

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. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 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. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. 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. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Conf. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Prof. 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.

C

U P R I N S

Prolog	5
Studii	
†EMILIAN LOVIȘTEANUL <i>La personne humaine entre la maladie et la guérison</i>	13
Alexandru MIHĂILĂ <i>Raping the “Justice”: Another Reading of Genesis 34</i>	31
Joachim DANZ <i>Der russische Gesandtschaftsgeistliche Alexios von Maltzew. Sein liturgisches Editionswerk und seine ökumenische Intention (I)</i>	51
Cristinel IATAN <i>«În cer și pe pământ toate câte El a voit a făcut» (Ps 116, 3). Fenomenologia minunii în tradiția vetero-testamentară</i>	95
Ionuț Daniel BĂNCILĂ <i>Note de lectură despre o teologie a imaginii, între „creștinismele” orientale și modelul cultural occidental</i>	127
Cristian ANTONESCU <i>Sfântul Paisie Velicovski – teologie patristică și povățuire duhovnicească</i> .	149
Dumitru Sorin STOIAN <i>Profesori de Istorie Bisericească la Facultatea de Teologie din Atena (1924-2003)</i>	197
Din Sfinții Părinți ai Bisericii	
Patriarhul FILOTEI KOKKINOS al Constantinopolului <i>Cuvântare întru preamărirea cinstitei și de viață dătătoarei Cruci. Despre poruncile Domnului nostru Iisus Hristos. Rânduiala ierodiaconiei</i> (trad., introd. și note Ovidiu POP-BRÂNCUȘ)	237

Dialog teologic

Pr. Viorel Ioniță

Diaspora – o provocare la nivel bisericesc și politic internațional 267**Recenzii**Ulrich H.J. KÖRTNER, *Curs fundamental de etica îngrijirii*, trad. Daniel Buda, Ed. Schiller, Sibiu, 2012, 247pp. (Ciprian Iulian TOROCZKAI) 277Părintele Gheorghios METALLINOS, *Mărturisesc un Botez*, trad. Caliopie Papacioc, Ed. Evanghelistos, București, 2011, 183pp. (Ciprian Iulian TOROCZKAI) 280Nashaat MEKHAIEL, *Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars anhand der Hymnen der letzten vier Monate des koptischen Jahres*, coll. Jerusalem Theologisches Forum 14, Aschendorff Verlag, Münster, 2010, 504pp. (Ionuț Daniel BĂNCILĂ) 283Samuel MOAWAD, *Untersuchungen zum Panegyrikos auf Makarios von Tkōou und zu seiner Überlieferung*, coll. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 18, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2010, XIV+346pp. (Ionuț Daniel BĂNCILĂ) 288Michael LEGASPI, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford University Press, 2010, 213pp. (Alexandru IONIȚĂ) 295Konstantinos NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*, LSOT 1, Lit Verlag, Berlin, 2011, 317pp. (Alexandru IONIȚĂ) 301Συμεων ΚΟΥΤΣΑ, Μητροπολίτου Νέας Σμύρνης, *Αδαμιαίος Θρηγος, Ὁ Μέγας Κανών Ἀνδρέου Κρήτης*, Εἰσαγωγή-κείμενο-μετάφραση-σχόλια, Δ' Ἔκδοση, Ἀποστολική Διακονία, Ἀθήνα, 2009, 307 σσ. (Simeon Koutsas, Mitropolit de Nea Smirna, *Plânsul adamic. Marele Canon al lui Andrei Criteanul*, introducere-text-traducere-comentarii, ediția a 4-a, Ed. Apostoliki Diaconia, Atena, 2009, 307 pp.) (Alexandru PRELIPCEAN) 306Macarie DRĂGOI, *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Convergențe și divergențe*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2011, 465pp. (Nicolae BOCȘAN) 311

P ROLOG

Modern și postmodern. Teologul ortodox și poziționarea lui în lumea contemporană

Spuneam altă dată că Sfinții Părinți ai Bisericii au apreciat faptul că *omul își desfășoară viața sa la întâlnirea dintre două lumi*, una suficientă și alta insuficientă. Este o realitate pe care modernitatea o face și mai sensibilă. Biserica trăiește astăzi *timpuri speciale*, în care omul contemporan și-a pierdut religiozitatea sau nu-i mai place să o afișeze. Așadar, o lume tehnicizată, individualizată, perfecționată în care legătura cu Dumnezeu a omului care o stăpânește nu mai este una *determinantă* ca mai înainte. Este vorba de o anume *slăbire a veacurilor* din ultimele zile. Globalizarea și lupta pentru câștigarea traiului zilnic sau pentru posesiunea materială sunt elemente constitutive ale societății de astăzi. Pare a fi vorba din nou de *vremuri de tranziție*, apăsate de greutate și de nemulțumire față de ceea ce oferă viața omului de astăzi. Totul este totodată din ce în ce mai *digitalizat*, satisfăcând căutările minții și confortul trupului, nemaiaducând însă mulțumirea sufletească. Apoi, omul de astăzi asistă la un succes al *științelor exacte*, în timp ce *științele spiritului* și-au pierdut susținerea.

Din păcate, astăzi teologul nu mai are o *poziție centrală în cadrul societății* (creștine). Acest lucru este dat poate și de faptul că ultimele veacuri, în special însă *lumea contemporană*, la nivelul Ortodoxiei, au adus o serie întregă de schimbări atât a funcției pe care el trebuie să o aibă în Biserică, cât și a caracteristicilor sale. El nu s-a mai bucurat de promovare din partea autorității și nici de consultare. De cele mai multe ori, teologul specialist de astăzi, mai ales în situația în care are capacitatea să dea un răspuns pertinent, nu mai este întrebat asupra problemelor și nu se ține cont de părerea, experiența și cunoștințele lui în luarea de decizii hotărâtoare cu privire la viața Bisericii. Totodată, se întâmplă des ca teologi nespecializați pe anumite probleme să ia poziție decisivă sau să reprezinte Biserica. Și ne referim la nivel amplu ortodox. Acest lucru pentru că Ortodoxia ultimelor secole, îndepărtându-se de *metoda patristică* și nemaidorind să asimileze *duhul Părinților*, a renunțat înainte de toate la *privirea critică a lucrurilor*. Sfinții Părinți dau exemplu de stăpânire a Tradiției Bisericii și a învățaturii acesteia în legătură cu diverse probleme. Pentru că întreaga *structură* a lumii este logică și rațională, ea poate fi analizată și experiată, poate fi adâncită și sintetizată. Din păcate, la nivel macro, Ortodoxia de astăzi, deși dispune de un tezaur extrem de valoros, fundamental, deși are la dispoziție lucrări de specialitate (în special occidentale) care prezintă complex formele culturii și istoriei

creștine (inclusiv pe cele ortodoxe), nu reușește să pună la dispoziția lumii contemporane *sinteze ale conținuturilor teologice*.

Compatibilitatea Ortodoxiei cu modernitatea este o temă angrenată astăzi de interesul mai larg al societății moderne și al creștinismului (în special apusean) de a privi, în relația lor dublă (pozitiv și negativ), religia și modernitatea (*relația dintre religie și modernitate, modernizarea religiei sau acomodarea acesteia la modernitate, conflictele dintre religie și modernitate* etc.). Cadrul larg care privește această temă, mai precis *modernismul* și *post-modernismul*, își are începutul în dezvoltările vest-europene debutate cu Renașterea sec. al XV-lea și privește toate domeniile vieții, nu numai religia. Și dacă s-a pornit de la un așa-numit „concept al modernizării” (Modernisierungskonzept), astăzi se vorbește de „modernitățile multiple” (multiple Modernitäten – sociologul Shmuel Eisenstadt) și de „modernitatea fluidă” (liquid or fluid modernity – sociologul Zygmunt Bauman)¹. Teologia ortodoxă contemporană prezintă, firesc, în aceste condiții, anumite specificități:

- se află într-un contact strâns și reprezintă o dezvoltare a unor procese ale căror rădăcini pot fi regăsite în sec. al XIV-lea (*ieșire din cadru monastic, teoretizare și scolasticizare, izolare mai mult la nivelul laicului, pierdere a caracterului profetic, harismatic și revelator, disociere de principiile ascetice și mistice* etc.);

- optează pentru o îndepărtare progresivă de sursele și fundamentele teologice ale Bisericii (de aici caracterul binevenit al încercărilor pe care le reprezintă și al rezolvărilor pe care le propune așa-numitul curent neo-patristic);

- renunță la concentrarea pe adevărurile pe care ea le reprezintă sau pe care trebuie să le reprezinte și de aici și incapacitatea de a reacționa (potrivit) cu lumea și cu modernitatea;

- este prea puțin *duhovnicească* și nu vorbește (cu puține excepții) de *străduințele ascetice*, de *lupta în Duh* și de *dobândirea Sfântului Duh*;

- nu reprezintă un *mod de viață* (bineînțeles, cu excepții) și nici nu este legată strâns de Biserică și de transmiterea în aceasta a unei învățături specifice;

- privește teologi care nu apar în genere ca *persoane duhovnicești* și nici ca *deținători ai protiei adevărului*;

- este o teologie care, de multe ori, *nu pornește de la rezolvarea problemelor omului contemporan*;

- ajunge să fie, în special pentru ultimele generații de teologi, școlii în Apus și cunoscând mai bine teologia de aici decât pe cea proprie, *proces intelectual, joc al minții și speculație filosofică*, neinteresată de lucrarea asupra inimii, ci rămânând doar la nivelul minții;

- a fost *ruptă de contextul ei firesc* (care privește atât forma cât și conținutul) și a fost segmentată, la nivel extern și intern, potrivit structurii și gândirii scolastice și „științifice” apusene (*theologia historica, theologia biblica, theologia sistematică, theologia practica*).

Păr. Dumitru Stăniloae a observat cu justețe, studiind cu atenție teologia Părinților de la sfârșitul epocii bizantine, *schimbarea în modernitate a condițiilor*

¹ Cf. V.N. MAKRIDES, „Orthodoxes Christentum und Moderne – Inkompatibilität oder langfristige Anpassung?“, în: *Una Sancta*, 1/2011, pp. 15-17.

teologisirii pe care le-a și notat de fiecare dată în intervențiile sale². Pentru el teologia este *sporire a învățaturii Bisericii, nu numai primire a adevărilor dumnezeiești, ci și adâncire și propovăduire a lor și învățătură adevărată asimilată de Biserică*. Teologia este operată în Biserică de către toți membrii acesteia, într-o măsură mai mică sau mai mare. Acest lucru pentru că „Biserica în întregime realizează prin Duhul Sfânt, Duhul comuniunii, o interconținere simfonică a gândurilor personale” (p. 100). Ea *privește direct mântuirea mădularilor Bisericii și este responsabilă pentru viața biericească și progresul spiritual-duhovnicesc*. Adevărata teologisiră are nevoie de *curățire și de lucrarea Sfântului Duh*, fapt pentru care se mai vorbește și de existența unei *taine a teologiei* (Păr. Capadocieni). Ea este direct legată de „progresul spiritual al omenirii în cursul timpului dar și de probleme noi ale omenirii, în funcție de care se realizează acest progres”. În tot cazul, este determinată de trei condiții fundamentale, și anume: *fidelitatea față de adevărurile dumnezeiești, responsabilitatea pentru mântuirea credincioșilor și deschiderea față de viitorul eshatologic* (p. 103). Ea trebuie să fie „ca și Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic-eschatologică” (p. 107). Mai mult, pentru a-și îndeplini această întreită condiție a sa, trebuie să fie o teologie a credinței, nădejzii și dragostei. Ea „deschide perspectiva spre arătarea lui Hristos deplină la sfârșitul timpului” (109) și „prin trăirea duhovnicească din Biserică, este chemată să ajute în general toată mișcarea creațiunii spre Dumnezeu” (p. 110). Teologia este *slujire biericească, explicare și aprofundare a adevărului despre Dumnezeu, punere în lumină a conținutului nelimitat al dogmelor, pătrundere în profunzimea nețărnută a înțeleșurilor învățaturii Bisericii*. Totodată reprezintă *nevoia Bisericii de a explica această învățătură credincioșilor*. Estențial este faptul că ea se desfășoară între Dumnezeu și om, ca realități și taine fundamentale ale existenței. Reprezintă așadar o *taină a comuniunii între Dumnezeu și om*. Nu o „afacere academică”, ci „aspirație către adevăr” și „mărturisire de credință”. Ea nu trebuie să fie ruptă de evenimentul mântuirii și trebuie să fie „expresie a sobornicității eclesiale”. Teologia „este reflexiunea asupra conținutului credinței moștenit din mărturia și trăirea

² „Deși eu n-am avut parohie, am slujit Sfânta Liturghie în fiecare duminică, am predicat. Eu zic că parcă simți altă responsabilitate când ești preot, dar nu este exclus să fii teolog bun și în altă parte, fără a fi preot. Trebuie să fie și o notă de sfințenie în ceea ce spui. Când vorbești de Dumnezeu nu poți să nu reflectezi în ceea ce spui și sfințenia lui Dumnezeu. Să se vadă că vorbești de o realitate care este alta decât cea a lumii acesteia. (...) Dar nu s-au ridicat nici dintre preoți teologi la noi. Nu s-au prea ridicat! Nu știu, poate au fost prea ocupați cu viața liturgică. Nu le poți face pe amândouă! Ca să fii preot asta te reclamă în fiecare moment. Trebuie să fii printre credincioși, să îi înveți, să îi sfătuiești, să îi mângâi. Părinții Bisericii erau episcopi, dar n-aveau atâta administrație ca cei de astăzi. Sfântul Ioan Gură de Aur citea în fiecare săptămână Noul Testament. Nu cred că făceau administrație! Sfinții Vasile cel Mare, Atanasie cel Mare, toți marii teologi erau nu numai preoți. Erău episcopi!” („Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Interviu”, publicat în: *Revista Scara*, treapta 7, p. 10, reproduc electronic la adresa: www.proiectavdhela.ro). Mai departe, urmăm în expunerea ideilor lucrarea: Păr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 92-110.

inițială a Revelației pe care o avem în Scriptură și în Tradiția apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare generație de credincioși” (p. 98).

Teologii și slujirea lor sunt în directă dependență de *opera de mântuire a credincioșilor* din fiecare timp al Bisericii. Teolog nu este cel care simplu se roagă, ci cel care răspunde acestei chemări în cadrul pleromei Bisericii și care caută „să trăiască cât mai deplin spiritualitatea atât de caracteristică a Bisericii Ortodoxe” pentru a reda și adânci gândirea, trăirea duhovnicească și lucrarea sfințitoare și slujitoare a Bisericii (p. 102).

„Teologii trebuie să-și încadreze slujirea lor în această operă de mântuire a credincioșilor Bisericii din fiecare timp. De aceea reflexiunea teologică personală trebuie să fie animată nu de dorința de originalitate cu orice preț, ci de explicarea a ceea ce e moștenire comună și slujește mântuirii credincioșilor Bisericii din acel timp; ea trebuie să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și înviora această slujire. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia, rece și individualistă. Rezultatele reflexiunii teologice personale se vor încadra cu atât mai sigur în învățătura Bisericii, cu cât ea va fi hrănită mai mult de această învățătură moștenită din tot trecutul și de practicarea ei în rugăciune, în cultul, în spiritualitatea autentică a Bisericii, în dialogul viu al Bisericii cu Hristos și cu cât ea se va încadra mai deplin în acest dialog, fiind ea însăși un dialog cu Hristos și înviorând și îmbogățind dialogul Bisericii” (p. 101).

O teologie fixată în trecut este la fel de ineficientă ca o teologie legată strict de prezent sau una care privește doar viitorul. Lucrarea teologului este una integrală, aflată în continuitate cu cea a teologilor dinaintea sa, ancorată în problemele prezentului și neavând alt scop decât câștigarea viitorului³. Atenția teologului este strâns legată de cea a Bisericii. Rolului lui este acela de a aduce împreună cu Biserica pe creștin la Hristos. Responsabilitatea lui pentru lumea contemporană rămâne unul dintre aspectele fundamentale ale activității sale.

Spațiul românesc reprezintă astăzi un cadru bisericesc și teologic special. Lumea se miră cum aici bisericile încă sunt pline și cum oamenii mai sunt încă oameni și nu niște *mașini programate* care răspund prompt, zâmbesc atunci când este de zâmbit și glumesc doar atunci când este momentul. Care schițează totul în și după formule bine gândite și potrivite. Teologia românească are o putere care poate conta la nivelul întregii Ortodoxii, pe care însă nu și-o administrează așa cum trebuie și nici nu și-o manifestă ca atare. Cel care cunoaște ce se întâmplă în centrele teologice ortodoxe ale lumii, înțelege cu ușurință acest lucru. Și nu putem să spunem că Grecia sau Rusia nu au teologi mari și un sistem teologic. Îi au așa cum i-au avut întotdeauna și își ocupă locul lor în cadrul teologic ortodox mai larg. Le lipsește însă

³ „Teologia trebuie să fie ancorată în fundamentul neschimbat pus de Hristos, dar în același timp face accesibile bunătățile lui Hristos oamenilor de astăzi și îi pregătește pentru deplina participare la ele în veacul viitorul, constituind prin aceasta un ferment al progresului în fiecare timp” (p. 108).

în prezent forța și consistența date teologiei românești de *tradiția patristică curată* de atâtea secole și, mai ales, *finețea, adâncimea și concretețea firească* impregnate ei de Păr. Dumitru Stăniloae. România este, la nivelul Ortodoxiei, spațiul cu cea mai importantă *editare de carte teologică*, fapt care trebuie să indice un *proces special* care are loc și care reprezintă *căutările generațiilor de tineri teologi*. Trebuie însă spus totodată și că *perspectiva critică asupra producției teologice* este afectată și ea într-o măsură corespunzătoare. Apoi, publicarea de carte teologică și de specialitate este și ea fărâmițată în nenumărate proiecte care imediat ce sunt puse în practică sunt și abandonate, ilustrând foarte bine *incapacitatea românului* (teolog) de a conlucra cu co-naționalul său. Teologul ar avea, prin urmare, în contemporaneitate și acea datorie de *sudare a legăturile interne ale neamului*. Este însă o misiune pe care teologia de astăzi, din păcate, nu o prevede, într-un moment în care Occidentul a înțeles că, în context pancosmic și european, *nu trebuie pierdute trăsăturile și specificul neamului*.

Dreapta-credință (ὀρθο-δοξία) a reprezentat în Ortodoxie, întotdeauna (cu excepția unora dintre teologii mai călduți ai timpurilor moderne) *normă a Teologiei și a teologului*, fiind întotdeauna strâns legată de *adâncirea literaturii inspirate a Bisericii* și prin *promovarea Tradiției acesteia*, adică respectarea funcțiilor și structurilor ei de-a lungul timpului. De multe ori, astăzi, aderarea la Tradiția Bisericii și la Părinți este privită drept *privare a autenticității și a libertății*. Este nedemn să *gândești ca Părinții, să te exprimi în limbajul Bisericii și să adâncești Tradiția acesteia*. Mai potrivit să formulezi idei care nu au de a face cu acestea, să schimbi limbajul consacrat și să *inventezi* teologie, preluând-o de fapt din afara Bisericii și relativizând-o pe cea din interior. Astăzi *afirmarea apologetică a învățaturii de credință și a teologiei* aproape că nu mai prezintă interes, decât, poate, cel mult, ca un lucru ce ține de anumite epoci trecute. Totodată, Teologia de astăzi vorbește prea puțin de ceea ce înseamnă *luptă duhovnicească*, și acest lucru tocmai pentru că este promovată în afara ei. *Cunoașterea realităților duhovnicești* nu mai reprezintă o îndeletnicire a teologilor care înțeleg drept *metafore* minunile petrecute odinioară pe baza credinței.

Astăzi apare ca necesară și actuală angrenarea, bineînțeles, doar pornind de la Tradiție, într-un *dialog complex cu modernitatea* și cu celelalte confesiuni creștine. Societatea contemporană se confruntă cu o lume care prin modernismul ei izolează persoana umană sau o uită la marginea preocupărilor de viață ale sale. De aici caracterul fundamental al impunerii existenței unei *etici* în general și a unei *etici a îngrijirii în special*, care și justifică o abordare specială în procesul de profesionalizare teologică și specificare a determinantilor Teologiei în general, cu aplicații practice și concrete. Nu în ultimul rând, această realitate indică clar faptul că poziția teologului la nivelul lumii este una de *responsabilitate* (pentru el, pentru aproapele, pentru lume în general și înaintea lui Dumnezeu).

Una dintre prioritățile Bisericii de astăzi este aceea de a promova din toate puterile și pe toate căile *modernizarea societății ortodoxe*. Acest lucru nu înseamnă, bineînțeles, acomodarea condițiilor de trai la nivelul timpului, ci înainte de toate *actualizarea și aducerea la zi* a omului de astăzi. Modernizarea lui prin *acomodarea la normele potrivite de civilizație și de cultură* în așa fel să facă față problemelor cu

care se confruntă, să poată să trăiască potrivit vremii și să poată să gândească și să producă conform necesităților date de societatea și de vremea în care trăiește. Este adevărat și faptul că în toate este rânduiala lui Dumnezeu și poate că nu la voia întâmplării nenumărate minți ortodoxe își desfășoară astăzi activitatea în afara teritoriilor eminentamente ortodoxe. Este probabil o „misiune” care se desfășoară nesimțit și nestabilit. Singura ruptură și singurul dezacord care ni se pare că există între Teologia Bisericii, înțeleasă ca tradițională, și modernitate sunt date de fapt tocmai de *nelucrarea potrivită a Tradiției*. Faptul că astăzi teologia Părinților nu este evaluată și apelată produce această ruptură. Apoi, nu putem înțelege cum teologul ortodox, fără să-și cunoască credința și Biserica, se lansează astăzi în analize legate de *caracterul învechit* al Bisericii și nepotrivirea acesteia pentru lumea contemporană. Ortodoxia trebuie să fie în orice moment pregătită să dea un răspuns problemelor omului contemporan. Astăzi Europa unită întâmpină diverse dificultăți, una dintre cele mai importante fiind cea privitoare la *apartenența religioasă*. Și știm că istoria se repetă, nu însă în ce direcție își va urma cursul. Totodată, teologia ortodoxă, deși cu mare putere în sine, pare nepregătită astăzi să dea un răspuns clar și decisiv societății moderne *deteologizate și decreștinate* în mare măsură.

Ortodoxia are atâta forță în sine! Nu există ceva mai majestuos în lumea aceasta decât *a trăi realitățile Ortodoxiei*. A trăi și a activa ortodox! Nu reprezintă un exercițiu mai complex, mai profund și mai antrenant ca acela al *abordării, apelării și adâncirii prin cunoaștere și experiență* a Teologiei Bisericii. Este necesară însă depășirea perioadei așa-numitei *teologii politice* și *de can-can* și revenirea la *teologia patristică propriu-zisă*, care și reprezintă *intrarea în istorie* și nu ieșirea din ea ca în primul caz. Revigorarea teologică la nivelul Ortodoxiei moderne este o realitate care se cere împlinită, care își caută un *epicentru* al ei, fundamentele ei fiind realizate deja de marii teologi ai sec. al XX-lea, începând cu Păr. Dumitru Stăniloae și până la teologii care *marchează* începutul acestui secol. Cercetările la nivel mai larg și rezultatele (informațiile) pe care aceștia le pun la dispoziția creștinului contemporan își așteaptă evaluarea, interpretarea și prezentarea.

Teologia este cea mai modernă dintre științe. Totodată, este cea mai înaltă și mai profundă și cea mai folositoare și necesară. Ea răspunde tuturor problemelor omului contemporan. Găsește soluții și reprezintă procese mult mai complicate decât pot fi închipuite.

*

Revista *Studii Teologice* ocupă un loc special în spațiul teologic în general și ortodox (românesc) în particular. Reprezintă eforturile de a pune la dispoziția cititorului informații folositoare dintr-un punct de vedere sau altul și sacrificiul de a susține nu numai străduințele și munca atâtor teologi care au publicat în Revistă de peste 80 de ani, ci și oarecum o imagine a teologiei românești, așa cum a fost ea în diverse epoci și în diferite contexte până astăzi. În prezent, Revista a ajuns să fie nu numai un forum de profil, ci și un bun mesager în afara României, ea putând fi accesată în biblioteci din întreaga lume, înainte de toate în principalele centre universitare ale lumii, din America până în Australia. Este o realizare susținută în special de parohiile românești din țară, nu în ultimul rând și un lucru urmărit de parohiile românești și de teologii români din străinătate. Redacția se bucură și mulțumește de

fiecare dată pentru această susținere și se străduiește totodată să răspundă *solicitărilor date de timpurile moderne* prin organizarea unei Reviste care să illustreze cât mai potrivit și onorant teologia românească și să o facă, pe cât posibil, cât mai accesibilă. Nu în ultimul rând, Revista, având patru apariții anuale, se bucură de un statut unic marcat și de faptul că apare de fiecare dată, de ani buni, într-un tiraj de cca 10.000 exemplare.

Ordinea lucrurilor ne arată că este nevoie de fiecare dată și în fiecare situație, pentru a face față și a corespunde *provocărilor mereu crescânde ale lumii, de un progres sau urcuș continuu*, nu de o *simplă existență sau menținere pe poziții*. Avem, în tot cazul credința, că timpurile care vin or să aducă *mai mult interes al nostru pentru teologie*. O teologie responsabilă, performantă și asumată cu maturitate prin asimilări făcute în cunoștință de cauză. Neamul are nevoie de acest aluat care să dospească întreaga frământătură și să dea un nou curs vieții, adică firească și zămislică de viață, într-o lume plină de Dumnezeu și de Duh, într-o lume care se cunoaște pe sine și este conștientă de capacitățile și potențialul ei, dar care Îl cunoaște și pe Dumnezeu în calitatea Lui de Stăpân al ei. Păr. Arsenie Boca sublinia la un moment dat faptul că: „Așa cum este lumea așa sunt și preoții!”. Acest paralelism poate fi transpus potrivit și la nivel teologic mai amplu: „Așa cum sunt teologii, așa este și lumea!”. Ei sunt un produs al lumii moderne și contemporane sau în această problemă intervine *forma și rolul școlilor* în care aceștia se formează (acasă, instituționalizat, în Biserică sau, pur și simplu, în mediul teologic în general). Ne oprim însă aici gândurile, riscând altfel să reîncepem discuția și încă într-un alt context. Oricum, oricine răsfoiește Revista noastră, începând cel puțin din 2005, poate regăsi înăuntrul ei pe cei mai importanți și mai tineri teologi ortodocși români de astăzi. Și nu sunt nici singuri și nici singurii!

Prof. Dr. Adrian MARINESCU

S TUDII

†EMILIAN LOVIȘTEANUL

Évêque Vicaire de l'Archevêché de Râmnic

LA PERSONNE HUMAINE ENTRE LA MALADIE ET LA GUÉRISON

Keywords: *human being, sickness, healing, Holy Unction, Sacraments, intercession of saints, relics.*

Abstract

This paper focuses on different aspects of sickness, suffering and healing. We are interested in some of their various manifestations, such as: how they are reflected in the Old and New Testament, Jesus Christ's work of healing in His earthly life and as presented in the Scripture, the interpretation of the Holy Fathers on the origin of sickness, the intercession of saints for the believers who venerate their relics, or the way in which the Church, through its Sacraments, restores the bodily and spiritual healing of its members.

Argument: l'homme contemporain et sa souffrance

L'année 2012 a été déclarée par le Saint Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine année d'hommage consacrée au Sacrement de l'Huile Sainte et aux soins apportés aux malades, dans la Patriarcat de Roumanie. Il s'agit d'une occasion de nous montrer plus attentifs envers notre âme et notre corps, dans le contexte de la prolifération du péché et de la maladie dans toute la société humaine. Le Sacrement de l'Onction des Malades ou de l'Huile sainte est pratiqué dans notre Église depuis la période des Apôtres, sur les conseils de notre Seigneur Jésus-Christ: « En mon nom, ils chasseront les démons ; ils imposeront les mains aux malades, et les malades seront guéris »¹ (Marc 16, 17-18) (cf. Marc 6, 13, « ils oignaient d'huile beaucoup de malades »).

¹ Pour toutes les citations du Nouveau et de l'Ancien Testament, nous avons utilisé la version française de *La Sainte Bible* traduite d'après les textes originaux hébreux et grec par Louis Segond, docteur en théologie, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1963.

Tous les diocèses et toutes les paroisses sont appelés à approfondir de manière théologique ce Saint Sacrement et à intensifier la mise en pratique des moyens dont dispose l'Église pour la guérison, le soutien et l'aide apportés aux personnes malades, qui sont souffrantes. Il y a de nombreuses maladies et beaucoup de souffrance dans le monde. Les gens souffrent et endurent diverses maladies qui touchent leur corps, mais aussi leur âme. Tout être humain a connu la maladie à un moment donné de son existence et personne n'est en parfaite santé. Ce sont des raisons pour lesquelles, certains cherchent le médecin capable de les guérir, de vaincre diverses maladies du corps, et d'autres cherchent le prêtre qui les aide, avec le soutien et le concours du Christ-Dieu à guérir leur âme malade, en proie au péché. Néanmoins, nous ne devons pas oublier que le Sauveur aussi « a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies » (Matthieu 8, 17). Certes, les maladies provoquent de la souffrance et, parfois même peuvent mener à la mort.

« Toutes les maladies sont l'occasion d'une souffrance spirituelle, car elles nous révèlent parfois cruellement la fragilité de notre condition et nous rappellent que la santé et la vie biologique ne sont pas des biens que nous possédons durablement, que notre corps en cette vie est destiné à s'affaiblir, à se dégrader et finalement, à mourir »².

De nombreuses générations ont souffert à cause de diverses maladies avant nous, à commencer par les premiers hommes que Dieu a créés, Adam et Ève. L'enseignement biblique interprété par les Pères de l'Église met en relation la maladie, la souffrance et la mort avec le péché originel³. Selon les Pères,

« c'est dans la seule volonté personnelle du premier homme, dans le mauvais usage qu'il a fait de son libre arbitre, dans le péché qu'il a commis au paradis, qu'il faut chercher la source des maladies, des infirmités, des souffrances, de la corruption et de la mort, comme de tous les maux qui affectent actuellement la nature humaine »⁴.

C'est pour cela, que dépouillé de la grâce qui le protégeait (cf. Genèse 3, 7) et ayant perdu le pouvoir de maîtriser la nature, l'homme est devenu faible et impuissant, soumis à ses maux⁵. La maladie, la souffrance et la mort sont donc des conséquences de la désobéissance de l'homme à Dieu (cf. Genèse 2, 16-17; 3, 1-24). Afin d'échapper au péché, à la maladie, à la corruptibilité et à la mort, l'homme doit s'évertuer à rester en communion avec Dieu et à Lui obéir. En ce qui concerne la relation entre la maladie et le péché, et donc, la responsabilité de l'homme quant à l'apparition et au développement des maladies qui le touchent,

² Jean-Claude LARCHET, *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 1991, pp. 7-8.

³ Jean-Claude LARCHET, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 2010, p. 49.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 51.

« il apparaît que cette relation et cette responsabilité sont immédiates à l'origine [...], puisque la maladie est une conséquence directe du péché personnel d'Adam et d'Ève et que les Pères présentent d'ailleurs souvent, avec les autres maux qui résultent de ce péché, comme un châtement »⁶.

Ce qui est encore plus douloureux et plus désastreux est le fait que la maladie, qui est initialement un effet de la faute d'Adam, une conséquence et une forme du mal engendrée par le péché,

« se trouve en même temps produite et reproduite, étendue, développée, démultipliée et renforcée, parfois même incarnée par les puissances des ténèbres et des méchancetés », le diable et les démons, qui deviennent alors l'une des sources principales des maladies, se manifestant le plus souvent indirectement à travers elles, mais aussi parfois sans médiation comme dans les cas de possession »⁷.

L'Ancien Testament et la perception de la maladie: souffrances et guérisons

L'humanité de l'Ancien Testament a recherché la réconciliation avec Dieu et y est parvenue, en se relevant du péché et en renonçant aux égarements, comme l'ont fait Noé, Abraham, Moïse ou Élie. Le serpent d'airain dressé par Moïse dans le désert représente la sauvegarde de la mort des gens qui ont parlé contre Dieu, l'Éternel (cf. Nombres 21, 5-9).

« Personne ne peut être guéri d'une morsure de serpent vénimeux par la force de l'imagination et on ne connaît pas non plus de moyen naturel qui puisse calmer une telle morsure. La guérison est un miracle fait par Dieu. Celui qui regardait le serpent ne guérissait pas à cause de ce qu'il voyait, mais seulement par la volonté de Dieu, qui a relié ce signe au mystère ultérieur du rachat de l'homme »⁸.

Ce signe préfigure le Christ crucifié, dont le sacrifice sauve l'humanité de la mort:

« Moïse dit aux juifs que cette figure d'airain du serpent placé sur la perche n'avait pas en soi le pouvoir de guérir des morsures des serpents réels, et que la guérison était due seulement à la bonté de Dieu qui accordait la guérison à ceux qui regardaient ce signe avec une foi fervente. Il ne pouvait pas en dire plus, car il ne savait pas non plus que c'était le

⁶ Jean-Claude LARCHET, *Théologie de la maladie*, p. 32.

⁷ Jean-Claude LARCHET, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, p. 30.

⁸ Olga GRECEANU, *Meditații la Evangheli/Méditations en marge des Évangiles*, Editions Sophia, Bucuresti, 2010, p. 241.

symbole de la crucifixion du Christ. Il faut croire dans le mystère, même si on ne le connaît pas »⁹

La souffrance la plus connue de l'Ancien Testament est celle de Job. D'un homme juste, riche et en bonne santé, il devient, avec la permission de Dieu, pauvre, malade et patient (cf. Job, chap. 1-42); ses paroles sont devenues si connues: „Je suis sorti nu du sein de ma mère, et nu je retournerai dans le sein de la terre. L'Éternel a donné, et l'Éternel a ôté; que le nom de l'Éternel soit béni!” (Job 1, 21). Par conséquent, assez souvent, la maladie représente une épreuve, qui met celui qui en est touché dans la situation de Job. Saint Grégoire de Nazianze nous exhorte à aimer les malades, à regarder avec considération la maladie accompagnée de sainteté et à glorifier ceux qui ont été vainqueurs de leurs souffrances, car ils peuvent ressembler à Job¹⁰. Par rapport à Adam et à Ève, et à leur façon d'avoir cédé à la tentation, Job est plus fort et ne se laisse pas persuader par sa femme de maudire Dieu pour les souffrances endurées (cf. Job 2, 10). Dans ce sens, saint Jean Chrysostome nous dit:

« Ne nous mettons pas en colère et ne maudissons pas Dieu lorsque nous tombons malades. Souvenons-nous du corps si éprouvé et sanctifié de Job, qui a été vraiment saint et pur, car aucun être humain n'a pu supporter tant d'épreuves et de blessures que ce juste Job »¹¹.

Quant aux médecins et à la guérison, nous lisons également dans l'Ancien Testament les conseils de Jésus Sirach, qui dit:

« Honore le médecin, parce qu'il est nécessaire; car c'est le Très-Haut qui l'a créé. (...) et ils (les médecins) prieront eux-mêmes le Seigneur, afin qu'Il envoie par eux le soulagement et la santé, à cause de leur vie sainte » (Le livre de l'Ecclésiastique 38, 1 et 14)¹².

Tout être humain mène un combat inscrit entre la vie et la mort, entre la santé et la maladie, il veut vivre, de tout son être, il veut voir la lumière extérieure comme un espoir de s'échapper à la mort, aux ténèbres et à l'inexistence. Appelé par Dieu de l'inexistence à l'existence, du non-être à l'être, l'homme oublie souvent le sens de sa vie, le cri de sa conscience, qui est la voix de son Créateur. Or, le Christ vient au milieu des hommes afin qu'ils „aient la vie et qu'ils soient dans l'abondance” (Jean 10, 10), Lui qui est la „le chemin, la vérité et la vie” (Jean 14, 6). La raison de l'incarnation du Fils de Dieu de la Vierge Marie est celle de pardonner et de guérir l'humanité du péché et de lui

⁹ *Ibidem*, p. 442.

¹⁰ *Ibidem*, p. 75

¹¹ *Mărgăritare, Cuvinte ale Sfântului Ioan Gură de Aur și ale multor Sfinți și Dascăli/Perles spirituelles, Propos de saint Jean Chrysostome et d'autres Pères et Docteurs de l'univers*, édition de Florin Stuparu, Editions Sofia et Cartea Ortodoxă, București, 2010, p. 282.

¹² Version française consultée en ligne le 20 mai 2012 (<http://www.magnificat.ca/textes/bible/ecclesiastique.htm>).

faire don de la vie éternelle: „Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ" (Jean 17, 3).

Jésus-Christ, le Médecin de nos âmes et de nos corps: les guérisons des évangiles

L'Église chrétienne considère notre Sauveur Jésus-Christ comme „le médecin de nos âmes et de nos corps", venu pour guérir l'homme tout entier, avec son âme et son corps. Son nom hébreux Yeshoua veut dire „Dieu sauve", autrement dit, „guérit". Voici un fragment de l'une des prières qui font partie de l'Office de l'Huile sainte:

« Père saint, médecin des âmes et des corps, toi qui as envoyé ton Fils unique, notre Seigneur Jésus-Christ, pour guérir toute maladie et nous délivrer de la mort, guéris aussi tes serviteurs (NN.) de leur infirmité corporelle et spirituelle, par la grâce de ton Christ (...) »¹³.

Le Sauveur est celui qui guérit avec sa grâce, qui sauve et qui délivre l'être humain de la maladie et du péché. Contrairement aux pharisiens et aux scribes, Jésus-Christ fait souvent référence aux péchés des hommes, montrant par ceci qu'Il veut les guérir des blessures causées par le péché: „Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler des justes, mais des pécheurs" (Marc 2, 17). Le Christ, notre Sauveur, prononce ces mots lorsqu'Il est accusé par les scribes et les pharisiens d'avoir été à table avec les publicains et les pécheurs. Au moins deux de ces publicains ont été guéris par le Christ de la passion de l'avarice et de la vaine gloire: Lévi, le fils d'Alphée, qui est devenu le disciple et l'évangéliste Matthieu (cf. Marc 2, 14-15), ainsi que Zachée, le chef des publicains, qui donne aux pauvres la moitié de ses biens, se convertit et reçoit le salut de la part du Christ (cf. Luc 19, 1-10).

De la multitude des guérisons accomplies par Jésus-Christ pour les hommes, on peut remarquer qu'Il a en vue tant les maladies physiques, du corps, que les maladies spirituelles, psychiques, de l'âme (Isaïe 53,5), en demandant aux malades et à leurs proches de la foi et du repentir. Il est important de souligner le fait qu'un tiers des faits racontés dans les évangiles se rapportent à des guérisons et de exorcismes. A partir du quatrième chapitre de son Évangile, l'évangéliste Matthieu montre que le Sauveur a guéri toute sorte de malades:

« Sa renommée se répandit dans toute la Syrie, et on lui amenait tous ceux qui souffraient de maladies et de douleurs de divers genres, des démoniaques, des lunatiques, des paralytiques; et il les guérissait » (Matthieu 4, 24).

¹³ *Grand Euchologe Sacerdotal*, Office de l'Huile Sainte, par le Père Denis Guillaume, Parma, Diaconie apostolique, 1992, p. 130.

Les évangélistes mentionnent les noms de certains malades guéris par le Seigneur, mais l'identité de la plupart d'entre eux reste dans l'anonymat. Ceci pour suggérer le fait que ce n'est pas leurs noms qui sont importants, mais le fait qu'à travers leur guérison nous sont montrés la charité et l'amour de Dieu qui guérit l'être humain, „prêchant la bonne nouvelle du royaume et guérissant toute maladie et toute infirmité parmi le peuple” (Matthieu 4,23). Le Seigneur guérit un lépreux : „Et voici, un lépreux s'étant approché se prosterna devant lui et dit: Seigneur, si tu le veux, tu peux me rendre pur. Jésus étendit la main, le toucha et dit: Je le veux, sois pur. Aussitôt, il fut purifié de sa lèpre” (Matthieu 8, 2-4); pour la foi du centurion payen, il guérit son serviteur (cf. Matthieu 8, 5-13).

« Ce n'est pas le toucher matériel, la contiguité corporelle, le fait de regarder le malade qui lui amène la guérison, mais sa volonté d'être guéri. C'est la foi qui compte. Si le malade croit que Jésus a le pouvoir de le guérir, il sera guéri. S'il a beaucoup de foi, il recevra beaucoup. S'il est peu croyant, il recevra peu, en échange »¹⁴.

Le Seigneur guérit la belle-mère de l'apôtre Pierre (cf. Matthieu 8, 14-15), ensuite, il chasse les mauvais esprits des démoniaques (cf. Matthieu 8, 16; 28-34). La guérison du paralytique de Capharnaüm a été faite pour la foi de ceux qui l'ont amené devant Lui: „Et voici, on lui amena un paralytique couché sur le lit. Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique: Prends courage, mon enfant, tes péchés te sont pardonnés” (Matthieu 9, 2). Pour Lui, en tant que Fils de Dieu le Tout-Puissant, pardonner les péchés et guérir miraculeusement sont deux choses tout aussi faciles; cependant, devant les hommes, l'exhortation „Lève-toi et marche” est beaucoup plus puissante et impressionnante. Pardonner ses péchés était quelque chose d'abstrait et les témoins ne pouvaient pas vérifier si Jésus avait vraiment pardonné les péchés du paralytique. C'était quelque chose qui ne pouvait pas être contrôlée.

« Nous aussi, on peut très bien dire à quelqu'un „tes péchés te sont pardonnés”, mais comment peut-on prouver ceci? Pour montrer justement le fait qu'Il ne s'attribue pas de façon mensongère le pouvoir de pardonner les péchés, il fait un miracle qui marque la véracité de son affirmation. La guérison corporelle allait être seulement une conséquence de la rémission des péchés et c'est pour cette raison qu'Il dit aux scribes que pour Lui s'adresser à la cause de la maladie (le péché) ou directement à l'état du malade revient au même. Afin de convaincre les gens que l'un (le pardon) est le résultat de l'autre, Il répète l'ordre direct pour la guérison du paralytique. Les maladies sont le résultat et les conséquences des péchés ou des vices sur notre état physique et moral »¹⁵.

¹⁴ Olga GRECEANU, *op. cit.*, p. 73.

¹⁵ *Ibidem*, p. 120.

En plus de ces guérisons, le Christ a ressuscité la fille de Jaïrus (cf. Matthieu 9, 23-26), a redonné la vue aux aveugles (cf. Matthieu 9, 27-31), la parole aux muets (cf. Matthieu 9, 32-33) et l'ouï aux malentendants (cf. Marc 7, 32-35). La guérison discrète de la femme qui était atteinte d'une perte de sang depuis douze ans (cf. Marc 5, 25-34) montre également le pouvoir divin du Christ et la foi fervente de celle qui est guérie. Notons le fait que seulement quelques-uns de ceux qui ont été guéris par le Christ l'ont remercié ou lui ont montré de la reconnaissance, comme on peut le voir de l'épisode de la guérison des dix lépreux (cf. Luc 17,12-19), où un seul est revenu Le remercier: „Jésus, prenant la parole, dit: Les dix n'ont-ils pas été guéris? Et les neuf autres, où sont-ils? Ne s'est-il trouvé que cet étranger pour revenir et donner gloire à Dieu?” (Luc 17, 17-18).

La plupart des guérisons faites pe le Christ sont décrites par les trois évangélistes Matthieu, Marc et Luc, avec des petites différences dans la narration des faits. Tout aussi importante du point de vue spirituel est la résurrection de Lazare, son ami, pour lequel le Sauveur „pleura” (cf. Jean 11, 35). Avant que celui-ci meure, lorsqu'il était malade, le Christ a dit: „Cette maladie n'est point à la mort; mais elle est pour la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu soit glorifié par elle” (Jean 11, 4). Dans le récit de la guérison du paralytique de la piscine de Béthesda (cf. Jean 5, 1-15), on peut voir la liaison entre le péché et la maladie; le malade est guéri discrètement par le Christ, le Médecin et le Père spirituel, un jour de samedi, qui lui dit: „Voici, tu as été guéri; ne pêche plus de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire” (Jean 5, 14). Ce sont la patience, l'humilité, la non-révolte et la solitude de ce paralytique, manifestées pendant 38 ans, qui poussent le Christ à aller à la piscine de Béthesda pour le guérir.

La rencontre et la discussion du Seigneur avec la femme de Samarie (cf. Jean 4, 5-42) nous apprennent que l'eau vive représente la grâce de Dieu qui guérit l'homme de ses péchés, qui change sa vie, son état d'âme, le poussant à faire des bonnes actions. Une autre guérison impressionnante accomplie par le Christ est celle d'un aveugle de naissance (cf. Jean 9, 1-38), dont il oint les yeux avec de la boue, pour l'envoyer ensuite se laver au réservoir de Siloé. L'une des infirmités les plus terribles doit être sans aucun doute celle de la cécité, l'impossibilité de voir les gens autour de soi, ou la beauté de l'univers créé par Dieu. Malgré cela, les évangiles soulignent la cécité spirituelle des pharisiéens, qui souffraient de la maladie du manque de la foi et de la cécité spirituelle. Le contexte de cette guérison met en évidence le fait que Jésus-Christ est „La lumière du monde”, la source de la lumière non vue avec les yeux corporels et de la lumière vue seulement avec les yeux spirituels, de la foi. L'écoute de Sa parole divine et la foi en Dieu amène à l'humanité le passage de la mort à la vie et le don de la vie éternelle (cf. Jean 5, 24). Après sa Résurrection, le Christ guérit l'apôtre Thomas de ses doutes (cf. Jean 20, 27-29), et les femmes myrophores de leur peur, en leur disant: „Ne craignez pas!” (Matthieu 28, 10).

« C'est dans la personne divino-humaine de notre Sauveur Jésus-Christ, crucifié et ressuscité, que se trouve donc la source de notre guérison du péché et de ses conséquences: la maladie, la souffrance, la mort et la corruptibilité »¹⁶.

C'est Lui, le Christ, le Fils de Dieu, la vraie nourriture et le vrai breuvage, qui guérit et accorde la vie éternelle:

« Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde. Là-dessus, les Juifs se disputaient entre eux, en disant: Comment peut-il nous donner sa chair à manger? Jésus leur dit: En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle; et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage » (Jean 6,5 1-55).

Saint Cyrille d'Alexandrie, saint Basile le Grand, saint Syméon Métaphraste, comme les autres Saints Pères, montrent que nous recevons l'Eucharistie (le Corps et le Sang du Christ) pour la rémission des péchés, pour la santé, pour l'illumination des cinq sens, pour la joie et la vie éternelle: „Que ton saint Corps, Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, me donne la vie éternelle, et ton Sang très précieux la rémission des péchés. Que cette Eucharistie me donne la joie, la santé et le bonheur (...)”¹⁷. C'est pour cela, que nous, les chrétiens qui communions aux Saints Sacrements, nous avons la responsabilité d'aller vers les malades et les personnes souffrantes, en voyant en eux le visage du Christ:

« Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger et vous m'avez recueilli; j'étais nu et vous m'avez vêtu; j'étais malade et vous m'avez visité; j'étais en prison et vous êtes venu vers moi. Les justes lui répondront: Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim et t'avons-nous donné à manger; ou avoir soif et t'avons-nous donné à boire? Quand t'avons-nous vu étranger et t'avons-nous recueilli; ou nu, et t'avons-nous vêtu? Quand t'avons-nous vu malade, ou en prison, et sommes-nous allés vers toi? Et le roi leur répondra: Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez fait ces choses à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites (...) » (Matthieu 25, 35-46).

¹⁶ †DANIEL, Métropolite de Moldavie et de Bucovine, *Făclii de Înviere- înțelesuri ale Sfințelor Paști/Lumières de la Résurrection – interprétations des Saintes Pâques*, Editions Trinitas, Iași, 2005, p. 177.

¹⁷ Prières après la communion, dans *Office de la Sainte Communion*, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, 1995, p. 40 (en roumain, *Rugăciunea a patra de mulțumire după dumnezeiasca împărtășanie*, Liturghier, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 346).

Le Seigneur condamne d'ailleurs l'attitudes des riches, égoïstes et hautains, qui n'ont aucune compassion pour les pauvres et pour les malades, comme on peut le voir de la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (cf. Luc 16, 19-31). Le riche qui menait, dans son autosuffisance, une vie joyeuse et brillante, se conduisant avec mépris envers le pauvre Lazare, qui survivait à sa porte, „couvert d'ulcères” et désireux d'avoir quelque chose à manger, a été traité, après sa mort, selon son attitude. Les saints apôtres, les disciples du Christ, ont été revêtus de puissance venant d'en haut (c'est-à-dire avec la grâce du Saint-Esprit), en recevant de Dieu le pouvoir de guérir et de pardonner les péchés (cf. Actes des Apôtres 3, 2-8; 28, 8-9). Eux-aussi ont enduré des afflictions, de la prison, des persécutions, comme nous le raconte l'apôtre Pierre:

« Bien plus, nous nous glorifions même des afflictions, sachant que l'affliction produit la persévérance, la persévérance la victoire dans l'épreuve, et cette victoire l'espérance. Or, l'espérance ne trompe point, parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos coeurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Romains 5, 3-5).

Chez le saint apôtre Paul, nous observons que la maladie est recouverte de grâce et que c'est dans la faiblesse et l'infirmité humaine que se découvre le pouvoir du Christ:

« Et pour que je ne sois pas enflé d'orgueil à cause de l'excellence de ces révélations, il m'a été mis une écharde dans la chair, un ange de Satan pour me souffleter et m'empêcher de m'enorgueillir. Trois fois j'ai prié le Seigneur de l'éloigner de moi, et il m'a dit: Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse. Je me glorifierai donc bien plus volontiers de mes faiblesses afin que la puissance de Christ repose sur moi. C'est pourquoi je me plais dans les faiblesses, dans les outrages, dans les calamités, dans les persécutions, dans les détresses, pour Christ; car, quand je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Corinthiens 12, 7-10).

En même temps, le saint apôtre Paul s'occupe de la maladie de son disciple Timothée, auquel il ordonne de boire du vin pour sa faiblesse: „Ne continue pas à ne boire que de l'eau; mais fais usage d'un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquentes indispositions” (1 Timothée 5, 23). Un autre apôtre du Seigneur, Jacques, nous dit:

« Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il appelle les anciens de l'Église et que les anciens prient pour lui, en l'oignant de l'huile au nom du Seigneur; la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le relèvera; et s'il a commis des péchés, il lui sera pardonné » (Jacques 5, 14-15).

C'est de ce texte que s'est inspiré l'Église pour le sacrement de l'Huile Sainte, en prescrivant qu'il soit accompli par plusieurs prêtres, pour la guérison des malades. L'Église fondée par notre Sauveur Jésus-Christ doit continuer l'oeuvre de guérison de l'humanité, tel que le souligne également saint Jean

Chrysostome qui affirme que l'Église est l'hôpital où l'on reçoit la guérison et non pas un tribunal où l'on est jugé. L'Église du Christ représente l'espace de la guérison par excellence, par la grâce thaumaturge des Saints Sacrements qui nous aident pour le salut, l'espace où l'on reçoit la rémission des péchés, la guérison spirituelle et corporelle et la vie éternelle.

Les Pères de l'Église sur la maladie

Tous les Pères de l'Église se sont exprimés à l'égard de la maladie, de la souffrance, du péché, de la santé et de la guérison, en considérant que dans la maladie se manifeste la pédagogie de Dieu. Saint Grégoire de Nazianze nous conseille de ne pas convoiter n'importe quel type de santé et de ne pas détester n'importe quelle maladie: „N'admirons pas toute espèce de santé et n'abominons pas toute maladie”¹⁸. Saint Jean Climaque nous montre l'aspect positif de la maladie: „Dieu envoie quelquefois des maladies pour purifier notre âme des souillures que les péchés lui ont faites, et quelquefois pour nous aider à chasser la vanité de notre esprit”¹⁹.

Saint Jean Chrysostome considère que la maladie ne représente pas un mal pour l'homme: si son âme est en bonne santé, la maladie du corps ne peut lui faire aucun mal²⁰. Le même grand Père de l'Église montre que Dieu n'a pas permis la maladie afin de nous abaisser, mais qu'„Il a voulu nous rendre meilleurs, plus sages, plus soumis à sa volonté, ce qui est le fondement de tout salut”²¹. Les premiers établissements hospitaliers de l'Église chrétienne ont été organisés par saint Basile le Grand.

« Dans les établissements de saint Basile, chaque maladie et chaque forme de souffrance étaient traitées dans des logements à part, de façon différente; c'est la raison pour laquelle, dans ces établissements venaient tous ceux qui avaient besoin d'aide; à leur tours, ceux-ci étaient soutenus par la charité privée des chrétiens et l'assistance locale des églises »²².

¹⁸ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 32, 27* dans *Discours 32-37*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Sources chrétiennes no 318, 1985, apud: Jean-Claude LARCHET, *Théologie de la maladie*, p. 55.

¹⁹ SAINT JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle sainte, lettre au pasteur*, traduction française du Père Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine, collection Spiritualité orientale, 24, XXVI, 37.

²⁰ SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Lazare*, VI, 5, consulté en version française en ligne le 23 mai 2012 (URL de référence: http://jesusmarie.free.fr/jean_chrysostome_homelie_sur_lazare.html).

²¹ SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur Anne*, I, 2, consulté en version française en ligne le 23 mai 2012 (URL de référence http://jesusmarie.free.fr/jean_chrysostome.html).

²² Pr. Ion VICOVAN, *Dați-le voi să mănânce. Filantropia creștină – istorie și spiritualitate/Donnez-leur à manger. La philanthropie chrétienne –histoire et spiritualité*, Editions Trinitas, Iași, 2011, p. 83.

C'est sur ce modèle que notre Église a appris à fonder des infirmeries monastiques, des hôpitaux, des asiles pour les personnes âgées, où étaient soignés les moines malades et âgés, ainsi que les fidèles seuls et démunis. Les infirmeries des monastères de Putna, Neamț, Cozia, Bistrița (Vâlcea), Horezu sont très connues, ainsi que les hôpitaux de Suceava (fondé par le métropolitain Anastasie Crimca), l'Hôpital „Filantropia” (La Philantropie), „Brâncovenesc” (de Brâncoveanu), L'Hôpital „Precista” (La Toute-Sainte), L'hôpital „Sfântul Spiridon” (Saint Spyridon), tout comme d'autres établissements pour les malades, adultes ou enfants. Certes, les maladies corporelles sont en grande mesure traitées par les médecins, par les moyens de la médecine, mais l'Église a ses propres moyens de guérison, à savoir les Saints Sacrements, considérés comme des moyens (de guérison) à différents degrés.

Les Saints Sacrements et leurs vertus de guérison

Ainsi, par le Sacrement du Baptême, sont guéris le péché originel et tous les autres péchés commis jusqu'au moment de son administration. Les Pères de l'Église affirment que le Baptême guérit comme un remède et les moyens qu'il utilise, la prière, les exorcismes, l'eau bénite et l'huile bénite guérissent l'homme des conséquences pathologiques du péché originel²³. L'administration du Sacrement de la Chrismation confère à l'homme le pouvoir spirituel de l'oeuvre des dons du Saint-Esprit pour la conservation de la santé, pour l'illumination et la sanctification de sa vie²⁴. Le Sacrement de la Confession purifie l'âme des péchés, contribuant de la sorte à la guérison de l'être humain. De plus, si l'on pense au fait que pendant la confession on se tient devant le Sauveur, le Médecin de nos âmes et de nos corps, alors on reçoit la guérison selon la mesure de notre repentir²⁵. Nous voyons ceci dans la guérison du paralytique de la piscine de Béthesda (cf. Jean 5, 1-15), auquel le Christ, notre Père spirituel et notre Médecin, dit: „Voici, tu as été guéri; ne pêche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire” (Jean 5, 14).

Nous avons déjà dit que nous recevons le plus grand des sacrements - l'Eucharistie-, pour la rémission des péchés, pour la guérison, la joie et la vie éternelle. Saint Jean Chrysostome nous dit qu'elle guérit toute maladie, « si on le prend avec une sainte confiance. Car il n'y a point de maladie qui ne cède à la vertu de ce remède »²⁶. Le Sacrement de l'Huile sainte guérit les chrétiens malades qui font appel aux prêtres, qui prient pour leur remise en santé (cf. Jean 5, 14-15). Ce Saint Sacrement a accompli de nombreuses guérisons, dès la période apostolique et jusqu'à présent, visant spécialement ceux qui souffrent de maladies corporelles, mais aussi spirituelles. Les autres Saints Sacrements ont

²³ Jean-Claude LARCHET, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, pp. 175-179.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Jean-Claude LARCHET, *L'inconscient spirituel*, Paris, Cerf, 2011, pp. 164-165.

²⁶ SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur l'Évangile selon Saint Matthieu*, Homélie IV, 9.

des pouvoirs thérapeutiques aussi. Le sacrement du Mariage aide les gens à ne pas vivre dans le péché, mais dans la communion de l'amour béni. Le sacrement de l'ordination donne aux clercs la possibilité de moyennier l'oeuvre de la grâce thaumaturge et sanctificatrice du Saint-Esprit.

En interprétant les écrits de saint Grégoire le Théologien sur le prêtre comme thaumaturge, le métropolite grec Hiérothée Vlachos montre que celui-ci doit guérir les maladies spirituelles des gens²⁷. Cette oeuvre sacerdotale reçoit son pouvoir spirituel du Christ, notre Médecin et notre Père spirituel. Nous autres, prêtres et pères spirituels, nous recevons de Lui le pouvoir d'œuvrer pour la guérison et le salut des pénitents de façon discrète, sans humilier ou gronder, selon Son exemple, de Fils de Dieu (cf. Jean 5, 14).

« Le sacerdoce est la continuité de l'oeuvre du Christ (...). Les prêtres et surtout l'évêque continuent le travail thérapeutique du Christ, en devenant les collaborateurs de Dieu pour le salut du monde. Saint Grégoire le Théologien écrit dans ce sens: Nous tous, ceux qui avons été mis devant les autres, nous sommes des ministres et des collaborateurs. Nous, les prêtres, nous sommes des collaborateurs et des ministres de la guérison. Nous accomplissons les saints Sacrements qui doivent être tous mis au service de la guérison, car la vie liturgique et ascétique de l'Église a comme but la guérison de l'homme »²⁸.

Le but de la guérison visée par l'Église n'est pas celui de

« rendre l'homme équilibré, bon et beau, mais de l'unir à Dieu. Le but de la médecine somatique est de redonner la santé au corps, tandis que le but de la médecine spirituelle est celui d'aider l'âme, de l'enlever à ce monde et de l'offrir à Dieu (...) »²⁹.

Le but de l'Église et des prêtres est donc la guérison de l'homme. Si pour la guérison des maladies corporelles, la santé du médecin n'est pas une condition obligatoire, pour la guérison des maladies spirituelle, la santé spirituelle du médecin est obligatoire³⁰.

Remèdes spirituels pour la guérison de l'âme et du corps

Le traitement pour la guérison du corps et de l'âme s'administre de manière différente, en fonction des maladies et des personnes. Les corps des hommes sont différents et les âmes comportent des raisons diverses. De plus, les conditions de vie des gens sont elles aussi différentes. Pour la guérison du corps, on a besoin de prière, de volonté, de médicaments, de jeûne, de régime

²⁷ Métropolite Hiérothée VLACHOS, *Psihoterapia Ortodoxă/ Psychotérapie Orthodoxe*, version roumaine, Editions Sofia, Bucarest, 2001, p. 280.

²⁸ *Ibidem*, p. 284.

²⁹ *Ibidem*, p. 282.

³⁰ *Ibidem*, p. 287.

alimentaire, d'un comportement adéquat etc. Pour la guérison de l'âme, plusieurs conditions doivent être réunies: *la volonté d'être guéri*, c'est-à-dire, l'assentiment et la collaboration de l'homme avec la grâce du Saint-Esprit; *la foi*, qui représente la force et le pouvoir de sortir de l'état pécheur en changeant le mode de vie; *le repentir*, qui représente le désir de l'âme de renaître à travers la purification des péchés et qui conduit la personne humaine vers l'absence des péchés, la purification et la liberté; *la prière* qui signifie demander l'aide de Dieu, de sa grâce qui guérit des passions et purifie des péchés. La prière est le dialogue de l'homme avec Dieu, par lequel on Lui demande ce qui est utile pour nos âmes et pour nos corps. La prière doit être pure et sous-tendue par la foi et l'espérance; *le respect des commandements divins*, qui conditionne les autres éléments déjà mentionnés, en vue du salut de l'âme, de la conservation des dons reçus au baptême et de la sanctification; *l'espérance chrétienne*, qui représente l'attente confiante de la guérison de l'âme, du bien qui vient de Dieu. L'espérance tue le désespoir, selon l'affirmation de saint Jean Climaque. Elle se trouve en très étroite liaison avec la foi et l'amour³¹.

Il y a des guérisons qui sont plus faciles ou plus difficiles que d'autres, en fonction de tout un ensemble de facteurs intérieurs ou extérieurs à la personne humaine. Le processus de la guérison commence à l'intérieur, dans le coeur et dans l'âme et se continue à l'extérieur. En dehors des maladies coproreelles et spirituelles connues, nous avons aussi besoin de nous faire guérir d'autres affections, telles: l'égoïsme, la méchanceté, la solitude, etc. La souffrance est l'une des réalités les plus douloureuses de l'homme.

« Pour l'homme chrétien, la maladie et la souffrance ont un sens. Il sait que la santé physique ne lui sert à rien si elle n'est pas employée dans le but de son salut, et que la maladie et la souffrance ne doivent pas l'effrayer, car elles touchent seulement le corps, n'ayant pas d'emprise sur son âme »³².

Dans le monde d'aujourd'hui, il y a de nombreuses personnes atteintes de maladies psychiques et spirituelles qui ont des responsabilités dans différents domaines d'activité, où elles travaillent avec des gens, et qui provoquent par leur comportement, beaucoup de problèmes aux personnes humaines et aux institutions où elles travaillent. Il est très difficile de faire reconnaître à de tels gens le fait qu'ils ont des comportements anormaux, de leur faire comprendre ceci, et il est encore plus difficile de les convaincre de changer de travail afin de ne pas nuire spirituellement à de nombreuses personnes, des adultes ou des enfants.

³¹ Jean-Claude LARCHET, *op. cit.*

³² Dr. George STAN, *Teologie și bioetică/Théologie et bioéthique*, Editions Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001, p. 112.

Le théologien orthodoxe français Jean-Claude Larchet montre dans l'un de ses nombreux livres écrits sur la maladie, la différence qu'il y a entre les maladies mentales et les maladies spirituelles, en affirmant que les maladies mentales qui ont une origine spirituelle ne doivent pas être confondues avec les maladies spirituelles en soi. Celles-ci proviennent d'un désordre ou d'une perversion de la nature en ce qui concerne le rapport personnel de l'homme avec Dieu. Les maladies mentales correspondent, sur le plan psychique, à un désordre semblable à celui qui est représenté, sur le plan corporel, par les maladies sommatiques; il s'agit de troubles du psychisme, d'un dysfonctionnement de sa nature, qui n'est plus habituelle³³.

L'Église prie lors de ses offices pour tous les malades, quelque soit le type de leurs maladies, corporelles ou spirituelles. Lors de la Proskomidie, le prêtre prie „... pour la guérison des malades”³⁴, et pendant la troisième partie de la Divine Liturgie, il dit une autre prière: „Souviens-toi, Seigneur, des navigateurs, des voyageurs, des malades, de ceux qui souffrent, des prisonniers et de leur salut”³⁵. L'état de maladie s'est emparé aussi de l'être humain (et de l'humanité dans son ensemble) à cause du fait que l'on ne prévient pas la maladie, et que l'on ne recherche pas les moyens les plus efficaces de guérison pour le corps et pour l'âme. Saint André de Crète, dans son Grand Canon, le remarquait aussi il y a quelques centaines d'années:

« La loi est impuissante, l'Évangile est sans effet, l'Écriture toute entière a été négligée par toi, les prophètes et toute parole de juste sont sans force. Tes blessures, ô mon âme, se sont multipliées sans qu'il y ait un médecin pour les guérir »³⁶.

Les saints de l'Église au secours des maladies des fidèles

Dans le contexte actuel de multiplication des maladies et de la souffrance, nous mettons notre espérance dans les prières d'intercession des saints thaumaturges: les saints anargyres Cômes et Damien, le saint martyr et anargyre

³³ Jean-Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles: Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 2008; voir aussi Jean-Claude LARCHET, *L'Inconscient spirituel*, Paris, Cerf, 2011 et la version roumaine *Inconștientul spiritual. Adâncul neștiut al inimii*, Editura Sofia, București, 2009, pp. 11-19.

³⁴ *La Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome*, traduction de l'Assemblée des évêques orthodoxe de France, Mayenne, 2007, p. 24.

³⁵ *Les Divines Liturgies de saint Jean Chrysostome, de saint Basile le Grand et la Liturgie des Dons présanctifiés*, selon l'usage du Mont Athos, traductions publiées avec la bénédiction de son Eminence le Métropolite Emmanuel, métropolite grec-orthodoxe de France, Patriarcat œcuménique, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand et Monastère de Solan, 2009, p. 65.

³⁶ *Grand Canon de saint André de Crète*, Neuvième Ode (Triode), consulté en version française sur le site internet du diocèse orthodoxe de Genève: <http://www.diocesedegeneve.net/images/pdf/canon%20de%20st%20andre%20de%20crete.pdf>, le 25 mai 2012.

Pantéléïmon, le saint Hiérarque Nicolas, le saint Grégoire le Décapolite, la sainte Parascève, le saint Nectaire d'Égine, le saint Luc le médecin, Archevêque de Simféropol et d'autres. Les saints thamatourges de l'Église chrétienne sont bien connus et reconnus. En dehors de ceux du premier millénaire chrétien, le Seigneur-Christ a accordé le don de la guérison à d'autres saints de ces derniers siècles, à certains dès leur vie et à d'autres, après leur départ pour le ciel.

Nous connaissons tous le pouvoir thamatourge des saintes reliques de chez nous, le profit spirituel et les guérisons corporelles dont bénéficient ceux qui prient avec foi et ferveur les saints auxquels elles appartiennent. De nombreuses personnes ont été guéries par l'intercession de saint Grégoire le Décapolite du monastère de Bistrița (en Olténie)³⁷, de sainte Parascève de Iași³⁸, de saint Dimitris le Jeune de Bessarabov³⁹, ou bien de la sainte martyre Philothée de Curtea de Argeș⁴⁰. Dans le monde orthodoxe contemporain sont également très vénérés d'autres saints thaumaturges, tels saint Callinique de Tchernica, saint Jean Jacob de Chozéba et de Neamt, saint Nectaire d'Égyne ou saint Luc de Crimée. Les pèlerinages chrétiens auprès des reliques de ces saints, tout comme la multitude des guérisons reçues par les chrétiens, nous rassurent et nous raffermissent dans l'espérance et la joie sainte que Dieu ne nous a pas oubliés et qu'Il oeuvre pour notre guérison par l'intermédiaire de ses élus.

Saint Callinique de Tchernica (1787-1868), né à Bucarest, a été moine et higoumène du monastère de Tchernica pendant 32 ans, et après Évêque de l'Évêché de Râmnic le Nouveau Severin de 1850 à 1868. Sa vie sainte, les miracles accomplis et sa vénération par les fidèles ont déterminé le Saint Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine à le canoniser en 1955⁴¹. Saint Jean de Chozéba (et de Neamt) (1913-1960), né dans le village de Crăiniceni (dans le département de Botosani), tonsuré moine au monastère de Neamt, a mené sa vie monastique en Terre Sainte. De nombreux fidèles vont vénérer ses saintes reliques du monastère Saint Géorges de Chozéba, dont certains sont guéris par la grâce de

³⁷ Voir *Viața, Acatistul, Parastasul și noi minuni ale Sfântului Grigorie Decapolitul/La vie, l'Acatiste et de nouveaux miracles de saint Grégoire le Décapolite*, Le monastère de Bistrița, Vâlcea, 2010.

³⁸ Voir *Binefacerile Sfintei Cuvioase Parascheva. Mărturiile ale închinătorilor/Les bienfaits de sainte Parascève. Témoignages des fidèles*, Editions Doxologia, Iași, 2011.

³⁹ Voir *Viața, Acatistul și Paraclisul Sfântului Cuvios Dimitrie cel Nou/La vie, l'Acatiste et la Paraclisis de saint Dimitris le Jeune, de Bessarabov*, Editions Cuvântul Vieții, Bucarest, 2011.

⁴⁰ Voir *Viața și Acatistul Sfintei Mucenițe Filoftea/La vie et l'Acatiste de sainte Martyre Philothée*, Editions Agapis, 2009.

⁴¹ Voir ȚEmilian LOVIȘTEANUL, Évêque Vicaire de l'Archevêché de Râmnic, *Sfântul Ierarh Calinic slujitor înțelept și păstor milostiv al Bisericii strămoșești/Le saint Hiérarque Callinique, ministre plein de sagesse et berger charitable de l'Église roumaine*, Archevêché de Râmnic, Editions Sfântul Antim Ivireanul, Râmnicu Vâlcea, 2012 et *Viața și minunile Sfântului Calinic de la Cernica/La vie et les miracles de saint Callinique de Tchernica*, Editions Sophia, Bucarest, 2010.

Dieu⁴². Saint Nectaire d'Égine (1844-1920), thaumaturge, a été Archevêque de la Pentapole (en Lybie) et fondateur du monastère de la Sainte Trinité dans l'île d'Égine, où se trouvent ses reliques. Canonisé en 1961, il accomplit de nombreux miracles pour les gens du monde entier, qu'il guérit de maladies diverses⁴³.

Saint Luc le Médecin, Archevêque de Simféropol, né en Crimée le 27 avril 1877 et endormi dans le Seigneur le 11 juin 1961, a mené une vie très éprouvée, avec beaucoup de souffrance. Médecin du corps, confesseur de l'âme, savant et ministre du Christ, il a vécu pendant la période d'affreuse persécution athée de Russie. Il a guéri beaucoup de malades, tant dans les endroits où il a voyagé, que dans d'autres pays, par l'intermédiaire de ses reliques aussi et de son icône⁴⁴.

En guise de conclusion

De nombreux malades souffrent de nos jours puisqu'ils sont seuls et il n'y a personne pour les encourager et les secourir, à part les saints de l'Église, qui écoutent leurs prières et les guérissent. Ils doivent ressentir notre amour et être rassurés du fait qu'ils sont des êtres uniques, appréciés et aimés. Nous devons visiter les malades, les personnes âgées et les gens seuls, et découvrir dans chacun d'entre eux la présence et le visage du Christ, l'Ami des hommes. Nous devons prier pour leur guérison, pour qu'ils endurent avec patience et espoir les souffrances physiques et spirituelles.

« Priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris » (Jacques 5,16).
Participons à la Divine Liturgie et rentrons ensuite chez nous plus avancés spirituellement et plus guéris, comme dans la parabole du publicain et du phariséen (cf. Luc 18,10-14). Et n'oublions pas que „Dieu descend dans ce monde, vient et s'assied au bord du chemin, pour rencontrer l'humanité, sa propre humanité accidentée. Il la soigne, lui donne des remèdes et la confie à l'Église jusqu'à son deuxième

⁴² Voir SAINT JEAN DE CHOZÉBA (*Sfântul Ioan Iacob de la Neamț-Hozevitu*), *Pentru cei cu sufletul nevoiaș ca mine... Opere Complete/Pour ceux qui ont une âme pauvrete, comme la mienne... Oeuvres complètes*, Editions Doxologia, Iași, 2010.

⁴³ Voir Le moine Teoclit DIONISIOTUL, *Sfântul Nectarie de Eghina - făcătorul de minuni/Saint Nectaire d'Égine, le Thaumaturge*, Editions Sophia, 2003; Diacre Nicușor Morolova, *Sfântul Nectarie Taumaturgul/Saint Nectaire le Thaumaturge*, Editions Egumenița, 2004.

⁴⁴ Voir Archimandrite Dionisios ANTHOPOULOS, *Povestește ce a făcut Sfântul pentru tine...Viața și minunile Sfântului Luca Doctorul Arhiepiscopul Simferopolului/Raconte ce que le Saint a fait pour toi... La vie et les miracles de saint Luc le Médecin, Archevêque de Simféropol*, traduction du grec par le père Petru Sidoreac, Editions Doxologia, Iași, 2009 ; voir aussi *Sfântul Luca al Crimeii. Puterea Inimii/Saint Luc de Crimée. Le pouvoir du coeur*, Editions Sophia et Cartea Ortodoxă, Bucarest, 2010.

Avènement. Et c'est dans l'Église, que l'être humain apprendra à reconnaître le bon Samaritain lorsqu'il viendra à la fin des siècles »⁴⁵.

Rezumat: Persoana umană între boală și vindecare

Materialul de față este prilejuit de aniversarea pe care Patriarhia Română o serbează în acest an, 2012 – *Anul omagial al Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor*, și tratează nenumărate aspecte privitoare la boală, suferință și vindecare. Această problemă ocupă un loc larg și extrem de important în literatura de specialitate, începând cu Sfânta Scriptură care, în Vechiul Testament tratează cu atenție problematica celor bolnavi și totodată pe cea a vindecării lor, punând, bineînțeles, în legătură suferința umană cu vindecarea venită de la Dumnezeu.

Analiza studiului de față se extinde însă și asupra vindecărilor miraculoase realizate de Hristos în timpul vieții Sale pământești, în măsura în care ele sunt relatate de către Sfintele Evanghelii, asociind totodată anumite interpretări ale Sfinților Părinți în legătură cu originea bolii, intermedierea sfinților taumaturgi pentru vindecarea credincioșilor care venerază cu credință sfintele lor moaște, importanța și rolul duhovnicesc al Sfințelor Taine ale Bisericii în direcția vindecării trupesti și sufletești a persoanei umane. În Vechiul Testament omul a căutat împăcarea cu Dumnezeu, îndepărtându-se de păcat și renunțând la urmarea altor căi decât cele revelate de dumnezeire, situație în care s-au aflat Noe, Avraam, Moise sau Ilie. Analiza de față se extinde astfel asupra semnificațiilor șarpelui de aramă ridicat de Moise în deșert în scopul vindecării celor omorâți de șerpui veninoși, dar și asupra suferinței îndurate de către Iov, un exemplu prin excelență al răbdării în încercări și al credinței nestrămutate în Dumnezeu, Care îi protejează viața și îl conduce în cadrul acesteia.

În Noul Testament, Hristos vindecă numeroși bolnavi, atinși de suferințe și infirmități din cele mai diverse, iar din multitudinea de vindecări pe care El le-a săvârșit se poate înțelege că El a avut în vedere atât bolile fizice, ale trupului, cât și pe cele spirituale, ale sufletului (Is. 53, 5), solicitând totodată celor bolnavi și apropiaților lor credință și pocăință. Extrem de important este și faptul că, în relatările pe care ni le transmit Evangheliile pot fi regăsite alături de vindecări și exorcisme. La rândul lor, Sfinții Apostoli, în calitatea lor de ucenici ai lui Hristos, au fost îmbrăcați cu putere venită de sus (adică cu harul Sfântului Duh), primind de la Dumnezeu puterea de a vindeca și de a ierta păcatele (FAp 3, 2-8; 28, 8-9).

Spre exemplu, la Sf. Ap. Pavel putem observa faptul că boala este acoperită de har și că în slăbiciunea și infirmitatea umană se descoperă puterea lui Hristos: «Și pentru ca să nu mă trufesc cu măreția descoperirilor, datu-mi-s-a mie un ghimpe în trup, un înger al satanei, să mă bată peste obraz ca să nu mă trufesc. Pentru aceasta de trei ori am rugat pe Domnul ca să-l îndepărteze de la mine; și mi-a zis: „Îți este de ajuns harul Meu,

⁴⁵ †GALACTION, Évêque d'Alexandrie et de Teleorman, *O noua psihoterapie biblico-patristică foarte necesară în vremea noastră/Une nouvelle psychotérapie biblique-patristique très nécessaire pour notre temps*, Introduction à la version roumaine du livre de Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles/Terapeutica bolilor spirituale*, Editions Sofia, Bucarest, 2001, p. 5.

căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune!». Deci, foarte bucuros, mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiesc în mine puterea lui Hristos. De aceea mă bucur în slăbiciuni, în defăimări, în nevoi, în prigoniri, în strămtorări pentru Hristos, căci, când sunt slab, atunci sunt tare!» (2 Cor. 12, 7-10).

Problema bolii poate fi regăsită deopotrivă în întreaga literatură patristică. Proporiu-zis, toții Părinții Bisericii s-au exprimat cu privire la boală, suferință, păcat, sănătate sau vindecare, considerând că prin intermediul bolii se manifestă pedagogia lui Dumnezeu. Sf. Ioan Scărarul ne indică în lucrarea sa *Scara* aspectul pozitiv al bolii: «Dumnezeu trimite uneori boli pentru a curăți sufletele noastre de murdăria produsă de păcate, alteori pentru a ne ajuta să înfrângem mândria sufletului nostru». Bineînțeles, bolile trupești sunt în mare măsură tratate de către medici, cu ajutorul medicinei, însă Biserica are și ea propriile metode de vindecare, adică Sfintele Taine, considerate drept mijloace de vindecare.

Să luăm ca exemplu, Sfânta Taină a Maslului, care se află în centrul puterii taumaturgice a Bisericii. Prin ea, creștinii bolnavi, care fac apel la preoții care se roagă pentru redobândirea sănătății lor (cf. *In.* 5, 14-15), sunt vindecați. Această Sfântă Taină a făcut multe vindecări, din perioada apostolică și până în zilele noastre, vizându-i înainte de toate pe cei care suferă de boli trupești, însă și pe cei care pătimesc din pricina celor sufletești. Biserica se roagă și prin intermediul altor slujbe în mod egal pentru toți bolnavii, indiferent de tipul bolii pe care aceștia îl au, trupească sau sufletească. Spre exemplu, în timpul Proscomidiei, preotul se roagă «...pentru vindecarea celor bolnavi», iar în timpul celei de-a treia părți a Sfintei Liturghii, el rostește o altă rugăciune: «Adu-Ți aminte, Doamne, de cei ce călătoresc pe mare, de bolnavii care suferă, de cei aflați în temniță și de mântuirea lor».

În contextul actual în care boala și suferința sunt în creștere, credincioșii își pun speranța în rugăciunile de mediere ale sfinților taumaturgi: *Sfinții Cosma și Damian, Sfântul Martir fără de arginți Pantelimon, Sf. Ierarh Nicolae, Sf. Grigorie Decapolitul, Sf. Parascheva de la Iași, Sf. Nectarie din Egina, Sf. Luca Medicul, arhiepiscop al Simferopolului* etc. Nenumărate persoane au fost vindecate de diverse boli după ce s-au închinat cu credință și evlavie înaintea sfințelor moaște și a sfinților care împodobesc bisericile noastre, catedralele și mănăstirile. Mulți bolnavi suferă în zilele noastre pentru că sunt singuri și pentru că nu există nimeni care să-i încurajeze și să-i vindece, cu excepția sfinților Bisericii, care ascultă rugăciunile lor. Ei trebuie să simtă dragostea noastră și să fie asigurați de faptul că sunt ființe unice, apreciate și iubite. Trebuie să vizităm bolnavii, persoanele în vârstă și singure și să descoperim faptul că în fiecare dintre ei este prezent chipul lui Hristos și Hristos Însuși, iubitorul de oameni. Trebuie să ne rugăm pentru vindecarea lor, pentru ca ei să îndure cu răbdare și nădejde suferințele fizice și pe cele sufletești.

Alexandru MIHĂILĂ

Faculty of Orthodox Theology – University of Bucharest

RAPING THE “JUSTICE”: ANOTHER READING OF GENESIS 34*

Keywords: *Genesis 34, Dinah and Shechem, Samaritans, ethnicity.*

Abstract

The paper proposes a different interpretation of the account about Dinah's rape by Shechem in Gen 34. Shechem is in the narrative the name of the city lord's son, but in the same time is the name of the place where the Samaritans built their temple. Archaeological opinions about the very beginning of the erection of the Samaritan temple are taking into consideration the Achaemenid period (5th cent.). Therefore Dinah's rape by Shechem could be read as a metaphorical narrative suggesting the transgression of justice (*Dinah* < Heb. *din*), the divine Law, through the building of Samaritan Temple.

The focus of this paper is on another reading of Gen 34 which unfolds not as a hypothesis with a high degree of probability, but – I think – as a historical conjecture with a range of indirect arguments supporting it.

The conflict between sons of Israel and the Shechemites in Gen 34 was classically either divided into two main sources that later merged into a single one or understood as a ground story reworked by a later redactor (or redactors). The difficulty was to ascribe the versions to the known documentary sources. Some scholars thought the first narrative to be J and the second to be E¹, others

* This is an enhanced version of the paper delivered at the international meeting of the Society of Biblical Literature, Amsterdam July 22-26, 2012.

¹ Hermann GUNKEL, *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ⁶1964, HAT 1.1, p. 374, but without strong arguments for the second source, which were also the basis for the redaction (cf. “Wenn demnach die Quelle dieser Rezension weder J noch P sein kann, so bleibt nur E übrig“). John SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, T&T Clark, Edinburgh, ²1930, p. 418: “The first recension must have taken literary shape within the Yahwistic school, and the second may have been current in Elohist circles; but neither found a place in the main document of the school to which it belonged”. For him the Priestly redaction observed in the second source remains unexplained. At p. 420 the fact that the circumcision appears here as a tribal custom, different from the tradition of J and E who placed it in the time of Exodus, is “an additional proof that this chapter follows an independent tradition”. Joel S. BADEN, “The Violent Origins of the Levites: Text and Tradition”, in: Mark A. Leuchter and Jeremy M. Hutton (ed.), *Levites and Priests in History and Tradition*, SBL, Atlanta, 2011, pp. 103-116 (pp. 108-109).

believed that the second is P². Others ascribed it to different stages of J³ or of a post-P narrative⁴. Others spoke of unknown redactors⁵ similar to Gen 14. Finally, others claimed the unity of the story and ascribed it basically to J⁶ or even denied the sources.

It still can be disputed if indeed a Shechem story and a Hamor story do exist and not rather a unique story in a repetitive style. I agree basically with Robin Parry's paper about the source criticism in Gen 34⁷. For example, he points out that v. 14 and v. 15-17 although ascribed to different sources, in fact require each other. "Source critics have traditionally maintained that this text gives two different answers to the request for marriage: 'No' (v. 14) and 'Yes, if...'" (vv. 15-17). In fact [...] the text actually gives one answer 'No, unless...' (v. 14-17)". Also in v. 18 the words of Jacob's sons "were good in the eyes of Hamor and in the eyes Shechem, son of Hamor", a fact that shortcuts the source hypothesis. The source boundary between vv. 25-26 and vv. 27-29 (the former having only Simeon and Levi killing Shechem, the latter having all the sons of Jacob plundering the males in the city) should be overcome. Verses 27-29 presuppose vv. 25-26, because Jacob's sons "came upon the slain", whose slaughter must be narrated earlier. Wenham observed the similarity of Gen 34 with Num 25 and 31:1-9, where Num 31:9 repeats in reverse order Gen 34:29 "almost word for word". This fact speaks also against the classic source division of Gen 34⁸.

Therefore, for the matter of simplification, I shall refer to an author, without excluding the possibility that the text knew a redactional reworking. In any

² S.R. DRIVER, *The Book of Genesis*, Edwin S. Gorham, New York / Methuen & Co., London, ³ 1904, pp. 302-303 ascribes it to P "perhaps based upon elements derived from E".

³ Martin NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Kohlhammer, Stuttgart, 1948, p. 31, n. 99. The similar approach in Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1984, pp. 214-216. Also Horst SEEBASS, *Genesis II: Vätergeschichte II (23,1 – 36,43)*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1999, pp. 428-432 ascribes the basic narrative to J, but recognizes later redaction.

⁴ Christoph LEVIN, *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament*, de Gruyter, Berlin / New York, 2003, BZAW 316, pp. 49-59.

⁵ J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Georg Reimer, Berlin, ³1899, p. 47 and Gerhard VON RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis 25,19 – 50,26*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1953, ATD 4, pp. 288-289 ascribes the first version to J, but leaved the second one undetermined. Claus WESTERMANN, *Genesis*, vol. 2: *Genesis 12-36*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1981, BKAT I/2, pp. 652-654 assumes three versions: the last one (C), exilic or post-exilic, with the language close to the Priestly Code, composed a new narrative out of two older versions, A (Shechem tradition) and B (Hamor tradition).

⁶ E.A. SPEISER, *Genesis*, Doubleday, New York, 1964, AB 1, p. 267: "The whole may be attributed to J with moderate confidence". Gordon J. WENHAM, *Genesis 16-50*, Word Books, Dallas, 1994, WBC 2, p. 310.

⁷ Robin PARRY, "Source Criticism and Genesis 34", in: *Tyndale Bulletin* 51 (2000), 1, pp. 121-138.

⁸ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 316.

case the content of the chapter seems to suggest the problem of intermarriage with the foreigners viewed as defilement, specific to the late post-exilic period⁹.

Also I consider we should from the start abandon the opinion that the story might preserve a real episode of the early history of the people of Israel, namely the attempts of some allegedly Israelite tribes to settle in the central hill country or intertribal bloody feuds¹⁰. It was argued that Hamor was named Hivite (LXX Horite¹¹) and that the Shechemite population didn't know the circumcision¹². But could it really be related to Hurrians elements active in Palestine in the Late Bronze age? I don't think so. People of Shechem were called in turn "Hivites" (Hamor was called "Hivite" in Gen 34:2), "Canaanites and Perizzites" (Gen 34:30) and even Amorites (Josh 24:32). So the identity of the Shechemites is very versatile. On the other hand Van Seters and Lemche have convincingly stated that the population names such as Canaanites, Amorites, Horites, and Hittites are no longer used in the Pentateuch in the proper meaning¹³.

The proposed hypothesis

The conjecture proposed by this paper is that the Dinah narrative could preserve a symbolic view from the late post-exilic period (as a date *post quem* being the 5th century BCE), namely about the Samaritan temple of Mt Gerizim¹⁴. I

⁹ C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 654; Alexander ROFÉ, "Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34)", in: *Biblica*, 86 (2005), 3, pp. 369-375; A. ROFÉ, *Introduction to the Literature of the Hebrew Bible*, Simor Ltd., Jerusalem, 2009, pp. 116-122. E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, pp. 218-223 discusses some marks of the Deuteronomistic redaction (the expression **שָׁב הָאָרֶץ**, the terms **כְּנַעֲנִי** and **פְּרִזִּי**), but suggests that the D redaction was marginal. Because the circumcision has in the narrative no theological meaning, because the defilement is not connected with the polemics against the gentile, he deemed the dating of Gen in the post-exilic period as difficult.

¹⁰ Benjamin MAZAR, "The Early Israelite Settlement in the Hill Country", in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 241 (1981), pp. 75-85 (p. 78). The same historical interpretation in William F. ALBRIGHT, "From the Patriarchs to Moses II: Moses out of Egypt", in: *The Biblical Archaeologist* 36 (1973), 2, pp. 48-76 (p. 50) who thinks that the name Shechem son of Hamor proves a legend that Shechem was founded by a Horite donkey-driver. Also it is supported by some commentators, who date the narrative in the early stage of the Israelite settlement: H. GUNKEL, *Genesis*, pp. 371-372; J. SKINNER, *Genesis*, pp. 421-422; E.A. SPEISER, *Genesis*, p. 267; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, p. 95; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, pp. 292-293; C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 656, 659.

¹¹ The same alternation Hivite-Horite is found in Josh. 9:7. The term Hivite is supported by Aquila and Symmachus. Cf. Victor P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, NICOT, pp. 353-354.

¹² E.A. SPEISER, *Genesis*, p. 267. He dates the traditions prior to the Amarna period.

¹³ John VAN SETERS, "The Terms 'Amorite' and 'Hittite' in the Old Testament", in: *Vetus Testamentum* 22 (1972), 1, pp. 64-81; N.P. LEMCHE, *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*, Sheffield: JSOT Press, JSOTSup 110, 1991, p. 165.

¹⁴ This possibility was already suggested by A. ROFÉ, "Defilement of Virgins", p. 374, following Menachem MOR, "Theodotos, the Epos of Shechem and the Samaritans: A New Interpreta-

consider that the Biblical author tried to remain neutral, but for him the Shechemite temple on Mt Gerizim was equal to raping or at least humbling the justice. Dinah, from the noun דִּינָה “judgment”, law”¹⁵, symbolize the “justice”, “the law” and Shechem is at the same time the name of the narrative character and the name of the city near which the temple on Mt Gerizim was erected. Indeed Shechem ben Hamor was a traditional eponym of the city (cf. Judg 9:28), but his figure is used in the narrative in a symbolic way¹⁶. The revenge of the two sons of Jacob, Levi and Simeon, could signify the zealous reaction of the exclusivist Jerusalemite priests against the temple on Mt Gerizim. The pacifist answer of Jacob, his initial silence and the later rebuke of the sons, could suggest the reserve response of some elite laymen or of the syncretistic priests from Jerusalem (like the high priest Eliashib in Neh 13:28 who encourage intermarriage). In their view the construction of the temple of Gerizim was problematic, but they deemed the opposition of the exclusivist Jerusalem priests as overstated. For them it was better to accept the Shechemites “whose soul was drawn” by Justice, who “love her and spoke tenderly to her” (Gen 34:3) wishing so to say to marry (v. 4) the divine Justice, or the Torah, and “having delight” in her (v. 18). Indeed Shechem didn’t apologize for his crime, but he was ready to pay whatever it was necessary to marry Dinah, which could mean that it was better to become “one people” (אֶחָדָם – Gen 34:16) than to apply the severe stipulations of the Deuteronomistic laws concerning the Canaanite peoples approved and even expanded in Ezra and Nehemiah. In fact, the same openness was manifest in the book of Ruth: the Moabite woman was accepted against the law from Deuteronomy 23 in the genealogy of the Davidic dynasty. Or in Isaiah 56 the law against all kind of foreigners is simply abolished, the only case of abolition of a Torah law in the entire Hebrew Bible.

It is interesting also in my opinion that the narrative focuses on the circumcision, but in a metaphorical meaning that can be detected: on the one side as the necessary law for including aliens into the community, but on the other side as a path toward death for the excluded. I must underline that the surgery itself for circumcision doesn’t make the body so weak that after three days the person is totally incapable of fighting for his life¹⁷.

tion”, in: Isaiah M. GAFNI, Aharon OPPENHEIMER and Daniel R. SCHWARTZ (ed.), *The Jews in the Hellenistic Roman World: Studies in Memory of Menahem Stern*, Zalman Shazar Center, Jerusalem, 1996, pp. 345-359 (Hebrew).

¹⁵ Cf. also the term in the Talmudic times – Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, W. Drüggelin, Oriental Printer, 1903, p. 301.

¹⁶ Cf. also C. LEVIN, *Fortsetzungen*, p. 51: Shechem as personification of the city. Even Hamor may be a symbolic name, “donkey”, suggesting the aristocracy because it was the mount of the princes.

¹⁷ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, pp. 368-369 considers the third day after the operation to have the most intolerable pain.

But what arguments might sustain my speculation?

The sociological aspect

The intermarriage seems to bother the Israelite mentality in the aftermath of the exile. Although present in Deuteronomistic redaction (Deut 7), the big problem occurred no earlier than Ezra-Nehemiah in the mid-5th century BCE. But it remains strange, that while the conclusion of the narrative is that the ethnic boundaries cannot be crossed, the Hivite captive women can be integrated (Gen 34:29) without any danger¹⁸.

Moreover the condition needed for a foreigner to be included into the Israelite community in Gen 34 presupposed in my opinion the priestly texts about circumcision (Gen 17 and Exod 12:48-49)¹⁹, especially the law of Passover where the alien (גֵר) should be circumcised in order to participate in the sacral meal and then there will be a single law for the citizen as for the alien. We find a similar preoccupation in the innovative revelation of the Third-Isaiah, Isa 56, where a foreigner must accept the covenant (very probable the circumcision) and the Sabbath to be included in the community.

Also the concept of Israel as a whole in the manner it emerged in Gen 34 (נְבִלָה עָשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל) must be dated according to Lemche in the post-exilic period in opposition to the Canaanites, because earlier Israel was a notion applied to the northern monarchy²⁰. Na'aman argued recently that during the Assyrian period Judah could not have inherited the Israelite traditions. Bethel was integrated into Judah only thereafter, under king Josiah's reign and it was then when the pan-Israelite concept could emerge²¹. In any case the date *post quem* for the pan-Israelite ideology is thus set in the second half of the 7th century BCE.

¹⁸ Robert L. COHN, "Negotiating (with) the Native: Ancestors and Identity in Genesis", in: *The Harvard Theological Review* 96 (2003), 2, pp. 147-166 (p. 158). It must be also emphasized that Judah and Simeon married Canaanite women (Gen 38:2-5; 46:10) and Joseph married an Egyptian (41:45).

¹⁹ Pace H. GUNKEL, *Genesis*, p. 376; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, p. 291; C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 658; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, pp. 222-223; V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 363 who deny it, assuming that the circumcision in Gen 34 was only a secular custom, originally a puberty ritual as initiation act into the marriage.

²⁰ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 357 also recognized that "Israel" here is an anachronism. Cf. also H. GUNKEL, *Genesis*, p. 375. SKINNER, *Genesis*, p. 419. N. SARNA, *Genesis*, p. 234.

²¹ Nadav NA'AMAN, "The Israelite-Judahite Struggle for Patrimony of Ancient Israel", in: *Biblica* 91 (2010), 1, pp. 1-23.

The archaeological aspect

I argue that the present archaeological data let my equivalence of Dinah episode with the Gerizim temple controversies at least possible. Still unclearness persists concerning the beginning of the temple on Mt Gerizim in Shechem (Tell Balatah). Josephus offers a very late date: the building of the temple was demanded under the last Achaemenid, Darius III Codomanes (336-331) and then fulfilled with the permission of the new conqueror, Alexander the Great²². Although archaeologically nothing clear could be affirmed, it is considered that the Samaritan temple was erected in the Persian period, in the 5th century BCE on the peak of mount Gerizim (Jabal at-Tur)²³. In any case the precinct wall could be dated in the time of Nehemiah, in the 5th cent BCE²⁴. More precisely, the director of the diggings Yitzhak Magen thought that in the 5th century BCE Sanballat I the Horonite, mentioned in Nehemiah (2:19 etc.), erected the temple of Mt Gerizim. He cannot bring as evidence any proper remains of the temple, neither from the Persian, nor from the Hellenistic period. But some indirect arguments might be taken into account. Magen has found a precinct of almost one hectare (98 x 98 m) with gates on all three sides except the western side, where the supposed Holy of Holies resides. He also discovered 72 coins from the Persian period, the earliest a drachma from Cyprus dated to 480 BCE. In Magen's words "there is no doubt that the early coins faithfully attest the existence of the sacred precinct in the fifth century BCE"²⁵. Moreover, he invoked two Proto-Aeolic capitals that might have been reused by the Samaritan colonists after the Assyrian conquest in 721 BCE from a Yahwistic temple of Shechem erected during the Israelite monarchy²⁶ as well as the C14 dating of organic remains that indicate the Persian period. In addition, the burned bones of animals such as goats, sheep, cattle and pigeons prove the existence of an altar or temple in that area. It is still controversial whether the second Jerusalem temple was earlier or concomitant with Gerizim temple (this is the thesis of Diana Edel-

²² *Jewish Antiquities* 11:8:2-4 [JA 2:51-54]; Magnar KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, Brill, Leiden / Boston, 2009, VTSupp 128, pp. 71-108.

²³ M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, pp. 207-208, 353; Lester L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 1: *Yehud: A History of the Persian Province of Judah*, T&T Clark, London / New York, 2004, LSTS 47, p. 32.

²⁴ Ingrid HJELM, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*, T&T Clark, London / New York, 2004, JSOTSup 404, p. 215.

²⁵ Yitzhak MAGEN, "The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence", in: Oded LIPSCHITS, Gary N. KNOPPERS and Rainer ALBERTZ (ed.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns, Grand Rapids, 2007, pp. 157-211 (p. 179).

²⁶ Ephraim STERN, Yitzhak MAGEN, "Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim", in: *Israel Exploration Journal* 52 (2002), 1, pp. 49-57.

man²⁷). But if the temple on Mt Gerizim dates from the 5th century BCE than a literary reaction could be expected in the Hebrew Bible.

Thus the archaeological discoveries provide a *post quem* date for the writing of Gen 34, if my interpretation is correct. In other words, Gen 34 was redacted after Nehemiah.

The literary aspect

The narrative itself of Gen 34 is isolated and eccentric. Only here and in Gen 14 or 48:22 a strange military aspect of the patriarchs appears. Only here Dinah plays a certain literary role, in rest being simply mentioned in lists such as Gen 30:21 (the single case without a popular etymology for the name in comparison with the other sons of Jacob).

We can find a similar symbolism of names in the book of Ruth dated equally in the 5th century BCE: all the names of the characters (Ruth, Orpah, Naomi, Mahlon, Chilion and Boaz) are symbolic²⁸. I think that the book of Ruth offers a strong support for the case. It approached the same issue of intermarriage, but in a different way from the rigorist Deuteronomistic laws. Under certain circumstances an alien could be accepted in the Israelite community. In Genesis 34 the condition for the acceptance is the circumcision, a reality that presupposed, as already mentioned, the priestly texts and the exilic experience that transformed the circumcision from a puberty ritual into a sign of the Israelite community.

There are direct literary links between Gen 34 and Deuteronomistic and Priestly texts. The wording of Gen 34:9 (וְהִתְחַתְּנוּ אִתָּנוּ בְּנֵיתֵיכֶם תְּתַנּוּ-לָנוּ) (וְאֶת-בְּנֵיתֵינוּ תִקַּחוּ לָכֶם וְלֹא תִתְחַתְּנוּ בָּם) seems to be influenced by Deut 7:3 (וְלֹא תִתְחַתְּנוּ בָּם) (וְאֶת-בְּנֵיתֵינוּ תִקַּחוּ לָכֶם)²⁹. Also Gen 34:15 (לְהַמּוּל לָכֶם) (בְּתֵיךָ לֹא-תִתֵּן לְבָנוּ וּבְתוּ לֹא-תִקַּח לְבָנֶיךָ – cf. 34:17.22.24) quoted Gen 17:10 (כָּל-זָכָר)³⁰, the Niphal of מוּל being specific for P. This means that in Gen 34 we find a redactional complex that blends Deuteronomistic and Priestly theologies, even if

²⁷ Diana EDELMAN, *The Origins of the "Second" Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, Equinox, London, Oakville, 2005, pp. 340-351.

²⁸ Erich ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 2004, KStTh 1,1, p. 226. Pace Frederic W. BUSH, *Ruth, Esther*, Word Books, Dallas, 1996, WBC 9, pp. 63-64; Edward F. CAMPBELL, jr., *Ruth*, Doubleday, New York, 1975, AB 7, p. 52; Robert L. HUBBARD, jr., *The Book of Ruth*, Eerdmans, Grand Rapids, 1988, NICOT, p. 90.

²⁹ H. SEEBASS, *Genesis*, pp. 429-430; C. LEVIN, *Fortschreibungen*, p. 55. J. SKINNER, *Genesis*, p. 419; C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 656 have both observed the identity in wording. Pace E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, p. 223.

³⁰ C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 658 concedes: "Bei diesem Tatbestand kann nicht übersehen worden, daß die Formulierung der Bedingung V. 15 der Sprache der Priesterschrift, bes. Gn 17 und dem Gebot Ex 12,48, nahesteht. Hier spricht der späte Verfasser C, der in seiner Sprache P nahesteht". G.J. WENHAM, *Genesis*, pp. 308, 313; C. LEVIN, *Fortschreibungen*, p. 52.

the result implies a tension between the nationalistic views specific to D and the inclusion of the aliens through careful religious rites specific to P. In fact the new approaches to Pentateuch postulate a compromise work between D and P³¹.

Details of the narrative

Some further commentaries could be added in order to highlight different nuances of the biblical text. Noble³² discussed the polemics between Sternberg³³ on the one side and Fewell and Gunn³⁴ on the other side. While Sternberg sympathizes with Jacob's sons³⁵, Fewell and Gunn focus the sympathy on Shechem³⁶. These discussions might shed more light on Gen 34 in the proposed sense.

The rape of Dinah

A short parenthesis can be put here, raising the question: Was it indeed a rape or did Dinah consent to the intercourse? Some commentators support the first opinion³⁷, others prefer the love story³⁸. Fleishman even suggests a case of

³¹ Erhard BLUM, *Studien zum Komposition des Pentateuch*, de Gruyter, Berlin / New York, 1990, BZAW 189, pp. 357-358; Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, vol. 2: *Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1992, ATD.E 8/2, p. 501; Ernst Axel KNAUF, „Does «Deuteronomistic Historiography» (DtrH) Exist?“, in: Albert de PURY, Thomas RÖMER and Jean-Daniel MACCHI (ed.), *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, JSOTSupp 306, p. 393; Joseph BLENKINSOPP, „Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?“, in: James W. WATTS (ed.), *Persia and the Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL, Atlanta, 2001, SBLSS 17, p. 60.

³² Paul NOBLE, „A ‘Balanced’ Reading of the Rape of Dinah: Some Exegetical and Methodological Observations“, in: *Biblical Interpretation* 4 (1996), 2, pp. 173-204.

³³ Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington, 1987, pp. 445-475. After Fewell and Gunn answered, STERNBERG replied: „Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counterreading“, in: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992), 3, pp. 463-488.

³⁴ Danna Nolan FEWELL and David M. GUNN, „Tipping the Balance: Sternberg's Reader and the Rape of Dinah“, in: *Journal of Biblical Literature* 110 (1991), 2, pp. 193-211.

³⁵ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 446: „That initial accumulation tips the scales of judgment so heavily on the brothers' side (as victims) that their following excesses (as victimizers) only produce emotional and moral equilibrium“; „It enables the narrator to lead the reader by degrees into a complete identification with the brothers at the expense of all the other characters“; cf. p. 468.

³⁶ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, „Tipping the Balance“, p. 197: „If sympathy is being accumulated, it seems to us to be sympathy for Shechem“.

³⁷ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, pp. 354-355; Kenneth A. MATHEWS, *Genesis 11:27 – 50:26*, Broadman & Holman, Nashville, 2005, NAC 1B, p. 576; Arnold G. FRUCHTENBAUM, *The Book of Genesis*, Ariel Ministries, San Antonio TX, 2008, Ariel's Bible Commentary, p. 491. Sandie GRAVETT, „Reading ‘Rape’ in the Hebrew Bible: A Consideration of Language“, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2004), 3, pp. 279-299 (pp. 280-284); Yael

marriage by abduction³⁹. In fact Dinah herself “went out”, an expression that suggests imprudence and even might allude to prostitution⁴⁰. A closer look to other narratives of rape shows that force is implied: the verb **הִפֵּשׂ** in Deut 22:28 or the verb **הִזְנֶה** in the rape of Tamar in 2 Sam 13:14. May **לָקַח** from Gen 34:2 (**וַיִּקַּח אֶת־הָאִתָּהּ**) suggest the use of force?⁴¹ I am not so sure, inasmuch as Shechem urged his father to “take” Dinah for him as wife (v. 4).

Sternberg considers that the biblical author using **וַיִּשְׁכַּב אֶת־הָאִתָּהּ** puts Shechem’s deed in a negative light and thus manifests his disapproval⁴², while Fewell and Gunn believe that the author remained neutral⁴³. Indeed, as Oslinsky demonstrated, the preposition doesn’t play any role in expressing the illicitness of the sexual act⁴⁴, but together with Noble I think that the nuance is in fact negative⁴⁵. Besides, **עָנָה** even if it doesn’t denote automatically a “rape”⁴⁶ has at least the meaning of “debase”⁴⁷, “humiliate”. Author’s position could be also

SHEMESH, “Rape is Rape: The Story of Dinah and Shechem (Genesis 34)”, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 119 (2007), 1, pp. 2-21.

³⁸ Lyn M. BECHTEL, “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 62 (1994), pp. 19-36; Tikva FRYMER-KENSKY, “Virginité in the Bible”, in: Victor H. MATTHEWS, Bernard M. LEVINSON, Tikva FRYMER-KENSKY (ed.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, JSOTSupp 262, pp. 79-96 (p. 87); Ellen VAN WOLDE, “Does ‘innā Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word”, in: *Vetus Testamentum* 52 (2002), 4, pp. 528-544; E.J. VAN WOLDE, “Love and Hatred in a Multiracial Society: The Dinah and Shechem Story in Genesis 34 in the Context of Genesis 28-35”, in: J. Cheryl EXUM and H.G.M. WILLIAMSON (ed.), *Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J.A. Clines*, T&T Clark, 2004, JSOTSupp 373, pp. 435-449: “Genesis 34 is a love story, with Shechem and Dinah as another Romeo and Juliet” (p. 439).

³⁹ Joseph FLEISHMAN, “Shechem and Dinah – in the Light of Non-Biblical and Biblical Sources”, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), 1, pp. 12-32.

⁴⁰ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 310. N. Sarna, *Genesis*, p. 233. *Contra* Robin PARRY, “Feminist Hermeneutics and Evangelical Concerns: The Rape of Dinah as a Case Study”, in: *Tyndale Bulletin* 53 (2002), 1, pp. 1-28 (pp. 13-15).

⁴¹ N. SARNA, *Genesis*, p. 234 thinks that **לָקַח** is used for abduction. Cf. also S. GRAVETT, “Reading ‘Rape’ in the Hebrew Bible”, p. 282.

⁴² M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 446. For A.G. FRUCHTENBAUM, *The Book of Genesis*, p. 491 the expression indicates clearly that Dinah was violated by force. N. SARNA, *Genesis*, p. 234; H. SEEBASS, *Genesis*, p. 422.

⁴³ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, p. 195. *Contra* M. STERNBERG, “Biblical Poetics and Sexual Politics”, pp. 473-475.

⁴⁴ Harry M. ORLINSKY, “The Hebrew Root *ŠKB*”, in: *Journal of Biblical Literature* 63 (1944), 1, pp. 19-44 (p. 24).

⁴⁵ P. NOBLE, “A ‘Balanced’ Reading of the Rape of Dinah”, p. 178. G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 311: “The duplication of very negative terms shows the author’s strong disapproval of Shechem’s behavior”.

⁴⁶ So C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 655, invoking also Judg 15:24; 20:5; 2 Sam 13:12.

⁴⁷ E. VAN WOLDE, “Does ‘innā Denote Rape?”, p. 544.

discerned in v. 5, 13 and 27, where he used the verb טָמַא “defile”, a priestly term with negative connotations⁴⁸. Hamilton observed that Shechem refers to Dinah as יְלִדָּה “girl” (v. 4), while the narrator refers to Dinah as נַעֲרָה (sic! v. 3), concluding that “the second term has more dignity attached to it”⁴⁹.

Shechem’s love

But even if we consider Shechem a rapist, v. 3 reveals a positive attitude towards Dinah⁵⁰. The biblical author recognized the gradual love of Shechem toward Dinah: first the verb דָּבַק “was drawn to” (v. 3), then אָהַב “love” (v. 3) and finally הִפִּיץ “have delight” (v. 19) and, as Hamilton stated, “Shechem is romantically attracted to Dinah”⁵¹. Sternberg underlines the restitution: the three verbs of violence (וַיַּעֲנֶה, וַיִּקַּח, וַיִּשְׁכַּב - v. 2) are replaced by three verbs of love (וַיִּדְבַּר עַל-לֵב, וַיֵּאָהֵב, וַהֲדַבֵּק נַפְשׁוֹ בָּ - v. 3), “with the irreversible ‘taking’ by force opposed to the envisaged ‘taking’ in marriage”⁵². Commenting v. 3, Wenham notes: “So having unequivocally condemned Shechem for assaulting Dinah, the narrator now reveals other facets of his behavior that evoke much more sympathy for him”⁵³. Even Shechem’s father underlined this love (הִשְׁקָה נַפְשׁוֹ בְּבָהֱמָתְכֶם - v. 8).

In the present proposal, these observations could have a bearing on the evaluation of the erection of the temple of Mt Gerizim: either a serious crime (if a rape is considered), or a moral transgression mitigated only by sincere devotion of the Shechemites (if Dinah gave her consent). The author’s position is restrained: he recognized the trespassing of the Shechemites through the neglect of the Deuteronomical law about the central shrine.

If in the narrative Dinah accepted Shechem of her own free will, then this could mean that Yahweh is in some way favorable to the Shechemite and the building of the Gerizim temple is permitted by Him. In the same direction, Fewell

⁴⁸ E.J. VAN WOLDE, “Love and Hatred in a Multiracial Society”, p. 442 attributes the words to the narrator; she observes also the use of the plural טָמְאוּ (Gen 34:27), through which the narrator made all the Shechemites responsible.

⁴⁹ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 356.

⁵⁰ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, p. 197: “Shechem moves from raping an object to loving a woman and seeking to make restitution for the wrong he has done her”.

⁵¹ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 365. Cf. also G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, p. 290: “auch wird die Gestalt Sichems dadurch dem Leser menschlich nahe gerückt”.

⁵² M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 447.

⁵³ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 311.

and Gunn interpreted v. 3 “and Shechem spoke to the young woman’s heart” as a perlocutionary expression, implying a positive answer from Dinah⁵⁴.

On the other hand, only at the end of the narrative (v. 26) the reader found out that Dinah was kept all along in Shechem’s house, even in the time of negotiations⁵⁵ (according to Wenham and Sarna v. 17 might suggest it too⁵⁶). This detail could imply a negative aspect: the rape/dishonor was associated with kidnaping, a negative trait at the symbolic level too. But Van Wolde thinks the other way round: Dinah was there of his own will⁵⁷.

Jacob’s silence

Hearing about Dinah’s humiliation, Jacob reacted through silence **וְהָרַשׁ** “held his peace” (v. 5). Hamilton compares the Jacob’s lack of reaction with his mourning for Joseph (cf. Gen. 37:34-35) and considers that “nothing is said about Jacob’s feelings”⁵⁸. For Wenham Jacob’s indifference towards Lea’s sons stands in contrast to the love for Rachel’s son⁵⁹. For Sternberg too the verb **הָרַשׁ** has “the pejorative connotations of inertness or neglect”, with the maximal sense of both acting and speaking⁶⁰, while according to Fewell and Gunn it could sometimes illustrate positively self-restraint and caution⁶¹. Perhaps the latter opinion suits here, because at the literary level of the narrative Jacob as tribal leader has to be calculated and acts in the interest of his family⁶².

In my metaphoric understanding, Jacob represents the reaction of the elite laymen or the syncretistic priesthood from Jerusalem. The self-restraint is similar to a compromise and the acceptance of the situation, but recognizing as the same time the reality of the transgression of the law.

⁵⁴ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, p. 196. *Contra* M. STERNBERG, “Biblical Poetics and Sexual Politics”, pp. 476-477 (the perlocutionary expression should be instead “touch [בְּיָדָא] the heart”); P. NOBLE, “A ‘Balanced’ Reading of the Rape of Dinah”, p. 179.

⁵⁵ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 456. *Contra* D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, p. 200 who consider that Dinah stood in Shechem’s house of her own accord.

⁵⁶ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 311; N. SARNA, *Genesis*, p. 235. *Contra* SKINNER, *Genesis*, p. 417. H. SEEBASS, *Genesis*, p. 424 considers that Hamor brought Dinah with him at the negotiation.

⁵⁷ E.J. VAN WOLDE, “Love and Hatred in a Multiracial Society”, p. 438.

⁵⁸ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 356. He also parallels Jacob’s lack of reaction with the fierce reaction of his sons and underlines the “a potent contrast between the father who heard, but with absence of feeling, and the sons who heard, with the presence of feeling”.

⁵⁹ G.J. WENHAM, *Genesis*, pp. 308, 310. “He does not seem to care about his daughter’s honor” – p. 311.

⁶⁰ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 448. Cf. also H. SEEBASS, *Genesis*, p. 423.

⁶¹ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, p. 198.

⁶² *Pace* P. NOBLE, “A ‘Balanced’ Reading of the Rape of Dinah”, p. 180.

The sons' vexation

Verse 7 describes the sons' reaction when they come back from the field and here we can find again author's negative evaluation of Shechem's deed⁶³. "He had committed an outrage in Israel" (כִּי־נִבְלָה עֲשָׂה בְיִשְׂרָאֵל) and "for such a thing ought not to be done" (וְכֵן לֹא יַעֲשֶׂה). The reaction of the sons of Jacob is especially illustrated: "the men were indignant and very angry". Wenham commented: "Narrator, reader, and sons are expected to agree that Shechem's act is a 'disgrace' (a term used elsewhere of crimes warranting the death penalty; Deut 22:21; Josh 7:15; Judg 19:23–24; 20:6; 1 Sam 25:25; 2 Sam 13:12)"⁶⁴.

Sternberg assumed that there is an ambiguity whether the disgrace was felt by Jacob's sons or by the narrator himself and at the same time he considers that for Jacob's sons the offence goes beyond the rape of a girl or clan dishonor to "trample on national identity and religious taboo"⁶⁵. For von Rad too the reason of their vexation was religious and cultic⁶⁶. Fewell and Gunn suggest they grieve not for Dinah, but were angry because of the injury to them and because of the reckless act against Israel⁶⁷, but I think a better understanding is that they share Dinah's pain⁶⁸. Their reaction corresponds to the exclusivist program for the applying of the law according to the rigorist interpretation of Ezra and Nehemiah.

Shechem/Hamor's negotiation

According to Speiser "the portrayal of Shechem and Hamor is certainly not lacking in sympathy"⁶⁹, but according to Sarna, their negotiation implies dishonor⁷⁰. Both of them did not recognize and apologize for the rape or the abuse⁷¹, otherwise in the negotiation they are open to offer more than usual: "Put the marriage present and gift as high as you like, and I will give whatever you ask me" (v. 12 NRSV). Hamor as the "prince of the land" offers *commercium* and *connubium* to Jacob's family. One aspect of his speech is very important

⁶³ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 357.

⁶⁴ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 312.

⁶⁵ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 453, cf. p. 455.

⁶⁶ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, p. 290.

⁶⁷ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, "Tipping the Balance", p. 199.

⁶⁸ P. NOBLE, "A 'Balanced' Reading of the Rape of Dinah", p. 180. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 357.

⁶⁹ E.A. SPEISER, *Genesis*, p. 267.

⁷⁰ N. SARNA, *Genesis*, pp. 235-236: "Although outwardly polite, Hamor, in effect, has blemished the characters of Jacob and his sons. By inference, he has attributed to them a sordid, mercenary concern that outweighs all other considerations, thus adding insult to injury".

⁷¹ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 456; P. NOBLE, "A 'Balanced' Reading of the Rape of Dinah", p. 182. *Contra* D.N. FEWELL, D.M. GUNN, "Tipping the Balance", p. 199 deemed an open confession as "diplomatically inept".

for the patriarchal narratives, namely the possession of the land as the goal of the divine promises: **וְהִיאָחוּזוּ בָהּ** “get property in it”. Formerly, the patriarchs had to buy the land: Machpelah or the plot of land near Shechem. Because **וָחָזַק** is the verb of the noun **חֶזֶק**, a term used in the divine promises of land (Gen 17:8; 48:4), in Wenham’s words: “Hamor, in effect, offers what God has promised”⁷².

Shechem himself wishes to find favor in the eyes of the sons of Jacob: he addresses with much respect (speaking about Dinah as **נַעֲרָה** – v. 12 instead of previous **בְּתוּלָה**); similarly in Hamor’s speech where Dinah is called very respectfully **בְּתוּלָה** – v. 8)⁷³ and is ready to pay however much they want (v. 11). Indeed this is not a negotiation from a position of force and blackmail⁷⁴.

In my interpretation, I bring this in relation to the request of the peoples of the land, i.e. those who already hold land, in Ezr 4 to contribute to the Jerusalem second temple. The refusal they met is a proof of the dispute in the community over the notion of the true Israel. According to Wenham’s observation, that “whereas Hamor stressed the economic advantages of intermarriage, the brothers emphasize the religious impediments to marriage”⁷⁵, the episode seems to have a parallel in Ezr 4: an economically advantageous proposal is refuted on religious grounds.

On the other hand, if one compares Hamor’s speech from vv. 9-10 with Hamor and Shechem’s speech from vv. 21-23, important differences strike the eye: in vv. 21-23 the land possession is not mentioned, the economic advantage of the relationship with the sons of Jacob is stressed culminating in v. 23: “Will not their livestock, their property, and all their animals be ours?”⁷⁶. Both speeches could therefore indicate a deceitful negotiating by the two, who were also interested in the financial profit, and shade the earlier sympathy towards them.

⁷² G.J. WENHAM, *Genesis 15-60*, p. 312.

⁷³ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 361, cf. also p. 359.

⁷⁴ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, pp. 200-201. *Pace* M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 456, p. 467.

⁷⁵ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 313.

⁷⁶ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 314: “They are either tricking their townsmen, or if they are being frank with them, they must have been dishonest in their negotiations with Jacob and his sons”. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 466: “this pledge [...] may well reflect the hidden intention of the speakers all along. [...] They [Shechem and Hamor] are as far from ‘friendly’ in reporting the agreement as in making their proposal”. For N. Sarna, *Genesis*, p. 236: “Hamor and Shechem do not disclose their private, selfish interest in the matter”, p. 237: “Hamor is clearly guilty of double dealing”. *Contra* D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, p. 204 who ask rhetorically why the Hivites should accept to be circumcised and not just confiscate Jacob’s property, if they wanted this from the start. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, p. 291 understands Hamor not as planning a deceit, but as referring to a sort of common possession due to the tribal union.

The deceit of the sons of Jacob

The friendly answer of Jacob's sons was deceitful (בְּמִרְמָה – Gen 34:13). Sternberg appreciates their refusal of the economic seducements and their national-religious intention (the defilement brings in fact disgrace הַרְפָּה v. 14)⁷⁷. In their mind the gift of the Hivites was like a gift for a harlot (Gen 34:31). For Sternberg the deceit didn't refer to the credo itself of the brothers, who at the end “emerge as prevaricators, not as hypocrites”⁷⁸. He understands “with deceit” in parallel with “who had defiled Dinah their sister”, offering a causal link between the deceit and the defilement⁷⁹: there is human (“their sister”) and religious (“defiled”) motivation⁸⁰. Fewell and Gunn deny their religious idealism in the entire speech and hold them interested perhaps in their honor⁸¹.

In any case I think that מִרְמָה is an evidence for the author's disapproval of the exclusivist claim and later Jewish literature tried to change the negative meaning: out of theological reasons Targum Onqelos reads instead בְּחֹכְמָא “with wisdom”.

Revenge of Simeon and Levi

Only biased commentators like Sarna avoided the moral problem of the revenge and especially of the pillage⁸². Wenham believes that for the biblical author the revenge was disproportionate⁸³. Even Sternberg admits that “the reprisal is out of proportion to the crime”⁸⁴. But this is correct if one judges according to the laws applied to members of people of Israel (cf. Exod 22:15-16 and Deut 22:28-29, the latter more coercive than the former). According to these laws taking the raped girl in marriage was even the juridical solution of the rape. But one must not overlook that according to Deut 7:1-5, the sons of Israel were commended to “utterly destroy” (הַחֲרִים – v. 2) the seven nations of Canaan, the Hivites being one of them⁸⁵. So seen through the Deuteronomist

⁷⁷ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 457-458.

⁷⁸ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 458-459.

⁷⁹ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 460.

⁸⁰ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 463.

⁸¹ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, pp. 202, 206. P. NOBLE, “A ‘Balanced’ Reading of the Rape of Dinah”, p. 182 agreed that the deceit is implied in the whole of the speech.

⁸² N. SARNA, *Genesis*, p. 238: “The Narrator is at pains to stress that the brothers were stirred to action because of the defilement of their sister, not simply for the love of booty”, considering that vv. 28-29 constitutes a balance to v. 23, where the Hivites wanted to appropriate the possessions of the sons of Jacob.

⁸³ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 315 highlighted: “biblical laws give no warrant for such a terrible act of vengeance”.

⁸⁴ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 467.

⁸⁵ M. STERNBERG, “Biblical Poetics and Sexual Politics”, p. 483.

nationalistic laws, the revenge of Levi and Simeon from Gen 34 could be understood as part of the holy war ideology. Von Rad assumes that for the ancient readers their deed was justified⁸⁶ and Wenham himself recognizes that “the heroes of this story, though they are the villains of the Joseph story, are Dinah’s brothers, particularly Simeon and Levi”⁸⁷. Sternberg underlines Simeon and Levi’s killing as punishment in comparison with the other brothers’ looting of the city. Simeon and Levi took all the risk, while the other brothers assumed “a hyena-like appearance” through plundering the slain⁸⁸. For Sternberg “Simeon and Levi turn out to be the only ones who cling to the anti-materialistic norms [...] formulated in the Israelite reply to the Hivites. In their clean dissociation from the orgy of looting, they practice what the others only preach. Their concern has been selfless and single-minded: to redress the wrong done to their sister and the whole family, which includes the prevention of an exogamous marriage, by hook or by crook. [...] Simeon and Levi emerge as the real heroes”⁸⁹. Fewell and Gunn protest against the “grossly disproportionate response”⁹⁰.

We find a zealous act of killing in Num 25:6-15, where a Levite priest, Phinehas son of Eleazar pierced Zimri, head (נְשִׂיא) of a house (בֵּית־אָב) in Simeon, because of the intercourse with e Midianite woman. His zeal (קִנְיָה) was commended as the reason for the “covenant of an everlasting priesthood” (Num 25:13). Later Phinehas’ zeal is repeated by Mattathias in 1 Macc 2:24. A similar episode is found in Exod 32:25-29, where the Levites are consecrating to Yahweh through the execution by sword of 3,000 men who worshipped the golden calf. The exclusivist priestly party seems to nurture this kind of myths plenty of violence for the foundation of their claim for eternal priesthood⁹¹. This fundamentalist direction was followed in the ancient Jewish literature⁹².

⁸⁶ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, p. 292.

⁸⁷ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 319.

⁸⁸ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 470-471.

⁸⁹ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 472.

⁹⁰ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, p. 205. With their pride, the brothers, not Shechem, turn their sister into a prostitute (p. 207).

⁹¹ Joel S. BADEN, “The Violent Origins of the Levites: Text and Tradition”, in: Mark A. LEUCHTER and Jeremy M. HUTTON (ed.), *Levites and Priests in History and Tradition*, SBL, Atlanta, 2011, pp. 103-116.

⁹² The Jewish pseudepigraphic writings praised the revenge of Jacob’s sons against the evil gentiles. PHILO, *De migratione Abrahami*, 224; *De mutatione nominum*, 193-195 and 199-200; PSEUDO-PHILO, *Liber antiquitatum biblicarum*, 8.7. Testament of Levi 6:3; Jubilees 30:18; Judith 9:4. Cf. Reinhard PUMMER, “Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods”, in: *The Harvard Theological Review* 75 (1982), 2, pp. 177-188; James KUGEL, “The Story of Dinah in the *Testament of Levi*”, in: *The Harvard Theological Review* 85 (1992), 1, pp. 1-34; Cana WERMAN, “Jubilees 30: Building a Paradigm for the Ban of Inter-marriage”, in: *The Harvard Theological Review* 90 (1997), 1, pp. 1-22; Christine HAYES, “Inter-marriage and Impurity in Ancient Jewish Sources”, in: *The Harvard Theological Review* 92 (1999), 1, pp. 3-

On the other hand, the addition of Simeon could be explained as an etiology for the disappearance of the tribe assimilated in Judah.

Jacob's reaction

Some commentators consider that the narrative is not constructed neutrally because Jacob rebuked his sons (עִכְרָתָם אֲתִי “you have trouble me” – Gen 34:30)⁹³. For Wenham Jacob reacted out of his concern for self-preservation⁹⁴ and Sternberg considers the patriarch at the end “the tale’s least sympathetic character” and accused him of cowardice, pragmatism, egocentricity and self-preservation, “being divorced of any form of activity and commitment”⁹⁵. Fewell and Gunn underlined that he is concerned with “his house” too and recognizes the unjust behavior of his sons⁹⁶. Noble considers that “Jacob is concerned only with the possible *consequences* of their behavior; the *injustice* of their actions is not an issue he addresses”.

In my opinion, these observations can be compared with the testament of Jacob in Gen 49, where Simeon and Levi received curses instead of blessings⁹⁷. Thus, together with Reuben who lost the first born right, Simeon and Levi simply made room for the fourth son, Judah, who takes over the primacy. Jacob refers to Simeon and Levi negatively: “Simeon and Levi are brothers; weapons of violence are their swords. / May I never come into their council; may I not be joined to their company – for in their anger they killed men, and at their whim they hamstringed oxen. / Cursed be their anger, for it is fierce, and their wrath, for it is cruel! I will divide them in Jacob, and scatter them in Israel” (Gen 49:5-7 NRSV).

It must be stressed that not the persons, i.e. tribes, are cursed, but their reaction, anger and fury (v. 7). It is interesting also that their reaction is called

36 (pp. 18, 21); Louis H. FELDMAN, “Philo, Pseudo-Philo, Josephus, and Theodotus on the Rape of Dinah”, in: *The Jewish Quarterly Review* 94 (2004), 2, pp. 253-277.

⁹³ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, p. 292 (Jacob tried to keep distance from his sons); K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27 – 50:26*, p. 578; V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 371 “brought trouble”, that can refer to somebody or something that is taboo or an outcast; G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 316 “bring ruin”, the traditional translation “trouble” being too weak.

⁹⁴ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 316: “He is only concerned for his own skin”.

⁹⁵ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, pp. 473-474. But at p. 475 he concedes that “he does right to think of the safety of his house”.

⁹⁶ D.N. FEWELL, D.M. GUNN, “Tipping the Balance”, p. 207.

⁹⁷ Joseph FLEISHMAN, “Towards Understanding the Legal Significance of Jacob’s Statement «I Will Divide Them in Jacob, I Will Scatter Them in Israel» (Gen 49,7b)”, in: A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, Leuven University Press / Peeters, Leuven, 2001, BEThL 155, pp. 541-557. He considers that the two sons are cursed and Jacob denied them the right to inherit, because they undermined his authority. Gen 49:5-7 is understood as referring back to Gen 34: Simeon and Levi have not “maimed oxen”, but, as Fleishman assumed, castrated Shechem (שׁוֹרֵר for “prince” – pp. 542-543).

“violence” (הַמָּוֶט – v. 5), and Jacob doesn’t desire to partake in their council and their assembly. The two terms, סוּד and קְהָל are specific for the religious council (סוּד) or the religious community (קְהָל). Especially the second term, קְהָל, may be related with יְהוּדָה קְהָל “the assembly of Yahweh” in Deut 23 or קְהָל הַגּוֹלָה “the community of the exiles” in Ezr 10:8.

I assume that Gen 49, although a separate literary unit, tips the scales in favor of the idea of rebuke. That the sons’ reaction was overstated is suggested also by Jacob’s conviction for expecting retaliation on the part of inhabitants of the land. Actually the vengeance would have happened if the terror of God had not fallen upon the Canaanites (Gen 35:5). In any case it is correct to stress that Jacob’s concern here is “tactical and strategic, rather than ethical (as in 49:5-7)”⁹⁸. On the other hand, it would be strange for Jacob to rebuke his sons for a behavior that he himself undertook in other occasions⁹⁹.

The position of the characters and of the author/s

I think we can articulate the position of the characters and the author as the following:

– The author remains basically neutral¹⁰⁰, nevertheless he intervenes in five cases and manifests his disapproval: v. 5 (the verb טָמֵא), v. 7 (the term נִבְלָה and the expression “for such a thing ought not to be done”), v. 13 (again the verb טָמֵא), v. 27 (the third occurrence of טָמֵא). He interrupts the narrative with the answer of Jacob’s sons, thus encouraging the reader to share their conclusion¹⁰¹. On the other hand, he seems to disagree with the exaggerated reaction of Jacob’s sons and especially recognized Shechem’s love for Dinah (vv. 3, 19).

– The position of Jacob is similar with that of the author. He is reserved and thinks in the interest of his family. He has no objection to the proposal of the circumcision as a necessary step towards interrelations, because Jacob used no מִרְמָה in the answer. But he saw the killing of the Shechemites as an overreaction and he realized that the retaliation of the inhabitants of the land might be expected as a logical effect.

– The position of Shechem and Hamor. Shechem’s deed was wrong, but he showed no remorse about the situation. In turn he loves Dinah and is ready to pay whatever compensation might be asked for (v. 13: “Put the marriage present and gift as high as you like, and I will give whatever you ask me”). Hamor

⁹⁸ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 371; H. Seebass, *Genesis*, pp. 421, 427.

⁹⁹ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, pp. 371-372.

¹⁰⁰ Pace M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 475 who considers the narrator “far from neutral”.

¹⁰¹ E.J. VAN WOLDE, “Love and Hatred in a Multiracial Society”, pp. 441-443. She tends to overestimate the bias of the narrator: “The narrator defends Jacob’s sons’ mono-ethnic position and reinforces it by grounding it in an Israelite socio-religious framework” (p. 443).

also comes with an offer that exceeds Shechem's deed, inviting Jacob's family to join the local population. These facts are the ones that let Shechem and Hamor be sympathized in the narrative and Shechem's love for Dinah is stressed several times.

– The position of the sons of Jacob. The sons of Jacob reacted naturally, but moved from legal punishment to personal vendetta. Especially the figures of Simeon and Levi were brought to the foreground as leaders of the cunning plan and the strategy of retaliation.

– Finally, Dinah's position. Although the other characters strive to possess Dinah, to protect or to revenge her, she is completely silent. In comparison to Rebekah or Tamar, her voice is never heard in the narrative.

Conclusions

If my understanding of chapter 34 is correct, then Dinah's silence suggests the discrete presence of the Law. In Deut 12 there can be only one place for worship that is Jerusalem, but Gen 34 offers an example of the compromise: the Samaritans could love the law as well, although they sinned against her. Present in the Deuteronomy 17:8 as a casual law, דִּין "judgment" appears in late texts of the Hebrew Bible as equivalent to מִשְׁפָּט or דֵּן (Est. 1:13). דִּין epitomizes the divine justice in a concrete way. In my understanding the debate over the legitimacy of Shechem as a Yahweh's shrine is such a legal case, a *din*, between the Samaritans and the Judeans in the Persian period. Jacob's position, supported also by the narrator, represents some members of the Jerusalem elite of laymen, who wished to pass over the Samaritan crime of erecting the temple on Mt Gerizim and sought a way to reconcile with them, because the Shechemites (the Samaritans) loved the Law. That is why the normal psychological order (first one likes a woman and then has a relation with her¹⁰²) is overturned: the Samaritans sinned against the Deuteronomic Law, but the result was that they love the Law and want to become a single people (עַם אֶחָד – vv. 16 and 22).

Gen 34 attest to a vivid controversy about the temple of Gerizim in the 5th century BCE¹⁰³. According to Crown, the separation between the Samaritans and the Jews occurred not earlier than in the 4th cent AD, until then Samaritanism

¹⁰² But for V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 355 the reverse order was a "sort of an aftereffect on the rapist".

¹⁰³ In the analysis of Theodotus' *On Jews*, the Samaritan polemic is argued by John J. COLLINS, "The epic of Theodotus and the Hellenism of the Hasmoneans", in: *The Harvard Theological Review* 73 (1980), 1-2, pp. 91-104 (pp. 98-99). *Contra* R. PUMMER, "Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods", pp. 177-188.

being a form of Judaism¹⁰⁴, but the tension must have been certainly much older. Josephus and the NT are important witnesses.

Zertal considers he can track examples of differences between the inhabitants of the Samaria region and Judeans back to the 6th century BCE: he discovered a distinct ceramic type with Mesopotamian influences which he put into relation with the colonists brought by the Assyrians after the conquest of Samaria in 722-721 BCE¹⁰⁵. Anyway, the traces of the “cuneiform” decorative pattern might have practical, not necessarily cultural reasons, as London assumed (the pattern could correspond to a razor)¹⁰⁶.

On the other hand, this polemics with the Samaritans in the Hebrew Bible might not have been the only one. Most of the modern scholars distinguish between Samaritan and Samaritan, for example in 2 Ki 17:29, the only biblical passage that mentions *šomronim*¹⁰⁷. But according to Pieter van der Horst, the former narrative in 2 Ki 17 that presented the Samaritans in a negative light was later expanded by the final redactor to the Samaritans¹⁰⁸. Similar polemics between different fractions of the Judean community appear in Ezr 4, but the adversaries of Ezra are not called more specifically.

I am aware of possible contentions that could be raised. Why is the narrative so cryptic? Would it not have bigger impetus if it were more transparent? But one should account for impact starting from the evidences: the circumcision as a condition for the admission into the community and the name of the offender, Shechem, which is the same as that of the city where the temple was erected.

In conclusion Gen 34 could be interpreted metaphorically as referring to the temple on Mt Gerizim and the narrative about the rape of Dinah could be transformed into a narrative about the trespassing the justice.

¹⁰⁴ Alan D. CROWN, “Redating the Schism between the Judaeans and the Samaritans”, in: *The Jewish Quarterly Review* 82 (1991), 1-2, pp. 17-50.

¹⁰⁵ Adam ZERTAL, “The Wedge-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans”, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 276 (1989), pp. 77-84 (p. 82).

¹⁰⁶ Gloria LONDON, “Reply to A. Zertal’s ‘The Wedge-shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans’”, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 286 (1992), pp. 89-90.

¹⁰⁷ M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, p. 5; Ingrid HJELM, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, JSOTSupp 303, pp. 32, 46. But Etienne NODÉT, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah*, transl. Ed Crowley, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, JSOTSupp 248, p. 123 uses the term “Samaritans”.

¹⁰⁸ Pieter W. VAN DER HORST, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism and Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, pp. 135-136.

Rezumat: Violarea „Dreptății”. O altă lectură a cap. 34 din Facere

Articolul propune o interpretare diferită a narațiunii despre violarea Dinei de către Sichem din *Fc* 34. Sichem este în narațiune numele fiului stăpânului cetății, dar în același timp, este și numele locului unde este construit Templul samaritenilor. Conform opiniilor arheologilor începutul ridicării templului samaritean poate fi situat în perioada ahemenidă (secolul al V-lea îdHr.). Prin urmare, violul Dinei de către Sichem ar putea fi interpretat ca o narațiune metaforică ce sugerează încălcarea dreptății (Dina de la ebr. *din*), Legea divină, prin construirea Templului samaritean. Narațiunea din *Fc* 34 a cunoscut o redactare cu mai multe straturi, astfel încât cel mai vechi ar putea fi o poveste de familie, dar cele mai recente ar putea implica contextualizarea istorică a miezului literal. Răzbunarea fraților Dinei, Levi și Simeon, ar putea fi interpretată drept fundamentalismul religios manifestat de preoți și leviți față de samariteni, iar mustrea lor de către Iacob ar putea reprezenta reacția din partea unor laici ierusalimiteni sau preoți la exclusivismul celor dintâi. Probabil acest lucru sugerează faptul că unii iudei au văzut construirea Templului samaritean ca un act păcătos, dar nu a fost de acord cu polemica dusă de preoții exclusiviști (la fel ca în Ezdra Neemia). De aceea modelul conflictului s-ar potrivi cel mai bine comunității din provincia persană Yehud, care era scena unor aprige lupte între grupările iudaice pentru câștigarea titlului de „adevăratul Israel”.

Făcând referire atât la texte deuteronomiste, cât și preoțești, *Fc* 34 ar fi o dovadă că Pentateuhul a fost un fel de literatură de compromis între naționaliștii deuteronomiști și cercurile preoțești, cu observația că nu toți deuteronomiștii au împărtășit aceleași idei naționaliste. Pentru redactorul biblic din *Fc* 34 zelul leviților, care au dorit să răzbune „violarea” Legii prin zidirea Templului samaritean din Sichem, a provocat de fapt ura (*hib'is*) locuitorilor țării (*yošeb ha'areš* v. 30), în vreme ce o soluție mai bună ar fi fost asimilarea elementelor nordice (v. 16) pe baza sentimentelor sincere (v. 8) ale acestora față de Legea divină.

Joachim DANZ

**DER RUSSISCHE GESANDTSCHAFTSGEISTLICHE
ALEXIOS VON MALTZEW.
SEIN LITURGISCHES EDITIONSWERK UND SEINE
ÖKUMENISCHE INTENTION (I)***

Keywords: *Alexios von Maltzew, Orthodox liturgical studies,
liturgical books, biography.*

Abstract

Im preußische Berlin des zu Ende gehenden Kaiserreiches der Jahrhundertwende (1886) wirkte eine große Priesterpersönlichkeit: *Alexios von Maltzew* (1854-1915). Er verbrachte einen Großteil seines Lebens in Deutschland. Er war ein hervorragend gebildeter Theologe. Sein Wirken ging weit über die eines Priesters der russischen Botschaft hinaus. Einer seiner Schwerpunkte war die orthodoxe Liturgie, die er aus wissenschaftlichen und pastoralen Gründen ins Deutsche übersetzte. Es entstanden nicht weniger als ca. 14 Bände. Die liturgischen Aufsätze in den Ausgaben der Bücher des Priesters und

* Vorliegende Arbeit wurde 1985 als Diplomarbeit bei Herrn Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz am Lehrstuhl für Ostkirchenkunde und ökumenische Theologie der Julius-Maximilians-Universität Würzburg eingereicht und angenommen. Der Text wurde überarbeitet und ergänzt. Im Proseminar „Kreuz und Sowjetstern“ am ehemaligen ostkirchlichen Lehrstuhl der Universität Würzburg wurde ich auf die interessante Persönlichkeit des Berliner russischen Gesandtschaftsgeistlichen Alexios von Maltzew aufmerksam. 1985 war sein 70. Todestag. Dies war der Grund für das Thema der Diplomarbeit. Sicher gab es damals nicht den Begriff der Ökumene im heutigen Sinne. Doch führten die Kirchen Diskussionen, die das Thema der Kircheneinheit zum Inhalt hatten. Es wurde unter Einbeziehung mehrerer Konfessionen die Frage erörtert, ist eine Kircheneinheit möglich? Wie kann diese hergestellt werden? Der russische Priester Alexios von Maltzew hält es für unablässig, die andere Kirche zunächst einmal vor allem in ihrem liturgischen Brauch kennen zu lernen. So beschreibt er die Gottesdienste anderer Kirchen und Konfessionen. Nach Brauch und Form der Gottesdienste entscheidet er dann über die Frage einer möglichen Kircheneinheit. Aus der gottesdienstlichen Praxis wird ersichtlich, ob eine Übereinstimmung bereits vorhanden ist. Ebenso wird deutlich, dass eine Kirchengemeinschaft unmöglich erscheint. Die Vorworte seiner liturgischen Bände benutzt er dazu, die Positionen der verschiedenen Kirchen zu beschreiben und vorzustellen. Die Inhalte dieser Vorworte sollen hier aufgezeigt werden. Ein anderer Schwerpunkt Maltzews galt der Errichtung neuer russischer Kirchen in Deutschland. Vor allem in Kur- und Badestädte, die gerne von Russen besucht wurden, konnten durch seine Initiative russische Kirchen errichtet werden. So entstand unweit meiner Heimat die Kirche des hl. Sergij von Radonesch in Bad Kissingen. Seit meiner Schulzeit kenne ich diese Kirche, die erfreulicherweise heute wieder regelmäßig für Gottesdienste geöffnet ist. Dies war ebenfalls ein Grund, mich mit der Persönlichkeit des russischen Gesandtschaftsgeistlichen zu beschäftigen.

Theologen haben das wissenschaftliche Niveau von Liturgievorlesungen. Sie forderten Gespräche mit anderen Konfessionen heraus. Er zählt zu den profiliertesten Vertretern der russischen Auslandsgeistlichen, die eine rege wissenschaftliche Arbeit entfalteten. Das Leben und Wirken des Alexios von Maltzew in seiner theologischen und ökumenischen Intention bilden das Thema dieses Aufsatzes und werden im Folgenden vorgestellt.

Einleitung: Russische Orthodoxie in Berlin und Potsdam

Es ist in den modernen politischen Regierungssystemen selbstverständlich, dass die einzelnen Völker Botschafter austauschen. In den Hauptstädten der verschiedenen Länder finden wir Vertretungen von Staaten, die jeweils ihr Heimatland im Innland vertreten. Auch die Regierungssysteme des 19. Jh., die weitgehend monarchisch geprägt waren, pflegten diesen Brauch. Wie es in Berlin oder Wien etwa einen russischen Gesandten gab, war dies umgekehrt genau so der Fall. Russischer Gepflogenheit entsprach es, dem jeweiligen Gesandten einen Priester an die Seite zu stellen. An den russischen Gesandtschaften gab es also auch einen Geistlichen. Die russischen Gläubigen waren somit im Ausland nicht ohne geistlichen Beistand und Gottesdienst. Sie konnten die christlichen Feste ihrem Brauch entsprechend begehen. Ihnen stand jeder Zeit ein Seelsorger zur Verfügung, wenn sie diesen in Anspruch nehmen wollen. Die Spendung der Sakramente war gewährleistet. Im preußische Berlin des zu Ende gehenden Kaiserreiches der Jahrhundertwende wirkte eine große Priesterpersönlichkeit: Alexios von Maltzew. Er verbrachte einen Großteil seines Lebens in Deutschland. Er war ein hervorragend gebildeter Theologe. Sein Wirken ging weit über die eines Priesters der russischen Botschaft hinaus. Einer seiner Schwerpunkte war die orthodoxe Liturgie, die er aus wissenschaftlichen und pastoralen Gründe ins Deutsche übersetzte. Es entstanden nicht weniger als ca. 14 Bände. Vor allem das *Liturgikon* wurde mehrfach herausgegeben, da es meist sehr schnell vergriffen war. Die letzte Auflage erschien noch zwei Jahre vor dem Ersten Weltkrieg, der die politischen und somit auch die kirchlichen Verhältnisse grundlegend verändern sollte. Die liturgischen Aufsätze in den Ausgaben der Bücher des Priesters und Theologen haben das wissenschaftliche Niveau von Liturgievorlesungen. Sie forderten Gespräche mit anderen Konfessionen heraus. Das Leben und Wirken des Alexios von Maltzew in Berlin soll im Folgenden vorgestellt werden.

Berlin

Aus verschiedenen Gründen kam es zur Errichtung von russisch-orthodoxen Kirchen außerhalb Russlands. Es kommen in Frage Bauten, die

- als Hof- oder Grabeskirchen entstanden sind.
- es kann sich um Botschaftskirchen handeln, oder

– um russische Kirchen in Kur- und Badestädten¹.

Die erste russische Kirche in West-Europa war im 17. Jh. für russische Kaufleute in einem Handelshaus in Stockholm eingerichtet worden². In Berlin gab es seit 1718 in Privaträumen der russischen Gesandten Kapellen, deren Ausstattung den jeweiligen Gesandten überlassen war³. Jeder Gesandte brachte seine Einrichtungsgegenstände mit. Er war auch verantwortlich für die Anwesenheit von *Priester*, *Diakon* und *Sänger*. Jurisdiktionell unterstanden die Auslandsgeistlichen dem Metropoliten von Peterburg⁴. Ihre Ernennung erfolgte durch den Hl. Synod. Für ihren Unterhalt kam das Russische Außenministerium auf. Ab 1907 bestand beim Metropoliten von Peterburg ein Vikariat für die russischen Auslandsgeistlichen. 1733 ist in Berlin eine russische Kapelle im Botschaftshaus in der Wilhelmstraße bezeugt⁵. Sie ist dem hl. apostelgleichen Großfürsten Wladimir geweiht. Auf Veranlassung Nikolaus I. wird 1837 in der Kaiserlich-russischen Botschaft in der Straße *Unter den Linden 7* eine russisch-orthodoxe Kapelle eingerichtet.

Potsdam

1718 wurde im Potsdamer Rathaus ein Gottesdienstraum bereitgestellt für die 55 Grenadiere, die berühmten „Langen Kerls“, die Peter I. dem Preußenkönig Friedrich Wilhelm I. schenkte⁶. 1738 wurde für weitere nachgekommene Soldaten ein Fachwerkhaus als Gottesdienstraum verwendet. Ab 1755 wurde dieser nicht mehr genutzt, da kein Priester mehr vorhanden war.

Die Gottesdienste in Potsdam sollten aber nicht für immer ein Ende gefunden haben. In der „Großen Armee“ Napoleons, die 1812 in Russland einmarschierte, kämpfte auch ein preußisches Hilfscorps von 20.000 Mann⁷. Nach dem einzigen Gefecht zwischen Preußen und Russen bei Bauske wurden 500 Russen als Gefangene nach Berlin transportiert. Von ihnen wurden 62 als ein russisches Sängercorps nach Potsdam abkommandiert. 1826 kam es dort zur Gründung einer russischen Kolonie vor dem „Nauener Tor“, die zum Andenken an Zar Alexander den Namen „Alexandrowka“ trägt. Noch im selben Jahr wurde hier die Grundsteinlegung einer russisch-orthodoxen Kirche vorgenommen. Drei Jahre später weiht der Vorsteher der Berliner Gesandtschaftskirche, *Erzpriester Jo-*

¹ Vgl. Käte GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Köln, 1985, S. 9.

² I. SMOLITSCH, *Geschichte der Russischen Kirche 1760-1917*, coll. Studien zur Geschichte Osteuropas, IX, Leiden, 1964, S. 531. Es sei auch an die alten Handelsbeziehungen der Hanse erinnert, die ja sehr frühe nach Rußland reichten. Der hl. Prokopius (* in Lübeck †1303/Weliki Ustjug) von Ustjug/Lübeck gibt davon Zeugnis.

³ K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 15.

⁴ I. SMOLITSCH, *Geschichte der Russischen Kirche 1760-1917*, S. 531.

⁵ K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 15.

⁶ K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 16.

⁷ Chr. DIETRICH, „150 Jahre Russische Orthodoxe Kirche in Potsdam“, in: *StdO*, 1979, 11, S. 8.

hann Tschudowski, die Kirche ein. Die Gemeinde besteht allerdings nur noch aus elf russischen Kolonisten. Vater Johann wurde verpflichtet, von Berlin aus die Gottesdienste zu übernehmen. Das gleiche galt auch für seine Nachfolger. Zuwachs aus Russland bekam die Gemeinde nicht. Sie ging mehr und mehr in ihrer Umwelt auf. Die Söhne und Töchter der einstigen Sänger vermochten der slawischen Liturgie nicht mehr zu folgen. 1838 erteilte deshalb der „Heilige Synod“ die Genehmigung, die Gottesdienste in deutscher Sprache zu feiern. Etwa um die Mitte des 19. Jh. zählten noch vier Söhne und fünf Enkel der früheren Sänger zur russisch-orthodoxen Kirche⁸.

Ein neuer Abschnitt der Potsdamer Gemeinde begann, als 1886 *Alexios Maltzew* Vorsteher der Berliner Botschaftskirche wurde. „Ihm gebührt ein Ehrenplatz unter der Auslandsgeistlichkeit. Sein Hauptverdienst ist die Übersetzung fast sämtlicher gottesdienstlicher Texte der orthodoxen Kirche ins Deutsche“⁹. Er zählt zu den profiliertesten Vertretern der russischen Auslandsgeistlichen¹⁰, die eine rege wissenschaftliche Arbeit entfalteten. *Protoierej Sabinin* verfasste ein Bibellexikon¹¹. Er war zunächst Priester in Kopenhagen, dann in Weimar. *Professor Versinskij* übersetzte Kirchenvätertexte und deutsche philosophische Werke ins Russische. Ein Werk aber, das an Umfang seinesgleichen sucht, hat *Vater Alexios* in seiner Herausgabe der liturgischen Texte geschaffen. Hatte sein Vorgänger *Tarasij Seredinsky* bereits konfessionskundliche Studien in russischer Sprache unternommen, so konnte *Protoierej Alexios* einen bedeutenden Beitrag zu den Unionsgesprächen leisten, die im 19. Jh. geführt wurden, da er in deutscher Sprache publizierte.

Zur Person des Propstes Alexios von Maltzew. Seine Biographie

Wer war *Alexios Maltzew*, wie er sich eingedeutscht nannte, der zwar bereits in die erste russische Realenzyklopädie von 1896 Eingang gefunden hat, der aber in der Fachliteratur bisher kaum beachtet wurde¹²? Im LThk sind folgende Angaben über ihn zu finden:

„Maltzew, Alexij Petrowitsch v., *27.03.1854 Jaroslaw (Galizien), †28.4.1915 Kislowodsk b. Pjatigorsk (Nordkaukasus); 1886-1914 russ.-orth. Propst zu Berlin; Gründer der St. Wladimir-Bruderschaft, mit deren Hilfe eine Reihe orth. Kirchen in Dtl. Erbaut wurden; bisher einziger Hrsgr.“

⁸ Der Hl. Synod ist die oberste Kirchenleitung und ersetzte den Patriarchen.

⁹ I. SMOLITSCH, *Geschichte der Russischen Kirche 1760-1917*, S. 535. Dieses Übersetzungswerk soll uns hier beschäftigen.

¹⁰ Vgl. R.A. KLOSTERMANN, *Probleme der Ostkirche*, Bd. 5, Göteborg, 1955, S. 208.

¹¹ I. SMOLITSCH, *Geschichte der Russischen Kirche 1760-1917*, S. 534 und 536.

¹² *Enciklopediceskij Slovar*, Bd. 36 Sanktpeterburg, 1896, S. 508. Die vollständigste Darstellung über Maltzew dürfte sein: A. ROGINEC, *Protoierej A.P. Mal'cev, ego zizn' i liturgiceskie trudy*. (Nach Auskunft von Bischof Longin, Düsseldorf, kann die Arbeit in der Sergius-Dreifaltigkeits-Lawra eingesehen werden).

u. Übersetzer einer GA der slaw. Liturgie (altslav.-dt.) mit Erklärungen, Geschichte und Vergleich östl. u. westl. Liturgien¹³.

Das Lexikon *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* lenkt das Augenmerk auf Maltzews Fragen nach der Wiedervereinigung der Kirchen, etwa der Anglikaner und Altkatholiken:

„Maltzew, Alexej (1854-1915), russ. Theologe, Lehrer der Pädagogik am Geistlichen Seminar in St. Petersburg, 30 Jahre lang als Erzpriester Vorsteher der russ. Botschaftskirche in Berlin. Seine russ.-deutschen Parallelübersetzungen der Kultusbücher der Orthodoxen Kirche in Auswahl vermitteln einen ersten Eindruck von der orth. Liturgie. M. hat sich auch mit Fragen der Wiedervereinigung der Kirchen und mit dem Verhältnis zur anglikanischen Kirche und zu den Altkatholiken beschäftigt. Die russ. orth. „St. Wladimir-Bruderschaft“ in Berlin Tegel mit ihrer Bibliothek und karitativen Tätigkeit war seine Gründung“¹⁴.

Die Sicht Maltzews der verschiedenen Kirchen und seine Meinung über andere Konfessionen sollen hier aufgezeigt werden. Welche Möglichkeiten der Wiedervereinigung sieht er? Über seine Biographie ließen sich folgende Angaben ermitteln: Aleksij Mal'cev wurde als Sohn eines Erzpriesters (Name unbekannt) der Eparchie (Diözese) Jaroslavl geboren. Er dürfte wohl einer „Priesterfamilie“ entstammt haben. Es war ja Brauch, dass einer der Söhne eines Priesters ebenfalls diesen Beruf wählte. Nach Erlangung des Adelstitels nannte er sich in eingedeutschter Schreibweise: „Alexios von Maltzew“. Ein „von“ als Adelsprädikat war in Russland unüblich. Wenn er selbst seinen Namen ändert, ihn eindeutscht, zeigt er damit eine große Wertschätzung seiner deutschen Umwelt.

Aleksij absolvierte die geistliche Schule und trat dann ins geistliche Seminar von Jaroslavl ein, wo er während seiner ganzen Schulzeit als bester Schüler galt. Er durchlief also die für Kirchenleute üblichen kirchlichen Schulen. 1878 beschloss er an der Geistlichen Akademie von Peterburg das Studium so erfolgreich, dass er zur Erlangung des Magistergrades von einer weiteren mündlichen Prüfung dispensiert wurde¹⁵. Im gleichen Jahr erfolgte seine Ernennung zum Lehrer am Petersburger Geistlichen Seminar, wo er Philosophie, Psychologie und

¹³ D. SCHAEFERS in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Hrsg. Josef Höfer, Karl Rahner, Freiburg ²1961, S. 1337-1338. Die dritte Auflage des LThK von 1997 bringt keine neuen Informationen. Neben biographischen Angaben werden die Kirchenbauten, das soziale Engagement und die gottesdienstlichen Übersetzungen unter Mithilfe von Vasilij Goecken erwähnt. P. PLANK in: *LThK*, Bd. 6, Hrsg. Kasper Walter, Freiburg, ³1997, 1236-1237.

¹⁴ K. ONASCH in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. IV, Hrsg.: Kurt Galling, Tübingen ³1960. S. 705-706.

¹⁵ B. BURAKOW, „Erzpriester Alexej Malzew“, in: *Stimme der Orthodoxie*, 1965, 12, S. 55. Zu seiner Biographie s. auch: http://de.wikipedia.org/wiki/Alexei_Petrowitsch_Malzew

Pädagogik unterrichtete¹⁶. Er erteilte auch Pädagogik in den dritten Klassen der kirchlichen Eparchialschule für geistlich berufene arme Frauen am Armenhaus „St. Aleksandr Nevskij“. Ein Jahr später erwarb er den Grad eines Magisters der Theologie und empfing 1882 die Priesterweihe¹⁷. Damit verbunden war die Ernennung zum Hausgeistlichen der Schule und Direktion der Kaiserlichen Theater von Sanktpeterburg. Als er 1884 auf seine Bitten hin wegen zu starker Anspruchnahme durch seine Arbeit an den „Grundlagen der Pädagogik“ von der Lehrtätigkeit am Seminar und an der Kirchenschule befreit worden war, unterrichtete er noch in Pädagogik an der Isidor-Eparchialschule für Mädchen, im Alexander-Marien- und Katharinengymnasium für Mädchen sowie in den Stechnewa- und Steblin-Kamenskaja-Privatgymnasien¹⁸. Er war folglich hauptamtlich Lehrer.

Mit 32 Jahren wurde er 1886 zum Protoierej ernannt und an die Berliner Botschaftskirche entsandt. Er fand hier die Berufung seines Lebens, die er durch seine Tätigkeit mehr als rechtfertigen sollte. Während er sich in Russland vor allem mit moraltheologischen und pädagogischen Arbeiten befasst hatte, waren es in Berlin vor allem seine liturgischen Übersetzungen, durch die er bekannt wurde. Nur drei Jahre nach ihrer Ankunft in Berlin starb seine Frau Marija Apollinarijevna, geb. Krylova, mit nur 28 Jahren. Auf dem russischen Friedhof in Tegel wurde sie begraben¹⁹. Sie war am 5./17. (a.S./n.S.) April in Jaroslavl geboren und beide hatten drei Kinder. Der Sohn hieß Wldimir. Er betätigte sich früh in der revolutionären (kommunistischen ?) Bewegung Deutschlands. Die Namen der beiden Töchter sind unbekannt. Der revolutionären Umtriebe des Sohnes oder der Kinder wegen wurde Propst Maltzew von deutscher behördlicher Seite mit Misstrauen betrachtet. Für die russische Gesellschaft Berlins war er aber zweifellos zum Mittelpunkt geworden. Seine Verbindung zur Heimat war offenkundig nie abgerissen. Er wurde Ehrenmitglied aller vier Geistlichen Akademien des russischen Reiches²⁰. 1906 war er Teilnehmer an den Arbeiten der sog. „Präkonziliaren Konferenz“²¹. Er trat entschieden ein für die Wiedererrichtung des Patriarchates in der Russischen Kirche und für anstehende Kirchenreformen. Auch war er Mitarbeiter in mehreren Synodalkommissionen. Er war Wirkliches Mitglied der Kaiserlichen Palästina-Gesellschaft und der Gesellschaft der

¹⁶ Nikolaus THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, in: *Der christliche Osten*, 41, 1986/3, Anmerkung 24.

¹⁷ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 7.

¹⁸ B. BURAKOW, „Erzpriester Alexej Malzew“, S. 55.

¹⁹ Chr. DIETRICH, „150 Jahre Russische Orthodoxe Kirche in Potsdam“, S. 15-16.

²⁰ Die vier Geistlichen Akademien waren die Moskauer Geistliche Akademie in der Sergius-Dreifaltigkeitslawra, die Peterburger Geistliche Akademie, die Missionsakademie von Kasan und die Akademie in Kiev. Außerdem gab es eine kath. und eine armenische Hochschule. S. hierzu: M. KÖHLER-BAUR, *Die Geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrhundert*, Wiesbaden 1997.

²¹ B. BURAKOW, „Erzpriester Alexej Malzew“, S. 58.

Förderer der russischen historischen Bildung. Er war des weiteren Ehrenmitglied der „Christlichen Archäologischen Gesellschaft“ in Athen, der „Serbischen Gesellschaft des hl. Sava“ und der vereinigten Bruderschaften des New Yorker Gebietes²².

Als Ehrenabzeichen trug er den St – Annen – Orden erster Klasse, der eigentlich nur Bischöfen zustand²³. Als liturgische Auszeichnung hatte er das Recht zum Tragen der Mitra²⁴. Zu seiner besonderen Freude erhob ihn am 13. Mai 1897 ein Entscheid des russischen Regierungssenates in der erblichen Adelsstand. Nach seinen eigenen Aussagen stellte es für ihn eine besondere Genugtuung dar, dass ihm der Konvertitenunterricht zufiel für die Herzogin Milica von Mecklenburg. Sie wurde mit dem Thronfolger von Montenegro verheiratet²⁵. Der Kontakt mit dem Adel oder dessen Respektierung war ihm offenkundig wichtig. Viele Vorworte seiner Buchausgaben widmet er Adligen. Während seiner Tätigkeit in Berlin stand Vater Alexios als Schatzmeister der von ihm gegründeten St.- Wladimir- Bruderschaft vor. Auch hier war er sehr erfolgreich tätig. Den Mitgliedern der Bruderschaft ließ er ausführliche Tätigkeitsberichte zukommen. Es gelang ihm immer wieder neue Mitglieder zu gewinnen.

Vater Alexios war ein hochbegabter Prediger, der auch vor protestantischen Gläubigen sprach²⁶. Allen Berufungen, die ihm zuteil werden sollten, lehnte er ab. Seine Arbeit in Berlin wollte er nicht aufgeben. Berlin wollte er nicht verlassen. Sein Wirken in Deutschland bedeutet für ihn seine Lebensaufgabe. Er lehnte den Rektorenposten der St. Petersburger Akademie ebenso ab wie den Bischofstuhl von Nordamerika. Als Bischof Tichon (Bellavin)²⁷ 1907 von New York nach Jaroslavl versetzt wurde, schlug er Alexios Maltzew als seinen Nachfolger vor. Er lehnte ab. Er wollte keine Mönchsweihe²⁸. Die Kandidatur Maltzews schien dem Hl. Synod indessen so wünschenswert, dass er beschloss auf die Mönchsweihe zu verzichten²⁹, und Vater Alexios als verwitweten Weltpriester

²² Im 19. Jh. stand das Bruderschaftswesen in Russland in Blüte. Gerade auch im Ausland war eine Betreuung Notleidender wichtig. Diese wurde durch Bruderschaftsmitglieder ehrenamtlich wahrgenommen. In Amerika war durch die Alaskamission eine russisch-orthodoxe amerikanische Kirche entstanden.

²³ Nikolaus THON, „Ein bedeutendes Kapitel orthodoxer Kirchengeschichte in Deutschland: Propst Aleksij Mal 'cev“, in: *Der chrstl. O.* 31, 1976, S. 162.

²⁴ Sie wird ja nicht nur von Bischöfen getragen, sondern wird als Auszeichnung auch an verdiente Personen verliehen.

²⁵ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 15.

²⁶ B. BURAKOW, „Erzpriester Alexej Malzew“, S. 57.

²⁷ Nach der Wiedereinführung des Patriarchates wurde er zum ersten Patriarchen gewählt. Inzwischen ist er heiliggesprochen.

²⁸ Seit den Tagen der Alten Kirche, etwa seit dem Ende des 4. Jh., ist es üblich, den Bischof aus dem Mönchtum zu nehmen. Er soll unverheiratet und ein Mann des Gebetes sein.

²⁹ Wohl kommt es vor, dass Witwer für das Bischofsamt erwählt werden, aber nicht ohne ihnen vorher die Mönchsweihe zu erteilen.

zum Bischof zu weihen. Ein sehr ungewöhnlicher Fall! Trotz des Drängens vieler hoher Würdenträger lehnte A. Maltzew nach einigem Überlegen ab, um in Berlin bleiben zu können³⁰.

Für ihn muß eine Welt zusammengebrochen sein, als er bei Ausbruch des ersten Weltkrieges als Angehöriger eines Feindstaates Berlin verlassen musste. Er hoffte, in Tegel bleiben zu können. Doch wurde er gezwungen, „alles stehen und liegen zu lassen und aus Berlin mit dem Diplomatenzug am 21.7. 14 durch Dänemark, Schweden und Finnland... mit Sohn und einer Tochter“ nach Russland zurückzukehren³¹.

Er starb bereits 1915. Vier Wochen vorher war sein treuer Mitarbeiter Basilius Goeken verstorben. Falls A. Maltzew die Todesnachricht erhalten hat, mögen für ihn letzte Hoffnungen auf ein Bestehen seines Lebenswerkes zunichte geworden sein. Er hatte sich zur Kur nach Kislovodsk/Kaukasus³² begeben³³. Da er dort keine Kirche vorfand, fasste er den Plan, für eine Kircheneinrichtung zu sorgen. Sein Eifer für das Reich Gottes war ungebrochen. Aber eine gesundheitliche Besserung war nur von kurzer Dauer. Seine Erkrankung an Diabetes trat in ein lebensgefährliches Stadium. Anfang April wurde er bettlägerig und in der Nacht vom 28./29. April (15./16. April) verstarb Erzpriester Alexios von Maltzew. Sein Leichnam wurde nach Peterburg überführt und auf dem Friedhof der St.-Aleksandr-Nevskij-Lavra beigesetzt. Durch die Verwüstungen, die dieser Friedhof seither erlitten hat, war sein Grab leider nicht auffindbar³⁴. Inzwischen hat die „Bruderschaft des hl. Wladimir“ das Grab hergerichtet und pflegt es³⁵.

Seine Mitarbeiter in Berlin

Basilius Goeken

Am Ende eines jeden Vorwortes seiner liturgischen Übersetzungsreihe bedankt sich A. Maltzew für die Mitarbeit seines Amtsbruders Basilius. Er wurde am 24. April 1845 als Sohn des preußischen Militärarztes jüdischer Abstammung katholischer Konfession Anton Ferdinand Goeken geboren³⁶. In den Kriegen von 1864 bis 1870/1871³⁷ war er Landwehroffizier. Bis 1889 war er Zivilbeamter.

³⁰ Vgl. N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 21.

³¹ ROGINEC S. 27 zit. n. N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 21.

³² Kislowodsk war erst 1803 gegründet worden. S. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kislowodsk>

³³ Kislowodsk ist auch heute noch ein Kurort. S. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kislowodsk>.

³⁴ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, Anm. 84.

³⁵ Ein Bild des Grabes findet sich in: A. CHOLODJUK S. 44.

³⁶ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 15.

³⁷ Es handelt sich um den Krieg gegen Frankreich.

Am 30. März 1890 erfolgte seine Konversion vom römisch-katholischen Bekenntnis zur russischen Orthodoxie. Am 23. August des gleichen Jahres wurde er von Metropolit Isidor (Nikolskij) von Sanktpeterburg zum Psalmensänger an der Potsdamer Kirche ernannt. Er bekam außerdem die Erlaubnis, dort Predigten in deutscher Sprache zu halten und Religionsunterricht zu erteilen. Am 22. Januar 1894 wurde er zum Diakon geweiht. Am Tag darauf erteilte ihm Erzbischof Flavian (Gorodeckij) in Warschau die Priesterweihe. Die Weisung dazu hatte Metropolit Palladij (Raev) von Peterburg gegeben. Er wirkte vor allem in Potsdam und später an der Tegeler Kirche. Er starb am 16. März 1915 und wurde auf dem Friedhof in Tegel bestattet. Sein Grab befindet sich bis heute direkt neben der Kirche.

Goeken und die Gespräche von Velehrad

Auch er nahm wie Maltzew an den Konfessionsgesprächen in Velehrad teil³⁸. Er hielt dort einen Vortrag unter der Überschrift „Possit ne fieri, ut ecclesia orientalis occidentale uniatur?“ (Kann es nicht geschehen, dass die östliche Kirche mit der westlichen vereinigt wird?)³⁹. In seinem Vortrag formuliert er ähnlich wie Maltzew in seinen Schriften. Er spricht davon, dass unser Erlöser vor seinem Leiden um die Einheit aller bat⁴⁰. Die Kirchen setzen diese Bitte fort. Die orientalische Kirche tut dies, wenn sie gleich zu Beginn der „Göttlichen Liturgie“ in der Friedensektenie um die Einheit von allen betet: „Um den Frieden der ganzen Welt, um das Heil der hl. Kirchen Gottes, und um die Einheit aller, lasset uns beten zum Herrn“⁴¹. Die Römische Kirche formuliert im Messkanon (dem heutigen eucharistischen Hochgebet I) „...pro Ecclesia... adunare...“ (schenke deiner Kirche Frieden und Einheit, behüte sie auf der ganzen Erde.) Er behandelt des weiteren in seinem Vortrag Punkte, die auch Maltzew erörtert hat, mit denselben Ergebnissen wie dieser: „de purgatorio“ (über das Fegefeuer)⁴², über das Dogma der ohne die Erbschuld empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, und über die Epiklese. Sein Vortrag auf der letzten Versammlung lauter: „De vestigiis epicleseos in Romana Missa“ (Über die Spuren der Epiklese

³⁸ Velehrad (in Tschechien; es ist der Wallfahrtsort zu Ehren von Kyrill und Method. S. http://de.wikipedia.org/wiki/Kloster_Velehrad&oldid=98878394) fanden damals Gespräche zum Thema der Einheit der Kirchen zwischen Orthodoxen, Unierten (!) und Katholiken statt. Nach dem ersten Weltkrieg wäre dies wohl kaum noch vorstellbar gewesen. Für die Ukraine z.B. wäre es heute wohl eine gute Lösung, wenn alle orthodoxen Kirchen und die griechisch-katholische Kirche zu Gesprächen zusammenkommen würden.

³⁹ In: *III Acta Conventus Velehradensis*, Prag 1912, S. I, 1-6.

⁴⁰ Vgl. A. VON MALTZEW, *Oktoichos* II, S. XIV.

⁴¹ Ursprünglich bezug sich diese Bitte nicht auf die getrennten Kirchen.

⁴² *Possit ne fieri* S. 4. Das Fegefeuer und die Epiklese waren u. a. bereits Punkte, die auf dem Konzil von Ferrara Florenz 1438-1439 diskutiert wurden. Auch wurden Lösungen erarbeitet. S. hierzu: E. SUTTNER, *Akzeptanz und Ablehnung der Lehrmeinungen des Konzils von Ferrara/Florenz*, in: <http://www.oki-regensburg.de/suttner5.ht>.

in der Römischen Messe) von A. Maltzew. Auch über den Primat des Papstes urteilt er gleich Maltzew. Er spricht von einem Ehrevorrang, der keine Jurisdiktionsgewalt beinhaltet.

Diakon Nikolai Nikolaewitsch Sacharow

Ein weiterer Mitarbeiter A. Maltzews war der Diakon Nikolai Nikolaewitsch Sacharow. Er wurde am 21. Mai 1869 als Sohn eines Erzpriesters der Eparchie von Kastrom geboren. 1893 beendete er die Akademie von Sanktpeterburg und kam als Psalmensänger nach Stuttgart⁴³. In Tübingen hörte er bis 1896 Vorlesungen in Kirchengeschichte, Apologetik und Dogmatik. 1898 wurde er als Diakon nach Berlin entsandt, wo er vor allem auch als Berichterstatter tätig war. Er nahm Stellung zu Ereignissen der verschiedenen Konfessionen. Sein Interesse fanden vor allem die Streitigkeiten um Harnacks „Wesen des Christentums“⁴⁴. Er berichtete über die Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken im Kulturkampf. Sein Interesse galt ebenso Fällen von Auseinandersetzungen mit extrem liberalen Pastoren, so dem Fall Fischer in Berlin oder Cesar in Dortmund. Er widmete sich auch dem Prinzen Max von Sachsen, (1870-1951) der nach römisch-katholischem Empfinden den Orthodoxen zu sehr entgegengekommen war und zu einer Art Widerruf gedrängt wurde⁴⁵. Sacharows Berichte sind ruhig und leidenschaftslos, auch in den heftigen Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Protestantismus in dieser Zeit. Er bevorzugte keine von beiden Konfessionen und stand damit ganz im Gegensatz zu Maltzew. Denn dieser sah stets die Römische Kirche als die rechtmäßige Kirche des Westens an.

Über den Protestantismus urteilte Sacharow, er werde nur durch den Haß gegen die Katholiken zusammengehalten. Protestantischen Versammlungen wiederum gab er den Vorzug vor katholischen, da er hier weniger Pomp aber mehr Freiheit im Denken vorfand. Über den Katholikentag 1904 in Regensburg sagt Sacharow, dass er nicht die Vereinigung der Versammelten auf den Grundlagen der Liebe verfolge, sondern politische Zwecke. Am wichtigsten dünkt ihm „das äußere Wohlergehen des Papismus“⁴⁶. Er urteilte über den Katholizismus überwiegend negativ, während Maltzew oft geradezu bewundernd diesen beschreibt.

⁴³ *Bratskij ezegodnik*, S. 36.

⁴⁴ K.Chr. FELMY, „Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 94, 1983, S. 74. Im „Wesen des Christentums“.

⁴⁵ Prinz Max von Sachsen betrieb bereits zu Beginn des 20. Jh. sehr ausführlich ostkirchliche Studien. Er musste deshalb seinen Lehrstuhl verlassen. Vor allem Iso Baumer beschäftigte sich mit seiner Persönlichkeit. Er gab mehrer Bücher über ihn heraus. U.a.: I. BAUMER, *Prinz Max von Sachsen – Einheit der Kirchen*, Freiburg/S, 1985.

⁴⁶ *Bogoslovskij Vestnik*, Moskau 1905/4, 802, zit. n. K.Chr. FELMY, „Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts“, S. 76.

Weitere Kleriker in Berlin

In der Berliner Botschaftskirche dienten außerdem Priester Georgij Ize-
kov, Diakon Joann Lopatka und Psalmensänger Ilja Smirnov⁴⁷. Außer in den
Kirchen von Berlin und Potsdam übernahmen sie auch Gottesdienste in
Görbersdorf⁴⁸, Danzig und Hamburg. Einmal im Jahr hielten sie die Totenge-
dächtnisse in Ludwigslust und in Remplin.

**Seine Tätigkeit als Gesandtschaftsgeistlicher. Die Lage in
Potsdam**

Die Situation der russischen Gläubigen in Berlin, die Protoierej Maltzew
vorfand, lässt sich vergleichen mit der Situation mancher deutschen evangeli-
schen Auslandsgemeinde⁴⁹. Zu den Angehörigen der Botschaft, die nur für einen
gewissen Zeitraum der Gemeinde angehörten, kamen russische Landsleute aus
dem wirtschaftlichen und kulturellen Lebensbereich. Berlin als Hauptstadt des
Deutschen Reiches war selbstverständlich auch Ziel von Deutschlandbesuchern.
Auch gab es in Berlin eine Anzahl von rumänischen, griechischen, serbischen
und bulgarischen Orthodoxen, die auf die Gottesdienste der russischen Gemein-
de angewiesen waren⁵⁰. Diese zählte allein 5.000 Gläubige⁵¹! Eine weitere Be-
sonderheit stellte die bereits erwähnte Kolonie „Alexandrowka“ in Potsdam dar.
Die Seelsorge dort war mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Die Wieder-
belebung des kirchlichen Lebens der „Alexandrowka“ war Vater Alexios ein
wichtiges Anliegen.

Bereits zu Beginn seiner Tätigkeit hatte er den Plan gefasst, möglichst
viele an seiner Arbeit zu beteiligen. So entstand „die Bruderschaft des heiligen
apostelgleichen Fürsten Wladimir“. Diese errichtete bereits im Jahr ihrer Grün-
dung 1890 in einem der Kolonistenhäuser Potsdams eine Gemeineschule. Da
Maltzew somit seine Bemühungen auf die Nachkommen der einstigen Russen
richtete, von denen nur noch wenige der Orthodoxie angehörten, wurde ihm der

⁴⁷ K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 40.

⁴⁸ Görbersdorf heißt heute Sokolowsko (Niederschlesien) Die Kirche war lange zweckentfremdet. Sie konnte nach der politischen Wende von der Bruderschaft des hl. Wladimir wieder erworben werden. Seither wird sie als Kirche genutzt. S. auch <http://de.wikipedia.org/wiki/Sokolowsko>.

⁴⁹ Vgl. W. KAHLE, „Fragen der russisch-orthodoxen Theologie, dargestellt am Lebenswerk des Berliner Propstes A.P. Maltzew (1854-1915)“, in: *Kyrios* N.F. 2, 1962, S. 136.

⁵⁰ Die Griechen erhielten 1905 eine eigene Kirche. Alle anderen Gruppen verblieben an der Botschaftskirche.

⁵¹ W. GÜNTHER, „Die Russisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland am Vorabend des Ersten Weltkrieges“, in: *Kirche im Osten* 6, 1963, S. 56. Es handelte sich also durchaus um eine ansehnliche Pfarrgemeinde.

Vorwurf der Proselytenmacherei gemacht. Die Polizeidirektion Potsdam schrieb 1890 an den Regierungspräsidenten:

„Infolge ihrer häufigen Anwesenheit in der russischen Botschaft sind die Gebrüder Jablokkoff auch dem Geistlichen derselben, Mal'cev, näher bekannt geworden, und sei es dass der Einfluß desselben auf sie es allein zu Wege gebracht hat oder weil sie glaubten, durch ihn größere pekuniäre Vorteile zu erlangen, kurz, es ist die Tatsache, dass ihre Frauen und Kinder aus der evangelischen Landeskirche ausgetreten und zur orthodoxen griechisch-katholischen übergetreten sind. Der genannte Geistliche entwickelt nun seit einiger Zeit eine sehr rege Tätigkeit in der russischen Kolonie, er besucht die einzelnen, seiner Kirche treu gebliebenen Personen ziemlich häufig, was früher eigentlich nie geschah..., bringt ihnen aus Bildern und kleinen Kunstgegenständen bestehende Geschenke und sucht sich nach jeder Richtung hier beliebt zu machen. Während er früher hier in der Kapelle nur selten Andacht abhielt, geschieht dies jetzt alle 4 Wochen, und soll er sogar am 26. September d.J., dem Gedenktage Johannis des Theologen, vor Beginn des Gottesdienstes einen zur Orthodoxie übergetretenen preußischen Untertanen aus Berlin, Namens Goeken dazu mitgebracht, und ihm die erzpriesterliche Genehmigung des Metropoliten Isidor zur Verlesung von Psalmen und zum Predigen in deutscher Sprache, in der hiesigen russischen Kapelle mitgeteilt haben. Außerdem soll Goeken auch den genannten Priester bei der Erteilung des Religionsunterrichtes an die Kinder der jetzt zur orthodoxen Kirche gehörenden hiesigen Personen Hilfe leisten. Es wird angenommen und ist auch durchaus wahrscheinlich, dass diese auffallende Tätigkeit des Geistlichen Mal'cev lediglich in Folge des Jablokkoff und der Versicherung desselben, dass es gelingen werde, noch andere Personen aus der Kolonie zu einem solchen zu bewegen, hervorgerufen ist...“⁵².

Die darauf erfolgte Antwort des Regierungspräsidenten beinhaltete, dass ein gesetzliches Vorgehen zwar nicht möglich sei. Jedoch müsse der russische Gesandte darauf aufmerksam gemacht werden, dass „der Priester Mal'cev sich durch ein weiteres Vorgehen auf dem Wege der Proselytenmacherei Angriffen in den Zeitungen aussetzt, welche bei seinen Beziehungen zur Kaiserlichen Botschaft unerwünscht wären“⁵³. Die politische Polizei schließlich stellte 1892 fest, dass „sich mit Spionage (sic) auch der Botschaftspropst Mal'cev zu befassen scheint“⁵⁴.

Eine Unterredung der Minister des Inneren und des Äußeren suchte die Frage zu klären, ob die Ausweisung des Studenten Waldimir von Maltzew und

⁵² Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Bonn, Russland I A, 82 Nr. 8,1 Propst Mal'cev und die russ. Kirche in Berlin. Zit. n. K. GAEBDE, *Russische Orthodxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 30. Die Formulierung „in Folge des Jablokkoff“ entspricht dem Originaltext.

⁵³ Polit. Arch. a.a.o. ebd. S. 31.

⁵⁴ Polit. Arch. a.a.o. ebd. S. 31.

seiner Schwester rechtlich zulässig sei. Sie kamen zu dem Ergebnis, dass dies der Fall sei. Ihr Vater A. Maltzew gehöre ja nicht zu den Mitgliedern der Russischen Mission (Botschaft), sondern nur zum Geschäftspersonal⁵⁵. Es ist nicht geklärt, welche Gründe für ein solches Vorgehen den Ausschlag gaben. Auffallend ist, dass das seelsorgliche Wirken Maltzews nicht nur als Proselytenmacheri bezeichnet wurde. Die Nachfahren einstiger Russen waren offenkundig sehr schnell in ihrer Umwelt aufgegangen. Er wird ihm sogar mit Spionage vorgeworfen. Unwillkürlich wird man daran erinnert, dass Jahrzehnte später die Tätigkeit des Klerus aus kommunistischen Ländern immer wieder mit Spionage in Verbindung gebracht werden sollte.

Bei den Kindern dürfte es deren politische Tätigkeit gewesen sein, die nach einer Ausweisung verlangte. Aber offenkundig kam es nicht dazu, da sie später mit ihrem Vater gemeinsam ausreisten. K. Gaede merkte dazu an: „In jedem Fall ist deutlich, dass Maltzews Tätigkeit beobachtet und beargwöhnt worden ist“⁵⁶. Das seelsorglich umfassende Wirken des Vater Alexios ging allerdings unvermindert weiter. Er legte großen Wert auf eine regelmäßige Versorgung mit Gottesdiensten für die „Alexandrowka“. Diese übernahm Basilius Goeken. Mit ihm wurde ein Deutscher, ein Preuße, für preußische Untertanen zuständig. Ein sicher geschickter Schachzug. Der Diplomatenstatus eines Ausländers, dem der preußische Staat nicht recht traute, spielte keine Rolle. Der Gottesdienst wurde in deutscher Sprache gefeiert! Eben dies ist der Grund, dass die Kirche nicht Raum genug bietet, um die vielen Gottesdienstbesucher zu fassen. Maltzew verweist auf orthodoxe Schüler und Erwachsene, die an einem deutschen orthodoxen Gottesdienst interessiert sind. Aber auch Mitglieder anderer Kirchen besuchen gerne die deutschen Gottesdienste in Potsdam. Die Vertonung der Texte nahm Propst S. v. Protopopow aus Wiesbaden vor. Er gab heraus: *Die Russische Kirchenmusik I Die Messe des hl. Johannes Chrysostomus, für Männerchor arrangiert von S.v. Protopopow, Wiesbaden 189*⁵⁷.

Was die römische Kirche betrifft wurde die Landessprache ein Jahrhundert später üblich. Heutige orthodoxe Gemeinden in Deutschland können sich an Maltzew ein Beispiel nehmen, wenn es um die Landessprache geht⁵⁸. Ein Grund für sein umfangreiche Übersetzungswerk ins Deutsche war die gute und sinnvolle Versorgung der Potsdamer Gemeinde. Um diese vom Staat finanziell unabhängig zu machen, sorgte er für eine Unterstützung durch den Heiligen Synod. Die russische Mutterkirche brachte so ihre Verantwortung für die kleine Diaspo-

⁵⁵ Vgl. K. GAEDE, *Russische Orhodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 31.

⁵⁶ K. GAEDE, *Russische Orhodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 31.

⁵⁷ A. VON MALTZEW, *Nachtwache*, S. X-XII.

⁵⁸ Erst in jüngster Vergangenheit wurde eine gemeinsame Kommission gebildet, um einheitliche Gottesdienstübersetzungen ins Deutsche zu verfassen. Vermutlich ist die erste und umfangreichste Grundlage für die Übersetzungen „der Maltzew“.

ragemeine in Preußen zum Ausdruck. Auch deshalb legte Maltzew Wert darauf, dass Vertreter der russischen Orthodoxie, die in Deutschland weilten, einen Besuch der „Alexandrowka“ nicht versäumten. So ist eine Visitation durch Bischof Antonij von Petersburg am 10. Juli 1897 bezeugt⁵⁹. 1903 und 1904 war Bischof Tichon von Nordamerika zu Gast in Berlin und Potsdam. Das letzte herausragende Ereignis war der Besuch des Moskauer Synodalchores in Berlin und in der russischen Kolonie von Potsdam am 19. Oktober 1913⁶⁰.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurde auch diesem aufblühendem Gemeindeleben ein Ende gesetzt. Doch die Kirche in Potsdam existiert heute noch. Die Gemeinde ist eine weitverstreute Diasporagemeinde. Inzwischen ist mit dem Ende des Kommunismus wieder eine neue Situation eingetreten. Alle Gemeinden haben Zuwachs aus der einstigen Sowjetunion erhalten. Viele neuen Gemeinden des Moskauer Patriarchates sind in Deutschland entstanden.

Die Aufgaben der St. Wladimir-Bruderschaft

Das Kaiser-Alexanderheim

Bereits am 6./19. September 1888 ließ Vater Alexios das Statut des „Orthodoxen im Namen des heiligen apostelgleichen Fürsten Wladimir gestifteten Wohltätigkeitsvereins bei der kaiserlichen russischen Botschaftskirche zu Berlin“⁶¹ durch den Metropoliten Isidor von Petersburg bestätigen. Zwei Jahre später begann der Verein seine Tätigkeit. Die slawische Bezeichnung lautet „Bratswo“. Er besteht bis heute und hat die Trägerschaft für die russische Kirche in Bad Kissingen und Bad Nauheim. Nach der Wende kam auch Görbersdorf wieder dazu. Auch der russische Friedhof in Berlin/Tegel samt Kirche konnte wieder übernommen werden. Zunächst wurde ein gewisses Kapital gesammelt, um folgende Aufgaben zu übernehmen:

– „notleidenden russischen Staatsangehörigen aller christlichen Konfessionen und Angehörigen griechisch-katholischer Konfessionen aller Nationalitäten – gleichviel ob diese beständig oder zeitweise in Berlin oder dessen Umgegend wohnen – Hilfe angedeihen zu lassen, mit Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften in Bezug auf die Erlaubnis zum Aufenthalt im Auslande“⁶².

⁵⁹ Chr. DIETRICH, „150 Jahre Russische Orthodoxe Kirche in Potsdam“, S. 18.

⁶⁰ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 20.

⁶¹ B. BURAKOW, „Erzpriester Alexej Malzew“, S. 55.

⁶² A. VON MALTZEW, *Vremennik*, S. 57, zit. n. K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 32. Zur Bruderschaft heute s. http://de.wikipedia.org/wiki/Bruderschaft_des_heiligen_F%C3%BCrsten_Wladimir:...Auch im Eintrag des langjährigen Vorsitzenden der Bruderschaft Herrn Gleb Rahr finden sich Angaben über dieselbe: http://de.Wikipedia.org/wiki/Gleb_Rahr.

– „Förderung der geistlichen Bildung und in Sonderheit der Unterhalt zweier Schulen für Kinder und Erwachsene orthodoxen Bekenntnisses, welche in Berlin und Potsdam – in der russischen Kolonie Aleksandrovka – leben.

– Dienst für die Bedürfnisse und Anforderungen der Kirchen: Der Potsdamer... und der Berliner, wobei man im Auge hat, das zur Errichtung eines orthodoxen Kirchengebäudes in Berlin nötige Kapital zu sammeln, wo sich jetzt nur eine kleine Hauskirche ...befindet, sowie zur Errichtung eines eigenen Friedhofes mit Kapelle...“⁶³.

Die Betriebe des Kaiser-Alexander-Heimes

Um das erste Vorhaben zu verwirklichen begann das „Kaiser-Alexander-Heim“ 1895 in Tegel seine Tätigkeit⁶⁴. In ihm konnten sich russische Arbeiter, die in Deutschland keine Stelle gefunden hatten, oder Rückwanderer aus Nord- und Südamerika in den hauseigenen Werkstätten das für den eigenen Unterhalt nötige Geld verdienen. Das Haus umfasste eine Tischlerei, Drechslerei, Schlosserei und eine Kerzenzieherei. Ungelernte Arbeiter wurden in der Gärtnerei beschäftigt. Dieser waren die Orangerien angeschlossen zusammen mit einer Imkerei. Für die Betreuung dieser Gartenanlagen war ein gelernter Gärtner mit zwei Gehilfen zuständig. Für die zeitweiligen Bewohner des Hauses war eine medizinische Versorgung gewährleistet⁶⁵.

Die Bibliothek des Kaiser-Alexander-Heimes

Im Kaiser-Alexander-Heim wurde eine Bibliothek eingerichtet, die als Schwerpunkt der Thematik philosophische, theologische und historische Bände enthielt. Vater Alexios stellte seine Privatsammlung an Büchern darüber hinaus zur Verfügung. Hinzu kam noch die wertvolle Bibliothek des Kiewer Kanonisten N.P. Aksakov. Die gesamte Bibliothek stand nicht nur den Bewohnern und Besuchern des Kaiser-Alexander-Heimes offen, sondern jedem Interessenten. Sie war somit auch für Berliner Wissenschaftler eine Informationsquelle. Neben der Bibliothek gab es einen Lesesaal und ein historisches Museum für russische Geschichte. Es enthielt russische Altertümer mit Stichen aus der Geschichte Russlands und dem russischen Leben. Es umfasste Exponate aus den altgläubigen Siedlungen Ostpreußens. Das Haus wurde zur Besichtigung stark besucht. Blumen aus der Gärtnerei wurden zum Verkauf angeboten, um die Arbeit der Bruderschaft zu unterstützen⁶⁶. Bald nach dem politisch erzwungenen Weggang

⁶³ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 16 (Der russ. Originaltext findet sich im Anhang der *Nachtwache*).

⁶⁴ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 16.

⁶⁵ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 16.

⁶⁶ B. BURAKOW, „Erzpriester Alexej Malzew“, S. 56f.

von Vater Alexios aus Berlin stand das Kaiser-Alexander-Heim leer. Lediglich in der Gärtnerei wurde durch einen deutschen Pächter noch gearbeitet. 1975 wurde das Gebäude abgerissen⁶⁷.

„Die geistliche Bildung“

Punkt „2“ der Aufgaben der Bruderschaft nennt „die geistliche Bildung“. Hierbei ging es vor allem um die Kolonistenkinder in Potsdam. Ihre geistliche Bildung sollte gefördert werden. V. Goeken erteilte für die Kinder den Religionsunterricht in deutscher Sprache. Es ging also primär nicht um eine Betonung der russischen Kultur. Offenkundig sollte zuerst der wahre Glaube vermittelt und vertieft werden. Das Bildungsangebot stand allen orthodoxen Kindern Berlins offen, auch wenn sie nicht der russischen, sondern einer anderen orthodoxen Kirche angehörten.

Die Kirchenbauten. Neue russischen Kirchen in deutschen Städten

Punkt „3“ der Aufgaben der Bruderschaft spricht von Kirchenbauten. Vor einigen Jahren gab es des öfteren 100jährige Kirchweihfeste. So fanden u.a. in Bad Kissingen oder Bad Nauheim Gottesdienste aus diesem Anlass statt. Auch in Bad Brückenau wurde ein Gottesdienst gefeiert, obwohl es die Kapelle leider nicht mehr gibt. Die meisten Kirchen entstanden um die Jahrhundertwende unter der Regie Maltzews. Geistliches Leben wird vor allem vermittelt im Gottesdienst, der in einer entsprechenden Kirche zur Geltung kommt und sich entfaltet. So wurde über die soziale Tätigkeit hinaus eine Reihe von Kirchenbauten in ganz Deutschland unterstützt oder in Trägerschaft der Bruderschaft errichtet⁶⁸.

1896-1899 wurde die Kirche „Allerheiligen“ im Bad Homburg gebaut. Später kam Pfarrhaus und ein Hospiz dazu. In Bad Kissingen erfolgte am 20. Juli 1898 die Grundsteinlegung für den Bau der russischen Kirche. Ein Besuch Zar Alexander II einige Jahrzehnte davor hatte den Anstoß zum Kirchenbau gegeben⁶⁹. Der Trägerverein ließ dazu einen Waggon russischer Erde nach Kissingen schaffen. Die Kirche sollte auf „Muttererde“ geweiht werden. In den Jahren 1899-1901 wurde der Bau vollendet. Am 5./18. Juli 1901 wurde durch Metropolit Josef (Gheorgion) von Sofia die Weihe der Kirche vollzogen. Vater Alexi-

⁶⁷ N. THON, „Ein bedeutendes Kapitel orthodoxer Kirchengeschichte in Deutschland: Propst Aleksij Mal'cev“, 163.

⁶⁸ Vgl. K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 35. Zu den Kirchen s.a. Russische Kirchen in Deutschland in: *Der Bote*, München, 4/1989; 5/1989; 6/1990. Zum Kirchweihjubiläum in Bad Brückenau s. *Mainpost* v.03.08.2002 unter <http://www.mainpost.de/regional/bad-kissingen/Orthodoxe-Christen>.

⁶⁹ Gleb RAHR, *Die russische Kirche in Bad Kissingen*, Bad Kissingen, 1984, S. 10. Zur 100-Jahr-Feier der Kirchweihe erschien ein neuer Führer: G. RAHR, *Hundert Jahre Russische Kirche Bad Kissingen*, Lindenberg, 1999.

os hielt die Predigt⁷⁰. Es ist der Tag der Reliquienauffindung des russischen Nationalheiligen Sergij von Radonesch. Sein eigentliches Fest ist am 25. September/8. Oktober⁷¹. Im Sommer weilten die meisten Kurgäste in der Stadt. Deshalb entschied man sich für diesen Titel als Tag des Patroziniums. An der Ikonostase dieser Kirche findet sich die Ikone des hl. Alexios von Rom, des Namenspatrons des Erbauers Alexios von Maltzew.

Heute noch ist die Bruderschaft des hl. Wladimir Träger der Kirche. Eine Gemeinde existierte über viele Jahre nicht mehr. Es fanden nur noch an sehr wenigen Tagen im Jahr Gottesdienste statt. Für gewöhnlich gab es in der Osterwoche einen Gottesdienst. Zum Patrozinium am 18. Juli feierte Erzbischof Mark (Arndt) in München die bischöflichen Göttliche Liturgie. Inzwischen hat sich nach der Wende die Situation geändert. Es gibt regelmäßig zweimal im Monat Gottesdienst, die von Gläubigen aus Bad Kissingen und Umgebung besucht werden. Im schlesischen Kurort Görbersdorf wurde 1901 am 21. August/3. September die Kirche des hl. Michael geweiht.

In Hamburg wurde die St.-Nikolaus-Hauskirche eingerichtet und am 19. Dezember 1901/1. Januar 1902 geweiht⁷². In seiner Predigt am Tag der Einweihung sprach Vater Alexios folgenden Wunsch aus:

„Möge diese Kirche in alle Zukunft sich erweisen als ein Denkmal der durch die Jahrhunderte geweihten Freundschaft und freundschaftlichen Beziehung zwischen dem deutschen und dem russischen Reich, zugunsten ihres beiderseitigen Wohles und des Glücks und Gedeihens ihrer Bewohner“⁷³.

Er hat nicht nur die Gläubigen im Blick. Er spricht vom Wohl der Bewohner sowohl des deutschen als auch des russischen Volkes. Sein Wunsch erinnert an die Fürbitte der Friedensektenie: „Für diese Stadt, jede Stadt und jedes Land und die im Glauben dort Lebenden lasset uns beten zum Herrn“. In Bad Nauheim feierte Vater Alexios am 11./24. Juli 1905 die erste Göttliche Liturgie in der 1732 erbauten evangelischen St.-Reinhardtskirche. Zwischenzeitlich war diese auch als katholisches Gotteshaus genutzt worden. Fortan trägt sie den Namen des hl. Innokentij von Irkutsk (†1764) und des hl. Seraphim von Sarow (1754-1833). Der hl. Innokentij wurde 1721 Priester der Russischen Mission in Peking. Er war dann der erste Bischof in Irkutsk. Er missionierte unter den Burjäten und Tungusen⁷⁴. Seraphim von Sarow war 1903 heiliggesprochen wor-

⁷⁰ Die Salinenstraße war in Petersburg ein Begriff. In: *Saale-Zeitung* (Bad Kissingen) vom 19. Sept. 1984, S. 3.

⁷¹ Sergij v. R. (1313-1392) wurde als Klostergründer der Sergius-Dreifaltigkeitslawra berühmt.

⁷² Möglicherweise ist hier der 6./19. Dezember gemeint, da dies der Tag des hl. Nikolaus ist.

⁷³ *Hamburgischer Korrespondent*, Nr. 2 vom 2.1.1902.

⁷⁴ S. A. VON MALTZEW, *Menologion* I, S. 447.

den. Er lebte als Mönch im Kloster von Sarow und zeitweise auch als Einsiedler. Beide werden als Wundertäter verehrt⁷⁵.

1907 wurde die Kirche käuflich erworben. Kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges entstand durch die Initiative der Bruderschaft hier ein Altenheim⁷⁶. Wir sehen ähnliche Aktivitäten wie heute. Auch jetzt kommt es wieder zu Kirchenbauten: Paris, Rom und zu neuen Gemeindegründungen in Deutschland. In Stuttgart wurde ein orthodoxes Altenheim errichtet. In Bad Brückenau in der Rhön wurde 1908 im Hotel Bellevue eine Hauskapelle zu Ehren der hl. apostelgleichen Maria Magdalena geweiht. Sie besteht heute nicht mehr. Seit 2008 erinnert eine Gedenktafel am Hotel an die Kapelle.

Punkt „3“ der Aufgaben der Bruderschaft erwähnt ausdrücklich Kirchenbauten und Friedhof in Berlin. So weihet Vater Alexios 1894 in Berlin /Tegel eine Kirche der hl. apostelgleichen Konstantin und Helena. Sie diente der Berliner Gemeinde als Friedhofskirche. Des öfteren nahm er die Kirch- und Altar-Weihe selbst vor, da kein Bischof zur Verfügung stand. Die eigentliche Weihe, die Salbung des Altares, ist dann entfallen. Die Berliner Gemeinde hatte nun einen würdigen Ort für ihre Totengottesdienste. Sie war nicht mehr auf die Lagerhallen der Bestattungsinstitute angewiesen⁷⁷. Kirche und Friedhof existieren bis heute. Noch immer werden Bestattungen dort vorgenommen. Das fünfkuppelige Gotteshaus ist im byzantinisch-russischen Stil des 17. Jh. errichtet und innen prachtvoll ausgestattet. Die Ikonostase ist vergoldet und enthält Kopien zweier wundertätiger Ikonen vom Hl. Berg Athos. Die Kosten für die Tegeler Friedhofskirche beliefen sich für die Bruderschaft auf 45.000 Mark. Mit der Einrichtung der Bruderschaft war eine entsprechende Lösung gefunden worden. Zahlreiche Kirchenbauten sind entstanden. Die Gläubigen wurden gut betreut. Die Bruderschaft konnte viel erreichen und bewegen. Mit Sicherheit war dies der großen Persönlichkeit und dem Talent des Erzpriesters Alexios Maltzew zu verdanken.

Über ihre Aufgaben in Berlin und Deutschland hinaus konnte die Bruderschaft auch in Russland soziale Not lindern. So geschah es etwa während der Hungersnot von 1891/1892. Der Jahresetat der Bruderschaft von 1906 betrug 347.367,36 Mark. Die Gärtnerei allein brachte 12.000,- Mark an Einnahmen⁷⁸.

⁷⁵ Später wurde in die Kirche von Bad Nauheim eine Ikonostase aus Divewo verbracht, wo Seraphim v. S. seine Klostergründungen für Schwestern vorgenommen hatte.

⁷⁶ W. GÜNTHER, „Die Russisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland am Vorabend des Ersten Weltkrieges“, S. 60.

⁷⁷ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 17.

⁷⁸ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 17.

Der rechtliche Status der Kirchen

Die Tegeler Kirche und alle Bauten, die die Bruderschaft in ganz Deutschland errichtet hatte, waren zivilrechtlich auf den Namen des Propstes Alexios von Maltzew eingetragen. Die einzelnen Gemeinden hatten keine Rechtsfähigkeit. Auch der Verein selbst hatte „bisher die Rechtsfähigkeit und seine Eintragung in das Vereinsregister bei den zuständigen Stellen nicht erwirken können“⁷⁹. Aus diesem Grund hatte Protoierej Alexios bereits 1902 vor einem Berliner Rechtsanwalt und dem Kaiserlich-Russischen Generalkonsul erklärt:

„...dass die auf meinen Namen ...geschriebenen Grundstücke ...nicht mein persönliches Eigentum sind, sondern dem oben erwähnten Russischen Wohltätigkeitsverein, Bratstwo, bei der Kaiserlich-Russischen Botschaft zu Berlin gehören“⁸⁰.

Ähnlich heißt es in seinem am 25.11.1911 einem Berliner Notar vorgelegten Testament:

„Um ein für allemal klarzustellen, dass meinen Erben an den vorstehenden Grundstücken nebst Baulichkeiten und sonstigem Zubehör Ansprüche irgendwelcher Art nicht zustehen, und dem vorerwähnten Verein alle Rechte ...zu sichern, vermache ich die ...Grundstücke ...und Baulichkeiten dem Kaiserlich Russischen Staat (Fiskus) mit der Maßgabe, dass alle Nutzungen und Einkünfte dieser Grundstücke dem St. Wladimir-Wohltätigkeitsverein zufließen und der Kaiserlich Russische Staat verpflichtet sein soll, alle diese Grundstücke und Baulichkeiten dem genannten Verein zu übereignen..., sobald die gesetzlichen Voraussetzungen für den Erwerb unbeweglichen Vermögens seitens des genannten Vereins erfüllt sein sollten“⁸¹.

Der Botschaftsgeistliche konnte natürlich nicht wissen, dass der russische Staat kurze Zeit später aufhörte als juristische Person zu existieren. Weder Gesandtschaftsgeistlichen noch eine Botschaftskirche wird es künftig geben. Interessant ist in diesem Zusammenhang, die russische Kirche im Diplomatenviertel von Wien hat auch die kommunistische Zeit überstanden. Bereits mit Kriegsausbruch 1914 war die so umfassende Arbeit des letzten Gesandtschaftsgeistlichen nahezu vernichtet. Das Gemeindeleben kam zum Erliegen. Die Kirchen wurden geschlossen und der spanischen Vertretung übergeben. Einige wurden unter Zwangsverwaltung durch deutsche Behörden gestellt. Der Bau einer Kirche in Berlin muss Vater Alexios natürlich besonders am Herzen gelegen haben. Die

⁷⁹ Zit. n. K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 43.

⁸⁰ K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 43.

⁸¹ Zit. n. K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 44.

Botschaftskirche war eine Kapelle, die 120-150 Personen fasste. Er begründete sein Bauvorhaben:

„da zahlreiche Russen griechisch-katholischen Glaubens, die in Berlin und dessen Umgebung wohnen, oder durch Berlin reisen, ...für ihre religiöse Erbauung und ihre kirchlichen Andachtsübungen nur eine kleine Hauskapelle (haben), die sich auf dem Hof der Kaiserlich Russischen Botschaft in der Str. Unter den Linden 7 befindet. Über dieser Kapelle fehlt sowohl Kuppel und Kreuz, wie auch ein Glockengeläute und überhaupt jedes äußere Merkmal einer Kirche, so dass nicht selten ankommende Russen außer Stande sind, dieselbe zu finden“⁸².

Bereits vor seiner Zeit als Gesandtschaftsgeistlicher gab es Pläne für den Bau einer Kirche in Berlin. Er ließ es an Einsatz wie gewohnt nicht fehlen. Um sein Vorhaben zu verwirklichen, wandte er sich an den Vizepräsidenten des Deutschen Reichstages mit einer Denkschrift, die vor allem die Bitte um die Überlassung eines Grundstückes enthielt. Die Spendensumme, die für den Bau der Kirche in Berlin gesammelt wurde, betrug 1.913.373.019,42 Mark (200.000,- Rubel)⁸³. Die weitere Entwicklung des Vorhabens und der Baubeginn scheiterten am Platz. Vater Alexios hätte die Kirche gerne im Tiergartenviertel gesehen. Kirchenpatron sollte der hl. Apostel Andreas der Erstberufene werden. Er ist der Patron Russlands. Es ist Überlieferung, dass er in Russland christliche Gemeinden gegründet hat. Durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges war es nicht mehr möglich, einen russischen Kirchenneubau in zentraler Lage in der Hauptstadt Preußens zu verwirklichen. In den Tagen des Zweiten Weltkrieges kam es dann zum Bau einer neuen Kirche durch die russische Exilkirche am Hohenzollerndamm 166. Sie trägt den Titel „Christi Auferstehung“⁸⁴.

In der Botschaftskirche fanden bis zum 19.6.1922 noch Gottesdienste statt. Ihnen stand der Priester Vladimir (Znosko) vor. Er war in Gefangenschaft nach Berlin gekommen⁸⁵. Die Kapelle wurde dann durch den Beauftragten der Sowjetregierung aufgelöst. In späterer Zeit befand sich die sowjetische Botschaft dann nach wie vor in der Straße *Unter den Linden*.

⁸² Denkschrift Maltzew von 1907. K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 37, keine weiteren Angaben.

⁸³ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 19.

⁸⁴ Siehe auch: http://.luise-berlin.de/lexikon/chawi/r/russisch_orthodoxe_kathedrale.htm

⁸⁵ K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 54.

Die Bibliographie A. Maltzews

Die liturgischen Übersetzungen

Zur Standardliteratur auf dem Gebiet der ostkirchlichen liturgischen Wissenschaft gehört zweifellos auch mehr als hundert Jahren nach ihrer Herausgabe das liturgische Übersetzungswerk des Protoierej A. Maltzew. Ob zur Gottesdienstvorbereitung, für die Verwendung im Gottesdienst, als Grundlage für Übersetzungen oder zum Studium, die Bücher bilden eine unentbehrliche Hilfestellung. Der „Maltzew“ ist eine Fundgrube, die an Umfang kaum überboten ist. Es finden sich nicht nur ausführliche Gottesdienste oder Heiligenverzeichnisse. Auch die Liturgien anderer Kirchen werden ausführlich beschrieben. Der liturgische Brauch altorientalischer Kirchen oder der römischen Kirche wird oft genauestens wieder gegeben. Nahezu verwunderlich ist die Kenntnis der römischen Kirche im protestantischen Berlin. Gerade das Brauchtum der katholischen Kirche ist hier äußerst interessant, da es dieses heute so nicht mehr gibt. Es sei denn man lenkt sein Augenmerk auf den sog. „Außerordentlichen Ritus“, wie die vorkonziliäre Liturgie oft bezeichnet wird.

Bis heute sind die von Maltzew herausgegebenen Bände in ihrer Vollständigkeit und praktischen Anordnung nicht übertroffen. Unter der Mitarbeit seines Mitbruders im priesterlichen Dienst Basilius Goeken gab er alle gebräuchlichen aber auch „spezielle und althertümliche Gottesdienst der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes“ heraus⁸⁶. Der Text liegt meistens in deutscher und parallel dazu in kirchenslawischer Sprache vor. Das Kirchenslawische ist in russische Umschrift übertragen. A. Maltzew betont die Übereinstimmung mit dem griechischen und slawischen Urtext⁸⁷. Den eigentlichen Gottesdienstformularen sind oft Aufsätze vorangestellt, die den Grund für die Herausgabe nennen. Nach dem Erscheinungsjahr geordnet umfasst das Werk folgende Bände:

– 1. Bd.: *Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Großen und Gregorios Dialogos*, Berlin, 1890.

– 2. Bd.: *Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1892.

– 3. Bd.: *Liturgikon*, Berlin, 1894.

– 4. Bd.: *Andachtsbuch der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1895.

– 5. Bd.: *Bitt-, Dank- und Weihegottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1897.

⁸⁶ A. VON MALTZEW, *Begräbnis-Ritus und einige Spezielle und Alterthümliche Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898. Dies ist der Titel des Bandes VI der Liturgie-Ausgaben Maltzews.

⁸⁷ A. VON MALTZEW, *Die göttlichen Liturgien*, Berlin, 1911, S. VII.

– 6. Bd.: *Die Sakramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898.

– 7. Bd.: *Begräbnisritus und einige Spezielle und Alterthümliche Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898.

– 8. Bd.: *Fasten- und Blumen- Triodion nebst den Sonntagsgliedern des Oktoichos der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1899.

– 9. Bd.: *Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, I. Theil, Berlin, 1900.

– 10. Bd.: *Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, II. Theil, Berlin, 1901.

– 11. Bd.: *Liturgikon*, Berlin, 1902.

– 12. Bd.: *Oktoichos oder Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, I. Theil, Berlin, 1903.

– 13. Bd.: *Oktoichos oder Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, II. Theil, Berlin, 1904.

– 14. Bd.: *Die göttlichen Liturgien unserer Väter unter den Heiligen: Johannes Chrysostomos, Basilios des Großen und Gregorios Dialogos*, Berlin, 1911.

Außerdem gab A. Maltzew heraus:

– *Die heilige Krönung nach dem Ritus der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, verbunden mit einer geschichtlichen und liturgiologischen Betrachtung der verschiedenen Krönungsriten*, Berlin, 1896⁸⁸.

– *Der Ritus der Vereinigung mit orthodoxen Kirchen*, Berlin, 1897⁸⁹.

Die Nachdrucke

Dass die Übersetzungen und Gottesdienstformulare bis heute von Interesse sind, zeigt ihre Neuauflage. Folgende Bände wurden im Original nachgedruckt (Alexios von Maltzew, Reprint, Aschaffenburg, 2005):

1. Bd.: *Liturgikon* (Berlin 1902); 2. Bd.: *Die Nachtwache*; 3. Bd.: *Andachtsbuch*; 4. Bd.: *Bitt-, Dank- und Weihgottesdienste*; 5. Bd.: *Die Sakramente*; 6. Bd.: *Begräbnis-Ritus*; 7. Bd.: *Fasten- und Blumen- Triodion*; 8. *Menologion I*; 9. Bd.: *Menologion II*; 10. Bd.: *Oktoichos I*; 11. Bd.: *Oktoichos II*.

⁸⁸ Im Band *Die Sakramente* findet sich auf S. CXCIV eine Beschreibung des Ehesakramentes, das von seinem äußeren Zeichen der Krönung des Brautpaares seine Bezeichnung hat. Wie selbstverständlich benutzt Maltzew die katholische Formulierung „Ehesakrament“. Die Ordnung der Krönung, die mit der Verlobung beginnt, ist in diesem Band ebenso vorhanden wie eine Predigt an die Neuvermählten (A. VON MALTZEW, *Sakramente*, S. 237 ff.).

⁸⁹ Er ist ebenfalls enthalten in dem Band *Die Sakramente* (A. VON MALTZEW, *Sakramente*, S. 90 ff.).

Die Widmungen der Bände

Ein Blick auf die Widmungen der Bände vermittelt einen Eindruck der Persönlichkeit Maltzews. Sie sollen deshalb wiedergegeben werden. Alle Bände sind meist Adligen gewidmet. A. Maltzew beschränkt sich allerdings nicht auf seine russische Heimat, sondern bezieht ebenso orthodoxe Herrscher anderer Länder mit ein. Er zeigt somit seine Verbunden mit den rechtgläubigen Herrscherhäusern Europas. In den oben aufgezählten Bänden finden sich folgende Widmungen:

Zu 1. Bd.: Eine Widmung liegt nicht vor.

Zu 2. Bd.: „Ihrer Kaiserlichen Hoheit der Rechtgläubigen Herrin, der Großfürstin Elisabeth Feodorowna von Russland in tiefster Ehrfurcht gewidmet“.

Zu 3. Bd.: s. z. 1. Bd.

Zu 4. Bd.: „Ihrer Kaiserlichen Majestät, der gottesfürchtigen Herrin und Kaiserin von ganz Russland, Alexandra Feodorowna in tiefster Ehrfurcht gewidmet“.

(1872-1918) Die letzte Zarin kam aus Darmstadt. In Folge der Revolution wurde sie von den Revolutionären umgebracht. Sie wird unter die hl. Leidendulder gezählt. Ihr Gedächtnis ist am 04.17. 07.

Zu 5. Bd.: „Seiner Excellenz, dem Oberprocuror der heiligsten dirigierenden Synode von ganz Russland Wirkl. Geh. Rath und Mitglied des Reichsrathes Herrn K.P. Pobedonoszew zur Erinnerung an das 50-jährige Dienstjubiläum, in tiefster und dankbarer Verehrung gewidmet“⁹⁰.

zu 6. Bd.: „Seiner Kaiserlichen Hoheit, dem Grossfürsten Wladimir Alexandrowitsch, dem hohen Protector des St. Wladimir-Wohltätigkeitsvereins Bratstwo zu Berlin, in tiefster Ehrfurcht unterthänigst gewidmet“⁹¹.

Zu 7. Bd.: „Dem ewigen Andenken des hochseligen Kaisers Alexander III. von Russland des Friedenstifters, in treuer Angänglichkeit und dankbarer Verehrung gewidmet“⁹².

⁹⁰ Vgl. P. PLANK, „Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas“, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde* Bd. I, S. 175 und F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937, S. 169f. Das Amt des Oberprokurors hatte Peter der Große (1682-1725) geschaffen. Der Oberprokuror stand als Stellvertreter des Zaren an der Spitze des Hl. Synod, der an Stelle eines Patriarchen nun an der Spitze der Kirche stand. Erst nach Zusammenbruch des Zarenreiches konnte das Amt des Patriarchen wieder eingeführt werden. Der Oberprokuror leitete mehr oder weniger die Kirche. Pobedonoszew war sehr konservativ und sah den Sinn der Kirche hauptsächlich darin, die bestehende Ordnung zu stützen.

⁹¹ Maltzew konnte ein Mitglied der kaiserliche Familie als Schirmherr der Bruderschaft gewinnen. Aus Rücksicht und in Verehrung des Großfürsten nimmt er dessen Namenspatron als Namensgeber auch für den Verein.

⁹² Alexander III. (1881-1894) der Zar ist seit vier Jahren verstorben. Die Widmung ist schwarz umrandet. Die Formulierung „Dem ewigen Andenken“ erinnert an das liturgische „Ewige Gedenke“, das am des Totenamtes gesungen wird.

Zu 8. Bd.: „Ihrer Hoheit, der rechtgläubigen Herrin Erbfürstin Militza von Montenegro, geborenen Herzogin Jutta von Mecklenburg-Strelitz, zu Höchstherrlicher Vermählung ehrfurchtsvoll gewidmet“ (vgl. S. 6).

Zu 9. Bd.: „Ihrer Königlichen Hoheit, der rechtgläubigen Herrin Kronprinzessin Sophia von Griechenland, geborenen Prinzessin von Preussen, ehrfurchtsvoll gewidmet“.

Zu 10. Bd.: „Seiner Königlichen Hoheit, dem rechtgläubigen Herrn Kronprinzen Boris von Bulgarien, ehrfurchtsvoll gewidmet“.

Zu 11. Bd.: „Der heiligsten dirigirenden Synode von ganz Russland in ehrerbietiger Dankbarkeit gewidmet“⁹³.

Zu 12. Bd.: „Seiner Kaiserlichen Hoheit, dem rechtgläubigen Herrn Thronfolger und Grossfürsten Michail Alexandrowitsch von ganz Russland in unbegrenzter Hingebung und tiefster Ehrfurcht gewidmet“ (1878-1918). Er ist der Bruder des letzten Zaren Nikolaus II.

Zu 13. Bd.: „Seiner Majestät dem rechtgläubigen und christosliebenden Herrn und Könige von Serbien Peter I. (zur Krönung) in unbegrenzter Hingebung und tiefster Ehrfurcht gewidmet“.

Zu 14. Bd.: Eine Widmung liegt nicht vor.

Übersicht des Inhaltes des Einleitungsteiles der jeweiligen Bände

zu 1. Bd.: *Die göttlichen Liturgien (1890)*

Im Vorwort (X) erinnert Maltzew daran, es gehört zu seinen Aufgaben Religionsunterricht zu erteilen. Viele seiner Schüler sind rumänischer Nationalität. Für die praktische Darstellung der orthodoxen Wahrheit ist die deutsche Ausgabe eines Liturgiebuches geboten. Nach dem Vorwort enthält dieser Band einen Aufsatz: „Die Erhabenheit und Schönheit der göttlichen Liturgien“. Maltzew schreibt über die eucharistische Liturgie: (XXV f.)

„...Und wenn die Zeit der Verwandlung herannaht, dann kommt die Kraft des Allerhöchsten herab, und der heilige Geist überschattet die Opfergaben, wie einst die allheilige, immerseligste, beständige Jungfrau Maria, die unbefleckte, und von Neuem vollzieht sich das Geheimnis der Menschwerdung: Brod und Wein werden verwandelt durch das übernatürliche Feuer des Heiligen Geistes in den Leib und in das Blut des Herrn...“.

Danach betont er wie noch so oft den gemeinsamen Glauben von der Verwandlung der Gaben in orthodoxer und römischer Kirche. Im Gegensatz dazu stehen die Protestanten, „die das Abendmahlsoffer nicht haben“. Auch der äußere Rahmen ist wichtig für die Feier der „Göttlichen Liturgie“ (XXXIII):

„Poesie und Rhetorik, Musik und Mimik, Architectur, Sculptur und Malerei, der flimmernde Glanz edler Metalle und der Reichthum der Farben vereinen

⁹³ S. zu 5. Bd. Auffallend ist, Maltzew wählt auch hier wieder eine eingedeutschte Form. Er hätte auch formulieren können „dem heiligsten Synod“.

sich, um die göttliche Liturgie zu dem herrlichsten Kunstwerk zu gestalten, in welchem Ideal und Wirklichkeit sich mit einander verschmelzen...“.

Wer die Feier der „Göttlichen Liturgie“ in einer entsprechenden Kirche kennt, kann die Worte Maltzew verstehen und nachvollziehen⁹⁴.

Zu 2. Bd.: *Die Nachtwache*

Im Vorwort spricht Maltzew u.a. die Schwierigkeit einer Übersetzung an: „Wir haben uns bemüht, vor Allem streng wörtlich zu übersetzen, und alle Umschreibungen, welche den Wortsinn nicht ganz genau wiedergeben, zu vermeiden“. Er hat geändert und verbessert. Wenn er bisher „von Ewigkeit zu Ewigkeit übersetzte“, schreibt er nun „in die Ewigkeit der Ewigkeiten“⁹⁵. Dies sind Fragen, die bis heute bei Übersetzungen bedacht werden müssen. Unter der Überschrift *Die Nachtwache* (S. XXIV) folgt eine Begründung des Abend- und Morgengottesdienste. Der neue Tag beginnt jeweils mit der Vesper, denn „Es ward Abend und Morgen der erste Tag“ (Gen. 1,5)⁹⁶. Der Name *Nachtwache* leitet sich ab vom Wachen und Erwarten des Sonnenaufgangs durch die Gläubigen. Die aufgehende Sonne ist ein Bild des auferstandenen und wiederkehrenden Christus in der Alten Kirche. Der Anfang der Vesper ist mit Psalm 103 stets ein Lob des Schöpfers. Täglich beginnt mit ihm die Vesper: „Lobe, meine Seele den Herrn!“. Auf die Vesper folgt nach slawischem Brauch an Sonntagen und Festen sogleich das Morgenamt. „Ehre sei Gott in den Höhen, und auf Erden Friede, unter den Menschen ein Wohlgefallen!“⁹⁷. Es wird dann der Morgengottesdienst genau beschrieben.

Auf S. XLI findet sich eine Erklärung kirchlicher Ausdrücke. Fachwörter werden wiedergegeben. Z.B. bedeutet Apolysis die Entlassung oder den Schlusssegnen. Die Katabasia ist der Irmos, zu dessen Gesang die beiden Chöre in die Mitte des Tempels hinabsteigen. Die Parimieen sind die Lesungen des AT, welche Vorbilder auf die Geheimnisse des NT enthalten. Die Vesper vor Festen enthält stets Lesungen. Auf Seite XLVII beginnt die Vergleichende Übersicht über das Ritual der orientalischen und occidentalischen Kirche beim Abend und Morgengottesdienste. Die Psalmen, die bereits im Tempel ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes waren, sind dies auch im Abend- und Morgengebet der Ost- und Westkirche. Nach byzantinischer Tradition wurden sie allerdings zum Großteil

⁹⁴ Ich ließ die Angaben weg, da sie vorher genannt sind.

⁹⁵ A. VON MALTZEW, *Nachtwache*, S. XVI-XXII.

⁹⁶ Unlogisch ist, dass nach römischer Tradition zwar der Sonntag mit der Vesper am Samstag Abend beginnt, aber die anderen Tage der Woche nicht. Der neue Tag sollte stets mit der Vesper beginnen, d.h. konkret, in der Vesper wäre dann das Heiligen- oder Herrengedächtnis vom folgenden Tag zu nehmen. Seltsamerweise ist dies nur bei Hochfesten üblich.

⁹⁷ Eröffnungsvers zu Beginn des Morgenamtes. Es folgt der Vers „Herr öffne meine Lippen, und mein Mund wird verkünden Deinen Ruhm.“

durch Hymnendichtung ersetzt. Er gibt dann genau die Vesper nach dem lateinischen Brevier wieder.

Er geht dann auf S. LXV auf das Kirchenjahr ein und nennt gemeinsame Feste der orthodoxen und der römischen Kirche. Z.B. feiern beide Kirchen Maria Geburt (8.9) und Kreuzerhöhung (14.9) am selben Tag. Der alte Kalender der russischen Kirche ist freilich zu bedenken. Bis heute kann man deshalb immer wieder lesen und hören das russische Weihnachtsfest sei am 6. Januar, wobei es sich um nichts anderes handelt als um den 24. Dezember. Es ist der Vorabend des Festes der Geburt des Herrn, das bei den Russen, Serben und im Patriarchat von Jerusalem am 7. Januar begangen wird. Die römischen Kar- und Ostertage gibt Maltzew genau wieder. Er fasst zusammen: „der Cultus des christlichen Alterthums ist nicht das Product willkürlicher Erfindung Einzelner... er beruht vielmehr auf gemeinsamen Fundamenten göttlicher Einsetzung und apostolischer Anordnung...“⁹⁸. Der eigentliche Inhalt besteht aus der Nachtwache für die Sonntage und den Eigentexten für Festtage.

Zu 3. Bd.: *Das (deutsche) Liturgikon*

Neophytos, der Patriarch von Konstantinopel (1891-1894), erteilt diesem Band seinen Segen. Mehrfach hat Maltzew seine Bände dem ökumenischen Patriarchen zur Begutachtung vorgelegt. Er lebte in Deutschland und wusste sich Konstantinopel verbunden. Der Band enthält zwei Aufsätze: „Wesen und Bedeutung der göttlichen Liturgie“ und „Vergleichende Darstellung des Rituals der Messfeier“. Auf Seite IV gibt Maltzew den Grund für die Herausgabe des deutschen Gottesdienstbuches:

„Hauptzweck der liturgischen Arbeiten... Kenntnis des durch Erhabenheit der Ideen, Schönheit des Ausdrucks und tiefe Symbolik ausgezeichneten Rituals der orthodoxen morgenländischen Kirche dem Auslande in weiterem Umfang zu vermitteln“.

zu 4. Bd.: *Das Andachtsbuch*

Im Vorwort verweist Maltzew auf die zahlreichen Bitt-Kanones oder Andachten dieses Bandes⁹⁹. Sie dienen der persönlichen Frömmigkeit. Er gibt Anleitungen, an welchen Tagen welcher Bittkanon zu beten ist¹⁰⁰. So ist für den Sonntag Abend vorgesehen: Der Kanon zum Herrn Jesus, der Trost-Kanon zur heiligen Gottesgebärerin und der Bittkanon zu den himmlischen Kräften. Drei

⁹⁸ A. VON MALTZEW, *Nachtwache*, S. LXXX.

⁹⁹ Vgl. A. VON MALTZEW, *Andachtsbuch*, S. Xff.

¹⁰⁰ Er lässt sich hier natürlich vom Brauch des liturgischen Gedächtnisses der Wochentage leiten: Montag: *Engel*, Dienstag: *Johannes Täufer*, Mittwoch: *Kreuz und Mutter Gottes*, Donnerstag: *Apostel und Nikolaus*, Freitag: *Kreuz und Mutter Gottes*, Samstag: *Alle Heiligen und Toten*. Wenn die Teilnahme am hl. Abendmahl vorgesehen ist, folgt der *Kanon zum Empfang der hl. Gaben*.

Erlasse des Patriarchates von Konstantinopel wünschen Maltzew Gottes Segen für seine Arbeit. Er hatte seine Übersetzungen dem jeweiligen Patriarchen zukommen lassen. Es folgt ein „Vergleichende Übersicht über das Ritual der orientalischen und occidentalischen Kirche“.

Dieser Vergleich beginnt mit dem Mitternachtsgebet. Maltzew vergleicht die byzantinischen Texte mit den Gebeten der Kopten und Syrer. Es fällt keine Bemerkung, dass es sich hier um „monophysitische Gebete“ handelt. Etwa hundert Jahre später sollten erst Kontakte und Anerkennungen dieser alten Kirchen durch die Orthodoxie Wirklichkeit werden. Das Apodipnon entspricht der römischen Komplet. Beide haben dieselben Psalmen. Wieder geht er ausführlich auf den altorientalischen Brauch ein. Er erklärt dann liturgische Begriffe. Der Kanon besteht aus neun Oden und ist Teil des Morgengottesdienstes. Der Akathistos ist ein Gesang, bei welchem es nicht gestattet ist zu sitzen. Ihm entsprechen die Litaneien der römischen Kirche. Er vergleicht konkret den Akathistos an unseren süßesten Herrn Jesus Christus mit der Namen Jesu Litanei. Dem Akathistos zur hochheiligen Gottesgebälerin entspricht die Lauretanische Litanei.

Die Theotokien sind Tropare, die der Verehrung der Gottesgebälerin gewidmet sind. Er erinnert an den katholischen Brauch des „Engel des Herrn“. Es war üblich den „Engel des Herrn“ am Morgen, am Mittag und am Abend zu beten. In die Worte des Evangeliums wird dreimal ein „Ave Maria“ eingeschoben.

Der Text des „Engel des Herrn“ oder „Angelus“ lautet: „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, und sie empfing vom Heiligen Geist. Gegrüßet seist du, Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit dir. Du bist gebenedeit unter den Frauen und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus. Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder jetzt und in der Stunde unseres Todes. Amen. Maria sprach: Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort. Gegrüßet seist du, Maria... Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Gegrüßet seist du, Maria...“.

Es folgt eine abschließende Oration. Die Kirchenglocken läuten am Morgen, am Mittag und am Abend zu diesem Gebet. Das Tropar des Festes Maria Geburt am 8. September findet sich auch im römischen Brevier. Ausführlich geht er dann auf Gesänge der Gottesgebälerin in der armenischen Kirche ein. Ein längeres Kapitel gibt die Kreuzverehrung wieder in den verschiedenen Kirchen. Er verweist auf die Kreuzverehrung der römischen Kirche am Karfreitag¹⁰¹ und bringt das „schöne Gedicht“ des „Crux fidelis, inter omnes“ / „Treues Kreuz, von allen Bäumen“. Unter der Überschrift „Die hochheiligen Geheimnisses des allerreinsten Leibes und Blutes des Herrn“ führt er die „völlig orthodoxe Verehrung des allerheiligsten Sacramentes in der römischen Kirche an“. Er nennt Hymnen des Thomas von Aquin (1225-1274): „Adoro te devote“ (Gottheit tief verborgen), „Lauda Sion“ (Deinem Heiland, deinem Lehrer) und das „Pange

¹⁰¹ Die Kreuzverehrung des byzantinischen Ritus geschieht am dritten *Sonntag der Hl. Fasten*.

linqua“ (Preiset Lippen das Geheimnis). Er vergleicht sie mit der Theologie des Johannes von Damaskus (700-775). Thomas von Aquin benutze ja neben Albertus Magnus (1193-1280) vor allem die Schriften des Damaszeners. Das Wort „Summa“ ist wohl eine Übersetzung der „Gesamtdarstellung des orthodoxen Glaubens“ bei Johannes von Damaskus.

Ein weiteres Kapitel behandelt die Gebete am Morgen, am Mittag und am Abend. Maltzew sagt, diese werden in der römischen Kirche ähnlich gehalten wie in der morgenländischen¹⁰². Zwei Kapitel widmen sich dem „Panagia-Ritus“ und dem Rosenkranzgebet. Beim „Panagia-Ritus“ geht es um die Erhebung eines Brotes nach dem Essen zu Ehren der Gottesgebälerin. Maltzew verweist auf Symeon von Thessaloniki, der in seiner Schrift *De elevatio Deiparae panis fragmento* behauptet, dieser Brauch sei aus apostolischer Zeit überliefert. Interessant ist, er vergleicht diesen Brauch mit der Brotsegnung, die bisweilen an katholischen Heiligenfesten üblich ist. Als Vorläufer des Rosenkranzgebets nennt er die „Wampungürtel“ der nordamerikanischen Indianer, die Tephillin der Juden, die Schnur der Buddhisten und den „Tesbib“, die Lobpreisung, der Muhamedaner. Ein früher christlicher Hinweis ist die hl. Brigida von Irland, die eine Andacht zur Mutter Gottes einführte, welche aus 6 mal 10 und 3 Ave Maria bestand. In der orthodoxen Kirche besteht das Kombologion oder auf slawisch der Tschotki aus 100 Knoten. Über die Kreuzzüge sei die Gebetsform dem Westen vermittelt worden, woraus sich dann der katholische Rosenkranz entwickelte¹⁰³. Durch den Vergleich des Rituals sieht er die orthodoxe Wahrheit durch das übereinstimmende Zeugnis in den von den Aposteln gegründeten Kirchen bestätigt¹⁰⁴. Er meint natürlich vor allem die orthodoxe und die römische Kirche.

Zu 5. Bd.: *Bitt-, -Dank-, und Weihegottesdienste*

Der Aufsatz zu Beginn lautet: „Historisch dogmatischer Überblick über den Segnungs- und Weihe-Ritus in der orientalischen und occidentalischen Kirche“. Er gliedert sich in folgende Punkte: I. Nothwendigkeit des äusseren Gottesdienstes; II. Die Charismen; III. Die heiligen Sakramente; IV. Die Sacramentalien; V. Das Gebet; VI. Der Segen; VII. Der Fluch; IX. Der Eid; X. Der Exorzismus; XI. Benedictionen¹⁰⁵. In seiner Zusammenfassung am Ende der Kapitel geht er auf die Frage der Kircheneinheit ein. Diese hält er nicht für unmöglich mit Kirchen, die die „successio apostolica“ haben. Kirchen mit Bischöfen, die Nachfolger der Apostel sind, sind: Die äthiopische, koptische, syrische und armenische

¹⁰² A. VON MALTZEW, *Andachtsbuch*, S. XCVIII.

¹⁰³ Auch die irische Kirche dürfte in ihrem Brauch über den Handel aus dem Orient beeinflusst gewesen sein. Die irischen Sonnenkreuze etwa hängen sicher mit dem Sonnenkult Ägyptens zusammen. Im liturgischen Brauch war der irischen Kirche im Gegensatz zur englischen römische Gewohnheit eher fremd.

¹⁰⁴ A. VON MALTZEW, *Andachtsbuch*, S. XCIX-CXII.

¹⁰⁵ Es sollen hier nur die Überschriften wiedergegeben werden, da die Themen nicht Bestandteil der Arbeit sind.

Kirchen. In der Regel werden sie als die „Altorientalen“ bezeichnet. Auch die römische Kirche gehört dazu. Diese Kirchen unterscheiden sich nur in beschränktem Maß von der orthodox-orientalischen Kirche. Völlig anders ist die Situation mit den seit dem 16. Jh. entstandenen „neuen Sekten“¹⁰⁶.

Auffallend ist der reiche Inhalt dieses 1135 Seiten umfassenden Bandes. Der erste Gottesdienst „Die Feier der heiligen Krönung Ihrer Kaiserlichen Majestäten...“ meint nicht etwa das Mysterion (Sakrament) der Ehe, sondern in diesem Fall tatsächlich die Kaiserkrönung. Es können hier nur stichpunktartig einige Gottesdienste Erwähnung finden: Der Band enthält z.B. die „Große Wasserweihe“ am Fest der heiligen Theophanie. Es finden sich eine Reihe von Gebeten: z.B. „Gebet gegen schlechte Gedanken“. Es findet sich der Ritus der Kirchweihe: „Ordnung der Weihe eines Tempels, die durch den Bischof vollzogen wird“.

Zu 6. Bd.: *Die Sakramente*

Im Vorwort verweist Maltzew darauf, dass dies der wichtigste Band ist, denn es geht um den Vollzug der Sakramente. Der folgende Aufsatz ist ein „Historisch-dogmatischer Ueberblick über den Ritus der sieben heiligen Sakramente in der orientalischen und occidentalischen Kirche“. Es wird der Brauch der Spendung der Sakramente in den verschiedenen Kirchen wiedergegeben. Berücksichtigt sind z.B. auch die katholischen Maroniten oder die Nestorianer (CCX f.) Die ostsyrische Kirche wurde im allgemeinen so bezeichnet. Die Taufe wird genau begründet. Sie soll stellvertretend für alle Sakramente Erwähnung finden. Väterstellen werden angeführt: Athanasius, Basilius d. Große und Gregor I. Wirkungen der Taufe sind:

- „Sie wirkt eine Wiedergeburt oder Neuschaffung.
- Sie reinigt von allen Sünden.
- Sie macht den Getauften zu einem Kinde Gottes und zum Gliede an dem Leibe Christi.
- Sie rettet uns von allen Strafen für die Sünden“¹⁰⁷.

Dieser Band enthält des weiteren einen Anhang mit konkret seelsorglichen Empfehlungen. Es findet sich eine „Ermahnung des Priesters an den Parthen nach der heilen Taufe des Kindes“. Der Hauptteil des Bandes beinhaltet nicht nur das jeweilige Formular zur Spendung eines Sakramentes. Es gibt u.a. auch „die Ordnung, nach welcher diejenigen, welche vom Heidenthum, Muhamedanismus und Judenthum zur hl. orthodoxen Kirche kommen, aufzunehmen sind“¹⁰⁸. Das Ritual der „Schliessungsfeierlichkeit einer zweiten Ehe“ findet sich genauso wie der übliche Gottesdienst zur (ersten) Eheschließung (S. 288). Für alle Sakramente gilt, dass Gottesdienste, die im weitesten Sinne mit dem Sakrament verbunden sind, ebenso aufgenommen wurden. So ist beim

¹⁰⁶ A. VON MALTZEW, *Bitt-, Dank-, und Weihe-Gottesdienste*, S. CXLVI-CLII.

¹⁰⁷ A. VON MALTZEW, *Sacramente*, S. XIV-XVII.

¹⁰⁸ S.o A. VON MALTZEW, *Sacramente*, S. 90.

Weihesakrament auch der Ritus bei der Beförderung zum Igumenos (Klostervorsteher) vorhanden (S. 347). Eine Beschreibung „der Weihe der Diakonissen im christlichen Alterthum“ ist interessanterweise auch zu finden. Zum Sakrament der Busse (S. 182) gehört ein „Bittkanon zur hochhl. Gottesgebälerin bei der Beichte eines Sünders“ (S. 554).

zu 7. Bd.: *Der Begräbnisritus*

Hier liegt eine „Vergleichende Uebersicht über das Ritual der orientalischen und occidentalischen Kirche bei den Begräbnis- und einigen anderen Riten“ vor. Maltzew verweist zunächst auf den orthodoxen Gottesdienst für einen Sterbenden, der nicht zu sterben vermag: „Wenn die Trennung der Seele vom Leib sich schwer vollzieht...“¹⁰⁹. Gemeint ist der Kanon zur Trennung von Seele und Leib. Im *Rituale Romanum* findet er den entsprechenden Gottesdienst: „Ordo commendationis animae“ (Ordnung der Empfehlung der Seele). Diesen gibt er exakt wieder. Vom Ankleiden des Priesters über die Gebete bis zum Totengeläute geht er genau auf dieses (einstige) römische Brauchtum ein. Es folgt der Ritus der Beerdigung nach orthodoxem, armenischen und katholischen Brauch. Er kommt dann wieder auf die Leidenswoche Jesu zu sprechen. Zunächst finden wir das Kapitel: „Der Ritus der göttlichen und heiligen Fußwaschung“. Er bringt die römischen Texte zur Fußwaschung. Er erklärt sodann die Ölweihe bei den Jakobitischen Syrern und Katholiken. Er spricht die Weihe des Antiminsions in der Orthodoxen Kirche, bei den Kopten und Syrern an¹¹⁰.

Die Kapitel zur Segnung eines Kirchhofes und die Aufnahme der Mönche und Nonnen beziehen sich auf Gottesdienste innerhalb des Hauptteiles. Aus dem *Pontificale Romanum* beschreibt Maltzew den Gottesdienst der Jungfrauenweihe. Es folgt ein neues Kapitel unter der Überschrift *Die Ofenhandlung* Diese findet als Mysterienspiel am Sonntag vor Christi Geburt statt¹¹¹. Sie ist genau beschrieben in Teil II auf S. 324 dieses Bandes. Er geht sogleich auf katholisches weihnachtliches Brauchtum in West-Europa ein: Weihnachtsskrippe und Tannenbäume. Er zitiert eine Synode von 1473 in Toledo. Sie nahm zu Weihnachtsspielen Stellung. Er spricht von Pagen, die an Fronleichnam in Spanien vor dem *Sanctissimum* tanzen und auch von der Wasserweihe am 6. Januar. Die Armeni-

¹⁰⁹ A. VON MALTZEW, *Begräbnisritus*, S. XIII.

¹¹⁰ Das Antiminsion liegt auf jedem orthodoxem Altar. Es stellt gewöhnlich Christus im Grabe dar. Es muss vom Bischof unterschrieben sein und wird zur Aufnahme von Kelch und Patene entfaltet. Nach entsprechendem römischen Brauch wird das Chorporale zur Gabenbereitung auf dem Altar ausgebreitet.

¹¹¹ Am *Sonntag der Väter* lautet das Tropar: „...Mitten im Feuerofen...“. Es wird auch an ihrem Gedenktag am 17.12 gesungen. Bei der Ofenhandlung steigen im liturgischen Spiel drei Jünglinge in einen Feuerofen und singen einen Text nach 3 *Dan.* 30. Meines Wissens wurde das Spiel in Athen vor einigen Jahren aufgeführt. Eine bleibende Tradition scheint sich nicht entwickelt zu haben. In Armenien soll es noch Öfen geben, die für das Spiel benutzt wurden.

er lassen dabei Tauben fliegen¹¹². Er zitiert ein *Processionale* aus Bamberg von 1773, das den Brauch um eine Christusstatue beschreibt, die an Christi Himmelfahrt nach oben gezogen wird. Er beschreibt die Palmprozession in Jerusalem, bei den Maroniten, in Äthiopien und nach dem *Missale Romanum* mit den liturgischen Texten.

zu 8. Bd.: *Das Fasten- und Blumen-Triodion*¹¹³

Im Vorwort finden wir eine wichtige Begründung für das Vorgehen Maltzew's. Er vergleicht den Brauch verschiedener Kirchen und gelangt so zum Ergebnis. Gleiches oder ähnliches Brauchtum in getrennten Kirchen hat alte gemeinsame Wurzeln. Einheit ist in ihm bereits zu finden.

„Diese vergleichende Zusammenstellung des liturgischen Rituals der alten Kirche, welche völlig frei von subjectiver Kritik und polemischer Voreingenommenheit ist, sowie die authentische Wiedergabe der alten Lieder und Gebete, ..., dürfte geeignet sein, mit beizutragen zur schnelleren und leichteren Erreichung des idealen Zweckes der Wiederherstellung der früheren Einheit der Kirche, mit welchem zu sympathisieren und ihn nach Maassgabe seiner Kräfte zu fördern sich wohl jeder gläubige Christ berufen fühlt“¹¹⁴.

Um die Kircheneinheit geht es Maltzew wirklich. Heute kann man sagen, aus ökumenischem Interesse stellt er seine Vergleiche auf. Auf das Vorwort folgt die „Historisch-vergleichende Darstellung des Festrituals des Fasten- und Blumen-Triodions in der morgenländischen und abendländischen Kirche“¹¹⁵. Zuerst werden die Feste im Judentum beschrieben: Pascha, Schawout (Pfingsten) und Sukkoth (das Laubhüttenfest) Rosch-ha-Schanah (Neujahrsfest) und Jom Kippur, das Versöhnungsfest, werden erklärt. Maltzew bringt das schöne Gebet „Abinu Malkonau“ aus der Liturgie dieser Tage: „Unser Vater, unser König! Wir haben gegen dich gesündigt!“. Er kennt aber auch den Brauch des Schlachtens eines

¹¹² Auch im Patriarchat Jerusalem ist es am 5./18. Januar bis heute üblich, zur Wasserweihe am Jordan eine Taube gen Himmel zu werfen, um an den Hl. Geist zu erinnern, der auf Jesus ruhte.

¹¹³ Das Triodion umfasst die Gottesdienste der Fasten und Osterzeit. Es ist zu berücksichtigen, dass es nach byzantinischem Brauch vier Vorfastensonntage gibt. Auch die römische Kirche kannte bis zur Liturgiereform drei Vorfastensonntage: Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima (S. A. VON MALTZEW, *Triodion*, S. CLff.). Von Ostern abhängig sind alle Feste bis zum *Allerheiligensonntag*, der nach orthodoxem Brauch am *Sonntag nach Pfingsten* begangen wird. Durch das Wirken des Heiligen Geistes entsteht heiliges Leben. Das Triodion umfasst also die Zeit vom ersten *Vorfasten-* bis zum *Allerheiligensonntag*. Es gibt nach dem russischen Brauch eine weitere Einteilung, nämlich das *Fasten-Triodion* (vom ersten Vorfastensonntag bis Ostern) und das *Blumen-Triodion* (von Ostern bis Pfingsten; oder nach dem griechischen Brauch das Pentekostarion).

¹¹⁴ A. VON MALTZEW, *Triodion*, S. X f.

¹¹⁵ A. VON MALTZEW, *Triodion*, S. XV.

Hahnes, das in der Volksfrömmigkeit bis heute zum Teil üblich ist. Das Hahnopfer ersetzt das Schlachten des Widders in der Zeit des Tempelkultes¹¹⁶. Maltzew nennt dann die christlichen Feste und beschreibt die orthodoxe Fastenzeit und die Große (Kar-) Woche. Es folgt eine längere Beschreibung des armenischen Kirchenjahres. Im Überblick folgt das Kirchnjahr bei den Nestorianern, den Malabaren, der syrischen, koptischen und äthiopischen Kirche¹¹⁷.

Ein ausführliches Kapitel behandelt den Brauch der römischen Kirche. Er beschreibt die Fastenzeit und die Kartage. Er kennt den lange abgeschafften „Schmerzensfreitag“ und zitiert die Sequenz „Christi Mutter stand mit Schmerzen“¹¹⁸. Er erwähnt die verhüllten Bilder in den Kirchen am Karfreitag und bringt den Text des „Exultet“ der Osternacht¹¹⁹. Er fährt mit der Beschreibung des Kirchenjahres fort und fasst zusammen:

„die feierlichen Riten... sind von einem Geiste durchzogen... und mit einem Herzen... zusammenstimmend in den Lobgesang: Herr unser Herrscher, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde! (Ps. 8)“¹²⁰.

Maltzew sprach von Polemik. Tatsächlich fällt auf, er enthält sich jeder Polemik. Selbst wenn er im besonderen Brauchtum der römischen Kirche die „Eselsmesse“ in Beauvais/Frankreich anführt, fehlt eine konkrete Kritik. Mit Sicherheit muss dieser Brauch doch sehr befremdlich auf ihn gewirkt haben! Diese sogenannte Messe diente wohl zur Eröffnung der Karnevalszeit, da sie am Oktavtag von Epiphanie abgehalten wurde. Noch bis ins 20. Jh. war es regional üblich vor Ablauf der Weihnachtsfeiertage keine Faschingsveranstaltung zu geben¹²¹.

¹¹⁶ Vor allem bei orientalischen Juden Jerusalems findet sich der Brauch bis heute.

¹¹⁷ Maltzew schätzt die Altorientalen ihrer alten Überlieferungen wegen. Er bezeichnet sie nicht als „Häretiker“. Die Nestorianer sind die ostsyrische Kirche. S. *Handbuch* 36.

¹¹⁸ „Der Schmerzensfreitag“ war eine Woche vor dem Karfreitag ein Gedächtnis der Schmerzen Mariens. Er wurde als Doppelung zum 15.09 in der Liturgiereform gestrichen. Vor allem in der Musik fand die Sequenz „Christi Mutter...“ als „Stabat Mater“ großen Widerhall. Vertonungen finden sich von u. a von Rossini und Dvorcak. Die Sequenz ist fakultativ am 15.09 möglich.

¹¹⁹ Das Exultet ist die Danksagung für das Licht. Ursprünglich war mit jeder Vesper ein Luzernarium verbunden. Im orthodoxen Gottesdienst hat sich der Brauch im Hymnus „Freundliches Licht“ erhalten. Es wäre schön, wenn alle dabei brennende Kerzen tragen würden. S. hierzu: P. PLANK, *Fos Hilaron*, Bonn, 2001.

¹²⁰ A. VON MALTZEW, *Triodion*, S. CXCVI.

¹²¹ Offenkundig handelte es sich um einen tatsächlichen Gottesdienst. Ein Esel wurde in die Kirche gebracht und die üblichen Antworten der Messe durch Wiehern ersetzt. Selbst das „Ite missa est“ gab der Priester durch nachegeahmtes Eselschreie wieder. Vgl. MALTZEW, *Begräbnisritus* CVIII. Auch heute gibt es Gottesdienste zur Eröffnung der Faschingsaison.

Zu 9. Bd.: *Das Menologion I*

Im Vorwort zur Ausgabe seines Heiligenkalenders sagt Maltzew: „Das Lesen der Lebensbeschreibungen der Heiligen bildete von jeher die Lieblingslektüre der Christen und bildete sozusagen das tägliche Brod für ihre Seelen“¹²². Es sei auf die Praxis in Klöstern im Osten und im Westen verwiesen, die Heiligenviten des jeweiligen Tages zu lesen. Aber auch Laien kannten den Brauch, am Abend eines Tages der Heiligen in ihren Legenden zu gedenken. Sein Heiligenverzeichnis würde man heute wohl ökumenisch nennen, denn er bezieht in der Monatsübersicht den katholischen Heiligenkalender mit ein. Schon ihm fiel auf, dass in älteren katholischen Büchern mehr gemeinsame Heilige zu finden sind als in der Gegenwart¹²³. Heute ist dies leider noch um ein vielfaches der Fall. Maltzew beginnt das Heiligenverzeichnis am 1. September, da ja das byzantinische Kirchenjahr gemäß Konstantin d. Gr. am 1. September seinen Anfang nimmt. Mit der Namensnennung ist jeweils eine Kurzbiographie verbunden. Hier beschränkt er sich auf den orthodoxen Heiligenkalender. Kaum ein Heiligenbuch nennt so viele Namen wie Maltzew. Ein vergleichbares Werk, das ebenfalls in deutscher Sprache vorliegt, schuf im 20. Jh. der hl. Nikolaj Velimorovic¹²⁴.

Dem Vorwort folgt eine Beschreibung des Kirchenjahres: „Die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres“. Diese gliedert sich in die Unterpunkte „die Verehrung der Heiligen“, „die Verehrung der Reliquien“, und „die Verehrung der hl. Bilder“. Maltzew sagt,

„ein wichtiger Beweis dafür, dass die Verehrung der hl Bilder, und die Ueberzeugung von der Wunderkraft, welche vielen derselben durch die göttliche Gnade verliehen ist, aus der ungetheilten Kirche der neun ersten Jahrhunderte herrührt, ergibt sich aus der völligen Uebereinstimmung der Orientalischen und Römischen Kirche in dieser Hinsicht“¹²⁵.

Es folgt eine Aufzählung der zwölf Hochfeste des orthodoxen Kirchenjahres. Die Feste werden durch liturgische Texte erklärt. Maltzew nennt Lesungen und Gesänge sowohl des Stundengebetes als auch der eucharistischen Liturgie. Die zwölf orthodoxen Hochfeste sind: Mariä Geburt (8.9), Die Erhöhung des ehrwürdigen Kreuzes des Herrn (14.09.), Die Einführung der Mutter Gottes in den Tempel (21.11.), Die Geburt unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi (25.12.), Die Theophanie unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi (06.01.), Der Empfang des Herrn durch Symeon (02.02.), Mariä Verkündigung (25.03), Die Verklärung unseres Herrn Heilandes Jesu Christi (06.08), Mariä Himmelfahrt (15. 08.). Wieder wählt er hier die römische Bezeichnung. Er sagt am 15.08.

¹²² A. VON MALTZEW, *Menologion*, S. IX.

¹²³ Vgl. A. VON MALTZEW, *Menologion I*, S. LXXXIX.

¹²⁴ Velimorovic Nikolaj: *1880, serbischer Bischof, Überlebender des KZ Dachau, ÷ im Exil in America 1956. Velimorović N., *Der Prolog von Ochrid*, Apelern, 2009. Auch: ders., *Gebete am See*, Apelern, 2004. Er ergänzte den heilige Kalender um Kurzpredigten und Meditationen.

¹²⁵ A. VON MALTZEW, *Menologion I*, S. XLI.

nicht die „Entschlafung Mariens“. Den „Einzug unseres Herrn, Heilandes und Gottes unter Palmen in Jerusalem“ und das Pfingstfest (Tag der Dreifaltigkeit) erwähnt er nicht. Das hl. Pascha, die lichte Auferstehung, wurde nach altem Brauch nicht zu den zwölf Hochfesten gezählt, da Ostern das Fest der Feste und der Tag aller Tage ist: „...das Fest der Feste und die Feier der Feiern begehen wir...“ (*Irmos der Achten Ode des Kanons der Auferstehung*).

Zu 10. Bd.: *Das Menologion II*

Im Vorwort nennt Maltzew das Thema der Einleitung dieses Bandes: „Wallfahrts- und Gnadenorte, die Verehrung der hl. Mutter Gottes und aller Heiligen“. Die Unterpunkte der Einleitung sind: Gottes Allgegenwart, Bedeutung der heiligen Stätten, Wunderthätige Bilder und Wallfahrtsorte. Er geht wieder vom AT aus, nennt christliche Wallfahrtsorte in Israel/Palästina und zählt dann katholische Wallfahrtsorte in Europa. Er kommt zu dem Ergebnis:

„Es ist wohlthuend, wahrzunehmen, wie die alten Kirchen des fernen Morgenlandes mit der lateinischen und der griechischen Kirche übereinstimmen und die Irrlehren der Neuerer einhellig verwerfen. Fürwahr, diese Uebereinstimmung der alten Kirchen des Orients und Occidents ist ein überzeugender Beweis für die Wahrheit der Orthodoxen Lehre“¹²⁶.

Es folgt wie in Band I eine Monatsübersicht der orthodoxen und katholischen Heiligen. Band II beginnt mit dem Monat März. Ich greife Beispiele heraus. „14. Benediktos, bei den Lateinern 21. März. April. 1. Maria v. Aegypten, M.R. (Martyrologium Romanum) am folgenden Tag“¹²⁷. Als Beispiel für die Ausführlichkeit im eigentlichen Menologion sei der vierte März wiedergegeben:

Der ehrw. Piama (Jungfrau), Alexandra und einer dem Namen nach unbekanntem Jungfrau

P. stammte aus Alexandria in Aegypten. †377. A. lebte 12 Jahre einsam in einer Höhle nicht weit von Alexandria. †376. Bei den Kopten wird das Gedächtnis des hl. A. am 15. April gefeiert. Um dieselbe Zeit ergab sich ähnlicher Askese die dem Namen nach unbekanntem Jungfrau

„Des hl. Sebastianos und des Mart. Sabinos

Sie litt in Thessalonich unter Diokletianos.

Des Wolokolam'schen Bildes der M.G.

Dasselbe erschien 1677, wurde aus Moskau in das Joseph-Kloster gebracht und wurde berühmt als Quelle vieler Wunder.

¹²⁶ A. VON MALTZEW, *Menologion II*, S. XLV.

¹²⁷ A. VON MALTZEW, *Menologion II*, S. XLVI.

4. (17.). Des ehrw. Gerasimos vom Jordan

Er stammte aus Lykien in Kleinasien, und war Freund des ehrw. Euthymios des Grossen. Er gründete am Jordan ein Kloster mit strenger Regel. Einst traf er in der Wüste einen Löwen, welchem ein Splitter in der Tatze stak. Er zog dem Splitter heraus und heilte den Löwen. Seitdem folgte ihm derselbe wie ein zahmes Hausthier. Desshalb wird er mit einem Löwen abgebildet. †475.

Kont. (T. 4): Entflammt von dem Streben nach dem Höheren, hast du der Wildnis der Jordanwüste den Vorzug gegeben vor allen Süßigkeiten der Welt; desshalb war dir das Raubtier in Treue gehorsam bis zum Tode, und verschied vor Kummer an deinem Grabe, wodurch dich verherrlicht hat Gott, zu welchem betend unserer gedenke, o Vater Gerasimos!

Des Mart. Paulos, seiner Schwester, der Martyrin Juliana u. ihrer Gefährten Kodratos, Akakios (2. Juni) u. Stratonikos.

Sie wurden auf Befehl des Aurelianos 273 zu Ptolemais (in Phönikien) enthauptet.

Des hl. Julianos, Patr. von Alexandria

(179-189)

Des hl. Gregorios, Bischofs von Assa (Metropole v. Ephesus)

†1152

Der Martt. Photios und Kyrillos

Aus der Zahl der 142-152 Martt. nebst Irais und Archelaos (5. März).

Des ehrw. Jakob des Fasters

Einsiedler in Phönikien im VI. Jahrh. Einst verbrannte er, um eine Versuchung zur Unkeuschheit zu vermeiden, die Finger seiner linken Hand; nachdem er auf seine Tugendhaftigkeit stolz geworden, fiel er in die Sünde der Wollust, und sogar des Mordes. Zehn Jahre ununterbrochene Busse erwarben ihm die Verzeihung Gottes, und die Gnade, die Gebrechen der Menschen zu heilen. †friedlich 57 Jahre alt.

Des hl. Wjatscheslaw, Fürsten von Böhmen

An diesem Tage wurden seine Reliquien von Boleslawl nach Prag überführt und in der Kirche des hl. Vitos niedergelegt 932 (S. 28. Sept.).

Des hl. Daniel, Fürsten von Moskau

Sohn des hl. Alexander Newski, geb. 1261. Er vergrösserte das Fürstenthum Perejeslawl (1302). Er stiftete am Ufer der Moskwa einen Tempel zu Ehren des hl. Daniel des Styliten. †1303. Seine Reliqu. Wurden 1652 gefunden und

ruhen in dem bekannten Daniel-Kloster, welches bei dem von ihm gegründeten Tempel erstand.

Des sel. Basilios, Fürsten von Rostow

Geb. 1209, wurde er 1238 von den Tataren in der Schlacht am Flusse Sitj gefangen genommen und getötet, weil er sich weigerte, den Islam anzunehmen und in die Dienste des Bati zu treten. Sein Körper wurde im Tscherenk'schen Walde (Gouv. Twer) gefunden, nach Rostow gebracht und in die dortige Kathedrale gelegt¹²⁸.

Zu 11. Bd.: *Das Liturgikon von 1902*

Das Liturgikon beginnt mit dem vollständigen Text der *Betrachtung über die göttliche Liturgie* von Nikolaj Gogol (1809-1852). Maltzew betont, dass diese Veröffentlichung die erste in einer fremden Sprache ist. In Russland hatte es drei Publikationen gegeben. Die letzte war durch den Heiligen Synod veranlasst. Maltzew ist diese Herausgabe sehr wichtig. Er wollte damit eine Gegendarstellung zu L. Tolstoi (1828-1910) veröffentlichen. Tolstoi publizierte zu religiösen, auch liturgischen, Themen, allerdings nicht im kirchlichen Sinn. Tolstois Liturgieerklärung ist ironisch und hat die ganze Welt durchlaufen¹²⁹. Auf S. 295 findet sich dann der Artikel „Vergleichende Darstellung des Rituals der orientalischen und occidentalischen Kirche beim Abend- und Morgengottesdienste“. Auf S. 304 folgt der Beitrag „Wesen und Bedeutung der göttlichen Liturgie nebst vergleichender Darstellung der Entstehung und Entwicklung ihres Rituals“. Maltzew geht wieder vom AT aus, gibt die orthodoxe Lehre der Eucharistie wieder und beschreibt die Einrichtung eines Kirchenraumes. In dem Abschnitt die „Historische Entwicklung des Rituals der Liturgie“ gibt er die Überlieferung der „Didache“ und die Positionen Justin des Martyrers (um 100-165) und Kyrills von Jerusalem (313-386) wieder. Er beschreibt die Liturgie der Altorientalen: der Koptischen, der Aethiopischen, der Syrischen, der Nestorianer, und der Armenischen Kirche. Besonders ausführlich widmet er sich wieder der Römisch-Katholischen Kirche. Er kennt den Ambrosianischen Ritus und zitiert die Jakobusliturgie von Jersalem, die heute nur noch selten gefeiert wird, meist am Fest des hl. Jakobus, des Herrenbruders am 23. Oktober¹³⁰. Er fasst zusammen: *Die altchristlichen Kirchengemeinschaften weisen dieselbe Grundform auf und gehen auf dieselbe Wurzel zurück*. Er sagt weiter:

¹²⁸ A. VON MALTZEW, *Menologion* II, S. 15-19.

¹²⁹ Vgl. A. VON MALTZEW, *Liturgikon* (1902), S. IX f. Die *Betrachtung über die göttliche Liturgie* Gogols liegt vor: Nikolaj V. GOGOL, *Betrachtung über die göttliche Liturgie*, Würzburg 1989. Tolstoi war seiner unkirchlichen Positionen in seinen Schriften exkommuniziert worden. Zu Tolstoi s.a. P. EVDOKIMOV, *Christus im Russischen Denken*, Trier 1977, S. 101.

¹³⁰ Auch am Sonntag nach Christigeburt, zum Fest des Gottesahnen David, des hl. Joseph und des Herrenbruders Jakobus wird die Jakobusliturgie mancherorts gefeiert.

„...Gott wird alle getrennten Einzelkirchen, die in wahrhaft rührender Weise so viel aus den Tagen der Einheit, aus den glorreichen Zeiten der Martyrer, bewahrt haben, wieder sammeln und mit seiner heiligen katholischen Kirche durch das Band des Glaubens und der Liebe auf ewig vereinen...“¹³¹.

zu 12. Bd.: *Der Oktoichos I*

Das *Gebetbuch mit dem heiligen Gott nach den acht Tönen enthaltend den vorgeschriebenen Gottesdienst für die Sonntage nebst den sechs Wochentagen* umfasst bis zum vierten Ton 1271 Seiten. Maltzew verzichtet deshalb auf eine liturgische Einführung. Im Vorwort nennt er Verfasser, deren Hymnen (Kanonnes) Eingang in den Gottesdienst fanden: Johannes von Damaskus (†760), Joseph der Hymnograph (†833) und Theophanes Graptos¹³².

Zu 13. Bd.: *Der Oktoichos II*

Am Ende des Vorwortes kommt Maltzew auf die Einheit der Kirchen zu sprechen, wenn er sagt:

„Dass dieses grosse und erhabene Ziel früher oder später nach göttlichem Rathschluss erreicht werden möge, das ist mein sowie meines hochwürdigen Herrn Mitarbeiters, des Priesters Basilius Goeken, innigster Herzenswunsch!“¹³³.

Es folgt „Die Möglichkeit einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen, vom Standpunkte der Orthodoxen Katholischen Kirche des Morgenlandes aus betrachtet“. Es werden hier vor allem die Positionen der Anglikaner und Altkatholiken erwogen.

Zu 14. Bd.: *Die göttlichen Liturgien von 1911*

Es handelt sich hier um zwei Jubiläumsausgaben zum 25jährigen Dienstjubiläum A. Maltzews in Berlin. Beide Bände erschienen im eigenen Verlag der St.-Wladimir-Bruderschaft: Verlag des St. Wladimir-Wohltätigkeits-Vereins „Bratstwo“ bei der Kaiserlich Russischen Botschaft zu Berlin. Als Beilagen finden sich die Besprechung des liturgiologischen Gesamt-Cyclus von dem Professor der Geistlichen Akademie zu St. Petersburg Herrn Geheimrath Dr. N.W. Pokrowskyj. Er wurde dafür mit der vollen „Makariewschen Prämie“ von 1000,- R. ausgezeichnet. Die Prämie war von Metropolit Makarij von Moskau (†1882) gestiftet worden. Die Besprechung erfolgte im Auftrag des Hl. Synod.

Alle liturgischen Bände Maltzews waren im Auftrag der „Hl. Synode“ von Rußland erschienen. So lautet die Überschrift über die Aufzählung der Bände in

¹³¹ A. VON MALTZEW, *Liturgikon*, S. 454.

¹³² Er wurde 854 Metropolit von Nikäa.

¹³³ A. VON MALTZEW, *Oktoichos II*, S. X f.

dieser Ausgabe. Maltzew sah sein Werk nicht als seine Privatsache an. Es war für ihn ein kirchliches Handeln, das er mit dem Segen des hl. Synod und dem jeweiligen Patriarchen von Konstantinopel herausgab. Ebenfalls abgedruckt ist der Vortrag Maltzews auf dem Kongress von 1909 in Velehrad. Das Thema lautete: „Spuren der Epiklesis in dem Gebete der Römischen Messe «Iube haec perferri»“¹³⁴. Auf katholischer Seite dürfte damals kaum jemand über die Epiklese im Hochgebet nachgedacht haben. Es sollte bis zur Einführung noch mehr als ein halbes Jahrhundert vergehen! Beide Artikel sind in russischer Sprache verfasst.

Weitere Schriften

Außer den liturgischen Übersetzungen sind weitere Schriften erhalten.

– „Germaiija“ in: Pravoslavnaja Bogoslovskaj Enciklopedikja ili Bogoslovkij enciklopediceskij Slovar, Bd. IV, Sanktpeterburg, 1903¹³⁵.

(„Deutschland“, in: *Orthodoxe Theologische Enzyklopädie oder Theologisches enzyklopedisches Wörterbuch*, Bd. IV)

– K XV-letiju Sv. Knjaz` -Vladimirskago Bratstva v Beerline, Berlin 1906.

(*Zum 15. Gedenkjahr der Berliner Bruderschaft des hl. Fürsten Wladimir*)

– Nravstvennaja filosofija utilitarizma. Istoriko-kriticeskoe issledovanie, Sanktpeterburg 1877

(*Die ethische Philosophie des Utilitarisms. Historisch-kritische Untersuchung* – Magisterarbeit)

– Osnovanija pedagogiki, Warschau, 1885. Grundbegriffe der Pädagogik

(Es handelt sich um ein Handbuch, das fünf Auflagen erreichte)

– Pravoslavnye cerkvi i russkie ucredzenija zu granicej. Izdanie Berlinskago Bratstva Bratskij Ezegodnik, Sanktpeterburg 1906.

(*Orthodoxe Kirchen und russische Stiftungen im Ausland*. Eine Ausgabe der Berliner Bruderschaft. Jährliche Ausgabe für die Mitglieder)

– Pravoslavnye cerkvi i russkija ucredzenija za graniceju-Berlinskij Bratskij Vremennik, Berlin 1911

(*Orthodoxe Kirche und russische Stiftungen im Ausland* – Berliner Ausgabe für die Mitglieder)

– Proizchozdenie npravstavennogo cuvstva in npravstvennych ponjatij po uceniju Dzona Stuartha Millja, Bena i Gerberta Spensera, Sanktpeterburg 1877. (Kandidatenarbeit)

(*Die Entstehung des ethischen Sinnes und der ethischen Begriffe nach der Lehre von John Stuart*)

¹³⁴ Römischer Kanon: „Dein hl. Engel möge dieses Opfer zu deinem himmlischen Altar emportragen...“.

¹³⁵ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, Anm. 78.

– Mal'cev, A. und Kapterev, P. F.: Voprosy materjam o detjach-Opyt programmy deja sistematiceskogo nabljudenija nad zavvitiem detej. Sanktpeterburg, 1881.

(*Fragen der Mütter an ihre Kinder*. Ein Programmversuch einer systematischen Beobachtung der Kinderentwicklung)

– *Dogmatische Erörterungen zur Einführung in das Verständnis der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältnis zur römischen und protestantischen*, Berlin 1893.

– *Die russische Kirche. Widerlegung der Abhandlung von Dr. Paul Irgen*, Berlin 1893 (erste Widerlegung)

– *Die russische Kirche. Zweite Widerlegung der Polemik des Herrn Paul Irgen*, Berlin, 1893

– *Die russische Kirche und Dr. Knie*, IKZ 1894.

– *Antwort auf die Schrift des hochwürdigen Herrn Domkapitulars Röhm*, Berlin 1896.

– „Altkatholizismus und Orthodoxie“, in: *Germania*, No. 180, 182, 218 von 1898, No. 23, 24 von 1899, No. 48, 51 von 1900, 165, 178 von 1902, No. 7, 8 der wissenschaftlichen Beilage der *Germania*, 1902.

– „Bericht über den II. Internationalen Altkatholischen Kongreß in Luzern“, in: *Novoe Vremja*, 1892, No. 5979-5986.

– Auf Veranlassung des Oberprokurors Pobedonoscev gab A. Maltzew heraus: *NT in der Übersetzung des Dichters Zukovskij*, Berlin, 1895¹³⁶.

– „De vestigiis epicleseos“, in: *Missa Romana in Acta II Conven-Velehradensis* (= Opera Academiae Velehradensis 1), Prag, 1910, 135-143.

– (Hrsg.) *Cerkovnaja pravda* (Kirchliche Zeitschrift). Bogoslovskij i cerkovno-obscestvennyj Zagranicnyj Vestnik. Jhrg. 1 und 2, Berlin 1913/1914¹³⁷. Als Programmpunkte der „Cerkovnaja pravda“ nennt A. Maltzew:

„1. Das Offenlegen der Wahrheit der Orthodoxie im Vergleich mit den heterodoxen Konfessionen

2. Die Erklärung der gegenwärtigen Strömungen des religiösen und kirchlich-gesellschaftlichen Lebens im Westen im Zusammenhang mit den theologischen und philosophischen Schulen und Richtungen

3. Eine Übersicht über das kirchlich-religiöse Leben in Russland, ...in den slavischen Ländern und im Orient

4. Die pastorale und gemeindliche Tätigkeit im Westen und bei uns; kirchliche Homiletik

5. Kirchengeschichte und Archäologie, Liturgik, Ikonographie, Kirchengesang und Musik

¹³⁶ Russischer Dichter (*29.01.1783 †12.04.1852 in Baden Baden). Enciklopediceskij S. 508. Er hatte diese Übersetzung 1844-46 für seinen Sohn geschaffen.

¹³⁷ K. GAEDE, *Russische Orthodoxie in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, S. 293.

6. Eine Übersicht über die ausländischen und russischen geistlichen Zeitschriften, Bücher, Vorlesungen und Referata...¹³⁸.

Gründe für die Übersetzung

Deutschsprachige Gläubige

Maltzew konnte bereits auf eine Tradition deutscher Gottesdienste zurückgreifen. Liturgie in deutscher Sprache wurde schon vor ihm in Potsdam gefeiert. Priester Dorimedont Sokolov beantragte 1836 beim Hl. Synod die Genehmigung dafür, da seine Gemeinde der kirchenslawischen Liturgie nicht mehr folgen konnte! Sie erging 1938 mit dem Auftrag¹³⁹, die Liturgien des hl. Johannes Chrysostomus, des hl. Basilius und Gregors des Dialogen zu übersetzen¹⁴⁰. Seither wurden in Potsdam Gottesdienste in deutscher Sprache gefeiert! Protoiery Alexij Mal'cev ist wie sein Vorgänger am Anfang des Jahrhunderts ebenso davon überzeugt, dass dies richtig ist. Er sagt:

„Ich hatte daher gleich anfangs Gelegenheit genommen, die Liturgie und die Sakramente dort in deutscher Sprache zu vollziehen, was nicht verfehlte, die Seelen der Gläubigen mit besonderer Freude zu erfüllen. Die Wahrnehmung dieses Erfolges erweckte in mir den Wunsch, den Mitgliedern der mir anvertrauten kleinen Gemeinde ein Buch in die Hände zu geben, dessen Benutzung in der Kirche und im Hause geeignet wäre, die lebendige Teilnahme derselben an den kirchlichen Gebeten und Gesängen zu erhöhen“¹⁴¹.

Ein gewichtiger Grund für die Editionen in deutscher Sprache ist also die pastorale Sorge für seine Gemeinde. Nationale oder traditionelle Gründe treten für ihn zurück. Er erklärt das Kirchenslawische nicht zu einer „heiligen Sprache“, die nicht ersetzt werden kann. Häufig wird vergessen, dass es sich dabei ja auch nur um eine Übersetzung handelt. Maltzew ging die lebendige Teilnahme am Gottesdienst vor. Offenkundig wusste er darum, dass gerade einem Gebet in der Muttersprache eine intensivere Bedeutung zukommt als in einer fremden Sprache. Die

¹³⁸ N. THON, „Die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges“, S. 12-13.

¹³⁹ Chr. DIETRICH, „150 Jahre Russische Orthodoxe Kirche in Potsdam“, S. 16.

¹⁴⁰ Die Johannes-Chrysostomus- Liturgie wird grundsätzlich immer gefeiert. Die Basilius-Liturgie findet statt am 24.12 (nach altem Stil am 05.01) zu Christi Geburt, am 01.01 (14.01.) zum Fest des hl. Basilius d. Gr., am 05.01 (18.01) zur Theophanie (Taufe Jesu), am ersten zweiten, dritten, vierten und fünften Sonntag der Fastenzeit vor Ostern, am Großen (Grün-) Donnerstag. Mit Gregor dem Dialogen ist Gregor d. Gr. (*540-†604) gemeint. Da er in Dialogform schrieb, trägt er diesen Namen. Er steht für das Gottesdienstformular der „Vorgeweihten Gaben“, die am Mittwoch und Freitag, am Donnerstag der fünften Fastenwoche und am Montag, Dienstag und Mittwoch der Großen (Kar-) Woche gefeiert werden kann. Es handelt sich um eine Vesper mit Kommunion.

¹⁴¹ A. VON MALTZEW, *Die göttlichen Liturgien*, Berlin 1890, S. VI.

Gottesbeziehung der Gläubigen zu fördern und zu vertiefen war ihm ein zentrales Anliegen. Er fand „zahlreiche Gläubige vor, die der gottesdienstlichen Sprache nicht mächtig waren“¹⁴². Er kommt ihnen entgegen und hilft ihnen zum Glauben. Ursprüngliche Tradition sowohl im Osten als auch im Westen war es ja gewesen, den Gottesdienst in der Sprache der Menschen zu feiern. In Rom war die Liturgiesprache Griechisch, solange Griechisch die Umgangssprache Roms war. Cyrill (um 826-†869 Rom) und Method (*um 827-†885 Velehrad, Mähren)¹⁴³ schufen eigens für die Slawen ein Alphabet und eine Sprache, um ihnen eine Liturgie zu geben, die ihnen besser entspricht, als etwa ein griechischer Gottesdienst. Warum sollte es jetzt anders sein? Das Kirchenslawische hatte im Laufe der Zeit den Rang einer heiligen Gottesdienstsprache eingenommen. Zu den offiziellen Liturgie-Sprachen zählte und zählt für viele auch heute Hebräisch, Griechisch und Latein. Alle anderen Sprachen würden die Feier profanieren. Aus der Petersburger Geistlichen Akademie kam eben diese Kritik¹⁴⁴.

Maltzew griff sie auf, indem er sich um eine wörtlichere Übersetzung der Texte bemühte, um so etwas von „der unvergleichlichen Majestät der Sprache“¹⁴⁵ des Urtextes auch im Deutschen zum Ausdruck zu bringen. Maltzew war von der seelsorglichen Notwendigkeit eines deutschen Textes überzeugt. Natürlich hat sich nach mehr als 100 Jahren die Sprache geändert, so dass die Texte bisweilen auf den ersten Blick nicht leicht vorzutragen sind. I. Smolitsch meint deshalb sogar, dass sie nicht gut seien¹⁴⁶. Eine Grundlage für deutschsprachige Gottesdienste und für neue Übersetzungen sind sie noch immer. Die Schwierigkeit aller Übersetzungen liegt vor allem in ihrer Sangbarkeit. Maltzews Übersetzungen versuchten auch darauf einzugehen.

„Oekumenisches Interesse“

Maltzew dachte des weiteren an Interessierte anderer Konfessionen:

„Die vorliegende Erstausgabe möge geeignet sein, auch unseren anderen Konfessionen angehörigen Brüdern in Christo bei der richtigen Beurteilung des orthodoxen Gottesdienstes förderlich zu sein“¹⁴⁷.

Maltzew wollte mit seiner Übersetzung die Orthodoxie verständlich machen. Er wollte Information über die Orthodoxie geben. Die russische Kirche und auch der russische Staat wurden im Westen oft negativ beurteilt. „Die mor-

¹⁴² A. VON MALTZEW, *Die göttlichen Liturgien*, Berlin 1890, S. VI.

¹⁴³ Die Brüder aus *Thessaloniki* waren als Missionare in *Mähren* tätig. Sie kamen in Konflikt mit der einheimischen bayrischen Mission.

¹⁴⁴ Vgl. W. KAHLE, „Fragen der russisch-orthodoxen Theologie, dargestellt am Lebenswerk des Berliner Propstes A.P. Maltzew (1854-1915)“, S. 138.

¹⁴⁵ A. VON MALTZEW, *Die göttlichen Liturgien*, 1890, S. XVI.

¹⁴⁶ I. SMOLITSCH, *Geschichte der Russischen Kirche 1760-1917*, S. 536 Anmerkung.

¹⁴⁷ A. VON MALTZEW, *Die göttlichen Liturgien*, 1890, S. XVI.

genländische Kirche mit ihrer scharfen Betonung des Slawenthums ist uns Deutschen wenig sympathisch¹⁴⁸. „...Wo ist der Barbarenstaat? Nicht in Persien, sondern in Russland, das den Völkern Weltrieden bringen will...“¹⁴⁹. Maltzew wollte seine Kirche und natürlich auch seinen Staat erklären und ein positives Bild derselben vermitteln. Gerade die Darstellung gegenüber Nichtorthodoxen wurde ihm immer wichtiger. Um die Jahrhundertwende wurden bereits Unionsgespräche unter den Konfessionen geführt. Er leistete seinen Beitrag dazu durch sein Übersetzungswerk. Zum ersten Mal ist der orthodoxe Gottesdienst in seiner ganzen Breite auf Deutsch zugänglich. Die liturgischen Veröffentlichungen erhalten gleichzeitig orthodoxe Theologie in den Artikeln der Vorworte:

„...Dass auch dieser Band nicht überflüssig sein wird im Bau des großen und heiligen Werkes der kirchlichen Einigung, zu deren Erreichung gegenseitige genaue Bekanntschaft und Erkenntnis das beste und fast einzige Mittel sein dürfte“¹⁵⁰.

Als Beispiel einer Übersetzung sei die Eucharistische Liturgie für das Fest der lichten Auferstehung angefügt¹⁵¹.

Rezumat: Teologul și diplomatul rus Alexios von Maltzew. Opera liturgică și intenția sa ecumenică

Teologia liturgică ortodoxă de limbă germană își are o istorie care începe propriu-zis cu specialistul rus *Alexios von Maltew* (1854-1915), o personalitate nu numai a timpului său și, din păcate, puțin cunoscută nu numai în afara Germaniei, ci și în interiorul ei. Liturgist de mare valoare, von Maltzew a avut ca principală preocupare cultul Bisericii, pe care l-a transpus din motive științifice și pastorale în limba germană, în nu mai puțin decât 14 volume, care au fost de mai multe ori retipărite. Totodată, comentariile sale liturgice sau introducerile cu care a însoțit traducerile textelor liturgice în limba germană reprezintă până astăzi o contribuție științifică de excepție, îmbogățind nespus informațiile predate la catedră de către specialiștii în domeniu și punând în dialog Bisericile creștine în special pe cea Ortodoxă și pe cea Romano-Catolică.

Literatura privitoare la viața, opera și activitatea lui Alexios von Maltzew este extrem de redusă, informații privitoare la gândirea sa teologică și la pregătirea sa liturgică putând fi culese, indirect, doar din lucrările pe care le-a publicat de-a lungul timpului. Acesta este și un motiv pentru care lucrările de specialitate nu-l pomenesc sau ignoră contribuția sa de domeniu. Mai mult, opera sa contează nespus pentru spațiul ortodox german în care, încă din sec. al XVII-lea, comunitățile ortodoxe de greci sau ruși au avut nevoie de slujbe, la puțină vreme după aceea și în limba locală (spre exemplu, în anul

¹⁴⁸ Deutscher Merkur vom 18. September 1904, Nr. 19, zit. n. A. VON MALTZEW, *Oktoiochos* II, S. XL.

¹⁴⁹ Katholik vom 13. Februar 1904, Nr. 7, zit. n. s.o. S. XLI.

¹⁵⁰ A. VON MALTZEW, *Oktoichos* II, S. X.

¹⁵¹ A. VON MALTZEW, *Fasten- u. Blumentriodion*, S. 716 ff.

1838, o hotărâre a Sinodului rus permitea desfășurarea slujbelor bisericii rusești din Berlin în limba germană). Contribuția sa are de-a face totodată cu istoria comunității rusești în diaspora europeană în general și cu cea din Germania în special.

S-a născut în Jaroslavl (Rusia), ca fiu al unui preot al cărui nume nu ne este cunoscut. Faptul că aparținea unei familii preotești „l-a obligat” atât să studieze, așa cum era tradiția, teologia, cât și i-a conferit un statut aparte la nivelul societății, pe care îl va nota potrivit la venirea sa în Germania prin acomodarea și înnobilarea numelui său (von Maltzew), acest lucru indicând și prețuirea pe care o avea pentru acest mediu (la data de 13 mai 1897, a primit oficial titlul de nobil din partea senatului statului rus). După absolvirea studiilor teologice, datorită performanțelor sale intelectuale, a fost numit profesor de Filosofie, Psihologie și Pedagogie la seminarul duhovnicesc din Petersburg. În anul 1882 a fost hirotonit preot, iar în 1886 a fost numit *protoierej* și a fost desemnat preot pe lângă biserica ambasadei ruse din Berlin, unde și-a și găsit chemarea vieții sale. La doar trei ani de la sosirea aici, i-a decedat soția, Marija Applinarijevna, născută Krylova, în vârstă de doar 28 de ani cu care avea 3 copii, un băiat, Vladimir, și două fiice. O activitate bogată avea să-i marcheze de acum înainte viața, nu numai în spațiul german, ci și în cel rus, unde a ajuns să fie membru de onoare al celor patru academii duhovnicești și să participe, între multe altele, în diverse comisii ale Bisericii din patria-mamă. Comunități științifice și teologice din Grecia, Serbia și America l-au avut și ele ca membru. Ca predicator ales a vorbit inclusiv înaintea credincioșilor de confesiune protestantă. A refuzat totodată multe titluri care i-au fost acordate între timp, între ele și cel de rector al Academiei din Petersburg sau scaunul episcopal al Americii de Nord. A murit, în urma suferințelor provocate de diabetul pe care îl avea, în localitatea Kislovodsk (Caucaz), de unde trupul său neînsuflit a fost dus la Petersburg și îngropat în cimitirul lavrei Sf. Alexandr Nevskij.

Traducerile liturgice operate de către von Maltzew reprezintă o literatură fundamentală chiar și la mai mult de o sută de ani de la editarea lor și de mare interes, fie că sunt folosite la serviciul liturgic, fie pentru cercetare și studiu. Aceste lucrări prezintă nu numai textul liturgic, ci conțin și nenumărate informații și paralelisme operate prin raportarea la cultul celorlalte confesiuni creștine. Totodată, este urmărită evoluția liturgică prin raportarea la cultele alt-orientale. Până acum, aceste traduceri liturgice nu sunt depășite atât prin caracterul lor complet cât și prin ordonarea foarte practică a slujbelor pe care ele le conțin.

Motivația operării traducerii în limba germană a întregului corpus de texte liturgice a constat și în asigurarea slujbelor pentru creștinii ortodocși vorbitori de limbă germană. Așadar, grija pastorală pentru comunitatea de credincioși pe care o conducea îl obligă să purceadă la acest drum. Pentru Alexios von Maltzew slavona bisericească nu reprezintă o limbă sfântă, care nu poate fi înlocuită, înainte de toate pentru că participarea vie la slujbele bisericii are prioritate. O rugăciune în limba maternă este mai intensă, mai folositoare și mai lucrătoare decât într-o limbă străină. Pentru toate aceste motive s-a străduit ca traducerea textelor să fie una cât mai exactă, mai expresivă și mai majestuoasă, astfel încât să se reflecte în limba germană conținutul ideatic și de trăiri al textelor slave, verificate cu corespondentele lor grecești. Alexios von Maltzew era convins de necesitatea și folosul duhovnicesc al textelor liturgice. Iar acest lucru este încă perceptibil, cu toate că în mai mult de 100 de ani de la traducerea lor limba liturgică a evoluat și a luat noi forme, încât astăzi textele de atunci nu pot fi atât de ușor înțelese. Ele rămân însă un fundament pentru operarea unor noi traduceri dar și pentru slujbele ortodoxe în

limba germană. Acest lucru și pentru faptul că traducătorul lor a dorit și încercat să fie complet și a urmărit inclusiv capacitatea textului de a fi cântat în forme bisericești.

Nu în ultimul rând, dorința traducătorului a fost aceea de a se face folositor și credincioșilor și interesaților din celelalte confesiuni creștine, care aveau astfel posibilitatea să apeleze textele liturgice ale Bisericii Ortodoxe și să-și formeze o părere mai completă și mai potrivită a ceea ce se întâmplă în aceasta. Din această pricină a și abordat o explicație comparativistă a slujbelor bisericești specific ortodoxe. Traducerile sale s-au dorit și o contribuție la aducerea Ortodoxiei pe înțelesul tuturor și la oferirea de informații cu privire la aceasta. Și, bineînțeles, opera sa nu se reduce doar la traduceri, deși acestea copleșesc prin importanța și prin numărul lor. Numeroase alte teme au fost abordate în diverse materiale sau lucrări pe care el le-a publicat de-a lungul timpului și cu prezentarea căror, mai mult sau mai puțin detaliată, se ocupă prima parte a acestui material, ale cărui informații sunt extrem de importante și pentru faptul că reprezintă, în literatura de specialitate o primă tratare a acestei teme.

Cristinel IATAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din București

«ÎN CER ȘI PE PĂMÂNT TOATE CÂTE EL A VOIT A
FĂCUT» (PS 116, 3). FENOMENOLOGIA MINUNII ÎN
TRADIȚIA VETERO-TESTAMENTARĂ

Keywords: *miracle, wonder, terminology, theology, unseen things.*

Abstract

Credem și propovăduim că Dumnezeu a făcut minuni în istorie și încă le face în viețile noastre. Cine nu crede în minunile Lui nu este considerat credincios autentic, pentru că prin necredință se îndoiește de pronia divină care susține toată creația văzută și nevăzută. Despre minuni se vorbește în orice comunitatea religioasă, ele stând la temelia vieții creștine în general.

Spectrul de înțelegere a ceea ce se consideră a fi o minune este foarte variat și diferă de la confesiune la confesiune și de la persoană la persoană. Unii cred că numai acțiunile divine care sporesc sau îl întorc pe om la credința adevărată pot fi considerate minuni, alții, dimpotrivă, că orice semn, oricât de mic, care produce o modulație sufletească sau mișcă sufletul înspre o anumită stare, mai ales pocăință sau uimire, este în fapt o minune. Greutatea explicării depline și a înțelegerii minunilor ține de neputința omului de a pătrunde în profunzimea tainelor divine. Ea este un element ce aparține, mai ales, sferei teologice și considerăm că preotul și dascălul de teologie sunt chemați să le interpreteze pe înțelesul poporului, pentru ca acesta să poată să le deosebească față de cele false. De ce spunem aceasta? Pentru că în primul rând ei au datoria să priceapă sfera lor de cuprindere, pentru a transmite mai departe adevărul revelat de ele. Tot ei ar trebui să discearnă între ce acțiuni care aparțin sferei divine pot fi încadrate în categoria adevăratelor minuni sau în aceea a unei activități divine obișnuite din istorie. Ca un corolar în mintea celor de astăzi apare și întrebarea: poate fi întrezărit și un înțeles rațional pentru explicarea minunilor? Punctul de plecare pentru o înțelegere adecvată trebuie să fie Sfânta Scriptură, mai ales Vechiul Testament, ca precursor al celui Nou.

Acest articol încearcă să ofere un punct de plecare pentru explicarea minunilor biblice, plecând de la apariția și înțelegerea lor în mentalitatea celor din vechime, așa cum reiese din paginile Sfintei Scripturi. Vom căuta să formulăm o definiție a minunii, să explicăm terminologia folosită de autorii biblici în relatările lor și să oferim doar câteva exemple care servesc ca paradigmă pentru înțelegerea ei adecvată. Numai astfel, pildele oferite de Vechiul Legământ

se pot constitui în adevărate tipare în funcție de care trebuie să judecăm orice eveniment „extraordinar”.

„În cer ...”

Definirea naturalului, relația dintre natural și supranatural.

Definirea minunii

Tendința generală modernă¹ consideră minunea a fi o acțiune contra naturii, părere contrazisă însă de Fericitul Augustin care precizează:

«am putem spune că toate minunile sunt contrare naturii, însă nu este adevărat. Cum poate fi ceva care se întâmplă din voia lui Dumnezeu contra naturii, de vreme ce voința unui Creator așa de puternic este cu siguranță natura oricărui lucru creat? Prin urmare, o minune nu se produce contra naturii, ci în schimb ea este contrară a tot ceea ce știm despre natură»².

Acest principiu postulat de Fericitul Augustin în primele veacuri creștine stă încă la baza a ceea ce Biserica recunoaște și crede că este o minune. Altfel spus, noi nu cunoaștem și nu putem cunoaște căile și mijloacele pe care le alege Dumnezeu pentru a-Și duce la îndeplinire planurile Sale cu privire la lume, pentru că nu cunoaștem totul despre natură. Sfânta Scriptură, când se referă la ceea ce numim astăzi „natură”³, (de altfel, noțiunea nu apare deloc în Vechiul și Noul Testament, dar nici în alte culturi ale Orientului Apropiat antic⁴), o privește ca pe o creație a lui Dumnezeu care este permeabilă la acțiunea, ajutorul și pronia divină, și nu ca pe un mecanism al existenței materiale condus de legi, opus Acestuia⁵. El este cauza primă și ultimă a universului, iar procesele naturale nu sunt altceva decât agenții Lui personali. În viziunea autorilor biblici, natura nu este un sistem închis de legi⁶. Originea înțelesului modern provine din ideea de

¹ C. BROWN, „Miracle”, în: *The International Standard Bible Encyclopedia*, Revised, vol. 3, Geoffrey W. BROMILEY (ed.), Eerdmans, Grand Rapids [Michigan], 1988, p. 372: „odată cu amploarea luată de știința modernă, minunile au început să fie înțelese din ce în ce mai mult ca acțiuni care violează legile naturale”.

² AUGUSTINE OF HIPPO, „The City of God”, în: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series, Volume II: St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, Philip SCHAFF (ed.), trad. Marcus Dods, Christian Literature Company, Buffalo, New York, 1887, p. 459.

³ Ca totalitate a lumii materiale.

⁴ John L. MCKENZIE, S.J., „God and Nature in the Old Testament”, în: *Catholic Biblical Quarterly*, XIV (1952), p. 19: „diferența poate fi pus și simplu formulată afirmând că lumea vizibilă era identificată cu divinitatea în toate aceste culturi, deși această definiție este prea simplă”.

⁵ James Hardy ROPES, „Some Aspects of New Testament Miracles”, în: *The Harvard Theological Review*, III (1910), p. 486.

⁶ Reginald H. FULLER, *Interpreting the miracles*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, p. 8.

κόσμος, *kosmos*, „ordine” a filosofiei naturale grecești, adică a acelei frumuseți a ordinii, a unicului principiu care să explice această realitate⁷. Pentru israeliți, care nu aveau un cuvânt asemănător cu „kosmos-ul” grecesc, ideea de natură este redată prin „Dumnezeu”⁸, pentru că în și prin El lucrurile își aveau obârșia și statornicia. Ei erau mult mai pragmatici decât grecii și nu apreciau natura din punct de vedere estetic și romantic. Deci, cei din vechime credeau că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, după cum lesne vedem din *Psalmul 103*, „psalmul vecerniei”, în care se spune că El a creat cerul și pământul, izvoarele și hrana animalelor. Această pronie prezentă în actul creației și nu numai a fost redată de autorii sfinți prin expresia „mâna lui Dumnezeu” (*Iș 3, 20; 9, 3; Iov 19, 21* etc.).

Putem vedea, prin urmare, că problema înțelegerii minunilor ține mai ales de aceea a înțelegerii naturalului, dar mai apar două elemente în această enigmă: supranaturalul și relația dintre natural și supranatural. Pentru că supranaturalul nu poate fi foarte bine definit⁹, s-au propus trei metode prin care să înțelegem această relație, implicit minunile, care se regăsesc aproape în toate cercetările moderne despre acest subiect: metoda cercetării etimologice, metoda inductivă și cercetarea teologică¹⁰. Deși Dewar recunoaște că cercetarea etimologică ne ajută și contribuie la elucidarea problemei, tot el mărturisește că această metodă nu este suficientă. Potrivit lui, termenul de „minune” este unul vag, deși ne oferă o oarecare cunoaștere asupra supranaturalului, și el tot un concept ambiguu. Cu siguranță, cele două concepte sunt într-o relație strânsă pentru că supranaturalul ar descrie ceva ce este în contrast cu naturalul. Potrivit cuvintelor autorului:

„supranaturalul nu indică o parte a experienței distincte de lumea fizică și morală, ci realitatea care se manifestă și constituie ordinea mecanică și morală, deși nedescoperită pe deplin în fenomenul progresiv. Supranaturalul este o parte a experienței noastre ce transcende atât lumea fizică, cât și pe cea morală, în sensul că nu se conformează legilor acestora, ci ele se subordonează unor scopuri mai înalte. Transcendența supranaturalului descrie relația dintre două elemente ale experienței, și nu relația experienței ca întreg cu principiul ultim al realității”¹¹.

Așadar, una din definiții ar putea fi aceea că minunea este o acțiune divină în lumea creată cu scop mântuitor care nu suspendă sau violează legile naturii și pe cele morale, ci le transcende, prin neconformarea la ele, și le subordonează scopului ei ultim¹².

⁷ J.L. MCKENZIE, S.J., „God and Nature...”, p. 18.

⁸ J.L. MCKENZIE, S.J., „God and Nature...”, p. 23.

⁹ William DEWAR, „What is a Miracle?”, in: *The American Journal of Theology*, VIII (1904), p. 240.

¹⁰ W. DEWAR, „What is a Miracle?”, p. 241.

¹¹ W. DEWAR, „What is a Miracle?”, p. 242.

¹² W. DEWAR, „What is a Miracle?”, p. 244; Nicholas SAUNDERS, *Divine action and modern science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 48.

John Edwards Le Bosquet afirmă că minunea este o acțiune, un eveniment regulat sau neobișnuit rezultat ca urmare a intervenției în lume a unui Dumnezeu personal aflat în afara lumii¹³. Dumnezeu este prezent și lucrează în mod regulat în istorie, dar potrivit învățăturii biblice există și acțiuni neobișnuite, asimetrice¹⁴. În mod normal, cele două feluri de intervenții sunt amestecate în relatările biblice, însă la baza lor stau două concepte foarte clar separate. Astfel, același pasaj biblic poate fi martorul acestor tipuri de acțiuni ale lui Dumnezeu care descriu același eveniment din două puncte de vedere diferite. De exemplu, autorii relatează într-un mod propriu despre modul în care Dumnezeu a lucrat pentru a face posibilă trecerea mării Roșii de către israeliți¹⁵. De asemenea, trebuie spus că toate darurile cu care erau înzestrate persoanele alese din Vechiul Testament și prin care se făceau minuni erau atribuite intervenției divine nemijlocite în ordinea creației. La fel, în spatele tuturor problemelor vieții, mai ales a bolilor, se credea că stau niște ființe rele cărora li se permite temporar să acționeze asupra omului. Aceste ființe erau responsabile de ispitirea omului, de boală și de ghinion, de alienarea mintală, dar și de dereglarea diferitelor organe ale corpului, însă toate erau supuse lui Iahve¹⁶.

David Basinger, citat de Graham H. Twelftree, susține că nu există o modalitate clară de a defini minunea¹⁷. Twelftree listează părerile mai multe autori care au înțeles în mod diferit minunea:

- ca rezultat al unei intervenții divine imediate, în care Dumnezeu manipulează fenomenele și procesele naturale sau în care El predetermină evenimentele minunate;
- ca un eveniment care nu se poate explica pe cale naturală
- Dumnezeu stă la originea inițierii ei, chiar dacă acel eveniment poate fi explicat sau nu prin mijloace naturale¹⁸.

Minunea poate fi înțeleasă și altfel, din punct de vedere al sferei de cuprindere, astfel că, în sens general, ea desemnează acel eveniment total neașteptat și/sau neobișnuit, iar în sens restrâns un eveniment neobișnuit care nu ar fi apărut în ordinea firească a legilor naturale fără intervenția unei ființe supranaturale¹⁹, adică a lui Dumnezeu²⁰. Ea mai depinde și de modul de percepție a

¹³ John Edwards LE BOSQUET, „The Classification and Evolution of Miracle”, în: *The American Journal of Theology*, XV (1911), pp. 569 și 582.

¹⁴ Cf. J.H. ROPES, „Some Aspects of New Testament Miracles”, p. 488.

¹⁵ J.E. LE BOSQUET, „The Classification and Evolution of Miracle”, pp. 582-583.

¹⁶ J.H. ROPES, „Some Aspects of New Testament Miracles”, p. 486.

¹⁷ Graham H. TWELFTREE, „Miracle in an age of diversity”, în: *The Cambridge Companion to Miracles*, G.H. TWELFTREE (ed.), coll. *Cambridge Companions to Religion*, Cambridge University Press, New York, 2011, p. 3.

¹⁸ G.H. TWELFTREE, „Miracle in an age of diversity”, p. 3.

¹⁹ David BASINGER, „What is a miracle?”, în: *The Cambridge Companion to Miracles*, p. 19.

²⁰ Potrivit lui David CORNER: „dacă o întâmplare nu este făcută de Dumnezeu, ea nu poate fi considerată minune”, și deci chiar dacă și alte ființe (cum ar fi îngerii sau tămăduitorii) în

acelora cărora li se descoperă evenimentul deosebit, astfel că ceea ce este considerat ca fiind o minune pentru cineva sau pentru o comunitate poate fi un lucru normal pentru altcineva sau pentru alte comunități.

Deci, observăm că, din punct de vedere religios, nu există o definiție completă a minunii și a înțelegerii ei²¹. Cu toate acestea, Vechiul Testament atestă existența a numeroase cazuri de minuni. Nu știm cum au fost aduse la îndeplinire, dar știm sigur că ele există! Concluzionând, vedem că majoritatea cercetătorilor cred că minunea este, de regulă, un eveniment neobișnuit, perceptibil și neașteptat ce induce frică și este pus pe seama intervenției speciale în ordinea creată a unui Dumnezeu binevoitor și care nu trebuie să fie neapărat explicat pe cale științifică²². O parte dintre specialiști susțin că Dumnezeu Însuși operează concret în ordinea creației, iar alții că El doar „predetermină” legile naturii pentru a face posibilă apariția ei. Minunile pot fi, de asemenea, repetabile sau irepetabile și sunt înțelese ca o intervenție a lumii supranaturale în ordinea firească a creației²³.

Nu există minuni în VT? Terminologie

În Vechiul Testament nu exista un cuvânt specific pentru desemnarea minunii. Asta nu înseamnă că trebuie să credem că nu au existat minuni. Autorii biblici nu gândesc în termeni de natural – supranatural. Pentru ei orice acțiune din partea divinității care are consecință în lumea creată este o minune, un semn. În schimb, ei folosesc mai multe cuvinte care ne fac să înțelegem că ne aflăm în prezența unui fapt extraordinar²⁴: אֹת, 'ôt, מוֹפֵת, mōpēt, נֵס, nēs, נִדְרוֹת, g^edōlōt, נִפְלְאוֹת, niplā 'ôt sau נִפְלְאִים, niplā 'îm și פֶּלֶא, pele'. Cele mai uzuale sunt 'ôt și mōpēt.

אֹת, 'ôt, „semn și/sau semn divin”

Sensul de bază al lui 'ôt este acela de „semn, urmă”²⁵. Nu știm care este rădăcina exactă din care provine acest cuvânt²⁶. Unii au propus rădăcina 'wy²⁷.

afară de El pot face minuni, puterea lor în cele din urmă provine din izvorul dumnezeiesc (D. BASINGER, „What is a miracle?”, p. 20).

²¹ D. BASINGER, „What is a miracle?”, p. 32.

²² Cf. C. Stephen EVANS, *Pocket Dictionary of Apologetics & Philosophy of Religion*, InterVarsity Press, Downers Grove [Illinois], 2002, p. 76.

²³ Cf. R.H. FULLER, *Interpreting the miracles*, p. 9.

²⁴ Yair ZAKOVITCH, „Miracle: Old Testament”, în: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 4, David Noel FREEDMAN (ed.), Doubleday, New York, 1996, pp. 845-846; C. BROWN, „Miracle”, pp. 371-372; S.A. MEIER, „Signs and Wonders”, în: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Alexander T. DESMOND, David W. BAKER (ed.), InterVarsity Press, Downers Grove, 2003, pp. 756-757; T.R. MCNEAL, „Miracles, Signs, Wonders”, în: *Holman Illustrated Bible Dictionary*, Chad BRAND et alii (ed.), Holman Bible Publishers, Nashville [Tennessee], 2003, pp. 1135-1136.

²⁵ Francis BROWN et alii (ed.), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody [Massachusetts], 2001, pp. 16-17.

Totuși, el a fost asociat cu acadianul *ittu*, care are mai multe înțelesuri: „semn, caracteristică, aspect, semn prevestitor”, dar și cu termenul arab *'āyat*, „cicatrice”, dar mai apare și într-un context laic în ostraconul IV din Tel Lachiș: «atunci anunță-l că în ceea ce privește *semnalul* de la Lachiș o să-l respectăm, conform cu *semnalele* pe care mi le-a dat domnul meu, dar nu-l vedem pe Azeqah»²⁸. În acest context, el pare că desemnează pur și simplu un semn de recunoaștere în război, un fel de parolă prin care se trimit mesajele. Într-o inscripție punică se pare că *t*, corespondentul lui *'ōt* desemnează un „monument comemorativ”²⁹. Observăm deci că plaja de sensuri este foarte extinsă, plecând de la un înțeles profan până la unul religios.

În Vechiul Testament, *'ōt* apare de aproximativ 80 de ori, cu cele mai multe ocurențe în cărțile Pentateuhului. El desemnează în primul rând soarele, ca semn vizibil de demarcație între zi și noapte, între anotimpuri și ani (*Fc* 1, 14), apoi misteriosul semn pus de Dumnezeu pe Cain ca să nu fie ucis de oricine îl va întâlni (*Fc* 4, 15), curcubeul, semnul vizibil al legământelor cu urmașii lui Noe (*Fc* 9, 12; 9, 13; 9, 17), tăierea împrejur, semnul de recunoaștere a nației israelite între celelalte popoare (*Fc* 17, 11), dar și semnul invizibil al prezenței divine alături de Moise când a mers în fața faraonului (*Iș* 3, 12) prin intermediul toiagului său (*Iș* 4, 17; 4, 28; 4, 30, 7, 3 etc.). În literatura deuteronomistă, *'ōt* este folosit adesea alături de *mōpēt*, mai ales în relatarea plăgilor din Egipt. Acest cuplu, *'ōt* – *mōpēt*, pare că este expresia favorită a redactorului deuteronomist când semnaleză prezența unor minuni. În *Nm* 2, 2, el reprezintă steagul de recunoaștere propriu al fiecărui trib (asociat cu *nēs*, „steag”). Începând cu redactorul deuteronomist și cu cărțile istorice, *'ōt* începe să capete din ce în ce mai mult un înțeles metaforic și duhovnicesc prin care se adeverește mesajul profetic autentic (*Ir* 44, 29) sau fals (*Is* 44, 25)³⁰. El devine un element al lumii create prin care oamenii sunt înștiințați, învățați, sau li se amintește de ceva³¹. Astfel, realitățile ordinare și repetabile ale creației (petrecerea anotimpurilor, soarele,

²⁶ Ludwig KOEHLER et alii (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, E.J. Brill, Leiden/New York, 1999, p. 26; Paul A. KRUGER, „אֹת”, în: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 1, Willem A. VANGEMEREN (ed.), Zondervan, Grand Rapids [Michigan], 1998, p. 331; F. STOLZ, „אֹת”, în: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst JENNI, Claus WESTERMANN (eds.), translated by M.E. Biddle, Hendrickson, Peabody [Massachusetts], 1997, p. 67.

²⁷ F. STOLZ, „אֹת”, p. 67.

²⁸ P.A. KRUGER, „אֹת”, p. 331.

²⁹ F. STOLZ, „אֹת”, p. 67.

³⁰ Robert L. ALDEN, „אֹת”, în: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Harris R. LAIRD et alii (eds.), Moody Press, Chicago, 1980, p. 18; cf. Y. ZAKOVITCH, „Miracle: Old Testament”, p. 846.

³¹ S.A. MEIER, „Signs and wonders”, în: *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, A.T. DESMOND, D.W. BAKER (eds.), p. 757.

circumcizia) devin extraordinare prin modul în care sunt valorizate și trimit spre o altă realitate, adică aceea a prezenței divine. În concluzie, „semnul” biblic poate fi o experiență repetabilă sau un act divin neașteptat al cărui scop este întoarcerea poporului către ascultarea de Dumnezeu³².

מוֹפֵֿת, mōpēt, „lucru neobișnuit”

Mōpēt este un termen enigmatic. Spre deosebire de majoritatea cuvintelor lexicului ebraic biblic, care pot fi comparate cu termeni corespondenți din alte limbi semite spre a le descifra înțelesurile ambigue, în cazul acesta nu putem face o astfel de comparație. De ce? Pentru că în nicio altă limbă nu s-a descoperit până acum un termen asemănător cu el, nici măcar parțial³³. Singura ipoteză luată în calcul de cercetători este cea în care *mōpēt* a fost înțeles ca un termen înrudit cu unul din limba feniciană: „הא א' מופת והאש אש” (*h' 'y mpt wh 'š 'š*)³⁴, însă comparația nu este foarte concludentă. Deci, nu cunoaștem etimologia exactă a acestui substantiv, dar nu cunoaștem nici ca vreun alt verb sau substantiv să se folosească de aceeași rădăcină³⁵. Dacă rădăcina este disputată, în schimb, nu avem nicio umbră de îndoială că el este folosit în legătură cu *'ōt* pentru a desemna: „un semn prevestitor, un lucru neobișnuit, ceva spectaculos”. Din cele 36 de apariții în tot Vechiul Testament, cele mai multe sunt în Pentateuh (Ieșirea de 5 ori, Deuteronom de 9 ori), dar și în cartea lui Iezechiel (4 ori) și Psalmi (5 ori). Foarte interesant de remarcat, dar greu de înțeles, în perioada rabinică, cuvântul a dispărut aproape complet, fiind înlocuit de un altul cu aceeași semnificație: „סִמָּן, *sīmān*”³⁶. Putem afirma că a dispărut în același mister în care de altfel a și apărut!

Mōpēt este un termen cu un sens teologic profund, fiind folosit de autorii sfinți atunci când descriu prezența și activitatea specială a lui Dumnezeu în lume. Astfel, El potențează caracterul său tainic și sfințitor pentru lume. Termenul este folosit chiar ca sinonim al lui Dumnezeu: «va veni semnul și lucrul neobișnuit despre care El ți-a vorbit» (*Dt* 13, 2), cu alte cuvinte El va fi prezent în acțiuni, sau ca dovadă a intervenției Lui nemijlocite: «se vor multiplica lucrurile Mele neobișnuite în pământul Egiptului» (*Iș* 11, 9). Moise și Aaron fac «fapte neobișnuite» (*Iș* 4, 21; 11, 10), chiar și profeții mincinoși (*Dt* 13, 2; 13, 3), însă aici cu siguranță aceste „minuni” nu sunt altceva decât niște imitații grosolane ale minunilor lui Dumnezeu. De asemenea, prezența lui în anumite contexte indică

³² T.R. MCNEAL, „Miracles, Signs, Wonders”, p. 1135.

³³ Paul A. KRUGER, „מוֹפֵֿת”, în: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, W.A. VANGEMEREN (ed.), Zondervan, Grand Rapids, 1998, p. 880.

³⁴ Herbert DONNER, Wolfgang RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, band 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2001, p. 8.

³⁵ L. KOEHLER et alii (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 559; Robert L. ALDEN, „מוֹפֵֿת”, în: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Harris R. LAIRD et alii (eds.), p. 68.

³⁶ P.A. KRUGER, „מוֹפֵֿת”, pp. 880-881.

realizarea unor evenimente viitoare (3 Rg 13, 3), a unor acțiuni simbolice, precum umblarea profetului Isaia în picioarele goale timp de trei ani ca un semn prevestitor pentru egipteni și etiopieni (Is 20, 3) sau a unor oameni care funcționează ca simboluri (Za 3, 8). Psalmistul însuși mărturisește: «ca un *môpēt* am fost multora» (Ps 70, 8).

נֶס, *nēs*, „stindard”

Termenul *nēs* a căpătat importanță mai mare și pentru studiul fenomenologiei minunilor din Vechiul Testament, mai ales începând cu perioada rabinică, atunci când este folosit cu referire crescândă la intervenția extraordinară a lui Dumnezeu în natură: «עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים» (zece minuni a făcut Dumnezeu părinților noștri în Egipt și alte zece la trecerea Mării Roșii) (m. *Pirqe Abot* 5, 4), «אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו» (chiar și cel pentru care se face o minune nu discerne minunea care s-a făcut pentru el) (b. *Nid.* 31a), «כרובים בנס היו עומדין» (heruvimii [Templului – întregirea noastră] stăteau pe o minune) (b. *Yoma* 21a) sau «אף אסתר סוף כל הנסים» (odată cu Estera se încheie șirul minunilor) (b. *Yoma* 29a). În general, sensul de bază este cel de „stindard” sau „drapel”, fiind folosit mai ales în contextele militare³⁷ (Is 31, 9; Ir 4, 6; 4, 21 etc.), deoarece obiectul era așezat pe culmile cele mai înalte ale dealurilor și munților ca un „semnal” sau „semn” pentru oșteni. Când spunem „steag”, nu-l înțelegem în sensul clasic, ci, pur și simplu, el era un simplu băț cu o cârpă așezată în vârf. Stindardul pus de obicei pe locurile înalte ale așezărilor umane, pentru a fi vizibil, mai era folosit și ca semn pentru adunarea într-un singur loc a persoanelor dintr-o cetate, cu scopul de a li se comunica hotărâri importante³⁸. Un obicei interesant legat de acest termen este menționat de profetul Ieremia. În Ir 4,6 steagul îndreptat spre Sion reprezenta semnul de avertisment adresat locuitorilor de a părăsi grabnic Ierusalimul (Ir 4, 6) chiar înaintea invaziei vrăjmașilor: «adunați-vă și să intrăm în cetatea cea întărită! Înălțați steagul spre Sion, fugiți și nu vă opriți, că iată aduc de la miazănoapte necaz și nevoie mare!». În schimb, la profetul Isaia abandonarea steagului semnifica din contră înfrângerea: «de frică întăritura ei va fi nimicită, iar căpeteniile vor fugi din jurul steagului, zice Domnul, a Cărui văpaie este în Sion și cuptorul în Ierusalim!» (31, 9).

Într-un singur loc³⁹, Nm 26, 10, *nēs* semnifică o minune sau un semn prevestitor: «și și-a deschis pământul gura sa și i-a înghițit pe ei și pe Core; și împreună cu ei au murit și părtașii lor, când focul a mistuit două sute cincizeci de oameni

³⁷ Elmer A. MARTENS, „נֶס”, în: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 3, W.A. VANGEMEREN (ed.), Zondervan, Grand Rapids, 1998, p. 110.

³⁸ Marvin R. WILSON, „נֶס”, în: *Theological Wordbook of the Old Testament*, Harris R. LAIRD et alii (eds.), p. 583.

³⁹ Y. ZAKOVITCH, „Miracle: Old Testament”, p. 845.

și au rămas ei ca semn (לִּנְסִי). Cu alte cuvinte, semnul nu va fi unul fizic așezat la un loc vizibil, ci va fi întipărit pe veșnicie în conștiința colectivă israelită, ca un gest radical înfăptuit de Dumnezeu ca urmare a răzvrătirii fiilor lui Core.

נְדָלוֹת, *g^edōlōt*, „măreții”

G^edōlōt este un termen generic plural, iar înțelesul său cu privire la minuni nu se poate discerne decât din contextele în care se vorbește despre activitățile extraordinare ale lui Dumnezeu. Astfel Elisei, omul lui Dumnezeu, este considerat de rege (probabil Iehu⁴⁰) ca unul care face „minunății”: «povestește-mi tot ce este mai însemnat (כָּל-הַנְּדָלוֹת, *kol hagg^edōlōt*) din câte a făcut Elisei!». Deși termenul este folosit aici cu referire la acțiunile unui om, nu putem să nu observăm că această putere extraordinară a lui Elisei își are originea în izvorul puterii dumnezeiești, fără de care acțiunile sale ar fi fost unele lipsite de importanță și nu așa de „mărețe”. Psalmistul ne dă mărturie despre această putere dumnezeiască prezentă în acțiunile minunate ale lui Dumnezeu: «au uitat pe Dumnezeu, Care i-a izbăvit pe ei, Care a făcut lucruri mari în Egipt (נְדָלוֹת בְּמִצְרַיִם, *g^edōlōt b^eMiṣrāim*), lucruri minunate (נִפְלְאוֹת, *niplā’ōt*) în pământul lui Ham și înfricoșătoare în Marea Roșie» (*Ps* 105, 21-22). Pentru Iov, crearea lumii de către Dumnezeu este o „măreție” de neînțeles pentru mintea omenească: «el a făcut lucruri mari (נְדָלוֹת, *g^edōlōt*) și nepătrunse și minuni fără de număr» (9, 10). *G^edōlōt* potențează valoarea faptelor lui Dumnezeu de necuprins cu mintea omenească!

נִפְלְאוֹת / נִפְלְאִים, *niplā’im* / *niplā’ōt* și פֶּלֶא, *pele’*, „uimiri, lucruri neobișnuite”

Toți cei trei termeni izvorăsc din aceeași rădăcină ebraică פֶּלֶא, *pl’*, iar primii doi sunt niște forme verbale la conjugarea nifal plural, substantivizate ce-i drept, cu terminație de masculin (נִפְלְאִים, *niplā’im*) sau de feminin (נִפְלְאוֹת, *niplā’ōt*). Etimologia lui *pl’* este incertă⁴¹. Unii cercetători au căutat originea lui într-o singură rădăcină: „a fi diferit, remarcabil, notabil”⁴². Ea desemnează ceva ce este dificil sau extraordinar, sau care este făcut într-un mod extraordinar. Este un cuvânt care apare, cel mai adesea, într-un context religios, deși cele câteva ocurențe din context laic⁴³ semnifică limita posibilității umane de a înțelege lucruri mai înalte, precum posibilitatea de a discerne într-o judecată dreaptă (*Dt*

⁴⁰ Donald J. WISEMAN, *1 and 2 Kings: An Introduction and Commentary*, coll. *Tyndale Old Testament Commentaries*, InterVarsity Press, Downers Grove [Illinois], 1993, p. 226.

⁴¹ R. ALBERTZ, „פֶּלֶא”, în: *Theological Lexicon of the Old Testament*, E. JENNI, C. WESTERMANN (eds.), p. 981.

⁴² R. ALBERTZ, „פֶּלֶא”, p. 982.

⁴³ Paul A. KRUGER, „פֶּלֶא”, în: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 3, W.A. VANGEMEREN (ed.), Zondervan, Grand Rapids [Michigan], 1998, p. 616.

17, 8), de a pricepe „mersul” unor lucruri (*Pr* 30, 18) sau de a înțelege puterea iubirii dintre oameni (*2 Rg* 1, 26). După cum spuneam, cel mai adesea, rădăcina *pl'* este folosită într-un context religios, precum descrierea minunilor din Egipt (*Iș* 3, 20) și a celor ce au însoțit trecerea „Mării Roșii” (*Ps* 77), dar și a minunilor din momentul intrării în Canaan (*Ios* 3, 5). Toți cei trei termeni sunt folosiți mai ales în părțile comemorativ-poetice ale Vechiului Testament, atunci când se reduce în atenția poporului toate faptele și evenimentele extraordinare pe care le-a făcut Dumnezeu pentru popor începând din vechime și până în prezent, fiind foarte rar întâlniți în cărțile istorice și aproape absenți din toate cărțile profetice⁴⁴. Israelii trebuia să recepteze toate actele activității divine ca pe niște lucruri extraordinare și să le povestească (*Ps* 9, 1), să reflecteze asupra lor (*Ps* 104, 2) folosește termenul מִשָּׁח, *sîah*, „a medita”), să le laude (*Ps* 88, 6) și să le țină la inimă ca o amintire de neuitat (*Ps* 104, 5).

Observăm că, deși terminologia existentă în Vechiul Testament nu ne indică neapărat și exact prezența unor minuni, ele pot fi devoalate din contextul în care sunt descrise unele evenimente speciale ale lui Dumnezeu și din maniera în care ele sunt relatate.

„... și pe pământ ...”

Exemple de activități catalogate drept minuni de autorii biblici

Avertismentul prezent în teologia deuteronomistă cu privire la unele acte extraordinare ne fac să ne gândim de două ori înainte de a cataloga orice lucru ca fiind minune în Vechiul Testament:

«de se va ridica în mijlocul tău prooroc sau văzător de vise și va face înaintea ta semn și minune (אִתְּךָ אִתְּ מוֹפֵת, *'ot 'o mōpēt*), și se va împlini semnul sau minunea aceea, de care ți-a grăit el, și-ți va zice atunci: „Să mergem după alți dumnezei, pe care tu nu-i știi și să le slujim acelora”, să nu ascuți cuvintele proorocului aceluia sau ale celui văzător de vise» (*Dt* 13, 1-3).

Cu alte cuvinte, nu împlinirea vizibilă a unui semn determină includerea lui în categoria minunilor, ci altceva. În acest text, semnele care nu sunt minuni sunt, în fapt, ispite de la Iahve pentru încercarea credinței poporului. Altfel spus, observăm că Iahve guvernează și asupra semnelor ispititoare și doar credința și faptul că El se află în spatele unei acțiuni uimitoare determină includerea unui eveniment în categoria minunilor, așa cum le înțelegem noi astăzi.

Minunile, chiar prin definiția lor, sunt evenimente extraordinare care nu apar decât în timpurile de criză profundă din istoria israelită sau în cele în care poporul

⁴⁴ R. ALBERTZ, „פִּלְס”, p. 982.

trebuia răscumpărat⁴⁵. Dar să vedem cum tratează autorii sfinți și cum creează cadrul necesar desfășurării unei acțiuni divine și care este finalitatea acestora.

Plăgile egiptene și evenimentele legate de ieșirea din Egipt

Fără îndoială, evenimentele legate de ieșirea din Egipt sunt considerate atât de toți autorii biblici, cât și de Sfinții Părinți, cea mai mare minune din istoria lui Israel. Totul pleacă de la faptul alegerii lui Moise ca reprezentant al Lui în fața faraonului, semnul recunoașterii divine: «Eu voi fi cu tine și acesta îți va fi ție semnul că Eu te trimit» (Iș 3, 12). Alegerea în sine este o minune, un fapt neobișnuit, pentru că nu oricine este ales de Dumnezeu pentru o misiune înaltă. Putem compara alegerea minunată a lui Moise cu alegerea la fel de minunată a Maicii Domnului, o persoană cu o viață aleasă și sfântă. În iconomia divină, alegerea Israelului ca popor ales este receptată de toți ca semn al prețuirii dumnezeiești și semnul vizibil al acestei alegeri pare de neînțeles. Slujirea de pe muntele Sinai este semnul vizibil imediat al alegerii minunate a lui Moise⁴⁶ și al profeției lui Dumnezeu, dovada al acestui lucru fiind și faptul că locul în care ei s-au întâlnit este sfânt, devenind ulterior locul promulgării Legii. Acest munte sfânt, care nu se află pe ruta normală dintre Egipt și Canaan, va servi drept semn al faptului că Dumnezeu i-a scos de acolo și i-a adus aici prin puterea Sa⁴⁷.

Apoi lucrurile se desfășoară după același tablou zugrăvit de autor din momentul alegerii lui Moise. Suntem pregătiți treptat pentru marele eveniment al eliberării din robie. Semnele descoperite de Iahve sunt unele uimitoare. Mai întâi, conform textului ebraic, El li se adresează direct la persoana I-a: «și (Eu) am zis: „Vă voi scoate din împilarea Egiptului și Vă voi duce în pământul Canaaneilor» (Iș 3, 17), iar poporul ar fi trebuit să recunoască faptul că: «Domnul Dumnezeu al Evreilor S-a întâlnit cu noi (נִקְרָה עִלֵּינוּ, *niqrâ 'ālênû*)» (3, 18). Aici Septuaginta are o altă citire: «a vorbit cu noi (προσεκέκλιται ἡμῶς, *proskēkētai hēmas*)», însă Targumul Neofiti preferă: «S-a descoperit nouă (אֲתַגְּלִי עִלֵּינוּ, *'tgly 'lynn*)». Observăm că teofania de la Rugul aprins este înfățișată într-o notă pur teologică, semn al prezenței și intervenției divine nemijlocite. Mai mult, Iahve acționează chiar în mijlocul Egiptului (בְּקִרְבּוֹ, *b^eqirbō*) (Iș 3, 20), ceea ce ne arată că minunile din Egipt sunt exemple universal valabile ale intervenției divine în toate locurile din lume și în toate timpurile, nu numai pentru poporul israelit, deși el este vizat în mod direct. Să ne reamintim, în gândirea semită, Dum-

⁴⁵ C. BROWN, „Miracle”, p. 372.

⁴⁶ Larry RICHARDS, *Every Miracle in the Bible*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1998, p. 62.

⁴⁷ Umberto CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, trad. Israel ABRAHAMS, Magnes Press, Jerusalem, ⁵1997, p. 36.

nezeu controlează elementele naturale create de El într-un mod uimitor, și acest control nu este văzut în termeni de natural-supranatural⁴⁸.

Minuni în interiorul minunii: toiagul preschimbă în șarpe, mâna acoperită de boală și apa transformată în sânge

Înainte de a pleca de la fața lui Iahve pentru a vorbi faraonului, Moise îi cere niște semne suplimentare necesare a fi împlinite în fața poporului dacă acesta nu-l va crede că El l-a trimis (*Iș* 4, 1). Prin urmare, semnele cerute funcționează ca niște minuni în cadrul minunii mai mari a ieșirii din Egipt. Moise devine receptacolul vizibil al manifestării divine, preluând din puterea lui Iahve de a face minuni. Mai întâi, Dumnezeu se folosește de toiagul lui Moise, simbol al puterii de conducere, de ghidare a turmei, dar și al pedepsei vizibile⁴⁹, pentru a săvârși primul semn:

«zis-a Domnul către el: „Ce ai (ebr. מַזֵּה, *mazze(h)*) în mână?” Și el a răspuns: „Un toiag!” (ebr. מַטֵּה, *matte(h)*). „Aruncă-l jos!” îi zise Domnul. Și a aruncat Moise toiagul jos și s-a făcut toiagul șarpe și a fugit Moise de el».

Cassuto explică prezența expresiei מַזֵּה în locul celei normale מַהֲזֵה, *ma(h) ze(h)*, prin dorința autorului de a accentua jocul de cuvinte dintre מַזֵּה – מַטֵּה⁵⁰. Mai mult, în versetul 20, toiagul lui Moise devine toiagul lui Dumnezeu (מַטֵּה הָאֱלֹהִים, *matte(h) hāĒlōhīm*), care, conform Targumului Onkelos, funcționează ca un dispozitiv al înfăptuirii minunilor înaintea lui Iahve⁵¹ (וְנִסִּיב מוֹשֶׁה יַת הַמַּטֵּה דְאֵתְעִבְדוֹ בֵּיה נִסִּין מִן קִדְם יִי בִידְיָהּ *dē 'it 'ābīdū bē(h) nīsīn min qōdom gwy bīdē(h)*). Propp numește cele trei minuni pe care Dumnezeu i le arată lui Moise „magic tricks (trucuri magice)” și le compară cu elemente din poveștile populare universale în care eroii sunt testați înainte de a primi arme magice⁵², precum este și aici Moise. Șarpele reprezenta în cultura Orientului Apropiat un simbol al fertilității, al înțelepciunii și al vindecării întâlnit încă din anul 1225 î.Hr.⁵³. Cu siguranță, aici este folosit mai ales datorită faptului că în zonele deșertice, precum Sinaiul, era o prezență comună, de care oricine se temea. De asemenea, toiagul aruncat pe jos semăna cel mai bine

⁴⁸ R. Alan COLE, *Exodus: An Introduction and Commentary*, coll. *Tyndale Old Testament Commentaries*, InterVarsity Press, Downers Grove [Illinois], 1973, p. 79.

⁴⁹ William H.C. PROPP, *Exodus 1-18: A New Translation With Introduction and Commentary*, coll. *Anchor Yale Bible Commentary*, vol. 2, Yale University Press, New Haven, London, 2008, p. 209.

⁵⁰ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 46.

⁵¹ W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, p. 216.

⁵² W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, pp. 226-227.

⁵³ Karen Randolp JOINES, „The Bronze Serpent in the Israelite Cult”, în: *Journal of Biblical Literature*, LXXXVII (1968), pp. 253-254; John I. DURHAM, *Exodus*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 3, Word, Incorporated, Dallas, 1987, p. 44.

cu șarpele care se târăște pe burtă. Însă, în cultura egipteană, în care a crescut și Moise, șarpele *uraeus* era protectorul regiilor și al zeilor⁵⁴, simbol ce s-a dorit a fi transferat și asupra lui Moise ca protejat și mijlocitor al Lui. Astfel, Moise, ca mijlocitor, ar fi devenit primul semn vizibil al manifestării lui Iahve către popor. Stuart Douglas presupune că toiagul ar fi putut fi utilizat în afirmarea puterii divine din fața diverselor grupuri de israeliți nu doar o singură dată, cum ne lasă să înțelegem textul, ci de mai multe ori⁵⁵.

O altfel de interpretare, duhovnicească, o întâlnim la Părinții Bisericii. Astfel, pentru Fericitul Augustin, toiagul lui Moise reprezintă împărăția, iar șarpele, mortalitatea. El leagă episodul din *Iș* 4, 2 cu cel din *Fc* cap. 3:

«să încerc să vă explic, atât cât îmi îngăduie Domnul, ce reprezintă aceste semne. Toiagul simbolizează împărăția, șarpele mortalitatea. Omului i s-a dat să bea moartea prin șarpe. Domnul s-a pregătit pe Sine să ia această moarte. Astfel că, atunci când toiagul a venit pe pământ, a luat forma unui șarpe, deoarece împărăția lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos, a venit pe pământ. El a îmbrăcat stricăciunea și a răstignit-o pe cruce»⁵⁶,

iar pentru Cezar de Arles, toiagul prefigurează taina crucii:

«așa cum prin toiag a fost lovit Egiptul cu cele zece plăgi, tot așa și lumea întreagă a fost umilită și cucerită prin cruce. Așa cum faraonul și poporul său au fost loviți de puterea toiagului, determinându-l să lase poporul iudeu să-i slujească lui Dumnezeu, tot așa diavolul și îngerii lui au fost înspăimântați și asupriți de taina crucii, în așa fel încât ei nu pot opri poporul creștin să-i slujească lui Dumnezeu»⁵⁷.

Al doilea semn din cadrul acestei trilogii este mâna acoperită de o boală «ca zăpada» (*Iș* 4, 6-7). Dumnezeu adaugă o a doua minune pe care Moise trebuie s-o arate israeliților în cazul în care nu ar fi fost crezut. Acesta este introdus direct, fără vreo atenționare prealabilă, astfel că știm că cele două minuni trebuiau îndeplinite într-un singur act doveditor, săvârșite în mod succesiv. Cert este

⁵⁴ R.S. HENDEL, „Serpent”, în: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Karel van der TOORN, Bob BECKING, Pieter Willem van der HORST (eds.), edition extensively revised, Brill/Eerdmans, Leiden/Michigan, ²1999, p. 745; Nahum M. SARNA, *Exodus*, coll. *The JPS Torah commentary*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991, p. 20: „șarpele purtat deasupra frunții pe diademele faraonilor asigură protecția divină a împărăției și servea ca un simbol amenințător al morții asupra tuturor vrăjmașilor coroanei”.

⁵⁵ Douglas K. STUART, *Exodus*, coll. *The New American Commentary*, vol. 2, Broadman & Holman, Nashville [Tennessee], 2006, p. 129.

⁵⁶ AUGUSTINE, *Sermon*, VI, 7, în: *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Joseph T. LIENHARD, Ronnie J. ROMBS (eds.), coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament*, vol. 3, InterVarsity Press, Downers Grove [Illinois], 2001, p. 25.

⁵⁷ CAESARIUS of ARLES, *Sermon*, XCV, 5, în: *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, J.T. LIENHARD, R.J. ROMBS (eds.), p. 25.

că trebuia să se apeleze la ea doar dacă cei din popor «nu vor crede și nu vor asculta glasul semnului întâi» (4, 8):

«Zis-a Domnul iarăși: „Bagă-ți mâna în sân!” Și când a scos-o din sân, iată mâna lui era albă ca zăpada de lepră. Și i-a zis din nou Domnul: „Bagă-ți iarăși mâna în sân!” Și și-a băgat Moise mâna în sân; și când a scos-o din sân, iată, era iar curată, ca tot trupul său».

Acest episod este unic în cartea *Ieșirea*, pentru că este menționat doar aici. Altfel spus, acest semn nu a fost folosit pentru adevărarea puterii divine. În schimb, toiagul este principalul obiect prin care Iahve se va manifesta în fața faraonului⁵⁸. Această minune nu este decât una „de siguranță” („a backup miracle”)⁵⁹, în cazul în care prima era insuficientă, și trebuia să aibă un efect imens în conștiința colectivă, deoarece în gândirea anticilor exista credința că zeii pot oferi vindecarea bolilor⁶⁰. Cassuto⁶¹ leagă acest semn tot de contextul egiptean în care se petrece acțiunea din textul nostru, deoarece bolile de piele erau foarte răspândite în Egipt, loc cu o umiditate ridicată ce favorizează apariția acestora. Observăm gradăția pe care o au minunile de adevărare a misiunii lui Moise, întâi afectează lumea creată neînsuflețită (toiagul), apoi lumea creată însuflețită (omul). Altfel spus, este un indiciu subtil al faptului că Iahve este stăpân al lumii materiale în ansamblul său. Dacă prima minune nu ar fi produs niciun efect, fiind un lucru întâlnit și la magicienii egipteni (*Iș* 7, 11), a doua cu siguranță ar fi trebuit să-i înfricoșeze și să-i convingă, pentru că periclita viața însăși!

În sfârșit, ultima minune din cadrul trimiterii lui Moise la misiune este cea a transformării apei în sânge:

«Dacă nu te vor crede și nu vor asculta glasul semnului întâi ($\text{וְהָיָה הָאֵרֶץ מִיַּד הָאֱלֹהִים}$, *hā'ot hāri'sôn*), te vor crede la săvârșirea semnului al doilea ($\text{וְהָיָה הָאֵרֶץ מִיַּד הָאֱלֹהִים}$, *hā'ot hā'ahārôn*). Iar de nu te vor crede nici după amândouă semnele și nu vor asculta glasul tău, atunci să iei apă din fluviu și s-o verși pe uscat; apa luată din râu se va face pe uscat sânge» (4, 8-9).

Cel din urmă semn nu este numit în text „semn”, ci el este doar subînțeles din context. Primele două semne, numite de unii „semne ale credinței”⁶², doreau să-l legitimizeze pe Moise atât în fața poporului, cât și a faraonului, trebuia să fie surmate de acesta. De fapt, autorul inspirat pare că se gândește numai la cele două semne anterioare, de vreme ce sunt numite „semnul dintâi” (*hā'ot hāri'sôn*) și „semnul cel din urmă” (*hā'ot hā'ahārôn*). Cel de-al treilea trebuia să fie unul

⁵⁸ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 45.

⁵⁹ D.K. STUART, *Exodus*, p. 130.

⁶⁰ D.K. STUART, *Exodus*, p. 131.

⁶¹ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 47.

⁶² J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 46.

excepțional, folosit numai în situații extreme (probabil pentru a se ajunge la numărul trei cu conotații deosebite?). Tot el încheie și trilogia semnelor orânduite de Dumnezeu a le săvârși înaintea poporului care semnifică deplinătatea, numărul trei fiind unul cu profunde semnificații teologice. Faptul că acest ultim semn era unul excepțional o vedem și din faptul că nu a fost executat, așa cum s-a întâmplat cu cele anterioare. Totuși, el anticipează prima plagă (*Iș* 7, 19-20).

Moise a mers înaintea poporului împreună cu fratele său Aaron (*Iș* 4, 30) și «a făcut semne înaintea lui» (וַיַּעַשׂ הָאֱלֹהִים לְעֵינֵי הָעָם, *wayya 's hā 'ōtōt l' 'ēnē hā 'ām*). Pentru că substantivul «semne» este articulat (*hā 'ōtōt*), ne gândim că nu le-a arătat orice fel de minuni, ci tocmai pe acelea pentru care a fost trimis. Poporul nu se îndoiește de Dumnezeu și nici de trimisul Său, Moise, pentru că «a crezut» imediat (4, 31).

Plăgile din Egipt (*Iș* 6-12)

Dumnezeu promite că va scoate poporul din robie «cu braț înalt și cu pedepse mari» (בְּזֵרֹעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים, *bizrôa ' n'ētūyâ ubišpātim g'dōlīm*) (*Iș* 6, 6). Acestea sunt cele două expresii pe care autorul le folosește pentru a reda puterea cu care Iahve va acționa în pământul Egiptului. Ele sunt întâlnite și în limbajul retoric al *Deuteronomului* (*Dt* 4, 34; 5, 15 etc.)⁶³, fiind motive bine cunoscute atât israeliților, cât și egiptenilor, care-l vedeau adesea pe faraon cu brațul întins, ținând un sceptru cu care lovea adversarii⁶⁴. «Cu braț înalt» este o expresie favorită a sursei preoțești (P) în întruchiparea intervenției divine din cartea *Exodului*, fiind însoțită adesea de o altă expresie sinonimică «mână tare»⁶⁵. Cercetătorii susțin că, având în vedere contextul militar în care este folosită expresia și în care are loc exodul fiilor lui Israel (de fapt *Iș* 14, 7 și 8 asociază căruțele și toată călărirea Egiptului cu faptul că fiii lui Israel ieșiseră sub mână înaltă), expresia «mână tare» s-ar referi la Iahve în rolul de zeu-luptător, înțelesă ca o „metaforă a forței și puterii lui Dumnezeu”⁶⁶. Spre deosebire de «mână tare», expresia «braț înalt» denotă evenimentele supranaturale și nu comportă nicio implicație militară⁶⁷.

«Pedepsele mari» (lit. „judecățile mari”) nu sunt aici decât efectele minunilor asupra egiptenilor, care se vor simți realmente pedepsiți pentru că faraonul

⁶³ Carl Friedrich KEIL, Franz DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1, Hendrickson, Peabody [Massachusetts], 2002, p. 304.

⁶⁴ Allen ROSS, John OSWALT, *Genesis, Exodus*, coll. *Cornerstone Biblical Commentary*, vol.1, Tyndale House Publishers, Carol Stream, Illinois, 2008, p. 322.

⁶⁵ Karen MARTENS, „With a strong hand and an outstretched arm”. The meaning of the expression נְטוּיָה וּבְזֵרֹעַ, în: *Scandinavian Journal of the Old Testament*, XV (2001), p. 123; D.K. STUART, *Exodus*, p. 171, nota 170.

⁶⁶ K.MARTENS, „With a strong hand...”, pp. 123-124; cf. N.M. SARNA, *Exodus*, p. 32.

⁶⁷ K.MARTENS, „With a strong hand...”, p. 141.

nu va lăsa poporul israelit să plece. Ea exprimă totodată răsplata pe care Dumnezeu o va administra celor răi⁶⁸.

Cele zece plăgi – minuni sunt anunțate printr-o alta care dorea să arate învârtoșarea inimii faraonului în a nu lăsa poporul să plece (*Iș* 7, 8-13). Toiaagul lui Moise este aruncat în fața căpeteniei Egiptului și se preface în șarpe. Textul ne spune că, «atunci a chemat și Faraon pe înțelepții Egiptului și pe vrăjitori și au făcut și vrăjitorii Egiptenilor asemenea lucru cu vrăjile lor» (7, 11). Unii se întreabă dacă nu cumva Moise a acționat și el ca un vrăjitor, deoarece se pare că magicienii aveau puteri supranaturale⁶⁹, iar niște spirite rele sau demoni⁷⁰ îi ajutau de fapt la „contrafacerea” minunilor lui Moise. Jacob Benno interpretează în mod metaforic pasajul în care toiaagul lui Moise înhite toiegele celorlalți magicieni, afirmând că simbolismul pe care a dorit să ni-l transmită autorul este acela că Moise și Aaron au întrecut șarlataniile acelorora⁷¹. Puterea lui Iahve o covârșește pe aceea a faraonului și a suitei sale, deoarece toiaagul lui Moise este superior celorlalte toiege, sau cel puțin așa ar trebui să înțelegem. Minunea își are originea în ajutorul oferit de Dumnezeu și constatăm această realitate și din faptul că autorul biblic nu spune că șarpele lui Moise (adică toiaagul transformat) i-a înghițit pe ceilalți șerpi (toiegele magicienilor) cum ar fi fost normal, ci accentul se pune tocmai pe toiaagul său care înhite toiegele lor. Altfel spus, Moise le distruge prin acest gest autoritatea⁷².

Primele două minuni (apa transformată în sânge și broaștele pe tot pă-mântul) se desfășoară după același tipar: Moise, urmat de Aaron, folosește toia- gul, iar faraonul apelează la magicienii lui pentru a le demonstra puterea de a mima minunile. Începând cu a treia plagă (a țânțarilor), magicienii se dovedesc incapabili să mai imite minunile lui Moise (8, 18-19). De altfel, ei nu vor mai apărea o perioadă de-a lungul expozeului biblic, până la relatarea plăgii a șasea (9, 11). Acțiunea lor se încheie cu recunoașterea înfrângerii în fața lui Iahve și a trimișilor lui: «acesta este degetul lui Dumnezeu» (8, 19). Benno mai notează că, atunci când sunt menționați magicienii (plaga întâi, a doua, a treia și a șasea), autorul nu-i asociază cu Iahve (Dumnezeu este numit în acele texte folosindu-se cuvântul Elohim) și că ei au avut de-a face de fapt cu «slujitorul (Aaron) unui slujitor (Moise)»⁷³, pentru a arăta superioritatea Dumnezeului național israelit.

Unii cercetători au încercat să explice minunile săvârșite în Egipt în mod natural. Astfel, Knight și Redford cred că transformarea toiegelelor magicienilor în

⁶⁸ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 80.

⁶⁹ D.K. STUART, *Exodus*, p. 194.

⁷⁰ AUGUSTINE, *City of God*, X, 8, în: *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, J.T. LIENHARD, R.J. ROMBS (eds.), p. 42.

⁷¹ Jacob BENNO, *The Second Book of the Bible: Exodus*, trans. Walter Jacob, KTAV Publishing House, New Jersey, 1992, p. 215; cf. R.A. COLE, *Exodus: An Introduction and Commentary*, p. 96.

⁷² J. BENNO, *The Second Book of the Bible: Exodus*, p. 215.

⁷³ J. BENNO, *The Second Book of the Bible: Exodus*, p. 218.

șerpi, de fapt, nu a avut loc, ci totul a fost numai o iluzie, deoarece în Egipt se cunoștea faptul că un șarpe putea deveni tare ca un toiag prin simpla apăsare a nervului aflat pe spatele capului acestuia, lucru cunoscut de altfel și de Aaron⁷⁴. Încercarea de a explica pe cale rațională aceste minuni poate fi un demers real, însă aici este irelevant, pentru că accentul cade în narațiune pe elementul extraordinar al întâmplării și pe puterea lui Moise, și nu pe explicația rațională și logică. Observăm că faraonul îi aduce pe cei mai buni oameni ai lui pentru a se confrunța cu trimișii lui Iahve⁷⁵.

Psalmul 77 – o istorie interpretată teologic

Minunile săvârșite în Egipt de Dumnezeu trebuie înțelese numai într-o cheie teologică, după cum vedem și din repetarea și reinterpretarea lor din *Psalmul 77*. Acesta este un psalm didactic cu puternice accente împotriva regelui de nord și se pare că a fost scris între 922 și 721 î.Hr., fiind citit cu prilejul unor sărbători publice importante⁷⁶. El aduce aminte poporului de «laudele Domnului, puterile și minunile (וְנִיפְלוֹתָיו), *w^enīpl^e 'ōtāyw* pe care le-a făcut» (*Ps 77, 4*), pentru a fi mărturie veșnică pentru cei care vor veni și pentru fiii fiilor lor (*Ps 77, 5-6*). Psalmul, cu puternice accente de *haggadah* (povestire), conține o serie de relatări ale unor evenimente uimitoare din istoria poporului israelit pe care cercetătorii au încercat să le identifice. Astfel, în versetul 12 este amintită câmpia Taneos (Ṭoan în ebraică), deși ea nu apare deloc în aceeași relatare din *Ieșirea*⁷⁷. Se pare că autorul biblic are o memorie selectivă și nu dorește să-și amintească de toate neplăcerile cauzate de ieșirea din Egipt, astfel că nu pomeneste de primele cârtiri ale poporului din pustie (de ex. *Iș 15, 22-27*), însă menționează revolta israeliților prin care cereau pâine și apă (*Ps 78, 18-20*). Nu este nimic neobișnuit în relatarea psalmistului și totul se desfășoară într-o notă dramatică de rememorare a unor evenimente firești. Nu prezența minunii intrigă aici cititorul, ci îndărătnicia poporului în a recunoaște atotputernicia Creatorului și Salvatorului israeliților.

Iosif Flaviu oferă o explicație pe care o putem numi rațională a minunii de la Mara, un alt eveniment extraordinar nementionat nici de psalmist în rememorarea minunilor din Egipt (poate pentru că tradiția nu l-a considerat o minune autentică?). Ce ne spune textul biblic din *Ieșire*:

«au ajuns apoi la Mara, dar n-au putut să bea apă nici din Mara, că era amară, pentru care s-a și numit locul acela Mara. De aceea cărtea poporul

⁷⁴ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 91.

⁷⁵ J.I. DURHAM, *Exodus*, p. 91.

⁷⁶ Mitchell DAHOOD, S.J., *Psalms II: 51-100: Introduction, Translation, and Notes*, coll. *Anchor Yale Bible Commentary*, vol. 17, Yale University Press, New Haven/London, 2008, p. 238.

⁷⁷ Marvin E. TATE, *Psalms 51-100*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 20, Word Incorporated, Dallas, 1990, p. 290.

împotriva lui Moise și zicea: „Ce să bem?” Atunci Moise a strigat către Domnul și Domnul i-a arătat un lemn; și l-a aruncat în apă și s-a îndulcit apa. Acolo a pus Domnul poporului Său rânduiești și porunci și acolo l-a încercat și i-a zis: „De vei asculta cu luare-aminte glasul Domnului Dumnezeuului tău și vei face lucruri drepte înaintea Lui și de vei lua aminte la poruncile Lui și vei păzi legile Lui, nu voi aduce asupra ta niciuna din bolile pe care le-am adus asupra Egiptenilor, că Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău Care te vindecă» (15, 23-26).

Dumnezeu îi oferă lui Moise un leac pentru a îndulci apa și a deveni potabilă. Lemnul, un element bogat în simbolistică biblică, acționează ca un mijloc vizibil al acțiunii divine invizibile. Practic, nu ni se spune cum a devenit apa potabilă, ci doar că ea s-a transformat: «l-a aruncat în apă și s-a îndulcit apa» (15, 25). Care este viziunea asupra acestui episod potrivit istoricului Iosif Flaviu?

«pe când călătoreau în felul acesta, în prima zi (după ieșirea din Egipt), spre seară, ei au ajuns în locul care se numea Mar, chemându-se așa din pricină că nu putea fi băută ..., încât nu numai oamenii, ci și vitele n-au putut să bea din ea ... Moise și-a îndreptat ruga spre Dumnezeu, cerându-i să lecuiască meteahna apei și, din amară cum era, s-o facă bună de băut. Învoindu-se Dumnezeu să-i împlinească rugămintea, Moise a apucat vârful unui lemn ce zăcea la picioarele sale, l-a despîcat în lungimea lui, apoi l-a aruncat în fântână; după aceea, a dat evreilor vestea că Domnul le-a ascultat rugile și-a făgăduit că le va da apa pe care și-o doresc atât de mult doar dacă vor transpune în faptă repede și cu tragere de inimă porunca lui. Întrebat de oameni ce anume aveau de făcut pentru ca apa să se îmbunătățească, Moise le-a cerut celor mai voinici bărbați din jur să scoată de zor din fântână, zicându-le că, de îndată ce vor fi îndepărtat cea mai mare parte a ei, cât a mai rămas va fi bună de băut. Aceia s-au pus pe treabă și astfel apa, stărnită și curățită prin neconținutul ei primenire, a devenit dulce»⁷⁸.

Iosif Flaviu ne oferă adesea detalii inedite în lucrarea scrisă de el despre istoria poporului israelit care nu se regăsesc în Sfânta Scriptură și pe care o completează, uneori fericit. Să fie cazul și aici? Ce ne spune de fapt el? Că nu avem de-a face cu o minune? Sau poate doar cu o minune prin ricoșeu? Îndulcirea apei pare că este în plan secundar față de evenimentul principal al descoperirii modului îndulcirii apei lui Moise, care nu poate fi încadrat în rândul unor minuni. Dumnezeu doar încuviințează utilizarea lemnului, «învoindu-se Dumnezeu să-i împlinească rugămintea». Transformarea apei nu mai are loc miraculos, ci ca urmare a primenirii ei, căci apa amară a fost scoasă în cantități enorme pentru a lăsa loc celei potabile. Iosif Flaviu nu ne spune dacă acest mod de acționare era un obicei cunoscut al primenirii apelor amare, ce i-a fost descoperit și

⁷⁸ Flavius JOSEPHUS, *Antichități iudaice*, cărțile I-X, trad. Ion Acsan, Hasefer, București, 1999, pp. 127-128.

lui Moise de către Iahve. În orice caz, chiar numai dacă Dumnezeu i-ar fi oferit soluția salvatoare, acest eveniment poate fi încadrat în categoria minunilor, pentru că arată marea Lui dragoste față de poporul aflat în nevoie. Trebuie, prin urmare, să înțelegem că minunile din Scriptură funcționează la un alt nivel decât celelalte evenimente menționate în alte scrieri ale Antichității. Avem aici o perspectivă teologică care nu se află neapărat în conflict cu o viziune firească, rațională a lucrurilor.

Revenind la istoria teologică prezentă în *Psalmul 77*, autorul menționează că:

«a plouat peste ei mană de mâncare (מֶן לֶאֱכֹל, *mān le'ēkōl*) și pâine cerească (lit. *grâne cerești*, דָּגָן שָׁמַיִם, *d'gan šāmayim*) le-a dat lor. Pâine cerească (lit. *pâinea celor puternici*, לֶחֶם אֲבִירִים, *leḥem 'abbîrîm*) a mâncat omul; bucate le-a trimis lor din destul».

Nici aici autorul nu este interesat de forma și originea agricolă a manei și, deși lexicoanele moderne⁷⁹ și în vechime Pliniu cel Bătrân⁸⁰ îi conferă o explicație rațională, precizând că mana (מֶן, *μῆνον*, *hammonium*) ar fi o specie de tamarisc (*Tamarix mannifera*) regăsită în regiunile din Sinai și nordul Peninsulei Arabice, având niște biluțe alb-gălbui, totuși elementul accentuat de psalmist este acela al purtării de grijă a lui Dumnezeu până în cele mai mici detalii ale vieții. De altfel, această realitate duhovnicească ce depășește elementul material vizibil și devine intenția primordială a psalmistului este observată și de Fericitul Augustin, care în *Predicile*⁸¹ sale spune că:

«să ne întoarcem înapoi la Cel care a efectuat aceste minuni. El Însuși este pâinea care S-a pogorât din cer și este o pâine care hrănește, dar nu se împuținează, care poate fi mâncată de alții, dar totuși nu se consumă. De asemenea, această pâine a fost simbolizată de mană, despre care s-a spus: „El le-a dat pâinea cerului, oamenii au mâncat pâine îngerească”. Cine poate fi pâinea din cer, dacă nu Hristos? Dar pentru ca oamenii să mănânce pâinea îngerească, Domnul îngerilor a devenit ființă omenească. Pentru că, dacă El nu ar fi devenit om, noi nu am avea trupul Lui. Și dacă nu am avea trupul Lui, nu am mânca pâinea altarului».

Pâinea din cer nu este altul decât Hristos, care, deși se oferă, precum oarecând mana, nu se consumă niciodată.

⁷⁹ L. KOEHLER et alii (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 596.

⁸⁰ PLINY the ELDER, *The Natural History (English)*, XII, 62, Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, London, 1855, p. 3155.

⁸¹ AUGUSTINE, *Sermon*, CXXX, 2, Quentin F. WESSELSCHMIDT (ed.), „Psalms 51-150”, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture Old Testament*, vol. 8, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007, p. 133.

Iș 20, 18: «și tot poporul vedea tunetele»

Fără nicio îndoială, primirea tablelor Legii pe muntele Sinai a fost un eveniment covârșitor pentru poporul israelit abia ieșit din Egipt. Atât de important încât, asistând din vale la primirea legilor care le vor orându-i preț de secole viața, li s-a schimbat percepția asupra realității. Parcă poporul ia parte transfigurat la descoperirea lui Dumnezeu făcută lui Moise. Cel puțin așa lasă de înțeles textul ebraic, care încheie convorbirea dintre Iahve și Moise din cartea Iș 20, 18 astfel:

«și tot poporul a văzut tunetele, fulgerele, glasul trâmbiței și muntele fumegând (וְכָל-הָעָם רָאִים אֶת-הַקּוֹלֹת וְאֶת-הַלְפִידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר) וְאֶת-הַהָר עָשָׁן, *w' kol hā 'ām rō'im et haqqōlōt w' et hallappīdim w' et qōl hasšōpār w' et hāhār 'āšēn*».

Cum se pot vedea tunetele? Să fie oare textul original corupt? Versiunea Septuagintei, cea mai veche traducere a textului ebraic în limba greacă, redă întocmai originalul ebraic:

«Καὶ πᾶς ὁ λαὸς εἶώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπάδας καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος καὶ τὸ ὄρος τὸ καπνίζον (*kai pas ho laos eōra tēn phōnēn kai tas lampadas kai tēn phōnēn tēs salpingos kai to oros to kapnizon*)».

Și targumurile aramaice redau întocmai varianta ebraică:

Targumul Onkelos: « וְכָל עַמָּא חָזַן יַת קְלִיָּא וְיַת כְּעוּרִיָּא וְיַת קָל שׁוֹפָרָא (și tot poporul zărea tunetele, fulgerele, sunetul trâmbiței și muntele fumegând);

Targumul Neofiti: « וְכָל עַמָּא חָמִיין יַת קְלִיָּא וְיַת לַמְפַדִּי וְיַת קְלָא (și tot poporul vedea tunetele, fulgerele, sunetul trâmbiței și muntele fumegând);

Targumul Pseudo-Jonathan: « וְכָל עַמָּא חָמִיין יַת קְלִיָּא הֵיךְ הוּוּ מִתְהַפְכִין בְּמִשְׁמַעוֹן דְּכָל חַד וְחַד וְהֵיךְ הוּוּ נַפְקִין מִן גּוּא בְּעוּרִיָּא וְיַת קָל שׁוֹפָרָא (și tot poporul vedea tunetele și s-a întors cu spatele, de îndată ce fiecare dintre ei le auzea țâșnind din mijlocul fulgerelor, și glasul trâmbiței cum învia morții, și muntele fumegând)».

Observăm că toate traduceri vechi mențin sensul original. Deși aici nu apare niciun cuvânt din cele care ne-ar indica prezența unei minuni, totuși descrierea copleșitoare a faptelor ne indică faptul că ne aflăm fără îndoială în prezența uneia.

Interesant, sesizând parcă neverosimilitatea evenimentului, textul *Penta-teuhului samaritean* așază într-o ordine „logică” faptele petrecute atunci: «și tot poporul auzea tunetele și glasul trâmbiței și vedea fulgerele și muntele fume-

וכל העם שמע את הקולות ואת קול השופר וראים את הלפדים ואת (gând) (ההר עשן)⁸².

Deci, cum poate poporul să vadă tunetele? Dacă verbul „a vedea” este specific vederii fulgerelor și muntelui fumegând, din text „lipsește” celălalt verb care face referire la auzirea tunetelor și glasului trâmbițelor. Bullinger afirmă că poporul a fost impresionat mai mult de ceea ce a văzut decât de ceea ce a auzit⁸³. Același autor include construcția gramaticală din versetul 17 în rândul figurii de stil numite *synezeugmenon* (de la grecescul σύν, *syn*, „împreună” și ζεύγνυμι, *zeugnymi*, „a încătușa”) sau simplu *zeugma*, care presupune utilizarea unui singur verb la mai mult de două propoziții, deși pentru a întregi înțelesul fiecare ar presupune folosirea unui verb propriu⁸⁴. Poporul este martorul principal al acestei minuni-teofanii, lucru demonstrat și din cercetarea sintaxei versetului, care este puțin modificată în acest verset. De obicei, în gândirea semită acțiunea primează înaintea subiectului acțiunii, astfel că ordinea firească într-o propoziție este predicatul verbal urmat de subiectul format din substantiv. Atunci când autorul biblic dorește să accentueze o idee sau un lucru, aceasta/acesta sunt plasate înaintea verbului, pentru o mai bună evidențiere în text. Aici ordinea firească a limbii ebraice este deci schimbată (în loc de predicat urmat de subiect, găsim subiectul urmat de predicat), după cum explică și Cassuto⁸⁵. Exemplul acesta ne demonstrează faptul că minunea nu poate fi înțeleasă pe deplin rațional, ci ea este „văzută”, cu sensul de percepută pe deplin numai cu simțurile duhovnicești⁸⁶. De altfel, puțin mai încolo, Moise intră în întunericul lui Dumnezeu (*Iș* 20, 21), semn al neputinței și limitării cunoașterii raționale, pentru a se sfătui cu El. Ibn Ezra, un comentator din sec. al XII-lea, spunea că acest loc este unul clasic în care, potrivit limbajului și

⁸² August Freiherrn VON GALL, *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Alfred Töpelmann, Berlin, 1918, p. 158.

⁸³ Ethelbert William BULLINGER, *Figures of Speech Used in the Bible*, Eyre & Spottiswoode, London, 1898, p. 135.

⁸⁴ E.W. BULLINGER, *Figures of Speech Used in the Bible*, p. 135.

⁸⁵ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 252: „וְכֹל הָעָם רֹאִים ... *wəkol hā'ām rō'im* ... [„și tot poporul vedea”] și nu וַיִּרְא כָּל-הָעָם ... *wayyar' kol hā'ām* ... [lit., „ și a văzut tot poporul”], cum ar fi ordinea firească a construcției în narațiunea consecutivă, ceea ce ne arată că acest verset nu ne descrie o acțiune care a avut loc ulterior evenimentelor descrise anterior. El amintește de fenomenele coplesitoare care au anunțat teofania și au fost consemnate mai devreme (19, 16), iar ceea ce a fost descris acolo obiectiv este zugrăvit din nou aici din punct de vedere al reacțiilor subiective ale poporului la aceste fenomene, pentru a pregăti calea exprimării sentimentelor asemănătoare din partea poporului privitoare la revelația însăși (v. 19). S-a spus mai devreme: „erau tunete și fulgere și un nor dens pe munte, iar sunetul trâmbiței suna puternic”, în timp ce aici privirea ne este îndreptată spre popor”.

⁸⁶ cf. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 252.

experienței israeliților, simțurile omului ar fi putut fi tulburate de o astfel de apariție și exprimare⁸⁷.

Filon din Alexandria interpretează în aceeași notă speculativă pasajul:

«Scripturile ne prezintă cuvintele lui Dumnezeu ca fiind vizibile precum lumina, căci se spune: „tot poporul a văzut glasul Domnului” și nu „a auzit”, pentru că ceea ce s-a întâmplat acolo nu a fost ca o adiere a vântului cu ajutorul organelor gurii și a limbii, ci o rază a virtuții foarte strălucitoare care nu diferă deloc de sursa **rațiunii** despre care în alt pasaj se spune din același motiv: „ați văzut că am grăit cu voi din cer” (*Iș 20, 22*) și nu „ați auzit”» (*On the Migration of Abraham, 47*)⁸⁸.

Potrivit lui Filon, credința este întărită mai mult de simțul vederii, decât de cel al auzului, simț după care ar fi judecați toți muritorii. De aceea, spune el, Dumnezeu se adresează în acest mod. *Psalmul 28* face, de altfel, apologia glasului lui Dumnezeu care este plin de putere și măreție. Glasul lui Dumnezeu este adesea comparat în literatura biblică cu glasul tunetului (*Ps 28, 3*). Observăm că minunea este eminamente un act al credinței ce ar putea modifica percepția asupra realității, astfel că legile imuabile ale naturii pot fi suprimate sau ignorate.

Creația însuflețită: asina cuvântătoare a lui Valaam (*Nm 22, 21-35*)

Un alt episod fascinant în Vechiul Testament este cel al animalului vorbitor al vrăjitorului Valaam. Cum poate fi adevărat? Este un lucru dificil de conceput chiar și pentru critica textuală, care a avut mari probleme în a încadra această pericopă într-un gen anume, oscilând fie între a o considera o tradiție orală populară, fie că ea ar îmbina mai multe tradiții dintr-un izvor unic străvechi⁸⁹. Sarcina cercetătorilor este una și mai grea, pentru că, se pare, că traducerea Septuagintei are la bază un alt text decât cel proto-ebraic, dacă ținem cont că apelativele divine din ambele versiuni nu coincid aproape deloc⁹⁰. În orice caz, limba și stilul folosit trădează că fragmentul este unul foarte vechi, aparținând cel mai probabil sec. al X-lea î.Hr.⁹¹.

Ajunși la momentul apropierii intrării în Canaan, israeliții întâmpină un alt obstacol, acela al invidiei regelui Moabului, Balac, fiul lui Sefor și al temerii de acest popor nou și numeros (*Nm 21, 3*). Balac trimite soli în Petor la Valaam, fiul

⁸⁷ William H.C. PROPP, *Exodus 19-40: A New Translation With Introduction and Commentary*, coll. *Anchor Yale Bible Commentary*, vol. 2A, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 181.

⁸⁸ PHILO of ALEXANDRIA, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, trad. Charles Duke YONGE, Hendrickson, Peabody [Massachusetts], 1995, p. 257.

⁸⁹ William F. ALBRIGHT, „The Oracles of Balaam”, în: *Journal of Biblical Literature*, LXIII (1944), p. 207.

⁹⁰ W.F. ALBRIGHT, „The Oracles of Balaam”, p. 207.

⁹¹ William F. ALBRIGHT, „From the Patriarchs to Moses II. Moses out of Egypt”, în: *The Biblical Archaeologist*, XXXVI (1973), pp. 72-73.

lui Beor, un vrăjitor renumit, pentru a-l aduce și a-i blestema pe israeliți. Bles-temul trebuia să slăbească puterea israeliților, pentru ca Balac să-i poată alunga din țara sa. Solii, după obiceiul vremii, iau numeroase daruri pentru Valaam și se duc să-l convingă să vină în ajutorul moabiților. Narațiunea devine enigmatică din versetul 8, de la răspunsul lui Valaam: «rămâneți aici peste noapte și vă voi da răspuns cum îmi va spune Domnul (ebr. Iahve, יהוה)». Ce legătură are Dumnezeul lui Israel cu vrăjitorii păgâni? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să avem în vedere cele două surse redacționale care compun narațiunea actuală. Specialiștii au decantat aici atât existența stratului Elohist (E), cât și al celui Yahvist (J), Yahvistul accentuând rolul lui Dumnezeu asupra evenimentelor istorice de care însuși Valaam era conștient, pentru că, potrivit textului, era permeabil la primirea cuvântului Său călăuzitor («cum îmi va spune Domnul»)⁹². Altfel spus, în viziunea redactorului Yahvist, Dumnezeu este cel care are putere asupra tuturor evenimentelor și nimic din ceea ce se face nu se face în afara Lui. Mai mult, textul ne spune că Valaam refuză să plece cu solii lui Balac în primă instanță (22, 13), apoi, la insistențele lui Balac, care trimite alți solii, Dumnezeu pare că «se răzgândește» (22, 20) și-i poruncește lui Valaam să se ducă cu ei, dar să facă doar ce spune El. Acum apare în scenă și asina lui Valaam (22, 21). Versetul 22 stă în opoziție totală cu cele relatate în versetul 20: «... a venit Dumnezeu la Valaam noaptea și i-a zis: „...scoală și te du cu ei» (v. 20), dar: «se aprinse se mânia lui Dumnezeu pentru că s-a dus (כִּי־הוֹלֵךְ, *kī hōlēk*)» (v. 22). Cercetătorul Timothy Ashley, care a scris un comentariu la cartea *Numerii*, propune ca în loc de citirea: «pentru că s-a dus», care ne induce în eroare, deoarece Dumnezeu pare că este inconsecvent față de cele deja spuse în versetul 20, să citim „în timp ce se ducea”, interpretând astfel particula ebraică *kī* din original în mod temporal⁹³. În acest fel, Dumnezeu nu pare că se supără pe Valaam pentru că s-a dus, El însuși poruncindu-i acest lucru, ci pentru un alt motiv necunoscut, ivit în timpul călătoriei. Totuși, propunerea oferită de autor o consideră chiar el însuși ca fiind modestă și nu a avut prea mulți aderenți⁹⁴.

Asinei lui Valaam i se arată pe drum îngerul Domnului cu sabia ridicată în mână și-o face să se abată de pe drum în afara lui. Valaam o bate cu toiagul, neștiind ce se întâmplă, însă asina, aflându-se pe un drum îngust între niște vii ce aveau de-o parte și de alta ziduri, îi strânge unul din picioare de zid. Valaam o bate pentru a doua oară. Îngerul Domnului nu-i slăbește însă pe asină și pe

⁹² Philip J. BUDD, *Numbers*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 5, Word Incorporated, Dallas, 1984, p. 263.

⁹³ Timothy R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, coll. *The New International Commentary on the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993, p. 454; R. Dennis COLE, *Numbers*, coll. *The New American Commentary*, vol. 3B, Broadman & Holman, Nashville, Tennessee, 2000, p. 389; Jacob MILGROM, *Numbers*, coll. *The JPS Torah commentary*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1990, p. 190.

⁹⁴ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 455, notă subsol.

Valaam de mustrare și, în momentul în care asina ajunge la un alt loc strâmt, unde nu era cu puțință să treacă, aceasta îngenunchează sub stăpânul ei. Valaam, mâniat peste puțință, o bate pentru a treia oară pe companioana sa de drum. Tot acum se întâmplă un lucru neobișnuit pentru puterea noastră de înțelegere: «Domnul a deschis gura asinei și aceasta a zis către Valaam: „Ce ți-am făcut eu, de mă bați acum pentru a treia oară?» (22, 28). Asina începe să dialogheze cu Valaam, ca și cum ar fi un om și nu un animal!

Mulți bibliști tind să creadă că istorisirea nu este adevărată, fiind numai un basm popular⁹⁵, sau că este adevărată, fiind redată sub forma unui basm popular⁹⁶. De altfel, există numeroase exemple de minuni menționate de sursele vechi în care animalele au capacitatea de a vorbi. În Egipt, de exemplu, *Basmul celor doi frați* relatează convorbirea dintre o vacă și proprietarul ei, în care acesta este avertizat asupra pericolului iminent ce va veni din partea rudei sale: «cu adevărat, fratele tău mai mare stă cu pumnalul în picioare înaintea ta pentru a te ucide»⁹⁷. Literatura aramaică păstrează un episod în lucrarea *Cuvintele lui Ahiqar*, aparținând secolelor VII-VI î.Hr., în care mai multe animale – leul, leopardul, șapul și ursul – poartă o conversație despre greutatea vieții. Animalele reprezintă tipuri de personalități umane⁹⁸. În tradiția italiană există un episod foarte asemănător cu cel al lui Valaam, redat de Jacob Milgrom în comentariul său⁹⁹:

„între Aci Castello și San Filipo există un stejar vechi bântuit de spirite care-i împiedică pe toți ce vor să treacă. Un om care s-a aflat odată la fața locului în jurul miezului nopții și vroia cu tot dinadinsul să treacă, a fost izbit atât de tare de pereții de pe părțile drumului încât a murit. De asemenea, un altul, care a ajuns cu măgarul lui în acel loc la miezul nopții, a fost nevoit să se întoarcă. Și un lucrător care a ajuns în ziua următoare cu o căruță plină de fân a văzut spatele ei curbându-se, iar boii s-au oprit într-un acces de teroare. A trebuit să plece pe jos, lăsând totul baltă pe marginea drumului”.

Concluzionând, Milgrom consideră episodul asinei vorbitoare ca fiind o interpolare în relatarea despre Valaam, cu scopul de a-l defăima, bazându-se pe discrepanțele dintre versetele 20 și 22, precum și pe repetiția din versetele 20 și 35¹⁰⁰.

⁹⁵ J. MILGROM, *Numbers*, p. 468: „un basm popular răspândit la multe popoare care prezintă confruntarea cu o forță demonică întâlnită în timpul unei călătorii”.

⁹⁶ George Buchanan GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, C. Scribner's Sons, New York, 1903, p. 334.

⁹⁷ James Bennett PRITCHARD (ed.), *The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 24; G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 334; John H. WALTON, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament) Volume 1: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2009, p. 379.

⁹⁸ J.B. PRITCHARD (ed.), *The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, p. 428.

⁹⁹ J. MILGROM, *Numbers*, p. 469.

¹⁰⁰ J. MILGROM, *Numbers*, p. 469.

Unii cercetătorii resping veridicitatea acestui episod minune, pentru că nu înțeleg (sau nu vor să înțeleagă) cum a putut vorbi asina. Însă textul ne arată destul de limpede că «Dumnezeu a deschis gura asinei» (וַיִּפְתַּח יְהוָה אֶת־פִּי הַאֲתוֹן, *wayiptah YHWH 'et pi hā'ātōn*), adică asina nu a putut vorbi de la sine, ci numai la intervenția directă a Lui. De altfel, această expresie este des întâlnită în Vechiul Testament. La intervenția nemijlocită a lui Dumnezeu, profetul Iezechieel începe să vorbească, dar nu cu cuvintele sale, ci cu cele puse în gura sa de El:

«... și limba ta o voi lipi de cerul gurii tale, ca să fii mut și să nu-i mai poți muștra, că aceștia sunt un neam răzvrătit. Dar când îți voi grăi, voi deschide gura ta și tu le vei zice: „Așa grăiește Domnul Dumnezeu! Cine va vrea să asculte, să asculte, și cine nu va vrea să asculte, să nu asculte, căci sunt un neam îndărătnic”» (*Iz 3, 26-27*).

Tot profetul Iezechieel, sub înrăurirea Sfântului Duh («mâna Domnului a fost peste mine»), primește dezlegarea limbii («Domnul îmi deschisese gura și nu mai eram mut») (*Iz 33, 22*). O altă expresie similară care descrie prezența Duhului Sfânt în actul revelator este «deschiderea urechii» lui Isaia: «Domnul Dumnezeu Mi-a deschis urechea» (*Is 50, 5*). Trebuie să înțelegem deci că asina a putut să vorbească în grai omenesc, pentru că Dumnezeu a dorit să facă acest lucru printr-un act care depășește nu legile naturii, ci puterea noastră limitată de înțelegere a legilor naturii, căci «este oare ceva cu neputință la Dumnezeu?» (*Fc 18, 14*)! Deși asina are o gură, numai când Dumnezeu intervine, ea capătă și puțința de a grăi¹⁰¹, potrivit spuselor din *Iș 4, 11*: «cine a dat omului gură și cine face pe om mut, sau surd, sau cu vedere, sau orb? Oare nu Eu, Domnul Dumnezeu?». O altă interpretare în încercarea de a înțelege cum a comunicat asina cu Valaam o oferă Harrison, plecând de la paralela cu unele evenimente descrise de Noul Testament, precum vocea percepută ca tunet din momentul morții lui Hristos (*In 12, 27* ș.u) sau al darului limbilor în care vorbeau primii creștini la pogorârea Duhului Sfânt (*FA 2, 3-13*):

„În timp ce asina răgea, ea exprima un mesaj de mânie și revoltă, pe care văzătorul l-a înțeles în mintea lui într-o formă verbală și căruia i-a răspuns tot verbal ... Prin gura deschisă, animalul guraliv s-a răzburat împotriva tratamentului nemeritat, rostind sunete care erau neînțelese de ceilalți privitori, dar pe care Valaam le-a înțeles prin procese de a percepție mentală care ne scapă”¹⁰².

Gordom Wenham consideră și el că nu este important pentru narațiune dacă asina a vorbit sau nu cu adevărat, ori dacă Valaam numai și-a imaginat acest lucru, ci faptul că Duhul lui Dumnezeu poate descoperi planurile Sale cu adevărat,

¹⁰¹ Baruch A. LEVINE, *Numbers 21-36: A New Translation With Introduction and Commentary*, coll. *Anchor Yale Bible Commentary*, vol. 4A, Yale University Press, New Haven, London, 2008, p. 157.

¹⁰² R.D. COLE, *Numbers*, p. 392.

indiferent prin ce mijloace, omenеști sau prin necuvântătoare: „dacă oamenii pot rosti cuvintele lui Dumnezeu, de ce n-ar fi adevărat și despre animale?”¹⁰³.

Targumul aramaic Pseudo-Johnatan la Pentateuh aruncă o altă lumină asupra acestui episod. Potrivit acestuia, intervenția lui Dumnezeu din versetul 22 s-ar datora faptului că Valaam s-ar fi dus să-i blesteme (ללשוטיון) pe israeliți, deși textul canonic nu ne spune acest lucru, încercând astfel să explice contradicția evidentă dintre cele două versete (20 și 22). De asemenea, targumul adaugă numele celor două ajutoare ale lui Valaam, Iannes și Iambres, pe care Noul Testament îi amintește de fapt ca fiind adversarii vrăjitori ai lui Moise din Egipt (2 Tim 3, 8): «și el a șezut pe asina sa, iar doi slujitori Iannes și Iamres erau cu el (והוא רכיב על אתניה ותרין עולימוי יניס וימריס עימיה)». Tot targumul menționează și locul unde se desfășoară acțiunea acestei minuni, căci via se afla în mijlocul «locului în care Iacov și Laban au ridicat movila și stâlpul ca nimeni să nu treacă de această limită pentru a face rău unul altuia, movila fiind pe o parte, iar stâlpul pe cealaltă parte a ei (אתר דאקים יעקב ולבן אוגר וקמא מציטרא) (מיכא וסכותא מציטרא מיכא וקיימו דלא למיעיבר דין תחום דין לבישא)». Însă lucrul cel mai remarcabil la această traducere este explicația pe care o oferă asupra originii asinei:

«zece lucruri au fost create după ce lumea a luat ființă în așteptarea saba-
tului dintre sori: mana, izvorul, toiajul lui Moise, șamirul (diamantul), cur-
cubeul, norii măreției, gura pământului, scrierea tablelor legământului,
demonii și gura vorbitoare a asinei (עשרתי פתנמין אתבריוו בתר שיכלול)
עלמא במעלי שבתא בניי שימשתא מנא ובירא וחוטרא דמשה ושמירא
וקשתא וענני יקרא ופום ארעא וכתב לוחי קימא ומזיקי ופום ממלל
אתנא»¹⁰⁴.

Altfel spus, asina vorbitoare dobândește un caracter ancestral și mitologic, fiind creată încă de la începutul lumii printr-un act special al lui Dumnezeu, alături de alte lucruri minunate care au apărut, s-au manifestat și apoi au dispărut: mana, toiajul lui Moise și șamirul.

Părinții Bisericii comentează acest pasaj, laudând asina lui Valaam pentru darul vorbirii de care s-a învrednicit. Sfântul Ambrozie nu-l consideră pe Valaam a fi vas ales pentru a putea primi descoperirea lui Dumnezeu, ci mai degrabă pe animalul necuvântător:

«ce păcat comite Valaam, cu excepția faptului că el a spus un lucru și a ur-
zit un altul? Pentru că Dumnezeu caută un vas curat, nu unul corupt de

¹⁰³ Gordon J. WENHAM, *Numbers: An Introduction and Commentary*, coll. *Tyndale Old Testament Commentaries*, vol. 4, Inter-Varsity Press, Nottingham, England, 1981, p. 192; R.D. COLE, *Numbers*, p. 393.

¹⁰⁴ Textul Targumului este preluat din proiectul Comprehensive Aramaic Lexicon, *Targum Pseudo-Jonathan to the Pentateuch*, Hebrew Union College, 2005.

impurități și de mizerie. Prin urmare, Valaam a fost încercat, dar nu a fost găsit potrivit: „pentru că era plin de minciuni și de viclenie”. Pe scurt, atunci când a întreat prima dată dacă el ar trebui să meargă la acel popor vanitos și a fost oprit, el s-a scuzat. Mai târziu, atunci când i s-au trimis soli mai importanți și i s-au promis lucruri mai deosebite, a fost ademenit de darurile mai bogate, deși ar fi trebuit să renunțe la ele, și a decis că ar trebui să existe o altă consultare, ca și cum Dumnezeu ar putea fi influențat de mită sau de daruri. Răspunsul i-a fost dat ca unui om lacom și nu ca unuia ce caută adevărul, ca mai degrabă să fie batjocorit decât informat. Așa că a plecat, dar un înger s-a întâlnit cu el într-un loc îngust. Îngerul s-a arătat asinei. El nu s-a arătat văzătorului. S-a arătat unuia, l-a făcut de ocară pe celălalt. Cu toate acestea, pentru ca el însuși să se poată la un moment dat revela, „i-a deschis ochii”. Valaam a văzut și tot nu a crezut prezicerea clară. El, care ar fi trebuit să creadă cu proprii ochii, a dat un răspuns obscur și ambiguu¹⁰⁵.

Origen se minunează de asina lui Valaam și-o binecuvântează, pentru că nu s-a învrednicit numai de vederea îngerului Domnului, ci și pentru că i-a fost deschisă gura și a început să vorbească în limbaj omenesc¹⁰⁶. Asina vorbitoare se dovedește mai permeabilă la vederea lui Dumnezeu decât Valaam, care nu înțelege decât la vederea îngerului Domnului ce se întâmplă. Această minune se remarcă prin unicitatea și irepetabilitatea ei.

Toiajul lui Moise transformat în șarpe (Nm 21, 5-9). De la minune la magie?

O altă minune menționată de Vechiul Testament petrecută până în momentul intrării fiilor lui Israel în pământul făgăduinței este aceea a șarpelui apotropaic. Pericopa este una relativ scurtă și ne relatează unul din multele episoade în care israeliții nemulțumiți se revoltă. Ajunși la muntele Hor, în apropierea regatului edomiților, poporul a început să cârtească împotriva lui Dumnezeu și a lui Moise, crezând că vor muri în deșertul din sudul Canaanului din lipsa pâinii, a apei și a hranei sărăcicioase. Textul ne spune că Dumnezeu trimite asupra lor ca pedeapsă șerpi veninoși (în ebraică: הַשָּׂרָפִים הַנִּחְשָׁיִם, *hann^ehāsîm has^erāpîm*, «șerpi serafim»; greacă: ὄφεις τοὺς θανατοῦντας, *opheis tous thanatountas*, «șerpi ucigași») care mușcă și omoară pe mulți din popor. Care era natura acestui șarpe? Isaia îl numește «șarpe zburător» (14, 29; 30, 6) (ebr.: שָׂרָף מְעוֹפֵף, *sārāp m^e’ōpēp*). Traducerile vechi redau prin *ignitos serpentes*, «șerpi încinși» (Vulgata), «șerpi periculoși» (Peșita) și «șerpi arzători» (Targumurile)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ AMBROSE, *Letter*, XXVIII(L), 6-7, în: *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, J.T. LIENHARD, R.J. ROMBS (eds.), p. 244.

¹⁰⁶ ORIGEN, *Homilies on the Gospel of Luke*, XIV, 9, în: *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, J.T. LIENHARD, R.J. ROMBS (eds.), p. 245.

¹⁰⁷ L. KOEHLER et alii (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 1360.

Efectul „arzător” ar fi dat de puterea mușcăturii asupra răni¹⁰⁸. Cel mai probabil, sursa de înțelegere a acestui fel de șarpe ar fi reprezentările egiptene, în care cobra ridicată (*uraeus*), stând pe coada încolăcită, apare ca simbol al regalității faraonilor sau zeilor¹⁰⁹, iar acest motiv era cunoscut în Israel încă din perioada hicsșilor (sec. 18-17 î.Hr.) până la sfârșitul perioadei epocii fierului (sec. 7 î.Hr.), mai ales de pe sigiliile și de pe amuletele în formă de scarabeu¹¹⁰.

Moise este îndemnat de popor să-I ceară iertare lui Iahve pentru ei și să alunge șerpii vătămători. Cum se va întâmpla acest lucru? Dumnezeu îi poruncește lui Moise să facă un șarpe (gr. ὄφις, *ophis*, dar ebr. נָחָשׁ, *sārāp*) și să-l pună „pe un stâlp”, deși textul ebraic are aici cuvântul נֶסֶם, *nēs*, „stindard, semn”, și am putea înțelege că Moise trebuia să-l pună și ca „semn minunat” pentru popor (efectul privirii lui fiind unul miraculos). Moise face un șarpe de aramă (gr. ὄφιν χαλκοῦν, *ophin chalkoun*, ebr. נָחָשׁ נְחֹשֶׁת, *nēḥaš nēḥōšet*), sub formă de *sārāp*, o anumită specie de șarpe (*Nm* 21, 8), pe care-l înalță ca un stindard. Orice israelit care ar fi fost mușcat de șarpe și s-ar fi uitat la această imagine s-ar fi vindecat!

Biblistii s-au întrebat asupra originii și scopului acestui scurt episod. Majoritatea îl consideră un text etiologic care explică prezența cultului șarpelui din vremea piosului rege Iezechia (*4 Rg* 18, 4), pe care acesta l-a înlăturat¹¹¹. Astfel de vindecări cu șerpi sunt menționate și în literatura egipteană¹¹². Vindecarea miraculoasă se înfăptuia doar prin simpla privire a imaginii lui, printr-un proces foarte asemănător simpatiei magice¹¹³. Magia simpatetică presupune că lucrurile acționează unele asupra altora sau că unele persoane acționează asupra altora prin intermediul direct al simpatiei. Altfel spus, șarpele de aramă ar fi produs vindecarea bolnavului mușcat nu prin atingere, ci de la depărtare, prin fixarea privirii

¹⁰⁸ B.A. LEVINE, *Numbers 21-36*, p. 87; Clyde M. WOODS, Justin ROGERS, *Leviticus-Numbers*, coll. *The College Press NIV Commentary*, College Press Publishing, Joplin [Missouri], 2006, p. 310; Dennis T. OLSON, *Numbers*, coll. *Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*, John Knox Press, Louisville, 1996, p. 135.

¹⁰⁹ Karen Randolph JOINES, „Winged Serpents in Isaiah’s Inaugural Vision”, în: *Journal of Biblical Literature*, LXXXVI (1967), p. 411: „discul solar al zeului soarelui, Horus-Ra, avea un uraeus decorat pe el... Faraonul, și adesea soția lui, este aproape întotdeauna reprezentat cu un uraeus în poziție verticală pe frunte”

¹¹⁰ T.N.D. METTINGER, „Seraphim שֵׁרָפִים”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. van der TOORN, B. BECKING, P.W. van der HORST (eds.), p. 743.

¹¹¹ P.J. BUDD, *Numbers*, p. 235: „cultul șarpelui vindecător provine din surse canaanite, iar într-o etapă timpurie de dezvoltare a fost asociat cu Moise, dezvoltându-se etiologia specific preoțească”; B.A. LEVINE, *Numbers 21-36*, p. 90; G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, pp. 274-275; R.P. KNIERIM, G.W. COATS, *Numbers*, coll. *The Forms of the Old Testament Literature*, vol. 4, Eerdmans, Grand Rapids, 2005, p. 238.

¹¹² K.R. JOINES, „The Bronze Serpent...”, p. 251; cf. J. MILGROM, *Numbers*, p. 459.

¹¹³ K.R. JOINES, „The Bronze Serpent...”, p. 251: „cel mai important element din această tradiție a lui Moise și a șarpelui de aramă pare să fie acela al magiei simpatetice, adică credința că soarta unui obiect sau a unei persoane poate fi decisă prin manipularea imaginii ei identice”.

asupra lui. Totuși, deși procesul de vindecare este foarte asemănător procesului magic, izbăvirea este oferită de Dumnezeu, și nu la inițiativa sau din puterea lui Moise. Astfel, fundamentul vindecării miraculoase rămâne unul teologic și nu unul magic. Forma este asemănătoare proceselor magice, dar fondul este unul pur teologic, vindecarea fiind atribuită intervenției divine nemijlocite. Baruch Levine oferă câteva exemple ale principiului simpatetic, atât din viața reală, cât și din Vechiul Testament. Astfel, imunologia modernă folosește pentru combaterea efectelor diverselor boli seruri care au aceeași compoziție cu ale bolii înseși (anti-ser), iar în Vechiul Testament principiul simpatiei ar explica de ce autorul biblic folosește în combaterea demonului-țap din pustie, Azazel, tot un țap (*Lv* 16), sau de ce filistenii au făcut și au adus ca jertfă pentru păcat modele de aur ale șoarecilor cu care au fost loviți când au furat chivotul legământului din tabăra israelită (*I Rg* 6, 3 ș.u.)¹¹⁴. În gândirea antică, din care fără îndoială Vechiul Testament face parte, se știa că nu se putea recurge la practica magică, una ce acționează ca un proces automat, decât din inițiativa și sub autoritatea unei puteri divine, pentru că altfel efectul magiei nu era garantat¹¹⁵. Vindecarea prin ațintirea ochilor la șarpele de aramă, și nu doar prin simpla lui vedere¹¹⁶, întărește ideea proprie sursei yahviste (J), de care aparține în general acest episod¹¹⁷, că Dumnezeu este singurul care-i poate ocroti pe israeliți¹¹⁸. John H. Walton consideră că acest ritual este unul de natură homeopată și apotropaică, în care elementul homeopat este folosit într-un ritual de îndepărtare a răului (elementul apotropaic)¹¹⁹. De altfel, șarpele este folo-

¹¹⁴ B.A. LEVINE, *Numbers 21-36*, p. 89.

¹¹⁵ B.A. LEVINE, *Numbers 21-36*, pp. 88-89: „în textele magice neo-asiriene, Ea, zeul incantațiilor magice și al magiei, îl învață în unele cazuri pe Marduk cum să efectueze operațiile magice. Textele neo-asiriene consemnează faptul că Ea este chemat să-i ajute pe alții prin rugăciune și incantații... Se pare că rugăciunea și magia sunt căi de apropiere de zeitățile puternice care nu se exclud în mod reciproc. De fapt, ele fac parte din același proces, iar eficacitatea magiei este de fapt o funcție a voinței divine, deși practica ei ține de efortul omenesc. Întâmplarea cu șarpele de bronz este un exemplu excelent al influenței reciproce dintre rugăciune și activitățile magice și nu contestă în niciun fel puterea Dumnezeului lui Israel. Dimpotrivă, ea reafirmă puterea lui Yahweh. Cele mai multe încercări de a explica acest incident, pe motivul că, dacă evenimentele sunt luate ca atare, ele ar intra în conflict cu monoteismul biblic, reflectă o neînțelegere a fenomenologiei magice specifice Orientului Apropiat antic.”

¹¹⁶ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 406: „în cele două versete (8 și 9) sunt folosite două cuvinte diferite pentru „a vedea” (v. 8: רָאָה, *rā'â* și v.9: חִיבִיף, *hibbîf*), probabil pentru varietate, dar și pentru a accentua faptul că cel mușcat trebuia să facă mai mult decât pur și simplu „a vedea” sau „a arunca o privire” la șarpele de aramă. Dacă dorea să fie vindecat, el trebuia de fapt să „se holbeze” sau să „fie numai ochi” la această figură, ca un adevărat act de voință”.

¹¹⁷ R.P. KNIERIM, G.W. COATS, *Numbers*, p. 238.

¹¹⁸ P.J. BUDD, *Numbers*, p. 235.

¹¹⁹ J.H. WALTON, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament), Volume 1...*, p. 375.

sit ca simbol al acestei minuni mai ales pentru că pentru vecinii israeliților reprezenta însăși viața și fertilitatea¹²⁰.

În cartea *Înțelepciunii lui Solomon*, șarpele de aramă din *Numerii* este înțeles clar ca un simbol al mântuirii, oferind baza nou-testamentară a interpretării mesianice a acestuia:

«iar când a venit peste ei înfricoșata mânie a fiarelor și se prăpădeau mușcați de șerpii cei cumpliți, aprinderea Ta n-a ținut până la urmă. Ei au fost tulburați puțină vreme, ca să se îndrepteze și au avut un semn de mântuire (σύμβολον ἔχοντες σωτηρίας, *symbolon echontes sōtērias*), ca să-și aducă aminte de poruncile legii Tale; căci cel care se întorcea către acest semn se vindeca, dar nu prin ceea ce vedea cu ochii, ci prin Tine, Mântuitorul tuturor. Și prin aceasta arătat-ai vrăjmașilor noștri că Tu ești Cel Care izbăvești de tot răul».

În Noul Testament, Mântuitorul Hristos citează și reinterpretează această minune, comparând vindecarea oferită de șarpele de aramă din pustie cu viața veșnică oferită de «înălțarea Fiului Omului»: «și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (*In* 3, 14-15). Dacă israeliții se vindecau privind cu credință șarpele de pe stâlp, tot așa creștinii se vor mântui prin valorificarea roadelor aduse de Mântuitorul Iisus Hristos pe cruce. Privit tipologic, stâlpul devine un antitip al crucii, iar șarpele un antitip al lui Hristos.

Câteva concluzii

Tema cercetării minunilor în Vechiul Testament este una foarte vastă. Studiul de față nu a dorit să reliefeze decât câteva fațete variate ale acestei teme atât de bogate în semnificații și forme teologice. Am văzut că autorii biblici se folosesc de câteva cuvinte specifice pentru a ne indica faptul că ne aflăm în prezența unor minuni, dar și de descrieri simbolice caracteristice unor astfel de apariții surprinzătoare ce creează un cadru literar aparte, cu descrieri unorii foarte amănunțite și detaliate.

Definirea minunii este un demers anevoios, pentru că minunea în sine este un termen vag. În general, se consideră că o acțiune intră în categoria minunilor dacă este contrar a tot ceea ce știm despre natură. Însă, după cum am văzut, naturalul și înțelegerea lui depind de modul de raportare la realitate. Dacă vom considera universul ca un tot unitar închis, în care acționează niște legi imuabile, atunci nu există minuni, ci numai niște acțiuni care trebuie să aibă neapărat o explicație rațională și logică. În schimb, dacă însă înțelegem universul ca pe o creație a lui Dumnezeu ce este călăuzită prin niște legi create și ele de Dumnezeu, atunci naturalul nu este definit și definibil doar de ceea ce înțelegem și

¹²⁰ G.J. WENHAM, *Numbers...*, pp. 176-177; K.R. JOINES, „The Bronze Serpent...”, p. 251.

simțim. Astfel, unele minuni pot transcende legile fizice și morale, pentru că „natural” este și ceea ce nu putem cuprinde cu mintea.

Un alt element definitoriu al minunii este că ea ține de modul de raportare al autorilor biblici la evenimentele relatate. Un asemenea eveniment este miraculos nu datorită evenimentului în sine, al magnitudinii sau calității sale, ci pentru că autorul îl zugrăvește într-o astfel de manieră¹²¹. Cu alte cuvinte factorul decisiv într-o astfel de descriere este în ultimă instanță și unul literar, pentru că autorul își manifestă emoția și uimirea printr-o descriere ce abundă în detalii ce par imposibil de crezut, semn cert al prezenței divine și al înrăuririi acesteia asupra lui¹²².

De asemenea, minunea este prezentă în Vechiul Testament în momentele de criză profundă a Israelului (amenințări de războaie, perioadele de exil, crizele spirituale etc.) și constituie un imbold pentru părăsirea păcatului și întoarcerea la credință. Ea are un caracter unic și deci irepetabil în general, precum exodul din Egipt, dar este repetabil în esența și scopul ei de a zdruncina păcatul și a restaura credința adevărată în Iahve.

Și ca o ultimă concluzie, trebuie subliniat faptul că Dumnezeu se folosește ca mijloace de revelare a voinței Sale atât de lumea necuvântătoarelor, care primesc darul grăirii (asina lui Valaam), cât și oameni speciali aleși pentru astfel de misiuni deosebite (Moise), dar și de obiecte care devin un semn vizibil al manifestării Sale în lume. Prezența lui Iahve în manifestarea minunii nu ține de un loc anume, deși există nenumărate locuri sfinte în Vechiul Testament. De obicei, minunea sfințește și transfigurează obiectul sau ființa care devin receptaculele ei.

Summary: “Whatever the Lord pleases He does, In heaven and in earth” (Ps 134/135:6): The phenomenology of miracle according to the Old Testament tradition

Our understanding of miracles depends on our understanding of the manner in which God operates in the world and the way in which the creature relates to the supernatural. Unfortunately, the modern man increasingly deems the universe to be a closed space, impervious to the intervention of divine providence. Thus any thing or phenomenon that is seemingly unexplainable is considered to contradict nature or even to manifest influences from outside our familiar space, or even an intrusion on our space and privacy. However, the theological view on this reality has not changed and it retains the correct stance regarding these processes that elude our rational, limited understanding. Blessed Augustine put forth the principle underlying our understanding of miracles. They are not actions opposing nature, although they might seem to be so, but merely actions that transcend our capacity for understanding, in other words actions above and beyond

¹²¹ Y. ZAKOVITCH, „Miracle: Old Testament”, p. 848.

¹²² Y. ZAKOVITCH, „Miracle: Old Testament”, p. 848.

everything we know about nature. God uses the world in order to accomplish His design regarding the welfare of the created world, however He does not abolish or determine people's will and choices. Thus, the miracle appears as a mysterious, discreet element in creation. The people of old understood this very well and were not afraid to assert and proclaim it (*Ps* 103).

Thus miracles may be irrepeatable, as unique, impressive phenomena leaving deep imprints on the conscience of their witnesses (the Exodus from Egypt) or repeatable in their forms of manifestation. Their role is to awaken conscience, transform lives and change them radically. However, a miracle may elicit different responses or may be hidden from everyone's eyes, revealing itself only to those it was intended for (Balaam's mule). This selection can only be operated by God, who is the origin and source of all miracles.

To signal the presence of a miracle, the Holy Scripture employs either certain terms, or certain special contexts re-creating the specific atmosphere. Although there is no particular term to designate miracles in the Old Testament, this does not prove they have never existed. The explanation lies in the relationship between the man of the Scripture and divinity. Man was fully aware of the divine presence and would not deny it, but was receptive to the intervention of Iahve (most of the times, a salvific one). Miracles are mysterious, discreet occurrences precisely in order not to impede on human freedom; they merely provide guidelines for human behaviour. Consequently, the most frequently used terms in designating wonders have ordinary, common meanings: *'ôt*, means „sign”, also „divine sign”, *môpēt*, „unusual thing”, thus also „miracle”, *nēs*, usually means „flag”, but also „something visibly placed high up”, *gēdôlôt*, „great things”, *nīplā'ôt* / *nīplā'im* and *pele'*, „amazing things”. The most frequently employed are *'ôt* and *môpēt*.

Beside words, certain events, things or people may act as God's agents to awaken the conscience of fallen people. Many times, miracles cannot be discovered in the Old Testament through an etymological analysis of the above terms, but rather by the way in which a biblical account's form and content renders the details of reality (Exodus 20, 18). Reality elements are transfigured and the created world participates in God's salvific acts. Things seem to depart from their normal course in order to signal the presence of an exceptional event (Balaam's speaking mule)!

We mention that not every Old Testament event is a miracle. Usually, miracles occur during times of deep spiritual crisis, when spiritual laws are being neglected and ignored. Therefore one should refrain from deeming any divine action as a miracle. Usually, a miracle brings about a radical change in the life of the community witnessing it.

Ionuț Daniel BĂNCILĂ

Humboldt Universität, Berlin

NOTE DE LECTURĂ DESPRE O TEOLOGIE A IMAGINII, ÎNTRE „CREȘTINISMELE” ORIENTALE ȘI MODELUL CULTURAL OCCIDENTAL

Keywords: *Anthropomorphite Controversy, Anthropology, Gnosticism, Manichaeism, Theory of Vision, Esotericism.*

Abstract

Pornind de la lectura atentă a unor recente volume asupra unor teme de istorie a teologiei, contribuția de față schițează contrastiv profilul și accentele diferite ale unei teologii a imaginii și a vederii lui Dumnezeu în creștinismul „oriental” de diferite expresii și în cel occidental. Pe de o parte, controversa antropomorfită poate arăta că argumentul central al întregii dispute era unul de natură antropologică, configurările „orientale” ulterioare dezbătându-se între polul noetic și cel somatic. Pentru optimismul teologic creștin „oriental” sunt oferite două exemple: Evanghelia coptă a lui Filip și un fragment part despre activitatea misionară a lui Mani, traduse din original. La polul geografic și conceptual opus, creștinismul occidental dezvoltă mai ales dimensiunea semiotică a imaginii și a vederii (Fericitul Augustin), semnul în sine fiind pus sub semnul tranzitoriului și incertului, obligând astfel teoria și practica imaginii să se refugieze în ezoteric, dimensiune deloc irelevantă teologic.

Tema vizibilului este una centrală teologiei creștine: de la miracolul Întrupării, prin care Cel Nevăzut devine văzut, până la transformarea vizualului în mediu de comunicare cu Cel Întrupat, trecând inevitabil prin răscrucea post-modernă, digitală a vizibilului. Nu este de mirare, astfel, că problematica vederii lui Dumnezeu a ajuns încă de timpuriu în centrul disputelor teologice, mai ales în perspectiva premiselor hermeneutice și a efectelor lor la nivel soteriologic. Considerațiile ce urmează, propun o serie de reflecții asupra statutului posibilității vederii mistice, la nivel creștin global, pricinuite de două recente și fertile lucrări de istorie a spiritualității creștine orientale. Impulsurile date în acestea au însuflețit o interogație asupra temei mistice în diverse variații „creștine”, marginalizate de ortodoxia imperială, și o problematizare a recalibrării întregii problematici în Creștinismul occidental prelungit în câteva atitudini moderne.

A (nu) vedea pe Dumnezeu: argumentul antropologic în controversa antropomorfită

Două feluri de a citi mesajul Evanghelic și de a îl face relevant pentru situația umanului au fost etalate în jurul întrebării dacă Dumnezeu poate sau nu poate fi văzut. În joc era chestiunea locului omului în acest proces și măsura în care această situație putea sau nu să legitimizeze o teologie a vederii divine. Dezbaterea urma să fie purtată între două poziții fundamentale divergente: pe de o parte un minimalism antropologic, în general de proveniență filosofică (târziu-platonică), care nega vreun rol pozitiv al trupului în perspectiva contactului cu sfera divină, iar pe de altă parte - o lectură maximalistă a realității umanului, o acceptare și îmbrățișare entuziastă a posibilităților lui ca întreg, în orizontul iubirii și proniei lui Dumnezeu.

Câteva secvențe ale acestei dispute de importanță capitală pentru istoria teologiei creștine, sunt descrise de teologul de origine rusă Dimitri Bumazhnov, cercetător în cadrul Seminarului de Orientalistică (*Orientalisches Seminar*) al Institutului pentru Limbile și Culturile Orientului Creștin, din cadrul Universității Tübingen, în două lucrări recente¹. Decizia de a le prezenta în cele ce urmează, deși lucrările sunt disponibile parțial în cadrul platformei virtuale *google.books*, ne oferă o binevenită ocazie nu doar de a le marca accentele, ci mai ales de a le situa în contextul care le este specific, cu punctarea unor reflecții ce pot da seama de hiatul între modul „oriental” și cel „occidental” de a pune și gândi aceeași problemă. Referințele în contextul acestei discuții la acele „creștinisme alternative” expediate grăbit în analiza teologică românească prin etichete comode („Gosticism”, „erezie”) au scopul de a lumina anumite accente relevante ale problematicii în discuție.

Trebuie menționat că în cadrul sus-numitei instituții din Tübingen care funcționează din 1980 sub conducerea Profesorului Stephan Gerö (cu 12 ani de experiență în medii universitare americane prestigioase ca Harvard sau Brown University), a pregătit deja nume marcante ale orientalisticii creștine de limbă germană, ca Alexander Toepel, Alexander Markus Schilling și Nestor Kavvadas. Accentul cursurilor acestei instituții de învățământ este centrat mai întâi pe însușirea filologică a limbilor de relevanță pentru Creștinismul oriental (cuprinzând patru familii lingvistice: siriacă, arabă, etiopiană – din familia semitică; greacă, latină și armeană – aparținând familiei indo-europene; georgiană – din familia

¹ Dimitrij BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten. Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.-5. Jahrhunderts*, coll. *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 34, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, 362 pp. [abreviată în cele ce urmează, drept: *Der Mensch*] și Dimitrij BUMAZHNOV, *Visio mystica im Spannungsfeld frühchristlicher Überlieferungen. Die Lehre der sogenannten Antoniusbriefe von der Gottes- und Engelschau und das Problem unterschiedlicher spiritueller Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum*, coll. *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 53, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, 308pp. [abreviată drept: *Visio mystica*].

sud-caucaziană și copta – din familia egipteană), apoi pe analiza istorică a textelor făcute astfel accesibile. Modul de lucru care transpare din analizele teologului D. Bumazhnov, cu dexterități de remarcabil poliglot, interesat nu doar de redarea textului, ci și de detaliile filologice pe care acesta aduce cu sine (la nivel nu doar lexicografic, ci și de analiză gramaticală), se recomandă de la sine pentru orice abordare teologică a unui text patristic.

Problematica discutată de Dimitri Bumazhnov² în cele două volume este așa-numita „dispută antropomorfită“, parte a primei controversă origensite (392-404) care a cuprins centre importante ale reflecției teologice a Bisericii primare, din Egipt și Palestina până la Roma³.

În primul volum (*Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten*, 2006, redactat ca teză de doctorat în Teologie)⁴ autorul se concentrează asupra naturii Chipului lui Dumnezeu în om, unul dintre argumentele centrale ale întregii controversă. În acest scop este angajată o minuțioasă analiză a două documente capitale ale disputei: omilia pseudo-Atanasiană „Despre suflet și trup”⁵ și „Viața Sfântului Aphu din Pemdje”. Primul dintre aceste texte (*Der Mensch*

² Autorul a fost preocupat, pe lângă tematicile analizate în cele două volume prezentate în demersul de față, și de agende teoretice mai largi ale proiectului monastic, de exemplu, problematica tinderii spre Cel Unul prin retragerea din lume („ca unul spre Cel Unul”). Vezi studiile: „Gebet als Opfer in *Dem. IV des Aphrahat. Eine spirituelle Lehre im Dienste der antijüdischen Polemik der ostsyrischen Kirche im frühen 4. Jahrhundert*”, în: Hans KLEIN, Vasile MIHOC, Karl-Wilhelm NIEBUHR (Hrsg.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbata de Sus, 4.-8. August 2007*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 249, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, pp. 427-436. A se vedea și studiul său: „Zur Bedeutung der Targume bei Herausbildung de Monachos-Konzeptes in den Nag Hammadi Texten”, *Zeitschrift für Antike und Christentum* XI (2008), pp. 252-259, precum și: „Qyāmā before Aphraat. The Development of the Idea of Covenant in some Early Syriac Documents”, în: *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.-16. Juni 2007)*, D. BUMAZHNOV, H.R. SEELIGER (Hrsg.), coll. *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 62, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 65-81.

³ Pentru o recentă și succintă prezentare, vezi Tim VIVIAN, *Four Desert Fathers: Pambo, Evagrius, Macarius of Egypt and Macarius of Alexandria. Coptic Texts relating to the Lausiac History of Palladius*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood – New York, 2004, pp. 25-52.

⁴ Vezi și recenzia lui Matthias WESTERHOFF în: *Zeitschrift für Antike und Christentum* XV (2011), pp. 370-373.

⁵ Discutată în prealabil în: Dimitrij BUMAZHNOV, „Zwei Fallstudien zur Exegese des Alten Testaments [I. Die Auslegung der Jonageschichte in *De resurrectione* des hl. Methodius von Olympus; II. Die Erschaffung des Menschen und ihre Implikationen in der koptischen Homilie des Ps-Athanasius *De anima et copore*]”, în: *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht. Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001*, Ivan DIMITROV, James DUNN, Ulrich LUZ, Karl-Wilhelm NIEBUHR (Hrsg.), coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 174, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, pp. 39-89, aici pp. 54-74, cu o primă traducere în germană a variantei copte a tratatului pseudo-atanasian (pp. 75-89) reluată în volum.

25-109, retraducere în germană după versiunea coptă: *Der Mensch* 110-124) are o istorie redacțională foarte complexă (*Der Mensch* 25-34), fiind păstrat în limbile siriacă, coptă și georgiană⁶, cu importante paralele în lucrările grecești ale lui Meliton de Sardes. Dacă versiunea siriacă pare mai veche, relevantă pentru controversa antropomorfită este în primul rând varianta coptă, care conține pasaje și accente absente din cea siriacă. Analiza autorului scoate în evidență faptul că în pasaje cruciale, cu răpitoare tonuri lirice, natura Imaginii lui Dumnezeu în om, înțelesă ca privind compusul uman în întregul său, este pivotul și motivul atât al creației, cât și al operei de mântuire. Logica teologică este următoarea: Chipul lui Dumnezeu în om nu este atribuit doar sufletului sau doar trupului, ci omului ca întreg. Această unitate este distrusă de păcat care instituie moartea, așadar, despărțirea trupului (care putrezește în pământ) de suflet, care este legat în Iad. Dramatismul acestui fapt este subliniat de natura unirii dintre cele două elemente constitutive (trupul fără suflet nu are viață iar sufletul fără trup nu poate îndeplini scopul creației omului), în scopul de a-L lăuda pe Dumnezeu. Redus la o simplă umbră, sufletul despărțit de trup nu poate decât să se tânguiască (tânguirea sufletului este un adaos semnificativ doar în varianta coptă a omiliei, cf. *Der Mensch* 69-80), iar lucrarea lui Hristos este aceea de a uni în Sine cele despărțite și a pecetlui prin Învierea Sa această unire⁷ (*Der Mensch* 58-61). Această profundă concepție teologică are paralele atât în „Omilia despre Paște” a lui Sf. Meliton de Sardes, în „Imnele despre Rai” ale Sf. Efreem Sirul (*De Paradiso* VIII, 1-11), în „Viața greacă a Sfântului Pahomie”, în prima Epistolă a Sfântului Antonie cel Mare (păstrată în latină, siriacă și georgiană)⁸ și în a treia Epistolă siriacă a lui Amona (*Der Mensch* 81-99). Pe lângă această bogată tradiție de reflecție teologică asupra rolului trupului în creșterea duhovnicească și în rugăciune, sunt citate și texte-cheie ale lui Evagrie Ponticul (*Praktikos* 49 și 52; *Ep.* 56), care în linie origeniană pune accentul mai degrabă pe activitatea Intellectului în rugăciune și în creșterea duhovnicească (*Der Mensch* 99-102), ecouri ale

⁶ Autorul se bazează pe ediția lui Gregor WURST, eminent coptolog, profesor la Universitatea din Augsburg, între timp membru al primei comisii de specialiști însărcinate cu studiul și editarea codexului Tchacos care conține faimoasa „Evanghelie a lui Iuda”, editor și al „Psalmiilor maniheeni ai Tronului”, păstrați în limba coptă. Editarea lucrării pseudo-atanasiene a fost tema lucrării sale de abilitare în Teologie, la Universitatea din Fribourg (Elveția): *Die Homilie De anima et corpore, ein Werk des Meliton von Sardes?, Einleitung, synoptische Edition, Übersetzung, Kommentar*, 2 volume, Fribourg, 2000 (scrisă la mașină, nepublicată, *non vidit*).

⁷ Este vorba de o „a doua creație”, soteriologică, de data aceasta, spre deosebire de concepția „origenistă”, care situa „a doua creație” (i.e. creația trupului drept compensare a căderii Intellectelor din contemplarea lui Dumnezeu) în faza protologică (i.e. în starea paradisiacă). În versiunea coptă este folosit verbul „a crea” pentru unirea de către Hristos a trupului și sufletului în Sine însuși, cf. *Visio mystica*, pp. 52-53.

⁸ Asupra problematicei Epistolelor antoniene, vezi mai jos.

acestei concepții fiind combătute de Arhimandritul Șenute în „Omilia contra Origeniștilor”, în secolul al V-lea (*Der Mensch* 102-108)⁹.

A doua lucrare studiată de autor (*Der Mensch* 138-218) este „Viața Sfântului Avva Aphu, Anahoretul și Episcopul din Pemdje”¹⁰, scrisă în secolul al V-lea în copta sahidică, al cărei manuscris se află la Torino. A fost editată în mod independent de Eugene Revillout (1883) și Francesco Rossi (1886), fiind tradusă în limba rusă încă în 1886 de orientalistul și teologul V. Bolotov (o traducere germană după ediția lui F. Rossi oferă D. Bumazhnov: *Der Mensch* 219-231)¹¹. Evenimentul central al „Vieții lui Avva Aphu”, este reacția lui la o scrisoare pascală a Episcopului Teofil al Alexandriei (385-412) cu privire la statutul Chipului lui Dumnezeu în om, concretizată într-o lungă discuție cu ierarhul, care revocă apoi în mod public propria poziție teologică în această privință. Aceste evenimente sunt confirmate de referatul istoricului Sozomen (*Hist. Eccl.* VI, 7) potrivit căruia în centrul disputelor între „origeniști” și „antropomorfiți” stătea doctrina Chipului lui Dumnezeu în om. Avva Aphu este descris ca fiind „simplu” (*Der Mensch* 161-191)¹², deși cunoștea foarte bine Scriptura (*Der Mensch* 156-161), calități puse abil în scenă de redactorul operei mai ales în contextul discuției cu Episcopul alexandrin. Argumentul acestuia din urmă este că deși Adam a fost creat după Chipul lui Dumnezeu, această calitate a fost pierdută prin păcat și prin pervertirea naturii umane (*Der Mensch* 199-201), argument atribuit lui Origen de către reductibilul ereziolog Epifanie al Salaminei (*Panarion* 64,4,9). Potrivit lui D. Bumazhnov teologia lui Avva Aphu

⁹ Cea mai recentă ediție de text și analiză aparține lui Hans-Joachim CRISTEA, *Shenute von Atripe: Contra Origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterbriefes des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)*, coll. *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 60, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.

¹⁰ Printre alții, și Georges FLOROVSKY a sesizat importanța istorică a acestui document: vezi studiul: „Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje”, în: *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, American Academy of Jewish Research, Ierusalim, 1965, pp. 275-310 [= G. FLOROVSKY, *Collected Works*, vol. IV: *Aspects of Church History*, Belmont, 1975, pp. 97-129]. A se vedea și „Zur Interpretation der Vita der Seligen Aphu von Pemdje”, în: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, Lorenzo PERRONNE (ed.), vol. 2, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium* 164, Peeters, Leuven, 2003, pp. 987-993.

¹¹ Publicul român a putut deja face cunoștină cu această lucrare în Alexander GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 192-196, citată și de D. Bumazhnov (mai ales *Visio mystica*, p. 194-197), cu rezerva că textul folosit de Ieromonahul A. Golitzin constă doar din extrasele cu traducere franceză ale lui E. DRIOTON (*Revue de l'Orient Chretien* XX [1915-1917], p. 92-100, 113-128) și îi reia argumentele unilaterale. O traducere în limba italiană a oferit Tito ORLANDI, „Vita di Aphu”, în: *Vite di monaci copti*, T. ORLANDI (ed.), coll. *Collana di testi patristici* 41, Roma, 1984, pp. 51-65.

¹² Autorul oferă o contextualizare a virtuții simplității dar și a conotațiilor negative a acesteia în spiritualitatea monastică egipteană.

(relația chip al împăratului – împărat¹³, argumentul euharistic și cel al demnității umane) nu se încadrează în argumentația teologică a controversii antropomorfită așa cum ne este ea transmisă de istoricii bisericești (*Der Mensch* 230) iar în spatele ei se află mai mult decât o dovadă a originilor iudaice ale tradiției mistice creștine, cf. Alexander Golitzin (*Der Mensch* 218). Avem, așadar de a face cu o poziție teologică coerentă, abil argumentată biblic, elemente ce vorbesc în favoarea punerii sub îndoială a calificativului de „oameni simpli” atribuit de teologia imperială reprezentanților ei.

În lucrarea din 2009 dedicată temei vederii mistice a lui Dumnezeu în cadrul controversii antropomorfită (elaborată ca lucrare de abilitare în Teologie, potrivit modelului universitar german)¹⁴ Dimitri Bumazhnov prezintă două tradiții asupra vederii lui Dumnezeu în spiritualitatea monahală a Egiptului secolului al IV-lea. Punctul de pornire îl constituie cele șapte Epistole atribuite Sfântului Antonie cel Mare, menționate încă de Fericitul Ieronim (*De viris illustribus* 88), păstrate în diferite versiuni: georgiană, arabă (traduse în latină în *PG* 40, 999-1066)¹⁵, latină (*PG* 40, 977-1000), siriacă (doar prima Epistolă) și coptă sahidică (o Epistolă completă și fragmente din alte două). Acest corpus epistolar nu este unitar, prima Epistolă având un mesaj teologic fundamental diferit de celelalte șase (*Visio mystica* 83-88). Autorul nu angajează o anchetă exhaustivă asupra problemei autenticității acestora, însă operează o distincție clară între prima Epistolă și celelalte șase (*Visio mystica* 16-17).

Antropologia epistolelor 2-7 din corpusul antonian (*Visio mystica* 19-34) este articulată de o teologie a Chipului și a raționalității lumii după modelul Logosului divin, în doi timpi: creația primară a unei substanțe intelectuale unitare și - niciodată explicit formulată - creația secundă a trupurilor¹⁶. Momentul rupturii este

¹³ Avva Aphu demonstrează că nu există nici o asemănare de natură între împărat și chipul lui, inversând astfel argumentarea teologică al aceluiași exemplu în context trinitar (Sf. Atanasie cel Mare, *Oratio contra Arianos* II, 5, 2-5 și *De Incarnatione* 14).

¹⁴ Vezi și recenziile Emanuelei GRYPHEOU, în: *Journal of Coptic Studies* XIII (2011), pp. 227-229.

¹⁵ Traducerea din arabă în latină a corpusului epistolar antonian l-a avut ca autor pe maronitul Abraham Ecchellensis / Ibrahim al-Haqilani (1605-1664), profesor de arabă și siriacă la Pisa, apoi la Collège de France (*Sanctissimi Patris nostri B. Antonii Magni monachorum omnium parentis epistolae viginti ...*, Antoine Vitray, Paris, 1641, 160 pp., text preluat de Jean-Paul MIGNÉ în volumul 40 al *PG*). „His translation is fairly faithful, but occasionally he smoothes the text and inserts minor explanations”, cf. Samuel RUBENSON, *The Letters of Saint Anthony. Monasticism and the Making of a Saint*, [prima ediție: Lund University Press, 1990], Fortress Press, Minneapolis, 1995, p. 21, nota 2. Asupra lui Abraham Ecchellensis vezi volumul editat de Bernard HEYBERGER, *Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis (1606-1664)*, coll. *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* 143, Brepols, Turnhout, 2010.

¹⁶ Acest model protologic a fost analizat din punct de vedere istorico-religios de Ugo Bianchi (1922-1995). Pentru o contextualizare, vezi: Ionuț Daniel BĂNCILĂ, „Ugo Bianchi

desemnat origenian drept „mișcare”, în fapt, încrisă în definiția creaturilor ca lipsite de veșnicie, „mișcare” care instaurează înstrăinarea de cele spirituale și blocarea în material, perceput literar, drept blocare în trup¹⁷. Greutatea materiei produce o „răcire” (termenul de nuanță clar origenistă este păstrat doar în versiunea latină: *refrigere*) sau o „uscare” (variante de traducere în versiunile georgiană și arabă) a spiritualului din om (*Visio mystica* 33, notele 46 și 47)¹⁸.

Procesul mântuirii descrie drumul invers: în primul rând este subliniată necesitatea „eliberării” de materie, ca prim pas spre desăvârșire, prin lucrarea Sfântului Duh, într-un program în trei trepte: de la sclavia față de rău, la statutul de rob al Domnului, spre desăvârșire. Acest proces este condiționat de „înțelegerea” Chipului luat de Hristos, iar evenimentul Întrupării este instrumentalizat cognitiv, o urmare a „căderii” fiind incapacitatea cognitivă a omului în cele spirituale (*Visio mystica* 43-52, 54-57). În același registru, strict cognitiv, este înțeleasă și învierea, nu ca înviere eshatologică, ci ca „înviere a Intelectului” (*Visio mystica* 57-62)¹⁹. Mântuirea devine astfel refacerea unității substanței spirituale primordiale, la care trupul nu poate lua parte (*Visio mystica* 69-70), datorită inferiorității, ba chiar negativității²⁰ sale ontologice (și protologice) față de substanța primordială spirituală. Efectul „ostenelii ascetice” este structurat de narațiunea despre sacrificiul lui Ilie pe Muntele Horeb (1 Regi 18): jertfa și altarul reprezentate de gândurile și trupul ascetului sunt nimicite de focul divin, Intelectul singur fiind mângâiat de ploaia Paracletului (*Visio mystica* 74-80).

Problema vederii lui Dumnezeu (*Visio mystica* 89-119) se articulează pe aceeași schemă teor(et)ică: cunoașterea de sine, adică (re)cunoașterea propriei substanțe spirituale, duce la cunoașterea lui Dumnezeu (*Visio mystica* 94-98). Elaborând asupra funcționalizării cognitive a Chipului lui Hristos întrupat, scrierile antoniene afirmă că în procesul înaintării spirituale cel avansat ajunge la cunoașterea „necorporală” a Lui (cf. și Sf. Ioan Casian, *Coll.* X, 6, care dezvoltă aceeași temă, cf. *Visio mystica* 100-103). Aceasta însă nu constituie faza finală a înaintării, în stadiul „desăvârșirii”, ascetul nemaifiind interesat de cunoaștere/vedere, ci primind Duhul înfierii (*Visio mystica* 118 și 119). În sine trupul

religionsgeschichtliche <Gnosis> und die Gnosisdefinition der Messinakonferenz (1966)”, în: *Archaeus. Studies in History of Religions* XIV (2010), pp. 69-91.

¹⁷ Trupul devine astfel un recipient al spiritualului.

¹⁸ Vezi și Dimitrij BUMAZHNOV, „The Evil Angels in the *Vita* and the Letters of St. Anthony the Great. Some Problems concerning the Authenticity of the Letters”, *Zeitschrift für Antike und Christentum* XI (2008), pp. 500-516.

¹⁹ Autorul epistolelor, prevede totuși o „înviere” eshatologică, anume a celor răi, ca pedeapsă (*Visio mystica* 72-73).

²⁰ Este sugestiv că citatul din II Macabei 7, 28 nu este aplicat în Epistolele antoniene creației, ci diferenței ontologice între substanța spirituală și trup (*Visio mystica* 68-69), până la a impune ecuația: trup = rău = neființă (*Visio mystica* 82).

ascetului împiedică actul mistic al vederii lui Dumnezeu²¹ (*Visio mystica* 111-114), adresanții epistolelor fiind numiți în repetate rânduri „Israel”, nume interpretat etimologic în sensul vederii mistice, drept „Intelectul care l-a văzut pe Dumnezeu”²² (*Visio mystica* 106-111 și 115-117). Toate acestea sunt argumente ale influenței lui Origen asupra teologiei mistice a celor șase Epistole păstrate sub numele Sfântului Antonie cel Mare (Origen, *De princ.* I, 1, 8-9, unde se face distincția între „a cunoaște”, ca activitate strict intelectuală și „a vedea” pe Dumnezeu, cf. *Visio mystica* 114-115).

Argumentând imposibilitatea vederii sensibile a lui Dumnezeu (*Visio mystica* 120-169), autorul epistolelor antoniene afirmă că lucrarea divină asupra ascetului nu este una directă/corporală, ci vine prin ceilalți oameni (cf. *Pateric*, Avva Antonie 9). Interesant este că în același mod este argumentată invizibilitatea și acțiunea demonilor asupra ascetului: aceștia au aceeași natură ca și Intelectul uman²³ (!), și datorită materialității trupului uman, nu pot fi văzuți (*Visio mystica* 136-137). Această poziție este cu atât mai interesantă, cu cât în Antichitatea târzie atât în lumea păgână, chiar și în unele cercuri filosofice (*Visio mystica* 139-144), cât și în cea creștină, chiar și la un „intelectual” ca Evagrie și la Origen însuși (*Visio mystica* 144-159), posibilitatea experienței sensibile a demonilor este pretutindeni atestată. Mai mult, în teologia mistică a epistolelor antoniene poate fi identificat și un ton polemic îndreptat tocmai împotriva unei teologii a vederii (conform comparației apoftegmelelor din *Pateric* ale lui Avva Arsenie 10 și Avva Ilie 7, *Visio mystica* 159-168), prin radicalizarea poziției origeniene.

Contextualizarea teologiei epistolelor antoniene (*Visio mystica* 170-252) este angajată în primul rând prin două texte ale Sfântului Epifanie al Salaminei (*Ancoratus* 53,1 – 57,6 și *Panarion* 70,2,5-8,10), care încearcă conturarea unei căi de mijloc între două interpretări diferite ale naturii Chipului lui Dumnezeu în om: cea care o atribuia doar sufletului sau doar trupului, corespunzând atmosferei de controversă teologică între „Origeniști” (creștini platonizanți) și „Antropomorfiți” în Egiptul începutului de secol V (*Visio mystica* 181-183). În textele lui Epifanie problematica este concretizată drept controversă hermeneutică despre natura vederii lui Dumnezeu în cazul profeților biblici (*Visio mystica* 171-194). Această controversă s-a prelungit, în descendența biografiei Sfântului Antonie, în mediul monastic pahomian, unde este atestată folosirea polemică a numelui de „Israelit” (în sensul de: „văzător al lui Dumnezeu”) pentru personalități marcante ale teologiei

²¹ Temă ce apare încă la Platon, *Phaed* 65b-c, cf. *Visio mystica* 136, nota 33, cu o bogată bibliografie asupra temei.

²² Etimologia aceasta este atestată încă la Filon Alexandrinul; în descendența lui este folosit de Origen și Clement Alexandrinul (*Visio mystica* 105, nota 48).

²³ *Natura rationabilis*, în versiunea latină. Vezi *Visio mystica* 131-133, nota 23, pentru versiunile georgiană și arabă ale acestei expresii centrale în teologia epistolelor antoniene și orientarea origeniană.

monastice, inversându-se astfel argumentul originar „origenist” din Epistolele păstrate sub numele Sfântului Antonie, conform celor de mai sus (*Visio mystica* 194-209). În acest context sunt relevante și Epistolele lui Amona, urmașul Sfântului Antonie, păstrate în greacă, siriacă, arabă, armeană, etiopiană și georgiană (acestea din urmă needitate, autorul folosind un manuscris georgian al mănăstirii Sfânta Ecaterina din Sinai), care se înscriu în partida „antropomorfită” prin insistența asupra vederii lui Dumnezeu în (așadar, prin) trup (*Visio mystica* 209-236). Partida opusă, cea „origenistă”, este atestată în omilia *De patientia* atribuită în versiunea siriacă lui Amona iar în cea arabă lui Antonie însuși, cu paralele clare în relatarea Sfântului Ioan Casian despre călugărul egiptean Isaac (*Coll.* X, 6, vezi mai sus) (*Visio mystica* 236-248).

Aceste amănunțite cercetări de spiritualitate a Creștinismului Oriental arată în mod evident existența a două orientări teologice în Egiptul secolelor IV-V care au lăsat profunde urme în istoria spiritualității și teologiei vederii lui Dumnezeu, evidente mai ales în momente ulterioare ca disputa iconoclastă sau controversa dintre Sfântul Grigorie Palama și Varlaam Calabrezul (*Visio mystica* 252). Ținând cont de reduccionismul modelului, se poate afirma că mare parte din istoria spiritualității creștine a pendulat între o orientare intelectualistă (platonizantă) și una „realistă” (cu insistența asupra unei modalități „optice” de experiență a lui Dumnezeu), cei doi poli construind polemici la fel de abil argumentate biblic și teologic. Se conturează, astfel, un model „noetic”, și unul „estetic” în abordarea problemei vederii lui Dumnezeu în cultura creștină²⁴, cu prelungiri concret reperabile în istoria occidentală a ideilor.

Vederea transformatoare: origenismul „gnostic”

Imaginea controverselor antropomorfită, așa cum este ea descrisă în lucrările lui Dimitri Bumazhnov, privește doar unul dintre „creștinisme” iar tema este departe de a fi sesizată în complexitatea ei dacă nu sunt luate în calcul unele scrieri mai degrabă marginalizate de istoricii Creștinismului, și calificate comod drept „Gnosticism”. Este vorba de biblioteca de 53 de texte (în 13 codici) scrise în limba coptă, descoperită în anul 1945 în pustiul egiptean, în apropiere de localitatea Nag Hammadi, proprietate, se pare, a unei mănăstiri pahomiene²⁵.

Într-o recentă lucrare, folosindu-se de ultimele cercetări în domeniul analizei mecanismelor cognitive în receptarea mesajului unei opere literare („poetică

²⁴ Gilles QUISPPELL (1916-2006) vorbea, cu riscul inerent oricărei generalizări, de o confruntare a unei „metafizici a Sinelui” (*Seinsmetaphysik*) cu o „metafizică a Imaginii” (*Gestaltmetaphysik*), prima de sorginte „alexandrină”, a doua - „siriană”. Pentru o istorie a turnurii noetice a vizionarismului apocaliptic iudaic, odată cu Filon din Alexandria, a se vedea recentul studiu al lui Dragoș GIULEA, „The Noetic Turn in Jewish Thought”, în: *Journal for the Study of Judaism* XLII (2011), pp. 23-57.

²⁵ Vezi Aleksandr KHOSROYEV, *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge, 1995.

cognitivă”), cercetătorul norvegian Hugo Lundhaug²⁶ a reușit să demonstreze cu argumente credibile că măcar două lucrări centrale ale acestei biblioteci (anume: „Exegeza despre suflet” și „Evanghelia lui Filip”) aparțin pluralității de orientări teologice creștine din Egiptul secolului al V-lea, mai degrabă decât unor grupări „gnostice” opuse Bisericii pe cale de instituționalizare în al doilea secol creștin. Noutatea argumentării cercetătorului norvegian stă în faptul de a demonstra că în fierbintele secol al V-lea, în care se desfășura controversa antropomorfită, unele teme teologice din lucrarea „Exegeza despre suflet” prelucrau poziții origeniste, ca cele aspru combătute de Arhimandritul Șenute²⁷. Curajul exegetic al lui H. Lundhaug, nu fără relevanță pentru un teolog, era a ieși din prejudecata că scrierile descoperite la Nag Hammadi sunt „gnostice”, adică automat exterioare Creștinismului, ba chiar cu o agendă polemică voit adversă acestuia. O relectură a acestor texte, dincolo de grila ereziologică permite discernerea unei coerențe interne „ne-eretică” și a unor aluzii scripturale abil acoperite în argumentarea teologică, cu teze centrale²⁸ argumentate teologic într-un limbaj îndrăzneț²⁹. Iată doar un exemplu, cu referire directă la tema vederii lui Dumnezeu: *Evanghelia lui Filip* propune, potrivit agendei centrale a întregii scrieri (anume: necesitatea ca un creștin să devină [ca] Hristos³⁰), un îndrăzneț argument:

„nu este posibil pentru cineva să vadă ceva din cele rânduite dacă nu devine ca acelea. Nu este așa cu omul care se află în lume, care vede soarele fără să fie (el însuși) soare și vede cerul și pământul și toate celelalte lucruri, fără să fie acelea. Într-adevăr (lucrurile stau) în acest fel. Însă tu ai văzut ceva din acel loc și ai devenit (a)ceea (ce ai văzut). Ai văzut Duhul și

²⁶ Hugo LUNDHAUG, *Images of Rebirth. Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis of the Soul*, coll. *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 73, Brill, Leiden-Boston, 2010.

²⁷ H. LUNDHAUG, *Images of Rebirth*, pp. 146-149. Cf. și H.-J. CRISTEA, *Shenute von Atripe: Contra Origenistas*, 2011.

²⁸ Folosind metodologia „poeticii cognitive” (în mod axial determinată de lucrarea lui George LAKOFF și Mark JOHNSEN, *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Londra, 2003) și cartografiind „metaforele cognitive” structurante ale unor câmpuri aparte de semnificație și praxis, autorul reușește să discearnă agenda teologică de bază a celor două scrieri. Pentru *Exegeza despre suflet* aceasta ar fi: „sufletul este o femeie” și „viața creștină este un mariaj cu Hristos”, iar pentru *Evanghelia lui Filip*, care dezvoltă o provocatoare teologie sacramentală: „creștinul este/trebuie să devină un hristos” și „inițierea creștină este o naștere”, în mod evident, *Evanghelia după Ioan* funcționând pretutindeni aici în sub-text (ca „hypertext”), cf. H. LUNDHAUG, *Images of Rebirth*, pp. 347 și 409-410. Pentru teologia sacramentală a Evangheliei lui Filip, a se vedea Herbert SCHMID, *Die Eucharistie ist Jesus. Anfänge einer Theologie des Sakraments in den koptischen Philipusevangelium (NHC II.3)*, coll. *Supplements to Vigiliae Christianae* 88, Brill, Leiden, 2007.

²⁹ Vezi în acest sens recenzia mea la lucrarea lui Einar THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The <Church> of Valentinians* (2006), în *Studii Teologice* SN VII (2011), 2, pp. 245-251.

³⁰ Ceea ce ar putea fi tradus prin „îndumnezeire”, în limbaj teologic familial, temă irigată în subtext de o densă rețea de aluzii la texte nou-testamentare, potrivit analizei lui Hugo Lundhaug.

ai devenit duh. Ai văzut pe Hristos și ai devenit Hristos. Ai văzut pe [Tatăl și] vei deveni Tată. Astfel, [aici] vezi totul și nu te [vezi pe tine însuși], dar în [acel loc] te vezi pe tine însuși, căci vei deveni ceea ce vezi” (*Evanghelia lui Filip* 61, 20-35)³¹.

Teza acestui pasaj, în care vederea transformatoare este afirmată în termeni direcți, într-o logică circulară, este una radicală: doar transformarea în ceea ce vezi te face să vezi cu adevărat și vederea este cea care face posibilă transformarea³². Este operată distincția între omul care se află în lume (termenul folosit în textul copt fiind cel grecesc - *kosmos*) și cel care vede ceva din „acel loc”, anume din cele de dincolo de lume. Doar în planul transcendent sau în mediu sacramental dialectica vederii este una transformatoare și doar acolo prin actul vederii te vezi și te (re)cunoști pe tine însuși în cele contemplate, ca într-o oglindă. Nu organele, ci felul vederii sunt diferite în cele două planuri, la fel cum nu se spune nimic despre rolul trupului în cele două feluri de a vedea: vederea rămâne una intelectuală, argument central al controverselor antropomorfe, conform celor de mai sus. Oricum ar sta lucrurile, textul citat indică spre o mai amplă complexitate a temei vederii lui Dumnezeu, avertizând că presuposițiile și poziționările teologice *a priori* nu fac decât să simplifice în mod nelegitim problematica studiată.

A vedea Grădinile de Lumină: gnosticismul vizionar al lui Mani

Pentru a înțelege orizontul care a făcut posibilă apariția unei personalități istorico-religioase de talia lui Mani este nevoie de un mic excurs asupra mazdeismului persan din Imperiul sasanid (224-651). Fundamentul teologic al posibilității experienței vizionare mistice este pentru mazdeeni distincția între ceea ce în cărțile medio-persane este numit *mēnōg* (avestică: *mainyava-*, „non-material, non-sensibil, inteligibil”) și *gētīg* (avestică: *gaēiθya-*, „lumea materială, accesibilă simțurilor”)³³. Distincția (care departe de a fi strict „optică”, aduce mai degrabă cu „teoria Ideilor” lui Platon)³⁴ este dublu relevantă: la nivel cosmologic (inițial

³¹ Traducere proprie din limba coptă, pe baza textului reeditat de H. LUNDHAUG, la pagina 488 a lucrării citate. A fost consultată și traducerea deja existentă în limba română (*Evangheliile gnostice*, traducere, studiu introductiv și note de Anton TOTH, Editura Herald, București, 2009, p. 164), fiind evitate unele nuanțe de detaliu care nu apar în textul copt. Prin paranteze rotunde sunt marcate cuvinte care nu apar în textul copt, însă ajută la fluiditatea și înțelegerea textului, iar cu paranteze drepte – lacune în manuscrisul copt.

³² H. LUNDHAUG, *Images of Rebirth*, p. 258-259.

³³ Shaul SHAKED, „The Notions of *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and their Relations to Eschatology”, în: *Acta Orientalia* [Copenhaga], XXX (1971), pp. 59-107 [reimprimat în S. SHAKED, *From Zoroastrian Iran to Islam. Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Variorum, Hampshire-Vermont, 1995, studiul III].

³⁴ Cu distincțiile fundamentale indicate de Shaul SHAKED, „The Notions of *mēnōg* and *gētīg*”, pp. 75-79. Este evident că doar un singur pas despărțea speculația zoroastriană a Antichității târzii de accentuarea „gnostică” a acestei idei fundamentale, ca în lucrarea *Pandnāmag ī*

și cosmogonic), plan în care accesarea celor două etaje ale existenței nu poate avea loc decât în mod amestecat (*gumēzagīh*, „amestecare”), dar și la nivel ontologic-etic, răul fiind exclusiv de natură *mēnōg* și manifestându-se în *gētīg* doar parazitâr³⁵. Tensiunea putea fi rezolvată doar eshatologic, sau mistic, a doua variantă apelând la „practicile arhaice ale extazului”³⁶ cunoscute lumii iranice vechi și fiind investită cu rolul capital de a controla, de a adevăra realitatea eshatologică, a o pregusta și a o împărtăși unei comunități de regulă sceptice³⁷. Această funcționalizare este împărtășită de majoritatea scrierilor de factură „apo-

Zardušt („Cartea de sfaturi a lui Zarathuștra”), databilă în perioada imediat post-sasanidă, unde se afirmă: *tan ī ošōmand ruwān wēn ud kirbag kunēd kē ruwān ast nē tan, mēnōg ast nē gētīg* („trup muritor, privește la suflet și fă fapte bune! căci sufletul [este cel care] există, nu trupul; cele spirituale [sunt cele care există], nu cele materiale”, text citat după transliterarea lui Manfred HUTTER, „Das so gennante *Pandnāmag ī Zardušt*: eine zoroastrische Auseinandersetzung mit gnostisch-manichäischen Traditionsgut?”, în: *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sunderman*, Desmond DURKIN-MEISTERERNST, Christiane RECK, Dieter WEBER [Hrsg.], coll. *Beiträge zur Iranistik* 31, Richert Verlag, Wiesbaden, 2009, p. 129. Traducerea îmi aparține).

³⁵ Shaul SHAKED, „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit and his Creation”, în: *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, E. URBACH, Z. WERBLOWSKY, C. WIRSZUBSKI (eds.), Magnes Press, Ierusalim, 1967, pp. 227-234 [reimprimat în S. SHAKED, *From Zoroastrian Iran to Islam*, studiul IV].

³⁶ Paradigma „șamanică”, mult prea solicitată mai ales după lucrarea devenită clasică a lui Mircea ELIADE (*Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului* [Paris, 1951]), citată entuziast în cercuri contemporane de esoterism neo-șamanic (cea mai bună analiză rămâne cea a lui Kocku VON STUCKRAD, *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und Wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, coll. *Gnostika* 4, Peeters, Leuven, 2003), aduce în domeniul studiilor clasice atât ale Antichității grecești (E. R. DODDS, *Grecii și iraționalul* [Berkley – Los Angeles, 1951]), cât și a celor iranice (S. H. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938; Philippe GIGNOUX, „Corps osseux et âme osseuse. Essai sur le chamanisme dans l’Iran ancien”, *Journal Asiatique* CCLXVII (1979), pp. 41-79) simplificări injuste ale problematicii istorico-religioase, motiv pentru care nu va fi dezvoltată în acest context (în sensul acestei precauții metodologice, vezi Lars Kirkhusmo PHARO, „A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts <Shaman> and <Shamanism>”, *Numen* LVIII [2011], pp. 6-70). Pentru un *update* istorico-religios, vezi Thomas DUBOIS, „Trends in Contemporary Research in Shamanism”, *Numen* LVIII (2011), pp. 100-128.

³⁷ Vezi Shaul SHAKED, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, (Jordan Lectures 1991), School of Oriental and African Studies, Londra, 1994, pp. 45-51. De fapt, noțiunea iranică despre eshatologicul universal (*frašokereti-*, literar „a face splendid”) încapsulează misiunea estetică atât a ritualului sacrificial (*Yasna* 30, 9), cât și a activității lui Ahura Mazda, pe care se mulează cea a regelui persan, cf. Andrea PIRAS, „Mythology as a Means of Identity in Sasanian Royal Imagery”, în: *Iranian Identity in the Course of History. Proceeding of the Conference held in Rome, 21-24 September 2005*, Carlo CERETI (ed.), coll. *Serie Orientale Roma* 105, Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, Roma, 2010, pp. 255-264, aici p. 259. În același registru funcționează în ideologia regalității persane și transferul atotvederii divine (cu care zeul Mithra era în mod special investit) asupra regelui, cf. A. PIRAS, „Mythology as a Means of Identity”, pp. 260-263.

caliptică” ale Antichității târzii³⁸. Este cazul călătoriei vizionare a magului Kirdēr³⁹ și a lui Arda Viraz⁴⁰, asupra cărora nu vom mai insista îndeaproape. Nu trebuie uitat nici faptul că însuși Zarathustra este creditat mai ales în literatura târzie de limbă medio-persană, cu experiențe mistice fondatoare⁴¹.

În acest context un fragment manihean păstrat în limba partă⁴² este deosebit de relevant. Fragmentul este o stilizare hagiografică a călătoriilor misionare ale lui Mani și poartă titlul: „Stăpânul (cetății) Mesene - Mihršāh” (*myšwn xwd'y myhr š'h*). Textul merită citat în întregime⁴³:

„Și regele Regilor Šabuhr avea (ca) frate pe stăpânul (cetății) Mesene, și numele lui era Mihršāh⁴⁴, iar față de Religia Apostolului [i.e. Mani – n.n.] era deosebit de dușmănos⁴⁵. Și și-a construit (acesta) o grădină (spunând):

³⁸ George W.E. NICKELSBURG, „Four Worlds that are «other» in the Enochic Book of Parables”, în: *Other Worlds and their relation to this World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, Tobias NICKLAS, Joseph VERHEYDEN, E. EYNIKEL, F. García MARTINEZ (eds.), coll. *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 143, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 55-77, aici p. 74, pentru funcționalizarea parentetică a revelațiilor despre realitățile ascunse.

³⁹ Pentru inscripțiile lui Kerdīr: Philippe GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdēr: Textes et concordances*, coll. *Studia Iranica Cahier* 6, Paris, 1991 și Franz GRENET, „Pour une nouvelle visite à la «vision de Kerdīr»”, *Studia Asiatica*, III (2002), pp. 2-27. Pentru o contextualizare istoriografică recentă, vezi: Antonio PANAINO, „Apocalittica, escatologia e sciamanismo nell'opera iranologica di Ph. Gignoux, con una nota sulla <visione> del mago Kirdēr”, în: *Rabbo I-olmyn. Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80^e anniversaire*, Ryka GYSELEN, Christelle JULLIEN (ed.), coll. *Studia Iranica Cahier* 43, Paris, 2011, pp. 205-243.

⁴⁰ Vezi cel mai recent, ediția lui Dariush KARGAR, *Ardāy-Vīrāf Nāma. Iranian Conceptions of the Other World*, coll. *Studia Iranica Uppsalsensia* 14, Uppsala, 2009.

⁴¹ În special Samuel Henrik NYBERG (1889-1974) este cel care a lansat în cercetarea istorico-religioasă occidentală imaginea unui Zarathustra mistic, viziune nuanțată ulterior de Walter Bruno HENNING (1908-1967).

⁴² Limba partă, din familia nord-vest-iranică, vorbită în Imperiul Persan în timpul dinastiei arsaicide (secolul IV î.Chr – III d.Chr.), este înregistrată în scris (inclusiv inscripții) în mod surprinzător abia din timpul dinastiei sasanide (244-642), atât datorită influenței limbii aramaice în documentele oficiale, cât și a tradiției orale în creațiile literare (cf. Werner SUNDERMANN, „Parthisch”, în: *Compendium Linguarum iranicarum*, R. SCHMITT [Hrsg.], Reichert Verlag, Wiesbaden, 1989, p. 44). Din punct de vedere fonologic și morfologic limba partă împărtășește o seamă de corespondențe cu limba Balochi, vorbită în Baluchistan, Pakistan, Iranul de Est și Sudul Afghanistanului (vezi Agnes KORN, *Toward a Historical Grammar of Balochi. Studies in Balochi Historical Phonology and Vocabulary*, coll. *Beiträge zur Iranistik* 26, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2005 și recent studiul lui A. KORN, Desmond DURKIN-MEISTERERNST, „Parthian seen from a Balochi Perspective”, *Studia Iranica* XXXVIII [2009], pp. 7-23).

⁴³ Am folosit ediția lui Werner SUNDERMANN, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, coll. *Berliner Turfantexte* 11, Akademie Verlag, Berlin, 1981, pp. 102-103.

⁴⁴ Grafiat atât în titlu, cât și în text drept *myhr š'h* /mīhr šāh/, așadar „Regele Mi(t)hr(a)”.

⁴⁵ *dušmyn* /dūšmēn/, etimologic „rău intenționat” (din avestică: *duš-manah*, „(cu) gând rău”) moștenit în limba română prin limba turcă (*düşman*).

<Este foarte aleasă și deosebit de întinsă, încât nimic nu îi este asemenea>. Atunci [a cunoscut] Apostolul că timpul mântuirii (regelui) era aproape. Deci s-a ridicat el și a mers spre Mihršāh, care petrecea în grădină cu mare bucurie. Și a spus Apostolul: <[...]>⁴⁶. Și a spus Mihršāh Apostolului: <În Paradisul⁴⁷ pe care tu îl vestești este vreo grădină asemenea acestei grădini a mele?>. Atunci a cunoscut Apostolul intenția necredincioasă a lui. Și, prin puterea⁴⁸ (lui) i-a arătat Paradisul de Lumină, cu toți zeii și divinitățile și Aerul Nemuritor al Vieții⁴⁹ și grădini de toate felurile și alte mărețe apariții care sunt acolo. Imediat (regele) a căzut fără cunoștință⁵⁰ până la trei ore și a păstrat memoria a ceea ce a văzut în inima lui. Iar Apostolul a pus mâna pe cap(ul lui și regele) și-a recăpătat cunoștința. Când (acesta) s-a ridicat a căzut la picioarele Apostolului și i-a luat (mâna) dreaptă. Iar Apostolul a spus: <Cel care [...]>. (M 47/recto I/6 – /verso I/16).

Central în acest text este capacitatea lui Mani de a oferi viziuni eshatologice, de a facilita imediat (în acest text, în ciuda unei adversității inițiale față de mesajul religios predicat de Mani) viziuni ale Paradisului și grădinilor lui de lumină⁵¹. Această putere (în textul part: *wrc*, pronunțat /*warz*/)⁵² este tematizată și în alte fragmente: prin ea Mani, după moartea sa se înalță spre Paradisul de Lumină⁵³, dar tot prin ea și Mar Ammo, unul dintre primii discipoli ai lui Mani

⁴⁶ Din cuvintele lui Mani s-au păstrat doar o formulă de salut și ultimele două litere ale unui verb, posibil – „a fi”, folosit fie afirmativ, fie negativ (*āst*, sau *ny āst*): *d(rw)/d ...]st*.

⁴⁷ Este folosit *whyst* /*wahīšt*/, cf. Desmond DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary of Manichaean Middle-Persian and Parthian*, coll. *Corpus Fontium Manichaeorum. Dictionary of Manichaean Texts III: Texts from Central Asia and China I*, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 341-342.

⁴⁸ *wrc*, /*warj*/ „miraculous power, miracle”, cf. D. DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary*, p. 344.

⁴⁹ *w'd 'nwšg cy jywhr* /*wād ānōšag cē jīwahr*/ este unul dintre cele cinci elemente ale Împărăției de Lumină în sistemul mitologic manihean.

⁵⁰ *'wš*, /*āwš*/ „consciousness awareness”, D. DURKIN-MEISTERERNST, *Dictionary*, p. 71. Termenul joacă un important rol în speculațiile maniheene asupra celor cinci calități/naturi ale diferitelor divinități maniheene. Asupra sistematizării pentadice în Maniheizm, în special în textele „dogmatice” păstrate în limba coptă, vezi Timothy PETTIPIECE, *Pentadic Redaction in the Manichaean Kephalaia*, coll. *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 65, Brill, Leiden, 2009.

⁵¹ Vezi Johannes VAN OORT, *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, Brill, Leiden, 1967, pp. 99-100.

⁵² Asupra particularităților fonetice vezi: Agnes KORN, „Parthian *z*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LXXIII (2010), pp. 415-436. În limba armeană, care dispune de un larg corpus lexical de origine partă, termenul iranic (armen. *gorc*) devine echivalentul grecescului *ergon*, definind orice tip de putere / activitate fizică, cf. Giancarlo BOLOGNESI, *Studi e ricerche sulle antichi traduzioni armenie di testi greci*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2000, p. 59.

⁵³ „a zburat prin putere dumnezeiască” (*frwšt pd wrc bg'nyg*), cf. Friedrich ANDREAS, W.B. HENNING, „Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan III”, în: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse* [Berlin], 1934, p. 861 [= W.B. HENNING, *Selected Papers I*, coll. *Acta Iranica* 14, Leiden-Teheran, 1977, p. 288].

face minuni în călătoriile sale misionare⁵⁴. În principiu, este vorba de o putere „solară”, atribuită în imnurile „mitologice” maniheene doar Zeului Soare⁵⁵.

Teoria vizionară se grefează în cazul manihean pe două trunchiuri istorico-religioase diferite: pe de o parte tradiția mistico-vizionară iranică, accesibilă lui în mediile de mazdeism popular la îndemână în Mesopotamia natală, iar pe de altă parte pe nu mai puțin robusta tradiție vizionară iudeo-creștină, așa cum ne este ea cunoscută din lucrări aparte, cum ar fi „Păstorul” lui Herma, omiliile pseudo-clementine și mulțimea de curente „baptiste” sau nu ale Antichității târzii mesopotamiene (Dositheism, Elkesaism Mandeism incipient), ambele tradiții învăluite într-o retorică deopotrivă lirică și filosofică, articulând sensibilități atât noetice cât și estetice⁵⁶, într-o țesătură inconfundabilă.

Prelungiri occidentale: semioticul și exilul imaginii

Teologia occidentală reface un parcurs diferit⁵⁷. Aici problematica trinitară, mai urgentă contextual decât orice altă agendă teologică în perioada începuturilor, a conturat mai pregnant exegeza teofaniilor biblice, profilând două planuri predilecte de argumentare: cel polemic-doctrinal, cu accentul pe identitatea Celui Care se manifestă în teofanii ca Însuși Hristos, a doua Persoană a Sfintei Treimi, pentru a argumenta invaliditatea ereziilor trinitare (mai ales la Sfântul Iustin și Novațian), iar pe de altă parte o interpretare centrată pe modalitatea și posibilitatea vederii lui Dumnezeu de către om și pe efectele transformatoare ale

⁵⁴ „multe convertiri și minuni a făcut (Ammo) în acele ținuturi” (*prtyd wdywštyh 'wd wrz pd 'ryn štr'n kyrd*), fragment în medio-persană maniheană, cf. F. ANDREAS, W.B. HENNING, „Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan II”, în: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse* [Berlin], 1933, p. 302 [= W.B. HENNING, *Selected Papers I*, p. 199], transcris cu litere ebraice.

⁵⁵ „te-ai născut în putere” (*z'd 'yy pt' wrc /zād āīē pad warj/*), cf. F. ANDREAS, W.B. HENNING, „Mitteliranische Manichaica III”, p. 884 [= W.B. HENNING, *Selected Papers I*, p. 311] și „fericit acel om, care în curăție și cu dreptate a cunoscut, O Zeule, priceperea, bărbăția și puterea ta” (*[hw]ydg 'w hrw mrdwhm [ky] pt r'styft 'šn's'h tw bg hwnr mrdyft 'wd wrc*), cf. F. ANDREAS, W.B. HENNING, „Mitteliranische Manichaica III”, p. 885 [= W.B. HENNING, *Selected Papers I*, p. 312]. Cele trei atribute (*hwnr*, *mrdyft* și *wrc*) au drept numitor comun semantic puterea și bărbăția. Vezi și F. ANDREAS, W.B. HENNING, „Mitteliranische Manichaica III”, p. 887 [= W.B. HENNING, *Selected Papers I*, p. 314]. Pentru întrebuintarea adjectivală (*wrcyn /warj'n/*), vezi Iris COLDITZ, *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer. Eine semantische Analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*, coll. *Iranica* 5, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000, p. 98.

⁵⁶ Asupra liricului estetic și eshatologic manihean, vezi Ionuț Daniel BÂNCILĂ, „Some Aspects of Manichaeism as Religion of Beauty”, *Caietele Echinax* [Cluj-Napoca], XII (2007), pp. 133-141. Este grăitor că în Maniheism limbajul frumuseții aparține exclusiv eshatologicului vizionar sau imnic.

⁵⁷ Recent acestei teme i-a fost dedicată o foarte utilă monografie ale cărei argumente majore le reluăm în discuția de față: Kari KLOOS, *Christ, Creation, and the Vision of God. Augustine's Transformation of Early Christian Theophany Interpretation*, coll. *The Bible in Ancient Christianity* 7, Brill, Leiden-Boston, 2011.

acesteia (la Sf. Irineu, Tertulian, Origen și Sf. Grigorie de Nyssa)⁵⁸. În cadrul acestei din urmă grile, are loc controversa antropomorfită în mediul teologic occidental. Drumul aparte al teologiei occidentale apare manifest mai ales în descendența încercării Sfântului Augustin de a substitui limbajul realist al posibilității vederii lui Dumnezeu cu unul „semiotic”, invocând, astfel, diferite niveluri ale acestei accesibilități: Scriptura, mediul sacramental, dar și cel instituțional al Bisericii ca Trup al lui Hristos⁵⁹. Evitarea unui maximalism al vederii lui Dumnezeu „așa cum este” (I Ioan 3,2) venea astfel în întâmpinarea unei teorii a medierilor, funcțională pentru o teologie a sacramentalului liturgic (și instituțional). Bineînțeles, resemantizarea realului în termenii prezenței, în descendența evenimentului major al Întrupării Fiului lui Dumnezeu nu a scăpat nici teologilor bizantini, care au angajat și acest argument în disputa iconoclastă⁶⁰.

Când acești Părinți vorbeau, însă, despre „a vedea” puneau în practică instantaneu o opțiune, ulterior abil instrumentalizată teologic. Spectrul în care se opera această opțiune era bifurcarea teoriilor vederii fizice încă în Antichitate, având în centru modul în care se putea reconstrui traseul actului vederii dinspre obiect spre ochiul care vede (potrivit opțiunii atomiștilor antici ca Democrit sau Epicur), sau invers, prin „raze” dinspre ochi spre obiect (în mare măsură agreată în mediile platonice⁶¹). Deși curioasă în zilele noastre, teoria „extromisiei” vederii era de la sine înțeleasă pentru teologii de inspirație platonice⁶², datorită fertilității ei teologice și a atestării biblice⁶³. Drumul aparte (*Sonderweg*) al culturii occi-

⁵⁸ Cf. primele două capitole din K. KLOOS, *Christ, Creation, and the Vision of God*, pp. 13-71.

⁵⁹ Se poate observa că turnura semiotică a exegezei teofaniilor vechi-testamentare la Sfântul Augustin vine dintr-o insuficientă tematizare a distincției între ființa și energiile (necreate ale) lui Dumnezeu, ca în următorul pasaj din *De Civitate Dei* 10,15 care surprinde întreaga încărcătură a soluției augustiniene: *Persona ipsius Dei, non quidem per suam substantiam, quae semper corruptibilibus oculis invisibilis permanet, sed certis indiciis per subiectam Creatori creaturam visibiliter apparet* (cf. ediția lui B. DOMBART și A. KALB, CCSL 47, 1955). Contextul este o discuție despre natura jertfei creștine (așadar a sacramentalului) împotriva acuzelor filosofului Porfir, cf. K. KLOOS, *Christ, Creation, and the Vision of God*, pp. 185-186. Este regretabil că cercetătoarea americană nu oferă o discuție mai în detaliu a problematicii vederii lui Dumnezeu în viața de dincolo.

⁶⁰ Concluzia semiotică al teologiei icoanei la Sfântul Teodor Studitul a fost definită într-un fertil studiu de către Charles LOCK, „Iconic Space and the Materiality of the Sign”, *Religion and the Arts* I (1997), pp. 6-22, aici p. 16: „there is no escape from signs”.

⁶¹ Textele fundamentale rămân PLATON, *Republica* VI, 507b-509c (parabola soarelui); 510b-511b (parabola liniilor paralele) și VII. 514a-518b (mitul peșterii).

⁶² Printre care același impozant Augustin, cf. Margret MILES, „Vision: the Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine’s *De Trinitate* and *Confessiones*”, *Journal of Religion* LXIII (1983), pp. 125-142.

⁶³ Vezi Hans Dieter BETZ, „Matt. 6: 22-23 and Ancient Greek Theories of Vision”, în: *Text and Interpretation. Studies in the New Testament presented to Mathew Black*, E. BEST și R. McL. WILSON (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 43-56 [= H.D. BETZ, *Gesammelte Aufsätze II: Synoptische Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992, pp. 141-154]. În procesul de dezvoltare neuropsihică a copilului au putut fi identificate și analizate teorii

dentale este configurat în chiar acest mediu de gândire⁶⁴, cu o inerentă bifurcare: lirică (Dante, de exemplu, care articula o viziune cosmologică în sensul tare al expresiei: o lume în orizontul privirii lui Dumnezeu⁶⁵) și speculativă (în disputele scolastice asupra statutului vederii lui Dumnezeu⁶⁶). Mai târziu, în perioada iluministă, tot lumina va prelua rolul de simbol al noii conștiințe europene⁶⁷.

Merită semnalat aici impulsul venit din partea Studiilor Religioase (*Religious Studies / Religionswissenschaften*) de a studia religiile, inclusiv pe cele acasă în mediul european, în aspectul lor iconic, estetic⁶⁸, mai ales după așazisul „iconic turn” în științele culturii⁶⁹. Poate cea mai bună analiză a statutului ambiguu al iconicității în cultura occidentală a oferit istoricul religiilor, specializat la Universitatea din Amsterdam pe studiul Esoterismului Occidental, Wouter

asemănătoare, vezi G. WINER, J. COTTRELL, „Does Anything leave the Eye when we see? Extramission Beliefs of Children and Adults”, *Current Directions in Psychological Science* V (1996), nr. 5, pp. 137-142.

⁶⁴ Într-o direcție fertilă în promisiuni, vezi intuițiile seminale ale lui Christopher JOBY, „The Extent to which the Rise in the Worship of Images in the Late Middle Ages was influenced by contemporary Theories of Vision”, *Scottish Journal of Theology* LX (2007), pp. 36-44. Pentru o privire de ansamblu, vezi David C. LINDBERG, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, 1976.

⁶⁵ Richard KAY, „Dante’s Empyrean and the Eye of God”, *Speculum* LXXVIII (2003), pp. 37-65 și Horia-Roman PATAPIEVICI, *Ochii Beatricei. Cum arăta cu adevărat lumea lui Dante?*, Humanitas, București, 2004.

⁶⁶ Christian TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, coll. *Bibliothèque des écoles françaises d’Athènes et de Rome* 289, Roma, 1995, de citit împreună cu atenta recenzie a lui K. EMERY JR., „A forced March towards Beatitude: Christian Trottmann’s *Histoire of the Beatific Vision*”, *Vivarium* XXXVII (1999), pp. 258-281. Asupra controverselor în jurul necesității postulerii unei *lumen gloriae* care să medieze distanța ontologică între om și Dumnezeu în actul vederii beatifice, se poate consulta încă cu folos studiul lui F-H. DONDAINE, „L’objet et le «medium» de la vision béatifique chez les théologiens du 13^e siècle”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* XIX (1952), pp. 60-130. Despre controversa pe marginea calității reflexive a fericirii vederii lui Dumnezeu: Thomas JESCHKE, *Deus ut tentus vel visus. Die Debatte um die Seligkeit im reflexiven Akt (ca. 1293-1320)*, coll. *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 104, Brill, Leiden, 2010.

⁶⁷ Pentru un excelent studiu asupra reprezentării plastice a acestui simbol central, vezi R. REICHARDT, D.L. COHEN, „Light against Darkness: the Visual Representations of a central Enlightenment Concept”, *Representations* LXI (1998), pp. 95-148.

⁶⁸ Vezi Peter J. BÄUNLEIN, „Ikonische Repräsentationen von Religion“, în: *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Hans G. KIPPENBERG, Jörg RÜPKE, Kocku VON STUCKRAD (Hrsg.) Band II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, pp. 771-810.

⁶⁹ Intuiția fundamentală a lui Ioan Petru CULIANU studiile lui de esoterism renescentist viza printre altele și o dinamică a tematizării vederii și imaginației în cultura occidentală, cf. *Eros și magie în Renaștere. 1484* (Paris, Flammarion, 1984). Vezi și M. VAN DER DOER și W. HANEGRAAFF, „Imagination”, în: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, W. HANEGRAAFF (ed.), Brill, Leiden, 2006, pp. 606-616.

Hanegraaff⁷⁰. Cercetătorul olandez vede în ceea ce el numește „marea narațiune polemică” (*Great Polemical Narrative*, de fiecare dată cu majuscule)⁷¹ una dintre forțele majore ale configurării câmpului cultural occidental. Inspirat mai ales de impulsul teoretic al filosofului Michel Foucault (construirea identității și practicile discursive de consolidare a acesteia)⁷², căreia îi contrapune un interes marcat mai degrabă istoriografic (și evitând astfel deconstrucțiile la îndemână), W. Hanegraaff încearcă exfolierea structurilor de adâncime ale discursului neîncrederii occidentale față de imagini, la trei niveluri: cosmologic, cognitiv și ritual. Pe primul dintre aceste planuri este de înregistrat (reluând rafinările terminologice ale egiptologului Jan Assmann, dar și pe cele de acum aproape o sută de ani, ale teologului orientalist Rudolf Otto) opoziția dintre transcendentizarea monoteistă și poziția „cosmoteistă” și efectul acesteia asupra unei teorii a imaginii: aniconism *versus* reprezentare iconică. La nivelul cognitiv poziția aniconică impune abstractizarea⁷³, accentul pe cuvânt⁷⁴, mai degrabă decât pe imagine, dublată pe plan religios de credința goală de medieri⁷⁵, față de rolul predominant al imaginii și al „aparaturii fantasmatică”⁷⁶, în contracurentul „iraționalului” (refugiat în) esoteric⁷⁷. Din punct de vedere istoric, în aceasă tensiune între opuși⁷⁸ moștenirea platonice se dovedește a fi în cel mai bun caz ambivalentă, argumen-

⁷⁰ Wouter J. HANEGRAAFF, „The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism”, în: *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*, Olav HAMMER și Kock VON STUCKRAD (eds.), coll. *Aries Book Series* 6, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 107-136.

⁷¹ Concept folosit analitic, nu descriptiv (!).

⁷² Modelul teoretic foucaultian a devenit cheia de boltă a demersului analitic desfășurat de „Studiul Esoterismului Occidental” mai ales în cazul lui Kock VON STUCKRAD, având ca scop deconstruirea acestui dat discursiv (vezi cel mai recent, K. VON STUCKRAD, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, coll. *Brill's Studies in Intellectual History* 186, Brill, Leiden-Boston, 2010).

⁷³ Iluminismul, ca proiect al unui monoteism teologic consecvent cu propriile lui axiome. De fapt, o analiză în profunzime a acestor genealogii impune o reconsiderare a rolului jucat de curentul nominalist în devenirea culturală occidentală, de asemenea un proiect a cărui importanță a fost acut intuită de Ioan Pentru CULIANU, cu puțin înainte de tragica lui asasinare, cf. *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii și epistemologie*, Editura Polirom, Iași, 2002, textul despre Nominalism.

⁷⁴ În urma „revoluției nominaliste”, atât imaginii cât și cuvântului le sunt negate orice cuantă de ontologic. Cu toate acestea, avantajul cuvântului este acela de a fi ne-material (încă un ecou platonice).

⁷⁵ Prin radicalizarea unei lecturi „existențialiste” a Epistolei către Romani, de exemplu, (de la Martin Luther până la Rudolf Bultmann), pentru a relua traseul gândirii (inclusiv filosofice) occidentale. Merită punctat aici locul unui Søren Kierkegaard.

⁷⁶ Referința este și de această dată lucrarea lui Ioan Petru CULIANU.

⁷⁷ Este relevant avertismentul lui W. HANEGRAAFF de a nu gândi opoziția doar „mnemoistoric”, în cadrul propriei ei paradigme, ci de a sesiza dinamicile structurale și funcționale adânci ale acesteia (W. HANEGRAAFF, „The Trouble with Images”, pp. 118-119).

⁷⁸ Care nu trebuie redusă la tensiunea weberiană dintre instituțional și mistic, dintre rutină și (c)harismă. Riscând un diagnostic, contestărilor adolescente ale instituționalului eclezial, la modă printre „revoltați”, le scapă unele dinamici de adâncime ale devenirii istorice.

tând proteic ambele poziții: dacă teologia creștină (nu doar cea a lui Augustin) nu ar fi fost aceeași fără moștenirea platonice (mai întâi prin încreștinarea gândirii unui Filon din Alexandria), Renașterea europeană a Neoplatonismului este deopotrivă responsabilă de alimentarea contra-curentului esoteric⁷⁹. Ceea ce este la mijloc aici sunt două feluri diferite de a legitima cunoașterea, accesibilitatea adevărului și modul de a(-l) comunica⁸⁰. Că discuția despre imagini se rotește în mod necesar între propriile ei limite este demonstrat de lipsa unei teoretizări a reacțiilor prime față de imagini, față de constatarea (de această dată – experimentală, trăită) că imaginile au, cu adevărat, „putere”⁸¹. Revenind la conceptualizări, iată încă un argument pentru opoziția documentată de Dimitri Bumazhnov în cazul Egiptului începutului de secol V.

Concluzii

Recenzând în anul 1959 primul volum al „Istoriei ascetismului siro-oriental” de Arthur Vööbus⁸² patrologul și orientalistul franciscan André de Halleux (1929-1994) remarca faptul că nu există istorie care să nu se reducă la

⁷⁹ Pentru a derula cronologic, se poate spune că de fapt contrariile nu sunt tot timpul diametral opuse, uneori singura diferență fiind de accent (de spirit, ca să rămânem în regimul diacriticelor grecești). Este ceea ce ne învață studiile despre „Gnosticismul” primelor veacuri creștine, ca încercare de a citi filosofic (i.e. platonice) Evanghelia. Această paradigmă de studiu este cultivată mai ales în mediul german (Barbara ALAND, Christoph MARKSCHIES), dar și cel american (Michael WILLIAMS, John TURNER). Riscul de a impune grile confesionale de lectură unor texte vechi, este, de asemenea remarcabil, în ambele direcții: fie o „protestantizare” a gnosticilor (de fapt cu o lungă tradiție în istoria culturală europeană, începând cu lucrarea lui Isaac DE BEAUSOBRE [1659-1738] despre Maniheim), fie o forțare necritică a categoriilor ereziologice în mărturia istorică (un exemplu recent venind în mod surprinzător din partea Profesorului de Noul Testament al Facultății evanghelice din Rostock, Hans-Friedrich WEISS, în lucrarea: *Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 225, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, a doua ediție: 2010).

⁸⁰ W. HANEGRAAFF, „The Trouble with Images”, p. 125. Cum intuiește și W. HANEGRAAFF, Ludwig WITTGENSTEIN este cel care reface biografic parcursul între cele două poziții, argumentând filosofic succesiv pentru ambele extreme: pentru o excelență sinteză, vezi *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.522: „es gibt allerdings Unausprechliches. Das zeigt sich, es ist das Mystische”.

⁸¹ W. HANEGRAAFF menționează în acest context practica perfect cunoscută anticilor de a „însufleți” o imagine/statuie a unui zeu. Aceasta este larg atestată în mediul egiptean (E. OTTO, *Das ägyptische Mundsöffnungsritual*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1960, 2 volume), mesopotamian (C. WALKER, M. DICK, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*, Helsinki, 2001) și grec, mai ales în teurgia neoplatonică. Doar acest pas ar mai despărți încă, de o reflecție asupra statutului digitalului în acest context.

⁸² A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient: a Contribution to the History of Culture in the Near East*, Vol I: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 148 - *Subsidia* 14, Louvain, 1958.

pathos-ul uman⁸³. Fie că e vorba de o istorie a ascetismului, fie de una a vederii lui Dumnezeu, în orice spații religioase⁸⁴, dinamica de adâncime a fiecărei astfel de „Istorii” este semnul de întrebare adresat statutului naturii umane în încercarea de a recupera instrumentarul necesar pentru a-l putea depăși⁸⁵. Este argumentul central al bifurcarilor conceptuale și pragmatice centrale traseelor întrebării asupra posibilității vederii lui Dumnezeu, accente pe care am încercat să le surprindem transversal și comparativ în studiul de față.

Summary: Notes on a theology of the image, between the oriental „Christianities” and the Western cultural model

Setting as point of departure some recent published books and articles on various theological and religio-historical topics (Dimitri Bumazhnov, Kari Kloos, Wouter Hanegraaff), this contribution aims at drawing the profile of different ways of conceptualizing the conceptual place of the image and of the vision of God in the „oriental” and western Christian theologies. As one of these authors rightfully argued, the theological Anthropology was at the center of the Egyptian anthropomorphic controversy of the 5th century, thus modeling ways of approaching the topics of vision and image. The case studies presented are the different anthropological projects of some core writings of this heated theological debate: Ps. Athanasius – *On the Body and Soul*, the *Letters* ascribed to St. Anthony the Great and *The Life of Avva Aphou from Pemdje*, each of them sharing tangled redactional stages in various oriental languages. The tension between a mere

⁸³ „si la sociologie et la psychologie des profondeurs n'en diront probablement jamais le dernier mot, n'est-ce pas que ces aspirations trouvent leur source ultime dans le désir de conjurer ce tragique et inéluctable déchirement entre l'esprit et la matière qui exprime tout la drame de la condition métaphysique de l'homme?”, A. DE HALLEUX OFM, în: *Le Muséon* LXXII (1959), pp. 478.

⁸⁴ Pentru contextul Islamic vezi: Claude GILLIOT, „La vision de Dieu dans l'au-delà: exégèse, tradition et théologie en Islam”, în *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, M. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (ed.), Brepols, Turnhout, 2009, pp. 237-269. În spațiul budist tematizarea vederii (mistică) este dezvoltată și teoretizată mai ales în context meditativ și vizionar, cf. Alex WAYMAN, „The Buddhist Theory of Vision”, în: *Añjali. Vijesekera Felicitation Volume*, Colombo, 1970, p. 27-32 [= A. WAYMAN, *Buddhist Insight*, Dehli, 1984, (1990, 2002), pp. 153-161], precum și excelenta analiză asupra imaginărilor pietrelor și metalelor prețioase în Budismul vizionar: Phyllis GRANOFF, „Maitreya's Jewelled Word: some Remarks on Gems and Visions in Buddhist Texts”, *Journal of Indian Philosophy* XXVI (1998), pp. 347-371. Fără a intra în acest continent, se impune amintită importanța pe care o au „vizualizările” în diferite curente budiste. Cu titlu de exemplu: Sven BRETTFELD, „Visuelle Representation im sogenannten «buddhistischen Yogalehrbuch» aus Qizl”, în: *Indien und Zentralasien; Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001*, Sven BRETTFELD, Jens WILKENS (Hrsg.), Harrassowitz, Wiesbaden 2003, pp. 167-205.

⁸⁵ „il n'est pas d'histoire qui ne débouche sur l'humain”, cf. A. DE HALLEUX OFM, Recenzie la A. VÖÖBUS, p. 478.

„noetic” and an „esthetic” approach are further illustrated with two expressions of the Christian message: the „oriental” and „gnosticizing” Christianities of the Gospel of Philip and Manichaeism, both of them proposing a maximalist approach to divine and mystic vision. In the West, St. Augustine sets the tone of the semiotic approach to the image, which forced it, together with the imagined, to take refuge in the teurgic and magic forms of alternative spiritualities of Western Esotericism, thus generating in the Western epistemic field the „Grand Polemic Narrative” (W. Hanegraaff), as discourse strategy of polemically legitimizing one’s own choices in locating knowledge.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Cristian ANTONESCU

**SFÂNTUL PAISIE VELICICOVSKI – TEOLOGIE
PATRISTICĂ ȘI POVĂȚUIRE DUHOVNICEASCĂ***

Keywords: *tradition, the prayer of the heart, asceticism, obedience, spiritual director.*

Abstract

Studiul de față invită la o incursiune în teologia Sf. Paisie Veliciovski și, implicit, la cunoașterea unora dintre cele mai importante învățături ale sale. Premisa de la care se pleacă este importanța deosebită a operei marelui părinte bisericesc. Astfel, plecând de la motivațiile care l-au determinat pe Sfântul Paisie să se angajeze la un drum cu atâtea provocări, pot fi înțelese opera teologică și activitatea sa filologico-ascetică. Deși contribuția sa teologică nu comportă în sine ceva cu totul nou, atrage atenția în mod deosebit fidelitatea cu care a reușit Sfântul Paisie să asimileze și să expliciteze învățătura patristică. Mai mult decât atât, truda sa în spațiul traducerilor operelor patristice, precum și nevoița îndrumării duhovnicești a multor monahi, rămân, probabil, cele mai importante moșteniri ale marelui stareț, cu roade dintre cele mai bogate pentru o lungă perioadă de timp.

Preliminarii

Unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii din sec. al XVIII-lea a fost Sf. Paisie Veliciovski. De origine din Poltava și de neam ucrainean, după mai multe căutări ajunge să se așeze în Moldova, unde, cu ajutorul ucenicilor săi, va dezvolta o lucrare impresionantă de receptare și traducere a textului patristic. Activitatea Sfântului Paisie, care nu s-a desfășurat doar pe terenul traducerii textului patristic, ci, mai ales, al povățuirii fiilor săi duhovnicești, rămâne una dintre cele mai valoroase și mai pline de semnificații din istoria monahismului ortodox. Astfel, deși dorința lui cea mai arzătoare fusese să intre în ascultare la un bătrân încercat și să-și trăiască viața în cea mai mare smerenie față de el, Dumnezeu l-a ales pentru cea mai importantă lucrare de redescoperire a teologiei și duhului Părinților.

Pentru înțelegerea întregii sale opere este necesară o cât mai amănunțită analiză a vieții marelui stareț, atât pentru a surprinde modul în care a reușit să împlinească o astfel de lucrare, dar și pentru a vedea care au fost motivațiile care l-au determinat să se angajeze la un drum atât de greu, angajament pe care, în modul în care și l-a asumat el, nu și-l mai asumase nimeni până la el și nici de la el încolo. Cele mai puternice dintre aceste motivații au izvorât din dragostea sa puternică pentru viața monahală, pe care a înțeles-o încă din copilărie ca modul cel mai desăvârșit în care și-ar putea închina viața lui Dumnezeu. Din această mare dragoste a sa pentru viața monahală – în care trebuie să vedem de fapt

marea lui dragoste față de Dumnezeu – a izvorât mai apoi dorința fierbinte de a cunoaște care sunt învățăturile pe care Duhul Sfânt le-a lăsat prin Sfinții Părinți celor care vor să urmeze calea călugăriei. Această dorință de cunoaștere autentică a teologiei patristice și de punere a ei în practică în viața de zi cu zi a atras, ca la un mare povățuitor, sute de ucenici, căroră Sfântul Paisie s-a văzut nevoit să le poarte de grijă duhovnicește, dar și administrativ. Această nouă experiență a dus, de fapt, la roadele de mai târziu ale *marii renașteri isihaste paisiene*. Necesitatea de a povățui fără greșală atâtea sute de monahi însetați după cea mai autentică îndrumare duhovnicească a constituit mereu un imbold puternic pentru Sfântul Paisie de a se jertfi până la uitarea de sine.

Așadar, dragostea pentru fiii săi duhovnicești a constituit o altă motivație principală pentru marele stareț în strădaniile sale, iar faptul de a avea sub ascultare o mie de monahi, dintre care foarte mulți *ruși*, dar și *ucraineni*, *bulgari* și *sârbi*, a ridicat o provocare imensă, pentru că povățuirea unei comunități atât de mari și de proveniență internațională presupune și mult mai multă cunoaștere duhovnicească decât povățuirea unei obști mici. Astfel, cu cât starețul ajungea la înălțimi duhovnicești mai mari și la o mai bună cunoaștere a învățăturii Părinților, cu atât cei care căutau povățuire la el erau mai numeroși. Totodată, și Sfântul Paisie, cu cât erau mai numeroși cei care îl căutau, cu atât se silea mai mult în lucrarea sa duhovnicească și în activitatea de traducere pentru a le pune fiilor săi duhovnicești la dispoziție cuvântul lui Dumnezeu. Despre îmbinarea în chip desăvârșit a cunoașterii teologice și a povățuirii celorlalți în persoana Sf. Paisie Velicovski, ucenicul său, Sf. Grigorie Dascălul, ne spune:

«Dintru această multă cetire și îndelenticirea cea de-a pururea în Dumnezeasca Scriptură și în cărțile Sfinților Părinți, precum s-au arătat, să făcuse Cuviosul plin de blagoslovie și de toată știința duhovnicească. Și dintru aceasta, puternic ca nimeni altul din vremea aceia, și gata de răspuns cu dreaptă socotelă pentru fieștecare pricină ce s-ar fi întâmplat»¹.

* La alcătuirea acestui studiu am folosit următoarele materiale: *Cuvinte despre ascultare* publicate de ucenicul Cuviosului Paisie la Mănăstirea Neamțu în 1817, text diortosit de Virgil Căndea, Anastasia, București, 1997; ELIA CITTERIO, „Un stareț și autobiografia lui”, în: PAISIE DE LA NEAMȚ, *Autobiografia și Viețile unui stareț*, Deisis, Sibiu, 2002; GRIGORIE DASCĂLUL, „Viața starețului Paisie”, în: *Autobiografia și Viețile unui stareț*; MITROFAN SCHIMONAHUL, „Viața Cuviosului stareț Paisie”, în: *Autobiografia și Viețile unui stareț*; SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001; SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara dumnezeiescului urcuș*, coll. *Filocalia*, vol. IX, Humanitas, București, 2007; SF. PAISIE VELICOVSKI, „Autobiografia”, în: *Autobiografia și Viețile unui stareț*; SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. I și II, Tipografia Centrală, Chișinău, 1999; PALADIE, *Istoria lausiacă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007; *Patericul*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003; *Viața Cuviosului Paisie*, Ed. Trinitas, Iași, 1997.

¹ GRIGORIE DASCĂLUL, *Viața...*, p. 349.

Așadar, contemporanii săi au avut o autentică evlavie față de persoana acestui mare Părinte al Bisericii, căruia au știut să-i prețuiască atât *statura duhovnicească*, dar și *sârguința pentru povățuirea ucenicilor săi*. În studiul de față vom încerca să evidențiem câteva dintre învățăturile Sf. Paisie Velicicovski, atât pentru a dezvolta tematica studiilor care s-au ocupat cu studierea *fenomenului paisian*, dar, mergând pe linia ucenicilor săi, și pentru a extrage folos sufletesc din teologia paisiană, considerând că acesta este de fapt scopul cercetării Părinților.

Mărturisirea de credință a Sfântului Paisie

Încă de la vârsta copilăriei, Sfântul Paisie a fost atras de lecturile din Sfânta Scriptură și din Sfinții Părinți. Acest aspect chiar este unul definitoriu pentru personalitatea de mai târziu a Sfântului. Este absolut normal ca dintr-o astfel de preocupare să se fi format în sufletul său curat convingeri puternice și conforme cu tradiția Bisericii în ceea ce privește învățătura de credință. Se știe că *dreapta credință este un postulat fără de care nu se poate pune în discuție posibilitatea mântuirii*. Pentru Sfântul Paisie credința ortodoxă este singura credință adevărată. Știm că încă de tânăr el a luat hotărârea de a nu locui într-o țară în care dreapta credință este prigonită, pentru a putea să-și manifeste trăirea duhovnicească fără niciun fel de constrângere. Acest lucru l-a pus în practică și atunci când se afla la Mănăstirea Medvedovski, când autoritățile polone au inițiat o aspră prigoană împotriva ortodocșilor, și atunci când Dragomirna a fost răpită de puterea austriacă. Prin darul pe care îl avea de la Dumnezeu, Sfântul Paisie știa că nu ar putea avea niciodată pace într-un climat în care dreapta credință este îngrădită și nu se poate manifesta în libertate. Deși nu este cel mai bun partener de dialog în discuția cu cei de alte credințe, lucru pe care oricum nu și l-a propus, mărturisirea de credință a Sfântului Paisie urmează îndeaproape învățătura patristică referitoare la credința dreaptă ca și condiție necesară pentru mântuire. Fără a minimaliza importanța faptelor în urcușul spre mântuire, el arată că *fără dreapta credință nu putem avea nădejdea mântuirii*². În acest sens, el spune:

«Trei lucruri sunt care mântuiesc pe om, fără de care nu ne putem mântui. Cel dintâi lucru este a avea credință dreaptă, adică a crede în Sfânta Treime –întru Unul Dumnezeu în trei fețe asemenea, deopotrivă și întocmai cinstit și închinat, un Dumnezeu devărat. Și precum unul este Dumnezeu, așa și una este credința cea adevărată, dreaptă creștinească, întru care este nădejdea mântuirii, iar întru alte credințe nu este nădejde de mântuire nicidecum».

² SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 45. Acest lucru este perfect logic dacă ne gândim că Unul singur este Iisus Hristos și El este singura Cale, singurul Adevăr și Adevărata Viață. De altfel, ar fi illogic să credem că pot exista două adevăruri absolute.

Această constatare nu este o inovație de-a Sfântului Paisie, ci reprezintă tradiția Bisericii Ortodoxe. Începând de la Părinții care au combătut pima erezie mai importantă care amenința Biserica, erezia lui Arie, și până la Sf. Grigorie Palama, toți Părinții, fără excepție, au arătat că *cel mai mare pericol pentru mântuire îl reprezintă erezia*³. Dacă acest lucru nu ar fi adevărat, ei nu și-ar fi sacrificat liniștea pentru a lupta împotriva ereziilor. De asemenea, trebuie înțeles și faptul că ei nu luau atitudine față de învățăturile greșite din dorința de a avea vreun câștig lumesc (de cele mai multe ori chiar aveau parte de prigoane sau pedepse)⁴, ci numai din dragostea pe care o aveau față de Dumnezeu și față de fiii lor duhovnicești. Dragostea față de Dumnezeu era cea care îi făcea să nu poată suporta lucrurile neadevărate care erau spuse cu referire la Dumnezeu⁵, iar dragostea față de fiii lor duhovnicești îi însuflețea să lupte împotriva ereziilor, știind că acestea au puterea să-i facă pe cei mai puțin întăriți în credință să piardă împărăția lui Dumnezeu.

După cum am mai spus, Sfântul Paisie nu minimalizează în niciun fel importanța faptelor în procesul mântuirii. Nici nu ar fi putut să aibă o altfel de atitudine un om a cărui întregă viață a fost o continuă luptă împotriva pornirilor pătimase ale trupului. În acest sens, Sfântul Paisie arată că fără dragostea față de Dumnezeu și fără faptele bune, având doar credința adevărată, nu ne putem mântui, pentru că, spune sfântul, «credința fără fapte, după Scriptură, moartă este»⁶. Sfântul Paisie arată limpede că cei cărora Dumnezeu le-a hărăzit să cunoască credința cea adevărată, dar nu fac ceea ce îi învață aceasta, vor fi judecați mai aspru⁷. El îi aseamănă pe cei care susțin că au dreapta credință, dar nu fac ceea ce presupune ea, cu un chip de om fără ochi⁸, pentru că temelia adevărată de la care poate omul pleca în lucrarea de dobândire a virtuților este

³ «Se spunea pentru avva Agathon, că s-au dus oarecari la dânsul auzind că are mare și dreaptă socotelă. Și vrând să-l cerce de a sa mână, i-au zis lui: „Tu ești Agathon? Am auzit pentru tine că ești curvar și mândru”. Iar el a zis: „Ei bine, așa este”. Și i-au zis lui: „Tu ești Agathon bărfitorul și clevetitorul?”. Iar el a zis: „Eu sunt”. Au zis iarăși: „Tu ești Agathon ereticul?”. Iar el a răspuns: „Nu sunt eretic”. Și l-au rugat pe el, zicând: „Spune-ne nouă, pentru ce atâtea câte ți-am zis ție le-ai primit, iar cuvântul acesta nu l-ai suferit?”. Zis-a lor: „Cele dintâi asupra mea le scriu, căci este spre folosul sufletului meu. Iar cuvântul acesta, eretic, este despărțire de Dumnezeuși nu voiesc să mă despart de Dumnezeu”. Iar aceia auzind, s-au minunat de dreapta lui socoteală și s-au dus zidiți, adică folosiți» (*Patericul* p. 25).

⁴ De exemplu: *Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Teodor Studitul, Sf. Grigorie Palama* și mulți alții.

⁵ Orice erezie, fiind o învățătură contrară adevărului revelat de Dumnezeu, se constituie într-o minciună la adresa Lui.

⁶ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 37.

⁷ Această poziție este foarte echilibrată și perfect logică, fără a mai lua în discuție faptul că este în concordanță și cu Sfânta Scriptură: «Iar sluga aceea care a știut voia stăpânului și nu s-a pregătit, nici n-a făcut după voia lui, va fi bătută mult. Și cea care n-a știut, dar a făcut lucruri vrednice de bătaie, va fi bătută puțin» (*Luca* 12, 47-48).

⁸ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 237.

dreapta credință iar cel ce încearcă să atingă desăvârșirea fără a avea această temelie, își va irosi forțele și va ajunge la înșelare⁹.

Așadar, în textul de mai sus este foarte important de observat cum în teologia Sfântului Paisie *credința* este legată indisolubil de *mântuire*. Sfântul Paisie nu spune că pentru a ne mântui avem nevoie de credință, ci el învață că dreapta credință este cea care îl mântuiește pe om. Acest lucru, înțeles în contextul vieții Sfântului Paisie, înseamnă că omul care a ajuns să aibă cu adevărat dreapta credință, acela s-a și mântuit, pentru că a avea în mod real o credință conformă cu Evanghelia înseamnă în mod necesar a aplica și în viața personală ceea ce învață Cuvântul Evangheliei. Sfântul Paisie avea convingerea clară că cine crede într-un anumit mod, dar nu face lucrurile în care spune că crede, nu crede cu adevărat ci, mai mult decât atât, după cum spune și Sf. Ioan Damaschin, este cu totul necredincios¹⁰. Pentru Sfântul Paisie, cea mai bună cale de *mărturisire a dreptei credințe* este cea pe care a arătat-o de-a lungul vieții sale prin exemplul personal. În acest sens, autorul Ms. nr. 154 de la Mănăstirea Neamț redă o întâmplare pe care i-a povestit-o chiar Starețul Paisie: un monah mergea pe drum împreună cu un evreu și au început să vorbească despre credință. După ce evreul a văzut că este învins de monah în ceea ce privește învățătura despre Dumnezeu, a așteptat să apară un prilej pentru a se răzbuna pe el. Prilejul a apărut când au ajuns într-o cetate condusă de un turc, ei aflându-se în Imperiul Otoman. Aici, evreul l-a pârât pe monah conducătorului cetății, spunând că s-a lăudat că o să intre în foc, dar nu o să ardă pentru că credința în Hristos îl va păstra nevătămat. Deși monahul nu făcuse o astfel de afirmație, el a fost aruncat în foc de către turc. Această uneltire a fost întoarsă însă de Dumnezeu spre bine, căci monahul a fost păzit nevătămat înlăuntrul focului¹¹.

Posibilitatea de mântuire a ereticilor

În materie de credință, Sfântul Paisie nu face niciun pogorământ: *cine nu crede după cum învață Biserica Ortodoxă nu se poate mântui*. Această sentință poate apărea, pentru noi, cei de azi, ca fiind determinată de o mentalitate cam îngustă, dar ea nu este o inovație a sec. al XVII-lea sau a Sfântului Paisie, ci este o învățătură statornică de Sfinții Părinții. Chiar Sfântul Paisie îl aduce în sprijinul afirmației sale pe Sf. Atanasie cel Mare, care spune: «Cel ce vrea a se spăși, mai înainte de toate i se cade lui a ține soborniceasca credință, pe care, dacă cineva nu o va păzi întreagă și fără de prihană, fără de toată îndoirea, în veac va pieri»¹². Numai Biserica Ortodoxă are *dreapta credință* și ține tradițiile apostolice nealterate. În Biserică, garanții dreptei credințe sunt arhieriei, pentru că lor, pentru treapta ierarhică pe care o au, li se dă «de la Duhul Sfânt, cuvântul înțe-

⁹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 56.

¹⁰ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, p. 191.

¹¹ *Viața Cuviosului Paisie*, pp. 64-65.

¹² SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 80.

lepciunii și al înțelegerii¹³. Observăm că Sfântul Paisie folosește cuvinte extrem de categorice, dar credem că ele țintesc în mod direct esența celorlalte credințe, fără intenția de a le rezerva celor cărora Dumnezeu le-a rânduit să se nască având o altă religie decât cea ortodoxă: damnarea veșnică. Totuși, în textul de mai jos vom observa că, pe lângă critica pe care o face celorlalte credințe, Sfântul Paisie îi condamnă pe cei care, ortodocși fiind, manifestă o *lejeritate* – explicabilă doar prin ignoranță și superficialitate, de care Sfântul Paisie declară că s-a cutremurat – incredibilă în a considera că orice credință ar putea să-l conducă pe om spre desăvârșire:

«Acum dar, părinte Atanasie, pentru că ai zis că aceste cuvinte de la Sfântul David zise sunt pentru afurisiții eretici, te întreb cum ai tâlcuit aceste cuvinte: „Blestemați cei ce se abat de la cuvintele tale?”. Și îmi vei răspunde mie, grăind: „Eu, frate Paisie, am tâlcuit aceste cuvinte așa zicând: Blestemați cei ce se abat de la poruncile Tale, adică cei ce nu fac după cum cred, toți sunt blestemați”. Cu adevărat asta este tâlcuirea ta, părinte Atanasie, și nu poți zice că nu este, pentru că singur cu mâna ta ai scris aceasta. Acum să cauți și să socotești și să iei seama cu amănuntul întru care groapă a pierzării singur pe tine te-ai aruncat cu această tâlcuire a ta și ai hulit sfânta noastră credință pravoslavnică, și celor ce petrec întru ale lor pierzătoare eresuri, ereticilor, mântuire le-ai propovăduit, grăind de dânsii așa: „Cei ce nu fac după cum cred, toți sunt blestemați”, că precum mai sus s-a arătat, pentru eretici ai tâlcuit aceste cuvinte. Întreba-te-voi eu: „Dar dacă vor face ereticii după cum cred, atunci, după tâlcuirea ta, au fi-vor toți blagosloviți?”. O, hula ta! O, limbă neînfrânată, ceea ce grăiește din pânțelele său minciună! Eu numai citind întru acest fel, de basmășia și hula ta m-am cutremurat cu sufletul și cu trupul, și cu fața m-am schimbat, dar tu, trecând cu vederea frica lui Dumnezeu și călcând a ta știință, nu te-ai temut a borî unele ca acestea? Acum am cunoscut că de credința pravoslavnică niciun cuvânt nu este la tine. Și după socoteala ta, ereticii numai de la aceasta sunt afurisiți: că nu fac după cum cred. Au ți se pare ție că ereticii nu fac așa după cum cred? Au nu ști, ticălosule, că ereticii, măcar de vor face și toate faptele așa după cum ei cred, măcar și pe morți de vor învia, și așa nimic nu le folosește lor, pentru că ei sunt afurisiți și lepădați de la Sfânta noastră Biserică a Răsăritului și nu le este lor nădejde de mântuire? Și vor auzi de la Dreptul Judecător la a doua venire: „Amin grăiesc vouă! Nu vă știu pe voi. Duceți-vă de la Mine, lucrătorii fărădelegii”¹⁴.

Nu trebuie să cădem în capcana așa-zisei dragoste față de aproapele și să spunem că și cei care nu au dreapta credință se mântuiesc, zicând că Dumnezeu nu ar putea să osândească la chinuri veșnice atâta mulțime de oameni¹⁵. Sfântul

¹³ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 109.

¹⁴ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, pp. 58-59.

¹⁵ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 65. Lăsând la o parte discuția despre faptul că Dumnezeu nu osândește pe nimeni, ci fiecare om își alege singur locul în care își va petrece veșni-

Paisie arată că Dumnezeu a pierdut întreaga lume pentru păcate în timpul potopului¹⁶, iar Sodoma și Gomora au fost pierdute pentru sodomie¹⁷. Continuând această idee, Sfântul Paisie se întreabă: «Atunci cum pe aceștia [Dumnezeu] îi va cruța pentru erezie? Nu va fi aceasta¹⁸! Cum încă poate întunericul a fi lumină? Sau diavolul, cum poate fi Dumnezeu?»¹⁹. Totuși, considerăm că deși cuvintele Sfântului Paisie sunt extrem de clare, este necesară o nuanțare. Astfel, noi considerăm învățătura marelui Stareț de la Neamț normativă pentru Biserică și considerăm că *precum este un singur Dumnezeu, tot așa nu poate exista decât un singur adevăr care să ducă la El*. Însă, fără a ne delimita de învățătura Sfântului Paisie, nu puteam să nu amintim de pozițiile unor mari teologi din sec. al XX-lea (*Părintele Dumitru Stăniloae, Părintele Sofronie Saharov*) care au vorbit cu mai multă prudență despre acest aspect. Concret, în viziunea Părintelui Sofronie, pe care o împărtășim și noi, se poate ști sigur că doar Ortodoxia îl poate mântui pe om, în timp ce alte credințe nu pot face aceasta, dar ce va răndui Dumnezeu cu fiecare persoană în parte, din toate religiile și din toate timpurile, nu avem noi de unde să știm.

Revenind la învățătura Sfântului Paisie, sunt necesare două precizări:

– Sfântul Paisie a trăit într-o perioadă în care prozelitismul Scaunului papal era extrem de puternic în Estul Europei și din această cauză era nevoie de o *afirmare apologetică a adevărului de credință*;

– Sfântul Paisie nu afirmă că cei de alte credințe nu ar putea intra în Împărăția lui Dumnezeu, ci doar că dacă s-ar întâmpla ca un om de altă credință să fie mântuit, acest lucru nu s-ar datora nicidecum credinței sale, ci iconomieii pline de iubire a lui Dumnezeu. Acesta este sensul pe care noi credem că îl au afirmațiile sale, chiar dacă modul în care se exprimă Sfântul Paisie este unul destul de tranșant.

Atitudinea Bisericii față de eretici

Sfântul Paisie atrage atenția asupra faptului că *cea de-a cincea poruncă bisericăască interzice credincioșilor să citească scrierile ereticilor sau să stea*

cia, putem doar să amintim cum era tratată în Vechiul Testament idololatria. Chiar prima poruncă a Decalogului vizează acest mare păcat care este erzia. Orice imagine, reprezentare sau credință greșită față de Dumnezeu este echivalentă cu realizarea unui idol și constituie o încălcare a acestei porunci (*Iș 20, 3-5*). Nu este lipsit de importanță nici faptul că Decalogul începe chiar cu această poruncă. De asemenea, *Psalmul 95*, în versetul 5 are o calificare extremă la adresa divinității în care cred cei ce nu au dreapta credință: «Toți dumnezeii nemurilor sunt idoli». În *Septuaginta* acest verset este redat într-o formă mai dură și poate, mai concludentă pentru subiectul în discuție: «Πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνων δαιμόνια».

¹⁶ Sf. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 65.

¹⁷ Sf. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 65.

¹⁸ Se observă din nou „ierarhizarea” păcatelor; erezia este mai mare decât orice alt păcat, oricât ar fi el de grav.

¹⁹ Sf. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 66.

*de vorbă cu ei*²⁰. De asemenea, și Sf. Ap. Pavel învață ca, de omul eretic, după prima și a doua mustrare, să ne depărtăm²¹. Biserica totuși, nu le interzice tuturor credincioșilor să stea de vorbă cu ereticii sau să le citească scrierile, ci numai celor care nu cunosc Sfânta Scriptură și nu au «socotința lucrurilor»²². Biserica a adoptat această atitudine pentru că cei neînvațați în Sfânta Scriptură pot, prin citirea cărților eretice și prin convorbiri cu ereticii, să cadă în «*puterea răzvrățitei lor cugetări potrivnice lui Dumnezeu*»:

«În citirea cărților rascolnicești, atât a celor despre înțelesul teologiei, cât și despre învățăturile din afară, se cuvine ca cititorul să rămână străin de ele, încât cu o asemenea dăruită de Dumnezeu învățătură, ca și cu o sabie cu două tăișuri, să poată deosebi în cărțile rascolnicești adevărul de minciună și stricatura învățătură de dreapta învățătură a Bisericii, și celei bisericesti deci să urmeze, iar de cea stricată să se lepede. Încă și pe aproapele său la dreapta cunoștință bisericască să-l povățuiască, întorcându-l de la rătăcirea rascolnică. Iar celui ce nu cunoaște o asemenea de Dumnezeu dăruită învățătură, este mai potrivit să nu se vateme prin citirea cărților rascolnicilor, să se supuiе lui Dumnezeu și poruncii Bisericii, ce zice: „Cărțile ereticilor să nu le citiți, nici cu ei să vorbiți”»²³.

Așadar, ca un *bun cunoscător al realităților duhovnicești*, Sfântul Paisie avertizează asupra pericolului reprezentat de *lectura cărților eretice*. Mai mult decât atât, vedem că Sfântul Paisie atrage atenția nu numai asupra cărților eretice care conțin învățături de credință, ci a tuturor cărților scrise de eretici, chiar dacă conținutul lor nu are legătură cu religia. În această atenționare nu trebuie să vedem vreo îngustime a capacității de înțelegere a Sfântului Paisie, ci atenția sa maximă în legătură cu orice lucru care ar putea periclită mântuirea fiilor săi duhovnicești. Acest lucru trebuie înțeles în sensul că nimeni nu ar putea afirma că în cărțile scrise de eretici, chiar dacă acestea nu au legătură cu religia, nu se află un duh eterodox. Bineînțeles că prin această atitudine nu se aduce vreun blam literaturii din afara spațiului ortodox, ci doar se atrage atenția asupra faptului că în ea se pot găsi și lucruri care ar putea vătăma sufletul. Biserica, după cum este și firesc, nu le interzice tuturor credincioșilor să citească scrierile ereticilor. Cei care au maturitatea necesară de a nu se lăsa atrași sau tulburați de

²⁰ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 111.

²¹ *Tit* 3, 10.

²² Prin socotința lucrurilor, Sfântul Paisie înțelege înțelepciunea firească ajutată însă și de o cunoaștere a științelor profane, în special de filosofie.

²³ Acest lucru este posibil pentru că după cum Satana, care este întuneric, se poate preschimba în înger de lumină, așa și învățăturile eretice pot părea celor neinstruiți ca fiind adevărate. Învățătura eretică nu este o simplă concepție plăsmuită de mintea umană, ci este inspirată de diavol, vrăjmașul adevărului. De aceea Sfântul Paisie vorbește despre o putere a cugetării eretice pentru că omul, odată ce refuză ajutorul lui Dumnezeu, începe să accepte, puțin câte puțin, minciuna diavolului. Nu este vorba așadar de o putere intrinsecă a vreunei învățături sau alta, ci a ceea ce se ascunde în spatele ei.

învățăturile neconforme cu adevărul pot să citească lucrările eterodoxe²⁴. Din această categorie au făcut parte și Sfinții Părinți care, din cauza pericolului pe care îl reprezentau cărțile ereticilor pentru sufletele credincioșilor, au fost nevoiți să le citească pentru a le putea combate:

«După neapărată nevoie, învățătura cea ereticească stricată citind-o și pe a sa filosofie întru totul lucrătoare și supusă Dumnezeieștii Scripturi și neclintită adevărului ei făcând-o, mai luminat decât soarele au cunoscut rătăcita învățatură ereticească de Adevărul Scripturii și cu îndoită armă nebiruită, adică cu dovezi teologice și filosofice, acea învățatură ereticească cu vicleșug împletită ca pe niște mreji de păianjen au sfărâmat-o și prin cuvântul adevărului Biserica lui Dumnezeu au apărat de toate năpădirile ereticești»²⁵.

Rezultă de aici că cei care sunt capabili să-și dea seama de greșelile ereticilor și să nu se vateme pe ei înșiși, trebuie să acționeze în sensul arătării fără echivoc a problemelor pe care le crează o învățatură eronată. Sfântul Paisie arată faptul că este de un real folos pentru cel care luptă împotriva ereziei să cunoască bine filosofia, dar ea trebuie folosită în mod sincer, în conformitate cu învățătura Bisericii. Sfântul Paisie subliniază frecvent faptul că ereticii nu sunt osândiți pentru că ar săvârși fapte rele, ci pentru că au credință rea. El arată faptul că Biserica nu îi anatemizează pe păcătoși, ci pe eretici:

«Nu afurisește Biserica pe curvari, grăind: Dacă va face cineva curvie, este eretic, și să fie anatema. Nu afurisește pe tâlhari, grăind: Dacă va face cineva ucidere, este eretic și să fie anatema. Și nici de un păcat, fără de eres, nu afurisește Biserica pe cineva și nu dă anatemei. Aieva dar este că Sfânta Biserică nu pentru fapte rele, ci pentru rea credință și pentru rea urmare afurisește pe eretici și îi dă veșnicei anateme»²⁶.

Orice anatemă nu poate fi retrasă în vreun mod oarecare, ci ea rămâne funcțională până la sfârșitul lumii. Nu este cu puțință ca o învățatură despre care Biserica a învățat la un moment-dat că este erezie să ajungă să nu mai fie considerată așa, pentru că adevărul nu este relativ și nu se poate schimba de la o epocă istorică la alta. Oricâte dezbateri sau păreri ar apărea în legătură cu o

²⁴ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuwinte...* I, p. 112.

²⁵ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuwinte...* I, p. 112.

²⁶ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuwinte...* II, p. 52. Acest lucru nu trebuie înțeles ca o acțiune exclusivistă din partea Bisericii, în care cine nu îndeplinește condițiile cerute este dat afară în mod autoritar. Anatema pe care o dă Biserica este un avertisment pentru ceilalți relativ la starea în care se află ereticul. Dacă Biserica nu ar trage niciun semnal de alarmă, cei mai puțin întăriți în credință ar putea fi înșelați de învățăturile meșteșugite ale ereticilor, dar așa ei sunt puși la adăpost de influențele nefaste ale ereziei. Anatema pe care o dă Biserica este doar constatarea unei stări de fapt și nu o acțiune de excludere a cuiva din Biserică; cel anatemizat s-a scos pe sine din Biserică mai înainte ca aceasta să se pronunțe în mod oficial. Viața în sânul Bisericii nu depinde de un act oficial, ci de trăirea interioară a fiecărui om în parte.

astfel de învățatură, erezia rămâne erezie. Din acest motiv anatema nu poate fi dezlegată de niciun arhieru și nici chiar de toți arhierii ortodocși la un loc:

«Un asemenea jurământ, adică anatema asupra celor ce se împotrivesc Soborniceștii Biserici [...] este pusă de patriarhii Răsăritului sobornicește nu doar pentru o oarecare vreme, ci până la sfârșitul lumii va rămâne tare și neclătită și nedezlegată cu darul lui Hristos [...]. Nu numai de un oarecare arhieru fără patriarhii Răsăritului, dar nici cu patriarhii Răsăritului acel jurământ nu poate fi dezlegat, pentru că o asemenea anatemizare în veac nedezlegată este»²⁷.

Orice arhieru sau sinod care ar susține că a ridicat o anatemă pusă de Biserică lucrează de fapt împotriva Bisericii și oricine lucrează împotriva Bisericii nu face parte din Biserică. Cu atât mai mult se cere de la episcopi, dar implicit și de la preoți, să apere și să mărturisească prin toate căile posibile și cu orice preț credința Bisericii care le-a încredințat harul lui Dumnezeu și misiunea de a-i povățui pe fiii lor duhovnicești spre Împărăția lui Dumnezeu:

«Și să vă fie știut că toți arhierii, la vremea hirotoniei lor, primesc unul și același dar cel mai presus de fire al Preasfântului Duh și sunt datori să-l păstreze ca lumina ochilor, precum și credința ortodoxă curată și fără prihană, asemenea și toate rânduielile Apostolilor și Pravilele Sfinților Apostoli și Pravilele tuturor soboarelor ecumenice și localnice, și ale purtătorilor de Dumnezeu Părinți, pe care se ține Sfânta, Soborniceasca și Apostoliceasca Biserică și puterea luând de la același Preasfânt Duh de a lega și dezlega după acea rânduială, precum s-a legiuit de către Duhul Sfânt prin Sfinții Apostoli și purtătorii de Dumnezeu părinți în Sfânta Sa Biserică»²⁸.

Este adevărat faptul că arhierii au de la Duhul Sfânt puterea de a lega și dezlega, dar această putere poate fi folosită numai în sensul de a lega și a dezlega cele ce se cuvin. Sfântul Paisie atrage atenția asupra faptului că arhierii nu au de la Duhul Sfânt puterea de a strica rânduielile apostolice și pravilele Bisericii, lucru care oricum ar fi și absurd, căci ar fi cu neputință ca Biserica să mandateze oameni care să o șubrezească în vreun fel:

«La fel, Sfântul Marele Apostol Petru, către Climent, ucenicul său și episcopul Romei, zice: „Precum tu, adică, vei lega acelea ce se cuvine a fi legate, vei și dezlega acelea cărora li se cuvine a fi dezlegate”. A strica însă rânduielile apostolicești și Pravilele Bisericii, o putere ca aceasta nu au arhierii de la Sfântul Duh. De aceea, a dezlega mai sus-zisa anatemă asupra potrivnicilor Soborniceștii Biserici, ca una ce este pusă bine și în corespundere cu Sfântul Sobor pusă, deoarece aceasta ar fi împotriva lui

²⁷ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* I, p. 117-118.

²⁸ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* I, p. 118. Rezultă de aici faptul că orice încercare de ridicare a vreunei anateme este doar un simulacru, o astfel de acțiune neavând niciun efect și fiind lipsită de conținut.



Dumnezeu și a Sfintei Biserici, dacă s-ar ispiți cineva să dezlege asemenea sobornicească anatamă²⁹.

Gravitatea situației în care se află ereticii este cu atât mai gravă cu cât ei nu pot fi pomeniți la Sfânta Liturghie³⁰. Acest lucru nu este statornicit de Biserică pentru a-i lipsi pe eretici de harul mântuitor care se împărtășește prin Sfintele Taine, ci pentru a-i feri de anumite lucruri grave care li s-ar putea întâmpla ca urmare a pomenirii lor la Proscomidie. Se știe că prin pomenirea numelor la Proscomidie, fiecare nume se împărtășește în chip tainic de harul Sfințelor Taine:

«Drept aceea, și sufletului aceluia pentru care a fost adusă, îi transmite darul, pentru că împărtășirea se face în gând. Și dacă pentru cei ce stau înaintea cu evlavie este adusă sau (și) pentru acei ce au greșit, dar s-au pocăit, atunci, după cum am zis, acel om primește nevăzut prin suflet Împărtășirea Duhului. De multe ori primește, după cum am înțeles, și folos trupesc»³¹.

Pentru fiecare persoană însă efectele acestei împărtășiri sunt conforme cu pregătirea realizată anterior. Pentru cei care s-au pregătit cum se cuvine efectele sunt dintre cele mai bune, dar celor care nu s-au pregătit corespunzător Sângele Mântuitorului li se face foc arzător, iar Biserica, datorită faptului că are dragoste și pentru cei de alte credințe și dorind să nu le facă vreun rău acestora, folosește practica de a-i pomeni la Sfânta Jertfă doar pe cei care sunt mădulare vii ale Trupului lui Hristos³².

Rugăciunea minții

Un aspect deosebit de important din teologia Sf. Paisie Velicovski îl reprezintă învățătura sa despre rugăciunea minții. Bineînțeles că el nu aduce nicio inovație în ceea ce privește învățătura despre rugăciune și nici nu aduce vreo metodă nouă de practicare a ei. Cu toate acestea, el aduce un suflu nou în trăirea rugăciunii prin raportarea permanentă la dascălii vechi ai ei, ajungând să fie foarte apreciat și folosit în lumea ortodoxă³³. Un fapt excepțional în experiența rugăciunii minții de către Sfântul Paisie este primirea ei ca un dar, mai presus de căile obișnuite, printr-o rânduială specială a lui Dumnezeu. Despre acest lucru ne încredințează Sf. Ignatie Briancianinov:

²⁹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cwinte...* I, p. 118.

³⁰ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cwinte...* I, pp. 120-122. În aceste pagini Sfântul Paisie dă citate largi din Sf. Simeon al Tesalonicului cu referire la pomenirea ereticilor și a păcătoșilor la Proscomidie.

³¹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cwinte...* I, p. 121.

³² «Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea» (1 Cor 11, 29). «Nu vă amăgiți: Dumnezeu nu Se lasă batjocorit; căci ce va semăna omul, aceea va și secera» (Gal 6, 7).

³³ Spații ample din *Sbornic* și din *Filocalia* de la Prodromu conțin învățătura Starețului despre rugăciune.

«Monahii mănăstirii moldovenești a Neamțului mi-au povestit că vestitul lor „stareț” Paisie Velicicovski, care fusese dăruit pe căi mai presus de cele obișnuite cu darul rugăciunii inimii, după o socotință anume a lui Dumnezeu, nu îndrăznea din această pricină să învețe el însuși această rugăciune fraților, și încredința această învățătură celorlalți părinți care dobândiseră rugăciunea pe căi obișnuite»³⁴.

Rolul de dascăl al rugăciunii inimii care l-a înscris în mod deosebit pe Sfântul Paisie în istoria Bisericii iese așadar în evidență în chip deosebit datorită modului în care a ajuns el să practice această rugăciune. Deși nu cunoaștem în mod concret în ce fel a dobândit Sfântul Paisie această binecuvântare din partea lui Dumnezeu, știm că acest lucru s-a petrecut pe alte căi decât cele bătătorite de tradiția experienței isihaste. Fără a ne îndepărta de la ceea ce cunoaștem în mod sigur despre acest lucru – și anume că Sfântul Paisie a primit darul rugăciunii inimii într-un mod deosebit, fără ca noi să cunoaștem în mod limpede ce înseamnă acest lucru –, nu putem să nu ne ducem cu gândul la semnificația acestui fapt. Astfel, considerăm că experiența personală deosebită pe care a trăit-o Sfântul Paisie arată că Dumnezeu, văzând mai dinainte hotărârea și seriozitatea Sfântului Paisie în asumarea nevoinței de a se dedica în întregime vieții neptice, a rânduit ca el să ajungă la treapta rugăciunii inimii mult mai repede decât se întâmplă în cazurile obișnuite. Aici trebuie să vedem și lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu, Care, știind că Sfântul Paisie nu se va mândri pentru acest dar și că avea să devină stareț peste mai bine de o mie de monahi, a rânduit ceva special pentru condițiile de atunci, care erau unele speciale.

Chiar dacă nu este deloc ușor să înțelegem ce înseamnă că Sfântul Paisie a primit darul rugăciunii minții printr-o rânduială deosebită a lui Dumnezeu, știm totuși că Sfântul Paisie a fost luat încă din pânțele maicii sale sub oblăduirea specială a harului Duhului Sfânt:

«Și cine a fost învățătorul lui? Harul Preasfântului Duh sălășluia în el încă din pânțele maicii lui făcând din el vasul său preacurat și ales, iar acesta a sporit încă și mai mult după ce fericitul a pus o atât de tare temelie pentru lucrarea dumnezeieștilor porunci»³⁵.

Așadar, Dumnezeu preștiind angajamentul pe care și-l va lua mai târziu față de viața duhovnicească a lucrat în sufletul Sfântului Paisie încă din copilărie pentru ca el să aibă încă de la o vârstă fragedă discernământul de a alege binele și pentru a fi pregătit, la vremea potrivită, să primească în taina sufletului său adâncurile învățăturilor dumnezeiești. Sfântul Paisie nu a avut parte de un tratament deosebit din partea lui Dumnezeu în mod arbitrar, ci Dumnezeu a lucrat cu el în virtutea preștiinței Sale. Dumnezeu, de multe ori, nu ne dă din darurile Sale pentru că știe că le vom irosi și ca să nu fim osândiți mai târziu din pricina nepurtării

³⁴ Elia CITTERIO, „Un stareț și autobiografia lui”, p. 15.

³⁵ MITROFAN SCHIMONAHUL, *Viața...*, p. 279.

noastre de grijă. Astfel, în chip pedagogic și având ca temei dragostea Sa de Părinți, El oprește darurile Sale până când știe că le vom folosi cum se cuvine.

Lucrări ale Sfântului Paisie referitoare la rugăciunea minții

Deși a fost un mare iubitor și lucrător al acestei rugăciuni, Sfântul Paisie a scris doar două lucrări, de dimensiuni destul de reduse, despre rugăciunea inimii. Probabil că acest lucru se datorează faptului că el a fost, după cum am spus, un mare lucrător al ei, iar cel care se îndeletnicește cu această lucrare dorește mai mult să-și ocupe timpul cu săvârșirea ei decât cu orice lucru, oricât ar fi el de folositor. Un alt motiv pentru care Sfântul Paisie nu a scris mai mult despre rugăciunea minții este acela că el se considera pe sine «cel mai de pe urmă»³⁶ și ca fiind «praf și pulbere»³⁷. Chiar este foarte posibil ca nici aceste două lucrări să nu le fi scris Sfântul Paisie dacă nu ar fi fost constrâns de două cazuri de eretici care huleau această rugăciune. În primul caz Sfântul Paisie își concentrează atenția pentru a opri răspândirea ereziei unui monah din Munții Moșenski și scrie în acest sens lucrarea *Alcătuire despre rugăciunea minții*. Acest monah, smintindu-se de o ispită pe care au avut-o niște practicanți ai rugăciunii minții, a început să profereze asemenea defăimări la adresa acesteia încât Sfântul Paisie spune despre el că «și pe cei vechi, de trei ori blestemații eretici Varlaam și Achindin, ce au hulit această rugăciune, fără seamăn i-a întrecut»³⁸. Acțiunea defăimătoare a acestui monah luase o mare amploare, astfel încât mulți dintre monahii practicanți ai rugăciunii minții au fost prigoniți și cărțile Sfinților Părinți au fost aruncate în râul Teasmin. El a reușit să atragă de partea lui și un oarecare număr de monahi, mai «impuținați la minte din fire»³⁹. A doua lucrare despre rugăciunea minții, *Adeverire pentru rugăciunea minții*, a fost scrisă de Sfântul Paisie la rugămintea monahilor de la Poiana Voronei, care erau supărați de un ieromonah din obște, Teopempt, pe care Sfântul Paisie îl numește «al doilea Calavrit»⁴⁰, hulitor al acestei rugăciuni. Observăm, așadar, că imboldul de a scrie aceste două lucrări a fost pentru Sfântul Paisie teama ca nu cumva unii monahi mai slabi, sau după cu îi numește chiar el, «neîntăriți în socotință»⁴¹ să dea crezare ereziilor celor doi și să «păcătuiască de moarte înaintea lui Dumnezeu, hulind învățătura multor purtători de Dumnezeu Părinți ai noștri, care mărturisesc și povățuiesc pentru această dumnezeiască rugăciune»⁴².

³⁶ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 127.

³⁷ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 128.

³⁸ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, pp. 61-62.

³⁹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 62.

⁴⁰ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 190.

⁴¹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 128.

⁴² SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 128.

Învățătura Sfântului Paisie despre rugăciunea minții

În aceste două lucrări, Sfântul Paisie arată că rugăciunea minții a fost lucrul neîncetat al sfinților din vechime, începând încă de la părinții pustiei egiptene și continuând cu celelalte mari centre ale spiritualității ortodoxe: *Sinai, Ierusalim, Constantinopol și Athos*⁴³. Prin rugăciunea minții omul dobândește «focul serafimic al dragostei către Dumnezeu»⁴⁴ și astfel reușește să păzească din toată ființa sa poruncile lui Dumnezeu și să devină vas ales al Duhului Sfânt. Cei care au ajuns la această măsură au fost «luminători și stâlpi de foc»⁴⁵ pentru întreaga lume, aducând multe suflete către mântuire. Unii dintre aceștia, «fiind mânați de o tainică insuflare dumnezeiască»⁴⁶, au scris despre această lucrare pentru ca nu cumva în vremurile din urmă ea să ajungă în uitare⁴⁷. Cel care este cu adevărat binecinstitor nu îndrăznește să hulească această rugăciune⁴⁸. Hulirea rugăciunii minții se face numai din pizma și prin lucrarea diavolului care, văzând că prin ea monahii stau «cu dragoste nedespărțită la picioarele lui Iisus», a căutat de-a lungul timpului și caută și în vremea de acum diferite căi prin care să o pângărească⁴⁹. Sfântul Paisie atrage atenția asupra faptului că toți cei care hulesc rugăciunea minții cad sub anatema sub care a căzut și Varlaam:

«Priviți aici, o, prieteni, cei care vă încumetați să huliți rugăciunea minții, și vedeți cine a fost hulitorul cel dintâi! Oare nu ereticul Varlaam, dat de Biserică anatemei de trei ori și care va fi afurisit în veac? Oare nu vă împărtășiți și voi, prin hula voastră cea rea, cu acel eretic și cu cei de un gând cu el? Oare nu vă cutremurați cu sufletul că veți cădea la fel ca ei sub blestemul Bisericii și veți fi înstrăinați de Dumnezeu?»⁵⁰.

Rugăciunea minții nu trebuie lucrată în niciun chip fără povățuirea unui părinte duhovnicesc pentru că altfel, ispitele îl vor birui pe cel care ar îndrăzni să facă acest lucru⁵¹. Chiar și dascălul rugăciunii minții, Sf. Grigorie Palama, a petrecut «în desăvârșită ascultare și în neîncetată îndeletnicire cu rugăciunea min-

⁴³ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 129.

⁴⁴ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 129.

⁴⁵ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 129.

⁴⁶ Deci nu de vreun gând al lor (SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 129).

⁴⁷ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 129. Reținem motivația pentru care sfinții au scris despre rugăciune și anume aceea de a ajuta Biserica și pe cei care ar dori să se desăvârșească în lucrarea rugăciunii.

⁴⁸ Considerăm că acest lucru se poate aplica și în cazul hulirii altor rugăciuni, iar în acest capitol ar putea intra și simplificarea exagerată a slujbelor întâlnită în unele locuri.

⁴⁹ Trebuie remarcată imaginea plină de dragoste pe care Sfântul Paisie o oferă ca reprezentare a stării în care se află lucrătorii rugăciunii inimii, și anume aceea că ei se află «la picioarele lui Iisus» (SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 129). De asemenea, este cunoscut faptul că diavolul urăște fericirea omului și de aceea, cu cât omul este mai fericit, cu atât el este mai invidios și caută cu mai multă turbare să-l facă să cadă din starea în care se află.

⁵⁰ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 132.

⁵¹ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, pp. 134-135.

ții⁵². Rugăciunea minții este o lucrare pe care a săvârșit-o chiar și Adam în rai, dar desăvârșirea ei s-a cunoscut în Maica Domnului. Prin lucrarea rugăciunii minții Maica Domnului s-a ridicat pe cea mai înaltă treaptă a vederii lui Dumnezeu, făcându-se prin aceasta chip cinului monahal⁵³.

Raportarea la tradiția patristică

Sfântul Paisie arată o desăvârșită cunoaștere a literaturii patristice prin raportarea la numeroși Sfinți Părinți în ceea ce privește problematica rugăciunii minții. Astfel, în scrierile sale referitoare la această rugăciune, el citează din următorii Părinți: *Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Macarie Egipteanul, Sf. Ioan Casian, Sf. Isaac Sirul, Sf. Petru Damaschin, Cuv. Isaia Pustnicul, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Isihie Preotul, Sf. Filotei Sinaitul, Cuviosul Filimon, Sf. Marcu Ascetul, Sf. Isihie Preotul, Cuv. Nil Sinaitul, Sfântul Antioh, Sf. Ilie Ecdicul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Cuviosul Talasie, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Nichita Stithatul, Cuv. Meletie Mărturisitorul, Sf. Teolipt al Filadelfiei, Sf. Diadoh al Foticeii, Cuv. Nichifor din Singurătate, Cuv. Maxim Causocalivitul, Sf. Grigorie Sinaitul, Sf. Grigorie Palama, Sf. Simeon al Tesalonicului, Sf. Calist al II-lea, patriarhul Constantinopolului, Sf. Ignatie Xantopol, Sf. Marcu al Efesului, Sf. Nil Sorski și Sf. Dimitrie al Rostovului⁵⁴. Observăm în această listă impresionantă – atât prin lungimea ei cât și prin importanța numelor pe care le conține – seriozitatea și minuțiozitatea cu care Sfântul Paisie s-a aplecat asupra învățaturii patristice despre rugăciunea inimii. Astfel, se poate constata cu ușurință că marele stareț nu a omis vreun scriitor dintre cei importanți și, cel mai important aspect, s-a aliniat Tradiției Bisericii în ce privește receptarea autorilor canonici.*

Modul săvârșirii rugăciunii minții

Rugăciunea minții este o *lucrare duhovnicească*, dar pentru că ea se deprinde în timp, cu efort deosebit și cu jertfă, ea poate fi considerată și un *meșteșug*. Ca urmare, ea trebuie învățată de ucenic de la părintele său duhovnicesc, după cum orice meserie o învață cineva de la un meșter⁵⁵. Cel care învață pe altul rugăciunea trebuie să fie un povățuitor iscusit, căci altfel nu este posibilă deprinderea ei. Sfântul Paisie admite și faptul că rugăciunea minții ar putea fi deprinsă și fără călăuzirea unui părinte duhovnicesc, numai prin efortul propriu al nevoitorului și prin credința nestrămutată în ajutorul și mila lui Dumnezeu, dar atrage atenția asupra faptului că acestea sunt cazuri excepționale, pe care monahul nu trebuie să le ia drept reguli. Sfântul Paisie face o distincție clară

⁵² SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuwinte...*, II, p. 131.

⁵³ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuwinte...*, II, pp. 139-142.

⁵⁴ Așadar, un total de treizeci și cinci de Sfinți Părinți (SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuwinte...*, II, pp. 137-150, 197).

⁵⁵ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuwinte...*, II, p. 151.

între pravila bisericească și personală, pe care orice om știutor de carte, mirean sau monah, este dator să o citească în fiecare zi, și rugăciunea minții, care nu este cu puțință să fie lucrată dacă nu i se cunoaște meșteșugul⁵⁶. Înțelegem astfel că dacă pentru a săvârși pravila bisericească sau personală nu este nevoie de o îndrumare duhovnicească deosebită, cu totul altfel stau lucrurile în cazul rugăciunii minții:

«Iar meșteșug numesc această sfântă rugăciune mai sus-zîși Sfinți Părinți, după cum s-a arătat, pentru că, cred eu, așa cum nu poate omul să se învețe singur pe sine într-un meșteșug fără meșter, tot așa și această lucrare a rugăciunii minții este cu neputință să o deprinză fără un povățuitor iscusit. Dar deprinderea aceasta, după Sfântul Nichifor, multora sau chiar și tuturor le vine din învățatură și rari dintre cei neînvățați au dobândit-o de la Dumnezeu prin sânguința lucrării și căldura credinței. Căci pravila bisericească, după tipicul sfințelor cărți bisericești, pe care creștinii ortodocși mirenii și monahii, trebuie, după fire, s-o aducă în fiecare zi ca pe o ofrandă ce I se cuvine Împăratului Ceresc, orice știutor de carte o poate citi cu gura și a o săvârși fără nicio învățatură. Însă să aduci jertfă lui Dumnezeu prin tainica rugăciune cu mintea în inimă, fiindcă este un meșteșug duhovnicesc, fără învățatură, după cum s-a arătat mai sus, este cu neputință»⁵⁷.

Dacă cineva dorește să deprindă meșteșugul rugăciunii minții, dar nu găsește un povățuitor încercat, el poate totuși porni la drumul anevoios al practicării acestei rugăciuni urmând metodele și povățuirile Sfinților Părinți care au scris despre ea, dar nu fără a fi sub ascultarea unui părinte care să-și dea binecuvântarea în acest sens. Totuși, Sfântul Paisie, deși își dă consimțământul pentru o astfel de lucrare, deși în condiții obișnuite nu și l-ar fi dat, atrage atenția asupra faptului că lucrarea de căpetenie a celui care se nevoiește cu rugăciunea inimii trebuie să fie *ascultarea și smerenia*, pentru a nu fi înșelat. Acest avertisment este mult mai necesar în cazul unui nevoitor care se sânguiește singur cu această lucrare, pentru că el, văzând că sporește de unul singur, poate fi mai ușor rănit de patima mândriei și să nu mai aibă conștiința că tot ce reușește să facă este din mila lui Dumnezeu:

«Iar și dacă în ascultarea cea după Dumnezeu dându-se pe sine nu ar fi dobândit în părintele său un povățuitor iscusit în însăși lucrarea și mește-

⁵⁶ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...*, II, p. 152.

⁵⁷ Nu trebuie înțeles faptul că Sfântul Paisie consideră pravila bisericească sau cea personală mai puțin importantă. El subliniază aici importanța rugăciunii inimii și importanța unui povățuitor încercat pentru că aici nevoitorul are de luptat cu cele mai aprige ispite. Toată viața sa, Sfântul Paisie a avut o mare dragoste față de slujbele bisericești și a căutat mereu să-și îndeplinească pravila și în litera ei. Astfel, la Pecerska dormea doar în intervalul dintre tragerea clopotului pentru sculat și tragerea celui pentru mers la slujbă, dacă se întâmpla vreodată să nu ajungă la vreo slujbă, plângea îndelung, iar spre sfârșitul vieții, când era bătrân și foarte bolnav, a făcut un efort suprafiresc pentru a participa la slujba de priveghere de la Neamț de la Praznicul Adormirii Maicii Domnului, cu toate nu mai dormise de cinci zile.

șugul acestei dumnezeiești rugăciuni a minții, pentru că în timpurile noastre (vrednice de multă tânguire și de plâns) s-au rărit cu totul povățuitorii iscusii ai acestei lucrări, atunci nu trebuie să se deznădăduiască pentru aceasta. Ci, petrecând întru adevărata, după poruncile lui Dumnezeu, ascultare, cu smerenie și cu frica lui Dumnezeu (iar nu cu rânduială de sine și viețuire de voia sa, fără ascultare, din care urmează de obicei înșelarea), în loc de adevărul povățuitor toată nădejdea punându-și-o, împreună cu părintele său, în Dumnezeu, să se supună cu credință și cu dragoste învățării Preacuvioșilor noștri Părinți, care, din luminarea harului dumnezeiesc, ne învață amănunțit pentru această lucrare, și de acolo se vor învăța pentru această rugăciune. Și, în felurite chipuri, harul lui Dumnezeu se va grăbi și îl va povățui, cu rugăciunile Sfinților Părinți, ca să deprindă, fără nicio îndoială, această lucrare dumnezeiască»⁵⁸.

Sfântul Paisie, arătând cât de mari sunt pericolele la care se expune cel care dorește să lucreze rugăciunea minții, spune despre aceasta că este cea mai grea, dar și cea mai mare lucrare pe care o poate face monahul:

«Asemenea, cu sânguință și cu multă luare aminte și cugetare, să citești în cărțile părintești despre rugăciunea cea de minte săvârșită în inimă, care este cea mai adevărată vitejie monahicească, lui Dumnezeu mai plăcută decât toate»⁵⁹.

Este de la sine înțeles faptul că dacă în vremea Sfântului Paisie ar fi fost mulți părinți capabili să transmită tainele rugăciunii inimii generațiilor de după ei, el nu ar fi cutezat să lase libertate în acest teren care poate fi extrem de periculos, mai ales pentru începători. Mai mult ca sigur, dacă lucrurile care privesc practicarea rugăciunii inimii nu s-ar fi aflat într-o stare deplorabilă în timpul Sfântului Paisie, el nici nu ar fi scris despre rugăciunea minții, ci ar fi lăsat ca orice problemă apărută în itinerariul ucenicului spre înălțimea acestei rugăciuni să fie rezolvate de duhovnicii din vremea sa.

Ascultarea

Ascultarea a fost una dintre cele mai prețuite și mai iubite virtuți de către monahi. Sfinții Părinți i-au alocat ample pasaje din scrierile lor. Spre exemplu, în *Scara Sf. Ioan Scărarul* cel mai mare spațiu îl ocupă *Cuvântul IV, Despre fericita și pururea pomenita ascultare*⁶⁰. În acest Cuvânt, Sfântul Ioan dă câteva înțelesuri și sensuri ale ascultării:

⁵⁸ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 153.

⁵⁹ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 82.

⁶⁰ În *Filocalia* românească, traducerea Părintelui Dumitru Stăniloae, acest *Cuvânt* se întinde pe parcursul a 49 de pagini, dintr-un total de 332 de pagini care conțin 30 de Cuvinte. Așadar, *Cuvântul despre ascultare* ocupă un procent mai mare de 15%. De asemenea, în alte ediții ale *Scării*, *Cuvântul IV* este unit cu *Cuvântul V*, ceea ce în ediția românească ar fi dat un total de

«Ascultarea stă în a-și tăgădui cineva cu desăvârșire sufletul său, fapt arătat în chip vădit prin trup. Sau, poate, dimpotrivă: ascultarea este omorârea mădularelor printr-o cugetare vie. Ascultarea este mișcare de neînțeles, moarte de bunăvoie, viață neiscoditoare, primirea primejdiei fără grijă, răspuns necăutat în fața lui Dumnezeu, netemere de moarte, neprimejdioasa plutire pe marea vieții, călătorie în somn. Ascultarea este mormânt al voinței și înviere a smereniei»⁶¹.

În mod sigur Sfântul Paisie cunoștea aceste cuvinte ale Sfântului Ioan. De fapt, nu numai că le cunoștea, dar chiar el însuși afirmă că atunci când a citit *Scara* sufletul i s-a îndulcit într-un mod cu totul și cu totul deosebit și s-a hotărât să porceadă la anevoiosul drum de a copia și pentru el această carte⁶². Plecând de la acest fapt, vom înțelege mai ușor de ce Sfântul Paisie a prețuit atât de mult ascultarea și i-a dat o importanță atât de mare. De asemenea, întreaga teologie care se găsește în *Pateric* este centrată pe ascultare. De altfel, chiar și denumirea de *Pateric* tocmai acest lucru vrea să-l sugereze, ca fiind o colecție de apoftegme ale Părinților pe care cei care le citesc doresc să le și aplice în viața lor duhovnicească, întrucât *Patericul* nu se vrea a fi o lectură relaxantă care să nu dea niciun rod. Foarte relevant pentru tema de față și pentru o mai bună înțelegere a dragostei pe care Sfântul Paisie a avut-o față de ascultare, redăm următoarea întâmplare din *Pateric*:

«Povestit-au unii pentru Avva Ioan Colov, că mergând către un bătrân tebeu la Schit, ședea în pustie și luând avva lui un lemn uscat, l-au răsădit și i-a zis lui: „În fiecare zi adapă acest lemn cu câte un ulcior de apă, până ce va face roadă!”. Și era departe de dânșii, încât se ducea de cu seară și venea dimineața. Iar după trei ani a trăit lemnul și a făcut roadă și luând bătrânul rodul lui, l-a dus în biserică, zicând fraților: „Luați, mâncați rodul ascultării!”»⁶³.

Bineînțeles că exemplele de acest gen, precum și cele despre monahii care nu au făcut ascultare de părinții lor duhovnicești, au avut un efect important în ceea ce privește modul în care Sfântul Paisie a înțeles ascultarea.

Importanța ascultării

Se poate observa din orice scriere de-a lui și din orice moment din viața sa că pentru Sfântul Paisie ascultarea a fost lucrarea de căpătâi. El spune în *Autobio-*

64 de pagini (adică aproape 20%, în condițiile în care un calcul simplu arată că o medie între cele treizeci de cuvinte ar fi adus fiecăruia un procent de 3%,adică vreo 10 pagini).

⁶¹ SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, pp. 79-80.

⁶² Trebuie să menționăm că pentru a putea să copieze *Scara*, Sfântul Paisie a parcurs, pe jos, în jur de 2.100 km.

⁶³ *Patericul*, p. 102.

grafia sa că încă din tinerețe sufletul său înclina ușor spre ascultare⁶⁴. Bineînțeles că acest lucru nu se întâmpla fără o rațiune anume, ci el se datora cunoașterii de către Sfântul Paisie a importanței pe care o avea ascultarea⁶⁵. Totuși, ca în viața oricărui om, și Sfântul Paisie i-au trebuit anumite lecții care să-i arate în mod deplin cât de mare este ascultarea. Astfel, în *Autobiografia* sa, el ne relatează momentul plin de încărcătură duhovnicească al lecției primite de unul dintre prietenii săi de la întâistătorul schitului Kitaev, când a vrut să facă un lucru fără a fi primit binecuvântarea starețului⁶⁶. De asemenea, momentul rasoforirii sale, când întâistătorul de la mănăstirea Medvedovski i-a poruncit să poarte numele pe care i-l dăduseră frații din greșală și nu cel primit în mod real la rasoforire, trebuie să fi avut repercursiuni importante asupra înțelegerii importanței ascultării în viața duhovnicească, chiar dacă atunci Sfântul Paisie s-a întristat puțin⁶⁷. Importanța pe care Sfântul Paisie o acordă ascultării se poate obseva și din faptul că în obștea paisiană nu putea fi primit nimeni dacă nu lua hotărârea adâncă de a se supune cu sufletul și cu trupul și cu toată voința sa ascultării:

«Și nu poate fi primit cineva în obștea noastră dacă nu vine cu o asemenea hotărâre, adică să se supună cu sufletul și cu trupul și cu toată voința sa ascultării celei sfinte și fericite și de Sfânta Scriptură mărturisită. Adică, de acum înainte, să nu-și mai facă voia sa, nici să-și asculte părerea sa, sau să se cărmuiască singur, ci să fie călăuzit și păstorit de învățătura Precuvioșilor Părinți ai noștri, care înseamnă cărmuirea vieții noastre după Dumnezeu, povățuitoare și călăuzitoare către mântuire»⁶⁸.

Pentru Sfântul Paisie ascultarea are o importanță atât de mare pentru că prin ea monahul ajunge să-și cunoască nimicnicia sa și să-și dorească din toată ființa lui mântuirea⁶⁹. Fără ascultare nu poate fi săvârșită cum trebuie slujirea lui Dumnezeu. Din această cauză, Dumnezeu a sădit ascultarea în cer, în rai și pe pământ, pentru ca orice ființă pe care El a creat-o să-I poată sluji după cum se cuvine⁷⁰. Chiar și dragostea de Dumnezeu și de aproapele, care sunt «vârful și căpătâiul tuturor poruncilor evanghelice»⁷¹, se înfăptuiesc prin ascultare, căci cel care le săvârșește nu face altceva decât să asculte de Cel Care zice: «Cine nu mă

⁶⁴ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Autobiografia*, p. 145.

⁶⁵ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Autobiografia*, p. 173.

⁶⁶ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Autobiografia*, pp. 103-105.

⁶⁷ «Necunoscând însă puterea sfintei ascultări, m-am întristat totuși puțin dorind, dacă ar fi fost cu puțință, să fiu chemat cu numele ce mi s-a dat la tundere» (SF. PAISIE VELICOVSKI, *Autobiografia*, p. 144).

⁶⁸ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Scrisoarea către Dimitrie preotul din Poltava*, în: *Cuvinte despre ascultare*, p. 209.

⁶⁹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 234. Considerăm foarte importantă această subliniere a Sfântului Paisie, întrucât nu este puțin lucru ca un om să realizeze că fără harul lui Dumnezeu nu este decât pământ și să dorească din tot sufletul să lupte pentru mântuirea sa.

⁷⁰ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 79.

⁷¹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 81.

iubește, nu păzește poruncile mele»⁷², iar păzirea poruncilor lui Hristos nu este altceva decât ascultarea deplină către El, ascultare prin care se dobândește smerenia. De fapt, omul nu poate primi nicio virtute fără ascultare, pentru că ea este cea care creează în sufletul lui dispoziția necesară pentru a primi darurile lui Dumnezeu. Fără această dispoziție, care este smerenia, omul nu poate ajunge la nivelul primirii altor daruri pentru că Duhul Sfânt nu poate lucra în sufletul mândru, care se încrede în capacitatea sa de a lupta singur împotriva patimilor. Iar ascultarea, ca cea mai importantă virtute, nu doar creează contextul necesar primirii celorlalte virtuți, ci reușește și să le păzească astfel încât să nu fie răpite cu ușurință:

«Ascultarea dumnezeiască și dintr-aceea mare laudă are, căci este, după Sfântul Ioan Scărarul și învățătura altor Sfinți Părinți, maică și temei a tuturor poruncilor evanghelice, adică a smereniei, fără de care nimeni nu s-a mântuit și nici a se mântui nu poate. Iar păzirea poruncilor lui Hristos și a cuvintelor Lui nu este altceva decât desăvârșita ascultare către Hristos Domnul»⁷³.

Singurii care sunt scutiți de a face ascultare sunt stareții, deoarece ei trebuie să fie cei de care ascultă toți ceilalți. Totuși, acest caz nu este unul de neascultare pentru că starețul face ascultare la rândul lui de poruncile lui Dumnezeu, ca unul care a ajuns la acest nivel⁷⁴. De asemenea, Sfântul Paisie subliniază faptul că cel care este pus în fruntea unei obști monahale nu se lipsește de ascultare din voia sa, ci din dragostea dumnezeiască pe care o poartă fraților și din grija pentru mântuirea lor. În acest sens, el îi scrie egumenului Theodosie de la Țibucani, care în acea perioadă îi era fiu duhovnicesc:

«De aceea, te sfătuiesc pe tine, fericite, să nu te întristezi prea tare și să nu te istovești sufletește, ca și cum ai fi lipsit de ascultare pentru aceasta, căci și Dumnezeu știe și de buna voință în lucru a pune. Pentru că nu din necotință te lipsești de această ascultare, ci din dragostea lui Dumnezeu către frați, pentru folosul lor de obște, ceea ce este mai presus de toate bunătățile lui Hristos Dumnezeu, Care pentru noi Și-a dat sufletul Său cel prea scump»⁷⁵.

Ascultarea este o virtute atât de cinstită înaintea lui Dumnezeu încât cei care o îndeplinesc întru totul se învrednicesc din partea lui Hristos de cununa martiriului. Așadar, este extrem de important să vedem cum nicio altă nevoie monahală nu aduce atâta slavă din partea lui Dumnezeu, știut fiind faptul că în sinaxare sfinții mucenici sunt cei mai apreciați pentru jertfa lor, deși mai sunt și alte nevoini-

⁷² Ioan 14, 24.

⁷³ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cwinte...* I, p. 81.

⁷⁴ Adică de a se povățui singur prin poruncile lui Dumnezeu.

⁷⁵ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cwinte...* I, p. 24.

țe în viața unui călugăr care necesită multă jertfă. Totuși, vedem că niciuna din ele nu egalează ascultarea, ea fiind considerată drept un martiriu duhovnicesc:

«Dumnezeiasca ascultare este în fața lui Dumnezeu o virtute atât de mare, încât, potrivit învățaturii multor Sfinți Părinți, adevărații ascultători, care în desăvârșită ascultare au petrecut până la sfârșitul vieții lor, cununa muceniciei de la Hristos Domnul primesc, pentru că tăierea întru totul a voinței și a judecății înaintea povățuitorului, acea de bună voie, vărsare în gând a sângelui său pentru numele lui Hristos se va socoti în ziua dreptei Lui răsplătiri după fapte»⁷⁶.

Sfântul Paisie le spunea fiilor săi duhovnicești că atunci când vede că ei sunt râvnitori în a-și îndeplini ascultările care li s-au încredințat, neîncrezându-se în socotelile lor, ci cu totul tăindu-și voia și păzind poruncile Sfinților Părinți, simte o astfel de bucurie încât nici chiar în împărăția cerurilor nu și-ar dori o bucurie mai mare⁷⁷.

Modul în care se face ascultarea

Sfântul Paisie arată că «temelia tuturor poruncilor lui Dumnezeu este ascultarea»⁷⁸. Dumnezeu a rânduit ascultarea încă de la început pentru îngeri, iar cei care nu au păzit-o au căzut și s-au făcut diavoli. Și lui Adam i-a rânduit Dumnezeu ascultare, dar nici acesta nu a păzit-o, făcând să cadă din acest motiv tot neamul omenesc. Însă pentru a ne arăta nouă ce înseamnă ascultarea desăvârșită, ea a fost asumată de către Mântuitorului Hristos, Care S-a făcut ascultător până la moarte. Apostolii, la rândul lor, au făcut ascultare de Hristos până la mucenicie, iar de la ei ascultarea a fost primită de creștini ca cea mai importantă virtute:

«Temelia tuturor poruncilor lui Dumnezeu este ascultarea. Ascultarea a rânduit-o Dumnezeu întâi întru îngeri în cer; și care n-au ascultat, ci s-au mândrit, au căzut și s-au făcut draci. Iar după aceea la Adam, în Rai, poruncindu-i ca să nu mănânce din pomul cunoștinței și, neascultând el, la moarte și la iad cu tot neamul a căzut. Iar după aceea a arătat ascultarea Domnul nostru Iisus Hristos, ascultător făcându-se Părintelui Său până la moarte de Cruce. Așijderea și Sfinții Apostoli au ascultat pe Domnul nostru Iisus Hristos până la moarte. Unul n-a păzit ascultarea și a pierit, adică vânzătorul Iuda. Iar de la Sfinții Apostoli a trecut ascultarea în toată Biserica creștinească, întru cei ce crezuseră, și orice aveau, adunau și puneau la picioarele Apostolilor, și nimeni nu îndrăznește a zice a fi ceva al său, ci toate de obște. Iar unul, Anania, și cu soția sa Safira au ascuns oarece și au tănuțit și îndată au căzut și au murit amândoi»⁷⁹.

⁷⁶ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 81.

⁷⁷ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 45.

⁷⁸ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 228.

⁷⁹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...*, II, p. 228.

Cei care se adună într-o comunitate care vrea să-I slujească lui Hristos, nu se cuvine să viețuiască fără egumen, ci este necesar ca viața lor să fie orânduită cu binecuvântarea și sfatul permanent al unui povățuitor iscusit, pentru a putea depăși toate greutățile care ar putea apărea ca urmare a traiului în comun:

«Sfinții și purtătorii de Dumnezeu Părinții noștri poruncesc în sfintele scripturi că nu se cuvine fraților adunați în numele lui Hristos într-un număr oarecare să viețuiască fără egumen, ci întru toate să aibă pe unul încercat în cugetarea cea duhovnicească, căruia să-i încredințeze întreaga lor voință și să i se supună ca Însuși lui Dumnezeu»⁸⁰.

Sfântul Paisie arată că ucenicul trebuie să facă ascultare de părintele său duhovnicesc ca și cum ar face ascultare de Dumnezeu. Acesta este un punct extrem de important al teologiei paisiene, preluat desigur din învățătura Sfinților Părinți. Astfel, după ce a învățat că ascultarea este temelia poruncilor lui Dumnezeu și că Însuși Dumnezeu, prin Fiul Său, a făcut ascultare, era firesc ca Sfântul Paisie să explice cum ar putea totuși un om să se ducă cu încredere deplină înaintea altui om, să-și deschidă sufletul înaintea lui și să primească cu toată convingerea îndrumările lui. Iar răspunsul pe care îl dă marele stareț este pe cât de simplu, pe atât de profund: dacă înțelegem corect viața duhovnicească, atunci înțelegem că prin duhovnic vorbește, în mod direct, Dumnezeu: «Acestuia să vă supuneți ca Însuși lui Dumnezeu, și din gura lui, ca din gura Domnului, să primiți cuvânt, dacă încă vreți să aveți folos sufletelor voastre»⁸¹.

Cel care face ascultare trebuie să primească cuvintele părintelui său așa cum primește cuvintele lui Dumnezeu. Acest lucru nu trebuie considerat o exagerare pentru că cuvintele unui povățuitor încercat sunt chiar cuvintele lui Dumnezeu; el nu mai vorbește de la el, ci numai ceea ce i se dă de la Duhul Sfânt. În acest context, Sfântul Paisie vorbește despre revelația personală care are loc în inima duhovnicului experimentat, arătând că sfaturile pe care le dă un duhovnic ucenicilor său sunt urmarea curățirii inimii sale de către Dumnezeu:

«Și cred că aceasta nu s-a făcut în alt chip, decât numai că prin însuși darul Sfântului Duh a fost luminat în inimă preacinstitul stareț, părintele Theodosie, și pe toți frații de obște într-un gând ca acesta i-a adus, dacă prin vrerea tuturor a fost ales la egumenie acest vrednic bărbat, părintele Alexie, pentru care sufletul meu se înștiințează că va fi în stare, după cugetarea duhovnicească de la Dumnezeu dată lui, să povățuiască și să păstorească sufletele fraților pe calea mântuirii»⁸².

⁸⁰ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 17.

⁸¹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, pp. 18-19. Sfântul Paisie se arată aici ca fiind în legătură duhovnicească cu Părinții din vechime. Spre exemplu, în legătură cu acest subiect Sf. Ioan Scărarul spune că «e mai puțin vătămător să păcătuim lui Dumnezeu, decât părintelui nostru» (SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, p. 126).

⁸² SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 18. Revelația pe care Duhul Sfânt o lucrează în inima duhovnicului încercat nu trebuie văzută însă ca o știrbire a caracteristicilor personale ale lui,

Ucenicul trebuie să se predea în ascultare părintelui său trup și suflet. El nu trebuie să-și supună povățuitorului său numai voința, ci și cugetul. Astfel, duhovnicul va ști în orice moment ce pericole îl pasc pe ucenicul său și va avea permanent certitudinea că va putea să-l ajute să se apere din timp, sau să evite anumite ispite. Relația care se crează cu această ocazie între *duhovnic* și *fiu duhovnicesc* este de o intensitate foarte mare, și prin prisma faptului că ucenicul își pune tot sufletul în palmele duhovnicului, dar și pentru că acest lucru se petrece cu scopul atingerii unei stări precum rugăciunea inimii. Așadar, în acest sens înțelegem mai limpede și ce înseamnă mărturisirea gândurilor, dar și de ce acest lucru este atât de important:

«Celui ce se sânguiește să învețe această lucrare dumnezeiască [este vorba despre rugăciunea minții], i se cuvine, după Sfântul Simeon Noul Teolog, a se preda pe sine cu trup și suflet într-o adevărată ascultare, după Sfânta Scriptură, adică cu desăvârșită tăiere a voinței sale și a cugetării, unui om cu frica lui Dumnezeu și păzitor cu râvnă al dumnezeieștilor Lui porunci»⁸³.

Chiar în problemele în care în mod teoretic ucenicul se pricepe mai bine decât părintele său, el trebuie să-l întrebe mai întâi pe acesta ce trebuie să facă și să aștepte cuvântul lui fără să încerce să-i sugereze modul în care ar vrea el să rezolve respectiva problemă. În acest sens, Sfântul Paisie recomandă celor mai înaintați în viața duhovnicească să renunțe la orgoliul lor atunci când se duc să-l întrebe pe duhovnic în legătură cu anumite probleme la care ei cred că se pricepe mai bine decât el pentru că simplul fapt de a face un lucru fără binecuvântarea duhovnicului, oricât ar fi de mic, este din imboldul diavolului:

«La fel și în mersul treburilor gospodărești, să nu-l nesocotești, ca unul ce nu se pricepe bine, dar în toate cele începute, pentru orice lucru, să luai întotdeauna binecuvântare și sfatul lui să-l primești cu toată blândețea și cunoștința. Chiar dacă i se pare cuiva dintre frați că nu are nevoie – că

în sensul că el ar deveni un simplu instrument prin care Dumnezeu comunică cu oamenii, ci este vorba de o curățire deplină a lui, inima lui devenind astfel lăcaș al Duhului Sfânt, Care îl luminează și îi arată ce trebuie să facă pentru sporirea duhovnicească a ucenicilor săi. Sf. Ioan Scărarul ne arată modul în care îndrumă un părinte cu adevărat duhovnicesc: «Domnul voiește ca tu, fiule...» (SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, p. 122).

⁸³ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 153. Este așadar neapărată trebuință de o identitate de lucrare și de gândire a ucenicului și a părintelui duhovnicesc. Nici nu s-ar putea altfel pentru că se presupune că amândoi fac ascultare de Hristos și orice neconcordanță între ei doi i-ar face să nu mai fie o unime. Unitatea dintre duhovnic și ucenic nu trebuie înțeleasă ca fiind ceva reduționist, ci rod al dragostei dintre cei doi. În acest sens se roagă și Biserica atunci când în cadrul rânduielii *Ceasurilor*, la rugăciunea „Cel ce în toată vremea și în tot ceasul...”, cere de la Hristos: «Înconjoară-ne pe noi cu sfinții Tăi îngeri, ca prin mijlocirea lor fiind păziți și povățuiți, să ajungem la unimea credinței și la cunoștința slavei tale celei neapropiate» (observăm condiționarea capacității de a ajunge la cunoașterea slavei lui Dumnezeu de realizarea unimii în credință. De fapt este vorba de unitatea dragostei).

știu singur și pot să-l fac –, pentru orice lucru să-l întrebe pe părintele. Aceasta însă de la vrăjmaș este! Căci de la Dumnezeu și de la Sfinții Părinți așa se cuvine, ca în orice lucru, chiar de ar fi și un frate prea iscusit, dator este mai întâi să-l întrebe pe egumen, și să nu-l silească pe el către părerea sa, ci să aștepte cum va judeca și hotărî el. Iar fratelui se cuvine întru toate să-și îmblânzească gândurile sale și ca cel mai pe urmă necunoscător să meargă la părintele să-l întrebe dacă are învoirea și binecuvântarea lui pentru acesta, și așa, după vrerea lui, să facă. Pentru că atunci încă și Dumnezeu, văzând smerenia fratelui și adevărata lui ascultare (pentru că fără smerenie nu este ascultare), va povățui cu Duhul Sfânt inima egumenului, să-i dea răspuns folositor și sfat și pe frate să-l întărească cu Duhul Său nevăzut în lucrul început»⁸⁴.

Acest text constituie o sinteză de mare profunzime a modului în care trebuie înțeleasă relația dintre duhovnic și ucenic, dar mai ales a modului în care trebuie să se raporteze fiul duhovnicesc la părintele său. Cea mai mare importanță în realizarea corectă a unei *relații duhovnic-ucenic* o are ascultarea. Ucenicul este dator să arate ascultare față de părintele său duhovnicesc indiferent de situație. Îndrumarea duhovnicului trebuie primită fără nicio reținere sau împotrivire. Această dispoziție sufletească trebuie căutată cu tot dinadinsul, pentru că altfel se cade din starea de ucenic. Dacă în sufletul celui care face ascultare se strecoară cea mai mică îndoială sau împotrivire cu referire la cuvântul duhovnicului, relația sa cu părintele duhovnicesc este grav afectată. La acest aspect se referă Sfântul Paisie atunci când învață că *sfatul duhovnicului trebuie primit cu toată blândețea*. Este limpede că aici sfântul nu se referă la blândețe ca îngăduință, ci ca stare duhovnicească, o dispoziție lăuntrică apropiată de starea de nepătimire, unde lipsa patimilor lasă ca toate darurile Duhului Sfânt să se manifeste în mod firesc.

⁸⁴ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 21. Observăm din nou descendența duhovnicească a Sfântului Paisie din marii Părinți ai spiritualității ortodoxe. Pentru a realiza în mod concret moștenirea patristică asimilată de Sf. Paisie dăm următorul text din Avva Dorotei din Gaza, referitor la tema tratată: «Iar aflându-te în starea celui supus, niciodată să nu crezi inimii tale. Căci vechile împătımiri te orbesc. Și să nu te încrezi întru ceva judecării tale. Să nu hotărăști prin tine nimic fără întrebare și sfat, și să nu gândești că părerile tale sunt mai bune, sunt mai drepte decât ale îndrumătorului tău. Pentru că aceasta este o amăgire a celui rău ca să te împiedice de la supunerea ta cu credință în toate și de la mântuirea sigură prin ea» („Către întăistătorii și ucenicii din mănăstire, cum trebuie să povățuiască cei dintâi pe frați și cum trebuie să se supună cei din urmă”, în: *Filocalia* IX). Așadar, Sfântul Paisie nu cere de la fiii duhovnicești o ascultare oarbă pentru a-i transforma în niște instrumente docile în mâinile duhovnicului, ci, plin de dragoste pentru ei și din dorința ca ei să se mântuiască, le recomandă să aleagă calea ascultării desăvârșite, care duce în mod sigur la mântuire. Pentru a alunga orice suspiciune în acest sens, Sfântul Paisie spune: «Încă aceasta zicând-o eu, să nu socotești că o spun vrând să mai întăresc vreo stăpânire sau vreo cinste, sau sunt iubitor de a mi se supune cineva mie. Nu, știe Dumnezeu că nu sunt vrednic de unele ca acestea, nici, precum știți, am pofțit eu această proiestoșie, ci așa hotărâsc toți Sfinții Părinți că trebuie să fie ascultătorul cel adevărat» (SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...*, II, p. 226).

Exprimarea Sfântului Paisie este una extrem de precisă, pentru că *îndoiala sau împotrivirea față de cuvântul duhovnicului* nu poate avea drept cauză decât lucrarea patimilor, care încă nu au fost mortificate, având în centrul lor mândria. Această patimă îl chinuie pe om cu gânduri despre valoarea propriilor sale capacități și îi pune propriile sale gânduri în concurență cu gândurile și sfaturile starețului. Întrucât această luptă interioară poate fi extrem de vătămătoare pentru cei care se nevoiesc, Sfântul Paisie îndeamnă la *trezvie și voință neînduplecată*. Totuși, tot din cuvintele de mai sus înțelegem că *ascultarea desăvârșită* – chiar dacă uneori este numită și *ascultare oarbă* – nu înseamnă depersonalizarea celui care se află sub povățuirea unui părinte duhovnicesc. El arată că *starea de seninătate cu care trebuie primite sfaturile duhovnicului trebuie însoțită de cunoștință*. Acest lucru arată că dacă omul nu primește cu înțelegere sfatul duhovnicului, este foarte probabil ca nici starea de seninătate pe care o manifestase inițial să nu fi fost una autentică, de asumare conștientă, ci, poate, de ignoranță sau din dorința de a face o impresie bună înaintea duhovnicului.

Este remarcabil cât accent pune Sfântul Paisie pe această luptă, pe care el o consideră atât de dură încât ucenicul trebuie să se comporte în fața propriilor gânduri ca în fața unor fiare sălbatice care trebuie îmblânzite. Altfel, gândurile contradictorii care se nasc în suflet manifestă o tenacitate capabilă de răni profunde. Aici este de fapt terenul pe care se duce lupta pentru mântuire. În această luptă se dă veditul dacă omul va ajunge slujitor al lui Dumnezeu sau, prin omul cel vechi, va rămâne pe mai departe slujitor al păcatului. Iar primul pas către slujirea efectivă a lui Dumnezeu se face prin împlinirea poruncilor Lui, pe care El le adresează prin intermediul duhovnicului. De asemenea, se poate observa din cuvintele marelui stareț cât de importantă este smerenia celui care caută cuvânt la părintele său duhovnicesc. Sfântul Paisie condiționează lucrarea lui Dumnezeu în inima duhovnicului de sinceritatea și smerenia cu care acesta este cercetat de ucenicul său. De asemenea, un alt element foarte important în *relația duhovnic-ucenic* este respectul și teama cu care cel din urmă trebuie să aștepte și să primească cuvântul celui dintâi și să nu încerce să obțină de la duhovnic o binecuvântare forțată în scopul de a face ceea ce *crede* el că este bine.

Dacă ucenicul încearcă să facă un lucru după mintea sa, a căzut în capcana diavolului. El nu trebuie să caute soluționarea fără binecuvântare a situațiilor în care el crede că este mai bine pregătit decât părintele său, pentru că în acest caz el se bizuie pe mintea sa⁸⁵, pe când răspunsul duhovnicului ar fi fost de la Duhul Sfânt. Sfântul Paisie ne asigură că chiar dacă duhovnicul nu are cunoștințele necesare pentru a ne povățui într-un anumit domeniu, Dumnezeu, în cazul

⁸⁵ Deja înșelată de diavol din cauza mândriei sale. Despre mândria ucenicului față de cele rânduite lui de părintele său duhovnicesc Sf. Ioan Scărarul are câteva cuvinte foarte aspre: «Pedeapsa celor mândri este căderea, iar îmbolditor, dracul. Părăsirea lor este ieșirea din minți. De cele dintâi au fost tămăduiți adeseori oamenii de către oameni. Dar cea din urmă nu poate fi vindecată de oameni» (SF. IOAN SCĂRARUL, *Scara...*, p. 251).

în care fiul duhovnicesc merge la duhovnic cu smerenie, povățuiește inima acestuia din urmă prin Duhul Sfânt pentru a-i da ucenicului răspuns folositor. De asemenea, Sfântul Paisie arată foarte clar că «fără smerenie nu e nici ascultare»⁸⁶. Ascultarea săvârșită conform cu voia lui Dumnezeu și după învățătura Sfinților părinți se face mamă a tuturor bunătăților vieții duhovnicești. Ea trebuie îndeplinită în tăcere, cu luare aminte și cu socoteală. Ascultarea nu trebuie făcută din slavă deșartă sau din dorința de a primi laude de la oameni, căci cel ce face ascultare față de oameni trebuie să aibă conștiința că face ascultare de Dumnezeu:

«Însă atunci se face, după cum am zis mai sus, ascultarea mumă celorlalte bunătăți, când se săvârșește după voia lui Dumnezeu și după învățăturile Sfinților Părinți. Și care este ascultarea cea după voia lui Dumnezeu și după învățăturile Sfinților Părinți? Oare numai așa prost, dobitocește și fără nicio băgare de seamă, și care cu toate vorbele cele deșarte și necuviincioase se săvârșește? Oare cea cu mărire deșartă și spre slava oamenilor făcută? Nu, nicidecum. Ci care se săvârșește cu tăcere, cu luare aminte, cu socoteală. Nu oamenilor, ci singur lui Dumnezeu slujește [cel ce ascultă], socotindu-se pe sine nevrednic de petrecerea cea împreună cu îngerii lui Dumnezeu, cu credință neîndoită către povățuitorul vostru, că cele poruncite de la dânsul, de la Dumnezeu sunt poruncite»⁸⁷.

Fiind un bun cunoscător al mrejelor prin care cel care pizmuiește mântuirea oamenilor caută să-i înșele prin orice mijloace, Sfântul Paisie atrage atenția asupra faptului că monahul trebuie să-și ceară iertare de la duhovnic după ce a îndeplinit orice ascultare, chiar dacă i se pare că nu a greșit cu nimic. El este dator să facă acest lucru pentru că doar îngerilor le este dat să nu greșescă, omul putând greși chiar și fără să-și dea seama:

«Și îndeplinind ascultarea, înăuntrul sau în afara mănăstirii, sau de pe cale întorcându-se, iarăși să vină la părintele, și mărturisindu-și cu deamănuntul cele făcute, să cadă la picioarele lui cerându-și iertare dacă a greșit în sfânta ascultare, căci numai îngerilor nu le este dat să greșescă în ceva. La fel și unul către altul să vă pocăiți și unul pe altul să vă cinstiți, și să aveți dragoste către Domnul între voi și să fiți într-un suflet și cu o singură inimă, cu darul lui Hristos»⁸⁸.

Impresionează din nou dragostea mare a marelui stareț care îl făcea să fie mereu de veghe pentru fiii săi duhovnicești, căutând cu toată puterea lui interioră să le dăruiască povețele cele mai potrivite, într-o formă în care să fie și clare, dar profunde.

⁸⁶ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuwinte...* I, p. 21.

⁸⁷ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuwinte...* II, p. 226.

⁸⁸ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuwinte...* I, p. 21.

Rolul părintelui duhovnicesc

Vorbind despre ceea ce trebuie să facă ucenicul în cadrul ascultării, Sfântul Paisie nu uită să arate nici ceea ce este dator duhovnicul să ofere fiilor săi duhovnicești într-o astfel de relație. Astfel, toată greutatea ascultării nu cade numai pe umerii celui care este în ascultare, ci ea trebuie purtată și de duhovnic prin străduința și capacitatea lui de a-l îndruma bine pe ucenicul său. El trebuie să stea mai mult în chilie decât restul fraților pentru a putea folosi timpul care altfel s-ar cheltui în rezolvarea unor munci fizice în scopul citirii cărților care dau folos sufletesc pentru a fi capabil ca «la timpul potrivit» să poată fi de folos ucenicilor săi prin cuvinte și sfaturi mătuitoare de suflet⁸⁹. Duhovnicul trebuie să fie o persoană «încercată în cugetarea duhovnicească»⁹⁰. El trebuie să cunoască toate tainele luptei duhovnicești pentru că altfel nu va putea să-i povățuiască spre mântuire pe fiii săi duhovnicești care îi încredințează lui întreaga voință și i se supun ca lui Dumnezeu Însuși. Duhovnicul trebuie să fie și un împlinitor al poruncilor lui Dumnezeu pentru că cunoașterea meșteșugului luptei duhovnicești este un dar pe care Dumnezeu îl dă doar celor ce fac voia Lui⁹¹. Duhovnicul trebuie să aibă dragoste față de Dumnezeu și față de toți oamenii, dreaptă cugetare și viață virtuoasă⁹². Prin viața virtuoasă el va putea fi un bun model pentru ucenicii săi, pentru că duhovnicul trebuie să fie capabil să-i povățuiască pe ucenici nu numai prin cuvânt, ci și prin faptă:

«Când sfinția voastră petreceți încă în schitul Țibucani, am avut în sufletul meu despre dumneavoastră vestea că în aceste zile de pe urmă, Dumnezeu, cu darul Său, a arătat un așa bărbat, adică pe sfinția voastră, în stare să povățuiască și cu cuvântul și cu fapta, pe calea cea dreaptă a mântuirii, pe acei ce vor să se mântuiască»⁹³.

Importanța unui duhovnic bun este covârșitoare, discernământul lui fiind în măsură să-l ajute pe ucenic să se izbăvească de orice fel de patimi, oricât de grele ar fi ele. Bineînțeles că această realitate arată că dacă duhovnicul nu este iscusit în viața duhovnicească nu va reuși cu niciun chip să-i ajute pe fiii săi duhovnicești să se despătimească și să ajungă la desăvârșire:

⁸⁹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 21.

⁹⁰ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 17. În text, Sfântul Paisie se referă de fapt la egumen, vorbind despre disensiunile care apăruseră în obștea de la Poiana Mărului odată cu ajungerea în fruntea fraților a prietenului său, Alexie Filevici. Totuși, observațiile Sfântului Paisie în legătură cu calitățile pe care trebuie să le aibă un egumen se pot aplica și duhovnicilor pentru că în obștile mici, cum era cea de la Poiana Mărului, egumenul era și duhovnicul întregii obști.

⁹¹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 18. Despre acest aspect, Avva Pimen spune: «A învăța pe aproapele este al unuia ce este sănătos și nepătimaș, fiindcă ce trebuință este să zidească cineva casa altuia și să o risipească pe a sa?» (*Patericul*, p. 198).

⁹² SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 19.

⁹³ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* I, pp. 18, 37.

«După cum un vas când are cârmaciul bun, fără primejdie intră în liman, cu ajutorul lui Dumnezeu, așa și sufletul, când are păstor bun, cu lesnire se suie la cer, chiar de ar fi făcut prea multe răutăți»⁹⁴.

Temeiul și rădăcina fiecărui duhovnic sunt *blândețea și nerăutatea*⁹⁵. El trebuie să vegheze mereu pentru a-i putea păzi bine pe fiii săi duhovnicești, pentru că altfel vine diavolul și-i răpește pe cei mai slabi. De orice suflet încredințat lui și care se va pierde, el va da răspuns înaintea lui Dumnezeu⁹⁶. Duhovnicul trebuie să fie bine învățat în dreapta credință pentru a putea lăsa fiilor săi duhovnicești drept moștenire credința cea adevărată și dogmele ortodoxe:

«Au nu ești tu stareț? Au nu ai sub mână ta pe frații cei ce locuiesc cu tine? Cum le poți arăta lor neimprelestit calea mântuirii și, ca luându-i de mână pe dânșii, să-i duci fără prihană către Hristos, când și singur nu știi ce este pravoslavnică noastră credință și ce sunt ereticii? Au nu știi cum te învață Sfântul Ioan Scărarul, întru *Cuvântul cel către păstor*, grăind așa: „A credinței celei fără de prihană și a dogmelor pravoslavnice, *mai înainte* de toate moștenire fiilor să le lași. Că nu numai pe fiii, ci și pe nepoții tăi pe calea Pravoslaviei îi vei aduce Domnului”. Vezi, dar, părinte, ce poruncesc păstorului sfinții, adică celui ce are pe frați, ca mai înainte de toate să învețe pe ucenicii săi de credință și de dogmele pravoslavnice, pentru ca și după moartea lui să le rămână lor această moștenire? Ca și ei să învețe și pe alții, care vor urma lor, așijderea drept a crede. Pentru că credința este temeiul bunătăților și fără acest temei nu se pot face bunătăți. Și dacă cineva fără de acest temei, adică fără dreapta credință, va începe a zidi pe casa bunătăților, adică a face bunătăți, atunci acest fel de bunătăți ale lui se vor risipi ca praful de pe fața pământului»⁹⁷.

Isusînța duhovnicului în probleme de teologie este de maximă importanță pentru că ucenicii, crezând cuvintelor duhovnicului ca și cum ar fi ale lui Dumnezeu, se pot vătăma grav dacă părintele lor duhovnicesc nu îi povățuiește conform credinței adevărate. Căderea lor va fi aproape imposibil de remediat, pentru că ei sau încrezut în cuvintele duhovnicului cu toată dragostea și cu toată ființa lor și cu

⁹⁴ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 238.

⁹⁵ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 18. Despre importanța blândeții duhovnicului în cadrul relațiilor lui cu fiii săi duhovnicești, un avvă din *Pateric* învață: «De vei porunci ceva fratelui tău cu smerenie și cu frica lui Dumnezeu să facă vreo treabă oarecare, el se va supune cuvântului tău cel cu smerenie și va face ceea ce îi vei zice lui. Iar de vei porunci lui cu stăpânire, ca și cum l-ai stăpâni pe el, iar nu cu smerenie și cu frica lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu, Care vede și cunoaște tainele inimilor, nu-i dă lui îndemnare în inimă să te asculte și să facă ceea ce îi poruncești lui cu stăpânire. De vreme ce arătat este lucrul care se face pentru Dumnezeu, așijderea și lucrul care se face cu porunca stăpânitoare. Căci lucrul care este al lui Dumnezeu este cu smerenie, cu rugăminte și cu blândețe. Iar poruncirea cu stăpânire este plină de mânie, de măhnire și de tulburare, fiind lucrul vrăjmașului» (*Patericul*, p. 351).

⁹⁶ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 81.

⁹⁷ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, pp. 55-56.

mare greutate ar putea fi convinși că cel pe care l-au cinstit în mod deosebit și pe care îl considerau mesagerul lui Dumnezeu pentru ei ar fi putut greși:

«Au nu știi că ucenicii tăi, ca niște oameni știindu-se cu dreptate și având credință și dragoste către tine, și toate cuvintele tale ca din gura lui Dumnezeu primind, auzind de la tine o învățătură ca aceasta a ta, au nu se vor încredința ei cuvintelor învățaturii tale, grăind așa și urmând precum și tu? Au nu vor cădea și ei cu această a ta învățătură [...], grăind și ei precum și tu așa grăiești? [...] Au nu într-acest fel vor învăța și ucenicii tăi și vor mărturisi precum de la tine vor vedea și vor auzi? Că singur grăiești în scri-soarea ta către mine așa: „Că ucenicii sfinției tale și ai mei, cele ce aud de la noi, acelea învață și mărturisesc”⁹⁸.

De asemenea, Sfântul Paisie arată foarte lămurit că duhovnicul nu este responsabil pentru scăderile sau păcatele pe care fiul său duhovnicesc nu i le-a adus la cunoștință. Dacă ucenicul întrerupe într-un anume loc firul comunicării cu părintele său duhovnicesc, atunci dă prilej diavolului să îl ispitească într-un mod aprig, pentru că lupta sa se dă acum pe un teren întunecos, al neîncrederii sau rușinii față de stareț, față de lumina care izvora din cuvintele duhovnicului și care îi topea toate uneltirile:

«Orișicarele din voi de are oareșicarea nevoe sufletească, sau trupească, și să scârbește, și răpștește, și nu vine cătră mine, nici mă înștiințează: eu pentru această scârbă a lui, răspuns nu am a da înaintea lui Dumnezeu»⁹⁹.

De multe ori este de la sine înțeles că un duhovnic sporit duhovnicește cunoaște, prin lucrarea lui Dumnezeu, greutatea sufletești ale ucenicilor săi. Cu toate acestea, el nu intervine în mod direct în viața lor, ci așteaptă ca ei să-și dea seama de greșeala pe care au făcut-o și astfel pocăința lor să fie una asumată și reală.

Neascultarea și consecințele ei

Primul semn al *ieșirii din ascultare* este muștrarea cugetului. Neîndeplinirea ascultării, chiar dacă uneori acest lucru este mascat sub pretextul evlaviei sau al oricărei fapte bune, atrage după sine moartea duhovnicească. Nici nu s-ar putea altfel, din moment ce omul alege cu voința sa liberă să refuze *cuvintele dătătoare de viață* pe care Dumnezeu i le trimite prin duhovnic. În tinerețea sa, Sfântul Paisie a gustat și el din roadele neascultării. Pe când se afla la Liubețki, el avea ascultarea de chelar, trebuind să dea monahilor de la bucătărie alimentele necesare pentru pregătirea mesei fraților. Sfântul Paisie nu a putut să-și împlinească prea mult această ascultare în chip desăvârșit pentru că frații au văzut că este milostiv și au început să vină să-i ceară fiecare ceea ce dorea. Despre acest episod, care a lăsat amintiri amare în conștiința Starețului, el spune:

⁹⁸ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 56.

⁹⁹ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 68.

«Eu mă prefăceam că mă bucur împreună cu ei de toate acestea, dar în sufletul meu nu mai aveam pace ca mai înainte, căci conștiința mă învinuia adeseori pentru încălcarea poruncii egumenului și pentru că lucram fără binecuvântare, și câtă vreme am stat acolo tot așa a fost, făcându-mi ascultarea spre osânda sufletului meu»¹⁰⁰.

Așadar, prima consecință a neascultării este aceea că omul pierde din cauza ei *liniștea* pe care o are în suflet. Ceea ce subliniază foarte bine Sfântul Paisie este că cel care nu își îndeplinește ascultarea întru totul este în neascultare, iar acest mod de a-și împlini ascultarea doar parțial i se face omului spre osândă. Vorbind despre roadele și binefacerile ascultării, Sfântul Paisie atrage atenția și asupra pericolelor la care se expune cel care nu face sau iese din ascultare. Cel care alege să trăiască în afara ascultării face aceasta din mândrie și mândria lui atrage asupra sa mânia lui Dumnezeu:

«Deci fiind acestea astfel așezate de Duhul Sfânt și tocmită prin Sfinții Părinți, dacă cineva, ieșind din lume și venind la călugărie, și trecând cu vederea o astfel de legiuire a Sfântului Duh, în loc să se dăruiască vieții de obște, întru sfânta și fericita ascultare, după cuvântul, adică după înțelegerea Scripturii – prin care ar fi putut să-și câștige, cu darul lui Hristos smerenia adevărată, cu care ar fi putut să se izbăvească de patimile sale, mai ales de cele sufletești –, ci pătimaș și neputincios cu sufletul fiind și neiscusit în nevoința duhovnicească, începe a cutreiera pustia cu o osârdie plină de mândrie și a-și alege viață liniștită și singuratică, dorind ca mai înainte de a urma patimilor lui Hristos în viața de obște să se suie înainte de vreme pe Crucea lui Hristos, depărtându-se în pustie, asupra unuia ca acesta va veni mânia lui Dumnezeu pentru mândria lui»¹⁰¹.

De asemenea, el va fi mereu biruit de diavol pentru că nu a învățat de la un bătrân *meșteșugul luptei duhovnicești*. Această înfrângere a lui în fața vrăjmașului este însă tot un semn al dragostei lui Dumnezeu, pentru că dacă nu ar fi învins de către diavol s-ar încrede tot mai mult în puterea și judecata sa, iar mândria lui nu ar mai putea fi tămăduită:

«Pentru că el, ca un ostaș neiscusit, care nu a învățat în viața de obște meșteșugul războiului celui gândit și nu știe să țină în mâini arma cea duhovnicească, îndrăznește să iasă la lupta de unul singur, a ostașilor încercați ai lui Hristos, ca să se lupte în pustie cu dracii, vrăjmașii săi. Unul ca acesta, prin îngăduința lui Dumnezeu, în loc de biruință este biruit pentru mândria lui, cade înaintea vrăjmașilor săi și este omorât degrabă de ei»¹⁰².

¹⁰⁰ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Autobiografia*, p. 127.

¹⁰¹ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Scrisoarea către Dimitrie preotul din Poltava*, p. 198.

¹⁰² SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Scrisoarea către Dimitrie preotul din Poltava*, p. 199. Referitor la dificultatea luptei pe care o are de dus cel ce se nevoiește împotriva mândriei, Sf. Ioan Scărarul spune: «Să nu ne speriem dacă suntem războiți și după mărturisire. Căci este mai bine să ne luptăm cu gândurile decât cu mândria». La aceste cuvinte, Părintele Stăniloae adaugă

Totuși, dacă un astfel de om nu-și va da seama că ispitele care i se întâmplă sunt din rânduiala lui Dumnezeu, Care încearcă prin ele să-l readucă în ascultare, ci va rămâne în părerea de sine, în loc de mântuire va afla pierzare. Acest lucru se întâmplă pentru că el a îndrăznit să calce rânduiala ascultării, pe care Însuși Mântuitorul Hristos a sădit-o prin exemplul vieții Sale:

«Iar unul ca acesta îndrăzneț și mândru fiind, și mergând în pustie înainte de vreme, în loc de grâu seceră măcăci și în loc de mântuire află pierzare. De ce? Pentru că unul ca acesta se face nebăgător de seamă și stricător al rânduiei date de Dumnezeu, pe care rânduială, cum am zis mai înainte, ne-a așezat-o Hristos Dumnezeuul nostru prin preacinstita și fără prihană viața Sa în trup. Și în loc ca să pătimească cu Hristos în viața de obște, a îndrăznit, prin mândria sa, să se suie pe Crucea Lui, alegându-și pustia mai înainte de viața de obște. Iar unul ca acesta nu este pustnic, ci viețuitor după voia sa, și traiul lui nu este o petrecere liniștită în pustie și în depărtare [de oameni], ci în rânduială de sine. Și într-o asemenea viață de sineși rânduioare nu este nimic bun și nu-i urmează decât înșelăciunea diavolului. Cu o astfel de viață și petrecere fără rânduială mulțime multă de monahi au pierit, și în vremurile de demult și în cele de acum, fiind înșelați de diavolul și ieșindu-și din minți și omorându-se singuri cu fel de fel de morți înfricoșate. De care înșelăciune să ne izbăvească pe toți Hristos Mântuitorul nostru cu darul Său»¹⁰³.

Mergând și mai departe, Sfântul Paisie arată că cel care nu face ascultare este, în mod paradoxal, în ascultare, dar într-o ascultare tiranică. Cel ce nu face ascultare de Dumnezeu face ascultare de diavol, lipsindu-se de libertatea dăruită lui de Dumnezeu și acceptând de bună voie tirania diavolului și osânda lui Iuda: «Iar cel căzut din ascultare, de trei ori blestematul Iuda, în loc de Dumnezeu ascultând în toate pe diavol, s-a deznădăjduit, spânzurându-se, și a pierit pe vecie și cu sufletul și cu trupul»¹⁰⁴. Pentru Sfântul Paisie, ucenicul care iese din ascultare este asemenea unui arcaș orb: cel din urmă nu poate niciodată să nimerească ținta din cauza neputinței sale după cum nici cel dintâi nu va atinge niciodată mântuirea din cauza mândriei sale¹⁰⁵. Ca unul care, *prin harul înainte-vederii*, cunoștea foarte bine pericolul neascultării, Sfântul Paisie le spunea ucenicilor săi:

«Când văz pre oareșicarii de poruncile lui Dumnezeu, negrijind, și ținând voia sa, și crezând socotelii sale, și umblând fără frica lui Dumnezeu și trecând cu vederea sfântă ascultare, și de rânduiala de sineși, și de iubirea

faptul că lupta cu mândria este cu mult mai grea decât cu celelalte ispite (*Filocalia* IX, p. 108 și n. 196).

¹⁰³ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Scrisoarea către Dimitrie preotul din Poltava*, în: *Cuvinte despre ascultare*, p. 199. Sf. Ioan Scărarul ne spune în acest sens că «cel ce încearcă să se lupte fără ajutor cu duhurile, este omorât de acelea» (*Filocalia* IX, p. 110).

¹⁰⁴ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 80.

¹⁰⁵ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 235.

de sineși prin leane fiind cuprinși, și răpștind: atuncea acest feliu de întristare cuprinde pre al meu suflet, care mai mare însă a fi nu să poate, până când nu i voiu vedea pre dâșșii cu adevărat pocăindu-se»¹⁰⁶.

Vedem din acest text, ca o concluzie la cele spuse despre ascultare în teologia Sfântului Paisie, că el nu prețuiește ascultarea pentru că aceasta ar activa în chip mecanic niște mecanisme care procură în mod automat mântuirea. De fapt, dacă ar fi bine înțeleasă, fraza de mai sus ar fi adevărată, pentru că cel care face ascultare și *nu crede socotelii sale*, este deja mântuit. Dumnezeu nu va mai cere de la el răspuns. De aici vine și accentul pus de Sfântul Paisie pe ascultarea adevărată, deoarece el știa că fără aceasta omul nu se poate mântui. Din acest motiv, observarea neascultării unora dintre fiii săi duhovnicești îi provoca cea mai mare întristare.

Asceza

Niciodată în istoria monahismului nimeni nu a susținut că desăvârșirea ar putea fi atinsă fără nevoință trupească. Dimpotrivă, fiind cea mai importantă armă pe care o au începătorii în lupta cu patimile și, implicit, cu diavolul, *nevoința trupească* a avut întotdeauna un loc central în viața monahilor, dar și a mirenilor¹⁰⁷. De asemenea, știm că părinții din *Pateric* au iubit asceza și au ridicat-o pe culmi aproape de neimaginat pentru noi, cei de azi. Bineînțeles, ei nu au iubit asceza pentru ea în sine, ci pentru că știau că aceasta îi poate duce aproape de Dumnezeu. O istorioară care vorbește despre dragostea de asceză a Sf. Maca-

¹⁰⁶ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 45. O întâmplare din viața Sfântului Paisie ne va edifica în privința relației dintre înaintevvedere sa și gravitatea neascultării: «Doi părinți rossiani, frați după trup, primind o scrisoare de la părinții lor cei trupești, întru carea îi ruga ca să facă toate chipurile să-i treacă și pre dâșșii în Moldavia, căci doresc să primească chipul călugăresc. Ei mergând la fericitul, cerea să le dea voe, ca să meargă să vază doară ar putea ca să și treacă pre părinții lor din Rossia, peste graniță dincoace: iară el nici întru un chipu nu au voit să-i lase, zicându-le: cum că iaste primejdie a-i trece granița: iară mai ales, că nici nu se cuvine ca monahul să-și lase liniștea și să meargă după rugămintea mirenilor. Și dacă va fi voia lui Dumnezeu spre aceasta, apoi îi va înlesni cu judecățile care le știe El, și îi va aduce la călugărie. Dar ei tot supăra rugând pre fericitul ca să le dea voe să se ducă. Deci, el au zis lor: precum voiți așa feceteți, și așa pornindu-se ei, i-au petrecut Sfântul Starețu, plângând după dâșșii ca după niște morți. Iară când să despărția, le-au zis: ertați-mă fraților, căci de acum nu ne vom mai vedea în viața aceasta. Iară cei doi călugări au mers la părinții lor: și prinzându-i stăpânirea Rossiei, și cercetându-i, și gășindu-i vinovați: i-au trimis la Sibiru. Deci, ei de acolo au scris cătră Sfântul Starețu cu lacrimi, zicând: Că cu adevărat s-au împlinit prorocia Sfinților Voastre cinstite părinte, căci de acum nu ne vom mai vedea în viața aceasta, pentru că nu iaste chipu de a scăpa în veac, din primejdiia unde ne aflăm» (*Viața Cuviosului Paisie*, p. 75).

¹⁰⁷ SF. GRIGORIE PALAMA, *Tratatul II din Triada I, Pentru cei ce voiesc să ia aminte la sine în isihie, nu e fără de folos să se silească să-și fiină mintea înlăuntru trupului* în: Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, p. 273. Aici, Sfântul Grigorie accentuează importanța ascezei pentru începători, ca unii care nu s-au deprins încă să se împotrivescă duhurilor prin duhul lor și care sunt nevoiți să le respingă cu ajutorul trupului.

rie Alexandrinul, sau *Orășeanul*, cum apare el în *Pateric*, ne va edifica deplin în ceea ce privește atracția monahilor adevărați spre asceză:

«Nevoința lui era aceasta: dacă auzea ceva folositor vreodată, acea ducea la desăvârșire [...]. Auzind el că tabenisioții duc o viețuire înaltă, schimbându-și hainele și luând chipul unui lucrător din lume, s-a suit vreme de cincisprezece zile în Tebaida, trecând prin pustie. Și venind în mănăstirea tabenisioților, l-a căutat pe arhimandritul lor, numit Pahomie, bărbat foarte încercat și având harisma proorociei, dar i-au rămas ascunse cele privitoare la Macarie. Venind acesta la el, i-a zis: „Te rog, primește-mă în mănăstirea ta, ca să mă fac monah”. Îi zise lui Pahomie: „Ai ajuns la bătrânețe și nu te mai poți nevoi. Frații de aici sunt nevoitori și nu poți purta ostenele lor. Și te vei sminti, și vei pleca vorbindu-i de rău”. Și nu l-a primit nici în prima zi, nici în a doua, până în ziua a șaptea. După ce s-a întărit stăruind în post, i-a spus pe urmă: „Primește-mă, avva, și de nu voi posti și nu voi lucra ca ei, poruncește să fiu dat afară”. Pahomie i-a convins atunci pe frați să-l primească. Iar obștea unei singure mănăstiri este de o mie patru sute de bărbați până astăzi. Deci a intrat în ea. Iar trecând puțină vreme, a venit Postul mare și a văzut pe fiecare nevoindu-se într-un fel sau altul. Unul mânca numai seara, altul, la două seri, altul, la cinci seri. Unul stătea în picioare toată noaptea, iar ziua se așeza. După scufundarea multor smicele de finic în apă, Macarie a șezut într-un colț; și până nu s-au împlinit cele patruzeci de zile și nu au venit Paștile, nu s-a atins nici de pâine, nici de apă, n-a încovoiat genunchiul, nu s-a întins pe pământ. Nu a luat nimic, afară de puțină foi de varză, și acestea duminica, spre a lăsa părerea că mănâncă»¹⁰⁸.

Fără a exagera cu nimic, putem afirma că astfel de nevoințe duhovnicești și le-a fixat ca țintă și Sfântul Paisie în viața sa, pentru că întreaga sa viață a fost o luptă neîncetată pentru atingerea despătimirii și a desăvârșirii.

Importanța ascezei

Cel care ia contact pentru prima dată cu viața Sfântului Paisie nu poate să nu fie impresionat de nevoințele sale care pentru omul din zilele noastre par aproape neverosimile¹⁰⁹. În primul rând ne aducem aminte chiar de anii copilăriei sale, când, în loc să se joace cu copiii de vârsta sa, Sfântul Paisie prefera să stea închis în casă și să citească Sfânta Scriptură și cărțile Sfinților Părinți. Mai apoi, trebuie să ne amintim de eforturile pe care le-a făcut Sfântul Paisie în căutările sale pentru viața monahală. De asemenea, trebuie remarcate nevoințele pe

¹⁰⁸ PALADIE, *Istoria lausiacă*, pp. 43-46.

¹⁰⁹ Chiar dacă ele par de necrezut și chiar imposibil de realizat pentru omul contemporan, avem convingerea că modalități de asceză asemănătoare au fost puse în practică de anumiți monahi din secolul trecut și chiar mai sunt practicate și în ziua de azi. Pentru lămuriri *vezi Viața Cuviosului Paisie Aghioritul* scrisă de Isaac monahul, Ed. Evanghelistos, București, 2005.

care le făcea ca tânăr monah, atunci când viețuia în mănăstirile ucrainiene. Asceza pe care a întreprins-o ca monah este deja una de un nivel foarte înalt, care probabil că pe cititorul un pic mai sceptic îl poate face să zâmbească puțin ironic, dar asta nu înseamnă că nevoințele Sfântului Paisie nu au fost într-un totuțel cele pe care le aflăm de la cei care l-au cunoscut. Dimpotrivă, există chiar posibilitatea ca noi să nu fim în stare să le înțelegem la adevărata lor importanță și înălțime. Pe tot parcursul vieții sale și în multe dintre scrierile sale, Sfântul Paisie subliniază importanța ascezei. El le spunea adeseori ucenicilor săi: «Să piară ale noastre toate, și trupul nostru, fără numai să se păzească de noi poruncile lui Dumnezeu, și pentru dânsule și sufletele noastre»¹¹⁰. Mitrofan ne spune despre Sfântul Paisie că nu se întrista nicodată și nu se mârșea atunci când i se vestește o mare nenorocire, dar că era «ca focul» împotriva celor care nu păzeau poruncile lui Dumnezeu, în același timp întristându-se pentru căderea lor¹¹¹. În orice lucru care se săvârșea în mănăstire, Sfântul Paisie cerceta să afle dacă este în concordanță cu poruncile lui Dumnezeu, iar dacă afla că acestea sunt călcate pentru împlinirea lucrului respectiv, porunca ca el să nu se mai săvârșească, oricât de folositor ar fi fost pe oricare alt plan¹¹².

De asemenea, Sfântul Paisie nu i-a învățat pe ucenicii săi despre importanța ascezei numai prin vorbe, ci mai ales prin exemplul personal. Tot Mitrofan ne spune că toate nopțile Sfântului au fost numai privegheri¹¹³, în sensul că folosea timpul nopții în rugăciune și în nevoința traducerilor din Sfinții Părinți. Știm de asemenea că munca de traducere era pentru Sfântul Paisie o asceză care îi încorda puterile la maxim, atât prin faptul că actul de traducere în sine este unul deosebit de anevoios, cât și prin aceea că toată partea dreaptă a lui era acoperită de răni¹¹⁴. Strădaniile Sfântului Paisie de a fi un model pentru ucenicii săi nu au rămas fără ecou, ci dimpotrivă, ele au avut un mare efect. Spre exemplu, *Așezământul de la Dragomirna* prevedea obligativitatea participării la slujbele bisericești pentru toți monahii, inclusiv pentru stareț. De la slujbă nu se putea lipsi decât în caz de boală sau de binecuvântare pentru o ascultare ce nu suporta amânare. Cel care ar fi lipsit pentru un alt motiv decât pentru acestea două era muștrat de stareț și primea canon să facă metanii fraților la trapeză sau nu primea mâncare în acea zi:

«Pravila sobornicească a Sfintei Biserici a Răsăritului – Vecernia, Pavecer-nița, Polunoșnița, Utrenia, Ceasurile și Dumnezeiasca Liturghie, așijderea privegherile de toată noaptea cu citiri la toate sărbătorile împărătești și ale Născătoarei de Dumnezeu, și la cele ale Sfinților celor mari, iar la sărbătorile mai mici, polieleu și slavoslovie, iarăși cu citiri, și toată cealaltă rându-

¹¹⁰ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 45.

¹¹¹ MITROFAN SCHIMONAHUL, *Viața...*, p. 230.

¹¹² MITROFAN SCHIMONAHUL, *Viața...*, p. 230.

¹¹³ MITROFAN SCHIMONAHUL, *Viața...*, p. 230.

¹¹⁴ MITROFAN SCHIMONAHUL, *Viața...*, p. 276.

ială și urmare bisericească cu datorie este în această mănăstire a noastră să se săvârșească întru totul neclintit și fără lăsare, fără de orice grăbire, la vremea sa, după tipicul sobornicesc, precum ne-am deprins în Sfântul Munte al Athosului. Egumenul și toți frații sunt datori să se afle întotdeauna la soborniceasca pravilă bisericească, fiecare după rânduiala sa, în mantii, și în rase și în camilafce, și niciodată să nu rămână cineva în afară de la aceasta fără de vreo binecuvântată pricină, precum boala sau ascultarea cea de nevoie. Dacă însă careva dintre frați nu s-ar fi aflat la pravila bisericească, egumenul este dator să facă pentru aceasta întrebare în trapeză, înaintea tuturor fraților. Și dacă nu va arăta pricină binecuvântată, egumenul este dator, împreună cu obișnuita sa duhovnicească dojenire de cuvinte, să-i dea aceluia frate cuvenitul canon cu mătăanii înaintea a toată trapeza sau cu nemâncarea în ziua aceea»¹¹⁵.

Ucenicii Sfântului Paisie îl ascultau și îl urmau cu toată dragostea și cu încredere deplină pentru că vedeau că el este cel dintâi care face ceea ce le spune și lor să facă. Ei chiar îl considerau *mucenic* datorită nevoițelor sale prin care reușea să țină în bună rânduială un sobor atât de mare și format din oameni de diverse naționalități¹¹⁶.

Modul în care se face asceza

Ca un om care știa din propria experiență că Împărăția lui Dumnezeu nu se câștigă ușor, ci cu străduințe multe și dureroase, Sfântul Paisie le spunea ucenicilor săi:

«Iar darul lui Dumnezeu nu vine mâncând și bând noi și dormind și glumind, și răspândindu-ne, și cele deșarte pofind, de nu ne vom nevoi cu toată puterea, osârdia și dragostea, cu frica lui Dumnezeu și cu durere în inimă, păzind toate poruncile lui Dumnezeu și învățăturile Sfinților Părinți».

Avem așadar la Sfântul Paisie două coordonate ale ascezei: a) *asceza trupească* (regăsită în cuvintele: «iar darul lui Dumnezeu nu vine mâncând și bând noi și dormind [...] de nu ne vom nevoi cu toată puterea, osârdia și dragostea, cu frica lui Dumnezeu și cu durere în inimă, păzind toate poruncile lui Dumnezeu și învățăturile Sfinților Părinți») și b) *asceza duhovnicească* (redată în continuarea frazei de mai sus: «și glumind, și răspândindu-ne, și cele deșarte pofind»).

Asceza trupească

În ceea ce privește regimul alimentar, Sfântul Paisie arată în *Așezământul de la Dragomirna* că toți frații trebuie să mănânce la trapeză, inclusiv starețul, în afară de faptul în care un frate ar fi foarte bolnav sau foarte bătrân:

¹¹⁵ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, pp. 95-96.

¹¹⁶ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 82.

«Și nici într-un chip să nu fie liberi să mănânce prin chilii niciodată, nici egumenul, nici frații, afară de boală sau de cea mai de pe urmă bătrânețe. Și cu una și aceeași hrană toți să se împărtășească, iar dacă vreunul din frați are stomac vătămat și nu va putea mânca hrana cea de obște, unuia ca acela, trebuie să i se dea, după învățătura Sfinților Părinți și după socoteala egumenului, hrana care-l folosește, după desăvârșita nevoie, însă și pe aceea dator este s-o primească cu toți frații la trapeză, dar nu în chilie»¹¹⁷.

În această rânduială nu trebuie văzută vreo atitudine aberantă sau nepotrivită, ci doar strădania ca toate lucrurile care se săvârșesc într-o obște monahală să ducă la desăvârșirea dragostei dintre membrii comunității. Astfel, într-o comunitate în care cei care o alcătuiesc s-au strâns laolaltă din dorința de a se mântui împreună, este firesc ca toate activitățile, în afara celor cu un caracter de intimitate, să se desfășoare în cadrul comunității. Accentul pus de Sfântul Paisie pe necesitatea ca toți frații să mănânce împreună la trapeză se datorează în primul rând grijii de a nu crea un statut favorizator pentru nimeni. O situație în care un membru al comunității ar fi favorizat ar crea o stare de nemulțumire din partea celorlalți, dar și un precedent de care fiecare membru al comunității ar căuta, mai devreme sau mai târziu, să se prevaleze. Ca o dovadă că această prevedere tipiconală nu este o absurditate stă menționarea cazurilor deosebite în care unii monahi ar avea nevoie de un regim alimentar diferit de cel comun. În astfel de situații, pentru îngrijirea sănătății celui suferind, este permisă oferirea alimentelor necesare, iar pentru a nu lăsa loc la interpretări care ar putea cândva șubrezi coeziunea comunității se păstrează obligativitatea de a mânca la trapeză, bineînțeles, dacă acest lucru este posibil.

La masă trebuiau păstrate cu maximă scrupulozitate prevederile tipicului în ceea ce privește regimul mâncărilor de dulce sau de post. Este limpede că această prevedere nu se referă la alimentele de dulce, întrucât nici nu s-ar pune problema să se mănânce brânză într-o zi de post, ci la untdelemn și vin. Astfel, Sfântul Paisie dorește ca și în acest aspect să nu se îndepărteze de Tradiția Bisericii statornicită prin Sfinții Părinți:

«În trapeză, egumenul și toți frații trebuie să se adune în fiecare zi și cu de Dumnezeu trimisa hrană și băutură de obște, cuviincioasă făgăduinței călugărești, să se împărtășească toți de obște, întru slava lui Dumnezeu, foarte grijuliu păzindu-se tipicul cel de obște al Sfintei Biserici pentru dezlegare și nedezlegare»¹¹⁸.

De asemenea, posturile trebuiau păzite cu strășnicie în obștea paisiană, după cum arată punctul al șaselea al *Așezământului* de la Secu. Din nou, trebuie

¹¹⁷ Un aspect care merită subliniat este că și la trapeză frații trebuiau să stea în toate veșmintele. Acest lucru arată că în obștea paisiană seriozitatea era căutată până în cele mai mici amănunte (SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 96).

¹¹⁸ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 96. Spre exemplu, în obștea paisiană luna nu era dezlegare la untdelemn (SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...*, II, p. 232).

să facem mențiunea că probabil această învățătură era o atenționare pentru începători, care poate ar fi fost tentați să încalce în vreun fel regimul impus de post, pentru că nu putem considera că aceste cuvinte ar fi fost adresate bucătarului sau altor monahi cu experiență:

«Pentru sfintele posturi și pentru pravila bisericii, adică să păzească nemșcat toate sfintele posturi cele hotărâte și așezate de Sfinții Apostoli, de sfânta și soborniceasca Biserică peste tot anul»¹¹⁹.

Pentru a ilustra așa cum se cuvine importanța pe care Sfântul Paisie o acordă postului, redăm următorul episod din viața lui:

«Un părinte eclesiarh, au mers la starețul întru o zi de post, și au cerut voie, și blagoslovenie, ca să bea vin, zicând: că este foarte ostenit și slab. Iară părintele nostru i-au zis să nu bea, dar el tare mult îl supăra, zicând că este foarte ostenit, și să i se dea voie să bea. Deci văzând starețul atâta supărare a lui, i-au zis să bea. Și când au sosit vremea ca să mănânce starețul, au mers părintele Martirie ucenicul lui, și au cerut blagoslovenie ca să pue în masă bucate: Iară starețul i-au zis: încă nu-i vremea de mâncat. Ucenicul au răspuns zicând: cum să nu fie vremea? Că părinții de mult au eșit de la trapeză. Iară starețul i-au zis: mai așteaptă frate, nu pune să mănânc măcar un ceas, și trecând un ceas, iarăși l-au întrebat ca să pue în masă: dar starețul i-au zis: ba să nu pui frate, că nu mi se cade să mănâncu astăzi, pentru că am călcat poruncile dumnezeieștilor Părinți de am slobozit pe fratele să bea vin astăzi: și așa nu au mâncat întru acea zi nimic»¹²⁰.

Cuvintele de mai sus ne relevă două aspecte fundamentale ale personalității Sfântului Paisie: *seriozitatea* și *profunzimea* cu care își asuma împlinirea rânduielilor bisercești, alături de marea sa îngăduință și înțelegere față de neputințele fiilor săi duhovnicești. Deși el nu ar fi călcat sub niciun motiv rânduielile Bisericii, dragostea și vederea corectă a lucrurilor îl făceau să nu fie la fel de aspru și cu cei care erau sub povățuirea sa. Vedem mai departe că deși dragostea a fost cea care l-a făcut pe Sfântul Paisie să dea binecuvântare unui ucenic să bea vin în zi de post, adică să calce rânduiala bisericască, râvna pentru împlinirea rânduielii Bisericii l-a determinat să își ia un canon aspru pentru dezlegarea pe care o dăduse, deși nu el era cel care călcase postul. În ceea ce privește programul de somn nu avem o informație exactă cu referire la obștea paisiană, dar putem să ne facem o imagine destul de clară despre acest aspect urmărind programul de azi al marilor mănăstiri athonite, program respectat de Sfântul Paisie, adaptat, bineînțeles la condițiile și realitățile din Moldova¹²¹. Făcând astfel un

¹¹⁹ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 179.

¹²⁰ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 66.

¹²¹ Într-o mănăstire athonită, programul efectiv de slujbă începe la ora patru dimineața cu slujba *Miezonopticii*, continuându-se cu slujba *Ceasurilor* și cu slujba *Dumnezeieștii Liturghii*. După ce acestea se termină, în jurul orei opt, se servește masa, după care fiecare monah merge la ascultarea lui. Pe la ora unu este un moment de odihnă, până pe la ora patru, când

calcul aproximativ, rezultă că monahilor paisieni le-ar fi rămas cel mult un total de cinci ore de somn pe noapte. De asemenea, știm că în obștea Sfântului Paisie erau mulți monahi care își luau de bunăvoie un jug foarte greu de purtat, acela al luptei foarte asidue cu somnul.

Asceza duhovnicească

Sfântul Paisie atrage atenția în legătură cu o atitudine prea relaxată, în care monahii și-ar permite să apeleze la mijloace de relaxare folosite în spațiul laic, arătând foarte clar că, spre exemplu, din cauza glumelor se depărtează harul de la om: «Păziți-vă și de îndrăzneală, de glume și de răs, care depărtează darul lui Dumnezeu din om»¹²². De asemenea, împrăștierea gândurilor constituie un mare pericol pentru cel ce se nevoiește. Sfântul Paisie spune că cel care vrea să se ferească de acest mare rău nu trebuie să stea fără lucrare în chilie¹²³, ci să se îndeletnicească cu orice lucrare duhovnicească: să copieze sau să citească din cărțile Sfinților Părinți, să facă rucodelie sau să mediteze la chinurile veșnice¹²⁴. Referindu-se tot la *împrăștiere*, Sfântul Paisie spune:

«Și că nu putem tot dormi, ne zice gândul să mergem la vorba deșartă la cineva, iar vorbă deșartă aceea este, care nu este pentru trebuința cea de nevoie trupească sau sufletească, dintru care nu scăpăm de păcat, că avem să dăm seamă de tot cuvântul deșert»¹²⁵.

Referitor la lupta în chilie a monahului cu duhurile care aduc gânduri apăsătoare, Sfântul Paisie spune: «Rugăciunea cea întinsă este prăpădirea trândăvirii, iar ținerea de minte de judecată este pricinuitoare de osârdie»¹²⁶. Așadar, mergând pe linia marilor Părinți ai Bisericii, Sfântul Paisie îndeamnă la rugăciunea neîncetată pentru ferirea de duhul trândăviei, arătând totodată că râvna

începe *Vecernia*. După terminarea *Vecerniei* se servește masa de seară, în jurul orei șase după-amiaza, după care fiecare monah revine la ascultarea sa. Pe la ora opt se săvârșește slujba *Pavecerniței*. Programul de ascultare se încheie efectiv pe la ora zece seara. Trebuie ținut cont și de faptul că în perioadele în care monahii nu sunt la ascultare sau la slujbă, ei trebuie să-și îndeplinească și pravila. De asemenea, mai trebuie avut în vedere și faptul că acesta este programul obișnuit de slujbe, în cazul în care se întâmplă un praznic împărătesc programul liturgic al unei singure zile putând ajunge la mai mult de cincisprezece ore!

¹²² SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 229.

¹²³ Sfântul Paisie spune că șederea fără lucrare îl învață pe om toată răutatea (SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...*, II, p. 231).

¹²⁴ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 231. Observăm din nou continuitatea de tradiție a Sfântului Paisie cu Părinții de dinaintea sa prin îndemnul pe care îl face ucenicilor săi de a se gândi mereu la moarte.

¹²⁵ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...*, II, p. 231. În legătură cu vorbirea fără un scop anume, Avva Or îi spunea ucenicului său, Avva Pavel: «Vezi, niciodată cuvânt străin să nu aduci în chilia aceasta!» (*Patericul*, p. 256).

¹²⁶ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 234.

pentru lucrarea ei și a celorlalte nevoițe duhovnicești se obține doar prin amin-tirea continuă de înfricoșătoarea judecată.

Comportamentul monahului

Sfântul Paisie acordă o mare importanță modului în care trebuie să se poarte un monah. El știe foarte bine că orice faptă a călugărului poate să-i pro-voace lui tulburare sau să devină sminteală pentru ceilalți. Prin această poziție, Sfântul Paisie arată că respectă tradiția Părinților în ceea ce privește întâlnirile monahilor între ei sau cu mirenii¹²⁷.

Petrecerea în chilie

Cât timp monahul nu este la ascultare sau la slujbă, el trebuie să viețuias-că în singurătatea chiliei sale. Aici el trebuie să petreacă în citirea cărților Sfinți-lor Părinți, în rugăcinunea minții și în asceză trupească¹²⁸. Dacă monahul se străduiește cu toată puterea sa să îplinească aceste lucruri atunci, cu ajutorul harului Sfântului Duh, el se va afla petrecând ca într-un al doilea rai sau ca în pustiul Iordanului:

«În mănăstirea voastră, părinte Theodosie, dacă ați căuta tăcere cu adevă-rată râvnă dumnezeiască, atunci ați fi putut ca împreună cu frații, Dumne-zeu ajutând cu darul Său, într-o desăvârșită tăcere și cu îndepărtarea de toate grijile acestei lumi, și cu șederea în chilie întru trezvie și luare amin-te și întru cea dintotdeauna chemare a Domnului Iisus, adică a sfintei și de Dumnezeu făcătoarei rugăciuni săvârșită de minte în inimă, să vă îndelet-niciți ca într-un al doilea rai și ca în pustia Iordanului»¹²⁹.

Monahul nu trebuie să-și părăsească chilia decât dacă acest lucru nu poa-te fi evitat în niciun fel. Totuși, dacă a fost nevoit să iasă din chilie, el nu trebuie să se irosească în cuvinte deșarte, bineștiind faptul că omul va da socoteală la judecată pentru orice cuvânt deșert. Orice cuvânt deșert este cel care nu aduce folos nici trupului, nici sufletului și care îi aduce multă pagubă celui care dorește să se liniștească¹³⁰. Ieșitul monahului afară din chilie fără binecuvântare în sco-pul de a merge să vorbească cu frații este un lucru foarte grav, pentru că din această cauză se depărtează harul de la el și el va ajunge să-i iubească mai mult pe frații cu care se duce să stea de vorbă de obicei, în timp ce el are datoria să-i

¹²⁷ AVVA DOROTEI, *Către unii care trăiau în chilie și l-au întrebat despre întâlniri* în: *Filocalia IX*, pp. 551-555.

¹²⁸ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 40. Despre șederea în chilie, Avva Moise Etiopianul îi învâța pe frați: «Du-te, șezi în chilia ta și chilia te va învăța pe tine toate».

¹²⁹ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, pp. 41-42. Este important de remarcat că Sfântul Paisie nu condiționează mântuirea de un loc anume, arătând că *starea sufletească* este cea importantă. Ceea ce este important este să avem starea pustnicilor adevărați din pustia Iorda-nului decât doar să ne aflăm, acolo.

¹³⁰ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 231.

iubească pe toți. Sfântul Paisie condamnă în termeni duri apropierea care se face între doi-trei monahi în detrimentul iubirii obștești. El numește dragostea celor care se apropie între ei mai mult în loc să-i iubească pe toți frații la fel, dragoste trupească și diavolească:

«Și pentru că mergem fără de blagoslovenie unul la altul la vorbă deșartă, se schimbă dragostea cea după Dumnezeu, care este a iubi pe toți deopotrivă, pe bătrân și pe tânăr, și se preface întru dragoste trupească, *satanică*, între doi sau trei, când ar găsi vreme, ziua sau noaptea, la cuvinte deșarte, să glumească, să rădă fără de rușine, dintru care se depărtează darul lui Dumnezeu dintru aceia»¹³¹.

Ieșirea din chilie fără binecuvântarea și răspândirea în discuții nefolositoare îl duc pe monah la *nesimțirea duhovnicească*. Din această cauză el devine nepăsător față de mântuirea sa, aspru, nesupus, supărăcios, mâniaș, neascultător, cârtitor, nerecunoscător și leneș¹³². După o astfel de inventariere a relexelor care izvorăsc din petrecerea în nelucrare și în lucrarea fără binecuvântare nu este de mirare că Sfântul Paisie este atât de aspru atunci când vine vorba de aceste două păcate mari. Un alt lucru pe care Sfântul Paisie îi învăța pe ucenicii săi era *discreția*. Prin acest lucru el înțelegea ca fiecare să își vadă numai de ale sale și să nu caute să urmărească ceea ce face sau ceea ce nu face celălalt. Despre acest lucru, Starețul spune în *Autobiografia* sa:

«Locuind deci în chilia aceea, mergeam de două ori pe zi la ieroschimonahul de care am pomenit, învățătorul meu, ca să învăț de la el lucrul de mână cu pricina¹³³. Acesta, după Dumnezeu, mă iubea mult, mai ales când s-a încredințat desăvârșit despre mine că nu spun nimănui niciun cuvânt din vorbele lui, ori din discuțiile pe care le avea cu cei care veneau la el. Căci încă din tinerețea mea am avut acest obicei din fire: să nu fac cunoscut nimănui nimic din ce am văzut sau am auzit, ci să iau aminte numai la mine însumi. Încredințându-se deci despre aceasta, discuta în voie cu cei care veneau la el, fără să se teamă de mine, și pentru aceasta m-a înconjurat și mai mult cu dragostea sa și mă învăța cu sârguință lucrul său de mână»¹³⁴.

Așadar, monahul caracterizat de discreție și delicatețe atrage asupra sa dragostea și bunăvoința celorlalți. Acest lucru se întâmplă pentru că el lucrează

¹³¹ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 231. În cartea *Cuvinte pentru ascultare*, tipărită chiar la Neamț în 1817, în cuvintele Sf. Vasile cel Mare găsim următorul text: «Se cuvine ca frații să aibă dragoste unii față de alții, dar să nu-și facă prieteșuguri de doi sau trei. Pentru că aceasta nu mai este dragoste, ci despărțire și dovedire a răutății celor ce astfel s-au unit [...]. Deci, se cuvine ca astfel de prietenii să nu fie îngăduite în obște».

¹³² *Cuvinte despre ascultare*, p. 220.

¹³³ Ne aflăm în perioada în care Sfântul Paisie era la Pecerska, unde a învățat meșteșugul gravurii în aramă.

¹³⁴ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Autobiografia*, p. 148.

o mare virtute, *tăcerea*, și prin aceasta îi face pe ceilalți să nu se simtă stingheri în preajma lui, ci dimpotrivă, să aibă deschidere față de persoana lui și să se simtă în prezența lui la fel ca și cum s-ar afla în compania unor îngeri¹³⁵.

Spovedania deasă

Sfântul Paisie considera că este foarte important ca începătorii și cei mai puțin întăriți să facă mărturisirea gândurilor în fiecare zi. De asemenea, și frații mai vechi în monahism trebuiau să se mărturisească foarte des, o dată la trei zile. Deși se cerea o spovedanie atât de deasă, accentul nu cădea pe cantitate, ci pe calitate. Sfântul Paisie le atrage atenția ucenicilor săi asupra faptului că spovedania trebuie făcută în întregime și cu o adâncă cercetare a cugetului:

«Încă și pentru mărturisire să aveți mare purtare de grijă să vă mărturisiți drept și des. Pentru că sunt unii care nu mărturisesc drept, ci numai din obicei merg la duhovnic și zic: „Iartă-ne de cele ce am greșit”. Și nu spun adevărat greșala, ca să primească canon și iertăciune, și li se pare că s-au mărturisit, dar unii ca aceia vor da seamă în ziua Judecării și niciun folos nu vor avea din acel fel de mărturisire, ci trebuie anume a mărturisi greșala. Și cei mai neîntăriți, adică cei mai neputincioși, în toate zilele se cuvine a se mărturisi de este cu puțință. Iar cei mai întăriți, măcar și la trei zile, tot să meargă la duhovnic, ca să-și mărturisească greșalele sale. Iar de s-ar fi întâmplat a nu greși (care lucru nu este cu puțință, măcar o zi de ar fi viața noastră), pentru buna cucernicie și buna plecăciune către duhovnic, tot să meargă și să zică către dânsul: „Cu rugăciunile părintelui stareț și ale sfinției tale și ale sfântului sobor m-a acoperit Dumnezeu”, ca blagosloveniei să se învrednicească și darului smeritei cugetări, prin cucernicia și plecăciunea sa»¹³⁶.

Așadar, mărturisirea fără cercetarea cugetului și cu omiterea păcatelor, cu voie sau din delăsare, atrage după sine o pedeapsă gravă. Cei care au practicat un astfel de mod de a se spovedi se vor vedea separați la judecată de fiii adevărați ai lui Dumnezeu pentru că au ales calea mândriei și a comodității, în defavoarea smereniei și a luptei ascetice.

¹³⁵ Vorbind despre discreție, Avva Pistos le spunea fraților: «Cel ce ține să fie nebăgat în seamă împlinește toată Scriptura» (*Patericul*, p. 211).

¹³⁶ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 40 și SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 232. Probabil că un astfel de program de spovedanie ar fi cel puțin smintitor în zilele noastre. Pentru unii. Este de asemenea demn de remarcat faptul că Sfântul Paisie nu condiționa programul mai des sau mai rar de spovedanie doar de vechimea în monahism, ci și de tăria fiecăruia. Edificatoare în acest sens, și de rară finețe duhovnicească, este o scolie a *Sf. Petru Hrisologul la Scara*: «Leagă pe cel care a păcătuit ca să i-L facă milostiv pe Dumnezeu [...]. „Dar au suferit destul timp pedeapsa” va zice cineva. Cât? Spune-mi! Un an, doi, trei? Dar nu mă interesează vremea, ci îndreptarea sufletului [...]. Căci nu ne interesează de a fost legată rana de multe ori, ci de a folosit legătura».

Linیșteea și armonia dintre frați

Monahii trebuiau să păstreze în mănăstire și între ei o tăcere desăvârșită. Frații nu aveau voie să vorbească între ei fără binecuvântarea duhovnicului. Chiar și cu binecuvântare, monahii nu trebuiau să vorbească între ei decât dacă avea nevoie unul de ceva de la celălalt, iar discuția nu trebuia să se prelungească mai mult de un sfert de oră. Tăcerea trebuia săvârșită «întru înțelegere», după exprimarea Sfântului Paisie. Acest lucru însemna că cel care tace să se socotească pe sine ca fiind nevrednic de a vorbi:

«Și a păzi totdeauna tăcerea întru înțelegere, adică să se socotească că nu este vrednic a grai. Și a se smeri, și a se ocări pe sine că este mai păcătos decât toți și mai neiscusit spre tot lucrul bun»¹³⁷.

Îndrăzneala față de celălalt, glumele și râsul trebuiau evitate la maxim pentru că din cauza lor se depărtează harul lui Dumnezeu din om. Delicatețea unui frate față de celălalt trebuia să meargă până într-acolo încât niniunul nu avea voie să caute cu îndrăzneală la fața celui alt. Fiecare monah era dator să-i cinstească pe ceilalți frați ca pe niște sfinți și chiar ca pe Sfinții Apostoli, iar pe sine să se socotească nevrednic de a petrece împreună cu ei:

«Și pe toți a-i cinsti cu toată evlavia și a-i avea sfinți, și ca pe îngerii lui Dumnezeu și ca pe Apostolii lui Hristos. Iar pe sine nevrednic a petrece împreună cu frații a se socoti și decât toți mai netrebnic și pentru milă primit»¹³⁸.

La trapeză era interzis ca frații să vorbească între ei, chiar dacă acest lucru li s-ar fi părut de cea mai mare nevoie. Cât timp luau masa, ei erau datori să aibă în minte starea lor la judecata particulară sau să lucreze rugăciunea¹³⁹. Este foarte important să amintim faptul că Sfântul Paisie le cerea ucenicilor săi să se străduiască să aibă dragoste pentru toți frații deopotrivă, indiferent de vârstă sau

¹³⁷ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 229.

¹³⁸ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 229. Conceptul de *îndrăzneală* are în limbajul Părinților un cu totul alt sens decât cel pe care îl are pentru noi astăzi. Pentru ei, îndrăzneala față de cineva este un semn al mândriei. Lipsa de îndrăzneală nu înseamnă frică, ci smerenie, delicatețe și bun simț: «Zis-a Avva Petru, acela al lui Avva Lot, că era odată la chilia lui Avva Agathon și a venit către acesta un frate, zicând: „Voiesc să locuiesc cu frații; deci spune-mi, cum voi locui cu ei?”. Zis-a lui bătrânul: „Ca în ziua dintâi, când intri la dânsii așa să păzești străinătatea ta în toate zilele vieții tale, ca să nu ai îndrăzneală cu dânsii”. Zis-a Avva Macarie lui: „Și ce face îndrăzneala?”. Zis-a lui bătrânul: „Asemenea este îndrăzneala cu arșița cea mare, care când se face, toți fug de la fața ei, rodul pomilor îl strică”. Zis-a Avva Macarie lui: „Așa de cumplită este îndrăzneala?”. Și a zis Avva Agathon: „Nu este altă patimă mai cumplită decât îndrăzneala; căci ea este maică și născătoare a tuturor patimilor. Și lucrătorul trebuie să se păzească de îndrăzneală, măcar singur de va fi în chilie. Căci știu eu că un frate locuind multă vreme în chilie și având un pătișor, a zis că s-a mutat din chilie, necunoscând pătișorul acesta (adică nedându-și seama că îl are în chilie). Unul ca acesta este lucrător și luptător» (*Patericul*, pp. 24-25).

¹³⁹ SF. PAISIE VELICOVSKI, *Cwinte...* II, p. 229.

de demnitatea în care se află, dar el ține să sublinieze faptul că fiecăruia trebuie să i se acorde cinstea cuvenită treptei pe care este. Astfel, un frate începător trebuie iubit de ceilalți la fel de mult cum îl iubesc pe părintele lor duhovnic, dar el nu se va bucura de aceeași cinste pe care frații i-o acordă duhovnicului:

«Încă și la dragostea cea desăvârșită (care este vârful tuturor bunătăților, iar mai vărtos Dumnezeu, după cum este scris: „Dumnezeu este dragoste, și cel ce petrece întru dragoste întru Dumnezeu petrece și Dumnezeu întru dânsul”) să vă siliți și să poftiți a ajunge. Iar dragostea cea adevărată aceasta este, ca să iubească cineva pe toți deopotrivă: pe cel mare și pe cel mic, pe tânăr și pe bătrân; pe toți deopotrivă: pe cel slăvit și pe cel sărac, pe cel ce îl cinstește și pe cel ce îl defăimă, pe cel în treaptă și pe cel de rând. Și în scurt pe toți cu deopotrivă dragoste a-i iubi, iar a-i cinsti nu deopotrivă, ci după vrednicia și vârsta fiecăruia, adică a cinsti pe bătrân mai mult decât pe cel tânăr, pe cel în treaptă decât pe cel de rând – așa pe toți după starea lor, să-i prețuiți pe cinstiții părinți duhovnici și să arătați către dâșii toată ascultarea și evlavia și cucernicia, că „acea sunt ochii Mei și urechile”¹⁴⁰.

Între frați trebuia să fie o armonie desăvârșită. Dacă doi monahi se certau între ei, aceștia trebuiau să se împace deplin, până la apusul soarelui, în fața starețului¹⁴¹. Dacă se întâmpla ca unul dintre cei doi să nu vrea să se împace, *nu mai avea voie să intre în biserică* și nici să spună rugăciunea *Tatăl nostru* până ce nu venea să-și ceară iertare¹⁴². Ca un părinte prevăzător și care știa că diavolul caută să întineze tot binele, Sfântul Paisie îi îndemna pe fiii săi duhovnicești să-și ceară tot timpul iertare unul de la celălalt, pentru că este cu neputință să nu greșim față de ceilalți, chiar dacă nu ne dăm seama¹⁴³. Sfântul Paisie le cerea acest lucru ucenicilor săi pentru că era conștient că orice disensiune între două persoane duce la știrbirea dragostei dintre ele și, implicit, față de Dumnezeu¹⁴⁴. Sfântul Paisie atrăgea atenția fraților încă din momentul călugăriei lor să nu se ocărăscă între ei, pentru că defăimarea celuilalt este de fapt defăimarea lui Hris-

¹⁴⁰ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 230.

¹⁴¹ Găsim această practică ilustrată într-o apoftegmă din Pateric: «Zis-a iarăși [Avva Agathon]: niciodată nu m-am culcat să dorm având ceva asupra cuiva, nici am lăsat pe cineva să se culce, să doarmă având ceva asupra mea. Aceasta pe cât am putut» (*Patericul, Avva Agathon*, apoftegmă a patra, p. 25).

¹⁴² *Viața Cuviosului Paisie*, p. 40.

¹⁴³ Observăm aici asemănare dintre Sfântul Paisie și Drepul Iov, care aducea jertfă lui Dumnezeu pentru păcatele pe care le-ar fi săvârșit fiii săi fără să-și dea seama (*Iov* 1, 5). Am găsit de cuviință să fac această comparație pentru a nu fi tentați să credem că Sfântul Paisie era mai prevăzător decât ar fi trebuit sau exagerat.

¹⁴⁴ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* I, p. 21. În mod sigur Sfântul Paisie avea în vedere și faptul că fără dragoste nu putem să mărturisim credința adevărată, sau că știrbirea dragostei afectează și credința, după cum suntem îndemnați la fiecare Dumnezeiască Liturghie: «Să ne iubim unii pre alții ca într-un gând să mărturisim: Pre Tatăl, pre Fiul și pre Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită».

tos. În sprijinul acestei afirmații Sfântul Paisie aduce cuvintele Mântuitorului: «Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei prea mici, Mie Mi-ați făcut»¹⁴⁵.

Comportamentul monahului trebuie să fie unul foarte responsabil, el fiind nevoit să conștientizeze faptul că prin ceea ce face îi poate sminti pe ceilalți. De asemenea, dacă își îndeplinește ascultările cu râvnă și își duce viața ca un monah adevărat, el poate fi prilej de îndreptare pentru frații mai slabi sau mai puțin osârduitori¹⁴⁶. Monahul, în viziunea Sfântului Paisie, trebuie să fie atent și la modul cum merge prin mănăstire. El trebuie să-și țină mâinile strânse la brâu și să nu le clatine pe lângă el. Privirea trebuie să o țină în jos, neîntorcându-și capul într-o direcție sau alta și fiind atent numai la drumul său. Sfântul Paisie completează acest tablou spunând că mersul monahului trebuie să fie ca al celor duși spre moarte¹⁴⁷.

Apropierea de mireni

Sfântul Paisie cunoștea foarte bine toate pericolele care s-ar fi putut ivi dintr-o prea mare apropiere a monahilor față de mireni. El căuta ca ucenicii săi să nu iasă din mănăstire decât dacă era absolut necesar. În legătură cu ieșitul în mod frecvent din mănăstire, el spunea:

«Nici statornicia să n-o uitați, că precum pomul mutându-se și sădindu-se adeseori, nu poate face roadă, așa și călugărul ce umblă din loc în loc nu poate săvârși nicio faptă bună. Să petreceți după cum zice Apostolul, că fiecare unde este chemat, acolo să și rămână»¹⁴⁸. Și voi unde v-a chemat Dumnezeu și v-ați făgăduit până la suflarea cea mai de pe urmă a voastră, că „cel ce va răbda până în sfârșit, acela se va mântui”¹⁴⁹ – a zis Domnul –, nu cel ce până la o vreme, acela se va mântui».

Așadar, evitarea ieșirii din mănăstire este strâns legată de una dintre cele mai mari virtuți în teologia Părinților: *răbdarea*. De asemenea, dacă trebuia neapărat să trimită pe vreun monah la ascultare în afara mănăstirii, el căuta să-i trimită pe cei mai destoinici și mai experimentați, care s-ar fi putut păzi de ispitele care ar fi apărut și care nu s-ar fi făcut altora pricină de sminteală¹⁵⁰. Ca cel care era întâistătătorul fiilor săi duhovnicești și care voia să-i îndemne spre lucrarea virtuților și prin exemplul personal, Sfântul Paisie nu ieșea nici el din mănăstire decât arareori. Spre exemplu, singura lui ieșire din mănăstire pe care

¹⁴⁵ Matei 25, 40.

¹⁴⁶ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 235. Despre puterea exemplului bun, Sfântul Paisie le spunea ucenicilor săi că: «După cum caii, când aleargă, se întrec unii cu alții, așa și însoțirea cea bună se îndeamnă pe sine». (SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 235)

¹⁴⁷ SF. PAISIE VELICICOVSKI, *Cuvinte...* II, p. 231.

¹⁴⁸ I Co 7, 17-24.

¹⁴⁹ Matei 10, 22.

¹⁵⁰ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 40 și MITROFAN SCHIMONAHUL, *Viața...*, p. 230.

o cunoaștem din perioada de la Neamț este ieșirea anuală cu ocazia hramului de la Secu¹⁵¹. Pentru a evita dezordinea și gălăgia în interiorul mănăstirii, Sfântul Paisie consideră că aceasta trebuie să nu se afle în apropierea satelor. De acest lucru obștea paisiasnă s-a bucurat la Athos și la Dragomirna, dar la Secu și la Neamț a fost necesară strămutarea satelor care se aflau în apropierea acestor două mănăstiri¹⁵². Știind cât de mare este pericolul ispitelor trupești care vin asupra monahilor, Sfântul Paisie s-a îngrijit ca în jurul mănăstirilor pe care le păstora să nu fie niciun prilej de sminteală în acest sens. Drept urmare, s-a străduit ca pustnicele care viețuiau pe lângă mănăstirea Secu sau pe lângă mănăstirea Neamț să se adune la un loc și le-a rânduit să locuiască în schitul Văratec, ctitorie a sa, special construit pentru acest scop¹⁵³.

Concluzii

Prin rânduiala lui Dumnezeu, activitatea Sf. Paisie Velicovski s-a desfășurat, în cea mai mare și importantă parte a ei, în spațiul românesc. Acest lucru credem nu doar că cinstește acest loc în mod deosebit, ci și obligă la o cât mai fidelă înțelegere a duhului în care a lucrat acest mare părinte al Bisericii. Activitatea pe care el a întreprins-o în domeniul răspândirii operelor Sfinților Părinți, dar și în ceea ce privește povățuirea sa duhovnicească, devenită aproape legendară, au rămas în istoria Bisericii drept unele dintre cele mai importante activități ale unui om în spațiul eclesial, de la Sf. Grigorie Palama încoace. Bineînțeles că faptele unui om nu pot fi contabilizate, întrucât numai Dumnezeu cunoaște adevărata măsură a lucrurilor, dar anumite lucruri pot fi analizate prin prisma roadelor pe care ele le-au avut pentru ceilalți. Astfel, prin răspândirea în Rusia a fenomenului stărețismului, dar și prin continuarea în România, la cele mai înalte nivele ierarhice – prin Sf. Veniamin Costachi, mitropolitul Moldovei, și Sf. Grigorie Dascălul, mitropolitul Ungrovlahiei – a feomenului paisian, se constată roade bogate și pline de har ale eforturilor întemeietorului școlii paisiene, precum și ale sânguincioșilor săi ucenici.

Teologia Sf. Paisie Velicovski, îndeamnă în zilele noastre, în primul rând, la continuarea operei sale. Probabil cea mai importantă învățătură pe care a vrut el să o transmită ucenicilor săi, iar prin ei și nouă, a fost prețuirea și dragostea sa pentru textul patristic. Am putea spune că prima *întoarcere la izvoare*, care a fost atât de dezbătută și apreciată în sec. al XX-lea, își are de fapt prima punere în practică în școala paisiană. Astfel, putem aprecia că este nu doar primul act de acest fel, dar și cel mai reușit, întrucât a reușit să combine în cel mai bun mod știința filologică cu trăirea duhovnicească. Bineînțeles că acest lucru s-a datorat în primul rând personalității de excepție a Sfântului Paisie, care a avut capacitatea de a povățui în acest sens un număr important de monahi cărturari,

¹⁵¹ MITROFAN SCHIMONAHUL, *Viața...*, pp. 259-260.

¹⁵² MITROFAN SCHIMONAHUL, *Viața...*, pp. 254-255.

¹⁵³ *Viața Cuviosului Paisie*, p. 59.

de la care nu a avut niciodată vreo reținere să învețe și el, cum a fost cazul când a învățat limba greacă veche de la ucenicul său, Macarie.

Deși cercetările asupra fenomenului paisian de până acum au fost realizate de oameni cu o deosebită competență (*Virgil Cândea, Valentina Pelin, Diac. Ioan I. Ică jr, Dan Zamfirescu ș.a.*), totuși, având în vedere complexitatea activităților și rezultatelor școlii paisiene, se reclamă ca necesare încă cercetări și analize care să aducă cât mai aproape de înțelegerea noastră bogăția care stă încă ascunsă în spatele istoriei școlii paisiene.

Summary: Saint Paisius Velichkovski (Velichkovsky): patristical theology and spiritual guidance

The importance of St. Paisius Velichkovski's theological contribution lies in the fact that he was among the most prominent theologians to rediscover the patristic tradition, thus prompting interest in the authentic sources of Church teachings. For this reason, it is very important for us to know how one of the most important researchers into patristic theology understood and applied the Holy Fathers' teachings. Due to the maturity reached by his in-depth study of the divinely-inspired writings of the Holy Fathers, the theology of St. Paisius Velichkovski provides us with guidelines towards salvation. The most important things people need to become dispassionate and perfect Christians are presented in the teachings of St. Paisius that explain the cause-effect relationships, so that the seekers for life-giving words will be fully satisfied by the great father's explanatory discourse. Such relationship is that between asceticism and the right faith. Thus, St. Paisius shows that if one lacks the right faith, then his asceticism is misdirected and he cannot reach the final goal: salvation.

One of St. Paisius' major theological contributions is his teaching on the prayer of the heart. He calls attention to the fact that only those who actually lack faith dare to disregard this prayer. Those who do so are stirred by the devil's envy and contrivance: seeing that this prayer is a safe path to heaven, the devil has always sought various ways of discrediting it. Since the prayer of the heart is so important, St. Paisius points out that it should not be undertaken without the guidance of a spiritual director, lest temptations should overcome the one who dares to do so. Whoever teaches another to pray must be an experienced advisor; otherwise the prayer of the heart cannot be learned. St. Paisius admits that the prayer of the heart might be acquired without the guidance of a spiritual father, only by the struggler's own effort and his unwavering faith in God's aid and mercy, but he points out that these are exceptional cases, which a monk should not take for a general rule.

St. Paisius' teachings on the prayer of the heart are closely related to those on obedience. Whoever fails to obey cannot serve God properly. This is why God established obedience in heaven and on earth, so that all His creatures can serve and worship Him properly. Even love for God and one's neighbour, which are «the essence of all evangelical commandments», are accomplished by obedience, because those who keep these commandments do nothing but obey The One who says: «He who does not love Me does not keep My commandments», and keeping Christ's commandments is obeying Him, thus

acquiring humility. To explain his disciples the importance of obedience in spiritual growth, St. Paisius tells them that when he sees their zeal in accomplishing their tasks, which they undertake without resorting to their own will but by giving it up and observing the Holy Fathers' teachings, he feels such joy that even in heaven he could not imagine a greater one. The key to keeping all God's commandments is obedience. God established obedience for angels, and those who refused to obey fell and became devils. God also prescribed obedience to Adam, but he would not obey either, thus causing the fall of the entire mankind. Perfect obedience was manifest in the person of Saviour Jesus Christ. In their turn, the apostles obeyed Christ even to their death, and since then obedience has been one of the greatest Christian virtues.

Speaking of how a disciple ought to obey, St. Paisius also shows what a spiritual director must offer to his spiritual sons in such a relationship. Thus, the burden of obedience is carried not only by the one who obeys, but also by his confessor, through the latter's efforts and skill in directing the disciple. He must spend more time in his cell than the rest of the brethren, to use the time that would otherwise be dedicated to labor, by reading such books as provide spiritual benefits, and so at the proper moment he may be of use to his disciples by salvific words and advice. The importance of a good confessor is crucial, as by his discernment he is able to help the disciple overcome any vice, however great. Of course, this means that an unskilled spiritual director will never be able to help his spiritual children to reach perfection and become dispassionate. Those who learn of St. Paisius's life are certainly impressed with his struggles, which seem almost impossible today. His monastic asceticism is extremely high, and the skeptical reader may doubt it, which however does not mean that St. Paisius' struggles were not as reported by those who knew him. On the contrary, we may be the ones unable to understand their greatness and importance. He regarded asceticism in the spirit of Orthodox tradition, that is the awareness that man fights not against his body but against his vices.

St. Paisius attached great importance to a monk's behaviour. He was fully aware that any deed or gesture may trouble a monk or upset the others. Thus St. Paisius adheres to the patristic tradition with regard to the monk's encounters with fellow strugglers or laypeople. Although he does not address all aspects of spiritual life, St. Paisius Velichkovski proves to be one of the most prominent theologians of the Church, not only as one of the greatest directors who rediscovered patristic theology, but also by his successful application of the Holy Fathers' theology.

Dumitru Sorin STOIAN

PROFESORI DE ISTORIE BISERICESCĂ LA FACULTATEA DE TEOLOGIE DIN ATENA (1924-2003)

Keywords: *Church History, Ecclesiastical Historiography, Greek ecclesiastical historians, G. Konidaris, Vl. Pheidias, V. Stephanidis.*

Abstract

Studiul aduce în atenția cititorului român o serie de informații privind viața, opera și contribuția la Istoria bisericească a trei profesori atenieni care au predat disciplina de-a lungul a opt decenii (1924-2003): Vasilios Stefanidis, Gherasimos Konidaris și Vlasios Feidas. Informațiile sunt departe de a fi exhaustive; studiul de față își propune doar creionarea unei imagini generale a celor trei cadre didactice.

Secolul al XX-lea s-a dovedit a fi unul al încercărilor de refacere a unității Bisericii. În contextul intensificării relațiilor de tip ecumenic, Bisericile Ortodoxe, în dezideratul lor de a ajunge la o poziție comună față de ceilalți parteneri de dialog, în debutul secolului trecut, au intensificat relațiile inter-ortodoxe; amintim doar întâlnirile inter-ortodoxe din prima jumătate a veacului trecut și conferințele panortodoxe presinodale ce le-au urmat și care premerg Sfântul și Marele Sinod.

În aceeași arie a demersurilor depuse pentru apropierea dintre Bisericile surori se înscrie și prezentul articol, ce aduce în atenția cititorului român o serie de informații privind viața, opera și contribuția la Istoria bisericească a trei profesori care au predat disciplina menționată de-a lungul a opt decenii (1924-2003) la Facultatea de Teologie din Atena: Vasilios Stefanidis, Gherasimos Konidaris și Vlasios Feidas. Informațiile sunt departe de a fi exhaustive; studiul de față își propune doar creionarea unei imagini generale a celor trei cadre didactice.

Importanța celor trei rezidă în multiplele calități pe care le-au avut: pe de o parte, s-au remarcat ca autori de prim rang ai istoriografiei bisericești elene, fiecare dintre ei alcătuiind câte un manual de nivel universitar, dar și multe alte studii și lucrări științifice; pe de altă parte, ca profesori titulari de Istorie bisericească, ei au dominat ultimele opt decenii de existență a catedrei, succedându-se în linie directă în cea mai importantă instituție teologică de învățământ superior a Greciei: V. Stefanidis (1924-1949), Gh. Konidaris (1951-1970) și Vl. Feidas (1970-2003).

Alături de aceste trei nume pot fi așezați cu ușurință și alți istorici proeminenți ai Bisericii Greciei din sec. al XX-lea, de asemenea cadre universitare la Facultatea de Teologie din capitală: arhiepiscopul Atenei, Hrisostomos Papadopoulos (cel care, de altfel, a și predat cursul de Istorie Bisericească înaintea arhimandritului V. Stefanidis), părintele Gh. Metallinos (în prezent, profesor la

aceeași instituție), I. Karmiris (cunoscut mai degrabă ca profesor de Dogmatică, dar și autor al unor studii istorice – semnalăm doar contribuția la studiul schismei Bisericii¹). Cu siguranță, istoriografia bisericească elenă din perioada studiată nu se limitează doar la contribuția cadrelor didactice din mediul universitar, existând și alți autori care au publicat o serie de lucrări importante de Istorie bisericească în limba greacă, dintre care îl amintim doar pe Emanouil Karpathios². Totuși, pentru a evita supra-dimensionarea prezentei cercetării, am socotit necesar să ne limităm doar la activitatea celor trei profesori menționați mai sus.

Pentru ca cititorul să-și poată forma o imagine completă a personalității acestora, am adăugat și o serie de elemente biografice. În ceea ce privește opera lor, am schițat direcțiile principale pe care le-au urmărit aceștia, exemplificând cu o seamă de titluri mai reprezentative.

Vasilios K. Stefanidis (1878-1958)

Viața și opera

Vasilios K. Stefanidis (Βασίλειος Κ. Στεφανίδης) s-a născut în 1878, în insula Lesbos³, ca ultim fiu⁴ al lui Constantin și al Aspasiei Stefanidis. Școala a început-o în urbea natală, iar gimnaziul și liceul le-a continuat la Mitilene.

În intervalul 1898-1903, a studiat la școala patriarhală de la Halki⁵. Perioada petrecută în „Insula Prințesei” a avut un cuvânt greu de spus în modela-

¹ Ιωάννης Ν. ΚΑΡΜΪΡΗΣ, *Δύο βυζαντινοί ιεράρχαι και το σχίσμα της Ρωμαϊκής εκκλησίας* [Doi ierarhi bizantini și schisma Bisericii Romei], Αθήνα, 1950, pp. 119; „The schism of the Roman Church”, în: *Θεολογία*, XXI (1951), pp. 400-433, 557-587.

² Εμμανουήλ Ι. ΚΑΡΠΑΘΙΟΣ, *Ιστορία της Εκκλησίας. Από της εποχής των αγίων Αποστόλων μέχρι των καθ' ημάς χρόνών. Με κέντρον και βαζιν την Ορθόδοξον Εκκλησίαν* [Istoria Bisericii. Din perioada sfinților Apostoli până în zilele noastre. Cu centrul și baza pe Biserica Ortodoxă], Ν. Τιλπερογλος, Αθήνα, 1939, 286 p.

³ Μιχαήλ Π. ΚΟΝΤΑΝΕΛΛΗΣ, „Αρχιμανδρίτης Βασίλειος Στεφανίδης, ομότιμος καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών” [„Arhimandritul Vasilios Stefanidis, profesor onorific al Universității din Atena”], în: *Λεσβιακά* [buletinul Societății de Studii din Lesbos, Mitilene], III [Γ'] (1959), p. 109.

⁴ Unul dintre frații săi, Mihail Stefanidis (1868-1957), cu studii în Germania și Franța (cf. Ι.Φ. ΔΗΜΑΡΑΤΟΣ, „Στεφανίδης, Μιχαήλ” [„Stefanidis, Mihail”], în: *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαιδεία* [Marea enciclopedie grecească], ediția I, Πύρρος, Αθήνα, vol. 22, p. 366), a fost profesor la catedra de Istoria științelor naturale, la Universitatea din Atena, între 1924 și 1939 (cf. [ΑΝΟΝΙΜ], „Στεφανίδης, Μιχαήλ” [„Stefanidis, Mihail”], în: *Γενική Παγκόσμιος Εγκυκλοπαιδεία* [Enciclopedie mondială generală], vol. 12, Παπύρος, Αθήνα, 1964, p. 34), academician și profesor onorific la aceeași universitate din 1940 până la moartea sa (cf. Στέλιος Εμμ. ΠΑΠΑΔΑΚΗΣ, „Μιχαήλ Κ. Στεφανίδης (1868-1957)” [„Mihail K. Stefanidis (1868-1957)”], în: *Λεσβιακά*, III [Γ'] (1959), p. 117).

rea personalității tânărului Stefanidis; aici a intrat în contact cu istoria și dreptul, primind impulsul spre cercetarea științifică⁶. La finalul celor cinci ani, a absolvit cursurile cu o teză dedicată Sfântului Papia din Hierapolis (70-130).

Din 1903 până în 1908, a predat religia la Gimnaziul și la Școala Superoară de fete din Adrianopol⁷. În această perioadă, a avut acces la bogata bibliotecă a gimnaziului, reușind să publice descrierea unor codici necunoscuți.

În 1908 a fost hirotonit diacon⁸ la Școala de la Halki și, primind o bursă⁹ pentru continuarea studiilor, a plecat în Germania. Aici a rămas timp de patru ani, studiind la Universitățile din Iena, Berlin și Heidelberg¹⁰. Titlul de doctor în filosofie l-a obținut în anul 1912¹¹, la Universitatea din Heidelberg, cu o teză ce abordează *Poziția lui Platon cu privire la Politeia și Nomoi în Politica*.

În același an s-a întors la Halki, unde a preluat catedra de Istorie bisericească, pe care a păstrat-o până în 1919¹². În anul academic 1919-1920, V. Stefanidis a predat și cursurile de Istoria civilizației și Introducere în Noul Testament. Anul următor, el a adăugat acestora alte două discipline: Istoria Noului Testament și Istoria bizantină. În ultimul an petrecut la Halki (1921-1922) îl regăsim predând Istoria bisericească (în paralel cu Ioannis Eustratiou), Dreptul

⁵ I.X. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΊΔΗΣ, „Στεφανίδης Βασίλειος” [„Stefanidis Vasilios”], în: *Θρησκοεφτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* [Enciclopedie religioasă și etică], Αθήνα, vol. 11, p. 463.

⁶ Βασ. ΒΈΛΛΑΣ, „Βασίλειος Στεφανίδης” [„Vasilios Stefanidis”], în: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, Πανεπιστήμιον Ἀθῆνῶν* [Anuarul Științific al Facultății de Teologie, Universitatea din Atena], 1956-1957, număr dedicat prof. V. Stefanidis, Αθήνα, 1958, p. 29 [κθ’].

⁷ [ΑΝΟΝΙΜ], „Στεφανίδης, Βασίλειος”, în: *Γενικὴ Παγκόσμιος Ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. 12, p. 33; Μ. ΚΟΝΤΑΝΕΛΛΗΣ, „Ἀρχιμανδρίτης Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 109.

⁸ I.X. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΊΔΗΣ, „Στεφανίδης Βασίλειος”, p. 463.

⁹ Χρῖστος ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ, „Ἀρχιμ. Βασίλειος Στεφανίδης”, în: *Ἐπετηρὶς Ἐταιρίας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* [Anuarul Societății de Studii Bizantine], XXVIII [ΚΗ’] (1958), Αθήνα, p. 465.

¹⁰ Ca profesori de Istorie Bisericească i-a avut pe Hans Leitzmann, Adolf von Harnack și H. von Schubert, cf. Βασίλειος Θ. ΣΤΑΥΡΊΔΗΣ, *Ἡ Ἱερά Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης* [Sfânta școală teologică de la Halki], Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη, ²1988, p. 235.

¹¹ Δ.Α. ΔΗΜΗΤΡΊΔΗΣ, „Στεφανίδης, Βασίλειος” [„Stefanidis, Vasileios”], în: *Μεγάλῃ Ἑλληνικῇ Ἐγκυκλοπαιδείᾳ*, vol. 22, p. 365.

¹² Γεράσιμος ΚΟΝΙΔΆΡΗΣ, „Ο καθηγητῆς Ἀρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης” [„Profesorul arhimandrit Vasilios K. Stefanidis”], în: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, Πανεπιστήμιον Ἀθῆνῶν*, 1956-1957, p. 12 [ιβ’]. Apostolos Mexis (Ἀπόστολος Δ. ΜΈΞΗΣ), în: *Ἡ ἐν Χάλκῃ Ἱερά Θεολογικὴ Σχολή. Ἱστορικὰ σημειώματα 1844-1935* [Sfânta Școală Teologică de la Halki. Însemnări istorice 1844-1935], Constantinopol, 1935, pp. 189-190, îl prezintă ca profesor titular la catedra de Istorie Bisericească între anii 1919-1922 pe arhimandritul Ioannis Eustratiou (Ἰωάννης Ευστρατίου). Afirmăția lui I. Konstantinidis, cum că V. Stefanidis a predat Istoria Bisericească din 1912 până în 1922 (*art. cit.*, p. 463) se justifică, dat fiind că în anul academic 1921-1922 a revenit la catedră, alături de I. Eustratiou.

canonic și Omiletică¹³. În afară de acestea, V. Stefanidis a mai predat și Arheologie creștină¹⁴.

Șederea sa la școala patriarhală și în Turcia s-a încheiat în urma „catastrofei din Asia Mică”¹⁵, Vasilios Stefanidis fiind și el obligat să se refugieze pe teritoriul statului grec¹⁶.

În 1923, catedra de Istorie bisericească a Facultății de Teologie din Atena s-a vacantat, titularul ei, arhimandritul Hrisostomos Papadopoulos, fiind ales arhiepiscop al Atenei. Pentru alegerea unui nou titular, s-a format o comisie din trei membri¹⁷, în fața căreia s-au prezentat doi candidați: Ad. Diamantopoulos și Vasilios Stefanidis. Cei doi au depus dosare cu activitatea didactică de până la momentul respectiv și o listă cu titlurile publicate.

Membrii comisiei, „punând în balanță studiile, activitatea didactică și opera celor doi candidați”, l-au socotit, „în unanimitate, pe cucernicul [diacon Stefanidis] ca apt să țină catedra de Istorie bisericească generală, vacantă în acel moment”¹⁸.

„Aproape toate activitățile profesorului Stefanidis, mai ales la catedrele de Istorie bisericească și Istorie a civilizației, făcând referire la toate epocile Bisericii, stau mărturie a cunoașterii diferitelor perioade ale acesteia, a spiritului său critic, a obiectivității și a utilizării metodice și logice a izvoarelor”¹⁹.

¹³ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 12 [ιβ’].

¹⁴ Κωνσταντίνος Β. ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΣ, *Εισαγωγή στην Ιστορία της Εκκλησίας [Introducere în Istoria Bisericii]*, Συνδεδεμένος των Αθήναις Μεγαλοσχολιτών, Αθήνα, 2001, p. 216.

¹⁵ Mânăta de „Marea Idee” și de dorința de a plăti poporului turc o grea poliță istorică, armata elenă a atacat statul turc în martie 1921 și a avansat puternic în interiorul Asiei Mici, până la aproximativ 50 de kilometri de Ankara. Contra-ofensiva nu s-a lăsat mult așteptată, iar până în septembrie 1922, trupele elene, lipsite de sprijinul marilor puteri și sub ordinele unui general așezat la conducere pe criterii politice, s-au văzut nevoite să se retragă. Ulterior, granițele dintre Grecia și Turcia au fost stabilite la conferința de pace de la Lausanne (1923), dar relațiile dintre Grecia și Turcia au rămas tensionate. De asemenea, se cuvine menționat faptul că autoritățile și populația turcă au declanșat, atât la nivel oficial cât și personal, o serie de represalii la adresa etnicilor greci. Pentru calmarea situației, la conferința de la Lausanne s-a semnat un protocol care reglementa „schimbul de populații” între cele două state, în urma căruia mai bine de 1.300.000 de greci s-au văzut puși în situația de a deveni refugiați în propria țară și peste 350.000 de turci de pe cuprinsul statului elen s-au „repatriat” forțat. Au fost excepții grecii din Constantinopol, printre care și clericii Patriarhiei Ecumenice și turcii din Tracia, Douglas DAKIN, *The unification of Greece 1770-1923*, Ernest Benn, Londra, 1972, pp. 232-243, Κωνσταντίνος Απ. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία της Ελλάδος. Επιτομή – Συνθετική. Από τη γένεση του νέου ελληνισμού (1204) στη σύγχρονη Ελλάδα (2000) [Istoria Greciei. Compendiu. De la nașterea elenismului (1204) la Grecia contemporană (2000)]*, Οίκος αντ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη, 2005, pp. 427-446.

¹⁶ Μ. ΚΟΝΤΑΝΕΛΛΗΣ, „Αρχιμανδρίτης Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 110.

¹⁷ Profesorii Amilkas Alivizatos, K. Dyonouniotis și Dimitrios Balanos, cf. Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 13 [ιγ’].

¹⁸ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 13 [ιγ’].

¹⁹ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 13 [ιγ’].

Astfel, pe 11 iunie 1924, a fost ales profesor de Istorie bisericească generală (universală)²⁰ la Facultatea de Teologie a Universității din Atena și a fost numit în funcție pe 4 septembrie²¹.

Profesorul V. Stefanidis, „în activitatea sa universitară, a fost simplu, neatrăgător, înțelept, concis și minuțios în exprimare”, caracterizându-se prin „vorbele de duh măsurate, folosirea cu măiestrie a ironiei și prin stilul său agreabil”²². Atât la cursuri, cât și la seminarii, el aducea mereu în discuție situații și chestiuni concrete. Astfel, prelegerile sale nu erau „o prezentare dogmatică” sau „o povestire seacă” a evenimentelor istorice, ci, mai degrabă, o plasare în contextul istoric a celor expuse și prezentarea într-un mod strict științific a cauzelor acestora. Studenții săi au învățat de la el metodologia științifică, astfel încât să poată cerceta și explica întreaga cauzalitate a evenimentelor istorice²³.

În 1925, a fost hirotonit preot și apoi ridicat la rangul de arhimandrit de arhiepiscopul Atenei, Hrisostomos Papadopoulos²⁴. V. Stefanidis a deținut de două ori și decanatul facultății de Teologie din Atena, în anii universitari 1930-1931 și 1946-1947²⁵. În 1948, odată cu pensionarea profesorului Dimitrios Balanos, istoricul a preluat și catedra de Patrologie, în paralel cu cea de Istorie bisericească²⁶. În august 1949, la 71 de ani, s-a pensionat²⁷, numele său fiind trecut în lista profesorilor onorifici.

²⁰ X. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ, „Αρχιμ. Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 465.

²¹ Δημήτριος Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΣ, *Εκατονταετήριος 1837-1937. Α. Ιστορία της Θεολογικής Σχολής [Volum centenar 1837-1937. 1. Istoria Facultății de Teologie]*, Universitatea Națională și Kapodistriana din Atena, 1937, p. 17. Vezi și M. ΚΟΝΤΑΝΕΛΛΗΣ, „Αρχιμανδρίτης Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 110.

²² Βασίλειος Κ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία. Από αρχής μέχρι σήμερα [Istoria Bisericească. De la începuturi până azi]*, Παπαδημητρίου, Αθήνα, ²2000 [retipărire a textului ediției din ²1959], p. 905.

²³ Κωνσταντίνος Γ. ΜΠΩΝΗΣ, „Πρόλογος” [„Prolog”], în: *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής, Πανεπιστήμιον Αθηνών*, 1956-1957, p. 6 [στ’].

²⁴ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 13 [ιγ’]. Aceeași informație se găsește și la I.X. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ, „Στεφανίδης Βασίλειος”, p. 465: „În 1925 este hirotonit preot de arhiepiscopul Atenei, Hrisostomos Papadopoulos”; această poziție este prezentă atât în textul de prezentare a vieții și activității sale, în: Β. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία...*, p. 905, cât și în Βασίλειος Δ. ΚΟΥΚΟΥΣΑΣ, *Η πορεία των σπουδών του κλάδου της Εκκλησιαστικής Ιστορίας στην Ελλάδα από της παλιγγενεσίας μέχρι σήμερα [Cursul studiilor ramurii de Istorie Bisericească în Grecia de la restaurare până azi]*, Θεσσαλονίκη, 2002, p. 128. Totuși, Mihail ΚΟΝΤΑΝΕΛΛΗΣ, în: „Αρχιμανδρίτης Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 110, afirmă că V. Stefanidis a fost hirotonit preot pe 6 august 1922, de mitropolitul Laurentios de Haldia, președintele eforiei Școlii de la Halki.

²⁵ *Οδηγός Σπουδών. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Θεολογική Σχολή. Τμήμα Θεολογίας [Ghidul cursurilor. Universitatea Națională Kapodistriana din Atena. Facultatea de Teologie. Secția Teologie]*, anul universitar 2009-2010, pp. 19-20.

²⁶ I.X. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ, „Στεφανίδης Βασίλειος”, p. 464.

²⁷ X. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ, „Αρχιμ. Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 465.

Vasilios Stefanidis a murit la 80 de ani, în Atena, pe 23 august 1958. La slujba de înmormântare au slujit trei arhieri, în frunte cu arhiepiscopul Atenei, Theoklitos²⁸.

În semn de recunoaștere a valorii sale ca profesor și istoric, Facultatea de Teologie din Atena i-a închinat următorul număr al *Anuarului* instituției. În *Prologul* publicației, Konstantinos Bonis, decan al facultății între 1956-1957 și 1969-1970, îl considera pe arhimandritul V. Stefanidis „nu doar un savant și un profesor desăvârșit, dar mai ales un om cu un caracter integru și corect”. K. Bonis îl descria pe „omul Stefanidis” ca fiind „liniștit și calm la chip, blajin la fire, cinstit și sincer; ... un dușman al gălăgiei și străin de orice ostentație”²⁹.

Gherasimos Konidaris, urmașul lui V. Stefanidis la catedra de Istorie bisericească a facultății ateniene, îl considera pe predecesorul său „un critic limpede și un fin observator al evenimentelor istorice bisericești”, care a exprimat întotdeauna păreri la obiect, „încurajându-și studenții, în cadrul seminarilor ..., spre studiul, înțelegerea și interpretarea izvoarelor”³⁰. Istoricul Stefanidis era capabil nu numai să sintetizeze evenimentele din mai multe perioade istorice, ci și să le conecteze într-o expunere reușită. Și aceasta pentru că „avea o viziune globală”³¹; în plus, „ocolea ritoricismele și ... știa să separe esențialul de lucrurile secundare”, completează K. Bonis³².

Concizia și exactitatea sunt principalele calități ale istoricului Stefanidis. El avea capacitatea „să prelucreze esențialul până la amănunte, dar fără să pălăvrăgească”. Pentru că, explică în continuare G. Konidaris, „avea harisma de a prezenta succint și clar chestiunile istorice”³³, dar și „înclinația să scrie – și aceasta este mai mult decât caracteristic [pentru el] – în chestiuni importante, texte succinte, dar amănunțite”³⁴. Și conchide: „expunerea sa istorică nu avea nimic de prisos”³⁵.

În plus, se cuvine subliniat și faptul că profesorul V. Stefanidis a fost și un foarte bun cunoscător al limbilor clasice (greacă veche și latină), „astfel că putea să analizeze textele [izvoarele] și să tragă concluzii corecte”³⁶.

Opera istoricului Vasilios Stefanidis se compune din peste 60 de lucrări și articole, dintre care, fără îndoială, cea mai importantă este *Istoria Bisericească*. Pe lângă această lucrare de sinteză, istoricul a publicat cu precădere articole și

²⁸ Βασ. ΒΕΛΛΑΣ, „Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 29 [κθ’].

²⁹ Κ. ΜΠΟΝΗΣ, „Πρόλογος”, pp. 6-7 [στ’-ζ’].

³⁰ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 14 [ιδ’].

³¹ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 15 [ιε’].

³² Κ. ΜΠΟΝΗΣ, „Πρόλογος”, p. 6 [στ’].

³³ Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Αρχιμ. Βασ. Κ. Στεφανίδου: Εκκλησιαστική Ιστορία, απ’αρχής μέχρι σήμερα” [„Arhim. Vas. K. Stefanidis, *Istoria Bisericească*, de la începuturi până în prezent”] (recenzie), în: *Θεολογία*, XIX [ΙΘ’], (1941-1948), p. 745.

³⁴ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, pp. 15-16 [ιε-ιστ’].

³⁵ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 16 [ιστ’].

³⁶ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 15 [ιε’].

studii, în *Anuarul Facultății de Teologie din Atena*, în *Anuarul Societății de Studii Bizantine* și în periodicele bisericești elene ale vremii.

Trecerea în revistă a titlurilor publicate de V. Stefanidis ne arată direcțiile principale de cercetare pe care istoricul le-a abordat:

- *lucrări de sinteză*. Cu siguranță, cea mai importantă contribuție a lui V. Stefanidis la studiul Istoriei bisericești este publicarea *Istoriei bisericești*, care a văzut pentru prima oară lumina tiparului în 1948, în trei volume; lucrarea a cunoscut și o a doua ediție adăugită, apărută postum (1959), într-un singur volum.

- *Istoria Imperiului bizantin și a Patriarhiei Ecumenice*. Dintre lucrările din această categorie, cea mai importantă este volumul intitulat *Contribuții la istoria bisericească și la dreptul bisericesc*³⁷. Lucrarea, ce conține nouă articole despre istoria Patriarhiei Ecumenice, a fost alcătuită în perioada pe care V. Stefanidis a petrecut-o ca profesor la Halki. Alături de acest volum stau alte titluri, dintre care amintim: „Tomosul sinodal din 1545”³⁸, „Constantin cel Mare și cultul împăraților”, „Studii despre relațiile dintre Biserică și stat în Imperiul Bizantin”, „Relațiile Biserică-stat în [etapa] cristalizării învățaturii de credință”, „Punctul extrem al evoluției relațiilor dintre Biserică și stat în Bizanț și rezultatele imediate ale sale”, „Termenii legislației bisericești a împăraților bizantini” etc.

- *Publicarea de izvoare*. În perioada 1905-1908, pe când era profesor de religie în Adrianopol, V. Stefanidis a publicat 152 de codici în *Byzantinische Zeitschrift*³⁹.

- *Studii introductive în Istoria Bisericească*, dintre care cel mai important este un articol care abordează „Progresul științelor istorice și relațiile lor cu Istoria Bisericească”.

- *Studii în istoria papalității*. V. Stefanidis s-a aplecat asupra istoriei papalității în șase articole. Printre temele abordate se numără cea a relațiilor dintre Roma și Constantinopol („Papii Felix III și Gelasie I și împăratul Iustinian”, „Papii Celestin I și Leon I în relațiile lor cu împărații bizantini”), cea a implicării papalității în Sinoadele Ecumenice („Papii și Sinoadele Ecumenice”, „Iulian I al

³⁷ Βασίλειος ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, *Συμβολαί εις την εκκλησιαστικήν ιστορίαν και το εκκλησιαστικόν δίκαιον* [*Contribuții la istoria bisericească și la dreptul bisericesc*], Αριστοβούλου, Αναστασιάδου και Σιας, Constantinopol, 1921.

³⁸ Pentru a nu îngreuna expunerea, nu prezentăm decât traducerea în română a titlurilor. Pentru detaliile necesare identificării, vezi Dumitru Sorin STOIAN, *Studiul Istoriei Bisericești Universale în Biserica Greciei în secolul al XX-lea*, teză de doctorat, Universitatea București, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul*, București, 2011, sub coordonarea Pr. Prof. Dr. Viorel ΙΟΝΤΪΑ, Anexe, pp. 433-435.

³⁹ Βασίλειος ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, „Οι κώδικες της Αδριανουπόλεως” [„Codicii de la Adrianopol”], în: *Byzantinische Zeitschrift*, XIV (1905), pp. 588-611 și XVI (1907), pp. 266-284. „Στίχοι Γεωργίου του Αιτωλού” [„Versurile lui Gheorghios de Aitolos”], în: *Byzantinische Zeitschrift*, XVI (1907), pp. 468-469. „Στίχοι Μανουήλ του μεγάλου ρήτορος” [„Versurile marelui retor Manuil”], în: *Byzantinische Zeitschrift*, XVII (1908), p. 470.

Romei și erezia arianismului”), dar și cea a primatului papal („Inocențiu I al Romei și creșterea primatului papal”).

- *Istoria Sinoadelor Ecumenice. Alte sinoade*. Despre Sinoadele Ecumenice istoricul a scris atât direct, cât și tangențial. Dintre studiile dedicate acestui subiect, le reținem pe următoarele: „Cuvânt sărbătoresc la a 1600-a aniversare a Sinodului I Ecumenic”, „O nouă interpretare a denumirii sinodului «I-II» (861)”, „Autenticitatea canoanelor sinodului de la Sardica” etc..

- *Studii în istoria Bisericii Greciei*, categorie în care se încadrează doar două articole cu privire la personalitatea lui Adamantios Korais și activitatea acestuia ca reformator al Bisericii elene.

Alături de cele amintite, Vasiliios Stefanidis a publicat și o serie de alte studii. Printre primele sale lucrări care au văzut lumina tipărilor se remarcă teza cu care a absolvit cursurile Școlii de la Halki, intitulată *Papia din Hierapolis*⁴⁰. Ulterior, după perioada petrecută la studii în Germania, teza cu care a obținut titlul de doctor în filosofie a fost publicată la Heidelberg⁴¹.

Valoarea lucrărilor alcătuite în prima parte a vieții sale – până la venirea la Atena – a fost recunoscută și de comisia care l-a ales ca profesor de Istorie bisericească, în 1924. Iată la ce concluzie au ajuns membrii acestei comisii în urma analizării listei cu titlurile publicate de V. Stefanidis: studiile sale „au fost scrise cu multă grijă, metodologic și cu un deosebit simț critic și, în special, numărul opt [*Contribuții la istoria bisericească...*] este o importantă contribuție la istoria Patriarhiei Ecumenice”⁴². Aceeași poziție o găsim și la profesorul Vasiliios Vellas, contemporanul său, care este de părere că lucrările publicate în prima parte a vieții sale demonstrează nu doar formarea sa științifică, cât mai ales spiritul de cercetare și metoda științifică de tratare a temelor originale alese⁴³.

Dintre lucrările publicate în cea de-a doua parte a vieții – de la mutarea la Atena până la moarte – se remarcă manualul de *Istorie bisericească*.

Contribuția lui Vasiliios Stefanidis la studiul Istoriei bisericești

Cea mai mare parte a lucrărilor ce poartă semnătura arhimandritului Vasiliios Stefanidis tratează teme de Istorie bisericească. Dintre acestea, considerăm ca fiind mai importante două titluri: „Progresul științelor istorice și relațiile lor cu Istoria bisericească” (1924) și *Istoria bisericească. De la începuturi până azi* (1959).

⁴⁰ Βασίλειος ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, *Παπίας ο Ιεραπόλεως*, Αυστροουγγρικού Λόυδ, Τεργέστη, 1906.

⁴¹ Βασίλειος ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, *Die Stellung von Platon's Politikos zu seiner Politeia und den Nomoi*, Buch- und kunstdruckerei Rossler & Herbert, Heidelberg, 1913.

⁴² Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 13 [ιγ’].

⁴³ Βασ. ΒΕΛΛΑΣ, „Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 30 [λ’].

„Progresul științelor istorice și relațiile lor cu Istoria Bisericească”⁴⁴

Acest studiu a fost publicat în primul număr al *Anuarului Facultății de Teologie din Atena* (1926) și este, în fapt, cuvântarea rostită pe 20 octombrie 1924 în sala de festivități a Universității, la puțină vreme după ce V. Stefanidis fusese numit profesor titular al catedrei de Istorie bisericească. Titlul complet al articolului este: „Discurs inaugural al cursului de Istorie bisericească generală [universală]. Progresul științelor istorice și relațiile lor cu Istoria Bisericească”. Studiul are două părți: a) trecere în revistă a principalelor etape în evoluția științelor istorice (critica filologică, critica istorică și metoda genetică) și b) aplicarea metodei genetice în Istoria bisericească.

Primul moment al evoluției științelor istorice este critica filologică (Philippe Labbé, I. Mabillon), ale cărei realizări incipiente, în opinia lui V. Stefanidis, „nu numai că nu constituie progres științific, ci chiar regres”, din cauza faptului că primele ediții critice ale textelor (inclusiv cele istorice) au fost tipărite „cu nepăsare și cu greșeli”⁴⁵.

A doua etapă este critica istorică, „cea care examinează dacă evenimentele istorice din izvoare sunt adevărate, evenimente reale”⁴⁶. Critica istorică autentică s-a dezvoltat în istoriografia politică, de unde a influențat istoria bisericească, iar primele lucrări aparținând acestui curent au fost alcătuite de doi francezi: Alexandre Natalis și Sebastien Tillemont. „Primul, în *Selecta Capita*, ... a atacat Biserica latină din Evul Mediu, demonstrând o judecată independentă și o cercetare științifică liberă; al doilea, în *Memorii*, a dat deoparte erorile istorice”⁴⁷.

V. Stefanidis recunoaște meritele criticii istorice, prin care s-au îndepărtat din istorie „multe minciuni și s-a restabilit adevărul istoric”⁴⁸, dar afirmă și limitele acestui sistem, făcând referire la A. von Harnack:

„[Istoricul], zice el [Harnack – n.n.], trebuie să cunoască ce construiește; să nu se încurce în amănunte și în cercetarea impulsurilor și să aibă o perspectivă de ansamblu. Cel care vrea să primească din istorie informații multe și foarte exacte cade într-o incertitudine evidentă. Se validează, astfel, dictonul latin «quo accuratius, eo falsius» [„Cu cât mai îngrijit [preocupat], cu atât mai greșit” – trad.n.]; cu alte cuvinte, cu cât mai multă sărăcuțică, cu atât mai multe greșeli. [...] Cel care vrea să afle gândurile și sentimentele persoanelor active din istorie pierde contactul cu realitatea”, astfel spus, „începe să dea găuri în aer”⁴⁹.

⁴⁴ Βασίλειος ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, „Αι πρόοδοι των ιστορικών επιστημών και η προς αυτάς σχέσις της Εκκλησιαστικής Ιστορίας” [„Progresul științelor istorice și relația dintre ele și Istoria Bisericească”], în: *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής, Πανεπιστήμιον Αθηνών*, I (1926), pp. 243-258.

⁴⁵ Β. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 247.

⁴⁶ Β. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 248.

⁴⁷ Β. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 249.

⁴⁸ Β. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 250.

⁴⁹ Β. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, pp. 250-251.

Autorul își continuă expunerea cu privire la critica istorică:

„Pretutindeni dăinuie, însă, acel istoric la care se găsește material istoric din belșug, care poate face cunoscut, în mod veridic, trei lucruri: marile evenimente istorice, monumentele de artă, legile. Oricât de juste sunt aceste observații ale aceluia înțelept bărbat, omul, ca un cunoscător, nu se mulțumește doar cu ele, ci vrea să afle amănuntele ... epocii. Pe baza izvoarelor și prin critica istorică, cere, dacă nu este posibil să afle adevărul, ca măcar să se apropie de el. Știința, ca orice [lucru] omenesc, are într-adevăr limitele sale ...”⁵⁰.

A treia și ultima etapă a evoluției științelor istorice este interpretarea evenimentelor istorice. Ea este consecința firească a primelor două, „critica filologică și cea istorică, prin care deducem, atât cât este omenește posibil, evenimentele adevărate. Dar aceste evenimente nu formează încă istorie”, căci este nevoie ca ele să fie relaționate și explicate⁵¹.

V. Stefanidis prezintă trei moduri în care, de-a lungul timpului, istoricii au înțeles să interpreteze evenimentele istorice. Primul dintre ele este perspectiva teistă, potrivit căreia „principiile evaluării evoluției istorice rezidă în creștinism, prin care istoria capătă o mult mai mare semnificație ...”.

„Creștinismul este religia istoriei, în care apare Dumnezeu-Omul pentru împlinirea menirii ei prestabilite [și] ca să unească, în mod indisolubil, întregul trecut și întregul viitor. Astfel, istoria nu mai este curgere monotona și neschimbată a veacurilor, ci dăinuie în schimbare și evoluție către sfârșitul său prestabilit, iar evenimentele istorice, din această perspectivă, se unesc din afară și de sus, prin intervenția providenței divine”⁵².

A doua perspectivă a fost dată de „filosofii idealști germani”, care, „în plină glorie, începând de la jumătatea sec. al XIX-lea, au denaturat nuanța dogmatică [a primei perspective] și au acceptat [să înțeleagă] istoria în mod panteist ca evoluție a spiritului secular în lume Astfel, evenimentele istorice nu se [mai] unesc din exterior, ci prin relații interne, printr-o forță absolută care acționează lumea”⁵³.

Cea de-a treia abordare este metoda genetică, „perspectivă formată independent de orice altă teorie (teistă, panteistă)”⁵⁴. Potrivit acestei viziuni, „eveni-

⁵⁰ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 251.

⁵¹ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 251.

⁵² B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 251.

⁵³ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 251.

⁵⁴ V. Stefanidis îi amintește și pe cei care au introdus metoda genetică în istoriografie: F. von Savigny, B. Niebuhr și Leopold von Ranke, dar și pe J.S. Semler, cel care a făcut prima încercare nereușită de introducere a acestei metode în Teologie, prin studiile sale de Noul Testament și Istorie bisericească. Mai mult, pe Semler îl numește „tată al teologiei moderne”, cf. B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 252.

mentele istorice sunt puse în relație unele către celelalte printr-o coerență cauzală, pe modelul cauză și efect”.

„Fiecare eveniment istoric nu este izolat, ci parte a unui complex de evenimente, creație a factorilor istorici și în legătură cu alte evenimente care au decurs din el. Așadar, fiecare eveniment nu trebuie evaluat [ca unul] de sine stătător, ci mereu în relație cu cele [evenimentele] anterioare și posteroare lui, de care este legat în chip nedespărțit”. Mai mult, orice eveniment care „omului modern i-ar părea neinteresant ..., în cauzalitatea istorică a acelei epoci, poate să se găsească drept o verigă indispensabilă a evoluției istorice Valoarea fiecărui eveniment istoric ... este, prin urmare, cea relațională”⁵⁵.

V. Stefanidis concluzionează: „Uimitorul progres al științelor istorice în sec. al XIX-lea se datorează, fără îndoială, aplicării acestei metode genetice”⁵⁶, prin care „se verifică competența și autenticitatea mărturiilor din izvoarele istorice”⁵⁷.

În cea de-a doua parte a studiului, V. Stefanidis avansează o serie de considerații pe seama aplicării acestei din urmă metode în Istoria bisericească.

Autorul consideră că folosirea metodei genetice în Istoria bisericească nu trebuie să se facă în mod absolut și fără limite, și aceasta pentru trei motive. Primul dintre ele se referă la marile personalități care au influențat, de-a lungul timpului, cursul istoriei. „Nu este posibil ca acestea să fie considerate simple produse ale mediului, altfel spus produse ale evoluției istorice, ci, dimpotrivă, început al unei noi evoluții istorice”⁵⁸. Făcând mențiune și la puținele „excepții ale istoriei”, care au dus la ridicarea nivelului comun, V. Stefanidis consideră că în istorie acționează regula potrivit căreia marile personalități trasează linia evoluției.

„Marile idei și legile cu adevărat binefăcătoare, de regulă, vin de la bărbații mari și orice am dobândit din punct de vedere rațional, spiritual și tehnic este capitalul pe care ei l-au câștigat și ni l-au lăsat moștenire. Ideile, legile, instituțiile nu dobândesc de la sine putere creatoare, ci personalitățile o dețin Personalitățile au creat istoria. Iar dacă acest lucru este valabil în istoria seculară, cu mult mai mult se aplică în istoria bisericească, la începutul căreia se află personalitatea lui Dumnezeu-Omul”⁵⁹.

Al doilea motiv este faptul că în istoria umanității se pot identifica câteva adevăruri absolute. V. Stefanidis acceptă că „acțiunile și faptele umanității se află într-o [stare de] inter-dependență și, prin urmare, dobândesc valoare relațională”. El afirmă, totuși, că „nu trebuie să se ajungă până la punctul în care pretutindeni și mereu să se vadă doar valori relaționale ..., ci să se recunoască faptul că, dea-

⁵⁵ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 256.

⁵⁶ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 253.

⁵⁷ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 256.

⁵⁸ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 253.

⁵⁹ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, *Αι πρόοδοι...*, p. 254.

supra acestei curgeri [a timpului], se află adevăruri universale și absolute”. Dintre acestea menționează trei idei – de cinste, bine și adevăr –, „folosite drept criterii în judecarea și evaluarea în amănunt a evenimentelor istorice, evaluare nu relațională, ci absolută”. În opinia istoricului, „teoria corectă a relaționării trebuie să rămână în istorie o simplă metodă de cercetare științifică și ... să nu se transforme în teorie filosofică despre lume”. Dat fiind că, „în ultima perioadă⁶⁰, cei mai mari istorici au limitat folosirea metodei genetice până la punctul în care să fie posibilă acceptarea acestor adevăruri absolute, cu mult mai mult trebuie să facă acest lucru istoricul bisericesc”⁶¹.

Ultimul motiv este legat de faptul că metoda genetică nu poate aduce lumină în privința unor aspecte esențiale din istoria creștinismului primar (evenimente, învățături, instituții), „creații ale evoluției istorice treptate”, motiv pentru care „mulți afirmă că folosirea metodei genetice în Istoria bisericească este inutilă și chiar periculoasă”. Totuși, constată V. Stefanidis, „fără această metodă ... nu există istorie reală și adevărată”⁶².

Autorul prezintă și limitele acestei metode:

„Țintind la evaluarea conceptelor și a tendințelor din perioada istorisită, metoda genetică impune istoricului negarea sinelui, negarea propriilor păreri și a propriilor sentimente. Dar negarea totală a sinelui este, omenește, un lucru imposibil”⁶³.

Partea finală a studiului cuprinde o serie de considerații ale autorului cu privire la studiul istoriei, în general:

„Lumea istoriei nu este o simplă continuare a lumii naturale, ci are caracteristici fundamentale proprii, arătându-se prin aceasta că istoria nu este străbătută de legi generale, care se aplică întotdeauna în aceste împrejurări și reglează cursul acesteia. ... Cel care explică istoria clarifică de unde provin anumite rezultate, dar este dator să cunoască că aceste consecințe nu vin neapărat ca urmare a cauzelor lor, că din aceste cauze ar fi foarte probabil să rezulte nu cele care deja rezultă, ci alte consecințe și că, pe cale de consecință, din prezența de acum a acestor cauze nu se poate prevedea, cu acrivie matematică, care urmări ar rezulta în viitor. Așadar, fiecare interpretare are valoare doar în cazul respectiv și dintr-o serie de interpretări nu decurg legi generale. ... Aceasta este, într-adevăr, o limitare a cercetării istorice”⁶⁴.

Făcând referire la activitatea școlii filosofice a Germaniei de Sud-Vest în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, V. Stefanidis conchide:

⁶⁰ V. Stefanidis rostea această cuvântare în octombrie 1924.

⁶¹ B. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 254.

⁶² B. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 255.

⁶³ B. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 256.

⁶⁴ B. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 257.

„Istoria ... nu se desfășoară guvernată de legi generale, ci cuprinde atâtea neprevăzute, atâtea excepții, atâtea noutăți necalculabile produse din cele anterioare, înglobează atâtea fluxuri și refluxuri, încât pe bună dreptate a început să se facă vorbire despre «anarhia» istorică. Dar această observație ... nu trebuie să-l ducă la pesimism pe istoricul civil și cu mult mai puțin pe istoricul bisericesc”⁶⁵.

O trecere în revistă a referințelor bibliografice din subsolul studiului ne arată că autorul a folosit exclusiv literatură în limba germană. Prin această cuvântare, ținută chiar la debutul său la catedră, Vasilios Stefanidis realiza o expunere succintă, dar cuprinzătoare, a principalelor curente din istoriografia laică. El reușea, astfel, în discursul său inaugural, să poziționeze disciplina ce tocmai îi fusese încredințată spre predare în raport cu cele trei metode de lucru din științele istorice (critica filologică, critica istorică, metoda genetică), dar și să facă o declarație personală, o expunere a valorilor și principiilor proprii.

*Istoria bisericească. De la începuturi până azi*⁶⁶

Aspecte generale

Cea mai importantă contribuție a arhimandritului Vasilios Stefanidis la studiul Istoriei bisericești este lucrarea *Istoria bisericească. De la începuturi până azi*, apărută în două ediții sub supravegherea autorului: în 1948 și 1959⁶⁷.

⁶⁵ B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, „Αι πρόοδοι...”, p. 257.

⁶⁶ Βασίλειος Κ. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία. Από αρχής μέχρι σήμερα* [*Istoria bisericească. De la începuturi până azi*], Παπαδημητρίου, Αθήνα, ⁸2000 [rețipărire a textului ediției ²1959], 910 p.

⁶⁷ Deși V. Stefanidis, într-o scurtă mențiune (*Εκκλησιαστική Ιστορία*, p. 14), afirmă că această a doua ediție a fost „adăugită și corectată”, părerile contemporanilor sunt contrare. Cu aproximativ 50 de pagini în plus, datorate unei noi paginări, „din punct de vedere al bibliografiei, ea nu este actualizată”, consideră Gh. Konidaris, argumentând cu nementiunea unor lucrării proprii. Gh. Konidaris nu a acordat prea multă atenție reeditării lucrării; el a publicat doar o notiță de câteva rânduri, în care remarcă și alte lipsuri ale noii ediții: „editorii nu au avut grijă să impună savantulului corectarea greșelilor grosolane” ale primei ediții, semnalate de el însuși în recenzia din numărul XIX al revistei *Θεολογία* și de mitropolitul etiopian Nicolae în numărul XX al aceuiași periodic, cf. Γ.Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Βασ. Κ. Στεφανίδου, Εκκλησιαστική Ιστορία, εκδοσες 2, εν Αθήναις 1959” [„Vasilios K. Stefanidis, *Istoria Bisericească*, Atena, ²1959”], în: *Θεολογία*, XXXI [ΛΑ'] (1960), p. 344). Printre acestea se număra și faptul că G. Konidaris figura, în textul celei de-a doua ediții, tot ca profesor la Tesalonica (B. ΣΤΕΦΑΝΊΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, p. 802), calitate pe care o avea, într-adevăr, la momentul publicării primei ediții – între timp, în 1959, era deja profesor de Istorie bisericească la facultatea atenană. Și Vasilios Stavridis, profesor de Istorie bisericească la Halki, a semnalat această reeditare: Βασίλειος Θ. ΣΤΑΥΡΊΔΗΣ, „Αρχιμ. Βασιλείου Κ. Στεφανίδου, Εκκλησιαστική Ιστορία. Από αρχής μέχρι σήμερα, β' εκδ. επηξημένη και βελτιωμένη, Αθήνα: Αστήρ, 1959, σελ. 905” [„Arhim. Vasilios Stefanidis, *Istoria bisericească. De la începuturi până azi*, ediția a II-a, adăugită, Αστήρ, Αθήνα, 905 p.”], recenzie apărută în: *Θεολογία*, XXXI [ΛΑ'] (1960), pp. 463-466. El prezintă diferențele dintre ediții, iar în finalul

După moartea sa (1958), textul ediției din 1959 a fost retipărit în mai multe rânduri; cea mai recentă la care am avut acces este ediția a opta (Atena, 2000).

Această lucrare reprezintă o etapă deosebit de importantă în evoluția istoriografiei bisericești de limbă greacă. La apariția sa, în 1948, cititorul elen avea la dispoziție două *Istorii bisericești* complete: cea alcătuită de Anastasios Diomidis Kyriakos, profesor de Istorie bisericească al facultății de Teologie din Atena în perioada 1867-1913 (†1923)⁶⁸ și cea a omologului acestuia de la Școala patriarhală de la Halki, mitropolitul Filaretos Vafeidis (†1933)⁶⁹. Amândouă aveau, însă, o serie de neajunsuri majore: prima păcătuia prin lipsa actualității, fiind redactată cu mai bine de 50 de ani în urmă (în plus, era greu de găsit și de utilizat); a doua, deși avea avantajul că ultimul volum trata evenimentele istorice până în 1928, era și ea incomod de folosit, fiind deosebit de voluminoasă (peste 2.000 de pagini)⁷⁰.

Considerată „primul manual cu adevărat științific de Istorie bisericească generală [universală] din limba greacă”⁷¹, *Istoria* lui V. Stefanidis a completat astfel o lipsă considerabilă în mediul teologic elen⁷². Apariția sa a fost salutată ca eveniment cultural, primind premiul Academiei din Atena⁷³.

textului, remarcă o serie de lipsuri ale lucrării, printre care și faptul că patriarhul Chiril Lucaris al Ierusalimului figurează, în cuprinsul lucrării, ca fiind ales în 1603 (B. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, p. 705), iar în listele finale arhipăstorirea sa începe în 1601 (B. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, p. 799).

⁶⁸ Αναστάσιος Διομήδης ΚΥΡΙΑΚΟΣ, *Εκκλησιαστική ιστορία από της ιδρύσεως της εκκλησίας μέχρι των καθ' ημάς χρόνων: εκ διαφόρων πηγών ερανοσθείσα* [Istoria bisericească de la întemeierea Bisericii până în zilele noastre: compilație din diferite izvoare], Ανέστης Κωνσταντινίδος, Αθήνα, vol. 1 (1-860 d. Hr.), ²1897, 493 p.; vol. 2 (860-1453 d. Hr.), ²1898, 335 p.; vol. 3 (1453-1897 d. Hr.), ²1898, 524 p.

⁶⁹ Μητροπ. Φιλάρετος ΒΑΦΕΪΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία από του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού μέχρι των καθ' ημάς χρόνων* [Istoria bisericească de la Domnul nostru Iisus Hristos până în zilele noastre], vol. 1, *Αρχαία Εκκλησιαστική Ιστορία (1-700 μ.Χ.)* [Istoria bisericească antică (1-700. d.Hr.)], Σ.Ι. Βουτυρά, Constantinopol, 1884, 380 p.; vol. 2, *Μεση Εκκλησιαστική Ιστορία (700-1453 μ.Χ.)* [Istoria bisericească medievală (700-1453. d.Hr.)], Σ.Ι. Βουτυρά, Constantinopol, 1886, 459 p.; vol. 3, partea I, *Νέα Εκκλησιαστική Ιστορία (1453-1908). Μέρος Α΄. Από Αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως (1453) μέχρι τέλους το 17- αιώνας (1700)* [Istoria bisericească modernă. Partea I. De la căderea Constantinopolului (1453) până la sfârșitul secolului al XVII-lea (1700)], Αδελφών Γεραρδων, Constantinopol, 1912, 384 p.; vol. 3, partea a II-a, *Νέα Εκκλησιαστική Ιστορία (1453-1908). Μέρος Β. Από των αρχών του ΙΗ΄ αιώνας (1700) μέχρι των ημερών ημών (1908)* [Istoria bisericească modernă. Partea II-a. De la începutul secolului al XVIII-lea până în zilele noastre (1908)], Tipografia Patriarhală, Alexandria, 1928, 863 p.

⁷⁰ Γ. Κονιδάρης, „Αρχιμ. Βασ. Κ. Στεφανίδου: Εκκλησιαστική Ιστορία...” [recenzie], în: *Θεολογία*, XIX [1967], p. 742.

⁷¹ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Αρχιμ. Βασ. Κ. Στεφανίδου: Εκκλησιαστική Ιστορία...”, p. 746.

⁷² Βασ. ΒΕΛΛΑΣ, „Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 29 [κθ΄].

⁷³ Β. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία...*, pagina de titlu.

Cartea este rodul unei munci de 35 de ani la catedra de Istorie bisericească de la Halki și Atena, după cum mărturisește însuși autorul în *Prologul* primei ediții⁷⁴, fiind caracterizată prin „claritate, concizie ..., cunoașterea în profunzime a izvoarelor, utilizarea îndestulătoare a bibliografiei, în special cea germană”⁷⁵.

Valoarea lucrării constă în „judecata dreaptă și obiectivă [a autorului], limpezimea gândirii, puterea de sinteză, capacitatea de a discerne inutilul de esențial, legăturile [făcute] între evenimente și mergerea în profunzime”. Aceste calități „adaugă o enormă importanță lucrării, care va rămâne una de referință” în domeniu⁷⁶, considera profesorul V. Vellas la jumătatea sec. al XX-lea.

Afirmația acestuia s-a dovedit a fi adevărată, căci, la o trecere în revistă a programei de studiu a facultății de Teologie din Tesalonic, secția Teologie, constatăm că, în anul universitar 2008-2009, ca manual pentru partea a doua a cursului de „Istorie bisericească generală: de la schisma (1054) până azi” era folosită *Istoria bisericească* a lui V. Stefanidis⁷⁷. Astfel, la mai bine de 60 de ani de la redactare, lucrarea rămâne una de mare valoare în mediul universitar elen.

Puterea de sinteză a autorului se poate vedea și din mărimea lucrării – mai puțin de 800 de pagini de text⁷⁸. La o comparație cu alte lucrări de același fel publicate anterior, observăm mari diferențe. Astfel, mitropolitul F. Vafeidis alcătuiuse și el o *Istorie bisericească*, dar în peste 2.000 de pagini.

Sinteza nu privează cititorul de amănunțele care sunt cu adevărat interesante. Capacitatea de concentrare a lui V. Stefanidis este cu adevărat impresionantă, consideră Vasilios Koukousas, profesor asistent și titular al cursului de Istorie bisericească la secția Pastorală a Facultății de Teologie din Tesalonic, dat fiind că reușește să prezinte „cititorilor *întreaga* istorie bisericească” (subl. n.)⁷⁹.

Două sunt diferențele majore dintre lucrarea arhimandritului Stefanidis și celelalte apariții anterioare de gen, dar pe care profesorul G. Konidaris le socotește ca fiind la nivel de compendiu: a) cuprinde liniile principale și amănunțele esențiale ale marilor capitole de istorie bisericească; b) se sprijină mai ales pe izvoare⁸⁰.

Valoarea lucrării, este de părere același Gh. Konidaris, este dată și de faptul că autorul, în urma analizării obiective a izvoarelor (era un bun cunoscător al limbilor clasice: latina și greaca veche), reușește să aducă perspective noi în privința unor teme importante ale istoriei bisericești.

⁷⁴ Β. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία...*, p. 13.

⁷⁵ Χ. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ, „Αρχιμ. Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 466.

⁷⁶ Βασ. ΒΈΛΛΑΣ, „Βασίλειος Στεφανίδης”, p. 32 [λβ΄].

⁷⁷ *Οδηγός Σπουδών Τμήματος Θεολογίας Αριστοτέλιο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεολογική Σχολή* [Ghidul cursurilor Secției Teologie. Universitatea Aristotel din Tesalonic. Facultatea de Teologie], 2008-2009, p. 25.

⁷⁸ Ediția a doua are puțin peste 900 de pagini, dintre care, pe ultimele o sută, se află indexul, în alfabet elen și latin.

⁷⁹ Β. ΚΟΥΚΟΥΣΑΣ, *Η πορεία...*, p. 131.

⁸⁰ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 16 [ιστ΄].

„Cunoașterea exactă și sigură a izvoarelor și capacitatea scriitorului de a judeca într-un mod cumpătat evenimentele și acțiunile Bisericii îi permit profesorului Stefanidis să prezinte abordări noi și clare în chestiuni notabile ...: 1. relațiile Bisericii-Stat; 2. Schisma; 3. relațiile Bisericii Răsăritene cu Imperiul Otoman; 4. schisma bulgară și Exarhatul Bulgar, în legătură cu care prezintă principalele puncte de vedere cu privire la o temă deosebit de importantă din istoria bisericească modernă; 5. organizarea Bisericii de Răsărit după căderea Constantinopolului”⁸¹.

Nu puține sunt locurile în care Stefanidis este dialectic, după modelul apusean: adresează întrebări, ridică probleme și ulterior dă răspunsurile, în permanență sprijinându-se pe izvoare. Urmărește cauzalitatea și legăturile dintre evenimente. Vedem acest lucru în paginile dedicate „schismei bulgare”, unde pune și răspunde la o serie de întrebări: „Patriarhia de Constantinopol s-a străduit să-i grecezeze pe bulgari?”; „Cum și când s-a produs deșteptarea națională a bulgarilor?”; „În ce moment mișcarea bulgarilor a căpătat un caracter anti-elen și grecofob?”⁸².

Konstantinos Kallinikos, unul dintre ultimii profesori de Istorie bisericească la Halki, consideră că lucrarea lui Stefanidis este deasupra nivelului unui student obișnuit: „nu este pentru studenți, ci pentru cunoscători și specialiști”⁸³. Această poziție este susținută și de profesorul V. Koukousas, care recomandă lucrarea celor care au un interes științific⁸⁴.

Lucrarea prezintă și o serie de scăderi⁸⁵. Gh. Konidaris consideră că *Istoria* lui V. Stefanidis are două lipsuri serioase, și anume:

„a) o expunere scurtă despre persoana și lucrarea lui I. Hristos și b) nescoaterea în evidență, din cauza conciziei, a unității și a continuității Bisericii celei Una, Sfinte, Catolice și Apostolice, ca și a continuității acesteia legitime, altfel spus, a Bisericii Ortodoxe Catolice”⁸⁶.

Și mitropolitul etiopian Nicolae prezintă o listă cu inadvertențe, indicând și perspectiva corectă și argumentele pe care se bazează⁸⁷.

De-a lungul textului, arhimandritul V. Stefanidis folosește într-o mică măsură note de subsol, îndeosebi cu scopul de a oferi diferite explicații suplimenta-

⁸¹ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, pp. 16-17 [ιστ'-ιζ'].

⁸² Β. ΣΤΕΦΑΝΪΔΗΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία...*, pp. 732-753.

⁸³ Κ. ΚΑΛΛΪΝΙΚΟΣ, *Εισαγωγή στην Ιστορία της Εκκλησίας*, p. 219.

⁸⁴ Β. ΚΟΥΚΟΥΣΑΣ, *Η πορεία...*, p. 130.

⁸⁵ G. Konidaris indică mai multe greșeli la finalul recenziei sale la prima ediție a *Istoriei bisericești* (1948), în: „Αρχιμ. Βασ. Κ. Στεφανίδου...”, p. 746.

⁸⁶ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ο καθηγητής Αρχιμ. Βασίλειος Κ. Στεφανίδης...”, p. 16 [ιστ'].

⁸⁷ † ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΔΕ ΑΞΩΜΗΣ, „Κριτικά σημειώσεις επί της Εκκλησιαστικής Ιστορίας του Αρχιμανδρίτου Βασιλείου Στεφανίδου” [„Însemnări critice referitoare la Istoria Bisericească a Arhimandritului Vasilios Stefanidis”], în: *Θεολογία*, XX [Κ'] (1949), pp. 566-570.

re. Trimiterile la surse, atât în cazul izvoarelor, cât și în cazul literaturii secundare, se fac în cuprinsul expunerii, între paranteze. Bibliografia, bogată în izvoare, este indicată la începutul fiecărui capitol. În ceea ce privește bibliografia secundară, constatăm că predomină lucrările în limba germană.

Lucrarea este scrisă în katharevousa⁸⁸, cu propoziții scurte și fără arhaisme. V. Stefanidis preferă să expună într-o modalitate foarte succintă informațiile istorice. Rareori se apleacă asupra vreunei moment aparte din expunere, pentru a oferi mai multe detalii. Acest lucru se transpune, la nivel stilistic, în faptul că expunerea arhimandritului este una de multe ori abruptă. Frazele sale sunt simple și scurte, uneori compuse doar din subiect, predicat și complement direct. De multe ori lipsesc elementele care să facă trecerea de la o propoziție la alta, în interiorul frazei, acestea succedându-se abrupt. La nivel grafic, expunerea este greoaie. Textul este monolitic, lipsesc paragrafele și aliniatele, chiar sub-titlurile și sub-capitolele.

Totuși, în ciuda acestor neajunsuri, expunerea sa este una obiectivă, care prezintă în mod științific realitățile istorice. Fiecare afirmație pe care o avansează se sprijină fie pe izvoarele folosite din abundență fie pe lucrări de specialitate, trimiterile fiind indicate între paranteze. Rareori își permite să emită păreri personale.

Simplitatea limbii este dată și de expunerea clară și concisă⁸⁹. Însă, chiar și în aceste condiții, limba rămâne o piedică importantă în calea cititorului care nu cunoaște decât neo-greaca.

Gherasimos I. Konidaris (1905-1987)

Viața și opera

Gherasimos I. Konidaris (Γεράσιμος Ι. Κονιδάρης) s-a născut în Atena pe 25 februarie 1905, din părinți originari din Kefalonia⁹⁰. Primele clase le-a făcut în insula de unde se trăgeau părinții săi, în Assos⁹¹. La 13 ani a rămas orfan, continuându-și studiile cu o bursă din partea Oficiului General Bisericesc. În septembrie 1919, a început cursurile la Școala bisericească Rizarios⁹², unde a studiat vreme de 5 ani, până în 1924. În această perioadă i-a avut ca profesori pe

⁸⁸ Termenul *καθαρεύουσα* se traduce prin „curățată” (de împrumuturile din turcă, italiană etc.); este limba proclamată ca oficială, după apariția statului modern grec (1821) și rămasă în uz până în anii '70 (1976), când a fost înlocuită, la nivel oficial, de neo-greacă.

⁸⁹ Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Αρχιμ. Βασ. Κ. Στεφανίδου...”, [recenzie] p. 745.

⁹⁰ Βλάχσιος Ιω. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης: βίος – έργον – δράσις” [„Gherasimos Io. Konidaris: viața – opera – activitatea”], în: *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, XXV [ΚΕ'] (1981), volum dedicat prof. Gh. Konidaris, p. 11 [ια'].

⁹¹ Σηφής ΚΟΛΛΙΑΣ, „Κονιδάρης Γεράσιμος” [„Konidaris Gherasimos”], în: *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, vol. 7, Αθήνα, 1965, p. 777.

⁹² Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, p. 11 [ια'].

viitorul arhiepiscop al Atenei, Hrisostomos Papadopoulos, și pe Amilkas Alivizatos, profesor de Drept la Facultatea de Teologie din Atena.

În vara anului 1924, a trecut examenele finale și, în luna octombrie, s-a înscris la Facultatea de Teologie din Atena. Tot acum a început să lucreze ca învățător și bibliotecar al Facultății⁹³. Pe durata cursurilor teologice, G. Konidaris a aratat o înclinare deosebită către Dreptul bisericesc, atrăgându-i atenția profesorului A. Alivizatos. În această perioadă a intrat în contact cu noțiunile juridice, fapt care se vede și în primul său studiu de mari dimensiuni, alcătuit încă din timpul facultății⁹⁴.

În ianuarie 1929, a terminat cursurile de Teologie cu calificativul „excepțional” și a început să predea ore de religie la câteva gimnazii particulare din Atena. Dorind să-și continue studiile în străinătate, la sfatul profesorului A. Alivizatos, și-a îndreptat pașii spre două fundații, una din Atena, iar cealaltă din Geneva. În noiembrie 1930, a obținut o bursă pentru studii post-universitare în Germania, iar la 22 ale aceleiași luni s-a înscris la Facultatea de Filosofie din Berlin⁹⁵.

Aici a rămas trei ani și a urmat cursuri de Istorie bisericească cu Hans Lietzmann și de Istorie bizantină cu E. Stein. Totodată, a frecventat cursuri de istorie antică și a studiat viața publică și privată a anticilor, filologia clasică, istoria medievală și istoria Balcanilor, filosofia istorică și sistematică etc.. Tot aici a urmat și ore de Introducere în erminia Vechiului și Noului Testament și de Introducere în drept constituțional și sociologie⁹⁶.

În noiembrie 1933, s-a întors în Grecia, unde a primit un post de secretar în aparatul central al Ministerului de Educație Publică și Religie⁹⁷. Un an mai târziu,

⁹³ Β. ΚΟΥΚΟΥΣΑΣ, *Η πορεία...*, p. 114. În anul universitar 1927-1928, numele său se regăsește în documentele Universității în dreptul poziției de bibliotecar, cf. *Επετηρίς του Πανεπιστημιακού Έτους 1927-1928. Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον* [*Anuarul anului universitar 1927-1928. Universitatea Națională și Kapodistriana*], p. 22.

⁹⁴ Lucrarea a fost publicată în *Νέα Σιών*, periodic al Patriarhiei de Ierusalim, sub titlul „Ο θεσμός και ο καταρτισμός της Συνόδου εν τη Αυτοκεφάλω Εκκλησία της Ελλάδος” [„Instituția Sinodului și formarea acestuia în Biserica Autocefală a Greciei”], XXI [KA'] (1929), vol. 24 [KΔ'], caietul 1 [A'] (ianuarie), pp. 17-32, caietul 2 [B'] (februarie), pp. 115-122, caietul 3 [Γ'] (martie), pp. 172-180, caietul 4 [Δ'] (aprilie), pp. 210-219, caietul 5 [E'] (mai), pp. 306-312. O recenzie la acest studiu a alcătuit Εμμ. Γ. ΜΥΤΙΛΗΝΑΪΟΣ, „Γερασίου Γ. Κονιδάρη, Καθηγητού, Ο θεσμός και ο καταρτισμός της Συνόδου εν τη αυτοκεφάλω Εκκλησία της Ελλάδος. Ιστορικοκανονική μελέτη” [„Gherasimos G. Konidaris, Profesor, Instituția Sinodului și formarea acestuia în Biserica Autocefală a Greciei. Studiu istorico-canonic”], în: *Θεολογία*, VIII (1930), pp. 363-371; o alta a apărut și în: *Εκκλησία* [buletin oficial al Bisericii Greciei], VIII [H'] (1930), p. 208 (fără autor).

⁹⁵ Σ. ΚΟΛΛΙΑΣ, „Κονιδάρης Γεράσιμος...”, p. 778; Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, pp. 13-14 [ιγ'-ιδ'].

⁹⁶ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, p. 14 [ιδ'].

⁹⁷ Σ. ΚΟΛΛΙΑΣ, „Κονιδάρης Γεράσιμος...”, p. 778.

în 1934, a obținut titlul de doctor la Facultatea de Teologie din Atena, cu o teză intitulată *Mitropoliti și Arhiepiscopii Patriarhiei Ecumenice și „Ordinea” lor*⁹⁸.

După obținerea titlului academic și-a păstrat postul în minister și, un an mai târziu, în 1935, a fost promovat ca „șef de birou II”; în 1938 a ajuns „șef de birou I”, în Direcția Antichitate și Monumente Istorice, poziția în care a rămas până în 1939⁹⁹.

În perioada 1935-1939 a publicat mai multe lucrări, dintre care amintim două: *Contribuție la introducerea în Istoria bisericească a Greciei*¹⁰⁰ și *Compendiu de istorie bisericească a Greciei (49/50-1938)*¹⁰¹. Tot în această perioadă a contribuit cu o serie de articole la *Enciclopedia religioasă și creștină*¹⁰².

Pe durata anului universitar 1939-1940, a fost profesor asistent¹⁰³ la catedra de Istorie bisericească generală, unde profesor titular era Vasilios Stefanidis.

În mai 1940, și-a reluat colaborarea cu Ministerul Educației, fiind numit referent pentru manualele de Istorie bisericească de gimnaziu. În septembrie 1941, a început să predea Religia la Academia Pedagogică „Maraskleio” și la Academia Pedagogică „Ralleio” din Pireu, Atena¹⁰⁴.

Pe perioada ocupației (1940-1945), G. Konidaris s-a implicat în activitățile sociale ale Organizației naționale creștine Solidaritatea, fiind responsabil cu sucursalele eparhiale și cu fundațiile filantropice. În 1943, a fost arestat de auto-

⁹⁸ Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Αι Μητρόπολεις και Αρχιεπισκοπαί του Οικουμενικού Πατριαρχείου και η «Τάξις» αυτών. Συμβολή εις την ιστορίαν των «Τακτικων» και του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως από του 4/5 μέχρι του 10 αιωνος, επί τη βασει του τακτικου του Παρισινου Κωδικου 1555 Α* [*Mitropoliti și Arhiepiscopii Patriarhiei Ecumenice și «Ordinea» lor. Contribuție la istoria «Dipticelui» și a Patriarhiei Constantinopolului din sec. IV-V până în sec. X, pe baza dipticelui din Codexul Parizian 1555 A*], „Chronika” J. Papadopoulos, Αθήνα, 1934, pp. 104 (doar partea I).

⁹⁹ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, p. 16 [ιστ’].

¹⁰⁰ Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Συμβολή εις την Εισαγωγήν της Εκκλησιαστικής Ιστορίας της Ελλάδος* [*Contribuție la Introducerea în Istoria Bisericească a Greciei*], Αθήνα, 1938, 106 p.

¹⁰¹ Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Επίτομος Εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδος (49/50-1938): μετά εισαγωγής* [*Compendiu de Istorie bisericească a Greciei (49/50-1938), cu introducerea*], Αθήνα, 1938, pp. [159-415]. Lucrarea a apărut și ca articol, cu titlul „Ελλάς” [„Grecia”], în: *Θρησκευτική και Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια* [*Enciclopedia religioasă și creștină*], vol. 3, Αθήνα, 1940, pp. 156-400. Apariția Compendiului a fost însoțită de două recenzii: F. Dolger în: *Byzantinische Zeitschrift*, XXXIX (1939), p. 270 și Γρηγορίου ΠΑΠΑΜΙΧΑΪΛ, în: *Εκκλησία*, XVI [ΙΣΤ’] (1938), p. 328.

¹⁰² Mai exact, este vorba de peste 140 de articole de diferite dimensiuni, în primele trei volume ale *Enciclopediei religioase și creștine* [*Θρησκευτική και Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια*]: 31 în primul volum (*Α – Απόστολοι*, Αθήνα, 1936), 63 în cel de-al doilea (*Απόστολος – Δώρον*, Αθήνα, 1937) și 41 în volumul al treilea (*Εβδομαδάρια – Ιωάννης*, Αθήνα, 1940).

¹⁰³ Β. ΚΟΥΚΟΥΣΑΣ, *Η Πορεία...*, p. 116.

¹⁰⁴ [ΑΝΟΝΙΜ], „Κονιδάρης Γεράσιμος” [„Konidaris Gherasimos”], în: *Γενική Παγκόσμιος Εγκυκλοπαίδεια*, vol. 8, Ατνα, 1963, p. 760.

ritățile italiene, dar a fost eliberat în urma intervenției arhiepiscopului Damaschin al Atenei¹⁰⁵. Imediat după eliberare (1945), a fost numit director al proaspăt-întemeiatului Centru de asistență socială din Attica.

În timpul ocupației, G. Konidaris și-a continuat munca în domeniul Istoriei bisericești, publicând o serie de titluri, dintre care amintim doar „Istoria bisericească”¹⁰⁶.

În 1945, Gh. Konidaris a fost numit profesor titular de Istorie bisericească la Facultatea de Teologie din Tesalonic, care abia atunci începea să funcționeze¹⁰⁷. El a rămas în această poziție până în 1951, interval în care a arătat un interes deosebit sistematizării modului de predare a cursurilor de la disciplinele istorie și, mai ales, a celor de istorie bisericească. Istoricul s-a străduit să-și familiarizeze studenții cu noțiunile de bază ale istoriei bisericești, abordată ca știință, ținând seminarii săptămânale de câte două ore, în care studenții să înceapă să utilizeze și să valorifice izvoarele în mod științific. Astfel, în toamna anul 1947, el propunea studenților, la seminar, studiul *Istoriei bisericești* a lui Eusebiu de Cezareea¹⁰⁸.

În această perioadă, a alcătuit și un *Ante-proiect de introducere în istoria bisericească*¹⁰⁹. În paralel cu *Istoria bisericească*, la Tesalonic, G. Konidaris a predat și cursurile de *Istoria bisericească a Greciei*¹¹⁰ și *Istoria Bisericii slave*¹¹¹.

La începutul lunii februarie 1951, conducerea Facultății de Teologie din Atena l-a invitat pe Gherasimos Konidaris să preia catedra de Istorie bisericească, rămasă vacantă în urma pensionării arhimandritului Vasilios Stefanidis. Astfel, pe 27 februarie, G. Konidaris a fost numit profesor titular de Istorie bisericească¹¹².

Mutarea de la Tesalonic în capitală a însemnat pentru istoric lărgirea orizonturilor, atât la nivel universitar, cât și social. La Atena, el și-a continuat preo-

¹⁰⁵ Σ. ΚΟΛΛΪΑΣ, „Κονιδάρης Γεράσιμος...”, p. 779 și Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, p. 18 [ιη].

¹⁰⁶ Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, „Ιστορία, εκκλησιαστική” [„Istoria Bisericească”], în: *Θρησκευτική και Χριστιανική Εγκυκλοπαιδεία*, vol. 3, pp. 1363-1381.

¹⁰⁷ Gh. Konidaris a fost primul profesor de Istorie Bisericească al Facultății de Teologie din Tesalonic, fiind numit pe 22 august 1945.

¹⁰⁸ *Επετηρίς του Πανεπιστημιακού Έτους 1947-1948, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης* [Anuarul anului universitar 1947-1948, Universitatea din Tesalonic], p. 33.

¹⁰⁹ Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Προσχέδιον εισαγωγής εις την Γενικ. Εκκλ. Ιστορίαν* [Ante-proiect de introducere în istoria bisericească generală], litografie, Universitatea din Tesalonic, Facultatea de Teologie, Seminarul de Istorie bisericească generală, Publicații pentru uzul studenților, ²1947, pp. 56 + Anexe 57-176.

¹¹⁰ *Επετηρίς του Πανεπιστημιακού Έτους 1947-1948, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης* [Anuarul anului universitar 1947-1948, Universitatea din Tesalonic], p. 33.

¹¹¹ [ΑΝΟΝΙΜ], „Κονιδάρης Γεράσιμος”, în: *Γενική Παγκόσμιος Εγκυκλοπαιδεία*, vol. 8, p. 760.

¹¹² *Επετηρίς του Πανεπιστημιακού Έτους 1951-1952. Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον* [Anuarul anului universitar 1951-1952. Universitatea Națională și Kapodistriana], p. 7.

cuparea pentru inițierea studenților în uzul izvoarelor, continuând seminariile săptămânale de două ore, la care încuraja participarea activă a studenților¹¹³.

În paralel cu cursul de Istorie bisericească generală [universală], G. Konidaris a predat la Facultatea de Teologie din Atena și alte două discipline: Istoria bisericească a Greciei și Drept canonic și Pastorală¹¹⁴. De asemenea, a îndeplinit și funcția de decan al Facultății de Teologie de două ori, în anii universitari 1957-1958 și 1965-1966¹¹⁵.

În cei aproape 20 de ani pe care i-a petrecut la catedra din capitală, istoricul a alcătuit lucrările sale de referință: *Istoria bisericească generală* și *Istoria bisericească a Greciei*¹¹⁶, contribuind și la alcătuirea *Enciclopediei religioase și etice*¹¹⁷.

Gherasimos Konidaris s-a remarcat nu numai ca un erudit istoric, dar și ca reprezentant al Bisericii Greciei, în particular, și a Bisericii Ortodoxe, în general, în relația cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Participarea sa la activitatea Consiliului a început încă de la prima întrunire generală (Amsterdam, 1948), la care a mers ca reprezentant al Bisericii Greciei și a fost ales vice-președinte al comisiei „Biserica universală în planul lui Dumnezeu”¹¹⁸.

Tot ca reprezentant al Bisericii Greciei, a participat și la următoarele două întruniri generale ale Consiliului (Evanston, 1954 și New Delhi, 1961). A fost ales membru în comisia „Faith and Order”, având o contribuție importantă la modificarea regulamentului Consiliului Mondial al Bisericilor (Aarchus, 1964). A participat la al patrulea Congres Mondial „Faith and Order” (Montreal 1963) și la întrunirile comisiei „Faith and Order” din Bristol (1967) și Louvain (1971). În 1965 a fost numit de Biserica Greciei membru al comisiei centrale a Consiliului Mondial al Bisericilor. În 1968 a participat la a patra întrunire generală a Consiliului Mondial al Bisericilor, la Uppsala, și a fost ales membru al comisiei „Faith and Order”, ca reprezentant al Patriarhiei de Alexandria. În 1975 a participat la a cincea întrunire

¹¹³ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, p. 23 [κγ’].

¹¹⁴ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, p. 23 [κγ’].

¹¹⁵ *Οδηγός Σπουδών. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Θεολογική Σχολή. Τμήμα Θεολογίας* [Ghidul cursurilor. Universitatea Națională Kapodistriana din Atena. Facultatea de Teologie. Secția Teologie], 2009-2010, p. 20.

¹¹⁶ Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδος: από της ιδρύσεως των εκκλησιών αυτής υπό του αποστόλου Παύλου μέχρι σήμερα (49/50-1951)* [Istoria bisericească a Greciei: de la întemeierea bisericilor ei de apostolul Pavel până azi (49/50-1966)], vol. 1, Αθήνα, 1954-1960, pp. 542 și vol. 2, *Από των αρχών του Η' Αιώνας μέχρι των καθήμας χρόνων. Εν επίτομη* [De la începutul secolului al VIII-lea până în zilele noastre. În rezumat], Αθήνα, ²1970, pp. 365.

¹¹⁷ Istoricul a redactat peste 40 de articole pentru volumele doi și trei ale *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία*.

¹¹⁸ *La première Assemblée du Conseil Oecuménique des Églises* (Amsterdam, 22 août – 4 septembre 1948). *Rapport officiel*, Delachaux & Niestle, Neuchâtel, 1948, p. 297.

a Consiliului de la Nairobi. În 1976 Sinodul permanent al Bisericii Greciei l-a desemnat membru regulat al comisiei centrale a Consiliului¹¹⁹.

G. Konidaris a fost membru în diferite asociații și fundații științifice și sociale, dintre care amintim: Societatea de Arheologie Creștină, Societatea de Arheologie, Societatea de Studii Bizantine, Asociația Filologică Parnassos (secretar general și președinte), Asociația Europeană (prim-vicepreședinte), Asociația Greacă a Națiunilor Unite (vicepreședinte) etc.¹²⁰.

Profesorul și istoricul Gherasimos Konidaris a murit în 1987.

Întreaga sa activitate, atât la catedră, dar în special cea publicistică, a făcut ca, la apogeul carierei sale, „profesorul Konidaris să fie considerat în Europa ca unul dintre cei mai sărguincioși și mai prolifici istorici bisericești de pe continent”¹²¹.

Întreaga sa *operă* numără peste 550 de titluri: lucrări, studii, articole și recenzii, publicate fie independent, fie în periodice, enciclopedii sau în presa vremii. O listă exhaustivă (până în anul 1984) cu titlurile publicate de istoric a fost realizată de Spiridon Kontogiannis, în două articole¹²².

Iată principalele direcții de cercetare abordate de G. Konidaris:

- *Istoria Bisericească Universală*. În această categorie se încadrează peste 30 de titluri, dintre care o amintim pe cea mai importantă: *Istoria bisericească generală [universală]...* (1957). Tot aici, o categorie aparte o reprezintă studiile ce tratează istoria creștinismului primar, 20 la număr. Istoricul a acordat o deosebită atenție epocii post-apostolice și formelor de organizare și conducere bisericească din această perioadă. Studiile care au văzut lumina tiparului pe această temă sunt caracterizate de folosirea metodei istorico-filologice și critice în abordarea izvoarelor grecești, fapt care a dus la o largă răspândire a lor atât în mediul ortodox, cât și în cel catolic și protestant. Iată câteva dintre studiile scrise în acest sens: 1. *Noi cercetări în vederea rezolvării chestiunilor izvoarelor conducerii bisericești la începuturile creștinismului (34-156 d.Hr.): funcționarii și*

¹¹⁹ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, p. 28 [κη’].

¹²⁰ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, „Γεράσιμος Ιω. Κονιδάρης...”, pp. 29-30 [κθ’-λ’].

¹²¹ George S. BEBIS, „General Ecclesiastical History from the Time of Jesus Christ to Our Times”, recenzie la Γεράσιμος ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Istoria Bisericească Generală...*, Αθήνα, 1957, în: *Church History*, XXIX (1960), 4, p. 482.

¹²² Pentru perioada 1925-1981, vezi Σπυριδώνος Δημ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Αναγραφή των επιστημονικών έργων και λοιπών δημοσιευμάτων του καθηγητού Γερ. Ιω. Κονιδάρη (1925-1981)” [„Listă a lucrărilor științifice și a celorlalte publicații ale profesorului Gh. I. Konidaris (1925-1981)”], în: *Επιστημονική Επετηοίς της Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, XXV (1981), pp. 35-88 [λζ’-πη’]. Pentru perioada 1982-1984, vezi Σπυριδώνος Δημ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ „Αναγραφή των επιστημονικών έργων και λοιπών δημοσιευμάτων του καθηγητού Γερ. Ιω. Κονιδάρη. Σημπλήρωμα” [„Publicarea lucrărilor științifice și ale celorlalte publicații ale profesorului Gh.I. Konidaris. Completare”], în: *Παρνασσός* [periodic bianual al Asociației Filologice Παρνασσός], Αθήνα, XXVII [ΚΖ’] (1985), pp. 134-144 (Articolul apare și independent, în fascicul, cu același titlu, Αθήνα, 1985, pp. 134-144).

funcțiile publice), vol. 1-3¹²³ (1956-1959); 2. *Despre așa-zisa diferență a formelor de conducere în creștinismul primar (34-156 d.Hr.): concluzie a unei cercetări filologice și istorice* (1959)¹²⁴; 3. *Importanța cercetărilor despre formele de conducere ale Bisericii primitive din perspectiva Mișcării Ecumenice* (1957, 1958); 4. *Zur Losung der Quellenprobleme der Kirchenverfassung des Urchristentums*¹²⁵; 5. *Der Historiker, die Kirche und der Inhalt der Tradition in den ersten zwei Jahrhunderten* (1960)¹²⁶; 6. *Despre limitarea spațială și temporală în folosirea termenului „Episcopi și diaconi” și despre importanța sa în rezolvarea chestiunilor izvoarelor asupra formelor de conducere în Biserica primară* (1961)¹²⁷; 7. *Warum die Urkirche von Antiochia den «προεστώτα προεβύτερον» der Ortsgemeinde als «ho episcopus» bezeichnete* (1961)¹²⁸; 8. *Zur der Wechselwirkung zwischen historischen und lehrmässigen Faktoren in der Trennung der orientalischen Kirchen von der Alten Katholischen* (1964)¹²⁹.

- *Studii de introducere în Istorie Bisericească*. În această categorie se încadrează și: „Istoria bisericească” (1940), „Istoria bisericească în calitate de știință” (1963), *Ante-proiect de introducere în Istoria Bisericească Generală* (1947-1951) etc..

- *Istoria Patriarhiilor de Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim și a Bisericii Ciprului*, cu peste 30 de studii, dintre care menționăm: *Mitro-*

¹²³ Volumul al doilea a fost tradus în franceză sub titlul „De la pretendue divergence des forms dans le regime du Christianisme primitif. Ministres et ministeres du temps des Apôtres a la mort de saint Polycarpe”, comunicare la Academia din Atena, traducere din greacă de arhim. Agathangelos Tabouratzakis, în: *Istina*, I (1964), pp. 59-92. Această traducere a cunoscut, la rândul său, o a doua ediție, în 1966, la Paris.

¹²⁴ Acest titlu este a doua ediție a unei lucrări publicate în 1957 și a beneficiat de o recenzie, în *Theologische Revue*, LV (1959), p. 258. Un rezumat al primei ediții a fost publicat și în franceză: „Conclusions de ses Nouvelles Recherches sur l'Organisation primitive de l'Eglise”, în: *Θεολογία*, XXVIII [KH'] (1957), pp. 346-353.

¹²⁵ Studiul a apărut în: *Zeitschrift für Savigny-Stiftung Kanonistische Abteilung*, 1958, pp. 337-342. Lucrarea a fost tipărită și individual, la Weimar, în același an. Apariția e însoțită și de o recenzie în: *Ορθόδοξος Σκέψις*, I [A'] (1958), p. 280.

¹²⁶ Articolul a fost tradus și în greacă, fiind publicat cu titlul „Ο ιστορικός, η Εκκλησία και το περιεχόμενον της παραδόσεως κατά τους δύο πρώτους αιώνες”, în: *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, XXXIV [ΜΔ'] (1961), pp. 65-71.

¹²⁷ Comunicare la Academia din Atena. Articolul a fost însoțit și de o recenzie în: *Παρνασσός*, III [Γ'] (1961), pp. 343-346.

¹²⁸ Comunicare făcută la Universitatea din Munchen și publicată în: *Munchener Theologische Zeitschrift*, XII (1961), pp. 269-284. Apariția studiului a fost salutată de o recenzie în: *Istina* (1961), pp. 254-256. Materialul a fost publicat și în greacă, sub titlul „Noi cercetări în vederea rezolvării chestiunilor izvoarelor conducerii bisericești la începuturile creștinismului (34-156 d.Hr.): funcționarii și funcțiile publice. De ce prima Biserică a Antiohiei a fost considerată «προεστώτα προεβύτερον» a comunității locale prin «episcop»”, Αθήνα, 1964. O parte a studiului a fost retipărită și în: *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, XV [IE'] (1965), pp. 633-658.

¹²⁹ Comunicare ținută pe 12 august 1964 la Universitatea din Aarhus (Danemarca).

poliții și Arhiepiscopii Patriarhiei Ecumenice și „Ordinea” lor. Contribuție la istoria „Dipticelui” și a Patriarhiei Constantinopolului din sec. IV-V până în sec. X, pe baza dipticelui din Codexul Parizian 1555 A, teză de doctorat (1934)¹³⁰, „Poziția Bisericii Autocefale a Ciprului față de Patriarhia Ecumenică în sec. IX-X” (1949), „Istorie Bisericească a Alexandriei de la alegerea [patriarhului] Meletie II (20 mai 1926) până azi” (1966), „Istorie Bisericească modernă a Antiohiei (1966), Poziția Bisericii Ciprului în Diptici (Notitia Episcopatuuum) din secolul IX până în secolul XIII” (1970).

- *Biserica Greciei.* Un număr de peste 40 de titluri abordează această tematică: „Instituția Sinodului și formarea acestuia în Biserica Autocefală a Greciei” (1929), „Istoria bisericească a Atenei” (1936), *Contribuție la Introducere în istoria bisericească a Greciei* (1938), *Compendiu de Istorie bisericească a Greciei (49/50 – 1938), după introducere* (1938), *Istoria bisericească a Greciei: de la întemeierea bisericilor ei de apostolul Pavel până azi (49/50-1966)* (1954-1970).

- *Bisericile din Balcani.* Dintre cele 15 studii din această direcție le reținem pe următoarele: *Biserica Greacă drept forță civilizatoare în istoria Balcanilor* (1948), *Situația Bisericii Bulgariei față de Patriarhia Ecumenică în timpul lui [Ioan] Tsimiskes* (1950), *Ortodoxia catolică a elinismului și încetarea schismei bulgare* (1950), *Încetarea schismei bulgare¹³¹ 1930-1935 și 1945: importanța pentru Istoria bisericească generală contemporană* (1950), *Contribuții la Istoria bisericească a Ohridei: a) Despre apariția arhiepiscopiei de Ohrida. b) Codici din secolele X-XI în tabele paralele. c) Istorie sinoptică a arhiepiscopiei de Ohrida* (1967), *Limbă și religie. Despre activitatea lui Chiril și Metodiu, misionarii Tesalonicului la slavi* (1967).

- *Bisericile Apusene.* Gh. Konidaris a tratat istoria și situația Bisericilor din Apus (în special Germania) în peste 20 de articole de mici dimensiuni, alcătuite îndeosebi în perioada 1934-1940, ulterior studiilor la Berlin. Dintre acestea menționăm: „Bisericile protestante ale Germaniei și conducerea lor” (1934), „Bi-

¹³⁰ Iată câteva recenzii care au salutat publicarea tezei: Franz DÖLGER, „G.J. Konidaris, Αι μητρόπολεις και αρχιεπισκοπαί του οικουμενικού πατριαρχείου και η «Ταξις» αυτών. Τομ Α. Συμβολαί εις την ιστορίαν των τακτικων και του πατριαρχείου Κοσταντινουπόλεως από του 4/5 μέχρι του 10 αιώνος, επί τη βάσει του Τακτικου του Παρισιου κώδικος 1555 Α”, recenzie în: *Byzantinische Zeitschrift*, XXXVI (1936), pp. 232-233; † ΑΘΗΝΑΓΟΡΑ, „Το τακτικόν του υπ’ αριθμον 1555 Α Παρισιου κώδικος και το Βυβλίον του Κ. Γεράσιμου Κονιδάρη”, recenzie în: *Νέα Σιών*, XXVII [ΚΖ'] (1935), vol. 30 [Λ'], caiet 12 [ΙΒ'] (decembrie), pp. 707-723 și XXVIII [ΚΗ'] (1936), vol. 31 [ΛΑ'], caiet 1-2 [Α'-Β'] (ianuarie-februarie), pp. 43-49; D.I.D., „Gerasimos Konidaris, Αι μητρόπολεις και αρχιεπισκοπαί του οικουμενικού πατριαρχείου και η «Ταξις» αυτών”, recenzie în: *Irenikon*, XIV (1937), pp. 306. Χρυσόστομος ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, în: *Θεολογία*, XIII [ΙΓ'] (1935), pp. 341-344 și în: *Ανάπλασις*, XXXVIII [ΜΗ'] (1935), pp. 39-40; la noi, Teodor M. Popescu semnala apariția lucrării în *Biserica Ortodoxă Română*, LIV (1936), pp. 369-372.

¹³¹ Gh. Konidaris a abordat subiectul „încetării schismei bulgare” în cinci studii, ultimul dintre ele fiind publicat în 1971.

sericile Germaniei sub Imperiu și Democrație” (1934), „Noul statut de funcționare a Bisericii Evanghelice Germane” (1935), „Biserica Papală în Germania de la întemeierea Imperiului până în 1933” (1936), „Relațiile dintre statul social-naționalist și Biserica Romană în Germania” (1936, 1937).

- *Dreptul bisericesc*. Dintre cele peste 30 de studii ce abordează subiecte de Drept bisericesc le remarcăm pe următoarele: „Despre participarea elementului laic în conducerea Bisericii și în alegerea episcopilor” (1965), „Chestiuni de administrație canonică în Biserica Greciei” (1966), „Există ierarhie canonică? Este posibilă rezolvarea canonică a chestiunii bisericesti elene?” (1974).

- *Mișcarea Ecumenică*. O altă temă favorită este Mișcarea Ecumenică, în dreptul căreia am numărat peste 40 de titluri, dintre care spicuim: *Locul Bisericii ortodoxe catolice în „Adunarea Bisericilor” (Amsterdam): studiu istoric, critic și sistematic de Istorie bisericască generală contemporană* (1949), *Mișcarea creștină ecumenică de azi și Ortodoxia* (1959), *A doua Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor* (1954-1955), „The Orthodox Contribution in the Section of Unity in New Delhi. Introductory note” (1962), „Evoluții periculoase în procesul politicii ecumenice a Ortodoxiei (Marile noastre responsabilități)” (1964), *Poziția Ortodoxiei în Mișcarea Ecumenică. Cauze ale dezbinării și unității Bisericii în secolul XX. Studiu. Eseu istoric și critic* (1970), „Biserica și unitatea acesteia din punct de vedere ortodox” (1976), „Despre chestiunea unității Bisericilor. Este posibilă înțelegerea în privința liturghiei și a Sfintei Euharistii în Mișcarea Ecumenică?” (1978), „Ökumenischer Dialog ohne Konsensus” (1981).

- *Relațiile dintre Biserici*. Din această categorie semnalăm studiile: „Chestiunea Prosinodului Panortodox” (1958), „Dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Veche-Catolică” (1967).

- *Chestiuni pedagogice și de educație bisericască*. Gh. Konidaris a lucrat în aparatul ministerial elen pentru educație și religie, poziție din care a coordonat publicarea unor manuale de religie pentru ciclul gimnazial. De asemenea, el a concretizat interesul pentru educația religioasă instituționalizată și într-o serie de articole publicate cu precădere în prima parte a vieții sale: „Biserica în viața contemporană. Biserica și educația” (1929), „Educația religioasă” (1930).

- *Articole în Enciclopedii*. G. Konidaris a publicat peste 180 de articole în patru enciclopedii: *Enciclopedia religioasă și creștină*, vol. 1-3, *Enciclopedia religioasă și etică*, *Enciclopedia mondială generală*. Papyrus-Larousse și *Marea enciclopedie grecească*.

- *Articole în periodice bisericesti*. În această categorie putem număra aproape o sută de articole de mici dimensiuni (recenzii, necrologuri etc.).

*Contribuția lui Gherasimos Konidaris la studiul Istoriei bisericești**Istoria Bisericească Generală*¹³²

Deși a avut în plan un studiu de mari dimensiuni în trecutul Bisericii¹³³, G. Konidaris nu a reușit să publice decât volumul întâi al *Istoriei bisericești generale*, ce expune evenimentele de la întemeierea Bisericii până în anul 691 (Sinodul Trulan).

Una dintre noutățile aduse de acest volum este partea introductivă a lucrării, și anume „Introducerea în Istoria bisericească generală”. Capitolul introductiv¹³⁴ (pp. 7-41) este o introducere formală în Istoria bisericească, în care istoricul abordează pe larg definiția, izvoarele și literatura secundară, periodizarea și caracterul teologic al Istoriei bisericești, dar și evoluția istorică a științei Istoriei bisericești, aducând la zi (lucrarea este publicată în 1957) informațiile despre istoricii bisericești și profesorii de profil din învățământul universitar elen. Noutatea vine din faptul că până la momentul publicării lucrării, puțini istorici bisericești greci abordaseră și explicaseră la un nivel asemănător științific aceste elemente.

La nivel general, expunerea lui Gh. Konidaris este una caracterizată de „profundzime istorică”. Autorul „combină acuratețea scrupuloasă și afinitatea pentru detalii cu faptele și un minunat stil literar. Astfel, profesorul Konidaris, în multe chestiuni, depășește realizările predecesorilor săi: profundzimea lui Vafeidis, amploarea lui Hr. Papadopoulos și precizia doriană a profesorului Stefanidis”¹³⁵.

O altă caracteristică a prezentei *Istoriei Bisericești* este și împărțirea lucrării în multe diviziuni¹³⁶, dar și folosirea de titluri ample pentru capitole și sub-capitole¹³⁷.

¹³² Γεράσιμος Ι. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ, *Γενική Εκκλησιαστική Ιστορία. Από του Ιησού Χριστού μέχρι των καθ' ημάς χρόνων (ελέκτασις παράδοσεων). Εισαγωγή Α' και Β' Βιβλίων Β' περιόδου Α' (Τον ελληνοπρωμαϊκού καθολικισμού)* [*Istoria bisericească generală. De la Iisus Hristos până în zilele noastre (prelungire a prelegerilor) Introducere I și II. Cartea I. Perioada I (a catolicismului greco-roman)*], Αθήνα, ²1957, pp. 517.

¹³³ G. BEBIS, „General Ecclesiastical History...” [recenzie], p. 482.

¹³⁴ Informațiile prezentate în aceste pagini se regăsesc, într-o formă prescurtată, și în alte două articole ale autorului: „Istoria bisericească” (1940) și „Istoria bisericească în calitate de știință” (1963). De asemenea, *Ante-proiectul* (1947) folosit ca suport pentru curs la Tesalonic reia în mare parte aceste informații.

¹³⁵ G. BEBIS, „General Ecclesiastical History...” [recenzie], p. 483.

¹³⁶ În cele aproximativ 500 de pagini de text – în care face o introducere generală în disciplină și apoi tratează evenimentele istorice bisericești până la anul 691 – lucrarea lui G. Konidaris are peste 60 de diviziuni. În același timp, *Istoria bisericească* a lui V. Stefanidis – în 800 de pagini de text și acoperind evenimentele bisericești până în prezent – are cu puțin peste 50 de diviziuni.

¹³⁷ Dăm un exemplu: în partea I, care se intitulează „De la Iisus Hristos [și] întemeierea Bisericii până la Constantin cel Mare. Epoca Bisericii Catolice a martirilor și a catacombelor”, găsim capitolul C – „Biserica Catolică a martirilor și teologia pregătesc triumful Creștinismului până la Constantin cel Mare. Biruința asupra maniheismului, ereziilor și a persecuțiilor (180-313 d. Hr.). Începuturile diferențierii Apusului de Răsărit”; prima diviziune a acestui capitol se nu-

Semnalăm prezența unui aparat critic bine pus la punct; lucrarea este una bine documentată, iar trimiterile la surse se fac cu precădere în cuprinsul textului, între paranteze, dar și în note de subsol. G. Konidaris folosește din belșug izvoarele, cu care își argumentează întotdeauna judecățile pe care le emite. Bibliografia secundară utilizată este formată îndeosebi din titluri în limba germană și greacă. Autorul face dovada că este la curent și cu ultimele publicații în limba engleză; trimiterile la lucrările în franceză sunt într-un număr vizibil mai mic.

La finalul *Istoriei...* se află și o „anexă bibliografică”, în care autorul prezintă informații complete de identificare pentru titlurile și edițiile citate; în unele cazuri, oferă și lămuriri suplimentare referitor la opiniile autorilor menționați. Lista bibliografică nu este structurată în ordine alfabetică, ci în funcție de numărul paginii la care lucrările apar în text, în mod crescător.

Lucrarea se sprijină pe cunoașterea limbii germane. Studiile în Germania i-au ușurat accesul la autorii și profesorii germani de Istorie bisericească, dar mai ales la metoda acestora de lucru. Considerăm că în perioada studiilor post-universitare a învățat cum să folosească metodele istoricilor germani, pe care le-a folosit, ulterior, în întreaga sa activitate științifică. Influența sistemului german se vede cu precădere în bibliografiile și notele de subsol nu doar ale prezentei *Istoriei Bisericești*, ci și ale tuturor lucrărilor sale. Astfel, folosindu-se de metodele dezvoltate de istorici protestanți, G. Konidaris a reușit să aducă, în mod ortodox, o contribuție importantă la istoriografia bisericească elenă a sec. al XX-lea.

Vlasios Feidas (n. 1936)

Viața și opera

Profesorul Vlasios Feidas (Βλάσιος Ιω. Φειδάς) s-a născut la 19 februarie 1936, în părțile Corintului, oraș în care a urmat și Școala Bisericească (educația de nivel mediu), între anii 1948 și 1955. În toamna anului 1955, ca bursier al Fundației pentru burse de stat (Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών – IKY), a fost admis la Facultatea de Teologie din Atena, instituție pe care a absolvit-o cu calificativul „excepțional” în 1959¹³⁸.

Imediat după absolvire, la îndemnul profesorilor Gh. Konidaris și A. Alivisatos, tânărul Vl. Feidas s-a înscris pentru studii post-universitare la facultatea ateniană, specialitatea Drept Canonic. În perioada 1960-1961, primind o bursă din partea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, a urmat cursuri post-universitare la universitățile din Dublin și Manchester. Pentru următorii doi ani universitari (1961-1963), și-a completat formarea urmând cursuri potrivit pro-

mește „Statul roman și creștinismul până la Constantin cel Mare. Persecuțiile și perioadele de liniște”.

¹³⁸ Σπυρίδωνος Δημ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάσιος Ιω. Φειδάς. Βίος – Σταδιοδρομία – Έργον” [„Vlasios Io. Feidas. Viața – Cariera – Opera”], în: *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής, Πανεπιστήμιον Αθηνών*, XXXXIII [ΜΓ'] (2008), p. 10.

gramei post-universitare a Institutului de drept bisericesc de la universitatea din Strasbourg, ca bursier al IKY. Aici a urmat cursuri la Facultatea de Teologie, unde a audiat prelegeri de Istorie bisericească (prof. Giet), Istoria Cultului (prof. Vogel) și Ecclesiologie (prof. Y. Congar). De asemenea, la institutul menționat a participat la cursurile de Istorie a instituțiilor bisericești (prof. Graudement), Istorie a dreptului roman (prof. Deyonez), Dreptul căsătoriei în Biserica Romano-Catolică (prof. Metz) și Izvoare ale dreptului canonic (prof. le Bras). Tot la Strasbourg, la Facultatea de Filosofie, a urmat cursuri Istorie bizantină, în paralel luând cursuri de limbă rusă¹³⁹. În noiembrie și-a susținut, în cadrul Institutului de Drept canonic din Strasbourg, teza de doctorat intitulată *Le Réglement du prince Vladimir. Origine et fondaments juridiques*¹⁴⁰.

Întors în Grecia, și-a îndeplinit stagiul militar obligatoriu, fiind cooptat colaborator la Enciclopedia *Papirus-Larousse*. În paralel, a tradus și a redactat o serie de articole cu privire la Biserica Rusiei și alte Biserici slave pentru *Enciclopedia Etică și Religioasă*¹⁴¹.

Carierea universitară a tânărului Vl. Feidas a început prin susținerea celei de-a doua teze de doctorat, la Facultatea de Teologie din Atena, intitulată *Prima ierarhie bisericească din Rusia și izvoarele rusești*, în 1966, an în care a și fost încadrat ca asistent de Drept canonic. În mai 1970, a fost numit conferențiar¹⁴², după publicarea lucrării sale cu privire la Pentarhia patriarhilor, încredințându-i-se cursul de Istorie bisericească generală, rămas vacant în urma pensionării profesorului Gh. Konidaris. În 1971, a fost ales profesor extraordinar al aceleiași catedre, iar în 1975 a fost ridicat la treapta de profesor titular, poziție pe care a păstrat-o până la pensionarea sa, în toamna anului 2003¹⁴³. În perioada 1981-1983 a îndeplinit și funcția de decan al facultății de Teologie din Atena¹⁴⁴.

Alături de cursul de Istorie bisericească generală, de-a lungul timpului, Vl. Feidas a mai predat și alte discipline precum Arheologie creștină și bizantină, Drept canonic, Istorie bizantină etc.. În perioada 1979-1987, a predat și la Facultatea de Teologie a Patriarhiei Antiohiei, la Ballamand, cursul de Istoria Bisericii Antiohiei și Pictură bizantină¹⁴⁵. A predat, în mod regulat și ocazional, și la Chambesy, Bari, München, Fribourg, Strasbourg etc.¹⁴⁶.

¹³⁹ Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάχσιος Ιω. Φειδάς...”, p. 10.

¹⁴⁰ Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάχσιος Ιω. Φειδάς...”, p. 11.

¹⁴¹ Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάχσιος Ιω. Φειδάς...”, p. 11.

¹⁴² Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάχσιος Ιω. Φειδάς...”, p. 12.

¹⁴³ Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάχσιος Ιω. Φειδάς...”, p. 14.

¹⁴⁴ *Οδηγός Σπουδών. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Θεολογική Σχολή. Τμήμα Θεολογίας*, 2009-2010, p. 21.

¹⁴⁵ Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάχσιος Ιω. Φειδάς...”, p. 18.

¹⁴⁶ Detaliat în Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάχσιος Ιω. Φειδάς...”, pp. 19-20.

Tot pe plan internațional, profesorul Vl. Feidas a participat la nenumărate întâlniri inter-ortodoxe, ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor (comisia „Faith and Order”) și la altele cu caracter inter-creștin și inter-religios¹⁴⁷.

Activitatea extra-universitară a lui Vl. Feidas nu s-a limitat doar la congrese și întâlniri internaționale. În paralel cu munca la catedră, istoricul s-a implicat la cel mai înalt nivel și în viața societății elene, fiind director general responsabil cu chestiunile religioase în Ministerul Educației și Religiei. Astfel, s-a implicat în chestiuni care priveau organizarea și funcționarea Bisericii Autocefale a Greciei. El a adus contribuții importante Bisericii elene în mai multe direcții, precum reglarea relațiilor dintre Biserică și stat în Grecia, elaborarea și adoptarea Statutului de funcționare a Bisericii Greciei (1977), reglarea chestiunilor privind educația bisericească și formarea clerului, relațiile diplomatice cu Vaticanul etc.¹⁴⁸.

Opera profesorului Vl. Feidas nu se limitează doar la lucrări de Istorie bisericească; în cele peste 340 de titluri publicate¹⁴⁹, el a abordat și teme din domeniul precum Istorie bizantină, Drept canonic și Istoria Bisericilor slave. Se cuvine menționat că, în majoritatea lucrărilor sale istorice, există și o perspectivă canonică.

Trecem în revistă principalele direcții ale operei sale:

- *Lucrări de sinteză*. De departe, cea mai importantă lucrare a lui Vl. Feidas pentru prezenta teză sunt cele două volume ale *Istoriei Bisericești*.

- *Istoria Bisericii Rusiei*. Vl. Feidas s-a aplecat asupra istoriei Bisericii Rusiei încă din prima perioadă a activității sale publicistice, dedicându-i lucrări de mari dimensiuni, dintre care amintim cele două teze de doctorat (*Le Règlement du prince Vladimir. Origines et fondements juridiques* – Strasbourg și *Prima ierarhie bisericească din Rusia și izvoarele rusești: studiu istorico-canonic și critic* – Atena), *Compendiul de Istorie bisericească a Rusiei* (1967) și *Istoria bisericească a Rusiei (988-1988)* (1988).

- *Pentarhia patriarhilor*. În această categorie se numără cele două volume ale unei sinteze a cărei apariție a fost deosebit de bine primită în mediul academic elen, dar și peste hotare: *Ipoteze ale formării instituției pentarhiei patriarhilor: influența cinstirii de onoare și a dreptului hirotoniilor asupra evoluției conducerii bisericești până la Sinodul IV Ecumenic (451)* (1969), *Probleme istorico-canonic referitoare la funcționarea instituției Pentarhiei patriarhilor: funcționarea canonică, între tendințele necanonice papale și politice, a instituției Pentarhiei patriarhilor și influența asupra sistemului sinodal (451-553)* (1970).

¹⁴⁷ Detaliat în Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάβσιος Ιω. Φειδάς...”, p. 19.

¹⁴⁸ Detaliat în Σ. ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, „Βλάβσιος Ιω. Φειδάς...”, pp. 23-33.

¹⁴⁹ Cifra nu include articolele publicate în presa vremii (îndeosebi în cotidianul *Τύπο*, în perioada 1975-1985), în enciclopedii (*Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, «Πάπυρος-Larousse») și în *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό*.

- *Sinoadele Ecumenice*. Din vasta problematică a Sinoadelor Ecumenice, istoricul s-a aplecat îndeosebi asupra sinodului întâi, al doilea și al șaptelea: *Sinodul I Ecumenic. Probleme legate de convocare, constituire și funcționarea sinodului* (1974), *Președinția Sinodului I Ecumenic* (1975), „Les critères canoniques des décisions administratives du 2^e Concile Œcuménique. La signification et l'Actualité du 2^e Concile Œcuménique” (1982), „Episcopii din Italia de Sud și Sinodul VII Ecumenic” (1990-1991), „Acceptarea și împreună-numărarea [cu celelalte sinoade ecumenice] a Sinodului VII Ecumenic (787) în Răsărit și Apus” (1990), „The Ecumenicity of the Seventh Ecumenical Council” (1990) etc..

- *Anatemele din 1054 și încercările de unire a Bisericilor (1054-1453)*. O contribuție importantă a avut istoricul și canonistul Vl. Feidas și în privința stabilirii principiilor pe baza cărora să se desfășoare dialogul dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică. În această direcție, el a redactat o serie de studii în care a detaliat, cu argumente istorice și canonice, efectele anatemelor din 1054 asupra relațiilor de azi dintre cele două Biserici. Dintre titluri, amintim: „Anathèmes et schisme. Conséquences ecclésiologiques de la levée des anathèmes” (1975), „Présupposés fondamentaux pour un dialogue théologique officiel entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine” (1976), *Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică de la schismă până la căderea Constantinopolului (1054-1453)* (1977), „Les Présupposés Ecclésiologiques des Tentatives d'Union (1054-1453)” (1985), „Herméneutique et patristique au concile de Florence” (1989), *Chestiuni metodologice cu privire la sinodul de la Ferrara-Florența* (1990) etc..

- *Relații inter-ortodoxe și relații inter-creștine în sec. al XX-lea*. Ca participant din partea ortodoxă la dialogurile inter-ortodoxe și inter-confesionale din ultimele două decade ale sec. al XX-lea, Vl. Feidas a venit în contact la cel mai înalt nivel cu problematica refacerii unității Bisericii. Pentru stabilirea poziției ortodoxe cu privire la dialogul ecumenic, dar și în privința relațiilor dintre Bisericilor Ortodoxe, el a alcătuit o serie de articole, dintre care le notăm pe următoarele: „Enciclica papală *Ut unum sint* și dialogul dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică” (1995), „Cinstirea scaunului de Ierusalim și canonul 7 al Sinodului I Ecumenic” (1988), „Unitatea Bisericii și relațiile internaționale,” (1995), „Le dialogue interreligieux dans une perspective orthodoxe, La tradition patristique dans les relations interorthodox et interecclesiales” (2002), „Enciclicele de la 1902 și 1904 ca înainte-mergători ai enciclicei de la 1920 în perspectiva ecumenică mai largă a Bisericii Mama” (2003), „A IX-a Adunarea Generală a CEB și Biserica Ortodoxă” (2006), „La priere commune avec les hétérodoxes conformément aux saint canons” (2009) etc..

- *Probleme eclesiologice: autocefalie, sinodalitate, relațiile dintre Biserici*. Vl. Feidas a abordat în mai multe studii și articole, din perspectivă ortodoxă, o serie de teme mai „delicate” ale eclesiologiei sfârșitului de secol XX. Iată câteva titluri: „Întâietatea Primatului în comuniunea Bisericilor locale” (1979), „Autoce-

falie și Autonomie în Biserica Ortodoxă” (1979), „Autocefalia Bisericii Georgiei” (1979-1980), „L’Église locale, autocéphale ou autonome, en communion avec les autres Églises” (1981), „La conciliarité de l’Église et le concile de Sardique” (1985), „The Limits of the Church” (1987), „Primus inter pares” (1989), „The Limits of the Church in an Orthodox Perspective” (1998), „Baptism and Ecclesiology” (2002), „Primatul și sinodalitatea Bisericii în Tradiția ortodoxă” (2007), „L’authorité du Primat et l’institution conciliaire la période des conciles Oecumeniques” (2010) etc..

- *Drept Canonic*. Vl. Feidas a abordat, în această direcție, cu precădere subiecte precum căsătoria („Divorțul prin încuviințare și responsabilitate comună, Biserica și căsătoria civilă” (1980)), interpretarea canoanelor („Ipoteze istorico-canonic și ecclesiologice ale interpretării sfintelor canoane” (1972)), postul („Le Jeüne. Etude Historico-canonique” (1986)) și pedepsele canonice („Caractère de la peine ecclésiastique” (1988)). În grupa titlurilor ce abordează subiecte generale de drept canonic se numără și *Droit Canon. Une perspective Orthodoxe* (1998), apărut și în traducere românească (*Drept Canonic. O perspectivă ortodoxă*, Trinitas, Iași, 2008).

- *Organizarea și funcționarea Bisericii Greciei*. Ca funcționar public, canonist și istoric al Bisericii, Vl. Feidas a avut un cuvânt important de spus în discuțiile din societatea elenă, îndeosebi în deceniile opt și nouă ale secolului trecut, cu ocazia adoptării unui nou statut de funcționare a Bisericii Greciei. Dintre articolele redactate în perioada indicată le indicăm pe următoarele: „Relațiile dintre Biserică și stat în Grecia” (1976), „Perspectivele marelui Fotie cu privire la relațiile dintre Biserică și stat” (1980), „Organizarea Bisericii Greciei” (1981), „Criterii de interpretare a Statutului de funcționare al Bisericii Greciei” (1984), „Sfintele canoane și legislația în vigoare a Bisericii Greciei” (1997) etc..

- *Educația religioasă și bisericească în Grecia*. Ca director în Ministerul Educației, Vl. Feidas a intrat în contact nemijlocit cu sistemul educațional elen, pentru îmbunătățirea căruia a redactat o serie de articole, dintre care amintim: „Problema și scopul Educației în elenismul modern” (1983) și „Reforma în educația bisericească” (1974-1980) (1988).

- *Istorie bizantină și istoria Patriarhiei Ecumenice*. Dintre titlurile ce se încadrează în această categorie amintim: *Bizanț. Viață – instituții – Biserică – educație – artă* (1985), „Patriarhia Ecumenică. Lucrarea sa bisericească în timp” (1989) și „Apostolicitatea ioaneică a scaunului de Constantinopol” (1989).

- *Monahismul*. Studiile redactate în această direcție sunt puține: „Monachisme et Monde” (1997), „Pricipalele etape ale evoluției istorice a monahismului” (2000).

Contribuția lui Vlasios Feidas la Istoria bisericească

Istoricul a avut contribuții importante la studiul Istoriei bisericești în mai multe direcții. Dintre acestea, cea mai importantă rămâne alcătuirea manualului

de *Istorie bisericească*, alături de care ne-am oprit atenția și asupra altor două lucrări de sinteză: *Istoria bisericească a Rusiei și Prima ierarhie bisericească din Rusia și izvoarele rusești* (teză de doctorat susținută în cadrul facultății de Teologie din Atena).

*Istoria Bisericească*¹⁵⁰

Lucrarea este împărțită în două volume: primul dintre ele prezintă evenimentele istoriei bisericești de la întemeierea Bisericii până la încheierea crizei iconoclaste (843), iar al doilea duce expunerea istorică până la apariția Reformei. Cel de-al treilea volum, care ar fi desăvârșit sinteza istorică, nu a fost încă publicat.

Ca metodă de lucru, istoricul a preferat o expunere analitică cât mai concisă posibil, fundamentându-se pe izvoare. El explică în *Prologul* primului volum:

„Metodologia expunerii a fost influențată inevitabil de întinderea materialului, motiv pentru care am evitat dialectica referințelor de mari dimensiuni, care ar fi îngreuiat lucrarea Am preferat relaționarea materialului istoric cu raportări la izvoare, care au fost considerate mai utile în vederea autentificării evaluărilor critice istorice”¹⁵¹.

De asemenea, pentru argumentare, nu ezită să redea în text fragmente de izvoare pe care le consideră relevante (de obicei, de mici dimensiuni), indicând între paranteze autorul, titlul capitolului și locul. Tot între paranteze indică și trimiterile la literatura secundară, unde cititorul poate găsi informații suplimentare ori alte puncte de vedere.

Lucrarea profesorului Feidas se remarcă printr-o *abordare dublă (istorico-canonică)*, care conduce la o expunere superioară celorlalte manuale. Abordarea istoricului și canonistului Vl. Feidas este una complexă; autorul nu se rezumă doar la enumerarea datelor și a evenimentelor istorice, ci oferă permanent explicații, atât logice, cât mai ales din perspectiva Dreptului Canonic. Autorul nu pune accent pe date. De asemenea, firul epic este, uneori, lăsat pe plan secund. Spre exemplu, în expunerea sa cu privire la schisma Bisericilor, deciziile sinoadelor sunt enumerate în mod punctual, însă consecințele acestora sunt explicate în detaliu, mai ales din perspectivă canonică.

Ceea ce iese în evidență în expunerea lui Vl. Feidas este încercarea sa continuă de a oferi explicații și de înțelegere a evenimentelor și a consecințelor lor în viața ulterioară, chiar până în prezent, a Bisericii, respectiv Bisericilor creștine.

¹⁵⁰ Βλάσιος Γω. ΦΕΙΔΑΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία [Istoria Bisericească]*, vol. 1, Γιώργος Παπανικολάου & σια, Αθήνα, 1992, 969 p.; vol. 2, *Από την Εικονομαχία μέχρι τη Μεταρρύθμιση [De la Iconoclasm până la Reformă]*, Δημήτριος, Αθήνα, ³2002, 766 p.

¹⁵¹ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, vol. 1, p. 9.

Istoricul folosește în mod constant izvoarele, argumentându-și adesea afirmațiile cu fragmente din sursele istorice.

Din punct de vedere stilistic, autorul este moderat și echidistant; el folosește expresii neutre – de exemplu, „schisma Bisericilor”.

Autorul nu folosește note de subsol și nici note finale. Însemnările și comentariile le face fie direct în text, fie între paranteze. Trimiterile la sursele utilizate (izvoare sau literatură suplimentară) le face tot între paranteze. Cu toate acestea, lucrarea este una completă, redactată la un înalt nivel academic. Primul volum include și o *Introducere* formală în Istoria bisericească, în care autorul abordează elemente precum definiția, periodizarea și caracterul teologic al Istoriei bisericești, dar și izvoarele disciplinei și lucrările de sinteză fundamentale din istoriografia bisericească mondială.

Lucrarea profesorului atenian poate fi socotită superioară celorlalte manuale de Istorie bisericească de limbă greacă. Vl. Feidas reușește să aducă perspective noi asupra unor teme deja tratate ale Istoriei bisericești, să le abordeze într-o „cheie” inedită și să prezinte într-o lumină nouă informații pe care ceilalți istorici greci le expuseseră deja. Prezentăm câteva exemple: a) în capitolul dedicat încercărilor de unire a Bisericilor din perioada 1054-1453, faptul că, la Florența, au existat tratative în afara sinodului, între împăratul bizantin și papă, care au influențat major deciziile sinodale finale – informație prezentă și în celelalte manuale de limbă greacă – e evidențiat drept cauză a anulării ecumenicității sinodului florentin; b) în capitolul cu privire la activitatea misionară a fraților Chiril și Metodiu, istoricul explică de ce lipsea un episcop din fruntea delegației bizantine în Moravia: pentru a nu se lovi de drepturile jurisdicționale ale papei în zonă.

Istoria Bisericească este alcătuită în neo-greacă, textul fiind accesibil și cititorului ne-autohton. Acest lucru este, fără îndoială, un considerabil avantaj în comparație cu lucrările precedente semnate de V. Stefanidis și G. Konidaris.

Principala scădere a acestei *Istории Bisericești* este faptul că expunerea se oprește la Reformă și nu se continuă până în prezent. Totuși, după cum remarcă și profesorul V. Koukousas, probabil că în planul autorului s-a aflat și alcătuirea celui de-al treilea tom, care să definitiveze sinteza, mai ales că în *Introducerea* primului volum, el face referire la situația bisericească a lumii inclusiv până la căderea regimurilor socialiste din Europa de Est¹⁵².

Valoarea sintezei lui Vlasios Feidas reiese din aprecierea făcută de V. Koukousas:

„Considerăm că, în viitor, cu foarte mare greutate vreun istoric bisericesc va putea să prezinte, să completeze sau să comenteze ceva mai mult în *Istoria bisericească* pentru perioada abordată de Vl. Feidas”¹⁵³.

¹⁵² Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, vol. 1, p. 23; Β. ΚΟΥΚΟΥΣΑΣ, *Η πορεία...*, p. 175.

¹⁵³ Β. ΚΟΥΚΟΥΣΑΣ, *Η πορεία...*, p. 174.

*Prima ierarhie bisericească din Rusia și izvoarele rusești*¹⁵⁴

Lucrarea, alcătuită de Vl. Feidas ca teză de doctorat la Facultatea de Teologie din Atena, tratează începuturile Bisericii Rusiei, îndeosebi forma sa de conducere în perioada 989-1039.

Motivația abordării acestui subiect este arătată de autor în *Prologul tezei*: „Problema primei ierarhii bisericești din Rusia ... îi preocupă de aproape un secol pe specialiști, [dar] fără rezultate pozitive. În bibliografia internațională sunt evidențiate puncte de vedere succesive”, susținându-se ipoteze diferite și descoperindu-se elemente noi, cu care să fie sprijinite alte perspective, „astfel încât cel care dorește să examineze din nou tema aceasta se confruntă cu dificultăți serioase”¹⁵⁵.

Dificultatea tratării unei probleme precum organizarea bisericească a Rusiei în primii săi cincizeci de ani de viață creștină a fost recunoscută și de alți istorici consacrați: „[F.] Dvornik a caracterizat-o drept «dilemă», iar Gregoire a recunoscut că «nu există problemă mai confuză». Cunoscutul slavolog Tschizewskij a făcut o paralelă între chestiunea organizării primei ierarhii în Rusia și problema nerezolvată a dinastiei Romanov”¹⁵⁶.

Mai mult, găsirea unui răspuns la această problemă a fost îngreunată, arată Vl. Feidas, și de alte câteva cauze: a) „tăcerea izvoarelor bizantine, care nu fac nicio mențiune la botezul rușilor sub Vladimir”; b) „tăcerea letopisețului rusesc din sec. al XI-lea atribuit de ruși călugărului Nestor”, care menționează „de departe” tradiția tripartită despre botezul lui Vladimir și a locuitorilor Kievului, dar „nu aduce nicio mărturie despre organizarea ierarhiei din Rusia până la anul 1039”; c) „contradicțiile și anacronismele cronografelor rusești care descriu limpede ... organizarea Bisericii Rusiei ca una dintre mitropoliile Tronului Patriarhal și îi menționează pe primii mitropoliți ai Rusiei (989-1039)”, fapt care i-a condus pe specialiștii care s-au ocupat de această temă să ignore cu totul aceste surse¹⁵⁷ și să caute soluția în alte izvoare. Astfel, consideră Vl. Feidas, s-a ajuns la ipoteza „care combate organizarea Bisericii Rusiei descrisă de cronografele rusești și afirmă ca imposibilă subordonarea ei Tronului Ecumenic”¹⁵⁸.

Autorul semnalează și greșelile făcute de istoricii greci care abordaseră înaintea sa această problematică:

¹⁵⁴ Βλάχος Γω. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία και αι ρωσικαί πηγαι: μελέτη ιστορικοκανονική και κριτική* [Prima ierarhie bisericească din Rusia și izvoarele rusești: studiu istorico-canonice și critic], teză de doctorat, Αθήνα, 1967, pp. 156.

¹⁵⁵ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 5.

¹⁵⁶ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 6.

¹⁵⁷ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 6.

¹⁵⁸ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 7.

„La noi [în istoriografia elenă – n.n.], principala problemă a cercetătorilor este că, pentru a oferi soluție problemei, se lasă conduși fie de o mărturie izolată, fie de o ipoteză demonstrată, ignorând în întregime izvoarele rusești”¹⁵⁹.

Autorul subliniază importanța izvoarelor rusești ignorate de ceilalți istorici. El este convins că aceste surse „trebuie să formeze întotdeauna temelia oricărei ipoteze despre această chestiune”, dat fiind că „aceste cronografe reprezintă singurele izvoare ale istoriei Rusiei kievene ..., formând coloana vertebrală a oricărei lucrări despre această perioadă”¹⁶⁰. Istoricul recunoaște lipsurile și contradicțiile din interiorul lor, dar este de părere că aceste scăderi nu reprezintă un motiv suficient pentru respingerea lor totală¹⁶¹.

Pornind de la aceste premise, Vl. Feidas își propunea să trateze „chestiunea primei ierarhii din Rusia în relație cu mărturiile ... izvoarelor rusești”¹⁶² și să valorifice informațiile din aceste surse controversate.

Lucrarea sa debutează cu o *Introducere* în care prezintă și combate ipotezele deja vehiculate în legătură cu primele forme de organizare a Bisericii Rusiei în perioada 989-1039:

a) „teoria bulgară”, pe care o numește „cea mai revoluționară și mai inovatoare dintre teorii”. Potrivit susținătorilor ei, „Biserica Rusiei, imediat după cucerirea Chersonului de către Vladimir, ar fi fost subordonată Patriarhiei de Ohrida”¹⁶³,

b) teoria „arhiepiscopiei autocefale”, pe care o consideră „arbitrară și exagerând situația”¹⁶⁴,

c) teoria subordonării față de arhiepiscopia de Tamatarhis, socotită „mai degrabă neconvingătoare”. Vl. Feidas socotește că „relațiile bisericești dintre Tamatarhis și Rusia kiveană nu au nicio bază”¹⁶⁵,

d) teoria subordonării față de arhiepiscopia Chersonului, căreia Vl. Feidas îi recunoaște o serie de argumente oferite chiar de izvoarele rusești: „Vladimir s-a botezat în Cherson [și], întorcându-se la Kiev a primit la el preoți chersonezi, care i-au botezat pe kieveni”¹⁶⁶. Totuși, o respinge, pe motiv că încredințarea Bisericii Rusiei „în jurisdicția arhiepiscopului de Cherson” ar fi fost imposibilă, contravenind canoanelor Bisericii Bizantine¹⁶⁷.

Primul capitol, dedicat relațiilor politice bizantino-rusești și misiunii bizantine în Rusia, creionează contextul istoric și politic al epocii, pregătind trata-

¹⁵⁹ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 5.

¹⁶⁰ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 141.

¹⁶¹ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 5.

¹⁶² Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 5.

¹⁶³ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 13.

¹⁶⁴ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 27.

¹⁶⁵ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 33.

¹⁶⁶ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 35.

¹⁶⁷ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 38.

rea propriu-zisă a temei: forma de organizare a Bisericii Rusiei în perioada 989-1039. Istoricul prezintă în detaliu botezul principelului Vladimir într-un subcapitol aparte.

Cel de-al doilea capitol tratează însăși tema cercetării: *Prima organizare a mitropoliei Rusiei*. În prima parte a capitolului, autorul analizează poziția Bisericii Rusiei față de Patriarhia de Constantinopol din punctul de vedere al dreptului canonic al Bisericii de Răsărit, reia teoriile expuse în *Introducere*, respingându-le încă o dată și ajunge la concluzia că:

„Biserica Rusiei trebuie să fi fost în jurisdicția Tronului Ecumenic, dat fiind că lucrarea misionară în Rusia a fost asumată de misionarii bizantini, că Vladimir a fost botezat în Cherson de misionari bizantini, că a păstrat relații politice prietenești cu Imperiul Bizantin și că a acceptat fără obiecții așezarea Bisericii Rusiei în jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol”¹⁶⁸.

Ulterior, istoricul analizează izvoarele rusești și bizantine.

În ultimul capitol – Mitropoliții Rusiei (989-1039) – Vl. Feidas începe prin a analiza mutarea lui Teofil de Sevasta în Rusia pe la 1006-1007 ca mitropolit al Bisericii nou formate, care, din motive necunoscute, nu a mai ajuns la destinație. El respinge teoria că Teofil ar fi fost primul mitropolit al Rusiei ca nefondată pe izvoare. Istoricul continuă cu prezentarea unor informații contradictorii din cronografele rusești cu privire la primii mitropoliți al Rusiei (Mihail și Leon) și a mitropoliților Ioan I (1008-după 1026) și Theopemptos (1039-1051).

La finalul unei „cercetări obiective”¹⁶⁹, Vl. Feidas consideră că „noile concluzii” la care a ajuns „îndreptățesc o nouă direcție” în chestiunea dezbătută¹⁷⁰, fiind suficiente pentru „deplina restabilire a autorității noutăților cuprinse în cronografele rusești și pentru recunoașterea activității misionare, educaționale, civilizatoare și sociale realizate în Rusia de Patriarhia de Constantinopol imediat după botezul primului suveran creștin rus, Vladimir”¹⁷¹.

Redăm cele mai importante concluzii ale autorului: a) „ipotezele formulate în legătură cu organizarea și proveniența primei ierarhii bisericești din Rusia nu găsesc sprijin suficient în izvoare și nu pot să explice organizarea bisericească a Rusiei în perioada 989-1039, creând mai multe probleme decât cele pe care încearcă să le dezlege”; b) „Biserica Rusiei a depins direct și canonic de Patriarhia de Constantinopol ca una dintre mitropoliile acesteia încă de la 989”.

Autorul recunoaște că noua poziție pe care o propune nu aduce o soluție definitivă.

„Se subînțelege, afirmă el, că această abordare [valorificarea cronografelor rusești – n.n.] a chestiunii a complicat lucrurile într-o asemenea măsură,

¹⁶⁸ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 81.

¹⁶⁹ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 142.

¹⁷⁰ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 5.

¹⁷¹ Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 142.

încât azi există multe ipoteze fără argumente serioase, iar tema organizării primei ierarhii din Rusia rămâne una controversată, în continuare deschisă. Izvoarele rusești, folosite când în favoarea unei ipoteze, când în favoarea alteia, își așteaptă [în continuare] o interpretare justă¹⁷².

Bibliografia lucrării, cu un număr total de peste 280 de titluri, este structurată în două părți: izvoarele și bibliografia secundară. Izvoarele, numărând aproape 50 de titluri, sunt rusești, bizantine, arabe și latine. Din cele peste 230 de titluri care formează bibliografia secundară, doar opt sunt în greacă: cinci sunt diverse studii și lucrări semnate de autor, două îi aparțin lui Gh. Konidaris, iar unul profesorului K. Bonis. Cele mai multe titluri sunt în rusă și germană; totuși, istoricul a consultat lucrări și în engleză, franceză și chiar italiană.

Aparatul critic este unul deosebit de încărcat. Autorul folosește notele de subsol pentru trimiteri la surse (izvoare și bibliografie secundară), dar și pentru explicații suplimentare. Nu puține sunt paginile în care textul expunerii este mai scurt decât cel alocat însemnărilor.

Teza este redactată în „katharevousa”. Lucrarea însumează 157 de pagini, dintre care ultimele 17 sunt ocupate de epilog, bibliografie, cuprins și erată.

Considerații finale

Primul element pe care îl semnalăm este continuitatea celor trei profesori prezentați; însumând anii de profesorat ai lor, constatăm că au predat cursul de Istorie bisericească la facultatea de Teologie din Atena pentru o perioadă de aproape opt decenii: Vasilios Stefanidis (1924-1949), Gherasimos Konidaris (1951-1970) și Vlasios Feidas (1970-2003).

Primii doi, V. Stefanidis și Gh. Konidaris, au fost influențați, în formarea lor academică, de particularitățile sistemului de învățământ german; cel de-a treilea a făcut studii în Marea Britanie și la Strasbourg. Toți trei, însă, au rămas ortodocși în gândire, fapt care este dovedit de lucrările pe care le-au alcătuit. Trebuie avut în vedere că la momentul intrării lor în contact cu sistemele educaționale din Occident, ei aveau deja o bază puternică teologică așezată în instituții de învățământ superior elene: facultatea de Teologie din Atena, respectiv Școala Patriarhală de la Halki. Aici și-au pus bazele formării teologice și intelectuale, aici au învățat primele elemente de istoriografie bisericească. Astfel, dacă metoda și sistemul de lucru le-au învățat în universitățile apusene, modul de a gândi istoria și rolul Bisericii în istorie le-au învățat de la profesori răsăriteni.

Însumate, titlurile publicate de cele trei cadre didactice depășesc cifra de 900. Fiecare dintre ei a alcătuit câte un manual de Istorie Bisericească, dintre care doar cel semnat de V. *Stefanidis* prezintă evenimentele bisericești „până în prezent” (ultima ediție a văzut lumina tiparului în 1958). Considerată drept „primul manual cu adevărat științific de Istorie bisericească generală [universală]

¹⁷² Βλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Η πρώτη εν Ρωσία εκκλησιαστική ιεραρχία...*, p. 7.

din limba greacă”, *Istoria* lui V. Stefanidis a fost salutăată ca eveniment cultural, primind premiul Academiei din Atena. Valoarea manualului arhimandritului Stefanidis rezidă în capacitatea de sinteză a autorului. El preferă să expună succint informațiile istorice. Rareori se apleacă asupra vreunei moment pentru a oferi mai multe detalii. La nivel stilistic, expunerea este una abruptă.

Istoria Bisericească semnată de *Gherasimos Konidaris* se oprește la Sinodul Trulan (691). Manualul, ca întreaga sa operă, de altfel, se sprijină pe cunoașterea limbii germane; în bibliografia lucrării abundă titlurile în germană. Una dintre noutățile aduse de acest volum este partea introductivă, și anume „Introducerea în *Istoria Bisericească Generală*”, în care istoricul abordează pe larg definiția, izvoarele și literatura secundară, periodizarea și caracterul teologic al *Istoriei Bisericești*.

Nici *Vlasios Feidas*, doctor în Teologie și în Drept Canonic, nu a reușit să aducă la zi expunerea evenimentelor din istoria Bisericii. Manualul său, în două volume, se oprește la Reformă. Cu toate acestea, lucrarea este una de un înalt nivel academic, ce poate fi socotită superioară celorlalte manuale de *Istorie bisericească* de limbă greacă. Vl. Feidas reușește să aducă perspective noi asupra unor teme deja tratate ale *Istoriei Bisericești*, să le abordeze într-o „cheie” inedită și să prezinte într-o lumină nouă informații pe care ceilalți istorici greci le expuseseră deja.

Summary: Professors of Church History at the Faculty of Theology in Athens (1924-2003)

As 20th century witnessed a boost in the inter-denominational, as well as inter-Orthodox relations, providing the Romanian readership with bio-bibliographical data on the professors of Church History at the Faculty of Theology in Athens is a necessary undertaking.

For eight decades, the tenured professors in the Church History department of the Athenian Faculty of Theology were: Vasilios Stefanidis (1924-1949), Gherasimos Konidaris (1951-1970) and Vlasios Feidas (1970-2003). Their education evinces a common trait: all the three of them graduated from Greek universities (the Ecumenical Patriarchate’s Holy Theological School of Halki – V. Stefanidis; the Faculty of Theology in Athens – Gh. Konidaris and Vl. Feidas) and attended doctoral programs in Western universities (V. Stefanidis at Jena, Berlin and Heidelberg, Gh. Konidaris at Berlin, and Vl. Feidas in Great Britain and Strasbourg).

Together, the works published by the three professors amount to over 900. The most prolific of them was Gh. Konidaris, with more than 550 titles published (syntheses, studies, articles published in periodicals and encyclopaedias, as well as the time’s press, etc.), followed by Vl. Feidas, with over 300 titles.

Each of them wrote a Church History textbook, of which only the one authored by V. Stefanidis presents church events „to day” (the last edition was issued in the year 1958). In early 20th century, the Greek theological academe lacked a Church History

treatise addressing the two Christian millenia in a coherent, unitary way. Prof. Vasilios Stefanidis achieved this in less than 800 pages, mainly based on source analysis. Deemed to be „the first truly academic textbook of General Church History written in Greek”, V. Stefanidis' *History* thus filled a considerable gap in the Greek theological milieu. Its publication was welcomed as a cultural event, and was granted the Athens Academy Award. The import of archimandrite Stefanidis' textbook lies in the author's capacity for synthesis. He prefers to provide a succinct presentation of the historical information. He rarely enlarges on a particular moment, offering further details. Stylistically, his exposition is abrupt. The sentences are simple and short, at times comprising only the subject, verb and direct object. The page layout is quite awkward; the text has a block format, without paragraphs and indentations, even lacking titles of chapters and sub-chapters.

Despite all these shortcomings, his presentation is objective and provides a scientific description of historical realities. Each statement put forth is grounded either in the sources he quotes abundantly, or in specialized publications he refers the reader to, indicating them between brackets. The author rarely puts forth any personal opinion.

Six decades after its publication, in 2008, this work is still included in the bibliography of the Church History course taught in the Faculty of Theology in Thessaloniki.

The *Church History* authored by *Gherasimos Konidaris* only goes as far as the Council in Trullo (691). This textbook, and indeed all his works, relies on the author's knowledge of German language: German titles abound in its bibliography. A novelty brought by this work is its introductory part, namely the „Introduction to General Church History”. The opening chapter (pp. 7-41) provides a formal introduction to Church History: the historian dwells on its definition, sources and secondary literature, the periodization and the theological character of Church History.

Vlasios Feidas, doctor in Theology and Canon Law, also failed to provide an updated history of Church events. His two-volume textbook stops with the Reformation. The third volume, intended to complete the historical account, has yet to be published. This work's bibliography stands out through the abundance of foreign-language titles and the moderate use of Greek-language works. The author does not provide any footnotes or endnotes. His notes and commentaries are either inserted in the text, or provided between brackets. Bibliographical references are also indicated between brackets. However, this is a comprehensive work, of high academic quality.

This *Church History* may be deemed superior to the other Greek-language textbooks in the field. Vl. Feidas opens new vistas on topics already approached by Church History, addressing them in a new „key” and shedding new light on information already tackled by the other Greek historians. For instance, the chapter concerning the missionary activity of brothers Cyril and Methodius, the historian explains why the Byzantine delegation to Moravia was not headed by a bishop: to avoid clashing with the pope's jurisdictional rights in the region.

The value of Vlasios Feidas' synthesis is also demonstrated by the assessment of V. Koukousas: „We think that in the future it will be very hard for a church historian to further present, complete or comment Church History for the period approached by Vl. Feidas”.

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

Patriarhul FILOTEI KOKKINOS al Constantinopolului

CUVÂNTARE ÎNTRU PREAMĂRIREA CINSTITEI ȘI DE VIAȚĂ DĂTĂTOAREI CRUCI. DESPRE PORUNCILE DOMNULUI NOSTRU IISUS HRISTOS. RÂNDUIALA IERODIACONIEI

Cuvântare întru preamărirea cinstitei și de viață dătătoare Crucii (PG vol. 154, col. 720-729)

1. După ce ne-am despărțit de cea dintâi și dumnezeiască și fericită viață, din cauza neascultării protopărintelui¹, am fost izgoniți din rai și am fost prăvăliți în cea mai nevrednică viețuire și am fost osândiți la moarte și ne-am făcut părtași la nenumărate păneri [greșite] și rătăcirii și necredințe, robiți plăcerilor și patimilor trupului² de către diavolul vrăjmaș; și de aceea am avut nevoie de Dumnezeu întrupat, Care n-a pregetat să pedepsească plăsmuirea³ propriilor Sale mâini, nici s-o vadă distrusă, pentru ca prin Cel ce am primit plăsmuirea, tot prin El să căpătăm plăsmuirea din nou⁴.

Pentru aceasta, Unul născut Fiul lui Dumnezeu și Cuvântul și Cel care este veșnic împreună cu Tatăl și fără de vreme, deplângând firea noastră, care a lunecat spre pieire și care, din pricina păcatului, s-a prăvălit la pragurile iadului, a binevoit și nu s-a împotrivit să vină cândva la noi, să cadă sub timp, să Se facă asemenea nouă în toate, afară de păcat.

Pentru aceasta, Cel de neoprit Se oprește în pântecul Fecioarei și Cel de necuprins se cuprinde în trup și îndumnezeiește prin împărtașire plăsmuirea și Se face cu adevărat om Cel ce Se arată a fi în veci Dumnezeu.

¹ Protopărinte, πρωτοπάτωρ, întâiul părinte al tuturor, Adam.

² Trupului, în text σάρξ (ca peste tot), *ad litteram* „carne”; mai jos *întrupat* σαρκούμενος.

³ Plăsmuirea, πλάσμα, pentru creația, ἔργον; Dumnezeu fiind demiurgul, iar omul lucrarea Sa.

⁴ Plăsmuirea din nou, replăsmuirea: ἀνάπλασις < πλάσσω.

2. Viețuind împreună și trăind în lume, a dat legi ale dreptății și a arătat calea cunoașterii adevărului, a învățat cele folositoare și mântuitoare, a arătat semne și a făcut minuni mari și nemaipomenite. Apoi Se dă de bună voie în mâinile unor oameni păcătoși și nedrepti și e judecat și osândit și pătimește și îndură cele mai umilitoare cazne, luând asupra Sa pedeapsa mântuitoare a noastră, a păcătoșilor și suferința și nenorocirea, după cum scris este:

„*El duce păcatele noastre și suferă pentru noi; S-a-mpovărat cu suferințele și bolile noastre.*”⁵

Domnul slavei primește scuipăturile și loviturile, palmele și ocările și batjocura, mantia purpurie și cununa de spini, trestia cu buretele și fierea cu oțetul, piroanele și sulița și, dimpreună cu toate acestea, Crucea și moartea, și dezleagă prin Cruce și prin moartea Sa judecata și osânda blestemului din vechime, făcându-Se pentru noi blestem, precum scris este:

„*Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn.*”⁶

Prin îngroparea și învierea Sa, ne scapă de osânda amarnică a întunericii-lui și ne dezleagă din legăturile de nedesfăcut ale diavolului tiranic și ne dăruiește toată libertatea. Se ridică a treia zi și se înalță la ceruri, mijlocind pentru noi la Dumnezeu Tatăl; și va veni iarăși cu slavă să judece tot pământul și să dea fiecăruia după faptele lui.

3. Astfel S-a îngrijit de noi Dumnezeu și astfel a dorit să ne scape de tirania diavolului, care ne-a ademenit. Astfel a binevoit să Se facă pentru noi om și ne-a dat sfintele Lui pătimiri, ca leacuri pentru vindecarea neputinței noastre; și prin ele am fost replăsmuiți și făcuți vrednici de viață și părtași ai dumnezeieștilor Taine și ne bucurăm de darurile duhovnicești.

„*Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem*”⁷,

după cum spune Sfântul Apostol.

Hristos S-a făcut blestem pentru noi, de vreme ce S-a dat pe Sine pentru noi, murind de bună voie, cu moarte de ocară și atotumilitoare. Ne-a răscumpărat din blestem, căci a vărsat dumnezeiescul și sfântul Său sânge și ne-a izbăvit din robia diavolului și a morții și de osânda și pieirea iadului. Hristos S-a făcut blestem, murind de moartea răufăcătorilor celor blestemați.

„*Căci păcat nu a săvârșit, nici înșelăciune nu s-a aflat în gura Lui*”⁸

și a schimbat blestemul în binecuvântare, ba mai mult, a ridicat păcatul lumii și ne-a dăruit calea mântuirii.

Căci a venit Domnul, ca să ridice blestemul căzut asupra noastră și, pentru aceasta, a primit moartea pe Cruce. Cum altfel avea a Se face blestem, decât

⁵ Is 53, 4 [traducerea aceasta, ca și altele, poate diferi de cea sinodală, căci citatul în greacă este diferit].

⁶ Dt 21, 23; lemn (ul Crucii), ξύλον τοῦ σταυροῦ, lat. *lignum crucis*.

⁷ Ga 3, 13.

⁸ Is 53, 9 și 1 Ptr 2, 22.

numai primind pe Cruce moartea devenită blestem? Cum dar ne-ar fi chemat, de nu Se răstigne? Căci numai pe Cruce moare cineva cu brațele întinse. Iar Domnul Și-a întins mâinile ca să-i cheme la Sine pe toți și să-i unească cu Sine, după cum Însuși a spus:

„Când Mă voi înălța de la pământ, pe toți îi voi chema la Mine.”

4. Căci diavolul, căzând din cer cu duhurile răutății lui, rătăcește prin văzduh și se străduiește a-i împiedica pe cei ce se ridică la cer.

Prin urmare, vine Domnul ca să doboare diavolul și să curățească văzduhul și să ne deschidă, cu trupul Său, urcarea la cer și să ne arate că El este Cel care pe toate le ține și le stăpânește. De aceea, moartea Lui le sfințește pe toate; de aceea a primit de bună voie moartea cea mai umilitoare pe Cruce. Și dumnezeiescul David a cântat imaginea⁹ cinstitei Cruci, spunând:

„Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi?”¹⁰

Chiar de voi urca la cer, adică în înalt¹¹, de voi coborâ în iad, adică în adânc, de mi-aș lua aripile în(spre ziuă), adică spre răsăritul soarelui, de-a latul, și mă voi cuibări în străfundurile mării, cu trimitere la apus, adică de-a lungul.

5. Frumos a sugerat această imagine Sfântul Pavel, când le-a scris efesenilor:

„Ca să puteți înțelege împreună cu toți sfinții, care este lungimea, lărgimea, adâncimea, înălțimea”¹²,

lăsând a se înțelege: prin înălțime cele cerești, prin adâncime cele de sub pământ, iar prin lățime și prin lungime, axele unite la mijloc de puterea Care conduce totul.

Pentru aceasta spunea Domnul că:

„trebuie ca Fiul Omului să fie răstignit”¹³,

adică nu altfel are a fi pătimirea, decât pe Cruce și, cu toate că sunt multe [căile] ce duc la moarte, prin care era cu putință ca Domnul să împlinească iconomia morții pentru noi, dintre toate s-a ales moarte pe Cruce, ca fiind necesară și de neînlăturat. Și-acu’ vezi bine, unde se ridică Crucea, ea binecuvântează, sfințește, aduce toată mântuirea.

Prin urmare, frații mei, având această armă de neînving, să nu tremurăm, nici să ne temem de vrăjmași, căci aceia tremură înaintea Sfintei Cruci și se tem și se ascund, nefiind în stare a privi măcar puțin la pecetea ei.

⁹ Imaginea, τὸ σχῆμα, este chipul, înfățișarea; sinonim parțial cu εἰκόν „icoană”.

¹⁰ Ps 138, 7-9.

¹¹ În înalt, în adânc, de-a latul – în latitudine, de-a lungul – în longitudine; avem direcțiile (pe verticală: sus, jos/ pe orizontală: stânga, dreapta) îmbinate pe o axă și definite ca dimensiuni, πέρατα, ale universului, τὸ πᾶν. În Cruce avem astfel, la modul esențializat, imaginea, am spune, quadridimensională/ direcțională a Universului.

¹² Ef 3, 18.

¹³ Lc 24, 7. Răstignit: este mai potrivit aici termenul crucificat/ σταυρωθείς, căci avem un joc de cuvinte, cu trimitere la cruce / σταυρός, ca imagine a Universului (cf. lat. crucificare/ crux,-cis).

Pentru aceasta, toate lucrările noastre să le împlinim cu Crucea; pentru aceasta, înălțând-o și închinându-ne ei, preamărim și slăvim pe Cel înălțat pe ea. Căci cel ce laudă Crucea, cinstește pe Cel crucificat⁵ și-L slăvește și I se închină. Prin Cruce tiranul a căzut în robie; prin Cruce e gonită moartea și iadul este lăsat pustiu. Trebuia ca, prin cele prin care ne-a învins diavolul, tot prin acelea să-l învingă pe el Hristos.

6. O femeie și un lemn și moartea au fost pricina osândirii și pierderii noastre. Căci Eva a fost ademenită de șarpe. Lemn era acel pom din care au gustat amaric și Eva și Adam. Iar moartea a fost pedeapsa amară a gustării.

Dar iată, din nou o fecioară și un lemn și moartea, cele care au fost atunci spre osândirea și pedepsirea noastră, au devenit mijlocitoare ale libertății noastre: în locul Evei, mult binecuvântata și pururi Fecioara Maria; în locul lemnului din rai, lemnul Crucii; în locul morții lui Adam, moartea lui Hristos; prin cele prin care a învins, tot prin acestea a fost nimicit și prăvălit diavolul.

Prin acel pom l-a învins vrăjmașul pe Adam, prin Cruce l-a biruit Hristos pe vrăjmaș. Acel lemn din rai a fost unealtă a morții și ne-a prăvălit la iad; dar lemnul Crucii i-a chemat înapoi pe cei duși în iad. Lemnul din rai l-a făcut rob pe Adam și aflat în lipsuri și l-a făcut să se ascundă; dar lemnul Crucii le arăta tuturor pe Hristos biruitor în înalt. Căci, în văzul întregii omeniri, ca un oștean ales, Hristos, înălțat pe Cruce, a prăvălit puterile potrivnice.

Iar moartea lui Adam i-a osândit și pe oamenii de după aceea și i-a dat morții și i-a pedepsit; dar moartea lui Hristos a dat viață și celor căzuți și dați morții înaintea Lui; le-a dat viață și le-a dăruit tuturor oamenilor calea mântuirii. Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se blestem pentru noi.

Iubiții mei, să ne purtăm de grijă, să nu ajungem iarăși sub blestem, de nu vom lua în seamă teama de Dumnezeu și poruncile mântuitoare ale lui Hristos. Hristos ne-a spălat în Botez, „în îmbăierea renașterii”¹⁴ și înnoirii a Sfântului Duh; să nu ne întoarcem iarăși la ceea ce am dat odată afară¹⁵.

Hristos ne-a făcut de-un chip cu Sine și de-un trup¹⁶; prin urmare, să nu facem mădularele lui Hristos mădulare de desfrânată, întinând trupul și întunecând chipul împărătesc. Hristos ne-a sfințit și ne-a curățit de păcatele noastre prin cinstitul și nepătutul Său sânge, ca să nu avem nicio pată, nicio zbârcitură și nimic din cele ce aduc urâciunea și hidoșenia; să nu ne întoarcem iarăși singuri la păcat, nici să îndrăgim duhoarea patimilor și necurăția de acolo a murdăriei plăcerilor.

Hristos ne-a umplut de lumina cea mai strălucitoare și curată; să nu alegem iarăși umbra întunecată a păcatului.

Dumnezeu ne-a făcut împreună-locuitori cu sfinții îngeri și ne-a socotit vrednici să fim împreună-moștenitori ai bunurilor Sale veșnice; fraților, să nu

¹⁴ Ef 5, 26.

¹⁵ Am dat afară, în text: ἔμετος „vomitură”.

¹⁶ De-un chip și de-un trup cu Sine, συμμόρφους (de-o formă) ἑαυτοῦ καὶ συσσωμους.

alegem iarăși umilința și stricăciunea și osânda, ci să păzim libertatea cu care ne-a slăvit Hristos și să dăm dovadă de toată râvna și dăruirea, ca să rămânem la cele întru care am fost aleși și îndreptați.

De nu vom rămâne astfel, ci ne vom întoarce la cele din urmă, ne vom prăvăli cu muștrări și pedepse, când va veni Domnul să judece tot pământul. Dar, ca să nu se întâmple acestea, să avem bună viețuire, atât iubind, cum place lui Dumnezeu, curăția noastră, cât și vărsând lacrimi, izvorând pocăință, stăpânindu-ne trupul și socotindu-l o slugă, dând viață sufletului și hrânindu-l cu cuvinte și lucrări duhovnicești, împlinind lucrările lui Dumnezeu fără preget și fără a ațipi în vreun fel.

7. Iar de vom pregeta și nu vom avea grijă, căci neputincioasă și nestatornică este firea, să ne gândim iarăși, să ne pocăim iarăși și să ne răscumpărăm; să ne cutremurăm în inimi și să ne trezim, să ne întoarcem la starea dintâi; să păzim frumoasa comoară lăsată nouă, pe tânărul¹⁷ nostru împărat, pe unsul Domnului, care pe nimeni nu a nedreptățit, care de la tată¹⁸ și de la bunic¹⁹ și străbunic a moștenit Împărăția. Să ne supunem în toate cărmuirii legiuite și drepte a acestuia. Căci iubindu-l pe el și cinstindu-l în tot felul, ne vom arăta credincioși și curați înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor și vom auzi pe Dumnezeu spunând:

„Eu am înălțat pe robul Meu, pe împărat, prin Biserica Mea, unsu-l-am cu uleiul Meu sfânt, mâna Mea îl va ajuta să biruiască, iar brațul Meu îl va întări pe el²⁰.”

„Dușmanul nu va izbândi împotriva lui și fiul nelegiuirii nu va avea spor în a-i face rău și voi lovi pe vrăjmașii lui înaintea lui și voi nimici pe cei ce-l urăsc pe el; și adevărul Meu și milostenia Mea vor fi cu el și voi pune peste mare mâna lui, și peste râuri dreapta lui.

Eu sunt Tatăl vostru, Eu sunt rădăcina, Eu sunt temelia, Eu casa, Eu veșmântul, tot ce vreți sunt Eu. Nu duceți lipsă de nimic, doar fiți apropiați Mie. Voi sunteți totul pentru Mine, și prieteni și mădulare și împreună-moștenitori, numai de veți umbla în rânduielile Mele și veți păzi poruncile Mele și le veți împlini și veți arăta toată grija și aplecarea și mila pentru sărmanii poporului²¹ Meu.

8. Să nu nedreptățiți în judecată, nici să faceți strâmbă judecata celui sărman. Nu vă lăsați furați de fața celui puternic, nici nu primiți daruri; ca și pe cel mic să-l judecați și pe cel mare și scăpați-l pe cel furat din mâinile celui nelegiuit.

¹⁷ Tânărul împărat, în text νέον βασιλέα, avea nouă ani la încoronare; este Ioan V Paleologul, 1332-1391; *unsul Domnului* de mai jos, fiul lui Andronic III Paleologul; silit de ofensiva otomană, a cerut ajutorul occidentalilor, încercând fără succes înlăturarea schismei dintre ortodocși și catolici.

¹⁸ Andronicus *junior*, adică Andronic III Paleologul, 1328-1341, tatăl lui Ioan V Paleologul.

¹⁹ Andronicus *senior*, Andronic II Paleologul, detronat de fiul său Andronic III, în 1328; bunic al lui Ioan V Paleologul.

²⁰ Ps 87, 21.

²¹ Poporul Meu, evident creștinii.

Nu vă luați după zvonuri deșarte, căci sunt unii cu rea purtare și care nu au un bun al lor prin care să se facă cunoscuți, care-și vor sporirea proprie, făcând rău altora.

Nu nădăjduiți în nedreptate și nu tânjiți la furt. Faceți judecată dreaptă, ca să aveți scăpare în ziua înfricoșătoare a judecății Mele. Nu prigoniți pe văduvă și pe orfan, căci de-i veți urgisi cu răutatea și cu strigăt mare vor veni la Mine, cu auzul voi auzi strigătul lor și Mă voi mânia și vă voi ucide cu sabia și vor rămâne văduve femeile voastre și orfani copiii voștri.>>²²

Să ne temem și să tremurăm. Auzind acestea și, cei ce sunteți răi și nedrepti și hoți și trufași și necredincioși, fraților, întoarceți-vă și vă pocăiți!

Iar cei ce stăruieți în virtute și dreptate și adevăr și credință, nu pregetați, nici vă întoarceți, pentru ca și cinstita Cruce, la care ne închinăm și pe care o slăvim, temelie a omenirii²³, pavăză neclintită a Bisericii ce poartă numele lui Hristos, armă de neînving a împăraților dreptcredincioși²⁴ și redută de nepătruns, cu tăria ei neînvingă, să ne învrednicească a încheia restul vieții noastre în sfințenie și iubire de Dumnezeu și să-i facă biruitori pe dreptcredincioșii și sfinții noștri împărați asupra dușmanilor și vrăjmașilor nedrepti, care ne urăsc pe noi, și să avem parte de ușurare și pace și liniște în viața aceasta, precum nădăjduim și ne rugăm, iar în veacul ce va să vie, să avem parte de nespusa bucurie și veselie a celor drepti, la care bine ar fi să fim cu toții părtași, întru Însuși Hristos Dumnezeu nostru, Căruia cuvine-se slavă și putere dimpreună cu Tatăl Său fără de-nceput și Duhul de viață dătător, acum și în veac și în vecii vecilor. Amin.

Despre poruncile Domnului nostru Iisus Hristos (PG, vol 154, col. 730-746)

1. Domnul nostru Iisus Hristos, înțelepciunea și tăria Tatălui veșnic, spune:

„Cel ce Mă iubește va păzi poruncile Mele și Eu îl voi iubi pe el și Mă voi arăta lui; și Eu și Tatăl Meu vom veni și vom face locaș la el.”²⁵

Și iarăși:

„Tot cel care-Mi aude cuvintele și le împlinește, îl voi asemăna pe el bărbatului înțelept, care și-a clădit casa pe stâncă; și a căzut ploaia și au venit râurile, au suflat vânturile și au izbit casa aceea și nu a căzut, căci a fost întemeiată pe stâncă. Iar cel ce aude cuvintele Mele și nu le împlinește, va fi asemenea unui nebun...”²⁶ și celelalte.

Și iarăși a zis:

²² Tot acest pasaj, cuvinte ca din partea lui Dumnezeu, poate fi interpretat și ca un cod deontologic pentru tânărul împărat.

²³ Omenirea, în text οἰκουμένη, adică „lumea locuită”.

²⁴ Dreptcredincioși, în text ὀρθόδοξοι, adică „ortodocși”, la această dată, posibil în opoziție cu *catolicii*, καθολικοί.

²⁵ In 14, 23.

²⁶ Mt 7, 24-26.

„*Cel ce a stricat una din aceste foarte mici porunci și i-a învățat așa pe oameni, foarte mic se va chema în Împărăția Cerurilor.*”²⁷

Apoi, pecetluind trăinicia cuvintelor Sale, spune:

„*Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece.*”²⁸

2. Prin urmare, atâta vreme cât, celui ce nu păzește poruncile Domnului, nu-i este cu putință să se mântuiască ori să se izbăvească din gheena (iadului), să luptăm cu toată puterea să le păzim atât cu trupul, cât și cu sufletul, căci unele au a fi observate în trup și pot fi păzite, prin cugetări, în inimă.

Și iarăși, altele au nevoie, pentru împlinirea lor de cuget și trup. De pildă, să îmbraci un biet dezbrăcat, să veghezi asupra unui neputincios, acestea se fac trupește; la fel, și a hrăni un sărman și toate câte țin de îndreptările trupești. Acestea, în cea mai mare parte, au a face cu cele lumești. Pe bună dreptate se cere, în cazul monahilor răspândiți în lume, să iubească cu cugetul pe Dumnezeu și pe oameni, ba mai mult, să vegheze cu mai multă râvnă.

3. Există însă între porunci altele, care cuprind mai multe din cele trupești și, avându-le pe acestea în ele, printr-una singură, se referă la nenumărate aspecte ale răutății, celei urâte lui Dumnezeu; căci sfintele poruncile împlinite cu cugetul, adică cele făcute mai degrabă tainic, cu mintea, acestea sunt mai cu seamă conducătoare și împlinitoare ale celor ce se fac trupește și, după cum postul și înfrânarea și veghea și asceza în smerenie sunt răspunzătoare de curăție, tot așa, liniștea sufletească ține de suferința propriului cuget; și, după cum Soarele este răspunzător de lumina Lunii, tot astfel trebuie să gândim și despre acestea.

4. Și pe bună dreptate, acest lucru se întâmplă ca urmare a virtuților cugetului, despre care știm că se numesc porunci cuprinzătoare. Unele se împlinesc prin mijlocirea inimii, iar altele prin trup; cele dintâi au de partea lor tăria, ca unele care au mai multă aplecare spre împlinirea viitoare, căci în viitor este urcarea la Dumnezeu și se ostioiește iubirea nepotolită, precum a spus proorocul David:

„*Sătura-mă-voi la vederea slavei Tale.*”²⁹

Acum aceasta mi se luminează astfel, iar atunci când mă voi elibera [de aici], mi se va lumina încă mai mult, cu mai mare strălucire.

5. Prin urmare, de vreme ce, după cum s-a spus, unele porunci pot fi împlinite trupește, iar altele în inimă, adică în cuget³⁰, să vedem, rogu-te, în ce fel sfintele porunci cuprinzătoare au în sine alte porunci, și mă refer la cele singulare [simple]:

„*Ați auzit că s-a zis celor de demult:*

«*Nu vei ucide, căci cel ce va ucide, vrednic va fi de osândă.*»

²⁷ Mt 5, 19.

²⁸ Mt 24, 35.

²⁹ Ps 16, 15.

³⁰ În cuget, în text ψυχικός, sau „rațional”.

Însă eu vă spun vouă:

«Oricine se mânie pe fratele său, la fel, vrednic va fi de osândă; iar cel care-i va spune „nebunule”, vrednic va fi de gheéna»³¹ și celelalte.

Care este porunca ce cuprinde în sine aceste trei porunci? Ascultă-l pe Pavel, cel lucrător și grăitor în Hristos, căci spune:

„Mă bucur în omul lăuntric, zice, de Legea lui Dumnezeu. Dar mai văd o altă Lege...”³² și celelalte. Și se deslușește încă mai mult, zicând:

„Supunând tot cugetul întru ascultarea lui Hristos.”³³

căci nu a spus *acest* cuget ori *acela*, ci *tot* cugetul ascultării.

Prin urmare, cel ce-și curățește gândurile și leapadă cugetările diavolești, cu puterea lui Hristos taie din rădăcină gândurile mâniaoase împotriva fratelui său; iar cel ce le taie, nu le aruncă înapoi în cuvinte și, cel ce nu spune în cuvintele fratelui său *raka*³⁴, ori *smintitule*, nu este nici mâniat, ci va fi păzitor al poruncii lui Hristos, căci rădăcina s-a tăiat de jos:

„De vei aduce darul tău înaintea altarului...”³⁵ și

„Împacă-te cu pârașul tău degrabă...” și

„Oricine se uită la femeie poftind-o...” și

„Dacă ochiul tău drept te sminteste...” și

„Însă Eu vă spun: să nu vă jurați nicidecum...”.

6. Acestea, pe care vi le-am spus, sunt de acum cinci porunci de sine stătătoare în una singură, și iarăși, cea care le împlinește pe toate, adică cuprinde toate poruncile despre care am vorbit, este aceasta:

„Dacă ochiul tău este curat”, adică cugetul, „*tot trupul tău e luminat*”³⁶, adică nu va păcătui.

Prin urmare, cel ce-și păzește curat ochiul, prin izgonirea și lepădarea cugetărilor rele și prin privirea către Dumnezeu, a împlinit toate poruncile spuse mai sus. Așadar, cei ce-L iubesc pe Dumnezeu și au credință puternică, mai mult se străduiesc a păzi legile cuprinzătoare. Totuși, nu le lasă de-o parte pe celelalte, pe cele simple, de le ies în cale, ci de fiecare dată le păzesc și pe ele:

„Fie cuvântul vostru «Da, da; nu, nu».”³⁷ și

„Veți da seama pentru tot cuvântul rău.” și

„Din gura voastră să nu scoateți un cuvânt rău.”³⁸

De bună seamă, cel care nu îngăduie inimii sale să spună vorbe rele, acesta leapadă și cuvintele rele și tot răul din viața sa.

„Ați auzit că s-a spus:

³¹ Mt 5, 21.

³² Rm 7, 22.

³³ Rm 7, 22, parafrizare greu identificabilă *ad litteram*.

³⁴ Raka, în text *ράκα*, cuvânt aramaic tradus chiar în text: *μωρέ* „smintitule”.

³⁵ Mt 5, 23; și tot acolo următoarele citate: la versetele 25, 28, 29 și 34.

³⁶ Lc 11, 34.

³⁷ Mt 5, 37, ca și citatul ce urmează.

³⁸ Ef 4, 29.

«Ochi pentru ochi».

Eu însă vă spun vouă:

«De te va lovi cineva peste obrazul drept...»³⁹ și

«De te va ruga cineva pentru o milă...» și

«Celui care cere de la tine, dă-i ...» și

«Vi se va ierta vouă»⁴⁰.

Iată din nou, cele patru porunci care se împlinesc prin porunca, ce spune:

„Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine.”⁴¹ Și

„Cel ce și-a aflat viața, o va pierde.”⁴²

7. Așadar, cel care cu cugetul îndumnezeit taie cu sabia duhovnicească scoțând pe veci din minte iubirea necugetată pentru propriul trup, acesta se leapădă de sine și o⁴³ păstrează pentru viața veșnică.

„Luați seama să nu faceți milostenia voastră înaintea oamenilor, pentru a fi văzuți.”⁴⁴ și

„Când vă rugați, nu fiți încruntați ...”⁴⁵ și

„De veți ierta oamenilor păcatele lor ...”⁴⁶ și

„Nu vă adunați comori pe pământ ...”⁴⁷,

„Nu judecați, ca să nu fiți judecați ...”⁴⁸,

„Dați și vi se va da vouă ...”⁴⁹.

Și iată, iarăși, o singură poruncă împlinește dintr-o dată poruncile mai nainte spuse. Care este aceasta? S-o ascultăm și s-o împlinim; în ziua judecății vom fi întrebați despre împlinirea ei, iar ziua aceea va arăta cum este lucrarea fiecăruia în parte:

„Căci în foc se descoperă; și focul va lămuri ce fel este lucrarea fiecăruia.”⁵⁰

8. Dar care este oare marea și cea dintâi și una poruncă, ce le păzește pe celelalte? Iubirea aleasă pentru Domnul Dumnezeu nostru din tot cugetul și din toată inima și puterea și tăria, și toată iubirea aleasă îndreptată către Hristos.

Iar cel care-L iubește pe Dumnezeu, nu poate să nu-i iubească pe oameni ca pe sine însuși și trebuie să sufere cu greu patimile cel care încă nu s-a curățit,

³⁹ Mt 5, 38; apoi 39; milă, măsură a distanței (circa un 1,5 kilometri); și 40.

⁴⁰ Lc 6, 37.

⁴¹ Mt 16, 24.

⁴² Mt 10, 39; am tradus prin *viața* pe ψυχή, aici nefăcându-se vorbire de *suflet*, πνεύμα, ci, mai degrabă, de viețuire trupească / existență fizică [parafrazând: cine crede că-și va duce viața în afara Mea, greșește și o va pierde].

⁴³ Păstrează iubirea.

⁴⁴ Mt 6, 1.

⁴⁵ Mt 6, 5.

⁴⁶ Mt 6, 14.

⁴⁷ Mt 6, 19.

⁴⁸ Mt 7, 1.

⁴⁹ Lc 6, 38.

⁵⁰ I Co 3, 13.

căci iubirea pentru Dumnezeu nu îngăduie defel ura împotriva oamenilor, de vreme ce cea dintâi trebuie urmată de cea de-a doua, după cum Soarele împlinește ceasurile zilei.

Pentru aceasta spune Domnul:

„Întâia poruncă este: «Vei iubi pe Domnul Dumnezeuul tău...», apoi a doua, asemănătoare acesteia, anume: «Vei iubi pe aproapele tău, ca pe tine însuși»⁵¹».

Pentru aceasta a adăugat *asemănătoare acesteia*, de vreme ce iubirea pentru Dumnezeu împlinește și îndeamnă și învață iubirea pentru oameni; și aceasta, la rândul ei, a devenit răspunzătoare de cea pentru Dumnezeu. Căci cel care-L iubește pe Dumnezeu așa cum trebuie, după socotința mea, înălțat prin iubire, trece dincolo de celelalte legi, având veșnic ochiul lui Dumnezeu ca pe un veghetor al faptelor și cuvintelor și, mai mult, al gândurilor sale, căci spune:

„Legea nu este [pusă] pentru cel drept.”⁵²

Legea nu este împotriva unuia de felul acesta; lucrarea lui e dincolo de Lege. Căci cel care este dornic și însetat de Dumnezeu, adică de iubirea însăși, de dreptatea însăși, cât de drept va fi și cât de credincios, cât de asemănător lui Dumnezeu și plin de virtute, cât de contemplativ și cât de practic, după cum spune marele David!

„Păzit-am legile Tale și îndreptările Tale, căci toate poruncile Tale sunt grija mea și căile mele înaintea Ta, Doamne.”⁵³

9. *„Nu dați cele sfinte câinilor...”⁵⁴*

Cel inițiat după cuget în tainele contemplării depline, prin scăldare⁵⁵, nu încredințează niciodată unor urechi stricate sunetul tunetului, ci, de bună seamă, va prețui cuvintele ce le mișcă cugetul mai cu seamă celor care, din pricina nevărstniciei în Hristos, beau laptele la maturitate și Îl caută prin cercetarea Sfințelor Scripturi, precum

„Cei ce cercetează mărturiile Lui, Îl vor căuta din toată inima pe El”⁵⁶, după cum spune dumnezeiescul David: bat [la poartă] cu rugăciunea tainică și de negrăit, ieșind înaintea Sfântului Duh Mângâietor cu suspine fără de glas, ca să li se împlinească ruga și să primească în cuget strălucirea Soarelui figurat, călăuză nerătăcitoare.

10. *„Feriți-vă de proorocii mincinoși; după roadele lor îi veți cunoaște pe ei.”⁵⁷*

Prin urmare, iarăși trebuie să păzim, atât cu simțirea, cât și cu mintea⁵⁸ și această poruncă a Domnului: pe de-o parte cu simțirea, ca să fugim cum se fe-

⁵¹ Mt 22, 38.

⁵² I Tim 1, 9.

⁵³ Ps 118, 168, verset parafrazat.

⁵⁴ Mt 7, 6.

⁵⁵ Scăldare, în text $\nu\eta\psi\iota\varsigma$, trimite la Taina Botezului.

⁵⁶ Ps 118, 2, citat aproximativ.

⁵⁷ Mt 7, 15-16.

resc de șarpe și de foc fiarele agere și temătoare, pe de alta cu mintea, să fugim de cugetările nimicitoare ale cunoașterii, de cei ce îmbie cu mâna lor dreaptă, la lucrările cele stângi⁵⁹, care i-au împins pe cei rătăciți să lupte împotriva lui Dumnezeu, în loc să glăsuiască despre Sfântul Duh.

Nu ne este necunoscută părerea despre profeții mincinoși cei închipuiți, și să privim aceste lucruri altfel: *să-i conduci pe mirmidoni*⁶⁰, cum se spune, *dar nu să fii condus de ei*. Cei cu discernământ, aleg unele cugetări, iar pe altele le dau de-o parte, ca să fie prinși demonii ce luptă împotriva noastră cu mintea, ce fac planuri la întâlnirile lor.

11. „*Intrați pe poarta cea strâmtă.*”⁶¹ căci, dacă „*Dreptul abia se mântuiește*”⁶², cum a lăsat a se înțelege Sfânta Scriptură, „*Necredinciosul și păcătosul unde se vor arăta? Ce sunt poarta strâmtă și calea îngustă?*”

Auzind de *calea strâmtă și îngustă*, m-am gândit la ceea ce a spus tot Iov către Dumnezeu:

„*Și am însemnat chiar de am trecut prin ceva fără voie; căci cel ce știe a face bine și nu face, are parte de osândă.*”⁶³

Să ascultăm în continuare cuvintele Domnului:

„*Nu te vei desfrâna, zice, nu vei preacurvi.*”

Iată și porunca ce le împlinește:

„*În Duh să umblați și să nu împliniți poftele trupului.*”⁶⁴

Căci, dacă mintea noastră ajunge să ostenească din pricina lui Satan, care luptă împotriva-i, ea scoate pe nesimțite prin trup tot răul. Prin urmare, cel ce umblă în Duh și este veșnic treaz, poate, prin harul lui Dumnezeu, să împlinească toată porunca Domnului.

12. Dar întrebi: ce este noul și sfântul Decalog⁶⁵ al Domnului nostru Iisus Hristos? Oare fericirile celor plini de virtuți se armonizează cu țelul întru care

⁵⁸ Cu simțirea (senzitiv și instinctiv) și cu mintea, în text: αἰσθητικὸς καὶ νοητικὸς.

⁵⁹ Lucrări stângi, în text ἄριστερὸς πρόξεις, traducibil prin: *lucrări strâmbе*, mâna stângă fiind „cea rea, cea strâmbă”, numită prin antifrază [tabú lingvistic] ἄριστέρα, adică: *cea mai bună*.

⁶⁰ Mirmidonii, în text: Μυρμιδόνες, de la Homer, luptătorii deosebiți care l-au însoțit pe Achile în războiul Troiei.

⁶¹ *Mt* 7, 13.

⁶² *1 Ptr* 4, 18.

⁶³ Iov.

⁶⁴ *Ga* 5, 16.

⁶⁵ Decalogul, în text: ἡ δεκάλογος, cuvânt de cuvânt: *zece legi* (δεκά+λόγος); vezi: *Iș* 20, 1-17 și *Dt* 5, 6-21, pentru vechiul Decalog; apoi în Noul Testament: *Mt* 5, 21-22, 27-31, 33-34, 39-39, 43-44. Prohibițiile, datorită modelului ebraic, sunt cu verbele la indicativul viitor: *nu vei...* [variante sinodală, în spiritul limbii române, le trece la conjunctiv: *să nu...*].

am fost zămislîți, nu numai prin Scripturile Evangheliei și ale profeților, ci și prin rânduiala care urmează firesc țelului nostru?

Oare cine, în veci netrezindu-se în inima lui, poate deveni sărac cu duhul⁶⁶ de pe urma a tot răul? Nu cumva cel smerit, ori cel blând, ori cel flămând și însetat de dreptate, ori cel milostiv, ori cel ce mijlocește tot binele, [nu cumva acesta] devine curat în inimă și în cuget prin ele?

Ce om, care în veci nu se trezește în mintea sa, devine făcător de pace în-lăuntrul său și, de aici, și în afară, ori devine prigonit pentru dreptate? Sau ce om, care în veci nu are nădejdea în Domnul, se umple de bucurie?

Oare cine este cel ce neîncetat tinde spre Dumnezeu și a cărui apropiere de Dumnezeu se transformă din recunoștință în rugăciune neîntreruptă? Nu cumva, cel ce se leapădă de trup, nu cumva, cel care veșnic își petrece toată vremea în propria inimă, în mintea sa?

Cine este mijlocitor al contemplării firești⁶⁷, cine este povestitorul bine primit al mărețelor lucrări ale lui Dumnezeu? Nu cumva cel rămas treaz, nu cumva cel care se ferește de gândurile rele și, dimpotrivă, le răspunde acestora precum Iov? Căci el spune:

„Nelegiuîților și stricaților fără de minte, pe care nu i-am judecat vrednici nici cât pe câinii păstorilor mei”,

adică ai cugetărilor drepte ale păstoriților de către Domnul, cunoscător în cuget al rânduielilor păstorești.

13. Puterea și lucrarea⁶⁸ fericirilor Domnului nostru Iisus Hristos nu privesc spre altceva și nu au alt țel, decât curăția inimii și smerenia, căci sunt mai mult decât aceste virtuți, cele mai împlinitoare dintre cele împlinitoare; ele cuprind într-însele toată virtutea, precum, de bună seamă, țaria și zidirea cerească și pământească.

Vezi dar că îngerii fără smerenie au fost aruncați din cer și, iată, vânzătorul⁶⁹, ce nu s-a trezit, a fost aruncat dintre cei aleși; căci aceasta este puterea lucrătoare și împlinitoare a credinței și a nădejzii și a iubirii, care ține în ele calea cea mai scurtă a sfințelilor porunci; iar cel socotit vrednic, așa cum trebuie să devină cel smerit, a ilustrat fericirile dumnezeiești în lucrarea propriei vieți.

Și iarăși, cel curat în inimă, va fi de bună seamă și smerit, căci smerenia este proprie curăției, iar iubirea și apropierea de Dumnezeu, cu dragoste și bucurie, sunt semne de recunoaștere ale ei.

Un astfel de om va păzi, prin acestea două, și celelalte virtuți, căci cel smerit nu se mâniază la întâmplare și nu răspunde cu jigniri fratelui. Iar faptul

⁶⁶ Sărac cu duhul, în text: πτωχὸς τῷ πνεύματι, se referă la simplitatea, curăția sufletească.

⁶⁷ Contemplarea firească, în text: φυσικὴ θεωρία, poate fi *contemplarea după fire, fizică, cu simțurile*.

⁶⁸ Puterea și lucrarea, în text: δύναμις τε καὶ ἐνέργεια, hendiadă traductibilă și ca *putere lucrătoare*.

⁶⁹ Iuda Iscarioteanul, vânzătorul Mântuitorului.

de a se împăca înainte de a duce, după poruncă, darul [la altar], atunci când o și face, ține mai mult de smerenia, care-l face pe el ultima slugă dintre toate: și față de pământul adevărat, față de cenușă și față de curăție, căci este blând și smerit și înfometat de dreptate, de Dumnezeu și de virtute și, de bună seamă, și milos-tiv. Iar fericita smerenie este dătătoare a toată lucrarea bună.

Cine altul va fi mai curat în inimă, decât cel cu gândul smerit, de vreme ce, chiar din pricina trufiei, este necurat și Satan cel netrupesc.

Și, dacă toți cei care vor să trăiască cu credința în Iisus Hristos vor fi prigo-niți, precum spune Scriptura, cine oare este mai credincios decât cel smerit întru Hristos, ori cel prigonit, după cum a spus Mântuitorul, care ia asupra sa în trup cele alese ale vieții lui Hristos, dacă nu e pecetluit de păcate, din pricina trufiei?

14. Ai văzut tăria cuvintelor din Sfânta Evanghelie, ai văzut câtă este pu-terea treziei și smereniei. Astfel, prin urmare, este veșmântul plin de smerenie al lui Hristos, fiul lui Dumnezeu, adică, fericita smerenie și curăție îngerească a cugetului sunt păzitoare și se fac în cei ce vor să ostenească în toate poruncile lui Dumnezeu.

Căci ele sunt începuturile începuturilor, împărătesele poruncilor ori virtu-ților. Iar ele, păzite îndeaproape, păzesc la rându-le, în felul în care am spus, celelalte porunci, în continuare de la Matei, dar de fapt, tot de la Hristos.

Și astfel, cel smerit și curat la inimă este și cel mai bun păzitor al tuturor poruncilor Domnului și Dumnezeului său, pentru Care va și osteni în acest veac și va trăi în cel viitor și va fi fericit de Domnul în veșnica și fără de sfârșit viață întru Domnul nostru Iisus Hristos.

15. Așadar, îndreaptă-ți cugetul spre cele spuse; să-ți intre în urechi cu-vintele Domnului, de crezi în El; a spus că, în ziua aceea, vom da seama și pen-tru vorba rea. Este de ajuns acest cuvânt, dacă mintea noastră este trează. Cel ce nu înțelege cele scrise și nu dă ascultare celor spuse, se aseamănă unul ca acesta cu conducta ce primește apă și care nu simte că aceasta trece prin ea.

Cine oare nu va plânge, cine nu se va îndurera și nu se va învinovăți⁷⁰, că Stăpânul lumii⁷¹, prin el însuși și prin robii săi, profeții și apostolii, strigă și nu e cine să-L audă?

Ce sunt cele vestite de El?

„Nunta este pregătită, zice, și bucatele [pentru masă] jertfite; mirele, cu slavă și măreție, se așează alături de mireasă și-i primește cu bucurie pe cei ce sosesc; poarta s-a deschis și slugile zoresc.”

Grăbiți-vă înainte de a se încuia poarta, ca să nu rămâneți afară; și nu este cine să vă ducă înăuntru. Și în acea clipă nu e nimeni care să înțeleagă, nu e nimeni care să-și dea silința, ci delăsarea și cugetarea lumii acesteia ne-au legat mintea ca un lanț.

⁷⁰ Se va învinovăți, în text: καταπλαγή „(se) va autoflagela”.

⁷¹ Lumea, în text: οικουμένη este de fapt „lumea locuită, omenirea”.

Noi bine scriem Sfintele Scripturi și bine le citim; dar nu vrem să le auzim bine, pentru că nu vrem să împlinim cele poruncite de ele. Cine oare a pornit la drum lung, lipsit fiind de merinde? Iar noi nu vrem să lăsăm merindele noastre aici, nici să plecăm la drum [fără ele].

Fericit cel care, cu îndrăzneală, s-a strămutat la Hristos, luându-și merinde îndestulătoare.

Iată dar, că cele zece fecioare nu dorm și robii se pregătesc să-l primească pe Stăpân, cunoscând că a luat Împărăția și vine cu putere și slavă mare să-și încununeze robii, care bine au lucrat cu aurul ce le-a fost încredințat de către El; dar și să-și ucidă vrăjmașii, care nu doresc ca El să împărătească peste ei. În ce fel?

La miezul nopții, când neamul omenesc e cuprins de somn, apar pe neașteptate din cer un vuiet mare și tunete înfricoșătoare și fulgere înspăimântătoare însoțite de cutremur; se scoală pe dată cei ce dorm și-și amintește fiecare faptele sale, fie ele bune sau rele, iar cei care au făcut cele rele, căzuți în așternuturile lor, își lovesc piepturile, căci n-au unde fugi, nici unde se ascunde, ori a se pocăi pentru faptele lor. Pământul se cutremură, iar tunetele, care urlă, îi înspăimântă; fulgerele îi înfricoșează și întuneric adânc îi cuprinde.

Tot astfel și în ceasul acela, cel mai grozav fulger va înspăimânta tot pământul; trâmbița va trâmbița⁷² înfricoșător din cer și va scula pe cei ce dorm, va trezi pe cei din veac adormiți. Aceste ceruri vor tresălta cu toate puterile lor, iar pământul întreg, ca și apa mări, va tremura dinaintea Lui. Căci foc înspăimântător va alerga înaintea feței Lui, străbătând și curățind pământul de nelegiuirile ce l-au pângărit.

Iadul își deschide porțile cele veșnice, moartea a fost înfrântă, dar țărâna cea putrezită, auzind sunetul trâmbiței, va fi adusă la viață; căci cu adevărat minune este a vedea cum, într-o clipită a ochiului, în iad, precum peștii ce se vânzolesc în mare, tot astfel, într-o mulțime nenumărată, oasele neamului omenesc vin fiecare în parte, căutându-și propriile locuri potrivite; și, trezindu-se, vor striga cu toții și vor spune:

«Slavă Celui care ne-a adunat și ne-a trezit, din pricina iubirii Lui de oameni.»

Acum, cei dreپți se veselesc și cuviosii se bucură; asceții desăvârșiți sunt chemați de la osteneala ascezei lor; martirii, apostolii și profeții sunt încununați. Fericit tot cel care s-a învrednicit să vadă ceasul acesta, cum sunt luați cu slavă în nori întru întâmpinarea Mirelui nemuritor toți cei care L-au iubit și s-au ostenit să împlinească toate dorințele Lui.

Și, după cum fiecare și-a mărit aici aripa sa, tot astfel zboară în înălțimi; și, după cum fiecare și-a curățit aici propriul cuget, tot astfel vede și slava Lui; și, după cum fiecare L-a iubit, tot așa se bucură de iubirea Lui.

⁷² Trâmbița va trâmbiță, în text: *σάλπιξ σαλπίζει*; nu este o stângăcie, ci un efect retoric chiar căutat, *figura etymologica* sau complement intern; cf. Eminescu: *am visat un vis fericit*, lat. *somnium somniaui* etc.

Și se minunează întâiul Adam în acel ceas, văzând lucruri mărețe și minunate, cum anume de la el și de la perechea lui, s-au făcut atâtea neamuri și mulțime de generații. Dar mai mult se minunează de Dumnezeu Creatorul⁷³ cum, dintr-o singură creație⁷⁴, a rânduit să se facă acestea.

Rânduiala ierodiaconiei⁷⁵, adică cum slujește diaconul împreună cu preotul la Vecernia mare⁷⁶, la Utrenie și la Liturghie. Compusă și ținută de Preasfântul Patriarh Ecumenic, kyr Filotei (PG vol. 154, col. 745-765)

Trebuie știut faptul că niciodată, la vecernii și la utrenii, nu se înveșmân-tează altfel, decât la vecerniile de sâmbăta și la utreniile de duminică, de-a lungul întregului an. La fel, la vecerniile și la utreniile praznicelor Domnului și ale Maicii Domnului.⁷⁷ La fel se îmbracă la vecernii și la cele dinainte sfințite ale Sfintei și Marii Păresimi⁷⁸; și la praznicul Bunei Vestiri⁷⁹ și în privegherile Sfintelor Patimi⁸⁰ și, pe scurt, în toate vecerniile care presupun vohod.

La fel, și la utreniile, în timpul cărora se cântă *doxologia*⁸¹ mare. Și în toate liturgiile din întregul an, dacă se dorește liturghie.

⁷³ Creatorul, în text: Δημιουργός „Demiurgul”.

⁷⁴ Creație, în text: ἐκ μιᾶς φύσεως „dintr-o singură facere sau sădire, răsad”.

⁷⁵ Ierodiaconia, în text: ἱεροδιακονία.

⁷⁶ Slujba de seară sau, ca arhaism, *vecernia*.

⁷⁷ Notă a lui Iacobus Goar(i)us în ed. Migne, PG: Grecii împart sărbătorile în trei clase: Δεσποτικά, ale Domnului Hristos, apoi Θεομητορικά, adică ale Maicii Domnului, și τῶν ἁγίων, ale sfinților. Glykás observă că Dumnezeu a întemeiat toate în șase zile, de unde șase sărbători, sau mai degrabă taine ale economiei Sale în trup și socotește că pe toate le-a amintit (în partea a IV-a a *Annalelor*), unde se află enumerate în această ordine: *Nașterea, Botezul, Pățimirea, Învierea, Înălțarea și Cincizecimea*. Dar cum ziua Schimbării la Față este foarte sărbătorită la greci, mă mir de ce Glykás a scos din săptămână această zi. Mai bine numără alții praznicile Domnului în aceste versuri: *Salutul, Gheena, Simeon și Iordan // Taborul, Lazăr, Raia, Lemnul // Scularea, Înălțarea, Duhul*, adică, *Buna vestire, Nașterea, Arătarea lui Hristos în brațele lui Simeon, Botezul Lui, Schimbarea la Față, Învierea lui Lazăr, ziua Palmierilor [Finicului], Răstignirea, Învierea, Înălțarea și Cincizecimea*. Aceleași praznice ale Maicii Domnului le marchează Biserica Răsăritului, ca și cea Apuseană, cu excepția *Arătării [Cercetării-Visitatio]*, care este de dată mai recentă la noi [adică în Occident].

⁷⁸ Păresimi, Patruzecime, în text: Τεσσαρακοστή, lat. *Quadragesima*.

⁷⁹ Buna Vestire, în text: Εὐαγγελισμός, lat. *Annuntiatio*.

⁸⁰ Nota din ed. Migne, PG: Noaptea următoare zilei de Vineri, este mare sărbătoare la greci și, după cum s-a văzut, e socotită între praznicile Domnului. O petrec în rugăcini și rugi publice în procesiuni și privegheri, într-o astfel de măreție, încât Roma însăși privește cu mare admirație procesiune grecilor ei [adică rezidenți la Roma].

⁸¹ Nota din ed. Migne, PG: [*Doxologia mare, hymnus Gloria in excelsis*] Au numit-o astfel din vechime monahii, care și-au asumat pocăința (*poenitentia*) și sunt închinați nevoițelor ei, nu numai în aceste lucrări ce țin de pocăință (μετάνοια), dar și în chinovii și în chilliile celor de sine, ca locuri ale pocăinței în care s-au adunat. Se spune că de la aceasta au pornit, cei care

Rânduiala privegherii

De bună seamă, când vine vremea vecerniei mari, preotul sosește dimpreună cu diaconul și fac trei metanii la icoana Domnului Iisus, în timp ce toți frații sed. Și la fel, fac trei metanii la icoana Născătoarei de Dumnezeu: una la mijloc și încă câte una către strane; apoi intră în sfântul altar⁸². Luând diaconul stiharul și orarul său⁸³ și, închinându-se de trei ori către Răsărit, se apropie de preot și spune:

„*Binecuvântează, Doamne, stiharul dimpreună cu orarul*”.

Și preotul le binecuvântează, spunând:

au întemeiat mănăstirea și că practică aici pocăința; chiar și astăzi se numesc călugări (καλόγηροι, *religiosi*), cei care și-au fixat în același loc viețuirea neîntreruptă, prin asumarea condiției monahale. Dar, de vreme ce nevoițele și ostenele trupești și lucrarea pocăinței au putut fi interpretate ca μετάνοια, și cea dintâi și totală dovadă a pocăinței a fost odinioară acea nesocotire a trupului și coborârea la pământ a sufletului smerit (*humilis animi demissio*), prin care pocăiții mai aleși deplângeau păcatele, cereau rugăciunile altora și căutau nădejdea iertării, de aici au început a fi numite metanii (μετάνοια) de către monahi, cele care arată credința în Dumnezeu, adică închinarea la sfintele icoane, chiar îngenunchierile și plecaciunile trupului. Aduug faptul că, ceea ce va fi fost dovada supremă a bunăvoinței față de păcătoșii decăzuți ori depărtați (*lapsi*) de credință, li s-a acordat loc de pocăință și făgăduința de a obține iertarea. Ei înșiși, prin votul pe care și-l puteau asuma, cereau aceasta în Biserică, și tot cuvântul lor era μετάνοια, geamătul din toată gura și suspinul din inimi repetau această vorbă: μετάνοια. Astfel că monahii, după ce au luat acest cuvânt din rânduiala pocăinței, iar apoi și l-au însușit ca fiindu-le propriu, în împărțirea și acordarea mântuirii s-au folosit tot de el. De aici, în cele din urmă, s-a ajuns, ca la orice cinstire și adoare, să li se recomande păstorilor și slujitorilor Bisericii μετάνοια, ca dovadă a pocăinței dorite sau practicate. Se va fi zis de către mulțimea grecilor; dar de acum, dacă preoții sau monahii se-ntâmplă în locul unde se acordă mântuirea, cu mâna dusă la piept, ei fac metanii (μετανοίας): fie pentru a arăta, prin acel cuvânt, faptul că ei acordă cinstire acelora, fie chiar pentru a cere prin încuviințarea lor, să li se dea de către Dumnezeu timp de pocăință. Căci ei, referindu-se prin același cuvânt cu mulțumire, atât la mântuire, cât și la slavă, bine se roagă. De aici se răspândesc destul de folositele sintagme: μετάνοιαν ποιεῖν și μετάνοιαν βάλλειν „a face/a bate metanii”. De altfel, aceasta se face în două feluri: fie cu fețele și mâinile aplecate la pământ, se înclină în jos și se prosternează foarte adânc, îngenunchind; și atunci este μετάνοια μεγάλη „metania mare”, care se mai numește στρωτή „închinăciune”; dacă-și înclină mai puțin trupul, aceasta se numește μικρά „mică”; când, după obicei, fac mai multe, pe cele din urmă le fac tot mai mici și, în același timp, rostesc o scurtă rugăciune. În legătură cu acestea există un *Horologium* [Ceaslov, orar, program]: *iar de sunt Păresimile, facem cele trei mari metanii, rostind rugăciunea scrisă pentru aceasta*. La prima, se spune de către cei ce se prosternează: *Doamne și Stăpânul vieții mele, duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânire și al grăirii în deșert nu mi-l da mie. Iar duhul curăției, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei, dăruiește-l mie, robului Tău. Așa Doamne, Împărate, dăruiește-mi ca să-mi văd greșalele mele și să nu osândesc pe fratele meu, că binecuvântat ești în vecii vecilor*. În cazul monahilor *de sine* (ἰδιώτου), adică mai simpli și neștiutori de carte, s-a poruncit spunerea doar a acestui verset: *Doamne, miluiește-mă pe mine păcătosul*.

⁸² Altar, în text: ἱερατεῖον, *sacrarium*; în rom. veche: *sântutore* < *sanctitorem/sanctitorium*.

⁸³ Stiharul și orarul, în text: στουχάριον/στολή și ὠράριον; lat. *stola/uestis* și *dalmatica*.

„*Binecuvântat este Dumnezeu nostru totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor.*”

Apoi își îmbracă fiecare stiharul său. Acum acest lucru nu se face așa, ci se închină numai preotul și doar el își pune epitrahilul și felonul⁸⁴ și începe a tămâia, în vreme ce citețul ori cel rânduit⁸⁵ poartă sfeșnicul și grăiește:

„*Porunciți*”.

Și, în timp ce el înaintează cu sfeșnicul, preotul tămâiază de obicei toată biserica, ieșind pe uși, iar cel rânduit glăsuiește înaintea ușilor:

„*Porunciți*”

și toată lumea se ridică.

Apoi, după ce preotul a tămâiat toată biserica, ajunge și în pronaos⁸⁶ și, tămâind și acolo, intră prin ușile frumoase⁸⁷ și grăiește cu cântare:

„*Doamne, binecuvântează*”.

Tămâind iarăși sfintele icoane, intră pe sfintele uși și, tămâind sfânta masă⁸⁸, grăiește cu glas tare:

„*Slavă Sfintei și Celei deoiființă și de viață dătătoarei și nedespărțitei Treimi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor*”.

Și, după „*Amin*”, proestosul⁸⁹ ori monahul rânduit cântă psalmul de început⁹⁰. Iar preotul, închizând sfintele uși, rămâne înăuntrul sfântului altar⁹¹, iar când începe a cânta

⁸⁴ Epitrahilul și felonul, în text: ἐπιτραχίλιον καὶ φελώνιον; *stola et casula*.

⁸⁵ Citețul ori cel rânduit, în text: ἀναγνώστης ἢ εὐτάξιος; lat. *lector uel caeremoniarum magister*.

⁸⁶ Pronaos, din πρό-ναός „înaintea naosului, a bisericii”, în text: νόστος; lat. *uestibulum*.

⁸⁷ Ușile frumoase, în text: ὄραιαι πύλαι; lat. *speciosae portae*; apare, în același sens, θύραι „uși”.

⁸⁸ Sfânta masă, în text: ἅγια τράπεζα; lat. *sancta mensa*.

⁸⁹ Proestosul sau întâi/înaintestătătorul, în text: ὁ προεστώς < πρό+ἴσθημι „a sta înaintea”; lat. *superior*.

⁹⁰ Psalmul de început, introductiv, în text: τὸ προοιμιακόν < πρό+οἶμος „înainte+cântare”; lat. *prooemiacus psalmus*. Notă în ed. Migne, PG: De subînțeles ψαλμόν. Dar acest *prooemiacus psalmus* nu este cel fixat în Psaltire, pe care, de aceea, mulți îl numesc la Hieronim *Introducerea Sfântului Duh*; iar Chrysologus, cuv. 44, *Introducerea Psalmilor*. Dar este Psalmul 105 *proaemialis*, pentru că la greci încep de la el să purifice, prin desfășurarea acestei evhologii, vecerniile, slujba și alte rugăciuni. De aici, nu fără chibzuință, după părerea mea, Zonaras, vorbind despre deosebirea dintre rugăciuni, [spune că] unele țin loc de introduceri, altele încheie slujirile, iar celelalte trebuie puse la mijloc. Iată cuvintele sale: „*Cele spuse de proești în cântările către Dumnezeu sunt diferite, căci unele se spun înainte, pe care le și numesc introduceri (προοίμια, praefationes); altele se rostesc după cântarea imnelor, și le-au numit încheieri (ὑποθέσεις), căci sunt puse după imne, și spuse dimpreună cu ele; și iarăși, altele le-au numit alăturări (παραθέσεις) (poate mai corect – paranteze, παρασθέσεις), căci alătură Domnului poporul.*”

⁹¹ Sfântul altar, în text: ἅγιον βῆμα; derivat din sensul laic de treaptă, tribună, tribunal/scaun de judecată.

„*Deschizându-Ți mâna...*” și așa mai departe, iese împreună cu întâiul cântăreț⁹² și fac o metanie la mijloc și așa pleacă preotul la locul lui. Iar întâiul cântăreț spune versetele stând în mijlocul bisericii. Apoi, când se cântă:

„*Toate cu înțelepciune le-ai făcut...*”, preotul se duce și, stând cu capul descoperit înaintea sfintelor uși, spune rugăciunile slujbei de seară⁹³; la sfârșit spune *ectenia mare*⁹⁴. Și diaconul se înveșmântează pentru al treia *Antifon*⁹⁵ al Psaltirii, și spune *ectenia mică*; iar dacă nu este stihologie⁹⁶, se îmbracă în timp ce se zice psalmul de început și spune *ectenia mare*.

Astfel se fac acestea, de este priveghere⁹⁷; iar dacă nu este priveghere, nu se face nimic, nici nu fac metanii, nici preotul nu tămâiază mai înainte, nici nu se deschid sfintele uși ci, stând cu capul descoperit înaintea sfintelor uși, punându-și epitrahilul, glăsuiește:

„*Binecuvântat este Dumnezeu nostru totdeauna, acum și pururea și în veac și în vecii vecilor.*”

⁹² Întâiul cântăreț, în text: κανονάρχος; lat. *praecantor*.

⁹³ Slujba de seară, în text: τὸ λυχνικόν, când ὁ λυχνικός „luminătorul” (lat. *lucernarius*) aprinde τὸ λυχνίον „sfeșnicul, candelabru”.

⁹⁴ *Ectenia mare*, în text: μεγάλη συναπτή; lat. *magna collecta*; mai jos: *Ectenia mică*, înlăntuire, μικρά συναπτή, *parua collecta*.

⁹⁵ *Antifon*, în text: Ἀντίφωνον; lat. *Antiphonum* „(cântare de) răspuns”.

⁹⁶ Stihologie, recitare, în text: στιχολογία (στίχος „vers, verset”); lat. *recitatio*.

⁹⁷ Notă în ed. Migne, PG: Monahii greci petrec sărbătorile solemne ale Domnului cu privegheri și adunări prelungite în noapte (niciun latin, care va fi asistat, nu mă va contrazice) și am aflat în scrierile tuturor istoricilor, că și le-au prelungit foarte mult monahii care, din această cauză, au fost numiți ἀκοίμητοι „neadormiți”, istorici, printre care, mai cu seamă, Symeones, cel despre care Evagrius [vorbește] în cartea a III-a, cap. 21. Așadar, toți grecii practică în zilele de sărbătoare privegheri, pentru care mai înainte latinii s-au dat drept pildă și despre care Cassianus, în cartea a III-a din *De can. nocturn. diur. orat. modo, cap.8* [*Despre felul cântărilor de noapte și de zi*] spune: *Desigur privegherile, făcute de seara până în zorii sâmbetei fiecărei săptămâni, [sunt] cu atât mai prelungite la vreme de iarnă, cu cât nopțile sunt mai lungi, [fintinzându-se] până la al patrulea cântat al cocoșului; se practică prin mănăstiri, astfel că, după veghea întregii nopți, își refac puterile trupului vreme de doar două ceasuri, pentru ca în nici un fel să nu se moleșească prin somn îndelungat, mulțumindu-se cu acest scurt răgaz, pentru toată noaptea. Ieromonahul Basilius Malcinus descrie toată rânduiala privegherii la grecii moderni, astfel: *La căderea nopții, privegherea trebuie începută la două ceasuri* (după apusul soarelui) *și trebuie să se ridice la ceasul al optulea. Nu se cade ca monahul să încalce această limită; alții prelungesc privegherile la al treilea, al patrulea și al cincilea ceas înainte de adunarea de dimineată și niciodată de-a lungul întregii nopți; mai cu seamă dacă au a sluji în sărbătorile și în adunările publice ce vor avea loc a doua zi. Iar dimineată, după adunare, nu au parte de somn, căci nu este potrivit vieții monahale. Ba mai mult, la slujbele de dimineată, care se țin în Biserică la zile de sărbătoare mereu în toiul nopții și cu cântare solemnă, poporul simplu, care ține foarte mult la vechiul rit, este obișnuit a se scula cu multă grijă, chiar fără a fi îmboldit de chemarea ori muștrările preoților; și nu s-au dat înapoi de la acestea nici împărații Răsăritului; privegherile cât se poate de solemne ale acestora la palat, ținute cu slujbe de noapte, le-au cercetat Codinus și exegetul său Getserus, în comentariile lor.**

Și, proestosul, ori monahul rânduit, spune psalmul de început fără de cântare⁹⁸. Iar preotul spune rugăciunile slujbei de seară. La sfârșit preotul, ori diaconul, stând în locul obișnuit, spune *ectenia mare*:

„*Cu pace Domnului să ne rugăm*” și cele ce urmează.

Trebuie să se știe că sfintele uși nu se deschid niciodată, decât la începutul vecerniei mari, numai când preotul tămâiază la toate vohoadele, adică la vecernii și la liturghia Sfintei Evanghelii. Tot așa sunt deschise și de la „*Veniți...*”, până la sfârșitul sfintei liturghii.

Trebuie să se știe că, dacă nu poartă nimic până la începutul vecerniei, diaconul se înveșmântează în vreme ce se cântă al treilea antifon din Psaltire; de este citire de versete, iar dacă nu, în vreme ce se cântă psalmul de început, după cum s-a spus. Și se înveșmântează astfel:

Face metanie la proestos și intră pe ușa laterală în sfântul altar; îl află pe preotul ce stă acolo; diaconul înaintează și, luându-și stiharul, se apropie de preot și spune:

„*Binecuvântează, Stăpâne, stiharul împreună cu orarul*”,

iar preotul binecuvântează, spunând:

„*Binecuvântat este Domnul nostru totdeauna, acum și pururea și în veci și în vecii vecilor*”.

Și, astfel înveșmântat, diaconul iese la sfârșitul citirii versetelor, și stă în locul obișnuit și spune *ectenia mică*:

„*Iară și iară cu pace Domnului să ne rugăm...*” și celelalte. „*Căci a Ta este puterea și a Ta este Împărăția și a Ta este tăria și slava, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și în veac și în vecii vecilor*”.

Și astfel se cântă:

„*Doamne, strigat-am...*”⁹⁹

La sfârșitul cântării, diaconul, luând cădelnița și tămâind, se apropie de preot, ce se află chiar în sfântul altar, și-i spune:

„*Binecuvântează, Stăpâne, tămâia*”.

Iar preotul o binecuvântează, spunând:

„*Binecuvântat este Dumnezeu nostru totdeauna, acum și pururi și în vecii vecilor*”.

⁹⁸ Fără de cântare, în text: χύμα (de la χύω „a vărsa, face să curgă”), deci „curgător, fluent”. Notă în ed. Migne, PG: După obiceiul său, Mersius scrie acest termen [χύμα] în *Lexicon* și, ca pe un trup fără suflare, tot astfel pune sub ochi cuvântul fără de explicație. Iar dacă, în *Bibliotheca PP*, traducătorul anonim îl tâlmăcește ca *infusio* „infuzie, înmuiere”, arată că a prins rădăcina [etimoniul] cuvântului, nu înțelesul, căci ar fi trebuit să spună, *fusa namque uoce siue cantu, modulorumque varietate* „cu glas ori cântare și diversitate a măsurilor potolite”, după cum în altă parte se spune chiar în greacă: ὄνευ μέλους, *quae uox uno tractu effluit* „fără cântare, glas ce se revarsă dintr-un singur efort” și căreia i se opune formula μετὰ μέλους „cu cântare”, prin care se înțelege diversitatea măsurilor (modulațiilor).

⁹⁹ *Doamne, strigat-am...*, în text: Κύριε, ἐκέκραξα..., adică Psalmul CXL.

Apoi diaconul tămâiază atât altarul, cât și toată biserica și, întorcându-se, așează cădelnița și așteaptă acolo. Iar când se cântă „*Slavă și acum...*”, intră preotul și-și pune epitrahilul și felonul și se face vohodul. Diaconul ia cădelnița și tămâiază și cere, după cum am spus, binecuvântarea și iese odată cu preotul pe partea de Miazănoapte¹⁰⁰.

Și, deschizându-se sfintele uși și înaintând doi citeți cu sfeșnice, iar după ei diaconul cu cădelnița, vine din urmă și preotul, având scos felonul, și pleacă la locul obișnuit¹⁰¹. Aici, citeții așează sfeșnicile¹⁰² în mijloc, de amândouă părțile, iar preotul stă înaintea sfintelor uși. Stă și diaconul de-a dreapta preotului, puțin mai într-o parte și puțin aplecat și, ținându-și orarul¹⁰³ cu trei degete ale mâinii drepte, zice tainic, cât să audă doar preotul:

„*Domnului să ne rugăm*”.

Iar preotul spune tainic această rugăciune:

„*Seara și dimineața și la amiază...*”

Apoi, după rugăciune, se ridică și diaconul, arătând în același timp spre Răsărit cu orarul pe care-l ține cu trei degete ale mâinii drepte, spune preotului:

„*Binecuvântează, Stăpâne, sfânta intrare.*”

Iar preotul binecuvântează către Răsărit, spunând:

„*Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi, Doamne.*”

Apoi, diaconul pleacă și tămâiază sfânta icoană, cea din strana proestosului și pe însuși proestos, și iarăși stă la locul de mai înainte, așteptând citirea versetului. Când aceasta ia sfârșit, diaconul vine în mijloc și, făcând semnul crucii cu cădelnița, zice tare:

„*Înțelepciune, dreptți*”

și îndată proestosul, ori monahul rânduit, cântă:

„*Lumină lină...*”.

Iar citeții, ridicând iarăși sfeșnicile, înaintează până la sfintele uși; și diaconul, intrând în sfântul altar, tămâiază sfânta masă. Preotul, după ce se închină

¹⁰⁰ Notă în ed. Migne, PG: Alte variante spun: διὰ τῆς πλαγίας [adică „lăturalnică, laterală, oblică”], cu subînțelesul θύρα/πύλη, care este poarta *protheseos* „punerii înainte”, pe latura stângă a altarului sau *sanctuarium*-ului. Și în bisericile, care pretutindeni privesc spre Răsărit, este pe partea de Miazănoapte, de la care se numește peste tot: βορρῆον μέρος.

¹⁰¹ În mijlocul bisericii.

¹⁰² Sfeșnicile, în text: τὰ μανουάλια: candelabre purtate în biserici în mână, *ad manum*, de unde și denumirea lor, ce pare a fi de origine latină. [Atenție! Termenul latin comun *manuale*, de la *manus* „mână”, se referă la o *carte de mână*, *manual*, în greacă ἐγχειρίδιον, de la ἐν+χείρ „mână”.]

¹⁰³ Notă în ed. Migne, PG: Diaconul arată, prin orarul [ὄράριον] prins cu trei degete ale mâinii drepte, că avem un lucru plin de taină și vrednic de luare aminte. Prin mișcarea aceasta, îi amintește preotului de intrarea la cele sfinte, ca să-i arate fericita și slăvita intrare a sfinților în ceruri, pentru a vedea cu fericire lumina vieții veșnice în amurgul acestei vieți nenorocite. La acest sfârșit, preotul adaugă: „*Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi, Doamne.*”

înaintea sfintelor uși și le sărută, intră și sfintele uși se închid. La sfârșitul cântării „*Lumină lină*”, diaconul zice:

„*Să luăm aminte*”; iar preotul:

„*Pace tuturor*”; și iarăși diaconul:

„*Înțelepciune, să luăm aminte*”.

Și se cântă ceea ce s-a propus pentru ziua aceea¹⁰⁴; la sfârșit diaconul, ieșind și stând la locul obișnuit, zice:

„*Să zicem toți, din toată inima și din tot cugetul nostru, să zicem...*”

Iar după efonis, preotul spune:

„*Pace tuturor*”, apoi diaconul:

„*Capetele noastre Domnului să le plecăm*” și spune rugăciunea:

„*Doamne Dumnezeu nostru, Care ai plecat cerurile...*” și strigă:

„*Fie stăpânirea Împărăției Tale binecuvântată...*”

După efonis, se cântă versetele litiei¹⁰⁵ și, după ce se cântă acestea, venind diaconul și luând cădelnița și tămâind și cerând, ca de obicei, binecuvântare, iese împreună cu preotul prin partea de miazănoapte, fiind încuiate sfintele uși, și ducând înainte sfeșnicele și trecând prin ușile frumoase, iar după ei toți frații, se opresc în pronaos¹⁰⁶.

Iar în timp ce frații cântă, diaconul îi tămâiază pe toți, după obicei și, după terminarea citirii stihurilor, se oprește în locul obișnuit și spune:

„*Mântuiește, Dumnezeule, poporul tău și binecuvântează moștenirea Ta*”, până la sfârșit.

Și se cântă

„*Doamne, miluiește*”, de patruzeci de ori.

Apoi, iarăși spune:

„*Și încă ne rugăm pentru preacredincioșii și de Dumnezeu păzitorii împărați*”.

Și se cântă:

„*Miluiește*”, de trei ori.

Și iarăși spune:

„*Și încă ne rugăm pentru iertarea păcatelor robului lui Dumnezeu ... (cutare ieromonah), și pentru toată frăția noastră, cea întru Hristos*” și următoarele două rugi:

„*Pentru ca să fie păzit acest sfânt lăcaș*” și

¹⁰⁴ Notă în ed. Migne, PG: Două versuri scurte extrase din Psalmii lui David se numesc *distihul premergător* (προκειμενον δίστιχον, *praeuium distichum*), fie că îndată după ele se citește din Scriptură, fie că rezumă materia și esența altei cântări specifice; ceea ce ține de ziua respectivă, se numește: προκειμενον τῆς ἡμέρας.

¹⁰⁵ Litie, în text: λιθί, termen preluat, ca și mulți alții, de română (prin slav. *litija?*) „rugăciune, slujbă (de binecuvântare)”.

¹⁰⁶ Pronaos, în text: νάρτηξ, nartex.

„pentru tot sufletul creștinilor dreptcredincioși”¹⁰⁷.

Apoi preotul grăiește astfel:

„Pace tuturor”, iar diaconul:

„Capetele noastre, Domnului, să le plecăm”.

Apoi preotul, întors către Apus, în vreme ce diaconul stă de-a dreapta sa ținând orarul cu trei degete ale mâinii drepte, spune cu glas tare această rugăciune:

„Stăpâne preamilostiv, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru.”¹⁰⁸

Și, în timp ce se cântă stihurile la rând, înaintând [cei cu] sfeșnicele [de mână], intră cu toții în biserică. Și se pun sfeșnicele de amândouă părțile mesei¹⁰⁹ dinainte pregătite, pe care se află alături de grâu și un cerc din cinci pâini, pe care obișnuim a le pune înainte în biserică; iar de două părți ale cercului, două vase pline, unul cu vin, celălalt cu ulei. Și vinul este de-a dreapta, iar uleiul de-a stânga.

Iar preotul, împreună cu diaconul, stă înăuntrul ușilor¹¹⁰ frumoase. După ce s-au terminat la rând stihurile, se spune:

„Acum slobozește” și „Trisaghionul”¹¹¹ și, după „Tatăl nostru”, preotul zice cu glas tare:

„Că a Ta este Împărăția...”

Și se cântă apolytikion-ul¹¹² zilei, de este Duminică,

„Născătoare de Dumnezeu, Fecioară...”, de trei ori; dacă este pomenirea unui mare sfânt, troparul sfântului, de două ori și „Născătoare de Dumnezeu, Fecioară”, o dată; iar dacă este o sărbătoare a Domnului, ori a Maicii Domnului¹¹³, și troparul sărbătorii, de trei ori.

Așadar, în vreme ce se cântă cu glas tare și rar ultimul apolytikion, diaconul, cerând mai întâi și primind de la preot binecuvântarea pentru tămâiere, tămâiază împrejur pâinea, în chip de cruce, apoi pe egumen și iarăși pâinile, numai din față.

Apropiindu-se preotul, diaconul stă de-a dreapta lui, ținând în mâna stângă cădelnița, iar cu trei degete ale dreptei orarul; și, după încheierea troparului, arătând cu orarul cele cinci pâini, spune:

„Domnului să ne rugăm”,

iar preotul spune rugăciunea:

¹⁰⁷ Pentru tot sufletul creștinilor dreptcredincioși, în text: ὑπὲρ πάσης ψυχῆς Χριστιανῶν ὀρθοδόξων; de luat seama: ψυχή are, de regulă, sensul de „viață”, iar ὀρθόδοξος poate fi, la această dată istorică, tradus ca atare „ortodox”, în opoziție cu καθολικός „catolic”, deși termenii erau inițial complementari și nu antinomici.

¹⁰⁸ Această rugăciune se află mai jos, între cele de seară.

¹⁰⁹ Masa, în text: τετραπόδιον, adică „cu patru picioare”.

¹¹⁰ Porțile frumoase, în text ὄραιαι πύλαι; dar, tot pentru ele, apare în text și termenul θύραι „uși”.

¹¹¹ Trisaghion, în text: τὸ τρισάγιον „de trei ori Sfânt”.

¹¹² Tropar de la sfârșitul slujbei, în text: τὸ ἀπολυτικίον, de la ἀπό-λύω „a dezlega, a lăsa”.

¹¹³ Sărbătoare a Domnului, a Maicii domnului, în text: Δεσποτική, respectiv Θεομητορική.

„Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeuul nostru, Care ai binecuvântat cele cinci pâini...”

Și, în vreme ce se spune de către toți frații:

„Voi binecuvânta pe Domnul”,

preotul intră împreună cu diaconul în sfântul altar. Iar frații spun psalmul până la:

„Nu se vor lipsi de tot binele”.

Preotul spune tare dinăuntru sfântului altar:

„Binecuvântarea Domnului să fie peste voi, cu al Său har și cu a Sa iubire de oameni, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor”.

Și astfel dezbracă straiile de sărbătoare și ies. Sfârșindu-se citirea, preotul spune stihul:

„Pentru rugăciunile părinților noștri”¹¹⁴.

Iar dacă nu este priveghere, la sfârșitul stihurilor luate pe rând, preotul intră în sfântul altar și, după *Trisaghion*, zice:

„Că a Ta este Împărăția și puterea și slava”,

și se cântă apolytikion-ul. Iar diaconul, stând afară, după *Trisaghion*, spune:

„Cel ce ești binecuvântat Hristos Dumnezeuul nostru, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor” și cântă cu toții:

„Întărește-i, Doamne, pe împărați...”¹¹⁵, iar preotul spune cu glas liniștit:

„Preasfântă Născătoare de Dumnezeu”¹¹⁶, mântuiește-ne pe noi...”, iar frații:

„Ceea ce ești mai cinstită...”¹¹⁷

Și iartăși preotul spune liniștit:

„Slavă Ție, Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ție”, iar frații spun:

„Slavă”, „Și acum”, „Doamne, miluiește”.

¹¹⁴ Notă în ed. Migne, PG: Aceasta este încheierea sfinteii citiri și a practicii din mai multe mănăstiri: *Prin rugăciunile Sfinților noștri Părinți, Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeuul nostru, miluiește-ne pe noi. Amin.*, iar la latini: *Iar Tu, Doamne, îndură-Te spre noi; rostită fiind, pune, de obicei, capăt citirilor.*

¹¹⁵ Notă în ed. Migne, PG: *Întărește, Dumnezeule, pe împărați.* Trebuie înțeles, că întonează acele rugăciuni, prin care se cer, ca Dumnezeu să-i întărească pe regi. Astfel sunt ele: *Împărate ceresc, întărește pe credincioșii noștri împărați, întărește credința, înlănțește neamurile, adă pacea în lume, păzește bine acest sfânt lăcaș, pe părinții și frații noștri mai nainte plecați așează-i în sălașurile [corturile] dreptilor și primește-ne pe noi întru pocăință și mărturisire, ca un bun și iubitor de oameni [ce ești].* Noi, vorbind de harul acestei rugăciuni în legătură cu noi înșine, στερεοῦμεν τοὺς βασιλεῖς „ii întărim pe regi”, adică, ne rugăm ca Dumnezeu să-i întărească.

¹¹⁶ Notă în ed. Migne, PG: Astfel este rugăciunea: *Presfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuiește-ne pe noi*, pe care o vei găsi reluată destul de des în slujba τῆς κοινῆς παρακλήσεως „a rugăciunii obștești”.

¹¹⁷ Notă în ed. Migne, PG: Astfel se citesc acestea: *Mai cinstită decât Heruwimii și mult mai slăvită decât Serafimii, care pe Dumnezeu Cuvântul fără stricăciune L-ai născut, cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, pe tine te preamărim.*

Preotul, deschizând sfintele uși și lăsând felonul, în vreme ce diaconul stă afară de-a dreapta și ține orarul său ca de obicei, spune acest apolis:

„*Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, pentru rugăciunile Preacuratei Sale Maici, ale Sfinților, slăviților și întru tot lăudaților Apostoli și pentru ale tuturor sfinților, să ne miluiască și să ne mântuiască pe noi, ca un bun și de oameni iubitor*”.

Dacă este sărbătoare a Domnului, face apolis potrivit cu aceasta, iar de este praznicul unui mare sfânt, spune tare în apolis și numele sfântului¹¹⁸. Dacă însă e slujbă după apolis, luând diaconul cădelnița, iese împreună cu preotul, iar [cei ce duc] sfeșnicele o iau înainte și se face fără nicio schimbare, după cum s-a prescris pentru vecernia mare¹¹⁹.

Apoi, dimineață, dacă este priveghere după citire, îndată proestosul, ori monahul rânduie, spune exapsalmul¹²⁰; iar de nu este priveghere, dar este Duminică, se cântă *Canonul Sfintei Treimi* și, la sfârșit „*Cuvinse-se cu adevărat*”.

Trebuie să știm¹²¹ că miezonoptică¹²², în afara sfintelor uși are loc *ecteniamare*¹²³ și preotul, stând înaintea sfintelor uși, face *ecteniamare* pentru păzirea acestui oraș și se cântă:

„*Doamne, miluiește*” de patruzeci de ori și se face apolis și se încheie citirea. Iar preotul, intrând în sfântul altar și punându-și epitrahilul, deschide doar dvera¹²⁴ și spune cu glas tare:

¹¹⁸ Notă în ed. Migne, PG: *Spune tare numele sfântului* - din ce pricină numele sfinților sunt pomenite în *dezlegare*, ἀπολύσει, se va vădi la apoape ultimul pas al acestei lucrări.

¹¹⁹ Editorul Migne socotește această ultimă frază interpolată, sau fără rost, căci se repetă.

¹²⁰ Exapsalmul, în text: ἑξάψαλμος, e tradus aproximativ în latină „șase psalmi” (*sex psalmos recitat*); dar, mai departe – cu o pagină, Iacobus Goar(i)us, în note, dă sensul exact. Nota Migne: Traducătorul, ca și în alte cazuri, greșește, când tâlmăcește ἑξάψαλμος prin *psalmi sex* „șase psalmi”. Este vorba de un sextet, adică psalmii: 3, 37, 42, 87, 102 142.

¹²¹ Notă, Migne: Aici încep explicațiile privind ἱεροδιακονία, sau „sfânta slujire” a preotului, făcută dimineața de către diacon.

¹²² Notă, Migne: Grecii numesc rugăciunea de dimineață μεσονυκτικόν, pentru că se desfășoară mereu de cu noapte, *profunda nocte*; ὄρθρος „dimineața” se deosebește de *mesonycticos* „de miezul nopții”, cât și de *matutinis nostris* „slujbele noastre de dimineață”; că ὄρθρος-ul din slujbele grecilor corespunde laudelor noastre, s-a văzut și din *Synopsis*-ul [*Cuprinsul/Culegere*] lui Neophytus Rhodinus: *Prima parte este τὸ μεσονύκτιον, deosebit de ὁ ὄρθρος; deci prima slujbă*, sau prima ei parte, este cea de *dimineață, Matutinum, cu laudele*; totuși n-aș putea nega faptul că, prin termenul ὄρθρος, ca și prin latinul *Matutinae praeces*, s-au numit întâiul ceas, *primae horae*, la cei mai mulți autori vechi (care, pe cele numite de noi *Matutinae*, le numeau: *uigiliae, nocturni, orratio nocturna*).

¹²³ Ectenia mare, în text: ἡ μεγάλη ἐκτενή „întindere, prelungire”. Notă ed. Migne, PG: Aceasta este μεγάλη συναπτή „marea unire”, ori mai degrabă acel șir de rugăciuni înlănțuite, în care diaconul zice: ἐκτενώς δεηθῶμεν „să ne rugăm neîntrerupt”; modelul acesteia îl putem afla în liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, după citirea Evangheliei; de aceea, Methodius, în *De conuersione ad fidem orthodoxam* (*Despre convertirea la credința ortodoxă*), stabilește că există ἐκτενή δέησις, *supplicatio protensa* „rugăciune întinsă/neîntreruptă”.

„*Binecuvântat este Dumnezeu nostru totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor*”.

Și se cântă *Trisaghion*¹²⁵-ul și psalmii obișnuiți și iarăși *Trisaghion*-ul. În vreme ce se cântă acestea, preotul tămâiază, atât altarul, cât și întreaga biserică, venind din partea de Miazănoapte, și pe frați și pronaosul și glăsuiește tare la cele două *Trisaghia*, după *Tatăl nostru*:

„*Că a Ta este Împărăția și puterea*”.

Cântăreții și cel ce tămâiază trebuie să aibă grijă ca, atunci când fac glăsurile, să se afe înaintea icoanei lui Hristos. Iar după tămâierea întregii biserici și încheierea cântării troparelor obișnuite, înăuntrul sfântului altar, preotul spune tare:

„*Slavă Sfintei și Celei de o ființă și de viață făcătoarei și nedespărțitei Treimi*”¹²⁶

Și îndată proestosul, ori monahul rânduit, rostește exapsalmul. Iar când se începe:

„*Doamne, Dumnezeu mântuirii mele...*”,

vine preotul și stă cu capul descoperit înaintea sfintelor uși și spune în șoaptă rugăciunile utreniei; după terminarea exapsalmului, spune *ectenia marea*. Și astfel se cântă:

„*Dumnezeu este Domnul*” și tot ceea ce urmează, ca de obicei.

La fiecare catismă¹²⁷, preotul rostește *ectenia mică* și spune tare, la prima catismă:

¹²⁴ Ușa altarului, în text: βηλόθυρον [ori βηλόθυρον, cum apare în nota Migne]. Notă în ed. Migne, PG: *Adyti ianuae uelum* „vălul ușii de intrare” este βηλόθυρον: termen compus dintr-unul latin și altul grec [uelum+θύρα]. Codinus cap. 17, Χρυσῶν βηλοθύρων τὴν ἀναβάθραν οκεπόντων, *aureis uelis suggestum tegi* „vălurile de aur ale porții acoperind treapta [altarului]”. Gillelmus Bibliothecarius folosește acest cuvânt, când scrie despre Ștefan al VI-lea: *Și a adus în Biserica Apostolilor o cortină de în și trei văluri de mătase, (unnam cortynam lineam, Vellothyrica serica tria), în jurul altarului*.

¹²⁵ *Trisaghion*-ul, în text: τὸ Τρισάγιον „de trei ori sfânt”.

¹²⁶ Notă în ed. Migne, PG: Unele cuvinte, cu care se încheie cuvântările, trebuie rostite cu glas mai puternic; se numesc ἐκφωνήσεις [strigări, ecfonise] și împăratul Iustinian, în *No. Cons. 113 [Nouellae Constitutiones]*, a prevăzut să nu fie șoptite, ci spuse cu glas tare pentru a fi auzite de poporul credincios.

¹²⁷ Cătismă, în text: κάθισμα, *sessio* „așezare, ședere”. Notă în ed. Migne, PG: Foarte rar și aproape niciodată nu șed grecii în biserică; și în cartea lui Tertullianus, *De Orat.*, se spune: *Cuvinse-oare să te așezi în prezența și înaintea celui pe care îl cinstești cel mai mult? Cu cât mai necuviincios este oare acest lucru, sub privirile Dumnezeului celui viu, de stă alături în picioare până și îngerul rugăciunii? De nu cumva reproșăm lui Dumnezeu că ne-a oboșit rugăciunea. Și chiar arareori îngenunchează; cu toate că recunosc că trebuie să se îngenuncheze în zilele obișnuite [nu de sărbătoare] și chiar în alte anumite zile, după cum arată pe larg Neophytus Rhodinus, în ultimul capitol al culegerii [synopsis] sale populare, de unde se și citește ascultătorilor Evangheliei: *Înțelepciune. Drepti. Adică să ascultăm stând drept Sfânta Evanghelie, de unde ni se arată că cei vechi ascultau liturgia fiind îngenunchiați*. Totuși, pentru că se adună în biserică doar în zilele de sărbătoare (*festiuis diebus*), s-au dezobișnuit cu totul de îngenuncherile sărbătorești (*adgenuculationibus ferialibus*). Cu toate*

„Că a Ta este stăpânirea și a Ta este Împărăția, și puterea”,

iar la a doua catismă:

„Că bun și iubitor de oameni Dumnezeu ești”,

iar după *polieleu*¹²⁸ și „Cei fără de prihană”:

„Că s-a binecuvântat și s-a slăvit preacinstitul și marele numele Tău.”

Și, în vreme ce se cântă *anabathmos*-urile, preotul împreună cu diaconul intră în sfântul altar și, binecuvântând preotul stiharul, diaconul îl îmbracă; la fel, preotul își pune epitrahilul și felonul și, după terminarea antifoanelor, se întonează *prochimenul* sărbătorii, ori Duminicii. După acestea, diaconul spune:

„Domnului să ne rugăm”.

Și preotul spune cu glas tare:

„Că sfânt ești Dumnezeul nostru, și întru sfinți Te odihnești și Ție slavă înălțăm”.

Și se cântă:

„Toată suflarea”.

Apoi, diaconul:

„Înțelepciune. Drepti să ascultăm Sfânta Evanghelie”.

Preotul zice:

„Pace tuturor” și iarăși adaugă:

„Din Evanghelia după ... (numele Apostolului) citește”.

Și poporul:

„Slavă Ție, Doamne, slavă Ție!”.

Diaconul:

„Să luăm aminte”.

Preotul citește Evanghelia. La încheierea acesteia, frații cântă:

„Învieerea lui Hristos văzând...” (de este Duminică) și Psalmul cincizeci, cu cântare.

Iar preotul, dezbrăcând felonul și ridicând Sfânta Evanghelie în dreptul pieptului, iese și stă în mijlocul bisericii, iar citețul, ori cel rânduit¹²⁹, se oprește

acestea, au un timp îngăduit pentru ședere, numit *κάθισμα*. Astfel că, se recită șezând o parte a Psalmilor, ori se întonează șezând o parte a Cântărilor, ca să li se dea ușurare cântăreților.

¹²⁸ *Polieleu*, apoi *Cei fără de prihană*, în text: τὸ πολυέλεον, este Psalmul 135, iar ὁ ἄμιμος, Psalmul 118. Notă în ed. Migne, PG: Psalmul 135 își are numele τὸ πολυέλεον „preamilostiv”, de la ades lăudata și pomenita milostenie a lui Dumnezeu; la fel și psalmul 118, μακάριοι ἄμιμοι „fericiți cei fără de prihană”, și-a luat numele comun de la al doilea cuvânt. Și mai mult, atunci când se aprind foarte multe lampadare suspendate de un dispozitiv în mijlocul corului, acesta este numit: la Cedrenus πολυκάνδηλα, la Codinus πολύφατος λυχνία, la Simeon din Thesalonic πολύφωτα, la cei vechi πολυλύχνιον, de la numărul mare al luminilor și lampadelor; tot așa πολυέλεον, de la repetarea cuvântului *milostiv* [ἐλεος „milostenie”], fie de la *multul ulei*, ce se revarsă din milostenia divină. [Avem aici, la urmă, o încercare naivă, dacă nu ridicolă, de exegeză etimologică (populară): πολυ-έλαιον „mult ulei (de măsline)”, omofon cu cel dintâi, ἔλεον, în pronunție neogreacă: *poliéléon* (cf. lat. *oleum*)].

¹²⁹ Cel rânduit, în text: ὁ εὐταξίας, *a caeremoniis [praepositus]*, cel ce răspunde de slujbă.

de-a dreapta lui, ținând în mână sfeșnicul cu lumina aprinsă și, după datină, se face de către toți frații sărutul¹³⁰ Sfintei Evanghelii.

Dar, la altă sărbătoare, nu se face sărutul, ci numai Duminica. După ce s-a făcut aceasta, se cântă troparele¹³¹ obișnuite. Iar diaconul iese și se oprește în locul obișnuit și spune cu glas tare:

„Mântuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvântează moștenirea Ta. Cercetează lumea Ta cu milostenie și îndurare; înalță cornul creștinilor dreptcredincioși¹³² și revarsă asupra noastră milostivirile Tale cele bogate, pentru rugăciunile Precuratei noastre Stăpâne, Născătoarei de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria, prin puterea cinstitei și de viață făcătoarei Cruci, cu ajutorul cinstitelor cerești și netrupești puteri”.

Și se cântă:

„Doamne miluiește” de douăsprezece ori,
iar preotul spune astfel:

„Cu mila și cu îndurare și iubire de oameni”.

După cântarea psalmilor, preotul iese și stă la strana din dreapta, la locul obișnuit. Iar diaconul, primind mai întâi binecuvântarea pentru tămâiere, tămâiază mai întâi tot altarul, apoi iese pe partea de Miazănoapte și face semnul crucii înaintea sfintelor uși și tămâiază mai întâi toate icoanele aflate în partea dreaptă și se duce la hramul¹³³ mănăstirii și, făcând către el semnul crucii, se întoarce spre Apus. Apoi, stând în mijlocul bisericii, face semnul crucii și pleacă să tămâieze mai întâi icoana aflată în strana proestos-ului, apoi pe proestos și, pe rând, pe toți frații stranei din dreapta.

După tămâierea celor două strane, se oprește la mijloc între strane, și, privind spre Miazăzi, face semnul crucii. Iar când tămâiază, se face închinăciune de către cei tămâiați și se pleacă, la rândul-i, și el puțin. Iar după ce a făcut semnul crucii, merge la strana din dreapta și, tămâind acolo sfintele icoane, îi tămâiază și pe frați, începând de sus, de la icoane, și apropiindu-se încet de porțile frumoase și, făcându-i-se închinare, se pleacă puțin și el, la rândul său.

Sfârșind și cu acest cor, se oprește iarăși în mijloc și, privind spre Miazănoapte și făcând semnul crucii, iese în pronaos și, tămâindu-i pe toți cei de acolo, intră pe ușile frumoase și, făcând semnul crucii către Răsărit, îl tămâiază pe proestos și iarăși face semnul crucii în mijloc și, după ce tămâiază sfintele icoane, intră și pune cădelnița. Apoi, ieșind, își pleacă fața puțin mai de departe și se oprește la locul obișnuit. Iar la sfârșitul celor trei cântări, diaconul spune:

¹³⁰ Sărutul Sfintei Evanghelii, în text ἀσπασμός. Nota Migne: În *Biblioth. PP.*, se traduce prin *salutatio*, corect ca sens general, dar acest ἀσπασμός nu este un simplu salut, ci un sărut.

¹³¹ Tropar, în text: τροπάριον, scurtă cântare de slavă (diminutiv al profanului τροπαιον, *tropaeum*, ori *triumphus*).

¹³² Dreptcredincios, în text: ὀρθόδοξος; cornul, în text κέρας, era la cei vechi *cornul abundenței*, simbol al bunăstării.

¹³³ Hramul, ocrotitorul mănăstirii/bisericii, în text: τὸ σίγνον (τῆς μονῆς), din lat. *ad signum* (*monasterii patronum*).

„Iară și iară cu pace, Domnului să ne rugăm”, „Apără, mântuiește, miluiește”. „Pe Preasfânta, curata, prea binecuvântata”.

Și preotul spune cu glas tare:

„Că tu ești Dumnezeuul nostru și Ție slavă înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și în veac și în vecii vecilor”.

Și, după a șaptea cântare, preotul face ectenia mică, stând cu capul descoperit înaintea sfintelor porți și grăiește:

„Căci Tu ești Împăratul păcii și Ție slavă înălțăm”.

La cea de-a opta [cântare] preotul face metanie dimpreună cu diaconul, înaintea proestosului și întâ în altar și se înveșmântează, după datină. După terminarea celei de-a opta, diaconul cântă cu glas tare:

„Pe Născătoarea de Dumnezeu și Maica luminii întru cântări să o mărim”.

Și se recită:

„Ceea ce ești mai cinstită...”, iar de nu, se cântă începutul celei de-a noua cântări¹³⁴ și astfel ieșind, stă în locul obișnuit.

Iar diaconul îi tămăiază pe toți după datină și, întorcându-se, se oprește la locul rânduit. După cea de-a noua [cântare], diaconul face *ectenă mică* și preotul zice tare:

„Că pe Tine Te laudă toate Puterile cerești și Ție slavă înălțăm”.

După începerea *doxologiei*¹³⁵, preotul intră în sfântul altar, iar diaconul, la încheierea acesteia, spune:

„Să plinim rugăciunea noastră cea de dimineață Domnului...” și cele ce urmează.

Și îndată, preotul spune:

„Pace tuturor”,

iar diaconul:

„Capetele noastre Domnului să le plecăm.”

Și preotul spune în șoaptă rugăciunea:

„Doamne, Care întru cele de sus locuiești...” și zice tare:

„Căci la Tine este mila și mântuirea, Hristoase Dumnezeule”.

Diaconul:

„Înțelepciune”

Preotul: „Cel ce este binecuvântat Hristos Dumnezeuul nostru totdeauna”.

Și se cântă:

„Întărește-i, Doamne, pe împărați”,

iar preotul spune:

¹³⁴ Cântare, în text: ἑορτή, cu sensul propriu „sărbătoare”.

¹³⁵ Doxologia, în text: ἡ δοξολογία „cântarea de slavă”, lat. *hymnus* <*Gloria in excelsis*>.

Notă în ed. Migne PG: Există două doxologii, μεγάλη și μικρά; cea mare este imnul îngerilor, *Gloria in excelsis Deo* [Slavă lui Dumnezeu întru cele de sus]; cea mică, reluată de mai multe ori în încheierea Psalmilor, este preamărirea Treimii, *Gloria Patri et Filio...* [Slavă Tatălui și Fiului...].

„Preasfântă Născătoare de Dumnezeu, mântuiește-ne pe noi”.

Și se cântă:

„Ceea ce ești mai cinstită...”

apoi iarăși spune:

„Slavă Ție, Iisuse Dumnezeule, nădejdea noastră, slavă Ție”.

Și, dacă este Duminică, se face apolis:

„Cel ce a înviat din morți¹³⁶, pentru rugăciunile Preacuratei Sale Maici, ale Sfinților, slăviților și întru tot lăudașilor Apostoli și pentru ale tuturor sfinților, să ne miluiască și să ne mântuiască pe noi, ca un bun și de oameni iubitor”.

De este un praznic al Domnului, ori pomenirea unui sfânt mare, se dă și sfântul ulei¹³⁷ astfel: adunându-se cu toții în apropierea icoanei de închinat și cântând, diaconul tămâiază în jur, începând cu proestosul, tămâind mai întâi icoana sfântului. Iar preotul, stând alături de icoană și ținând vasul cu ulei, îi unge pe frunte pe cei ce vin la el și-i binecuvântează. După ce toți au fost unși, spune tare:

„Auzi-ne, Doamne Dumnezeule, Mântuitorul nostru, nădejdea tuturor de la hotarele pământului și a celor departe pe mare și fii milostiv față de păcatele noastre și miluiește-ne pe noi”.

Și iarăși cu glas tare:

„Căci Tu ești Dumnezeu milostiv și iubitor de oameni și Ție slavă înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Pace tuturor”.

Diaconul spune:

„Capetele noastre Domnului să le plecăm”.

Și, ținând diaconul orarul ca de obicei, preotul, după ce și-a scos felonul, spune această rugăciune:

¹³⁶ Ziua de Duminică este continua pomenire a Învierii. Pentru aceasta, ἀπόλυσις [dezlegarea] este aceeași ca la praznicul Învierii. Vezi *dezlegările* chiar la sfârșitul Evhologiei de aici.

¹³⁷ Sfântul ulei, în text: ἄγιον ἔλαιον, *sanctum oleum*. Notă în ed. Migne, PG: Creștinii răsăriteni, greci dar și latini, obișnuiesc a se unge cu uleiul lămpii aprinse dinaintea icoanei sfântului, pentru a căruia cinstire au venit. Ba mai mult, și în părțile apusene, până în cele mai îndepărtate regiuni, călugării dominicani dau și împart, spre bucuria tuturor, mare belșug de ulei aprins la icoana făcătoare de minuni a Sfântului Dominic din Sorianum, pentru redobândirea sănătății și dovedirea puterii divine. Chiar cu flori ori cu alte obiecte, care au atins icoanele făcătoare de minuni și vindecătoare (și iau numele de ἄγιον ἔλαιον [ulei sfânt]), grecii se ung, pentru că, zic ei, se ia de aici putere divină, și-și pun foarte mare nădejde de mântuire în astfel de lucruri, precum înaintașii noștri în *brandeis*, cu care se acopereau la început mormintele Apostolilor la Roma; despre acestea, pe larg, diaconul Iohannes [Ioan] ... în *Viața lui Grigorie cel Mare*, II, 42; și despre foarte multe alte moaște păstrate ale protomartirului Ștefan (despre care se spune că au făcut nu puține minuni) vorbește Augustinus, în *De ciuitate Dei* [Cetatea lui Dumnezeu], lib. XXII, cap. 8. Întorcându-ne la greci, la icoana sfântului avut în vedere, așezată în mijlocul corului, se ung de mâna preotului din uleiul ce arde înainte [-a lor]; și adesea nu se duc de acolo fără experiența puterii divine.

„Stăpâne, Doamne Iisuse Hristoase Dumnezeuul nostru, pentru rugăciunile întru tot lăudatei slăvitei noastre Stăpâne Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioare Maria”.

Iar la sărbătoarea Bunei Vestiri, a Floriilor¹³⁸ și prealuminătei Duminici a Paștelui, se fac în afara lăcașului și se fac la fel, cu slujba prescrisă pentru acestea. Și se fac și sfințiri ale luminilor, și de cu seara și dimineața, și în ziua întâi a lui August, când diaconul, luând crucea, iese urmându-i preotului. Și diaconul tămâiază. Și spune doar în rugăciuni:

„Domnului să ne rugăm”.

Preotul le face pe toate după datină și după tipic¹³⁹.

(trad., introd. și note Ovidiu POP-BRÂNCUȘ)

E
O
L
O
G
I
C
E

¹³⁸ În text Sărbătoarea Palmierilor, ἡ ἑορτὴ τῶν Βαΐλων, lat. *in Ramis Palmarum [festis]* [tot una cu *finicul*, φοῖνιξ?].

¹³⁹ Τίpic, în text: τὸ τυπικόν „rit, ritual”.

DIALOG TEOLOGIC

Pr. Viorel IONIȚĂ

DIASPORA – O PROVOCARE LA NIVEL BISERICESC ȘI POLITIC INTERNAȚIONAL¹

I. Este un lucru îndeobște cunoscut că termenul de diaspora a fost folosit mai întâi cu referire la comunitățile evreiești din „împrăștiere”, respectiv din afara granițelor tradiționale ale arealului evreiesc, după care a fost apoi folosit și în Biserica creștină primară, prin care creștinii erau desemnați ca un popor trăind în comunități restrânse, ca niște străini prin lume, după terminologia *Epistolei către Diognet*². Acest termen a revenit în limbajul general în zorile epocii moderne, spre a desemna „orice grup etnic sau religios trăind în izolare față de corpul principal de care acela depinsese”³. Astfel, după căderea Constantinopolului sub turci (1453), apare „diaspora greacă” în Europa Centrală și Meridională⁴, iar din sec. al XIX-lea, în urma destrămării marilor imperii, apoi în sec. al XX-lea, ca urmare a catastrofelor lăsate în urmă de cele două războaie mondiale, când procesul de migrare a oamenilor de diferite tradiții culturale și religioase și din diferite motive atinge culmi fără precedent, termenul de diaspora a ajuns să se folosească tot mai mult, vorbindu-se astfel de: *diaspora rusă, diaspora armeană, diaspora irlandeză, diaspora kurdă, diaspora portugheză, diaspora italiană, diaspora bretonă, diaspora africană, diaspora chineză, diaspora arabă, diaspora coreeană, diaspora tibetană, diaspora quebecuază* și, nu în ultimul rând,

¹ Acest referat a fost prezentat în cadrul Simpozionului interreligios organizat de Patriarhia Română, în colaborare cu Federația Comunităților Evreiești din România și *Sapir Center* din Ierusalim, în zilele de 29-30 mai 2012, la Palatul Patriarhiei din București.

² Vezi amănunte la Georg WALF, „Diaspora”, în: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Walter KASPER (ed.), vol. 3, Herder, Freiburg im Breisgau, ³2006, p. 201.

³ *A History of the Ecumenical Movement*, volume I, 1517-1948, Ruth ROUSE, Stephen Charles NEILL (eds.), World Council of Churches, Geneva, 2004, p. 806: „...of any ethnic or religious group living in isolation from the main body to which originally it belonged”.

⁴ „Byzance après Byzance? Diaspora grecque et orthodoxie moderne en Europe centrale”, <<http://graecorthodoxa.hypotheses.org/943>>, 8 mai 2012.

diaspora românească ș.a. Toate aceste grupări formează împreună „*migrația internațională*”, care, potrivit unui raport al *Comisiei globale a Organizației Națiunilor Unite* din anul 2005, se ridică la cifra de 200 milioane de persoane⁵, cifră care până în prezent a fost sigur depășită. Păstrând sensul original, acela de împrăștiere, sau chiar de dispersare, în greaca veche acest termen avea chiar un sens botanic, diaspora se referă la procesul de separare, sau detașare a unui grup de entitatea de care depinde, sau chiar de o pierdere a teritoriului de origine, la care, în ultimul timp, s-a adăugat și sensul identității unui grup „dispersat” față de marea masă a contextului „gazdă”. Din această perspectivă, s-a încercat formularea unei definiții a statutului grupurilor aparținând unei „diaspora” anume, care ar consta din următoarele trei elemente:

- conștiința și faptul de a revendica o identitate etnică sau națională, la care noi adăugăm și pe aceea de religioasă, diferită față de contextul „gazdă”;
- existența unei organizații politice, religioase sau culturale a grupului respectiv;
- existența de contacte, sub diferite forme, reale sau imaginare, cu teritoriul sau cu țara de origine⁶.

Potrivit acestei definiții, statutul de diasporă se referă în exclusivitate la grupuri mai mari sau mai mici, deși există opinia că până și persoanele individuale pot avea statutul de diaspora. Se înțelege că sublinierea caracterului de grup al diasporei este importantă în special pentru instituțiile de stat. Instituțiile umanitare și cele religioase insistă nu numai asupra aspectului comunitar al diasporei, ci și asupra celui individual, chiar dacă, în final, și acestea urmăresc să protejeze diaspora în dimensiunea ei comunitară, sau tocmai să adâncească acest caracter al ei. Vorbind despre definirea și înțelegerea cât mai corectă a fenomenului de diaspora, trebuie să precizăm că foarte importantă este în acest sens și clarificarea raportului dintre acest termen și cel de migrație, dar, înainte de a face acest lucru, se cuvine să prezentăm pe scurt felul cum au înțeles diferitele tradiții creștine chestiunea diasporei pe parcursul ultimelor decenii.

II.1. Cu aproape 30 de ani în urmă, teologul protestant Joachim Lell, specialist pentru relațiile dintre Biserica sa și cea romano-catolică, aprecia că diaspora este pe punctul de a deveni un termen cheie (*Schlüsselbegriff*) cu privire la autodeterminarea bisericească în fața unei instabilități a Bisericilor mari, respectiv a Bisericii naționale, sau mai precis a Bisericii poporului (*Volkskirche*)⁷, definind astfel diaspora mai ales în funcție de poziția ei față de contextul social general. Acest autor mai arată că în lumea protestantă conceptul de diaspora a fost

⁵ „Diaspora”, <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Diaspora>>, 8 mai 2012.

⁶ „Diaspora”, <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Diaspora>>, 8 mai 2012.

⁷ J. LELL, „Diaspora”, în: *Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen*, Hanfried KRÜGER, Werner LÖSER, Walter MÜLLER-RÖMHELD (eds.), Verlag Otto Lembeck/ Joseph Knecht, Frankfurt am Main, 1983, p. 266.

folosit mai întâi de către comunitățile Fraților Moravi (*die Brüder-Unität*), care, încă din sec. al XVIII-lea, denumeau cu acest termen „societățile” (Sozietäten sau grupările formate, în diferite părți ale Europei occidentale, de această tradiție religioasă), pe baza învățaturii luterane despre justificare (*Rechtfertigungslehre*)⁸. Pe parcursul sec. al XIX-lea, ca urmare a procesului de secularizare, inspirat în Occident mai ales de iluminismul francez, ca și de varianta sa germană sub forma de *Aufklärung*, care a dus la o nouă reconfigurare atât a granițelor statale, cât și a celor bisericești, precum și urmare apariției unor noi grupări creștine, cunoscute mai ales în Occident sub numele de „Biserici libere” (*Freikirchen; free churches*), spre deosebire de Bisericile tradiționale legate de structurile de stat (*Staatskirche sau Volkskirche*), se ajunge la apariția unui număr tot mai mare de comunități minoritare, chiar printre cele care anterior au avut un statut majoritar. Astfel, pentru lumea occidentală, din acea perioadă de timp, sunt identificate următoarele forme de diaspora:

- minorități confesionale printre majorități tot creștine (protestanții din Italia, Spania etc.; catolicii din Scandinavia);
- minorități creștine din sânul societăților cu o concepție despre lume (*Weltanschauung*) neutră (Olanda, Franța);
- minorități creștine sub asuprirea unui context ateu (statele comuniste);
- comunități creștine foarte reduse numeric, trăind sub presiunea unei indiferențe generale din statele industrializate și
- comunități sub presiunea apariției unor noi religii⁹.

Este curios faptul că acest autor nu are în vedere situația comunităților protestante din contextul religios ne-creștin, mai ales cel islamic, unde creștinii, în general, au fost expuși, mai ales în ultima vreme, unei prigoane permanente. În sfârșit, pentru a susține activitatea comunităților din diaspora, în cadrul Bisericii Evanghelice din lumea germană au luat ființă, printre altele, următoarele organizații:

- Asociația *Gustav-Adolf* (în anul 1832), care din 1946 se intitulează *Opera (Werk) Gustav-Adolf* și al cărei anuar se numește până astăzi *Diaspora evanghelică (Die evangelische Diaspora)*; și
- Federația *Martin Luther (Martin-Luther-Bund)*, înființată încă din anul 1853, sub numele de *Gotteskosten*.

În legătură cu punctul de vedere protestant, se cuvine să mai amintim că același J. Lell socotea că în societatea pluralistă se impune dezvoltarea unei științe a diasporei (*Diaspora-Wissenschaft*), a unei ecclesiologii a diasporei (*Ekklesiologie der Diaspora*) și a unei teologii a diasporei (*Theologie der Diaspora*) și că *Mișcarea Ecumenică* începe să considere Biserica din perspectiva

⁸ J. LELL, „Diaspora”, p. 266.

⁹ J. LELL, „Diaspora”, p. 266.

situației ei de diaspora¹⁰. De altfel, preocuparea pentru o „teologie a diasporei” a apărut mai întâi chiar în cadrul teologiei protestante și anume încă din deceniul al patrulea al secolului trecut, prin contribuția unor teologi ca Viktor Grüner¹¹, Gottfried Niemeier¹² sau Franz Laus¹³, care apreciau diaspora mai ales în relația ei cu contextul ei social, vorbind despre „diaspora credincioșilor printre necredincioși sau cu cei de o altă credință”¹⁴. Teologii protestanți au subliniat însă și dimensiunea ecumenică a diasporei, care ar consta, printre altele, dintr-o atitudine de toleranță, precum și din disponibilitatea (*Bereitschaft*) de a învăța de la alții¹⁵. Din punct de vedere ecclesiológic, în viziunea protestantă, diaspora este astfel o Biserică de sine stătătoare, cu o misiune specială față de contextul în care trăiește, dar fără nicio dependență ecclesială de altă Biserică, nici măcar de Bisericile care au creat-o, respectiv Bisericile „mame”, decât cel mult de ordin afectiv și eventual material.

II.2. În cadrul Bisericii Romano-Catolice au apărut, de asemenea, asociații pentru ajutorarea diasporei încă din sec. al XIX-lea, cum a fost Asociația *Bonifacius* (*Bonifatius Verein*, înființată în anul 1849), iar, mai recent, Fundația *Renovabis*, înființată în anul 1993 de Conferința Episcopilor (Catolici) din Germania, pentru ajutorarea comunităților catolice din Europa Centrală și de Est. Cu toate acestea, teologia romano-catolică a început să se preocupe de valorificarea teologică a diasporei abia din anul 1954, în contextul congresului catolicilor din Germania (*Katholikentag*) din acel an și luând ca punct de plecare experiența asociației Bonifacius. Procesul de reflexie teologică asupra diasporei, în lumea catolică, a fost însă amplificat după cel de al Doilea Conciliu de la Vatican (1962-1965), care, așa după cum spunea Lothar Ulrich, a acordat atenție, pentru prima dată, dimensiunii ecclesiológice a „comunității locale” (*Gemeinde*)¹⁶, care este pe deplin „Biserică” în măsura în care slujește, ca „popor al lui Dumnezeu”, sub conducerea unui episcop. În acest sens, diferența dintre Biserică în sens tradițional și Biserică din diaspora este numai de ordin numeric, diaspora constituind numai o problemă pastorală, din lipsă de preoți. Pe această linie, un alt teolog catolic, Norbert Greinacher, socotea că diaspora desemnează „situația sociologică în care o minoritate de botezați catolici trăiește alături de o majorita-

¹⁰ J. LELL, „Diaspora”, p. 267.

¹¹ V. GRÜNER, „Systematische Grundfragen der Diasporatheologie”, în: *Zeitschrift für Systematische Theologie*, XIII (1936), pp. 429-467.

¹² G. NIEMEIER, „Diaspora als Gestalt kirchlichen Seins und kirchlicher Sendung”, în: *Evangelische Theologie*, VII (1948), pp. 226-233.

¹³ F. LAU, „Zur Einführung”, în: *Die Evangelische Diaspora* [Publikation des Gustaw-Adolf-Werkes], XXIV (1953), pp. 1-17.

¹⁴ Cf. Lothar ULRICH, „Diaspora und Ökumene in dogmatischer (systematischer) Sicht“, în: *Catholica* [Münster], XXXVIII (1984), p. 42.

¹⁵ L. ULRICH, „Diaspora und Ökumene...”, p. 43.

¹⁶ L. ULRICH, „Diaspora und Ökumene...”, p. 48.

te de botezați evanghelic¹⁷. Acest autor atrăgea însă atenția asupra unui aspect cu totul special al conceptului de diaspora și anume cel eshatologic. Urmând magistrului său, renumitul teolog Karl Rahner, N. Greimacher sublinia că Biserica este pe pământ într-o stare de provizorat, de diaspora, până când va ajunge la împlinirea ei în ceruri.

În legătură cu ambele puncte de vedere prezentate mai sus, atât cel protestant, cât și cel romano-catolic, se poate observa că definirea conceptului de diaspora se face inevitabil din perspectiva ecclesologiei specifice fiecăreia din cele două tradiții. Potrivit ecclesologiei protestante, fiecare comunitate este autonomă și nu are nevoie să se definească în funcție de o altă entitate bisericască, deși acest grad de autonomie este mult mai mare la reformați și cu atât mai mare la „Biserica liberă”, decât, spre exemplu, la luterani. Totuși, o comunitate protestantă în diaspora este complet independentă față de comunitatea de origine, de care depinde doar pe considerente de comuniune de credință și eventual de ordin material. De aceea, nu întâmplător, instituțiile protestante înființate pentru asistarea diasporei respective au aproape în exclusivitate un caracter filantropic, căci diaspora se definește, mai ales, din perspectivă sociologică, sau din perspectiva existenței sale într-un teritoriu tradițional non-protestant. Din punctul de vedere al Bisericii Romano-Catolice, nu există, practic vorbind, o diaspora, pentru că nu dispune de credincioși dincolo de „granițele” ei, căci ea se identifică pe sine drept „Biserica universală”, de pretutindeni, care este pretutindeni pe pământ „acasă” și nu în „diaspora”. De aceea, din punct de vedere catolic, diaspora se definește mai ales, dacă nu în exclusivitate, din punct de vedere sociologic, respectiv din punctul de vedere numeric al credincioșilor catolici în raport cu mediul înconjurător ne-catolic. Diaspora catolică trezește interesul autorității acestei Biserici, pentru că ea este expusă unor provocări speciale, cum ar fi lipsa de clerici, sau riscul de izolare. Pe lângă aspectul pastoral și misionar al diasporei, față de care această Biserică a subliniat, după Conciliul al II-lea de la Vatican, rolul laicilor și al diaconilor pentru misiunea Bisericii, a mai fost subliniat și aspectul eshatologic, mai ales de unii teologi în frunte cu Karl Rahner, care au subliniat aspectul eshatologic al întregii Biserici, care pe pământ este în stare de „diaspora”. Astfel, nici pentru teologia romano-catolică, diaspora nu se definește printr-un raport special cu restul Bisericii, decât prin statutul ei de minoritate, deci în raport cu mediul în care trăiește și, eventual, prin caracterul ei misionar și ecumenist specific.

II.3. În tradiția ortodoxă, diaspora se definește, în primul rând, prin raportul ei cu Biserica mamă. În acest sens, se cuvine să precizăm că fiecare din cele 14 Biserici Ortodoxe Autocefale actuale, care formează împreună comuniunea Bisericii Ortodoxe celei una, își are teritoriul ei de jurisdicție, sau teritoriu cano-

¹⁷ Norbert GREINACHER, „Diaspora”, în: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Band 2, Karl RAHNER (ed.), Schriftleitung Robert Scherer, Herderbücherei, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1972, p. 4.

nic, bine determinat. Din cadrul acestor Biserici au emigrat de-a lungul timpului și din diferite motive numeroși credincioși, care s-au așezat în afara spațiului canonic ortodox, formând astfel *diaspora ortodoxă*. Particularitatea acestei diaspore a fost, încă din sec. al XIX-lea și mai apoi foarte pronunțat după Primul Război Mondial, că fiecare grup a continuat să-și păstreze specificul cultural, etnic și religios, inclusiv prin continuarea de a depinde „canonic” de Biserica din care provenea, adică de Biserica mamă. Această dependență canonică permitea o autonomie internă a unităților din diaspora, care însă nu deveneau complet independente, deci nu deveneau autocefale¹⁸, ci continuau să depindă de Biserica mamă. Ca atare, au apărut în diaspora ortodoxă grupări paralele de credincioși, constituiți în parohii sau chiar în episcopii, respectiv mitropolii, care depindeau unii de Patriarhia Ecumenică, în care categorie intrau toate comunitățile de limbă greacă, de Patriarhia Antiohiei, care includea în mod special pe creștinii ortodocși de limbă arabă, de Patriarhia Moscovei, de Patriarhia Sârbă, de Patriarhia Română, Patriarhia Bulgară ș.a.m.d. Această situație, îndreptățită de nevoile pastorale ale respectivilor credincioși, a dus uneori la tensiuni între diferitele jurisdicții, iar, pe de altă parte, a pus probleme serioase pentru mărturia ortodoxă în spațiul respectiv.

Una din cele mai mari dificultăți în calea rezolvării acestei situații a constituit-o existența mai multor episcopi titulari în același loc (oraș), ceea ce este în contradicție cu tradiția Bisericii Ortodoxe, iar altă dificultate a constat în pretenția Patriarhiei Ecumenice, bazată pe canonul 28 al Sinodului al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451), care acorda scaunului de Constantinopol dreptul de a hirotoni pe mitropoliții din „teritoriile barbare”, prin care Patriarhia Ecumenică înțelegea toate teritoriile dincolo de granițele canonice ale Bisericilor Ortodoxe. Reprezentanții diasporei ortodoxe, în cadrul căreia s-au afirmat unii din cei mai străluciți teologi ortodocși de pe parcursul sec. al XX-lea, au solicitat adeseori acordarea unui statut de mai mare autonomie, dacă nu chiar de autocefalie. Aceste dezbatere au fost stimulate și de schimbarea compoziției etnice a diasporei ortodoxe, așa după cum arată două studii¹⁹ foarte instructive, publicate recent, cu privire la situația ortodocșilor cuprinși în cadrul Adunării Episcopilor Ortodocși canonici din America Centrală și de Nord (*Assembly of Canonical Orthodox Bishops of North and Central America*), situație în care se reflectă multe puncte comune cu „diaspora” ortodoxă de pretutindeni. Potrivit analizei reflectate în primul din

¹⁸ Se cuvine să subliniem aici o excepție și anume situația Mitropoliei Ruse din America și Canada, care în anul 1970 a primit autocefalia din partea Patriarhiei Moscovei, devenind Biserica Ortodoxă din America (*Orthodox Church in America*), deși acest statut nu este recunoscut de celelalte Biserici Ortodoxe.

¹⁹ Alexei D. KRINDARCH, *Five Interesting Facts about Orthodox Church. Geography and Demography in the United States*, <<http://www.hartfordinstitute.org/research/OrthodoxUS101mapsAK.pdf>>, 13 mai 2012; și A.D. KRINDARCH, *The Atlas of American Orthodox Christian Churches*, Holy Cross Orthodox Press, <[cfr.:www.orthodoxreality.org](http://www.orthodoxreality.org)>, 13 mai 2012.

aceste studii, pe baza informațiilor oferite de parohiile ortodoxe din SUA în anul 2010, compoziția etnică a acestor comunități include următoarele patru categorii de persoane:

- descendenții imigranților greci, slavi, arabi, români sau albanezi, la a doua, a treia, a patra sau chiar a cincea generație;
- imigranții ajunși în SUA pe parcursul ultimelor decenii;
- americani, mai ales dintre catolici sau protestanți, convertiți la Ortodoxie;
- descendenții americanilor convertiți la Ortodoxie²⁰.

Este interesant de remarcat că, din această perspectivă, grupul etnic cel mai compact, practic de 100%, este cel albanez, urmat de cel al românilor ortodocși, care include 87% elemente etnice românești²¹. Probabil că aceste caracteristici sunt legate de specificul cultural al acestor tradiții etnice, inclusiv acela al folosirii limbii naționale în cultul religios. Dată fiind componența lor etnică, diferită de la o comunitate la alta, este de la sine înțeles că serviciile religioase în aceste comunități se săvârșesc atât în limba națională respectivă, cât și în limba engleză. În sfârșit, la întrebarea adresată tuturor parohiilor din America în ce măsură doresc să-și păstreze moștenirea lor etnică (*ethnic heritage*), 49% din totalul parohiilor americane au răspuns afirmativ, numai 36% au fost împotriva păstrării acestei moșteniri, iar 15% au răspuns că nu sunt siguri²². Este evident că răspunsul negativ la întrebarea de mai sus venea, mai ales, din partea comunităților cu un procent mai ridicat de etnici americani, sau cu un caracter amestecat din punct de vedere etnic. Tot din cadrul acestor comunități se exprimă tot mai des doleanța de a nu mai fi considerate ca „diaspora”, încercând să fie cât mai mult sau complet asimilate cu societatea din care fac parte. În ciuda acestor tendințe, justificate în contextul lor, diaspora ortodoxă este departe de a-și fi consumat istoria și cu atât mai puțin misiunea ei specifică.

Rezolvarea, cel puțin în parte, a problemei diasporei ortodoxe a avut loc prin hotărârile luate de cea de-a IV-a *Conferință Panortodoxă Presinodală*, desfășurată la Chambésy, lângă Geneva, în Elveția, între 6-13 iunie 2009, care a adoptat o serie de decizii cu privire la organizarea acesteia „în conformitate cu ecclesiologia ortodoxă și cu practica și tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe”. Deși conferința din 2009 a constatat „că, din cauza unor motive de ordin istoric și pastoral, în stadiul actual nu se poate trece imediat la ordinea strictă a Bisericii cu privire la această chestiune, adică să existe un singur episcop într-un singur loc”, de aceea această conferință „a ajuns la concluzia de a propune crearea unei situații tranzitorii, care va pregăti terenul pentru o soluție strict canonică a problemei”, pe baza unor principii și directive stabilite tot atunci, respectiv a

²⁰ A.D. KRINDARCH, *Five Interesting Facts...*, p. 15.

²¹ A.D. KRINDARCH, *Five Interesting Facts...*, p. 19.

²² A.D. KRINDARCH, *Five Interesting Facts...*, p. 18.

unor linii directoare pentru organizarea de Conferințe ale Episcopilor Ortodocși din diaspora, cât și a unui regulament de funcționare a acestora. Misiunea acestor adunări este „de a manifesta și de a promova unitatea Bisericii Ortodoxe, de a exercita împreună slujirea pastorală a credincioșilor din acea regiune și de a prezenta lumii mărturia lor comună”²³.

Cea de a 4-a *Conferință Panortodoxă Presinodală* face parte dintr-un proces complex de pregătire a *Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*, care ar avea menirea să ia o serie de hotărâri normative pentru această Biserică în întregimea ei, deci pentru fiecare Biserică Ortodoxe Autocefală în parte, inclusiv pentru diaspora ortodoxă. Astfel, hotărârile luate în cadrul acestei conferințe urmează să fie prezentate acestui sinod, care sperăm să aibă loc cât mai curând posibil. Deși hotărârile privind organizarea diasporei ortodoxe au, în acest sens, un caracter provizoriu, ele au fost recomandate spre a fi puse în practică, astfel că dificultățile pe care le-a întâlnit diaspora ortodoxă până în prezent sunt pe cale de rezolvare.

III. Așa cum a fost menționat mai sus, mai mulți cercetători ai diasporei și-au pus problema dimensiunii ecumenice a acesteia, mai ales pentru statutul ei minoritar, întrucât acestea nu se pot închide în sine, ci trebuie să se deschidă spre mediul înconjurător, cel puțin din necesitatea de a găsi aliați printre celelalte minorități creștine, punct de vedere susținut mai ales de teologii protestanți, precum și de unii catolici. De altfel, chiar și comunitățile ortodoxe, venind în contact mult mai des cu creștinii de alte tradiții, sau chiar cu credincioșii din cadrul altor religii decât cei „de acasă”, au trebuit să se deschidă în mod inevitabil față de alte tradiții religioase, cu atât mai mult cu cât credincioșii ortodocși au beneficiat adesea de spațiile de cult ale altor biserici, deși aceste comunități nu se influențau reciproc în niciun fel. Cu toate acestea, diaspora în general s-a confruntat cu multe greutăți, căci „migranții” au fost extrem de rar bine primiți, iar integrarea lor în societatea gazdă era foarte dificilă și necesita o perioadă de timp foarte îndelungată. Totuși, în ultimii ani s-au produs însă unele schimbări în felul de a vedea migrația, precum și în felul în care o migrație se înțelege pe sine însăși. Se vorbește astfel despre o „nouă diaspora”, așa cum se vorbește, cu referire spre exemplu la situația din Europa și America, despre o nouă migrație. Promovarea unei diaspora de tip nou este favorizată și de evoluția legislației majorității țărilor, spre exemplu, cele membre în Consiliul Europei, care acordă tot mai multe drepturi „minorităților”, ba chiar folosesc minoritățile din diaspora pentru a adânci legăturile cu tradițiile și chiar cu țările reprezentate de acestea.

Organizațiile ecumenice, în frunte cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor (*World Council of Churches*), au atras tot mai mult atenția, în ultimul timp, asupra rolului pe care îl au „Bisericile migranților” (*the migrant churches*) la

²³ Vezi Pr. Viorel IONIȚĂ, „A 4-a Conferință Panortodoxă Presinodală Chambésy/Geneva, Elveția, 6-12 iunie 2009”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, V (2009), 2, pp. 235-254.

dezvoltarea misiunii creștine în întreaga lume²⁴, dar în special în Europa occidentală și în America. Aceste organizații folosesc de predilecție terminologia de „migranți”, „Biserici ale migranților”, și nu atât pe aceea de „diaspora”, căci aceasta din urmă nu exprimă în mod suficient de clar statutul unei membru al ei în noul context, deoarece un membru al diasporei poate să se fi născut în cadrul acesteia, sau să se afle la a doua, a treia, a patra sau chiar a cincea generație din diaspora, fiind complet integrat în societatea în care trăiește, pe când statutul de migrant indică un statut de provizorat, situația inițială a unui membru al diasporei. De aceea, organizații ecumenice, precum *Comisia Bisericilor pentru Migranți în Europa (The Churches' Commission for Migrants in Europe)*, vorbesc de preferință despre „migranți” și nu atât despre „diaspora”, căci scopul acestei organizații este mai ales acela de a promova o politică inclusivă, la nivel european și național, pentru migranți, refugiați și grupuri etnice minoritare (*aims at promoting an inclusive policy at European and national level for migrants, refugees and ethnic minority groups*)²⁵. Cu alte cuvinte, astfel de organizații se ocupă mai ales de aspectul relațiilor migranților cu majoritatea, sau mai precis cu acordarea drepturilor care li se cuvin „noilor veniți” și nu atât cu relațiile interne ale diasporei, sau cu entitatea din care aceasta provine. În această perspectivă, accentul cade pe integrarea migranților în „societatea gazdă” și nu atât pe constituirea migranților în grupări sau comunități, care ar putea să-i izoleze de societatea respectivă.

O schimbare de perspectivă cu privire la rolul diasporei atât în raport cu societatea gazdă, cât și cu entitatea din care provin membrii unei anume diaspora, s-a produs chiar la nivelul organizațiilor mondiale preocupate de chestiunea migrației. La inițiativa mai multor state membre ale *Organizației Națiunilor Unite*, a fost constituit un *For Global pentru Migrație și Dezvoltare (The Global Forum on Migration and Development – GFMD)*, care, începând din anul 2007, organizează câte o întrunire anuală. La nivelul acestui forum s-a pus problema rolului diasporei în procesul de dezvoltare și a fost întocmit un manual intitulat *Dezvoltarea unei foi de drum pentru angajarea comunităților din diaspora (A Handbook for Policymakers and Practitioners in Home and Host Countries Developing a Road Map for Engaging Diasporas in Development)*, adresat factorilor de decizie politică și celor angajați în țările de origine și în țările gazdă²⁶.

Prin acest document este recunoscut practic, pentru prima dată, la cel mai înalt nivel politic mondial, rolul comunităților din diaspora, inclusiv pentru strategiile de dezvoltare ale statelor membre ale ONU. În acest manual se sublinia-

²⁴ Marc SPINDLER, „Diaspora”, în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, N. LOSSKY et alii (eds.), WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 323-324.

²⁵ „Who we are”, <<http://www.ccme.be/who-we-are>>, 11 mai 2012.

²⁶ „Background and Objectives”, <<http://www.gfmd.org/en/process/background>>, 12 mai 2012.

ză că termenul de diaspora este foarte complex, astfel că descriția aleasă este aceea de „emigranți sau descendenții lor care trăiesc în afara țării lor de naștere sau a înaintașilor lor”, iar trăsătura comună a acestor grupuri constă în „dorința lor de a menține legături cu arealul lor de origine”, chiar dacă au emigrat mai de mult sau mai recent din acel areal. Tocmai în această dorință consistă, pentru autorii manualului în cauză, potențialul benefic al rolului diasporei în legătură cu dezvoltarea. În sfârșit, pentru situația actuală a oricărui tip de diaspora, deci inclusiv pentru comunitățile religioase care ne interesează în acest context, important este faptul că statele lumii de astăzi sunt chemate să cunoască diaspora²⁷, care există în limitele granițelor sale, să-i acorde încredere²⁸ și să o folosească pentru programele lor de dezvoltare²⁹. Comunitățile din diaspora ar trebui să ia act de astfel de hotărâri, care ar putea aduce o îmbunătățire a situației lor și să faciliteze afirmarea lor în contextul societății pluraliste în care trăiesc.

E
O
L
O
G
I
C
E

²⁷ Vezi capitolul „Know your diapora”, p. 27 s.u..

²⁸ Vezi capitolul „Build Trust”, p. 29 ș.u.

²⁹ Vezi capitolul „Mobilize the Diaspora for Development”, p. 32 ș.u.

R ECENZII

Ulrich H.J. KÖRTNER, *Curs fundamental de etica îngrijirii*, trad. Daniel Buda, Ed. Schiller, Sibiu, 2012, 247pp.



Cu sprijinul mai multor personalități din Germania, Austria și România, a fost inaugurat proiectul științific internațional *Biblioteca Teologică Germano-Română* (BTGR) care are drept scop publicarea unor importante contribuții teologice în limbile germană și română. Cei doi editori fondatori și coordonatori, *Jürgen Henkel* și *Radu Preda*, au prevăzut publicarea pe următoarele cinci secțiuni: *Documenta* (volume colective, dicționare și ediții de documente), *Historica* (studii de istorie bisericească, patristică, ediții științifice de texte și opere istorice), *Dogmatica* (studii de dogmatică, teologie morală, teologie socială, etică și spiritualitate), *Diaconica* (studii din domeniul științei diaconiei și al angajamentului

social al Bisericii) și *Practica* (studii de teologie pastorală, didactică religioasă, liturgică și drept canonic).

Acest ambițios proiect debutează prin publicarea volumului de față, inclus în secțiunea a patra ce se referă, după cum am văzut, și la domeniul eticii practice. Autorul, *Ulrich Körtner* (n. 1957), este actualmente profesor titular și director al *Institutului pentru Teologie Sistematică* din cadrul *Facultății de Teologie Evanghelică* a Universității din Viena, fiind în paralel și director al *Institutului pentru Etică și Drept* din cadrul Universității de Medicină Viena. Pentru meritele sale în domeniul eticii și bioeticii – fiind membru în mai multe comisii de etică, printre care și comisia austriacă de bioetică de pe lângă Cancelaria Federală – a fost nominalizat în anul 2001 la titlul de „Omul de știință austriac al anului”. Reflecțiile asupra lucrării diaconale a Bisericii, ca formă de experiență a dimensiunii sociale și practice a Evangheliei, se bazează îndeosebi nu doar pe activitatea didactică a autorului, ci și pe implicarea sa directă în formarea îngrijitorilor din sistemul de sănătate și a asistentelor medicale. Este vorba de cursuri ținute,

printre altele, la *Academia de Formare Continuă și Specială* de pe lângă Spitalul General din Viena, ca și în cadrul *Institutului pentru Etică și Drept* al Universității de Medicină din Viena.

Pentru început însă trebuie făcută o precizare cu caracter terminologic. Prin termenul „îngrijitor” se are în vedere în special *asistenta medicală și infirmierul* ce activează în spital, cât și *îngrijitorul* din azilele de bătrâni. Cât privește conținutul volumului, acesta are un vădit *caracter didactic*, fiind conceput ca suport pentru cursul fundamental de *Introducere, aprofundare și perfecționare* a celor care studiază științele îngrijirii (p. 14).

Primele șapte capitole ale cărții oferă o introducere în fundamentele teoretice ale *eticii îngrijirii*. Se face diferență între morală și etică, cea din urmă fiind teoria autoreflexivă a moralei care cercetează principiile tradiționale și normele acțiunii umane și dezvoltă metode de formare a opiniei morale. Alături de principalele tipuri de etică – normativă și descriptivă, respectiv deontologică și teleologică – se mai găsesc și anumite etici aplicate sau de specialitate, un exemplu fiind constituit chiar de etica îngrijirii. Această etică se găsește într-o strânsă legătură cu *etica sănătății sau a medicinei*. Noțiunea centrală este cea de responsabilitate: *atât îngrijitorul, cât și pacientul au deopotrivă drepturi și obligații*. Dintre drepturi trebuie amintite dreptul la viață, la integritate corporală și psihică, la sănătate, precum și la tratament medical și la o îngrijire corespunzătoare. Pacientul mai are și dreptul la autodeterminare și informare, dreptul la cea mai bună tratare posibilă a durerii, dreptul la asistență spirituală și religioasă etc. În contextul multicultural și multireligios al lumii de astăzi, dezvoltarea unei etici a îngrijirii (*Care-ethik*) devine absolut indispensabilă, trebuind făcută o diferențiere între *caring* și *nursing*, adică între *purtarea de grijă* (o veritabilă „artă”) și *îngrijirea profesională*, ca meserie, a pacientului. Preocuparea asupra îngrijirii adecvate a celor bolnavi sau aflați în nevoie îmbracă o formă instituționalizată prin comitetele etice de clinică.

Autorul expune și analizează extrase din *Codul profesional al Asociației profesionale germane pentru meseriile de îngrijire* (DBfK), ca și din *Ghidul Asociației profesionale elvețiene a îngrijitorilor* (SBK). De asemenea, este redată și *declarația Helsinki-Tokyo* (1964, respectiv 1975) a *Asociației mondiale a medicilor*. În aceste documente se afirmă *dreptul la autodeterminare*, ca și *nevoia de protejare* a celor ce au nevoie de îngrijire. Iarăși, bazându-se pe faptul că drepturile fundamentale ale omului și drepturile pacientului sunt inseparabile, este subliniată tema centrală a *responsabilității*. Îngrijitorul poartă responsabilitate față de pacient (cel care are nevoie de îngrijire), față de el însuși și meseria sa, față de colegi, de societate și de mediul înconjurător. Indiferent de cadrul instituțional în care își desfășoară activitatea, îngrijitorul trebuie să respecte cu strictețe *principiile generale etice de îngrijire*.

În cap. al VIII-lea este prezentat un model concret de *gândire etică*. Deciziile și comportamentul îngrijitorului trebuie să fie adecvate în funcție de contex-

tul în care el își desfășoară activitatea (de exemplu grija față de copii, pacienți cu probleme psihice, oameni bătrâni ș.a.m.d.). Pe de altă parte, regăsim situații standard din care pot fi deduse anumite linii directoare, reguli generale. Potrivit lui D. Lange, sunt de urmat în luarea unei decizii de natură etică următorii opt pași: a) analiza situației, b) verificarea condițiilor subiective, c) determinarea exactă a conflictului, d) luarea în considerare a alternativelor de comportament, e) reflectarea asupra standardelor, f) echilibrarea intereselor legal protejate, g) decizia și h) verificarea.

Cap. al IX-lea trasează sarcinile și maniera de lucru a comitetelor de etică medicală. Ele servesc discutării și evaluării unor situații aparte din viața medicală și din îngrijirea de zi cu zi, hotărârile lor având o valoare de recomandare și nu de obligativitate. Cu toate acestea, rolul comitetelor etice de clinică îndeplinesc un rol care nu trebuie minimalizat. Contribuind la dezvoltarea și susținerea culturii etice a unui spital sau a unui așezământ de ajutorare, comitetul etic de clinică poate fi un model care, implementat în sistemul medical și de ajutorare din România, să reducă numărul mare de abuzuri pe care-l săvârșesc medicii sau îngrijitorii, sporind responsabilitatea acestora față de pacienții lor.

Următoarele trei capitole oferă câteva probleme concrete de etică a îngrijirii, axându-se mai ales pe cele legate de faza terminală, de medicina intensivă și de transplant. În ceea ce privește cercetarea în materie de îngrijire, se aplică aceleași principii etice ca și pentru cercetarea medicală. Probandul trebuie informat în prealabil cu privire la scopul experimentului sau studiului, precum și despre avantajele și riscurile participării. Persoana de probă trebuie să fie capabilă să-și dea consimțământul, care nu trebuie să fie obținut prin constrângere. De asemenea, ea trebuie să aibă posibilitatea să se retragă oricând din studiu. Probandul trebuie să fie protejat de orice daune fizice sau psihice, iar datele trebuie să fie protejate. Rezultatele cercetării este permis să fie publicate doar în formă anonimă.

În cap. al XI-lea se vorbește despre „a muri demn din punct de vedere uman”. Dificila problemă a eutanasierei are la bază dreptul la autodeterminare al pacientului, care trebuie avut în vedere și protejat și la sfârșitul vieții. Acest drept își găsește limita însă în porunca biblică de a nu ucide, la fel de valabilă și pentru alții, și pentru tine însuși. Din punct de vedere etic trebuie făcută o diferențiere și între a muri și a fi lăsat să mori.

Următorul capitol repune în valoare dimensiunea paliativă (*Palliative Care*) din medicină și îngrijire. Autorul face diferențiere între moartea asistată fără grăbirea ei și moartea asistată cu grăbirea ei, renunțarea la prelungirea vieții șiuciderea intenționată (*eutanasia activă*), considerând că doar ultima formă este împotriva legii. Este o poziție în general acceptată în teologia morală ortodoxe, regăsindu-se la celebrii bioeticieni ortodocși contemporani ca *T. Engelhardt* sau *J. Breck* (totuși, pentru o poziție divergentă vezi: Sebastian Moldovan, „Putem

accepta definiția cerebrală a morții”, în: *Ce este moartea?*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003).

Cap. al XIII-lea reia problema morții cerebrale, după care expune problema etică a transplantului medical. Se consideră că, din punct de vedere medical, juridic și etic, moartea cerebrală completă apare ca un criteriu de stabilire a morții suficient și plauzibil. Despre medicina modernă a transplantului se afirmă că ridică o serie de probleme. Aici trebuie să se facă diferența între donarea de organe din patul unei persoane moarte și donarea unei persoane în viață. Chestiunile etice privesc condițiile juridice pentru prelevarea de organe (vezi „soluția consimțământului” sau „soluția respingerii”), pericolul traficului cu organe, distribuirea corectă (alocarea) a organelor, calitatea vieții și colaborarea celui care a primit organul. Sunt chestiuni delicate care ridică o importanță deosebită îngrijitorului implicat în actul de îngrijire al celor morți cerebral.

Ultimul capitol evidențiază exemple în care principiile și regulile ce țin de judecata etică, prezentate anterior, sunt aplicate în practică. Pas cu pas, sunt prezentate cazuri concrete pentru măsuri de prelungire a vieții, pentru cazul în care este permis sau trebuie să fie ascuns adevărul, refuzul hrănirii în cazul unei bolnave de demență, refuzul hranei de către o pacientă care suferă de scleroză multiplă, îngrijirea la domiciliu a unui pacient ce suferă de aceeași boală, implicațiile schimbării condițiilor de îngrijire etc. Toate aceste cazuri demonstrează că etica îngrijirii îmbracă forma unei „etici de specialitate”, adică practica profesională îi face pe îngrijitori să se confrunte cu diferite genuri de probleme, care fac necesară o reflecție etică dependentă de context.

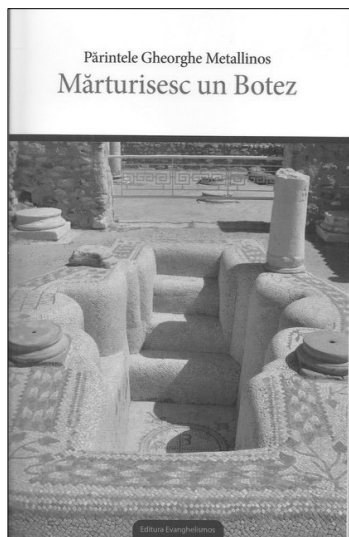
La finalul cărții întâlnim o bibliografie largă ce poate fi consultată de cititorul interesat în aspectele abordate în lucrare, dar și un prețios glosar cu termeni indispensabili înțelegerii tematicii. În mod cert, precaritatea lucrărilor ce vizează prezentarea și analizarea îngrijirii celor aflați în boli și suferințe este un bun motiv pentru a parcurge cu mare atenție lucrarea profesorului Körtner. Chiar dacă experiența ce stă la baza relatării ei este străină de mediul medical și social românesc, multe aspecte pot să îndeplinească rolul de veritabile borne pentru constituirea unui ethos al îngrijirii celor bolnavi, prin folosirea principiilor morale creștine.

(Ciprian Iulian TOROCZKA)

Părintele Gheorghios METALLINOS, *Mărturisesc un Botez*, trad. Caliope Papacioc, Ed. Evanghelistos, București, 2011, 183pp.

Părintele Profesor *Gheorghe Metallinos* (n. 1940), fost profesor și decan al Facultății de Teologie din Atena, este cunoscut publicului românesc prin lucrarea *Parohia – Hristos în mijlocul nostru* (Deisis, Sibiu, 2004), o excelentă încercare de reorientare și revalorificare pastoral-misionară a mediului parohial.

Așa cum mărturisește în prologul la ediția a doua, lucrarea de față își propune o cu totul altă temă: o reinterpretare a chestiunii validității botezului confesiunilor apusene pornindu-se de la canonul 7 al Sinodului II Ecumenic (381), canon ce a fost interpretat și de către călugării colivazi și de către Constantin Iconomul. Dintru început, autorul își dorește să reafirme *tradiția și credința patristică* care ar fi într-un antagonism cu *hotărârea teologică de la Balamand* care prevedea că este exclusă orice rebotezare între catolici și ortodocși. Înainte de a-și începe expunerea temei, Părintele Metallinos oferă câteva date indispensabile, pe de o parte despre părinții colivazi care au promovat o *mișcare de reînnoire filocalică* în Grecia sec. al XVIII-lea (numele cele mai importante fiind ale lui *Neofit Causocalivitul, Macarie al Corintului, Nicodim Aghioritul și Atanasie Parios*), iar pe de altă parte despre Constantin Iconomul (1780-1857), vestit dascăl din sec. al XIX-lea. O altă figură importantă evocată este cea a patriarhului Constantinopolului Chiril V (sept. 1748-iun. 1751, sept. 1752-ian. 1757).



După ce își precizează izvoarele, autorul trece la analiza propriu-zisă a validității botezului confesiunilor creștine apusene. Este indiscutabil că, în conformitate cu textul din Efes. 4, 5 și cu ceea ce se spune în simbolul de credință niceeo-constantinopolitan, nu poate exista decât un botez, botezul unei singure Biserici care este cea Ortodoxă. La fel de indiscutabil este faptul că, ținându-se cont chiar de termenul *baptizo*, botezul autentic trebuie săvârșit în numele Sfintei Treimi prin trei cufundări și ridicări din apă (p. 38). În afara Bisericii Ortodoxe nu se poate vorbi decât despre un „pseudo-botez”, una dintre mărturiile cele mai puternice fiind chiar canonul 7 de la Sinodul al II-lea Ecumenic (canonul 95 al Sinodului Quinisext nu este altceva decât o repetare a lui, iar cadrul

canonic în care poate fi interpretat este trasat de canoanele apostolice 46, 47, 50 și 68, can. 1 al Sinodului de la Calcedon, can. 7 și 8 ale celui de la Laodiceea, 8 și 19 ale Sinodului I Ecumenic, 1, 5, 20 și 47 ale Sf. Vasile cel Mare și 57 și 80 ale Sinodului de la Cartagina). În interpretarea Părinților colivazi și ale lui Constantin Iconomul, nu există o contradicție între canoanele anterioare menționate, ce insistau asupra aplicării cu acrivie a nerecunoașterii botezului ereticilor, și canonul 7 de la Sinodul II Ecumenic, care aplica iconomia asupra botezului anumitoreretici. Această iconomie era posibilă, ni se spune, deoarece existau condițiile „formale” absolut necesare, adică săvârșirea corectă a tainei prin întreta afundare și ridicare din apă (p. 71). Ținându-se cont de contextul când a fost formulat și de contextul când a fost înțeles acest canon, se trage concluzia că romano-catolicii nu sunt altceva decât „eretici” și „nebotezați”, deoarece ei au

schimbat modul săvârșirii botezului, ceea ce face imposibilă aplicarea principiului iconomiei. Revenirea celor botezați „prin stropire” (romano-catolici) la Ortodoxie nu se poate face decât prin rebotezare (p. 78 ș.u.). Orice opinie contrarie, cum ar fi cea a teologului ortodox grec I. Karmiris, înseamnă a te îndepărta de tradiția Bisericii vechi (p. 92 ș.u.).

Cu reticență este privită și hotărârea Sinodului de la Constantinopol din anul 1484 care hotăra doar să-i ungă cu mir pe catolicii care veneau la Ortodoxie. Motivația acestui sinod ținea de contextul dificil în care se găseau ortodocșii, ei sperând la un ajutor din partea apusenilor în lupta contra otomanilor. Tot prin motivații externe sunt explicate și deciziile similare ale sinoadelor de la Constantinopol (1600), Moscova (1666-1667) sau opiniile teologice ale patriarhului Dositei al Ierusalimului și ale patriarhului ecumenic Ieremia III (vezi scrisoarea din 1718 către țarul Petru cel Mare). O reîntoarcere la practica canonică veche este salutată de decizia patriarhului Chiril V (1755) care impunea botezarea catolicilor; de asemenea, pe la 1786, patriarhul ecumenic Procopie (1785-1789) extindea hotărârea și asupra celor care se întorceau dintre uniți (pp. 108-109). Alături de analiza contextului în care au fost emise, hotărârile de nerebotezare a catolicilor care vin la Ortodoxie mai sunt explicabile și prin faptul că multă vreme a mai fost posibilă aplicarea iconomiei fiindcă modul de botezare prin stropire nu se generalizase în întreg Apusul (p. 124).

Pe larg este analizată și diferența de atitudine față de botezul apusenilor ce exista în sec. al XIX-lea între Biserica Rusiei și Patriarhia Ecumenică (vezi p. 125 ș.u.). În acest sens se evocă o scrisoare a lui Constantin Iconomul către Alexandru Sturza, scrisoare în care este susținută aplicarea acriviei, chiar dacă aplicarea iconomiei ce se făcea în Biserica Rusiei nu este criticată direct.

Toate izvoarele cărții sunt publicate într-o *Addenda* (pp. 139-183), ceea ce îi pune la dispoziție celui interesat posibilitatea de a evalua și singur pozițiile diverse susținute de Biserica Ortodoxă în ceea ce privește modul de primire a catolicilor ce vin la Ortodoxie. Poziția autorului este una clară și fermă: datorită devierii de la modul autentic de săvârșire a botezului prin întreită cufundare, catolicilor nu li se poate aplica iconomia. Fără a fi vorba de o prejudecată sau o lipsă de toleranță, cugetul ortodox curat reclamă devotament față de credința și tradiția Bisericii, ceea ce impune rebotezarea. A păstra linia tradițională, canonică, a Părinților Bisericii este o datorie pentru toți ortodocșii în acest climat contemporan de declin general, chiar dacă o astfel de atitudine este considerată ca fiind „fanatică” și „lipsită de dragoste” (vezi Epilogul, pp. 128-138).

(Ciprian Iulian TOROCZKA)

Nashaat MEKHAIEL, *Untersuchungen zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des koptischen Difnars anhand der Hymnen der letzten vier Monate des koptischen Jahres*, coll. Jerusalem Theologisches Forum 14, Aschendorff Verlag, Münster, 2010, 504pp.



La originea acestei curajoase lucrări a creștinului copt Nashaat Mekhaiel stă o teză de doctorat în Filologie sub îndrumarea eminentului coptolog Prof. Stephen Emmel, la Institutul de Egiptologie și Coptologie al Universității din Münster¹. Este vorba de prima lucrare care are în vedere problematica originii și a tradiției liturgico-literare a așa-zisului *Antifonar copto-arab* (ⲠⲓⲬⲪⲟⲨⲁⲢⲓ, دفنار [difnār])². Timp de aproape 70 de ani, de la ediția în două volume a coptologului și arabistului britanic Evans de Lacy O'Leary (1872-1957)³ și până la contribuțiile lui Gawdat Gabra⁴, *Antifonarul copt* nu s-a bucurat de atenție exclusivă, afară de ilustrarea unor instanțe hagio-

grafice (pentru o istorie a cercetării, pp. 21-25). La motivația livrescă și estetică (p. 18) se adaugă pentru autor și rolul acestei lucrări liturgice în păstrarea identității de credință a Bisericii Copte sub tutelă islamică, din Egiptul medieval până astăzi.

¹ Multumesc d-lui Alin Suci (Hamburg) și Pr. Marian Vild (București) pentru pertinente observații și entuziasm. Pentru alte recenzii ale aceleiași lucrări a se vedea Jutta HENNER, în: *Theologische Revue* CVII (2011), col. 158-159 și Gabriele WINKLER, în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* CXXII (2011), p. 105 și *Oriens Christianus* XCIV (2010), pp. 279-281, aceasta din urmă cu importante observații despre limbajul hristologic al *Difnarului*, cu paralele în *Anaforalele* copte, armene și siriene ale Sf. Vasile cel Mare (cf. pp. 280-281).

² Așa cum avertiza W.E. Crum, *Antifonarul copt* nu împărtășește nicio corespondență cu *Antifonarele* grecești sau occidentale (cf. Recenzie la De Lacy O'LEARY, *The Difnar of the Coptic Church*, [Part I], (1926), în: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 4, 1926, p. 736).

³ Evans De Lacy O'LEARY, *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church*, 3 volume, Luzac & Co., Londra, 1926-1930.

⁴ Gawdat GABRA, „Untersuchungen zum Difnar der koptischen Kirche I: Quellenlage, Forschungsgeschichte und künftige Aufgaben”, în: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* XXXV (1996), pp. 37-52; „Untersuchungen zum Difnar der koptischen Kirche II: Zur Kompilation”, în: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* XXXVII (1998), pp. 49-68.

Ca structură, *Antifonarul copto-arab* este o colecție de imne adresate sfinților zilei, care se cântă în timpul serviciului vespéral și al „miezonopticii”⁵. Textul copt este redactat în dialectul bohairic, cel arab fiind copiat pe aceeași pagină cu cel copt. Pentru fiecare zi liturgică sunt redactate două imnuri diferite, denumite în manuscrise: „melodia Adam” (HXOC A.A.A.M, لحن ادم [laḥn ādām], cântat de Duminică până Marți) și „melodia Batos” (HXOC B.A.T.O.C, لحن واطس [laḥn ūātus], cântat de Miercuri până Sâmbătă)⁶. Bilingvismul acestui text liturgic, păstrat încă în cel mai vechi manuscris în versiunea bilingvă copto-arabă, vorbește despre situația sociolingvistică a Egiptului medieval, deși ulterior, în copiile târzii ale *Antifonarului* se poate observa o tot mai mare lipsă de familiarizare cu textul copt, tot mai corupt de greșeli.

În scopul de a oferi o privire de ansamblu asupra originii și procesului redacțional al *Antifonarului* copt, autorul pornește de la cel mai vechi manuscris al lucrării, comparând extrase imnice din acesta cu redacțiile ulterioare, atât în ceea ce privește textul copt, cât și pe cel arab. Cel mai vechi manuscris este datat între 1384 și 1385, fiind păstrat la Mănăstirea Sf. Antonie din Egipt și însumând 6 volume – inițial în 12 volume, corespunzând numărului lunilor anului liturgic copt, ulterior legate două câte două (descrierea manuscrisului: pp. 34-42). Pe lângă acesta, sunt cercetate alte patru manuscrise păstrate la Biblioteca Apostolică din Vatican, toate de secol XVIII. Colofoanele acestora înregistrează în limba arabă date precise despre timpul, condițiile și originalul după care s-a făcut copierea, toate atestând manuscrisul de la Mănăstirea Sf. Antonie drept izvor direct (descrierea manuscriselor și colofoanele: pp. 42-58). Aceste date sunt certificate de autor pe parcursul minuțioasei sale cercetări redacționale și filologice, pe baza unei selecții a mai multor imnuri din ultimele patru luni ale anului liturgic copt.

Într-o primă etapă (pp. 65-145) sunt comparate melodiile „Adam” și „Batos” ale unor imnuri din manuscrisul de la Mănăstirea Sf. Antonie, atât în versiunea coptă cât și în cea arabă a acestora. Conform autorului, varianta arabă este bogată în variante idiomatice de secol X, corespunzând etapei de formare a așa-zisei „arabe medii” (Mittelarabisch, Middle Arabic), particularitățile fonomorfologice ale acesteia, așa cum apar în *Antifonar*, așteptând detalieri filologice

⁵ Informații de la Josph Amir Faragalla, creștin copt, în prezent doctorand al Universității din Marburg, care mi-a recomandat și pagina de Internet a comunității copte din Los Angeles, pentru informare: <http://stmarkla.org/download> (ultima accesare: 25.06.2012).

⁶ Numele vin de la primele cuvinte ale imnurilor către Născătoarea de Dumnezeu (Theotokii) care sunt cântate imediat înaintea imnurilor din *Antifonar*: A.A.A.M ETI EQOI ΠΕΜΚΑΖΝΖΗΤ („Pe când Adam era încă trist”) și ΠΙΒΑΤΟΣ ΕΤΑ ΜΩΥΧΗΣ ΝΑΥ ΕΡΟΦ ΕΒΟΛ ΖΙΠΩΑΦΕ („Rugul, pe care Moise l-a văzut în pustie”). Cf. O.H.E. Burmester, Recenzie la De Lacy O’LEARY, *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church*, Part III, (1930) în: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, 1935, p. 390.

ulterioare⁷. Caracterul inconsecvent al traducerii arabe a unor expresii sau particularități sintactice ale textului copt indică spre un proces de traducere decentralizat și complex. Conform țelului stabilit de autor (o analiză a *Difnar*-ului în ansamblul său, drept colecție imnografică) unele texte de o mare rezonanță lirică sau de conținut nu sunt, din păcate, analizate mai îndeaproape: de exemplu, imnul despre călătoria în Egipt a Sfintei Familii, cu multe detalii din Evangheliile apocrife (pp. 94-99 și 319-323 pentru comparația cu versiunea sahidică, mai veche, a imnului), sau imnul la Schimbarea la Față a lui Hristos, cu o foarte vizibilă prezență a textului biblic, bun punct de pornire în investigarea variantelor biblice copte sau arabe avute la dispoziție de autorul lor⁸. Un interesant detaliu în ceea ce privește datarea manuscrisului, dar și rapiditatea recepției de noi contribuții imnografice în *Antifonar* este *imnul lui Anba Parsoma cel Gol*, despre care avem date că ar fi murit în anul 1317, imnul lui fiind integrat în colecția liturgică în decurs de mai puțin de 70 de ani (pp. 240-250).

Cea mai mare parte a lucrării (pp. 145-314) este dedicată istoriei redacționale a *Antifonarului* bohairico-arab, prin comparația celor patru manuscrise de secol XVIII cu cea mai veche variantă a textului, așa cum este păstrată în manuscrisul de la Mănăstirea Sf. Antonie. În aceste variante târzii autorul a putut observa o tot mai mare inconsecvență în redarea textului copt, mai ales a cuvintelor grecești din coptă, fapt grăitor pentru situația sociolingvistică a copiștilor. Uneori pasaje întregi în limba coptă lipsesc în totalitate, fiind copiate doar traducerea în arabă (pp. 258-260). Peste tot sunt de remarcat eforturi de a îmbunătăți atât textul copt cât și traducerea arabă (p. 164, 166, 253, 305, 310). Unele variante fonetice ale cuvintelor copte, cu o anumită constanță în cele patru manuscrise față de cel din sec. al XIV-lea sunt explicate de autor prin modul de lucru al copiștilor copti, cărora textul le era dictat (!), spre eficientizare și economie de timp (pp. 260, 270, 276, 287, 310), amănunt interesant asupra căruia, din păcate, cititorul nu este lămurit în detaliu. În ansamblu, analiza lui N. Mekhaiel confirmă datele colofoanelor, despre caracterul manuscrisului din Mănăstirea Sf. Antonie, ca izvor direct, afară de un singur caz, în care s-a folosit o copie intermediară, realizată doar la doi ani de la terminarea manuscrisului cu pricina (pp. 309-310

⁷ De exemplu, studii comparative cu „medio-araba” palestiniană (Joshua BLAU, *A Grammar of Christian Arabic, based mainly on South-Palestinian texts from the first Millennium*, 3 volume, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 267, 276 și 279, Peeters, Louvain, 1967) sau urmărirea diacronică a unor particularități sintactice până în dialectul egiptean al arabei contemporane. Termenul „arabă medie” nu este nici el lipsit de dificultăți filologice (cf. Wolfdietrich FISCHER, „What is Middle Arabic?”, în: *Semitic Studies in Honour of Wolf Leslau, on the Occasion of his 85th Birthday*, Alan KAYE [ed.], vol. I, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1991, pp. 430-436).

⁸ Pentru traducerea arabe ale evangheliilor a se vedea ampla monografie a lui Hikmat KASHOUH, *The Arabic Versions of the Gospels. The Manuscripts and their Families*, coll. *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung* 42, Walter de Gruyter, Berlin, 2011, 775 pp.

și 56-58, pentru colofonul manuscrisului), lucru grăitor despre activitatea literară febrilă din mănăstirile copte medievale.

Secțiunea următoare (pp. 313-344) este dedicată analizei relației dintre unele imnuri din manuscrisul bohairico-arab al *Antifonarului* cu câteva secțiuni ale unui manuscris liturgic sahidic datat în ultimul deceniu al sec. al IX-lea și păstrat la Biblioteca Pierpont Morgan din New York, cu două file în colecția papirologică a Muzeului de Antichități din Berlin (pp. 59-62 pentru descrierea manuscrisului). Datorită vechimii sale, acest manuscris sahidic a atras încă demult și constant atenția cercetătorilor (pp. 22-24 pentru o istorie a cercetării), lipsind însă o analiză a lui în relație cu *Antifonarul* bohairico-arab. Uimitoarele paralele între unele imnuri în cele două manuscrise (de exemplu, Imnul la Înălțarea la cer a lui Hristos, la călătoria Sfintei Familii în Egipt, la Nașterea și Aflarea Moaștelor Sfântului Ioan Botezătorul), deși evidente, sunt grăitoare, conform autorului, mai degrabă despre modurile de prelucrare a unui original sahidic în inmografia bohairică, decât despre *Antifonarul* bohairico-arab, în ansamblul lui (p. 344).

Relației dintre *Sinaxarul egiptean arab*⁹ și *imnografia copto-arabă* îi este dedicată secțiunea următoare (pp. 342-443). Corespondențele dintre cele două cărți liturgice sunt analizate conform spectrului de similaritate pe care unele secțiuni imnice din *Difnar* îl angajează cu pasaje hagiografice din *Sinaxar*. Sunt prezentate astfel trei grupuri distincte ale acestui spectru: texte dedicate aceluiași sfinți, care nu prezintă corespondențe în cele două colecții, texte care prezintă asemănări doar la nivel de conținut și texte care prezintă asemănări de conținut și formă. Pentru secțiunile care prezintă diferite grade de asemănare autorul propune teza că un text concis stă la baza unui text mai amplu, elemente (de multe ori parenetice) de detaliu din inmografia *Antifonarului* fiind în mod vizibil dezvoltate narativ în secțiuni ulterior integrate *Sinaxarului* (pp. 374-375), care la rândul lui stă la baza unor alte condensări narative mai elaborate. Pentru textele inmografice care nu au corespondență de conținut sau stil cu cele hagiografice din *Sinaxar* autorul ilustrează prin exemplul *Vieții lui Teodosie, Patriarhul Alexandriei*, pe de o parte caracterul biblic al limbajului inmografic, iar pe de alta pe cel dogmatic, accentuat polemic, bazat pe linia narativă a luptei contra Bisericii imperiale calcedoniene, în secțiunea din *Sinaxar* (pp. 436-437). Caracterul proteic al textelor encomiastice și granițele fluide între *imn*, *omilie* și *hagiografie* sunt evidențiate de secțiunile imnice și hagiografice dedicate Arhimandri-

⁹ *Sinaxarul arab* este datat în prima jumătate a sec. al XIII-lea, fiind păstrat doar în limba arabă (o privire de ansamblu la pp. 346-350). Ediția lui René BASSET (în: *Patrologia Orientalis* 3, I; 3, III; 5, XI; 2, XIV; 3, XVII; 5, XX, 1904-1929) încearcă să combine versiunea nord-egipteană cu cea sud-egipteană, rezultatul fiind un *Sinaxar* care nu a existat niciodată ca atare (p. 350).

tului Șenute și lui Pahomie (pp. 445-461). Potrivit ultimelor cercetări¹⁰, viața coptă a lui Șenute, atribuită discipolului său Besa, este de fapt o omilie encomiastică rostită în ziua comemorării Sfântului, astfel încât nu doar unele *paralele de expresie*, ci și *contextul comemorativ liturgic* pot veni în sprijinul ipotezei că materiale vechi encomiastice ar putea fi, alături de alte texte la care nu mai avem acces, considerate drept izvoare pentru imnografia coptă din *Difnar* (pp. 454-459). La fel, în cazul textelor despre Pahomie, anumite cuvinte cheie ale spiritualității monahismului pahomian, cum apare ea în primele „Vieți” copte (de exemplu: *koinonia*), sunt cunoscute de imnograf, în timp ce altele sunt total străine textului hagiografic (pp. 459-461).

Alături de alte lucrări recente care au îmbogățit cunoștințele despre viața liturgică a Bisericii Copte¹¹, domeniu ce nu a fost străin nici preocupărilor unor liturgiști români¹², lucrarea lui Nashaat Mekhaïel umple un gol resimțit de cercetătorii occidentali încă din anii '30, când salutau ediția *Difnarului copto- arab* semnată de Evans de Lacy O'Leary pe baza unui manuscris târziu și corupt¹³.

¹⁰ Nina LUBOMIERSKI, *Die Vita Sinuthii. Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Schenute den Archimandriten*, coll. *Studien und Text zur Antiken Christentum* 45, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

¹¹ Magdi Rashidi Beshai AWAD, *Untersuchungen zur koptischen Psalmodie. Christologische und liturgische Aspekte*, coll. *Studien zur orientalischen Kirchengeschichte* 41, Lit Verlag, Berlin, 2007; Maria CRAMER, Martin KRAUSE (Hrsg.), *Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967)*, coll. *Jerusalem theologisches Forum* 12, Aschendorff Verlag, Münster, 2008, de citit împreună cu corecturile lui Philippe Luissier SJ din *Ostkirchliche Studien* LIX (2010), pp. 348-363. Din punct de vedere muzicologic: Ilona BORSAL, „Métrique et mélodie dans les Théotokies coptes”, în: *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* XX (1980), pp. 15-60; Magdalena KUHN, *Koptische liturgische Melodien. Die Relation zwischen Text und Musik in der koptischen Psalmodia*, coll. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 197, Peeters, Louvain, 2011.

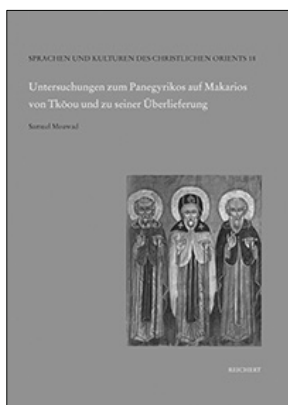
¹² Nicolae D. NECULA, „Scurtă privire asupra literaturii religioase a Bisericii Copte și îndeosebi asupra cărților ei de cult”, în: *Biserica Ortodoxă Română* LXXXIX (1971), 5-6, pp. 644-659; „Organizarea învățământului teologic și cântarea cultică în Biserica Ortodoxă Coptă”, *Glasil Bisericii* XXXII (1973), 7-9, pp. 765-781; „Cultul Maicii Domnului în Biserica Coptă”, în: *Ortodoxia* XXVI (1974), 1, pp. 107-118; „Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice (Rugăciuni și imne). Teză de doctorat”, în: *Ortodoxia* XXVII (1976), 3-4, pp. 473-626 (și extras); „Anafora Sfântului Vasile cel Mare din ritul liturgic copt (introducere, traducere și note)”, în: *Glasil Bisericii* XXXVIII (1979), 11-12, pp. 1141-1156; „Opera canonică a patriarhilor copti din secolele XI-XIII și importanța ei pentru viața Bisericii Copte”, în: *Biserica Ortodoxă Română* C (1982), 1-2, pp. 193-204; „Rânduiala laudelor bisericești din Biserica Coptă în comparație cu rânduiala din ritul bizantin”, în: *Glasil Bisericii* XLI (1982), 4-6, pp. 391-398; „Câteva trăsături generale ale artei copte”, în: *Ortodoxia* XXIII (1971), 3, pp. 429-440; „Ritualul Botezului creștin și al Mirungerii în riturile liturgice răsăritene”, în: *Glasil Bisericii* XXX (1971), 9-10, pp. 828-846. Vezi și Arhim. Ioasaf POPA, „Temeiuri patristice pentru viața de obște - Ava Șenute din Atripe”, în: *Studii Teologice* VIII (1956), 1-2, pp. 81-108.

¹³ „it is to be hoped [...] that at some future time [...] the MS. of the *Difnar* in the library of the monastery of St. Anthony in Egypt (dated A.M. 1101 = A.D. 1385) may be carefully examined, since with the late material at present available no true appreciation of the *Difnar* can be

Pentru a avea un acces adecvat (nu doar secund) la aceste comori de spiritualitate creștină, merită încă o dată și apăsat subliniată legitimitatea și urgența integrării unui *curs de literatură și filologie orientală* în aria curriculară a Teologiei românești, nu doar pentru domeniul copt, ci și pentru vastele orizonturi de trăire a mesajului creștin în spațiul siriac, armean, etiopian, georgian sau arab. Aceste teritorii de reflecție și trăire teologică, deși în tipare nefamiliare și provocatoare, inclusiv dogmatic, sunt cu atât mai adecvate unei științe a Liturgicii, a cărei singură șansă de înnoire stă în asumarea dimensiunii ei comparativ-istorice¹⁴.

(Ionuț Daniel BĂNCILĂ)

Samuel MOAWAD, *Untersuchungen zum Panegyrikos auf Makarios von Tkōou und zu seiner Überlieferung*, coll. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 18, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2010, XIV+346pp.



Lucrarea de față reprezintă o provocare pentru teologul ortodox¹⁵. Este vorba de o monografie despre tradiția literară copto-arabă a unei cuvântări encomiastice rostite de Pseudo-Dioscor al Alexandriei despre un episcop egiptean martirizat datorită refuzului de a semna hotărârile Sinodului de la Calcedon și *Tomul lui Leon*. Lucrarea a fost elaborată inițial în 2005, ca teză de doctorat la Universitatea din Münster, sub îndrumarea lui Stephen Emmel, al cărui interes pentru tema abordată l-a inspirat pe autor (p. XI)¹⁶. Dacă multe din personajele care fac obiectul investigației lui Samuel Moawad sunt mai puțin cunoscute, Dioscor al

made“ (O.H.E. Burmster, recenzie la: De Lacy O'LEARY, *The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church*, Part III (1930), în: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, 1935, pp. 391-392 și *Journal of Egyptian Archaeology* XVII (1931), p. 162.

¹⁴ A se vedea: Ciprian STREZA, „Definirea unei metode de lucru: de la Anton Baumstark la cercetările liturgice contemporane”, în: *Revista Teologică*, SN, XV (2005), 1, pp. 143-150. A se vedea și recenzia mea la lucrarea lui C. STREZA, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare* (Sibiu, 2009), în: *Studii Teologice*, SN, VI (2010), 4, pp. 172-177, pentru o pledoarie similară.

¹⁵ Mulțumesc d-lui Alin Suciu (Hamburg) și Sebastian Moldovan (Sibiu) pentru observații și entuziasm.

¹⁶ Vezi Stephen EMMEL, „Immer erst das Kleingedruckte lesen: die Pointe verstehen in dem koptischen Panegyrikos auf Makarios von Tkōou”, în: Anke BLÖBAUM, J. KAHL, S.D. SCHWEITZER (Hrsg.), *Ägypten – Münster. Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten* [Festschrift Erhart Graefe], Wiesbaden, 2003, pp. 91-104.

Alexandriei, căruia *Panegiricul lui Macarie de Tkōou* (ΤΚΟΟΥ / ΤΚΩΟΥ, قارو [Qāū], în Nordul Egiptului) îi este atribuit, este familiar teologului prin rolul controversat în desfășurarea Sinodului „tălhăresc” de la Efes din 449 și prin opoziția vehementă față de *Tomul lui Leon* și hotărârile de la Calcedon. Narațiunea encomiastică a lui Pseudo-Dioscor atinge momentele cheie ale unor timpuri hotărâtoare pentru calea doctrinară aleasă de mare parte dintre Bisericile (Vechi) Orientale: cea coptă, etiopiană, est-siriană și armeană. Viața lui Macarie de Tkōou completează narativ și hagiografic detalii care nu au putut până acum sparge zidul confesional impus la Sinodul de la Calcedon.

Ca introducere (pp. 1-38) autorul lansează o amplă și fluentă digresiune istorică despre ortodoxia chiriliană alexandrină după victoria asupra lui Nestorie la Sinodul ecumenic de la Efes (431) așa cum a fost ea reprezentată de Dioscor, urmașul lui Chiril în scaunul patriarhal egiptean. Introducerea este necesară pentru familiarizarea cititorului cu contextul istoric și doctrinar care condiționează narațiunea despre Episcopul Macarie de Tkōou, iar tonul ei partinic, care nu poate scăpa cititorului, vine mai ales din folosirea izvoarelor copto-arabe și siriene¹⁷. În ciuda unor accente polemice¹⁸, introducerea este o bună familiarizare cu tonul Panegiricului lui Macarie.

Opțiunea confesională a lui Samuel Moawad viciază măcar într-un singur punct expunerea structurilor de adâncime ale controverselor: la p. 23 este citat al patrulea „Anatematism” al Sf. Chiril al Alexandriei, ca exemplu al îndepărtării teologiei romane a lui Leon de învățătura episcopului alexandrin¹⁹. Acesta este prezentat sinoptic sub formă de tabel în paralel cu un pasaj din *Tomul lui Leon*, care însă nu face dreptate intenției acestei juxtapuneri: pe când Chiril anatematizează împărțirea lui Hristos în „două persoane sau ipostasuri”, Leon afirmă că fiecare „natură” [s.n.] împărtășește celeilate din însușirile ei. Impresia pe care o lasă acest pasaj este aceea că aici S. Moawad operează exact aceeași „nestorianizare” a *Tomului lui Leon* pe care o observă cu acuitate în cuvântarea lui Dioscor despre Episcopul Macarie (p. 24). Cu toate acestea, liniamentele principale ale disputei sunt bine accentuate de autor: chirilianismul rigid al lui Dioscor (p. 6), rivalitatea dintre scaunele patriarhale (pp. 272-277) și importanța factorului politic în dinamica controverselor. Acestui din urmă punct îi este dedicată o secțiune specială a introducerii (pp. 31-38), unde, pe un ton aproape condescendent, sunt expuse pericolele pe care atașamentul Bisericii față de ordinea seculară/imperială le poate avea pentru libertatea mărturisirii adevărului teolo-

¹⁷ Opțiunea mai elegantă ar fi fost o istorie bi-partită a evenimentelor, în care versiunea imperială a derulării și cauzelor evenimentelor să fie comparată cu cea orientală.

¹⁸ De exemplu la p. 37, unde se face referire la episcopii avizi de putere însă nepricepsuți în probleme de teologie, o referire clară la Papa Leon I, cf. pp. 7 și 9-10 (Prosper de Aquitania, iar nu Leon I, ca adevărat autor al *Tomos*-ului).

¹⁹ „[...] der Widerspruch zwischen Leon und Kyrillos war offensichtlich, obwohl die Bischöfe in Chalcedon laut [dem] Bericht der Akten das Gegenteil behaupteten” (p. 23).

gic (!). În condițiile acestea, conturul personalității lui Dioscor apare neașteptat de modern, urmașul lui Chiril pe scaunul patriarhal alexandrin susținând „separarea Bisericii de Stat” (p. 37) în fața împăratului însuși. Noul generații de episcopi/teologi „liberali” (conform unei remarci a lui Iuvenalie al Ierusalimului [422-458] din *Panegiricul lui Macarie*), între care S. Moawad îl numără în primul rând pe Leon însuși (p. 7), le este contrapusă figura tradiționalismului chirilian fără compromisuri a lui Dioscor și a puținilor episcopi adversari ai „formulei imperiale”. Pentru S. Moawad, ca și pentru întreaga tradiție de istoriografie bisericească vechi orientală, controversa calcedoniană se reduce la o problemă de opțiune într-un spectru de principii opuse: Imperiu vs. Biserică, *saeculum* vs. Adevăr (teologic), miza disputată fiind „poporul” („das Volk”, p. 38), versiunea sociologizată a Bisericii mărturisitoare (copte) în amonteale puterii seculare (pentru imaginea puterii imperiale în literatura coptă, a se vedea pp. 277-280).

Dincolo de o poziție partinică și confesională autorul nu face decât să rezoneze cu atmosfera pe care o respiră nu doar *Panegiricul lui Macarie*, ci și întreaga istoriografie coptă a evenimentelor din jurul sinodului de la Calcedon. Onest, S. Moawad avertiza încă din primele pagini: *Panegiricul lui Macarie* nu conține informații istorice noi, ci mărturisește mai degrabă despre modul în care este înțeleasă Istoria Bisericii în tradiția coptă: așadar o incursiune în filosofia coptă a istoriei²⁰.

Partea în jurul căreia se țese întreaga lucrare a lui S. Moawad este ediția și comentariul versiunii arabe a *Panegiricului lui Macarie de Tkōou*. În versiunea sa coptă, acest text a intrat încă din 1888 în atenția publicului occidental, odată cu publicarea variantei bohairice de către coptologul Émile Amélineau (1850-1915)²¹. Față de versiunile copte (sahidică și bohairică), textul arab, editat de autor pe baza celui mai vechi manuscris (sec. al X-lea) păstrat la Göttingen și verificat cu alte șapte manuscrise mai târzii, nu prezintă mari diferențe (pp. 56-62). Manuscrisul arab conține exclusiv lucrări hagiografice (Viața lui Macarie cel Mare, a lui Macarie al Alexandriei, a lui Ioan cel Mic, a lui Bishoi, a lui Maximos și Dometios și a lui Moise cel Negru). Manuscrisul pare să fi fost redactat pentru uz liturgic, așa cum arată împărțirea *Vieții lui Macarie de Tkōou* în trei „lecturi”

²⁰ „von einer Untersuchung zum Panegyrikos auf Makarios sind keine besondere historischen Ergebnisse zu erwarten [...] Man kann vielmehr Ergebnisse zur Philosophie der Kirchengeschichtsschreibung bei den Kopten und zu ihrem Umgang mit ihrer eigenen Geschichte erwarten” (p. XIV).

²¹ É. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, coll. *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire* 4.1, Leroux, Paris, 1888, pp. 92-164, completată de S. Moawad cu o listă de importante corecturi (pp. 305-313). Din 1980 avem la dispoziție ediția versiunii sahidice a lucrării, cu traducere engleză: David JOHNSON, *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkōw, attributed to Dioscorus of Alexandria*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 415-416. *Scriptores Coptici* 41-42, Peeters, Louvain, 1980.

(قرا, [qarā])²², notate ca atare cu cerneală roșie. Sub numele lui Macarie s-a păstrat o singură omilie, despre Arhanghelul Mihail²³. Prezentăm în continuare cititorului o descriere generică.

Panegiricul arab al lui Macarie de Tkōou conține amintirile lui Dioscor al Alexandriei (aflat în exil în Gangra conform hotărârii Sinodului de la Calcedon) despre Episcopul Macarie, cu ocazia aflării veștii despre moartea martirică a acestuia. Afară de Sinodul de la Efes, unde Dioscor l-a însoțit pe Chiril al Alexandriei și unde, conform actelor copte ale sinodului, Episcopul Macarie a luat chiar cuvântul (lucruri nementionate în *Panegiric*, cf. p. 162), cei doi s-au întâlnit pe corabia dinspre Alexandria spre Constantinopol, în drum spre Calcedon, în 451. Acolo Episcopul Macarie are o viziune apocaliptică (un balaur cu *Tomul lui Leon* în gură) și face două minuni: vindecă un orb și restituie în mod miraculos un veșmânt furat posesorului său. Mai mulți cunoscuți ai lui Macarie sunt înduplecați de Dioscor să mărturisească despre faptele minunate ale Episcopului: unii relatează o viziune a lui despre starea spirituală în care se află cei păcătoși și cei drepecți, alții povestesc despre o viziune profetică a Arhimandritului Șenute de Atripe despre mărturisirea pe care Macarie o va depune la Calcedon, alții despre zelul misionar al Episcopului de Tkōou în eradicarea unui cult sacrificial păgân dedicat zeului Kothos [قلوطس KOΘOC / ΡΟΘOC], eveniment în care Episcopul este salvat prin intervenția lui Besa, ucenicul lui Șenute.

A doua „lectură” începe tot printr-o viziune, de această dată a lui Dioscor, în care Sf. Profet Elisei și Sf. Ioan Botezătorul anunță că moaștele lor se vor odihni alături de cele ale Episcopului Macarie²⁴. Ajunși la Constantinopol, Macarie nu este lăsat să intre în sala de audiență pentru că purta haine murdare, însă Dioscor îi convinge pe cei prezenți că Macarie este secretarul lui. Firul narațiunii se întrerupe aici pentru a lăsa loc unei mișcătoare relatări despre rezistența Bisericii din Ierusalim împotriva Episcopului Iuvenalie, unul dintre semnatarii „Tomului lui Leon”: alungat din oraș de popor Iuvenalie revine cu o trupă de soldați și ucide 5000 dintre oponenții hotărârilor imperiale. Pe de altă parte, o

²² Termenul este indexat împreună cu paralele siriace de Georg Graf, în: *Verzeichniss arabischer kirchlicher Termini*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 147. *Subsidia* 8, Peeters, Louvain, 1954², p. 89. Este vorba de un derivat de la rădăcina semitică *qr*, de unde și termenul „Coran” (قران).

²³ Editată inițial de G. Lafontaine („Un éloge copte de Saint Michel, attribué à Macaire de Tkow”, în: *Le Muséon* XCII [1979], pp. 301-320) omilia a fost retrădusă recent în limba germană, cu o introducere: Samuel MOAWAD, „Exegese des Makarios von Tkōou über den Erzengel Michael”, în: *Le Muséon* CXXII (2009), pp. 11-26. Pentru corespondențe între conținutul acestei omilii și Panegiric, a se vedea pp. 163-164 și 171-172 în lucrarea lui S. Moawad.

²⁴ A se vedea și: Otto MEINARDUS, „The Relics of St. John the Baptist and the Prophet Elisha. An Examination of the Claims of their recent Invention in Egypt”, în: *Coptic Studies presented to Mirrit Boutros Ghali*, Cairo, 1979, pp. 26-63 (= *Ostkirchliche Studien* XXIX [1980], pp. 118-142). Despre istoria prezenței moaștelor acestor sfinți în Egipt, a se vedea pp. 207-208 în lucrarea lui S. Moawad.

armată ajunge la o mănăstire din Egipt, poruncind călugărilor să semneze *Tomul lui Leon*. Călugării însă întrebă osemintele celor răposați în mănăstire dacă să îl semneze sau nu, iar osemintele anatemizează dogma de la Calcedon. Dioscor reia cuvântul și relatează cum, într-o viziune, Chiril al Alexandriei este avertizat să nu intre în cetatea Efesului pentru că numele „Nestorie” (de fapt un ofițer, nu ereticul cu același nume condamnat la Sinodul de la Efes) stă deasupra intrării în oraș.

A treia „lectură” începe prin redarea atmosferei și a discuțiilor cu împăratul pe marginea *Tomului lui Leon* înainte de Sinodul propriu-zis: Dioscor îi convinge pe cei prezenți folosind metafora chiriliană a fierului înroșit în foc și prin interpretarea *miafizită* a minunii de la nunta din Cana Galileii. Macarie face o nouă minune, vindecând-o de lepră pe soția unui ofițer, după care are o viziune despre o dispută între Arhimandritul Șenute și Nestorie, precum și despre moartea lui Nestorie. Dioscor se desparte de Macarie, pe care îl roagă să-l amintească Sfântului Chiril și Atanasie în Rai. În continuare, Episcopul de Gangra îi relatează lui Dioscor o minune în care un soldat devine lepros încercând să își stăpânească setea cu Sfânta Euharistie. Cel care îi vestește lui Dioscor despre moartea martirică a Episcopului Macarie este Pafnutie²⁵, ucenic al lui Șenute: dejucând planul imperial ca *Tomul lui Leon* să fie anexat în urma unui text cu formula de credință niceeană, astfel încât cei ce semnează să aibă impresia că au semnat doar pentru aceasta, Macarie este lovit în zona organelor genitale de un ofițer și moare pe loc. La înmormântarea lui, un copil mut și un olog sunt vindecați prin atingerea de trupul neînsuflețit al Episcopului.

Panegiricul lui Macarie este o lucrare compozită, un model al creșterii lui redacționale fiind dat de postularea unui „Urtext”, căruia i s-au adăugat cu timpul tot mai multe legende hagiografice și detalii (pseudo-)istorice. Un indiciu pentru datarea acestui „Urtext” este fragmentul despre martiriul Episcopului Macarie în *Istoria Bisericii Copte*, un document de secol V, transmis doar fragmentar (pentru o sinopsă a celor două manuscrise ale acestei lucrări, a se vedea pp. 244-249). Structura similară a acestui episod, atât în *Panegiric* cât și în această lucrare istorică, îl îndreptățește pe S. Moawad să concluzioneze că „Urtext”-ul *Panegiricului* a servit drept izvor pentru această lucrare, putând fi astfel datat în deceniile tulburi imediat următoare Sinodului de la Calcedon (pp. 210-212).

²⁵ În grafia arabă numele poate da naștere la interpretări diferite, după modul repartizării punctelor diacritice, putând fi citit fie Babnūda (ببنوده), echivalentul lui Pafnutie, fie Șinūda (شبنوده), pentru Șenute (p. 69, nota 3 și p. 103, nota 5). Personajul nu poate fi însă Arhimandritul Șenute din Atripe, în textul *Panegiricului* lui fiindu-i atribuit un rol aparte, de vizionar: într-o viziune, Mântuitorul îl împiedică pe Șenute să participe și la Sinodul de la Calcedon (despre Șenute la Sinodul de la Efes, vezi p. 114, nota 113), motivând că este înaintat în vârstă (161 de ani), cf. p. 114.

Panegiricul lui Macarie (în coptă: **ΟΥΕΓΚΩΜΙΟΝ**, însă **ميمير** [mīmar] „tratat, discurs”, în arabă) nu poate fi încadrat cu exactitate unui gen literar recunoscut. Este mai degrabă vorba de un gen literar specific literaturii copte, situat la granița dintre biografia/hagiografia encomiastică și omilia dogmatică (pp. 155 și 265-266)²⁶. În cadrul unei astfel de compoziții literare, un personaj istoric, venerat ca sfânt, servește drept motiv pentru expunerea unei problematice mai largi, de interes dogmatic sau devoțional (p. 266). Interesul istoric al unei astfel de lucrări nu vine din obiectivitatea cu care ar fi prezentate lucrurile, ci mai degrabă din viziunea autorului asupra istoriei în general. Aceste detalii sunt subliniate de S. Moawad, care, pe lângă comentariul filologic și istoric al *Panegiricului Episcopului Macarie* (pp. 155-212) și în urma unei foarte utile treceri în revistă a operelor istorice copte și arabe ale Bisericii Egiptene, multe din ele încă needitate (pp. 242-264), oferă și o analiză a filosofiei istoriei în Biserica Coptă, așa cum este ea surprinsă de rolul proeminent pe care îl capătă Patriarhii Bisericii Egiptene – ca personaje paradigmatică pentru ortodoxia chiriliană (pp. 267-271) – sau de conturul polemic al portretelor de „eretici” (pp. 280-282), toate presărate cu viziuni și minuni, ca probe ale sfințeniei protagoniștilor (pp. 282-285)²⁷.

De o bogăție luxuriantă în teme și genuri literare abordate (*ediție de text, traducere, comentariu istorico-filologic, analiză a motivelor literare, expunere și analiză istorică*), lucrarea lui S. Moawad oferă în final o serie de alte utile docu-

²⁶ Alte exemple sunt *Panegiricul Sf. Ioan Botezătorul* atribuit lui Teodosie al Alexandriei (K. KUHN, *A Panegyric on John the Baptist attributed to Theodosius Archbishop of Alexandria*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 268-269. *Scriptores Coptici* 33-34, Peeters, Louvain, 1966), cele două *Panegirice ale Sf. Atanasie al Alexandriei*, scrise de Constantin de Siut (T. ORLANDI, *Constantini episcopi urbis Siout Encomia in Athanasium duo*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 349-350. *Scriptores Coptici* 37-38, Peeters, Louvain, 1974) sau *Panegiricul lui Apollo*, scris de Ștefan de Heracleopolis (K. KUHN, *A Panegyric on Apollo, Archimandrite of the Monastery of Isaac by Stephen Bishop of Heracelopolis Magna*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 394-395. *Scriptores Coptici* 39-340, Peeters, Louvain, 1978). Lucrarea atribuită Sf. Epifanie al Salaminei și tradusă de autorul acesor rânduri sub titlul de *Omilie la Botez* (în: *Studii Teologice*, seria a III-a, VII [2001], 1, pp. 231-264) a fost încadrată de primul ei editor Leo Depuydt într-un volum cu scrieri encomiastice: *Encomiastica from the Pierpont Morgan Library. Four Coptic Homilies attributed to Anasthasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 544-545. *Scriptores Coptici* 47-48, Peeters, Louvain, 1993.

²⁷ Pentru alte exemple de filosofie a istoriei în Biserica Orientală, a se vedea Dorothea WELTECKE, *Die Beschreibung der Zeiten von Mör Michael dem Großen: (1126-1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographie-geschichtlichen Kontext*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 594. *Subsidia* 110, Peeters, Louvain, 2003, mai ales pp. 200 ș.u.; Albert STEPANYAN, „On the Basic Idea of the *History of the Armenians* by Moses Khorenatsi”, în: Valentina CALZOLARI, Jonathan BARNES (eds.), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, coll. *Philosophia antiqua* 116. *Commentaria in Aristotelem Armeniaca - Davidis Opera* I, Brill, Leiden, 2009, pp. 181-196.

mente: o ediție a *Vieții copte a lui Dioscor*, pe baza unor fragmente de pergament păstrate la Institutul Francez de Arheologie Orientală din Cairo (pp. 288-298)²⁸, ediția a două citate ale lui Dioscor păstrate în limba arabă, una aparținând istoricului copt Sawīrus de Ašmūnīn iar celălalt din cea de a șaisprezecea scrisoare festală a lui Veniamin al Alexandriei (pp. 299-304), precum și o corectură a ediției textului bohairic al *Panegiricului* editat de Émile Amélineau în 1888 (pp. 305-313). Din păcate, lucrarea nu conține un indice de nume personale, atât de folositor pentru profilul ei complex, care nu poate fi intuit doar din titlu.

Este regretabil că problematica istorică și dogmatică a Bisericilor Necalcedoniene, cu întreaga lor bogăție de sensuri și chiar învățăminte duhovnicești poate rămâne necunoscută teologului român, expediată rapid în manuale de Istorie a Bisericii Universale sau Dogmatică. Accesul la bogățiile Creștinismului oriental nu poate avea loc fără asumarea măcar minimă a travaliului filologico-istoric al Orientalisticii Creștine, într-un demers fie dezinteresat polemic, fie în scopuri de adecvare apologetică²⁹. Această ultimă opțiune o putem exemplifica prin demersul orientalistului belgian Antoine Ghilain (1901-1947), preot al Bisericii Catolice și profesor de limbi iranice la Leuven³⁰. La puțin timp după descoperirea în oaza Turfan din Asia Centrală a mai multor documente originale ale Maniheismului oriental, A. Ghilain ar fi fost impulsionat în însușirea dialectelor medio-iranice tocmai de idealul stabilirii unei obiectivități istorico-filologice pentru a înțelege această religie prea rapid acoperită de profilul teriomorf șchițat de ereziologi³¹. Măcar o asemenea provocare am dorit să o instige în conștiința cititorului prezentarea lucrării lui Samuel Moawad despre Episcopul Macarie de Tkōou.

(Ionuț Daniel BĂNCILĂ)

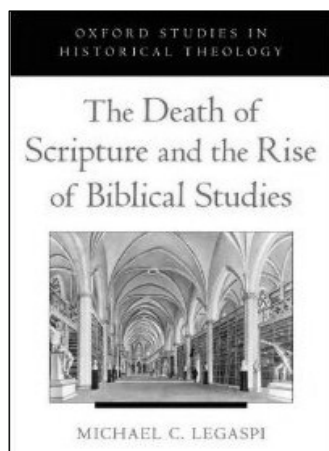
²⁸ Vezi și Samuel MOAWAD, „Die arabische Version der *Vita Dioscori*”, în: *Le Muséon* CXXIV (2011), pp. 149-180.

²⁹ În România, în lipsa unui cadru instituțional pentru aceasta, orice demers de acest fel este silit să rămână privat, curajos și exotic, cu slăbiciunile și deliciae aferente.

³⁰ Vezi Alois VAN TONGERLOO, „Antoine Ghilain”, în: *Encyclopaedia Iranica*, consultat în versiunea on-line: <http://www.iranicaonline.org/articles/ghilain-antoine> (ultima accesare: 08.07.2012).

³¹ „A quoi M. Ghilain visait dans ses travaux linguistiques, c'était à procurer une interprétation aussi sûre que possible des textes manichéennes retrouvés, et à apporter ainsi une contribution durable à l'histoire de la secte et de l'Église” (cf. Gérard GARITTE, „L'Abbé Antoine Ghilain, maître de conférences à la Faculté de Philosophie et Lettres”, în: *Annuaire de l'Université Catholique de Louvain* LXXXVIII [1951], pp. 304-307, aici p. 306 [= G. GARITTE, *Scripta disiecta (1941-1977)*, vol. I, coll. *Publications de l'Institute Orientaliste de Louvain* 21, Louvain, 1980, pp. 136-140, aici p. 139]). Antoine Ghilain este autorul primului studiu al limbii parte, dedicat structurii verbale: A. GHILAIN, *Essai sur la langue parthe: son système verbal d'après les textes manichéens du Turkestan oriental*, coll. *Bibliothèque du Muséon* 9, Louvain, 1939, 1966².

Michael LEGASPI, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford University Press, 2010, 213pp.



Un astfel de titlu nu poate să nu atragă atenția chiar și celor mai puțin „specialiști” în domeniul studiilor biblice. Interesul pentru acest volum poate crește însă pentru publicul românesc odată cu aflarea faptului că autorul este creștin ortodox din Statele Unite ale Americii. Încă din prefața cărții ni se descoperă un text captivant care descrie, în cadrul unei liturghii ortodoxe, momentul în care se citește din Sfânta Evanghelie. După ce autorul amintește numeroase amănunte de natură vizuală și olfactivă, el surprinde cu afirmația că: *singurul lucru pe care credincioșii nu-l fac în cadrul Sfintei Liturghii este să citească Evangheliile*. El subliniază astfel faptul

că, în Biserică, Scriptura *este citită* credincioșilor de către clerici, în contrast cu imaginea descrisă de autorul nostru în continuare, anume aceea a unei clase de studenți la un seminar de studii biblice. Dacă în Biserică și în Liturghie în general este vorba de o *singură Evanghelie* citită credincioșilor – față de care au loc și acte devoționale precum venerarea icoanelor, plecarea capului –, pe mesele studenților din universitate se află *mai multe* ediții (critice) ale Scripturii, mai multe traduceri,acompaniate de nelipsitele dicționare, gramatici ale limbilor clasice, comentarii etc. Cu un deosebit spirit de observație M. Legaspi subliniază că în cadrul Liturghiei *credincioșii se pleacă înaintea Evangheliarului înălțat de preot, în timp ce în universitate capetele sunt aplecate deasupra bibliilor*, domnind „o atmosferă sociabilă, dar cerebrală, tăcută și statică” (p. viii).

În amândouă contextele, Biblia, Cuvântul lui Dumnezeu, este în centru, dar totuși fiecare grup are nu numai o *cu totul altă Biblie*, ci și *altfel de atitudine față de ea*. În cazul primului grup, de credincioși, este vorba de o Biblie ale cărei cuvinte *zboară oral, melodic*, în timp ce în al doilea caz avem de a face cu *vocabule fixate, numărate cu exactitate pe pagini de ediție îngrijită critic*. Autorul nostru le desparte așadar una de alta și le numește deosebit: prima este pentru el o *Biblie scripturală* („scriptural Bible”), iar a doua o *Biblie academică* („academic Bible”), dualism pe care Legaspi îl consideră nu numai artificial sau teoretic, ci efectiv existent în istoria creștinismului, prin ivirea *Bibliei academice* (p. ix). În această lucrare, M. Legaspi își propune să descrie istoria acestei *Biblie academice*, pe care o consideră ca având o istorie separată și independentă de *Biblia scripturală* – se înțelege – a Bisericii, a tradiției, deoarece modul și contextul în care a luat ființă *Biblia academică* ar fi astăzi prea puțin cunoscut și de mare semnificație pentru înțelegerea raportului dintre cele două.

Legaspi începe cu afirmația că *Biblia academică* a luat ființă atunci când *Biblia scripturală* ajunsese deja la marginile vieții culturale și publice din modernitate. El este convins că Reforma a creat o *criză de autoritate*, ceea ce a dus la *slăbirea și fragmentarea treptată a Bibliei scripturale*, de fapt a autorității ei ca Evanghelie proclamată de Biserică, pentru că însăși Biserica și autoritatea ei au fost puse odată cu Reforma sub semnul întrebării. În primele două secole după reforma lui Luther se alcătuiesc așadar și se adună *instrumentele și materialele* necesare pentru această nouă *Biblie academică*. Ea a luat ființă sau, mai bine zis, s-a concretizat și material, abia începând cu sec. al XVIII-lea, când „biblicismul modern” își face loc în cadrul universității moderne, post-confesionale. Ea este, începând cu acest transfer, apanajul cercetătorilor din diferite domenii istorice, lingvistice, arheologice, care observaseră că *invocarea Bibliei la modul absolut de către fiecare confesiune devenise de fapt inamicul proiectului socio-politic pe care înseși universitățile Iluminismului își bazau existența, libertatea și suportul instituțional de funcționare* (p. 9). Legaspi este de părere că, existând alegerea între *Biblia scripturală* și altceva, universitatea a ales mai degrabă acel *altceva*. În acest punct, autorul subliniază de mai multe ori *relația dintre stat și Biserică* din perioada de după Reformă și impactul ei asupra conceperii *Bibliei academice*. Începuturile acestei Bibliei universitare își au originea în *contextul apariției iluminismului german*, când Europa devine treptat o societate cu o nouă viziune, condusă de guverne post-confesionale. În universitățile germane și mai ales în facultățile de teologie deschise în cadrul lor, *Biblia academică* a fost din păcate *un succes și nu un competitor al Bibliei scripturistice*. În centrul acestei istorii a apariției *Bibliei academice* stă, după estimarea lui Legaspi, personalitatea lui *Johan David Michaelis* (1717-1791), care a avut cea mai mare contribuție la crearea ei. Michaelis a fost unul în cei mai de seamă bibliști din sec. al XVIII-lea. Împreună cu prieteni și colegi, el a găsit noi căi de a integra religia, dar mai ales creștinismul și teologia biblică de școală în ramele culturii moderne, progresive, de factură predominant politică și socială.

Lucrarea lui Legaspi conține șase capitole care pot fi împărțite în două secțiuni majore. Primele trei descriu condițiile mai ample ale apariției *Bibliei academice*, iar ultimele trei oferă o examinare focalizată pe modalitatea specifică în care Michaelis a „acomodat” studiul biblic la noile condiții universitare.

Capitolul întâi susține că Biblia încetează în Vestul Europei să funcționeze *ca Scriptură* universal valabilă în perioada care începe cu Reforma și că, pentru a o reabilita, cercetătorii au recurs în primul rând la *studiul textului* Bibliei³². Schisme, războaie religioase și nenumăratele efecte ale confesionalizării au creat un *context religios fragmentat*, care a încercat să repare acest dezechilibru. Astfel, oamenii de știință s-au angajat în reactivarea și reintegrarea unei Biblie care s-a dovedit că *trecuse de la statutul de „Scriptură” la cel de „text”*.

³² Vezi mai ales subcapitolul intitulat *The Textualization of the Bible*, p. 18ff.

Capitolul al doilea descrie acest proces, așa cum s-a desfășurat el în cadrul Universității din *Göttigen*, școala de prin rang în secolul Luminilor. Datorită faptului că Biblia nu mai avea autoritatea din Evul Mediu și era deja contestată ca moștenire textuală, minți luminate ale acestui secol au încercat reabilitarea ei. Încă nu era de la sine înțeleasă o programă universitară care să conțină și studiul Bibliei. Universitatea avea atunci ca prim scop educarea funcționarilor civili și a nobililor într-un *spirit rațional și tolerant*. (pp. 49-51).

Capitolul al treilea înfățișează reconstrucția științific-literară și în mare măsură artificială a unui „Israel clasic”, realizată de Michaelis în cinci decenii de muncă asiduă, împreună cu alți doi colegi care și-au dedicat viața *fabricării Romei*, respectiv a Greciei antice. Elementul primordial în acest proces de obiectivizare a religiei lui Israel a fost programul lui Michaelis privitor la studiul limbii ebraice biblice, descris în capitolul următor al lucrării. Aceste informații au următoarea relevanță: Michaelis a demonstrat că, pentru o înțelegere adecvată a Bibliei, aceasta trebuie citită în *limba originală* și că trebuie bine cunoscut *contextul ei istoric*. Aceasta înseamnă pentru M. Legaspi o *încredințare a Bibliei unui domeniu și unei epoci moarte și mai ales inexistente*, de vreme ce studiile moderne au demonstrat cât de mitologizante erau și încercările acestor pionieri. Totuși, entuziasmul lui Michaelis a găsit ecou în multe rânduri de intelectuali. El era ferm convins că pentru o înțelegere cât mai fidelă a textului biblic, este nevoie de studiul limbii ebraice *originale*. Toate eforturile s-au îndreptat așadar spre acest deziderat, care trebuia să producă ceva separat de ebraica rabinică, aramaică sau de alte variante post-biblice. Accentul pus pe filologie a dus la *relativizarea cadrelor religioase de interpretare*, care erau, după părerea lui Michaelis, doar o piedică în receptarea mesajului biblic, accesibil în textul citit în limba originală.

Capitolul cinci prezintă importanța esteticii pentru restaurarea Israelului clasic de către Michaelis. El a fost primul care a propus studierea Psalmilor și a profeților *ca poezie biblică*, în afara valorilor teologice, etice, sau religioase. Aceasta nu este – din punctul de vedere al lui Legaspi – o mare descoperire științifică, ci o *invenție care a permis cercetătorilor să opereze pe text*, pentru înțelegerea Bibliei, independent de cadrele scripturistice, bisericești sau canonice. Astfel, profeții au ajuns să fie tratați ca poeți și transformați astfel din prooroci ai lui Hristos în simpli poeți.

Capitolul ultim înfățișează eforturile lui Michaelis de a reconstitui figura lui Moise prin instrumente filologice. În laboratorul universității din *Göttigen*, Moise devine un geniu poetic, un herald al Israelului clasic, alcătuit pe gustul epocii averse de erudiție. Aici Legaspi recunoaște cu claritate un exemplu în care *tradiția biblică este reconfecționată în linii nonconfesionale*.

Aprecierea autorului asupra întregii istorii a Bibliei academice, în afară de concluziile succinte ale fiecărui capitol, este etalată pe larg într-un capitol separat de concluzii generale (pp. 155-169). Asupra acestuia ne vom opri atenția pentru a da cuvânt tocmai autorului însuși, căci aici Legaspi concentrează în-

treaga sa viziune referitoare la criticismul biblic modern, pe care, cum vom vedea, va prefera să îl numească mai degrabă *criticism academic*.

Aflăm astfel că succesul profesorului Michaelis a fost atestat încă de către studentul și succesorul său la catedră, J.G. Eichhorn, care l-a admirat ca pe un *părinte al criticismului biblic și pionier al folosirii disciplinelor auxiliare*³³ în scopul interpretării Bibliei. Odată cu publicarea noii traduceri cu adnotări făcute de Michaelis la Vechiul Testament, Eichhorn a fost convins că a început o *nouă eră* a exegezei biblice, numindu-și învățătorul plin de entuziasm: „un adevărat învățător al Europei”³⁴. În ciuda succesului exaltat de majoritatea urmașilor universitari, existau însă și personalități precum J.G. Herder, care au atras atenția asupra unor neajunsuri, unii chiar desconsiderând și ironizând opera lui Michaelis chiar în punctul ei forte, anume orientalistica: „Michaelis, învățatul orientalist, nu înțelege de fapt cultura orientală: el nu-i pătrunde spiritul”³⁵.

Legaspi observă că metoda lui Michaelis accentuează – mai ales în posteritatea determinată de el – tendința studiilor biblice spre un *radicalism cultural*, care duce treptat la distrugerea *autosuficienței apusene* și, apoi, la o *diminuare a creștinismului*³⁶. Aceasta se poate vedea în practică, în organizarea Universității din Berlin de către Alexander von Humboldt (1809): centrul de greutate al științei universitare devine istoria, filozofia, limbile clasice, studiul teologiei și implicit al *Israelului clasic* rămânând la margine (p. 156).

Cercetând răspunsuri date de autori contemporani lui Michaelis la întrebarea dacă Biblia poate fi deplin înțeleasă *în categorii culturale*, Legaspi găsește elocvent răspunsul lui Johannes Hamann (1730-1788), acesta din urmă fiind în același timp și unul din criticii iluminismului. În viziunea lui Hamann, Michaelis a practicat un fel de criticism care avea la bază o profundă neînțelegere a ceea ce este de fapt Biblia. Pentru necruțătorul Hamann, *importanța interpretării biblice derivă din originea divină a Bibliei*. Interesul noii discipline universitare pentru *Biblia redusă la o relicvă*, la un text mort, este caracterizat de Legaspi cu cuvintele lui Hamann, astfel:

³³ Este vorba mai ales de etnografie, geografie și filologie semitică comparată.

³⁴ Atragem din nou atenția asupra elementului politic din discursul iluminist asupra interpretării Bibliei.

³⁵ Pentru Herder, opera lui Michaelis era o *colecție de informații incoerentă și fără de viață*. Pentru a concretiza această imagine cu sarcasmul celui mai dur critic al profesorului din Göttingen, Legaspi citează neobosit din J.G. Hamann: „pot oare numele unei plante biblice aici ori un dram de geografie biblică pe acolo face cuvântul lui Dumnezeu accesibil umanității?” (p. 162). Și continuă în același stil: „Michaelis are o cunoștință profundă a lucrurilor fizice precum clima și geografia. Dar el nu realizează că vântul suflă unde vrea...” (p. 163).

³⁶ Aici, *radicalismul cultural* înseamnă interesul mărit al cercetătorilor pentru celelalte culturi și religii decât pentru creștinism și Europa. Până la iluminism, majoritatea studiilor antichității sau ale altor limbi și culturi erau oarecum subordonate interesului de a confirma propria cultură, în timp ce odată cu sec. al XVII-lea se înregistrează treptat o tendință de relativizare a culturii europene prin descoperirea celor mai exotice ținuturi și culturi omenești.

„Nu trebuie să fim atenți la detaliile istorice și lingvistice ale acestor pasaje, ci mai degrabă să cultivăm percepția adevărurilor dumnezeiești spre care ele indică în mod paradoxal. Caracterul ciudat, de ordin mundan, al textelor biblice, nu poate fi înțeles și nici recomandat spre înțelegere decât cu credința rostului lor într-o economie divină. Filologia lui Michaelis, în viziunea lui Hamann, nu rămâne în cele din urmă decât o preocupare impotentă din punct de vedere teologic, centrată pe formele marginale și externe ale realităților scripturistice” (p. 161).

Convingerea lui Hamann era că interpretii care descoperă *dimensiunea naturală* a limbajului biblic nu trebuie cel puțin să nege faptul că el *operează și spiritual*. Legaspi consideră că Hamann a văzut lucrurile clar și corect. El a arătat că abordarea Bibliei de către Michaelis *nu a fost compatibilă cu o hermeneutică scripturală, bazată pe rolul autoritar cuvenit lui Dumnezeu*. Însă Legaspi este interesat și de ceva ce Hamann nu a observat, anume că această metodă aplicată de Michaelis Bibliei a fost *intenționată* (p. 163).

Convinși de *unitatea canonică a Bibliei*, atât Rabinii, cât și Părinții Bisericii au interpretat un anumit verset în lumina altor pasaje din Biblie, pentru a trage învățături din *Scriptură ca întreg*. Toți comentatorii „confesionali” au studiat Biblia în lumina mărturisirilor de credință, a Sinoadelor ecumenice, a catehismelor ori tradițiilor care curg din identitățile lor specific religioase. Tocmai acestea constituiau pentru entuziaștii iluminismului mărul discordiei dintre confesiuni, care a dus la războaie, superstiție și fraudă în viața modernă, al cărei program avea în vedere *o societate irenică, morală și pozitivă*. Astfel, pentru personalități de talia profesorului Michaelis, „țelul era transformarea socială, iar universitatea era motorul acestei transformări” (p. 164).

Criticii istorici au crezut că istoria pură va produce adevăruri convingătoare despre istoria Bibliei, care în cele din urmă vor ghida teologia, și în general religia, *în afara tradiției*, spre o reconciliere cu știința și filozofia. Punctul important aici este că în ciuda preocupării intense a criticismului biblic cu istoria, ancheta istorică a servit de prea multe ori ca mijloc de a dirija unele probleme morale și sociale (p. 166). De aceea, pentru tânărul nostru autor nu este surprinzător faptul că cercetători proeminenți de astăzi au început să respingă criticismul istoric, din cauza reducerii criticismului biblic la o *procedură intelectuală atemporală*, de multe ori caracterizată de *pierderea perspectivei istorice* (p. 167).

De exemplu, biblistul Childs susține că metodele critice moderne preocupate cu *pre-istoria* speculativă a textelor biblice pierd din vedere ceea ce se știe în cea mai mare măsură despre acestea, anume *post-istoria* textelor, recepția lor în viața Bisericii, în canoane și cărțile liturgice. Un alt autor, Collins, este de părere că adevărata valoare a criticismului istoric ar consta în facilitarea unui discurs nonconfesional (p. 168), pe care Legaspi îl vede ca fiind produsul universității moderne. De aceea, Legaspi propune în cele din urmă schimbarea denumirii: din critică istorică, în *critică academică*, mai ales ținând cont de cele menționate mai sus despre câtă istorie se află de fapt în spatele criticii iluministe. Inevi-

tabil, noua Biblie izvorâtă din acest context este și ea una academică. Criticismului academic i se recunoaște valoarea – mai ales socială și morală – în ce privește toleranța, raționalismul și conștiința de sine. Însă, pentru Legaspi acestea sunt niște *firave diluări ale virtuților clasice*, asociate cu Sfânta Scriptură. Acest text al autorului este cât se poate de grăitor:

„în loc de toleranță lividă, *dragoste* jertfelică de sine; în loc de raționalitate agreabilă, *speranță* ce deschide mintea spre bunătate și mărinimie încă neimaginată; și în loc de conștiință critică de sine, *credință* ce inspiră și vitalizează inima umană” (p. 169)³⁷.

Pe scurt spus, *criticismul academic* temperează credința, în timp ce o *lectură scripturală* a Bibliei o edifică și o direcționează spre Dumnezeu. La eventuala acuzație de *dihotomie* tranșantă între cele două Biblii, autorul recunoaște că există mulți cercetători și chiar și fețe bisericești care s-au străduit să scoată în evidență *complementaritatea* lor, faptul că ele nu doar *coexistă*, ci se și *sprrijină* una pe alta. Unii subliniază pe de o parte profunda antiteză dintre cele două Biblii, dar afirmă și faptul că trebuie ținute într-o *tensiune creativă* („creative tension”). Nici cu această atitudine nu este de acord autorul acestui volum, deoarece, conform observației lui, această „tensiune creativă” *nu a oferit în practică răspunsuri și mai ales rezolvări la problemele epocii moderne*. Convingerea autorului este că metodele moderne de interpretare a Bibliei, subsumate grosier în domeniul academic sub numele de „metode istorico-critice”, sunt o *încercare de rezistență profilactică față de fundamentalism*. În viața contemporană se remarcă o puternică resurrecție a tradiționalismului religios, care încurajează o lectură bisericească, devoțională a Bibliei ca Scriptură și nu neapărat ca material cultural (p. 159).

Lucrarea lui M. Legaspi, salutară din multe puncte de vedere, lasă deschis câmpul studiilor despre *ceea ce reprezintă de fapt atitudinea ortodoxă* față de Scriptură. El se ocupă mai ales de ceea ce nu este Scriptura, de Biblia academică și de urmările ei nu numai de ordin religios, cât și socio-politic. Și, putem spune că această intenție, mărturisită din prefața lucrării, a fost îndeplinită cu succes, scoțând la iveală informații puțin accesibile astăzi. Scrisă în manieră specifică Statelor Unite – cu tradiția veche a despărțirii clare între Stat și Biserică și toate cele pe care aceasta le implică pentru domeniul social –, viziunea tranșantă și necruțătoare a lui Legaspi se lasă mai greu digerabilă în Europa, deși o astfel de carte, care descoperă o bună parte din culisele fabricării imensului proiect social modern, va fi cu siguranță savurată de mulți, nu neapărat cu intenții constructive.

În ceea ce privește studiul biblic în sine lectura cărții lui Legaspi este o experiență zguduitoare la adresa tuturor celor care predau sau studiază Biblia la

³⁷ „...instead of bland tolerance, *love* that sacrifices self; instead of an agreeable reasonability, *hope* that opens the mind to goodness and greatness that it has not yet fully imagined; and instead of critical *self-awareness*, *faith* that inspires and animates the human heart”.

universitate. Autorul este convins că o înțelegere mai profundă a *istoriei criticismului modern* poate avea implicații semnificative pentru studiul Bibliei. Măsura în care acest studiu devine mai transparent sau mai opac descoperirii lui Dumnezeu este o provocare continuă, valabilă oricărui creștin, iar Legaspi reușește să atragă atenția asupra unor pericole de altfel greu de sesizat.

(Alexandru IONIȚĂ)

Konstantinos NIKOLAKOPOULOS, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*, LSOT 1, Lit Verlag, Berlin, 2011, 317pp.



În spațiul de limbă germană, unde Biserica Ortodoxă crește constant și sigur³⁸, se simțea acut lipsa unui manual ortodox de *Introducere în studiul Noului Testament*. Această lipsă este surmontată prin volumul de față, deoarece este vorba de *prima* Introducere în Noul Testament scrisă de un profesor universitar ortodox în spațiul german și, putem spune, de *prima* Introducere *completă* în Noul Testament scrisă de un autor ortodox într-o limbă de circulație internațională³⁹.

Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament (Noul Testament în Biserica Ortodoxă. *Întrebări fundamentale ale unei introduceri în Noul Testament*), recent publicată de Konstantinos Nikolakopoulos, profesor la catedra de Noul Testament (NT) a Institutului de Teologie Ortodoxă din München⁴⁰, este dedicată studenților acestui Institut și deschide noua serie de manuale pentru studiul teologiei ortodoxe⁴¹. Deși cuprinsul manualului conține cincisprezece capitole, oarecum dificil de urmărit pentru detaliata descriere (pp. 7-11), titlurile lor sunt clare și denotă faptul că s-ar putea ordona în două mari părți, menite să constituie o introducere generală (cap. I-V) și una specială (VI-XIV) în studiul NT. Introducerea generală tratează terminologia specifică unei

³⁸ Ultimele statistici ale *Conferinței Episcopilor Ortodocși din Germania* anunțau nu cu multă vreme în urmă cifra de 1,5 milioane de creștini ortodocși în toată Germania.

³⁹ Mai există și în limba engleză *Introducerea*, în mai multe volume, scrisă de P.N. Tarazi, însă nici aceasta nu acoperă toate cărțile Noului Testament.

⁴⁰ Prof. Nikolakopoulos locuiește din anul 1984 în Germania, unde a studiat Teologia; din 1998 este profesor de Noul Testament, iar din 2003 până în 2011 a condus Institutul de Teologie Ortodoxă din München. Din 2006 este editorul revistei *Orthodoxes Forum*.

⁴¹ LSOT = *Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie*.

introduceri de acest fel (cap. I), precum și elemente esențiale de critică textuală (cap. al II-lea), canonul biblic (cap. al III-lea), structura lingvistică a NT (cap. al IV-lea) și probleme legate de scrierile apocrife sau *cuvințele nescrise* („agrapha”) ale lui Iisus (cap. al V-lea).

În ciuda modestiei autorului legată de poziția ortodoxă față de aceste subiecte, observăm că el trece totul prin filtrul unui teolog bine ancorat în tradiție și nu ratează ocazia de a semnala încă de la început (cap. I) că „știința biblică ortodoxă” („die orthodoxe Bibelwissenschaft”) nu se mulțumește cu metodele pur istorice și filologice de interpretare a Scripturii din cauza caracterului ei dublu, *teandric* (p. 21). Recunoscând necesitatea indispensabilă a unei introduceri științifice în scrierile NT (p. 21), autorul subliniază și faptul că aceasta a fost adesea în totalitate „autonomizată”⁴² („völlig verselbständigt”, p. 20), mai ales în spațiul vestic, precum și că a devenit o „știință omenească” („menschliche Wissenschaft”, p. 18). El subliniază că studiul introductiv „trebuie să rămână în slujba exegezei” (p. 16) și a comorii de credință. Această poziție fermă a Bisericii Ortodoxe este binevenită în *contextul ecumenic* din Germania, însă cititorul specializat nu va găsi în cadrele acestui manual și o dezbatere amănunțită; ea este doar exprimată clar, conform cu tradiția convențională specifică celor mai multe Biserici ortodoxe naționale.

Unul din punctele forte ale primului capitol este lista de aproape patru pagini cu bibliografie scrisă de autori ortodocși în domeniul *Introducerii în studiul NT*. Aceasta prezintă avantajul unic de a oferi cercetătorului accesul rapid la literatura științifică din domeniu scrisă în limba greacă, rusă, engleză și română. Cu ajutorul acestei liste, de pildă, un biblist german poate afla care sunt *Introducerile* standard în Grecia, Rusia sau în spațiul ortodox în general, care altfel nu pot fi găsite foarte ușor⁴³. De asemenea, este îmbucurător faptul că această *Introducere* dedică un capitol consistent istoriei textului NT și criticii textuale (cap. al II-lea, pp. 27-44). Desigur, informațiile sunt numai un rezumat al studiilor clasice semnate de *Aland & Aland*⁴⁴, însă unul binevenit pentru studentul dezolat în faza inițială a însușirii metodei de lucru cu aparatul critic al textului NT editat la Münster. Și în acest capitol Prof. Nikolakopoulos se străduiește să coreleze *știința criticii textuale* cu *epoca patristică*, exemplificând cu atitudinea luată de *Origen* în fața evidenței mai multor variante textuale⁴⁵. Parti-

⁴² Autorul se referă la faptul că în Vest există nu numai cursuri speciale de introducere în NT, ci și profesori specializați doar pe acest domeniu introductiv sau chiar numai pe o ramură a vastului domeniu (p. 15), precum *istoria textului*, sau *metode exegetice* etc.

⁴³ Titlurile rusești sunt traduse în limba germană.

⁴⁴ Ne referim la Kurt ALAND & Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²1989.

⁴⁵ Origen era conștient în epoca sa de faptul că textul NT conține greșeli datorate copiștilor, corecturi condiționate filologic și teologic. Vezi *Comentariul la Matei* în: PG 113, 1293A (p. 35, n. 8).

cularitatea acestui capitol constă în răgazul pe care și-l ia autorul cu privire la tipurile sau familiile majore de text biblic⁴⁶, pentru a insista apoi asupra ultimului tip de text, numit astăzi de specialiști text majoritar sau *textus receptus*. Prof. Nikolakopoulos îi dedică acestuia un subcapitol special în care refuză denumirea convențională apuseană și pledează pentru numele de *text bisericesc* („der kirchliche Text”, p. 38), pentru că reprezintă textul folosit dintotdeauna de Biserică. În pofida pledoariei pentru acest text, autorul deplânge faptul că, „din păcate, până astăzi acest text nu a fost cercetat critic îndeajuns”⁴⁷. O atenție deosebită asupra acestui text *bisericesc* – spune autorul – ar aduce multe avantaje Bisericii Ortodoxe, printre care se numără *uniformizarea textelor biblice din evangheliare* cu cele din textul Bibliei sau a diferitelor pericope prezente în cărțile de cult, ceea ce astăzi rămâne încă un deziderat⁴⁸.

Lăsând la o parte informațiile cu privire la canonul NT⁴⁹, atragem atenția asupra expunerii autorului din capitolul următor, dedicat *limbii NT* (cap. IV, pp. 57-66). Aici Prof. Nikolakopoulos amintește de mai multe ori că, pentru înțelegerea NT, este necesar studiul limbii grecești de la nivelul literar specific perioadei elenistice (*koine*, p. 58); limba NT „este departe de sofisticata limbă greacă clasică” (p. 60), ea este limba poporului („Volksdialekt”, p. 60). Astfel de convingeri îl duc pe autor la concluzia că limba NT „nu este un fenomen căzut din cer, cu dimensiuni supranaturale” (p. 66), de aceea pledează implicit pentru traducerea, respectiv înțelegerea textului de către popor⁵⁰. Scurtul capitol care încheie prima parte (cap. V, p. 67-72) oferă câteva informații despre scrierile apocrife și cuvintele „ascunse” sau „nescrise” ale lui Iisus. Una din cele mai importante contribuții în acest sub-domeniu este cu siguranță ultimul pasaj, care tratează existența unor „agrapha” în textele liturgice ale Bisericii Ortodoxe⁵¹. Experiența liturgică de psalt a autorului a contribuit aici la identificarea unui „agraphon” în rugăciunea de după a doua lectură din epistole („Apostol”) în cadrul *slujbei Sfântului Maslu*, unde se spune: «...căci Tu ești Cel ce ai zis: „De câte ori vei cădea, scoală-te și te vei mântui!”»⁵². Deși recunoaște că poate să fie ivit doar din imaginația

⁴⁶ Neutru (Vaticanus), alexandrin (A, C, *co*, *bo*); vestic (D) și antiohian, ori bizantin, numit și text majoritar (M).

⁴⁷ Prof. Nikolakopoulos menționează anii 1904 și 1930 ca date în care s-a publicat în această direcție. Vezi p. 38.

⁴⁸ Legat de reconstruirea textului NT cu ajutorul operelor patristice, menționăm informația prețioasă că, pe lângă cunoscutul proiect *Biblia Patristica* din Strassbourg, mai există eforturi similare în Tesalonic, sub conducerea Prof. Ioan Galanis. Vezi p. 44.

⁴⁹ Autorul însuși recunoaște că nu sunt mari deosebiri între părerile teologilor din vest și est. Vezi cap. III, pp. 45-56.

⁵⁰ La p. 60 oferă chiar și o statistică legată de numărul limbilor în care a fost deja tradus NT la scală universală. Această poziție este remarcabilă mai ales din perspectiva ortodoxă unde, în destule cazuri, Biblia încă nu este citită liturgic pe limba vie a poporului.

⁵¹ „Agrapha in liturgischen Texten der Orthodoxen Kirche” (p. 72).

⁵² Rugăciunea de după a doua lectură din Sfânta Evanghelie. (...Σὺ εἶ ὁ εἰπὼν. Ὁσάκις ἂν πέσης, ἔγειραι, καὶ σωθήσῃ).

autorului rugăciunii, Prof. Nikolakopoulos susține că, totuși, această frază face parte din *cuvintele extracanonice* ale lui Iisus.

Partea a doua (p. 73ff.) tratează fiecare carte a NT în parte, de aceea este imposibilă aici o incursiune completă asupra tuturor informațiilor prezentate. Este salutar faptul că avem la fiecare carte biblică, pe lângă amănunte despre autor, destinatari șamd., câte un *set de informații succinte*, clasificate în trei mici subcapitole, care disting acest manual de oricare altul de acest fel. Este vorba despre:

– o listă bibliografică la fiecare carte a NT, cu trimiteri exacte la *a)* comentariile patristice la cartea respectivă⁵³; *b)* comentarii scrise de ortodocși în epoca modernă⁵⁴ și *c)* studii moderne scrise de autori ortodocși⁵⁵;

– un scurt subcapitol despre tradiția patristică cu privire la paternitatea unei scrieri a NT sau alte probleme teologice cuprinse în acea carte⁵⁶ și

– câteva cuvinte despre uzul liturgic al cărții, respectiv a unor pasaje din cuprinsul ei, în Biserica ortodoxă (vezi ex. la *Ep. Către Evrei*, pp. 259-260).

În ceea ce privește *Evangelhia după Ioan*, aceste trimiteri bibliografice depășesc o pagină (pp. 169-170) și indică preocuparea intensă a Răsăritului creștin cu această Evanghelie. Avantajul acestor liste, odată publicate în manualul ortodox pe limba germană, este acesta: sunt mult mai ușor accesibile cercetătorilor la nivel internațional și pun la îndemâna studenților în cel mai facil mod datele necesare unei abordări patristice a textului biblic.

⁵³ Pentru a oferi un exemplu: *Evangelhia după Matei*, unde Prof. Nikolakopoulos dă trimiteri la comentariile clasice ale lui Origen PG 13 (*BEII* 13.14, 1957-1958; *SC* 162, 1970); Sf. Efreem Sirul SC 121, 1966; Sf. Ioan Gură de Aur PG 57 și 58; Teodor de Mopsuestia PG 66, 705-15; Sf. Chiril al Alexandriei PG 72, 365-474; Sf. Teofilact al Bulgariei PG 123, 144-488; Eftimie Zigabenu PG 129, 112-766; Petru din Laodiceea, ed. De G.F.G. Heinrici, Leipzig, 1908.

⁵⁴ Tot la *Evangelhia după Matei*: Varth. GEORGIADIS, *Ἑρμηνεία τῶν τεσσάρων Εὐαγγελίων*, Atena, 1883, ²1992; N. DAMALAS, *Ἑρμηνεία ἐκ παραλήλου τῶν τριῶν πρώτων Εὐαγγελίων*, (Ἑρμηνεία εἰς τὴν ΚΔ, vol. 2-3), Atena, 1892; F. KONTOGLOU, *Τὸ κατὰ Ματθαῖον ἅγιον Εὐαγγέλιον ἐξηγημένον τὸ κατὰ δύναντα διὰ τοὺς ἀπλοθετέρους*, Atena, 1952; P. TREMPERAS, *Ἐπίτομη εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*, Atena, ²1958; Ch. VASILOPOULOS, *Ἡ Ἅγία Γραφή ἐξηγημένη. Τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*, Atena, 1978; JUSTIN (Vater), *Kommentar zum Hl. Evangelium nach Matthäus*, în revista *Bote* 3-4:1986, tradus de Episcopul Mark al Münchenului în articole succesive.

⁵⁵ Tot la *Evangelhia după Matei*: *Τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλοσοφικά, ἱστορικά, ἐρμηνευτικά, Θεολογικά, Vorträge der 7. Konferenz der orthodoxen Bibelwissenschaftler in Bukarest*, September 1993, Athen, 1996; S. AGOURIDIS, *Ματθαῖος ὁ Ἐυαγγελιστής (Διδάσκαλος τῆς Ἀρχικῆς καὶ τῆς Σημερινῆς Ἐκκλησίας)*, Athen, 2000. Prof. Nikolakopoulos citează din acești autori patristici și ortodocși moderni în cadrul scurtei prezentări a cărții NT. La literatura vestică, protestantă sau catolică autorul renunță aproape total în această *Introducere*, din motiv că aceasta este oricum accesibilă oricărui student în volumele indispensabile și peste tot accesibile în Germania, concentrându-se pe contribuția ortodoxă, mai puțin cunoscută.

⁵⁶ De exemplu, la *Evangelhia după Matei* această contribuție numără patru pagini (pp. 85-89).

Un subiect care va ridica cu siguranță întrebări în contextul ecumenic al studiilor biblice din Germania este problema paternității epistolelor numite în Vest „deuteropauline”. După ce dă dovadă de cunoașterea diferitelor discuții legate de subiect, autorul nostru conchide:

„ortodocșii oricum nu rămân la întrebările legate de autenticitate, ci iau în considerare canonicitatea lor transmisă (prin tradiție) ca factor hotărâtor pentru autenticitatea și limitele de credință recunoscute acestor scrieri în Biserică” (p. 220).

Nu putem trece cu vederea ușurința cu care Prof. Nikolakopoulos rezolvă această problemă și trebuie menționat că lipsa notelor de subsol în cazul multor afirmații cheie este regretabilă pentru cei interesați în aprofundarea chestiunilor⁵⁷. Ceea ce nu lipsește însă de la abordarea fiecărei cărți a NT este o schiță detaliată a planului scrierii. Aici atragem atenția asupra a două texte din Sf. Ap. Pavel, care, în ciuda tradiției interpretative clasice, sunt denumite de Prof. Nikolakopoulos cu titluri originale. Primul este *Romani* 9-11⁵⁸, iar al doilea *Efeseni* 2,11-22⁵⁹, despre care putem spune că titlurile date de autor sunt potrivite cu conținutul textului, dar și cu consensul exegetic actual prezent în Europa de Vest. Dacă epistolele pastorale sunt scrise de Sf. Ap. Pavel (p. 255), în cazul *Epistolei către Evrei* autorul *Introducerii* este „sigur” că nu este Sf. Ap. Pavel, dar o tratează în cadrul scrierilor pauline, încheind subiectul cu un citat din Origen, cel care spune resemnat: «doar Dumnezeu știe cine a scris această epistolă» (p. 259). Restul epistolelor, ca de altfel toate cărțile NT tratate în *Introducere* urmează o ordine canonică și nu una cronologică, preferată astăzi de toți autorii vestici⁶⁰.

⁵⁷ De pildă, pentru negarea paternității pauline a *Epistolei către Efeseni*, Prof. Nikolakopoulos amintește că „motivele invocate de acești exegeți sunt argumente legate de conținut și observații stilistice” (p. 238). Nu aflăm însă care sunt efectiv acești exegeți și nici care sunt argumentele stilistice.

⁵⁸ Autorul surprinde foarte bine esența cap. 9-11 din *Romani*, atunci când le dă titlul de „viitorul poporului iudeu”, dar mai ales prin subtilul explicativ, „mântuirea definitivă a lui Israel, care l-a respins provizoriu pe Iisus; prin aceasta, însă, și neamurile au găsit intrare/acces în Biserică”. Astfel de afirmații pauline fac parte din „proclamarea optimismului soteriologic” specific epistolei către *Romani* (p. 223) și corectează, ba chiar „înlocuiesc” cugetările Apostolului despre planul lui Dumnezeu cu Israel schițate pe scurt în epistola către *Galateni* (p. 225). Varianta germană: „Die Zukunft des jüdischen Volkes (Kap. 9-11). Die Endgültige Rettung von Israel, das Christus vorläufig ablehnte; damit fanden aber auch die Heiden Eingang in die Kirche”. Vezi p. 221.

⁵⁹ La fel se întâmplă în cazul textului eclesiologic din *Efes* 2, 11-22. Prof. Nikolakopoulos vorbește despre „unificarea (Vereinigung) lui Israel și a neamurilor prin actul de împăcare a lui Hristos” (p. 237), deși tradiția patristică a optat de multe ori în direcția unei teologii a substituției.

⁶⁰ Și P.N. Tarazi, deși ortodox, preferă totuși *ordinea cronologică*, începând *Introducerea* sa cu un prim volum dedicat Sf. Ap. Pavel și *Evangeliei după Marcu*.

După aceste detalii, care par să despartă cât mai mult căile unei hermeneutici ortodoxe de una „vestică”⁶¹, Prof. Nikolakopoulos prezintă în încheiere un excurs cu privire la *interpretarea ortodoxă și metoda istorico-critică* (pp. 303-317), excurs în care pledează – în consens cu alți autori ortodocși citați – pentru o „convergență” a exegezei vestice și răsăritene, pe care o consideră „posibilă și indispensabilă, mai ales că astăzi ecumenismul este de neimaginat fără baza scripturistică” (p. 304). Prof. Nikolakopoulos ajunge la concluzia că cercetarea biblică vestică este în general „analitică”, în timp ce interpretarea răsăriteană are un caracter „sintetic” (p. 306), și că acestea două trebuie neapărat să colaboreze⁶². Detaliile legate de această temă – mereu actuală și provocantă pentru studiul biblic – vor trezi cu siguranță interesul specialiștilor din domeniu.

Manualul Profesorului Nikolakopoulos se dovedește astfel un instrument relevant și binevenit nu doar pentru studenții Institutului de Teologie Ortodoxă din München, ci mai ales pentru comunicarea între bibliștii ortodocși și cei de alte confesiuni. Odată ce Bisericele ortodoxe sunt împărțite pe naționalități, iar aceste diferențieri au la bază în primul rând limba fiecărei țări în parte, publicarea unui astfel de manual într-o limbă internațională va înlesni în mod cert comunicarea și cunoașterea reciprocă a bibliștilor ortodocși, sperând, de asemenea, că va fi și un impuls pozitiv pentru ortodocși în încercarea lor de a publica și în limbile accesibile cercetătorilor occidentali.

(Alexandru IONIȚĂ)

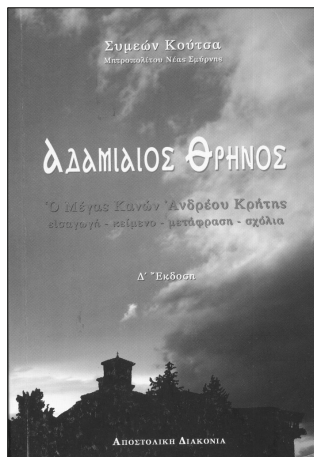
Συμεων ΚΟΥΤΣΑ, Μητροπολίτου Νέας Σμύρνης, *Αδαμιαίος Θρηγος, Ὁ Μέγας Κανὼν Ἀνδρέου Κρήτης, Εἰσαγωγὴ-κείμενο-μετάφραση-σχόλια, Δ'* Ἐκδοσι, Ἀποστολική Διακονία, Ἀθήνα, 2009, 307 σσ. (Simeon KOUTSAS, *Mitropolit de Nea Smirna, Plânsul adamic. Marele Canon al lui Andrei Criteanul, introducere-text-traducere-comentarii, ediția a 4-a, Ed. Apostoliki Diaconia, Atena, 2009, 307 pp.*)

Canonul cel Mare al Sf. Andrei Criteanul este poate cea mai de seamă operă patristică ce domină Postul cel Mare. Deși redactat de autorul cretan într-o

⁶¹ Observăm că noțiunea de „Vest” este folosită generic pentru o realitate protestantă sau catolică, ori amândouă la un loc. În același timp, pentru autorul nostru, „Vestul” este spațiul în care, prin însăși *Introducerea* sa, își face din ce în ce mai mult simțită prezența Biserica Ortodoxă (care ar fi „Răsăritul”, prin excelență). Dar polaritatea est-vest trebuie înțeleasă aici ca fiind doar funcțională, în dorința de a așeza față în față două realități distincte, fără a dori să folosească termeni exclusiviști sau polemici.

⁶² Prof. Nikolakopoulos vorbește despre o „sinteză armonică a ambelor ermineutici” (p. 316) și despre o „întrebuintare convergentă” a lor (p. 317).

manieră extrem de simplă, cu multe forme repetitive, care ar deranja și ar obosi astăzi pe atâția *cunoscători ai literelor și al formelor lingvistice*, totuși conținutul său profund și plin de savoare duhovnicească a suscitât interesul comentatorilor proveniți mai cu seamă din spațiul elen. Astfel, primul comentariu cunoscut



al *Canonului Mare* este cel redactat de Ioan Lindul, arhiepiscopul Mirelor († 1796), *Comoara pocăinței*⁶³. Deși lucrarea arhiepiscopului Ioan este una neterminată (a comentat doar primele o sută de tropare), ea a reușit totuși să evidențieze înțelesul întregului *Canon*, „care nu este altul decât nevoia de pocăință a omului păcătos și de întoarcere a sa la Dumnezeu”⁶⁴.

Cel de-al doilea comentariu apărut în spațiul elen, excluzând aici lucrările, studiile și articolele despre *Canonul cel Mare*, este cel realizat de actualul mitropolit de Nea Smirna, Simeon Koutsas⁶⁵: *Plânsul adamic. Marele Canon al lui Andrei Criteanul*. Aflat deja la a patra ediție⁶⁶, lucrarea vine în ajutorul celor care doresc explicarea pe scurt al celor 250 de tropare ce compun astăzi *Canonul cel Mare*. Lucrarea este prefațată de *Anastasi Giannoulatos* (actualmente, arhiepiscopul de Tirana și al întregii Albanii), care remarcă importanța publicării acestui scurt comentariu:

„Cartea «*Plânsul adamic*» închinată «Marelui Canon» al Sfântului Andrei, episcop al Cretei, sperăm că-l va ajuta pe creștinul ortodox spre trăirea personală, profundă, al acestui cutremurător imn de pocăință, care provine din duhul aghiografului, plin de tristețe reală. Este vorba despre o irupere duhovnicească a protopărintelui Adam, care dându-și seama, înăuntrul unei atmosfere și suflări biblice, de dimensiunile tragice ale căderii sale, de înstrăinarea omului, de agonia și de singurătatea sa, cere de la Hristos – al doilea Adam, așadar, de la Domnul milei, să-l elibereze din «lanțul cel greu

⁶³ Ioannis LINDOS, *Θησαυρός μετανοίας*, Μετάφραση-διασκευή, Εκδοτική επιμέλεια και ἡ ηλεκτρονική επεξεργασία Ἱερά Μονή Παρακλήτου, Ὠρωπός Ἀττικής, 2002 (trad. rom.: Ioan LINDUL, *Comoara pocăinței. Smerita interpretare a troparelor Marelui Canon al Sf. Andrei Criteanul*, trad. Daniela Filioreanu, Ed. Cartea Ortodoxă/Ed. Egumenița, Galați, 2005).

⁶⁴ Ioan LINDUL, *Comoara pocăinței...*, p. 9.

⁶⁵ IPS Simeon Koutsas a urmat studiile de Teologie în cadrul Facultății de Teologie din Atena, iar pe cele de master la Paris. Este doctor în Teologie al Universității din Strasbourg, fiind specializat în domeniul Patrologiei și Teologiei bizantine. A publicat un număr considerabil de lucrări și studii privind teologia Părinților Bisericii, precum și raportarea lor în viața liturgică. Amintim între acestea: *Postul Bisericii. De ce, când și cum postim?* (Atena, 2006), *Omiliile la evangheliile duminicilor de peste an* (Atena, 2004), *Apostolul din toate duminicile* (Atena, 2002) etc.

⁶⁶ *Editio princeps* a fost tipărită în anul 1981 la aceeași editură.

al păcatului», să-l readucă la comuniunea de iubire cu «Dumnezeirea, una în Treime». Într-o perspectivă pascală și eshatologică a «sfârșitului» care «se apropie», sub forma exterioară a «plânsului adamic», zdruncină cântecul pascal al speranței, care plin de nădejde și de credință readuce pe om la izvorul iubirii, al vieții. Este o mărturisire cutremurătoare, o «dezmeticire» eliberatoare, care conduce, în final, la depășirea tragediei umane, prin smerenie și prin oferirea liberă a existenței – «prinos» liturgic – marelui Iubitor, dăruitorul libertății” (pp. 12-13).

Însemnarea IPS Simeon (pp. 15-20) începe cu analiza unei problematice de ordin pastoral, „extrem de grave”, pe care lumea teologică încă nu o conștientizează: în ce măsură omul contemporan, pasionat de forme lingvistice stilizate și moderne, percepe textul imnografic, redactat într-un limbaj simplu, apropiat de antichitate, dar având un conținut atât de profund⁶⁷? Din fericire, autorul ne oferă și răspunsul la această problemă, indicând cauza care stă la baza neîn-

⁶⁷ „Imnul eclesial este limbajul cultului dumnezeiesc. Este limbajul doxologic și teologic. Poate cel mai bun și cel mai sfânt. Este cântecul dulce al credinței noastre. Și Sfinții poeți, melozi și imnografi cum sunt numiți, în acest sens, în spațiul eclesial, sunt acele mari suflete care, prin concepții poetice și prin exaltările lor duhovnicești, devin exponenții noștri. Ei sunt conducătorii fiecărui creștin, dar și al fiecărei comunități eclesiastice spre sfânta întâlnire și comuniune cu Dumnezeu cel Treimic, cu Maica Domnului, cu îngerii și cu sfinții. Se pune, totuși, întrebarea: această limbă sfântă a imnografiei eclesiastice este accesibilă credinciosului de astăzi? Cât de inteligibile sunt imnele pentru comunitatea eclesială? Cât de conștientă este urmărirea lor de către creștini în cultul public și în ce măsură înțeleg conținutul lor, atunci când le cercetează în casele lor sau le folosesc în rugăciunile lor particulare? O ultimă analiză: imnele pe care le cântăm exprimă, într-adevăr, comunitatea eclesială, care se roagă astăzi reunită? Contribuie, în mod eficient, la realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu? Înainte de a răspunde, suntem datori să mărturisim că întrebarea este dificilă și că ea constituie o problemă pastorală acută a Bisericii de astăzi. Problema, exacerbată de acuitatea ei, se intensifică după ultimele reclasificări în jurul valorii lingvistice, care se pare că nu va fi una importantă pentru noua generație, ce se va modela după elementele lingvistice de astăzi. Revenind la întrebarea de mai sus și neavând vreo anume tendință de simplificare a unei probleme atât de grave, credem că imnele noastre nu sunt astăzi înțelese de către marea parte a comunității eclesiastice. Desigur, mulți le urmează cu interes. Destui, poate, vor simți și frumusețea lor spirituală, atunci când imnele sunt cântate în mod corect și cu smerenie, ca de exemplu, imnele Săptămânii patimilor ce sensibilizează, mai cu seamă, pe credincioși. Nu credem însă că urmărirea lor de către cei mai mulți, este una conștientă, că esența lor devine inteligibilă și că, într-adevăr, contribuie la comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu. Desigur, pentru această neînțelegere nu sunt de vină imnele, care sunt creații inspirate ale poezilor și care constituie monumente luminoase ale cuvântului poetic religios, sfințit înăuntrul prelungirii activității liturgice a Bisericii. Dificultatea înțelegerii stă în limbajul lor, care nu este accesibil credinciosului de astăzi și, astfel, nici înțelesul lor nu poate să-l cuprindă și nici de frumusețea lor duhovnicească să se folosească. Am plasat această întrebare și ne-am raportat la ea mai sus, nu pentru ca să ne ocupăm (aici, desigur) de o chestiune serioasă și delicată (care, de altfel, tocmai acum a început să problematizeze) ci, ca să explicăm motivul pentru care am început crearea acestei mici lucrări, pe care iubitorul nostru cititor o ține în mâinile sale” (pp. 15-17).

țelegerii contemporane, și anume: „limbajul lor (*al textelor imnografice*, subl.n.), care nu este accesibil credinciosului de astăzi” (p. 16). Tocmai aici se creionează argumentul pentru apariția unor astfel de comentarii, care vin în ajutorul credincioșilor și care *accesibilizează* limbajul imnografic al Bisericii, transpunându-l epocii în care viețuim.

Introducerea autorului (pp. 21-40) se prezintă mai mult ca un *studiu sintetiză* ce analizează atât viața și opera Sfântului Andrei, cât și aspectele filologico-teologice ale *Canonului*, însă fără a putea emite pretențiile unui studiu original. Sunt informații generale preluate de autor dintr-o scurtă bibliografie elenă (12 surse), pe care a inserat-o la finalul studiului (p. 40). Comentariul însă denotă atât subtilitatea filologică, cât și teologică a autorului. IPS Simeon analizează fiecare tropar în parte, indicând atât sursa/-ele de inspirație ale Sfântului Andrei, cât și ideile centrale ce străbat respectivele texte. La anumite tropare, autorul redă fragmentele unor alți autori patristici, care au analizat în operele lor imaginile scripturistice, ce au devenit surse de inspirație pentru autorul cretan. Indicăm aici, ca exemplu, comentariul Sf. Vasile cel Mare la imaginea din cartea *Proverbelor* (6:5), preluată mai apoi în *Canonul cel Mare*, în troparul 3 din cântarea a 6-a:

<i>Textul Canonului</i>	<i>Erminia IPS Simeon Koutsas</i>
«Ca o junică sălbătică, te-ai asemănat, suflete, lui Efrem; ca o căprioară, păzește-ți viața de curse, înălțându-ți mintea cu aripi, cu fapta și cu gândirea» (VI, 3).	„Efraim a fost al doilea fiu al lui Iosif. S-a născut în Egipt și, chiar dacă era tânăr, a luat prima și cea mai importantă binecuvântare a bunicului său, Iacov. Pentru aceasta și seminția sa se distingea de cea a fratelui său, Manase (<i>Fc</i> 41, 52; 48, 8-20; <i>Nm</i> 2, 18-21). Aici numele Efraim înseamnă întregul popor al împărăției lui Israel, între care seminția lui Efraim a deținut o poziție remarcabilă (<i>Is</i> 11, 13). Poetul nostru asemuiește sufletul său cu Efraim, care de multe ori a părăsit pe Adevăratul Dumnezeu și a urmat idolilor. Despre această apostazie a lui Israel, profetul Osea spune: «Că asemenea juninței îndărătnice, așa și Israel s-a îndărătnicit» (4, 16). Această exprimare atât de reprezentativă a profetului Osea o folosește aici și imnograful. Sufletul său, ne spune, s-a înfuriat și s-a îndepărtat de Dumnezeu și de starea de subordonare față de El, precum o junincă înfuriată și necărmuită. În cea de-a doua parte a troparului, Sfântul Andrei îndeamnă sufletul său să încerce să se salveze, precum se salvează căprioara din lațul curselor mai înainte așezate. Imaginea este împrumutată din cartea <i>Proverbe</i> : «Scapă din mâna lui cum scapă căprioara din mâna vânătorului, și ca pasărea din mâna păsărarului» (6, 5). Sufletul său se va salva luându-și aripi (după cum, prin

	<p>aripi, orice pasăre se salvează din fața pericolului de a fi capturată sau chiar omorâtă), cu lucrarea cea niptică și cu gândirea. Despre acești termeni ai teologiei niptice am vorbit în comentariile la troparele precedente.</p> <p>Fragmentului din <i>Proverbe</i>, la care ne-am referit mai sus, Sfântul Vasile (cel Mare) îi oferă o analiză admirabilă, în omilia sa «Ia aminte la tine însuși»: «<i>Ia aminte la tine însuși</i>, adică: analizează-te pe tine însuși în toate privințele! Să ai neadormit ochiul sufletului pentru paza ta, pentru că prin mijlocul laturilor treci; în multe locuri sunt înfipte de dușmanul tău curse ascunse; uită-te la toate cele din jur ca să scapi din cursă ca o caprioară și din laț ca o pasăre. Căprioara nu cade în curse pentru că are vederea pătrunzătoare. De aceea și numele ei, de căprioară, și l-a primit de la vederea ei pătrunzătoare. Pasărea, la rândul ei, dacă este atentă, cu ajutorul aripilor sale ușoare, zboară mai presus de vicleșugurile vânătorilor. Vezi, dar, să nu pari mai nepriceput decât animalele, atunci când este vorba de propria-ți pază! Păzește-te să nu cazi în curse și să ajungi pradă diavolului, vânat de el spre a face voia lui» (<i>BEIIEΣ</i>, 54, 30)</p>
--	---

În concluzie, câteva elemente distincte ale prezentului comentariu:

– *este o lucrare ermineutică* ce are la baza sa textul *Canonului* alcătuit de Sf. Andrei Criteanul, în sec. al VIII-lea; conținutul lucrării este unul eminemente duhovnicesc, neputând poate satisface dorințele emise de vreun anume *specialist* (fie teolog, fie filolog), *plin de acrivie științifică și însetat de senzațional*;

– *este primul comentariu elen complet asupra Canonului Mare*, dacă ținem cont de realitatea că arhiepiscopul Ioan Lindul a scris scolii doar la primele o sută de tropare;

– *lămurește cititorul în privința unor pasaje dificile*; este cazul troparului 8 din cântarea a 5-a, căruia autorul îi oferă o completare, ce ni se pare extrem de reușită:

<i>Textul Canonului</i>	<i>Erminia IPS Simeon Koutsas</i>
«De ai auzit, ticălosule suflete, pe moașele care ucideau oarecând partea bărbătească, cea nevârstnică [ai fi avut vreun motiv pentru faptele tale	„Troparul de față prezintă dificultate în sintaxă. În timp ce prima parte a textului este o propoziție condițională, nu există disculparea. Se referă la asuprairea pe care o exercita Faraon, împăratul egiptenilor, față de evrei și, în mod concret, la măsura severă pe care a luat-o pentru ca să reducă înmulțirea lor, și anume,

<p>cele rele, θά εἶχες κάποιια πρόφαση γιὰ τίς κακές σου πράξεις]⁶⁸. Dar acum, sugerează înțelepciunea, precum marele Moise» (V, 8).</p>	<p>la omorul copiilor de parte bărbătească. Vezi <i>Iș</i> 1, 15-16, «Dar regele Egiptului a poruncit moașelor evreiești, care se numeau: una Șifra și alta Pua, Și le-a zis: Când moșiți la evreice, să luați seama când nasc: de va fi băiat, să-l omorâți, iar de va fi fată, să o cruțați!». Moașele însă s-au temut de Dumnezeu și nu au respectat porunca împărătească, ci au lăsat să trăiască și copiii de parte bărbătească. Această faptă a moașelor indică atașamentul lor față de legea lui Dumnezeu și curajul care le caracteriza. Această poziție a femeilor curajoase (despre care poate sufletul ar fi auzit tocmai opusul, că au ucis așadar pruncii) o evidențiază poetul ca model de curaj și îndrăzneală, care va trebui să conducă sufletul la o luptă intensă împotriva păcatului și a patimilor. Precum ne-a arătat deja poetul în troparul precedent, din această persecuție a lui Faraon, a scăpat profetul Moise, care «se făcuse mare» (<i>Iș</i> 2, 11; <i>Evr</i> 11, 24) – la palatele împărătești, unde «a fost învățat în toată înțelepciunea egiptenilor și era puternic în cuvintele și în faptele lui» (<i>FA</i> 7, 22). Sufletul este povățuit să urmeze modelul lui Moise; să se îngrijească așadar de a cultiva și de a spori în înțelepciune, al cărei început este frica de Dumnezeu, după cum învață <i>Proverbele</i>” (1, 7).</p>
---	--

– comentariul IPS Simeon Koutsas a fost model și sursă pentru primul comentariu românesc, publicat de IPS Sebastian Pașcanu⁶⁹ în anul 1997. Poate că acest aspect, nespus și nerecunoscut încă, dovedește valoarea erminiei *Canonului Mare*, erminie ce poartă semnătura IPS Simeon Koutsas.

(Alexandru PRELIPCEAN)

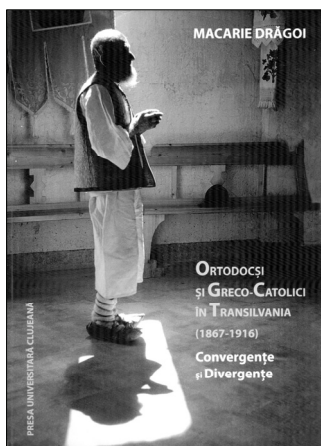
Macarie DRĂGOI, *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Convergențe și divergențe*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2011, 465pp.

PS Părinte episcop Macarie propune o carte deosebit de interesantă despre biconfesionalismul românesc din Transilvania în a doua jumătate a sec. al

⁶⁸ Am inserat aici, între paranteze pătrate, forma ingenioasă oferită de autorul prezentei lucrări, pentru o mai bună înțelegere a acestui tropar, ce suferă de anumite anomalii lingvistice.

⁶⁹ Sebastian PAȘCANU, *Comentariu la Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul – după izvoare grecești*, Ed. Schitul Crasna, Prahova, 1997 (²2007).

XIX-lea și la începutul sec. al XX-lea. Este în egală măsură și foarte importantă, deoarece reprezintă prima carte dedicată exclusiv relațiilor interconfesionale dintre ortodocși și greco-catolici între 1867-1916, chiar dacă au mai fost scrise studii speciale sau capitole în alte cărți despre acest fenomen. Preasfinția Sa scrie cu obiectivitate și mai ales cu o viziune globală asupra vieții bisericești din Transilvania în perioada respectivă, o foarte bună cunoaștere a practicilor și normelor bisericilor românești, rezultatul asimilării unei ample și valoroase bibliografii și a unui impresionant material arhivistic, provenit din fondurile conservate la serviciile județene ale arhivelor naționale din *Alba Iulia, Bistrița, Sălaj, Cluj* și din arhivele *Mitropoliei ortodoxe române din Sibiu*. Sunt fonduri bisericești ce reflectă diverse structuri instituționale ale celor două confesiuni, respectiv *parohie, protopopiat, vicariat, episcopie* sau *mitropolie*. Impresionează, de



asemenea, bogatul material documentar edit, valorificat eficient de autor, publicațiile oficiale ale statului, ale celor două biserici, documente editate despre românii ardeleni în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, presa maghiară și românească a timpului, la care se adaugă o voluminoasă bibliografie de istorie generală a Transilvaniei și de istorie bisericească.

Impresionează, de asemenea, stăpânirea foarte bună a *problematicii istorice transilvănene* în perioada menționată, ceea ce îi permite să integreze cu foarte bune rezultate istoria celor două Biserici românești în fenomenul general al istoriei transilvănene.

Exemplar documentată, cartea, deși intitulată *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Convergențe și divergențe*, este, în fapt, o istorie a vieții bisericești a românilor ardeleni, deoarece tema focus, *relațiile interconfesionale*, îi oferă posibilitatea să treacă în revistă o gamă largă de teme ilustrând atât istoria instituțională a celor două Biserici, cât mai ales practici, atitudini, comportamente ale clerului și ale credincioșilor, care au influențat relațiile dintre ortodocși și greco-catolici. Evaluând bogata bibliografie privind istoria acestor Biserici, în Introducerea care prezintă exemplar stadiul istoriei ecleziastice la românii din Transilvania, Preasfinția Sa remarca pe bună dreptate că în lucrările de până acum au prevalat cercetările punctuale, care „tratează evoluția istorică a celor două Biserici”, mai puțin relațiile interconfesionale, că în acest moment este mai bine cunoscut nivelul elitar sau istoria instituțională, mai puțin structurile locale ale vieții bisericești, istoria vieții și sentimentului religios, a parohiilor, protopopiatelor sau a clerului parohial. Este o observație pe deplin întemeiată și extrem de valoroasă pentru orientarea viitoarelor studii de istorie bisericească, pe deplin explicabilă, pe de altă parte, prin situația actuală a arhivelor bisericești, care explică și inegală tratare a celor două biserici în istoriografia de după 1990,

la care Preasfinția Sa face pe bună dreptate referință. Starea arhivelor din acest moment și absența instrumentelor de cercetare în arhive sunt explicații ale acestei realități.

Perioada pe care o tratează cartea Preasfințitului Macarie este una extrem de complexă pentru societatea românească confruntată cu fenomenul modernizării, al luptei pentru emancipare națională, pentru apărarea identității și limbii românești, pentru ridicarea culturală, economică sau socială. Fenomenele generale ale societății le regăsim în evoluția celor două Biserici după Revoluția din 1848-1849, confruntate de *fenomenele secularizării*, prin interesul statului modern de a lua sub controlul său domenii importante ale vieții sociale, cum au fost *educația, învățământul, familia, căsătoria, divorțul*. În pofida autonomiei celor două Biserici, legiferată în 1868, Statul s-a amestecat, adeseori brutal în viața acestora, limitând tot mai mult autonomiile confesiunilor românești, la adăpostul cărora se încerca apărarea limbii și a individualității națiunii, tot mai mult amenințate de programul de asimilare, de deznaționalizare, tot mai evident după 1875.

Așa cum demonstrează toate capitolele cărții, relațiile dintre cele două confesiuni au fost influențate de o multitudine de factori, dintre care cel *economic* a fost determinant pentru susținerea bisericilor și școlilor românești, dezavantajate în raport cu cele ale națiunii dominante. Acesta a fost și motivul care a determinat ierarhiile Bisericilor românești să colaboreze în *mișcarea pentru emancipare națională*. Principiul solidarității naționale a triumfat de cele mai multe ori deasupra separației profesionale, situație pusă în lumină de autor de la 1848 până la primul război mondial. Deși după 1865 ierarhii Bisericilor românești au pierdut rolul de conducători politici, l-au păstrat pe acela de căpetenii naționale, la care societatea românească a făcut continuu apel. Mișcarea națională a încorporat un contingent mare de reprezentanți ai clerului și după formarea Partidului Național Român, care a folosit deseori canalele celor două Biserici pentru a comunica cu societatea românească. Această solidaritate despre care am vorbit a fost posibilă și datorită înțelepciunii celor mai mulți dintre arhierii, chiar și atunci când au fost obligați să facă compromisuri cu puterea. Chiar și atunci când au existat diferende sau tensiuni, relațiile au fost cordiale și frățești, dialogul a fost menținut, încât, pe bună dreptate, remarcă autorul, relațiile dintre ortodocși și greco-catolici au intrat în normalitatea vieții cotidiene, s-au stabilizat după 1870. Disputele sau *tregerile de la o confesiune la alta* reprezintă accidente, nu o normalitate, chiar dacă arhivele reflectă mai mult.

Arhierii români au privit relațiile cu Statul *după modelul lui Șaguna*, ca un raport în care fiecare parte își avea propriile sfere de activitate. Atunci când acestea au fost încălcate, mai ales prin legislația școlară care amenința *școlile confesionale*, ierarhii au protestat împreună, cum s-a întâmplat la legea Trefort (1879) sau împotriva legii școlilor medii (1883), a proiectului de lege Berzeviczky și a legii Apponyi.

Școlile mixte din punct de vedere confesional au constituit un subiect de frecvente dispute. Legislația școlară, cu o serie de prevederi în favoarea modernizării învățământului de toate gradele, a prevăzut condiții grele pentru susținerea școlilor confessionale. Sărăcia comunităților românești din mai multe zone a impus asocierea celor două Biserici în organizarea unor școli mixte din punct de vedere confesional. Funcționarea acestora sau desființarea lor au fost determinate de cele mai multe ori de probleme materiale, legate de *arunc* (taxa școlară), de contribuția la ridicarea sau dotarea școlii, la întreținerea învățătorului, a dreptului de inspecție școlară, de orgolii personale ale învățătorului sau preotului. Cartea prezintă o cazuistică extrem de bogată, din diverse protopopiate ortodoxe sau greco-catolice, privind disensiunile, cum au fost cazurile de la *Sân Benedic, Așintiș, Cetatea de Baltă, Viștea de Jos, Romos, Trestia, Moeciu de Sus, Zlatna, Boholt, Ernea Săsească, Copalnic, Fărău*, dar și exemple de succes în susținerea școlilor mixte confessionale, cum au fost cazurile de la *Fărău, Subpădure, Săcădate, Cisnădie, Pauca, Gusu* și *Sângătin*. Au fost cazuri în care una din confesiuni a abandonat școala mixtă, cum au fost cele de la *Beșineu, Ungureni, Avrig, Feldioara* sau *Certeje*, ultimul foarte bine documentat și excelent analizat. Exemplele oferite sunt numeroase, atât pentru reușita întreprinderii, cât și pentru eșecuri, beneficiază de o informație arhivistică bogată, diversă, uneori de dosare întregi ale cazurilor, menită să pună în lumină cauzele care au împiedicat existența școlilor mixte, dar au și favorizat asocierea locuitorilor în organizarea unor asemenea școli. Cel mai frecvent caz întâlnit a fost incapacitatea unor comune de a asigura salariul de 300 fl., prevăzut de legislația școlară (1868, 1893). Părintele episcop trece în revistă un lung șir de comune care nu au putut asigura venitul pentru învățător de 300 fl., dar și alte motive cum au fost prozelitismul, comportamentul neadecvat al învățătorului. Prezența elevilor ortodocși la școlile greco-catolice și invers constituiau situații normale în multe cazuri. De obicei situațiile conflictuale au apărut în satele mai sărace, mai ales din nordul Transilvaniei, mai puțin din sudul acesteia. Cartea aduce în circuitul științific un bogat material inedit pe această temă, nefolosit sau prea puțin folosit până acum. Documentele prezintă starea școlilor așa cum era ea în realitate, nu numai văzută din cancelariile episcopale. Remarcabil rămâne efortul ierarhiilor și al comunităților pentru a salva caracterul confesional și implicit național al școlilor, deoarece doar în acest mod se putea salva învățământul în limba română cu toate consecințele sale. Autorul subliniază *funcția națională a școlilor confessionale*, procesul de modernizare pe care îl traversează, ilustrat prin reglementările, regulamentele și normativele școlare care s-au succedat din 1862 până în 1909, sau prin modernizarea programei didactice.

Structura demografică a Transilvaniei după 1848 relevă foarte bine *dimensiunea pluralismului confesional* al provinciei și a biconfesionalismului din societatea românească. Raportul numeric între confesiunile din fostul principat nu s-au modificat radical. Nu mai au loc treceri în masă de la o confesiune la alta. Schimbările care au avut loc după revoluție au fost în cea mai mare parte în

favorează Bisericii ortodoxe, fără îndoială ca urmare a reformării, organizării și consolidării acesteia prin opera lui Andrei Șaguna și efectele aplicării Statutului organic. Nu în ultimul rând principiul egalei îndreptățiri între confesiunile și națiunile ardeleni promovată de regimul neoabsolutist, apoi legea privind trecerile de la o confesiune la alta, reprezintă o altă explicație pentru ascendentul demografic al Ortodoxiei. Structura pe confesiuni a populației, analizată de autor, relevă că existau puține comitate în care ponderea unei confesiuni depășea 50% din totalul populației. Spre exemplu în comitatele tradițional compact ortodoxe *Hunedoara*, *Sibiu*, *Făgăraș*, ortodocșii reprezentau peste 50% din totalul populației, în timp ce în comitatele preponderent greco-catolice *Solnoc-Dăbâca*, *Sălaj*, *Bistrița*, *Cluj* greco-catolicii depășeau 50% din ansamblul populației comitatelor respective. Frecvent istoriografia a consemnat faptul că populația românească din nordul Transilvaniei era majoritar greco-catolică, în timp ce românii din sudul provinciei erau preponderent ortodocși. PS Părinte Episcop Macarie trasează o linie de demarcație a celor două blocuri confesionale românești, care pornea din *Munții Apuseni*, străbătea *Alba*, *Mediaș*, *Sighișoara* și se oprea în *Secuime*, unde românii din *Mureș* și *Covasna* erau greco-catolici cei mai mulți, iar cei din *Trei Scaune* erau ortodocși. Este o linie imaginară deoarece și la sudul ei se găseau greco-catolici, în *Hațeg* sau *Făgăraș*, legați de existența *Regimentului de la Orlat*, iar la nord de această linie erau enclave ortodoxe în zonă *Lăpușului*, *Clujului* și a *Bistriței*.

Relațiile dintre cele două Biserici românești au fost variabile, de la colaborare și solidaritate până la raporturi tensionate. Cel mai bine s-au putut înțelege diferendele sau conflictele cu ocazia convertirilor, individuale sau colective, ale preoților și ale mirenilor. Cartea prezintă situația creată după 1880 în nordul Transilvaniei, unde au loc treceri de la *Biserica ortodoxă* la *Biserica greco-catolică* în câteva parohii din ținutul someșan: *Săcătura*, *Gârboul Dejului*, *Olpret*, *Bonțida*, *Gălgău*, *Osoiu*. Dar așa cum reliefa autorul, cele mai multe treceri s-au făcut în beneficiul Ortodoxiei. La 1900, dintre cei 1653 ortodocși, 1452 proveneau de la greco-catolici.

Autorul prezintă 5 cazuri de trecere de la o confesiune la alta, care au avut mare ecou în epocă, inclusiv la nivelul opiniei publice: *Apahida*, *Rogoz*, *Gothatea*, *Săcel* cu filia *Dragomirești*, *Stârciu*. Sunt cazuri în care diferendul legat de trecere s-a prelungit chiar și două decenii (*Săcel*), pentru care există o documentație arhivistică bogată și concludentă. Ele sunt pe larg prezentate de autor și nu vom zăbovi asupra lor. Interesează mai ales cauzele care au provocat tensiuni de atari dimensiuni: nemulțumiri pentru acordarea unei parohii altui competitor, pierderea administrării protopopiatului, a determinat pe administratorului *tractului Sic* să treacă la unire, unde a și fost ridicat la rangul de protopop; încercarea de a aduce un al doilea preot în parohie a împărțit satul în partide sau grupări, amenințarea cu trecerea la cealaltă confesiune dacă nu li se acceptau cererile, dările bisericești prea mari, promisiuni false de scutire sau redu-

cere a acestora, lipsa de tact a unor preoți, lăcomia, numirea unor preoți neagreți de comunitate.

Un alt motiv de neînțelegeri l-au constituit *căsătoriile mixte*. Deși *legile privind căsătoriile mixte* din 1868, 1879, 1890 și apoi *căsătoria civilă* aplicată din 1895 au reglementat acest aspect, au existat multe cazuri de nerespectare a prevederilor legale la toate confesiunile ardeleni, unele determinate și de taxe mari solicitate de preoți. Cartea prezintă o mulțime de exemple pe această temă, bazată pe o informație arhivistică extrem de bogată. Au fost și cazuri, este adevărat mai puține, de *convertiri individuale*, determinate de motive foarte diverse, uneori și de întârzierea cu care ierarhia a răspuns la solicitarea credincioșilor. Tensiuni au existat și în cazul unor imixțiuni ale unor preoți în parohiile de alte confesiuni. Este vorba de serviciile religioase acordate de preoții unei confesiuni credincioșilor de cealaltă confesiune la cununii, botezuri, înmormântări, determinate fie de absența altui preot, fie din interes material, fie în virtutea tradiției care a conservat practica slujirii împreună mai ales la înmormântări. Au fost și acțiuni cu caracter prozelit, cununii clandestine sau de noapte.

Un alt subiect generos în informații și bine susținut documentar regăsim într-un capitol distinct intitulat *Biserica românească și societatea transilvăneană*. Instituirea preoților în parohie oferă autorului posibilitatea să prezinte o mare diversitate de situații referitoare la aplicarea normei canonice sau la eludarea ei. În cadrul *Bisericii greco-catolice*, alegerea preotului o făcea episcopul, în cazul *Bisericii ortodoxe* alegerea se făcea de către credincioși. În general, însă, dreptul de alegere de către comunități s-a menținut în tradiția ambelor confesiuni, deoarece comunele bisericesti țineau să-și păstreze puterea de decizie la numirea preotului, întrucât ele susțineau preotul și biserica. De multe ori decizia arhierului nu a fost identică cu cea a credincioșilor, situații care au provocat tensiuni, amenințări frecvente cu trecerea la cealaltă confesiune. Un exemplu foarte bine documentat, dar ca acesta au fost mai multe, a fost cazul de la *Feldru*, care a determinat intervenția în forță a jandarmilor, care s-a soldat cu morți și răniți.

Încă din perioada păstoririi lui Andrei Șaguna, ierarhia s-a preocupat de creșterea prestigiului preotului în comunitate, întărind poziția acestuia de lider al comunității. Statutul elitist al preotului în lumea satului era asigurat de misiunea lui pastorală, instrucția superioară, de educația care depășea frecvent nivelul majorității locuitorilor. Pentru a consolida statutul social al preotului în comunitate, ierarhia a militat pentru îmbunătățirea situației materiale a clerului, pentru ridicarea nivelului său cultural, pentru o calificare adecvată. În egală măsură a urmărit normarea conduitei și a comportamentului clerului, a ținutei sale morale și vestimentare în societate, pentru a deveni un model și pentru ceilalți membri ai comunității. Toate aceste măsuri ale ierarhiei reflectă, observă pe bună dreptate Preasfințitul, *procesul de profesionalizare a preoțimii* pentru o individualizare cât mai vizibilă a individului și a grupului pe care îl reprezenta în societate. De aici și atractivitatea de care s-a bucurat starea preoțească în mediul românesc, deoarece asigura preotului evadarea din situația de inferioritate în care se afla populația

românească. De aici interesul clerului român de a-și trimite copiii la studii cât mai înalte, inclusiv universitare, dar și interesul de a transmite slujirea bisericească din tată în fiu. Așa se pot explica *dinastiile de preoți*, care perpetuau o funcție și o stare socială, generos prezentate în lucrare. Autorul a restituit exemple de asemenea dinastii din întreaga Transilvanie, cum au fost cei din familia *Coșbuc*, care a dat 14 preoți, sau dinastia de protopopi *Bodea* din *Chiuiеști*, care a condus protopopiatul vreme de un secol. Prestigiul preotului era în mare parte legat de starea bisericii, dacă aceasta era nouă sau reînnoită, dacă era din lemn sau din piatră. De aici și preocuparea preoților și a ierarhiei de a ridica biserici noi din piatră la sfârșitul sec. al XIX-lea și la începutul sec. al XX-lea, un fenomen general care ilustrează și creșterea potențialului economic al comunelor românești.

În același sens al creșterii prestigiului preotului în comunitate, al consolidării statutului social, *înzestrarea materială a preoțimii* a devenit o problemă stringentă pentru ierarhiile bisericești. Această problemă era condiționată de o mulțime de factori, de la atitudinea credincioșilor la aspectele climatice, la cooperarea autorității politice de la diferite niveluri, de calificarea și comportamentul preotului, de concurența celorlalte confesiuni. Fără a intra în detalii despre sursa de venituri a preoților, trebuie să remarcăm, împreună cu autorul că puțini preoți au ajuns într-o situație materială înfloritoare. Informațiile referitoare la averea ce a rămas, conservate în arhive și pe larg prezentate în carte sunt edificatoare. Cu toate dificultățile semnalate, preoții și-au onorat statutul de *elită a satului românesc*, de *conducători ai comunităților locale*, recunoscut ca atare în societatea românească. Ei au fost implicați în activitatea social-politică a românilor, au fost membri ai adunărilor parohiale, au ocupat funcții în bănci, în societăți de binefacere, chiar de notari, au fost mereu aleși în conducerea asociațiilor naționale cu caracter cultural, social sau economic.

Pe bună dreptate, scrie Preasfințitul Părinte Episcop, din a doua jumătate a sec. al XIX-lea și de la începutul sec. al XX-lea se modifică imaginea preotului care a îmbinat slujirea sacerdotală cu plugul și coasa. Profesionalizarea preoțimii a făcut să se constituie o categorie socio-profesională distinctă, conștientă de rolul și menirea ei în societate, preocupată de opere de asistență socială, de binefacere, de ridicarea culturală a credincioșilor și îmbunătățirea vieții morale.

Creșterea calitativă a formației spirituale și intelectuale a preoților români și a rolului lor în „lucrarea culturală”, cum frumos scrie Preasfințitul Părinte Episcop Macarie, i-a adus inevitabil în conducerea asociațiilor culturale naționale de la nivel central sau local, în situația de autori ai unor apreciate contribuții în domeniul literar-științific, pedagogic, teologic sau pe terenul popularizării educației culturale. Preoții abonau ziare, achiziționau cărți, aveau biblioteci proprii sau ale parohiei, erau factori de iradiere și răspândire a științei de carte, a culturii, sau aflat în calitate de pedagogi sau directori în școlile patronate de cele două Biserici, pe care autorul le trece în revistă cu o foarte bună cunoaștere. Este rezultatul creșterii nivelului de instruire al preoților, al calificării lor superioare, care le permite să ocupe și funcțiile de *director școlar local* sau *inspector dis-*

trictual în cazul protopopilor. În egală măsură preotul a fost un *creator și un consumator de cultură*, dar și un propagator al acesteia.

Am încercat să prezint mai pe larg problematica propusă de cartea Preaînțitului Macarie deoarece ea ilustrează o realitate, o istorie, o viață bisericească care s-a desfășurat în condiții nu întotdeauna prielnice din multiple puncte de vedere, economic, social, politic ș.a., care uneori a plătit tributul biconfesionalismului românesc, dar în cele mai multe cazuri s-a desfășurat în interesul credincioșilor și al națiunii. Misiunea noastră a fost ușurată de limpezimea stilistică a textului, de structura bine gândită și excelent pusă în pagină, de informația inedită care ne copleșește, de capacitatea de argumentare și de reconstituire. Preaînțitul Macarie este un povestitor de talent, așa cum ne-a obișnuit și cu celelalte contribuții ale Preaînțitului Sale, scriind în buna tradiție a povestitorilor ardeleni, spre înțelesul tuturor, fără abuz de erudiție sau prețiozități. A încheiat cartea prin editarea în Anexe a unor documente edificatoare pentru tema propusă dezbaterii istorice, pe care a scris-o așa cum a simțit-o, ca un om al Transilvaniei, al satului românesc și ca un bun român, așa cum a fost întotdeauna.

(Nicolae BOCȘAN)

Colaboratorii acestui număr:

Cristian ANTONESCU, doctorand al Universității din București. Ultimul studiu publicat: „Putere politică și putere bisericească la Sfântul Ioan Gură de Aur”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VII (2011), 1, 109-142. Contact: antonescu.cristian@yahoo.com

Ionuț Daniel BÂNCILĂ, doctorand al *Humboldt Universität* (Berlin, Germania). Ultima traducere publicată: „Sfântul Epifanie al Salaminei: *Omilie la Botezul Domnului*”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VII (2011), 1, 231-264. Contact: ionut_bancila@yahoo.com

Nicolae BOCȘAN, doctor în Istorie al Universității *Babeș-Bolyai* din Cluj-Napoca, profesor în cadrul Facultății de Istorie și Filosofie / Universitatea *Babeș-Bolyai* din Cluj-Napoca, disciplinele de predare: *Istoria modernă a României / Relații internaționale în epoca modernă / Istoria Bisericii românești în epoca modernă*; director al Institutului de Istorie Ecleziastică / Universitatea *Babeș-Bolyai* din Cluj-Napoca. Ultimele volume coordonate: Nicolae Bocșan, Ioan Vasile Leb, Marius Eppel & Gabriel Gârdan (eds.), *Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2009; Nicolae Bocșan, Dieter Brandes & Lukács Olga (eds.), *A püspöki intézmények kialakulása és fejlődése Erdélyben 1740-ig, I. rész*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2010.

Ovidiu POP-BRÂNCUȘ, doctor în Filologie clasică al Universității din București, conferențiar în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă / Universitatea din București, disciplina de predare: *Limba greacă*. Ultima traducere publicată: „Filotei Kokkinos, Patriarh al Constantinopolului: *Cuvântare a patriarhului Filotei întru lauda marilor ierarhi și învățători a toată lumea, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur*”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VI (2010), 1, 237-268. Contact: popbrancus.ovidiu@yahoo.com

†EMILIAN LOVIȘTEANUL, episcop vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului, lector doctor. Ultima carte publicată: Episcop Vartolomeu Stănescu, *Femeia în Biserică, familie și societate*, Ediție îngrijită și prefațată de P.S. Emilian (Nica) Lovișteanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului, Edit. Sfântul Antim Ivireanul, Râmnicu Vâlcea, 2011.

Cristinel IATAN, doctor al Universității *Al.I. Cuza* din Iași, asistent în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă / Universitatea din București, disciplina de predare: *Limba ebraică biblică / Studiul Vechiului Testament*. Ultimul studiu publicat: „Slujirea preoților (*kōhānīm*) în Israelul antic și implicațiile ei. ...*fiii lui Aaron, cei unși preoți ale căror mâini s-au sfințit spre slujba preoției (Nm 3, 3)*”, în: Octavian Gordon & Alexandru Mihăilă (eds.), *Via lui Nabot / Naboth's Vineyard. Studia Theologica Recentiora*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012, 75-105. Contact: cristinel.iatan@gmail.com

Alexandru IONIȚĂ, doctorand al Universității *Lucian Blaga* din Sibiu. Ultimele recenzii publicate: „Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, 401pp.”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VIII (2012), 1, 253-261; „Lev Gillet, *Communion in the Messiah. Studies in the Relationship between Judaism and Christianity*, James Clarke & Co., Cambridge, 1942/2002, 247pp.”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VIII (2012), 2, 265-268. Contact: alexionitza@gmail.com

Viorel IONIȚĂ, preot, doctor în teologie al Institutului Teologic de Grad Universitar din București, profesor onorar al Facultății de Teologie Ortodoxă / Universitatea din București. Ultimul volum coordonat: *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul*

secolului al XXI-lea, București: Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2011. Contact: pr.vionita@yahoo.com

Alexandru MIHĂILĂ, doctor în Teologie al Universității *ALI. Cuza* din Iași, lector în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă / Universitatea din București, disciplina de predare: *Limba ebraică biblică / Studiul Vechiului Testament*. Ultimul studiu publicat: "Searching for Divine Wisdom: Proverbs 8:22–31 in Its Interpretive Context", în: Nicolae Roddy (ed.), *Paul Nadim Tarazi Festschrift*, vol. 1, Peter Lang, New York, 2012, pp. 85-101. Contact: almihaila@gmail.com

Alexandru PRELIPCEAN, doctorand al Universității *ALI. Cuza* din Iași. Ultimul studiu publicat: „O scurtă introducere în critica textuală: mărturii directe și indirecte ale textului *Septuaginte*”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VII (2011), 4, 7-54. Contact: axu_prel@yahoo.com

Dumitru Sorin STOIAN, doctor în Teologie al Universității din București. Ultimul studiu publicat: „Elemente de *Introducere formală* în istoriografia bisericească elenă în secolul al XX-lea”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VII (2011), 4, 127-159. Contact: sorinstoian1@gmail.com

Ciprian Iulian TOROCZKAI, asistent la disciplina *Teologie Morală* al Facultății de Teologie Ortodoxă *Andrei Șaguna* din Sibiu. Ultima lucrare publicată: *Tradiția patristică în modernitate: Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrlistice contemporane*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Astra Museum/Editura Andreiană, Sibiu, 2012, 474pp. Contact: torocipri@gmail.com

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro