



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

3/2009

**Acest volum a apărut cu sprijinul
Episcopiei Greco-Catolice de Cluj-Gherla,
prin grija P.S. dr. Florentin Crihălmeanu**

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA

3

Desktop Editing Office: 51st B.P.Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, phone + 40 264 405352

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Michelina TENACE

Il trattato di san Basilio sullo Spirito Santo: alcune implicazioni per l'antropologia – Le traité de saint Basile sur l'Esprit Saint: quelques implications anthropologiques 5

Béatrice CASEAU

An Aspect of the Actuality of Basil: the Proper Age to Enter Monastic Life – Un aspect de l'actualité de Basil: sur l'âge adéquat pour entrer au monastère 21

Hlib LONCHYNA

Saint Basil and Studite Monasticism in Ukraine – Saint Basile et le monachisme studite en Ukraine..... 35

Eraldo CACCHIONE, S.J.

The catholic Theology of Orestes A. Brownson in the context of 19th-Century America – La teologia cattolica di Orestes A. Brownson nel contesto dell'Ottocento americano 41

Cristian BARTA

Teologia dogmatică a lui Iosif Tarța – La *Teologia dogmatica* di Iosif Tarța 75

Simona Ștefana ZETEA

Creația, un mister ce încapă într-o știre de ziar? Partea întâi. Pentru o lectură avizată asupra textelor biblice despre crearea lumii – La création, un mystère possible à circonscrire dans une rubrique de journal? I^{er}e partie. Pour une lecture avertie des textes bibliques concernant la création du monde 85

Victoria-Veridiana BOLFĂ, OSBM

Rituri de hirotonire a diaconeselor în Bisericile orientale – I riti di ordinazione delle diaconesse nelle Chiese orientali 111

Veronica TURCUȘ

Note privind negocierile de fondare a unui colegiu greco-catolic la Roma la începutul anilor '20 – Noti sulle tratative di istituire un collegio greco-cattolico a Roma all'inizio degli anni '20 129

Gheorghe POP

Împreună cu foști colegi teologi de Oradea în rezistența Bisericii Române Unite, Greco-Catolice din Maramureș (1948-1989) – Together with ancient colleagues from the Theological Academy of Oradea in the Greek-Catholic resistance movement from Maramureș..... 143

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI 149

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS /
ABKÜRZUNGEN** 153

Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.

IL TRATTATO DI SAN BASILIO SULLO SPIRITO SANTO: ALCUNE IMPLICAZIONI PER L'ANTROPOLOGIA

Michelina TENACE

RESUMÉ: *Le traité de saint Basile sur l'Esprit Saint: quelques implications anthropologiques.* En offrant une perspective générale sur quelques aspects essentiels de la foi et, implicitement de la réflexion théologique – tels la divinité de Jésus Christ, le mystère de la Trinité et la divinité de l'Esprit – à l'époque de Basile le Grand, l'auteur développe la doctrine de celui-ci sur l'Esprit Saint. Elle approfondit ensuite ses conséquences anthropologiques, tels l'animation de la vie chrétienne par l'Esprit, l'expérience de la renaissance dans le baptême, la transformation du chrétien par l'Esprit en un temple de Dieu etc.

MOTS CLÉ: Esprit Saint, Trinité, divinité, saint Basile, baptême, Église, homme, anthropologie.

Appena concluso il concilio di Nicea, la questione della divinità dello Spirito Santo si pone con urgenza a motivo della fede trinitaria stessa¹ e di fronte al crescere dei gruppi eretici globalmente detti *pneumatomach*².

San Basilio è interpellato in prima persona dalla nuova ondata di eresie e prende posizione scrivendo „per primo”³ un trattato vero e proprio *sullo Spirito Santo*. L'autorevolezza di Basilio viene dal fatto che egli ha partecipato sia al dibattito teologico⁴ sia alla battaglia della santità dando alla vita cristiana il suo abbecedario⁵ e al monachesimo le sue *Regole*.

¹ L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Torino: ed. Piemme 1995, 243.

² Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1978, 364s. Secondo Simonetti con il nome di „Macedoniani” furono chiamati all'inizio gli omeousiani di regioni vicine a Costantinopoli riuniti da Macedonio. Intorno a 380 il nome di „Macedoniani” è passato ad indicare specificamente gli pneumatomachi.

³ Nel IV secolo le opere sullo Spirito Santo sono: Atanasio di Alessandria (296-373), *Lettere a Serapione*, a cura di C. Cattaneo, Roma: Città Nuova 1986; Didimo il Cieco (313-398), *Lo Spirito Santo*, a cura di C. Noce, Roma: Città Nuova 1990; Teodoro di Mopsuestia (350-428), *Le omelie catechetiche*, IX, 1, a cura di R. Tonneau, R. Devreese, Città del Vaticano 1949.

⁴ Cfr. anche E. Cavalcanti, *Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo da Basilio al Concilio di Costantinopoli del 381*, in Aa. Vv., *Spirito Santo e catechesi patristica*, a cura di S. Felici, Roma: LAS 1983, 75-92.

⁵ Vedere la descrizione del Che cosa è proprio del cristiano? in Basilio di Cesarea, *Regole Morali*, LXXXII, 22, in E. Neri (ed.), *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, Torino 1980, 207-209.

*Lo Spirito Santo*⁶ è scritto negli anni 374-375, ultimo scritto di Basilio (329-379), considerato una preziosa professione di fede nella Trinità, punto di arrivo di un percorso lungo⁷, ma anche tradizione dalla quale nessun teologo dopo potrà prescindere.

La „perla” che vorrei rilevare da questo trattato, è che mentre Basilio argomenta sulla fede nella divinità dello Spirito, egli pone le fondamenta dell’autorità della tradizione nella Chiesa, sviluppa il contenuto del sacramento della divinizzazione che è il battesimo argomentando che il cristiano può essere creatura nuova „divinizzata” *per mezzo* dello Spirito Santo divino che la inabita.

L’occasione immediata per mettersi a scrivere il trattato è data con precisione. Durante una liturgia che ha luogo il 5 o il 7 settembre dell’anno 374, per la festa dei martiri Eupsichio e compagni, santi locali molto venerati, Basilio in presenza degli altri vescovi della sua provincia, glorifica la Trinità con due formule, una tradizionale, una „nuova”. Quella tradizionale era „Gloria al Padre per mezzo (*dià*) del Figlio nello (*en*) Spirito Santo”. Quella nuova dice: „Gloria al Padre insieme col (*metà*) Figlio, con (*sun*) lo Spirito Santo”. La formula di glorificazione „nuova” appariva sospetta perché metteva lo Spirito accanto al Figlio come divino. Gli oppositori di Basilio ragionavano così: è giusto affermare che „Dio è Spirito” (come dice Gv 4,24) ma non è giusto affermare che „lo Spirito è Dio”. Di conseguenza, altro è lo Spirito di Dio di cui parla la Scrittura come forza di Dio in azione, altro è lo Spirito Paraclito di cui parla Gesù nel Vangelo di Giovanni. Questo Paraclito Spirito ha l’essere da Dio per mezzo del Figlio, ed è unico, inviato, santificatore, guida⁸.

La formula di lode usata da Basilio provocò una reazione fra i vescovi e risultava difficile agli amici di Basilio saper in che termini difendere la vera fede. Basilio risponde all’amico vescovo Anfiloquio scrivendo il trattato tra la fine dell’anno 374 e la fine dell’anno 375. Alla fine del 376 sappiamo che il testo è arrivato al destinatario Anfiloquio.

Anni dopo il concilio di Nicea (325), alla vigilia del concilio di Costantinopoli (381), la situazione fra i pastori è così difficile che Basilio ha l’impressione che la Chiesa sta per naufragare, e che molti non se ne accorgono perché sono occupati a contendersi i primi posti⁹ senza badare a ciò che sta succedendo al dogma.

Il testo è quindi particolarmente ricco e articolato. Ha più linee di sviluppo che si intrecciano: una linea polemica per confutare gli errori di chi negava la divinità dello Spirito (pneumatomachi), ma anche di chi metteva in dubbio l’ortodossia dell’insegnamento di Basilio; una linea dottrinale per esprimere in modo adeguato la divinità dello Spirito rimanendo fedele alla terminologia del Concilio di Nicea, alla Tradizione trasmessa oralmente e all’interpretazione della Scrittura lì dove parla dello Spirito Santo. Ma c’è anche una linea pastorale che punta alla presa di coscienza della dignità dell’essere battezzato per

⁶ *Lo Spirito Santo* pubblicato nel 1993 in italiano a cura di G. Azzali Bernardelli, collana testi patristici n. 106, Roma: Città Nuova. Cito dalla seconda edizione del 1998.

⁷ Cfr. F. Bolgiani, *La théologie de l’Esprit Saint de la fin du I^{er} siècle après Jésus-Christ au concile de Constantinople (381)*, *Les Quatre Fleuves* 9, 1979, 9-72.

⁸ Cfr. E. Cavalcanti, *L’esperienza di Dio nei padri greci. Il trattato sullo Spirito Santo di Basilio di Cesarea*, Roma: Studium 1984, 43-44.

⁹ Basilio, *Lo Spirito Santo*, XXX, 76.

IL TRATTATO DI SAN BASILIO
SULLO SPIRITO SANTO: ALCUNE IMPLICAZIONI PER L'ANTROPOLOGIA

aver ricevuto lo Spirito Santo, di essere chiamati alla santità. La lettura del libro non è facile ma premia chi la intraprende.

Dallo scritto di Basilio vediamo di cosa deve trattare la teologia trinitaria, a Nicea come a Costantinopoli, come in ogni tempo, anche oggi.

La ricerca teologica riguarda la natura divina di Cristo

Nella storia della comprensione della Trinità, il rapporto tra il Padre e il Figlio è stato per primo oggetto di approfondimento e di definizioni¹⁰.

Basilio comprende che la battaglia teologica non può essere solo a difesa della divinità del Figlio „della stessa sostanza del Padre”, ma che bisogna sapersi muovere su un altro fronte, quello che riguarda la divinità dello Spirito: niente può convincere la ragione che Cristo è vero Dio se non lo Spirito Santo. In questo senso, la crisi ariana non è una eresia come le altre: non avrà fine finché Cristo non sarà riconosciuto vero Dio, Dio in tutti e per tutto. Ma questo riconoscimento non può avvenire se non nello Spirito Santo che „convince” quanto al peccato e rivela la verità.

Si vede allora che di fatto, Nicea non bastava perché non ha detto niente di specifico sullo Spirito Santo. Ma come farlo in un tempo in cui le parole nuove sollevavano guerre e provocavano divisioni fra i cristiani? Sembrava prudente (ad alcuni vescovi occidentali e al Papa) di non modificare nulla delle definizioni di Nicea: „tutto ciò che non era assolutamente conforme al credo di Nicea in Occidente, era considerato «ariano» tout court”¹¹, cioè eretico. Quindi, Basilio, volendo aggiungere qualcosa che riguarda lo Spirito, Basilio viene sospettato di voler modificare il concilio di Nicea come se non ne accettasse l'autorità.

Ma il Trattato di Basilio è in gran parte ancora una esplicitazione della definizione di Nicea: il Figlio come unigenito generato è stato detto della stessa sostanza del Padre per illustrare il mistero della sua derivazione dal Padre. Per dire la divinità dello Spirito, bisogna dire la sua derivazione dal Padre, ma in qualche modo anche la sua situazione rispetto al Figlio senza il quale noi non avremo accesso alla rivelazione del Padre. È dunque sempre la cristologia dell'*homoousios* che fonda ogni discorso e ogni progresso teologico perché fonda la rivelazione.

La ricerca teologica riguarda Dio uno, la Trinità, la divinità dello Spirito senza la quale non c'è vita cristiana

Gregorio Nazianzeno: „Dio, qualunque cosa sia per la natura o per sostanza, mai nessuno fra gli uomini lo ha scoperto, né mai lo potrà scoprire”¹². Con altre parole, di fronte al mistero, Basilio sembra richiamare l'attenzione su un fatto: il monoteismo è comunque una via più facile per la fede più portata umanamente a vedere nell'Uno la

¹⁰ Cfr. M. Tenace, Trinità, in *Dizionario di Pastorale vocazionale*, Roma: Rogate 2002, 1211-1219.

¹¹ G. Azzali Bernardelli, *Introduzione in Basilio di Cesarea, Lo Spirito Santo*, ed. it. Roma: Città Nuova 1998, 13.

¹² Gregorio Nazianzeno, *Or.* 28,17.

perfezione del divino. Si ribadisce in ogni battaglia dogmatica il mistero della Trinità. „Presso di noi la Trinità è fermamente al sicuro da ogni attacco, per niente meno di quanto lo sia realmente nella sua natura, e togliere qualcosa dalla Trinità o ritenerlo estraneo ad essa equivale per noi ad abbattere il tutto ed ad avanzare a testa nuda contro la divinità nella sua interezza”¹³.

Come affermare che *Dio è uno* ma non è una sola Persona Divina? È questione di fede non accontentarsi del monoteismo da una parte, e dall'altra non capire la trinità come se ci fossero tre divinità. Ecco perché bisogna confessare Dio come una natura, tre persone. „Chi non ammette la comunità di essenza cade nel politeismo, così chi non ammette la peculiarità delle ipostasi cade nel giudaismo (monoteismo)... Ciascuna Persona sussiste in una vera e propria ipostasi” (Basilio, *Lettera* 210,5). „Trinità, infatti, è unità senza confusione”¹⁴ dice l'amico Gregorio.

„Infatti se non consideriamo i caratteri di ciascuna Persona, come la paternità, la filiazione e la santificazione, ma professiamo Dio nella comune nozione dell'essere, è impossibile rendere pienamente conto della fede” (Basilio, *Lettera* 236,6). Se già credere nel Cristo vero Dio aveva sollevato così tante questioni, affermare la divinità dello Spirito era ancora più complesso. Si tratterà infatti di sostenere che la stessa dignità divina, la stessa gloria va al Figlio come allo Spirito. Stessa divinità, stessa gloria, stesso onore, ma Persona diversa. Come dirlo con parole teologicamente convincenti? La teologia patristica greca conserva un certo riferimento di unità rispetto alla Monarchia. Ma mai come principio esclusivo. Basilio concordava sicuramente con le parole di Gregorio Nazianzeno quando scriveva che la monarchia «è costituita dalla pari dignità di natura (dei suoi costituenti), dall'accordo della volontà, dall'identità del movimento, dal concorde tendere all'unità (...) sì che, anche se differisce nel numero, la monarchia certo non è troncata nella sua sostanza»¹⁵. Lo stesso Nazianzeno arriva a delle formule di una chiarezza straordinaria: si tratta di adorare „il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, una sola Divinità, Dio il Padre, Dio il Figlio, Dio (se non ti irriti!), lo Spirito Santo, una sola natura, tre proprietà”¹⁶. La grandezza del dogma trinitario consiste proprio in questo non mettere mai in dubbio l'unità, sostenendo la trinità, dogma che non diminuisce mai la persona del Padre, al contrario¹⁷. Bisogna evitare di considerare il Padre „una persona assoluta (...) indipendentemente dal Figlio e dallo Spirito Santo. È lo stesso nome di Padre che ci impedisce di considerarlo senza una relazione intrinseca con il Figlio e lo Spirito Santo. Senza costoro il Padre semplicemente non è”¹⁸. Il nome del Padre non definisce la sostanza né l'azione, come sostenevano gli eretici, ma una relazione, „cioè il modo in cui il Padre è in rapporto con il Figlio o il Figlio con il Padre”¹⁹. „La Trinità è un insieme di realtà uguali e di uguale valore”²⁰.

¹³ *Idem*, *Or.* 6,11.

¹⁴ *Idem*, *Carmen* II, II. 8, 212. PG 37, 1591A.

¹⁵ *Idem*, *Or.* 29,2.

¹⁶ *Gregorio Nazianzeno*, *Or.* 33,16.

¹⁷ Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, Casale Monferrato: Piemme 1999, 338.

¹⁸ *Ibidem*, 352.

¹⁹ *Gregorio Nazianzeno*, *Or.* 29,16.

²⁰ *Idem*, *Or.* 23,10.

Gli argomenti più seri di coloro che non riconoscono la divinità dello Spirito

Detto il fondamento della fede nella Trinità, bisogna riconoscere che dalla natura divina e dal modo di definire l'ipostasia dello Spirito „dipende la fede della Chiesa nella Trinità”²¹.

Basilio conosce personalmente i sostenitori delle tendenze eretiche che affermano che lo Spirito Santo è creato, quindi minore rispetto al Padre e al Figlio. La loro posizione è riassumibile intorno a due argomenti:

Primo: La Scrittura non dice esplicitamente che lo Spirito è Dio. Quindi non deve essere adorato e glorificato come tale. Lo spirito è divino, ma non Dio.

Per i padri ortodossi si tratterà di ribadire criteri fissi di ortodossia in riferimento alla Scrittura e cioè che lo Spirito Santo vi è presentato con i caratteri della divinità propri del Padre e del Figlio, ed a lui vengono attribuite le caratteristiche e le immagini proprie del Figlio. Inoltre che lo Spirito Santo compie le stesse opere del Padre e del Figlio, ed è intimamente associato alla loro operazione²². Gregorio Nazianzeno ha elaborato una sintesi decisiva sull'argomento: „L'Antico Testamento annunziò chiaramente il Padre, il Figlio più oscuramente. Il Nuovo Testamento dichiarò l'esistenza del Figlio, fece solo intravedere, però, la divinità dello Spirito. Ora lo Spirito vive tra noi, e ci offre una manifestazione più chiara di se stesso”²³.

Si capisce che il primo compito degli autori „ortodossi” riguarda la Scrittura per invalidare l'argomento che non vi è affermata la divinità dello Spirito. Per rispondere a questo, Basilio appoggia la sua argomentazione solo sulla Scrittura alla luce dell'autorità della Tradizione. 460 passi citati, alla lettera, o a memoria. Con le ripetizioni, il totale è di 654 versetti della Bibbia.

Secondo argomento degli eretici contro la divinità dello Spirito Santo: La sua origine non può essere il Padre perché allora la posizione dello Spirito sarebbe come quella del Figlio a modo di „fratello”. Se la sua origine è il Figlio, allora è figlio del Figlio, inferiore al Padre, e non può essere „con numerato” col Padre e col Figlio ma deve essere „sotto numerato” come creatura eccelsa certo, ma sempre creatura.

La risposta di Basilio è coerente: nell'azione salvifica i Tre sono non solo nominati insieme ma soprattutto attivi insieme. A cominciare dal battesimo. „Andate e battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo” (Mt 28,19). „Lo Spirito è nominato insieme col Signore, allo stesso modo che anche il Figlio è nominato insieme con il Padre. Infatti il nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo è stato manifestato nel medesimo modo. Come il Figlio si trova in relazione col Padre, così anche lo Spirito col Figlio, secondo l'ordine delle parole trasmesso dal battesimo. Se lo Spirito è coordinato al Figlio, e il Figlio al Padre, chiaramente anche lo Spirito lo è al Padre. È dunque possibile dire che l'uno è con numerato, l'altro sub numerato, dal momento che i loro nomi si trovano ordinati in un'unica e medesima linea?” (XVII,43).

²¹ G.L. Müller, *Dogmatica cattolica*, Milano: Cinisello Balsamo 1999, 491.

²² Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, 487.

²³ Gregorio Nazianzeno, *Or.* 31,26.

Quale è la teologia sullo Spirito Santo che troviamo in Basilio

Il punto di partenza inevitabile è la fede di Nicea e quindi la cristologia, la identità del Figlio consustanziale al Padre (Capitoli VI-VIII). Se Cristo non è il Figlio e Dio, cambia tutto! Questo è il fondamento della fede, della Chiesa, della speranza cristiana. Cristo persona divino-umana. Molti non hanno superato questo numero uno della fede.

Se Cristo è Dio, allora si può credere che il battesimo ci inserisce in lui e fa di noi creature „divine”, figli per adozione, risorti a vita nuova nel perdono dei peccati e nel battesimo, quindi capaci di glorificare il Padre, il Figlio e lo Spirito santo. Il battesimo stabilisce un legame tra glorificazione trinitaria e fede trinitaria. (Capitoli X-XV ma soprattutto capitolo XIII). Nel battesimo avviene la divinizzazione della creatura, quindi lo Spirito che attua nel battesimo è Dio perché vivifica, santifica e divinizza la creatura. „Se lo Spirito non merita la (nostra) adorazione, come può rendermi divino per mezzo del battesimo? Se, invece, la merita, come può non essere oggetto del nostro culto, come può non essere Dio?”²⁴. Lo Spirito è Dio perché altrimenti non potrebbe renderci divini e solo come tale (come Dio) è adorato dai credenti. „Lo Spirito è Dio? Certamente! Allora è consustanziale? Sì poiché è Dio”²⁵.

Riconoscendo la sua divinità, in che ordine è lo Spirito Santo rispetto al Padre e al Figlio? Per Basilio, dire che lo Spirito procede dal Padre (XVIII,46) è argomento per affermare la divinità dello Spirito. „Nella propria dignità manifesta la maestà stessa di colui dal quale procede” (XVIII,46). Lo Spirito „trae la sua esistenza da Dio” (*Lettera* 105), „lo Spirito di verità procede dal Padre” (*Lettera* 125,3). Lo Spirito insegna la verità di Dio in quanto Dio (IX,22-23). Dal Padre come, da fonte originaria, il Figlio deriva per generazione, lo Spirito Santo per una ineffabile processione. Ma da notare che per Basilio, come per Atanasio²⁶, il Figlio non è estraneo alla processione dello Spirito. „Uno è anche lo Spirito Santo... congiunto al Padre, che è uno per il Figlio, che è uno” (cfr. XVIII,45). „La bontà naturale e la santità secondo natura e la dignità regale si effonde dal Padre, per l'Unigenito, allo Spirito. Così si confessano anche le ipostasi, senza disgregare il sacro dogma della monarchia” (XVIII,47).

Dire che lo Spirito Santo non è Dio, ma una creatura è la bestemmia contro lo Spirito Santo di cui parla Gesù; è anche di conseguenza una bestemmia contro il nostro battesimo. Ci sono vari argomenti per cui lo Spirito non può essere creatura. La creatura è condizionata, lo Spirito Santo è libero e liberatore. (IX, XIII, XV, XIX). „La creatura ha bisogno della vita, lo Spirito vivifica” (*Lettera* 159,2). Negare la divinità allo Spirito è rendere vana la salvezza di Cristo. „Il significato più profondo del segno battesimale è la comunicazione della stessa vita divina, questa comunicazione è conoscenza vitale di Dio, esperienza luminosa riferendosi alla quale si parla di luce che illumina i battezzati”²⁷.

²⁴ Or. 31,28.

²⁵ Or. 31,10.

²⁶ Atanasio, *Lettere a Serapione*, I,20,7.

²⁷ E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei Padri Greci: il trattato „Sullo Spirito Santo” di Basilio*, Roma: Città Nuova 1993, 76.

L'argomento principale è quello della santità. "Lo Spirito Santo è santo per natura, come per natura è santo il Padre e per natura è santo il Figlio" (*Lettera* 125,3). „Non possiamo ammettere che sia separato e disgiunto dalla santa e beata Trinità" (*Lettera* 159,2). Lo Spirito unito al Padre e al Figlio è unito nella divinità. „Ciò che è estraneo secondo la natura non potrebbe partecipare ai medesimi onori" (XIII,30), essere glorificato come Dio, come Santo. Lo Spirito possiede la santità per natura e la partecipa alla creatura. (IX, XVI, XIX). Dire che lo Spirito dona la santità è lo stesso che dire che egli dona la vita e l'adozione a figli, la perfezione. (XVI, XIX). „La creatura viene santificata, lo Spirito è colui che santifica... Le creature ricevono dallo Spirito la loro santificazione, ma lo Spirito possiede una santità naturale che non ha ricevuto per grazia, ma che è parte della sua essenza. Perciò gli compete specialmente il titolo di santo" (*Lettera* 159). Anzi, lo Spirito Santo va detto „fonte della santità, potenza creatrice di vita, grazia perfezionante, da cui l'uomo è adottato come figlio e per cui diviene immortale ciò che è mortale" (*Lettera* 105).

Quindi, è lo Spirito che ci fa cristiani!

Lo Spirito è il fondamento del nostro battesimo ricevuto nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, è il fondamento di ogni dossologia, il fondamento di ogni professione di fede, il fondamento della vita nuova. Perciò se uno non ha lo Spirito, non è di Cristo (cfr. Rm 8,9).

Il rapporto tra trinità e antropologia non è stato definito da nessun concilio come se la tradizione ci avesse lasciato solo la rivelazione del legame indissolubile tra divinità e umanità in Cristo. Una antropologia dello Spirito Santo ancora non c'è, tranne quella raccontata e vissuta da persone dette spirituali, tranne quella vissuta nel battesimo. Per Basilio il riferimento al battesimo è dunque dogmaticamente di prima importanza. Nella sua vita, l'esperienza del battesimo da adulto ha lasciato tracce: non si è più come prima. La creatura realmente si incontra con Dio uno e Trino e entra nella vita nuova delle comunione delle Tre Persone. Lo Spirito è dato come caparra della vita divina, ma intanto è dato di diventare figli. La bellezza della liturgia battesimale, il senso della rinascita nello Spirito nell'esperienza della rinascita dall'acqua, tutto questo è sviluppato abbondantemente nel Trattato. „Se infatti il battesimo è per me principio di vita e se il primo dei giorni è quello della rigenerazione, è chiaro che la parola più preziosa fra tutte è quella pronunciata al momento in cui mi è stato fatto il dono dell'adozione filiale" (X,26). Tradire questa fede, queste parole è „chiaramente allontanarsi dalla vita eterna" (XII,28). Di che parole si tratta? Della formula trinitaria con la quale è conferito il battesimo, della formula dossologica e della formula della professione di fede. Queste parole costituiscono l'unità della fede alla quale si deve rimanere fedeli. Si deve continuare a credere come si è stati battezzati.

Il battesimo è prima di tutto „esperienza" dello Spirito. Ma esperienza in che senso? Vediamo la definizione che Congar dà di esperienza dello Spirito: „la percezione che si ha della realtà di Dio in quanto Egli viene a noi, è attivo in e attraverso noi, attirandoci a sé in una comunione, un'amicizia, un essere cioè, l'uno per l'altro. Tutto questo naturalmente, al di qua della visione, senza abolire la distanza nell'ordine del conoscere di Dio stesso,

superandola però sul piano di una presenza di Dio in noi come scopo amato della nostra via: presenza che si rende sensibile attraverso dei segni e in effetti di pace, gioia certezza, consolazione, illuminazione e tutto ciò che accompagna l'amore"²⁸.

Nel battesimo, l'esperienza di rinascita

Al battesimo il Signore ci ha preparati con una lenta pedagogia nella storia di Israele, negli avvenimenti dell'Esodo. Ma la novità che porta il battesimo rispetto alla preparazione, è la remissione dei peccati e il dono della vita divina. Ecco la novità.

„Quale remissione dei peccati, quale rinnovamento di vita avviene infatti nel mare? Quale dono spirituale si riceve attraverso Mosé? Quale morte dei peccati avviene? Quelli non morirono con Cristo perciò non sono neppure risorti con lui (cf. Rom 6,8). Non portarono l'immagine del Celeste (cf. 1Cor 15,49), né nel loro corpo la morte di Gesù (2Cor 4,10), non si sono spogliati dell'uomo vecchio e non si sono rivestiti del nuovo, che si viene rinnovando nella conoscenza, a immagine del suo creatore (Col 3,9-10). Perché dunque confronti i battesimi che hanno in comune soltanto il nome, mentre la differenza di fatto è tanta quanta potrebbe essere quella del sogno rispetto alla realtà, dell'ombra e dell'immagine rispetto alle realtà sostanziali” (XIV,32).

„La triplice immersione nell'acqua del battesimo ci conforma alla morte di Cristo, alla sua sepoltura, alla sua discesa agli inferi. Significa simbolicamente che una morte si interpone fra la vita vecchia e le sue opere, e la nuova in noi infusa dallo Spirito, nella quale, risaliti dall'acqua purificati e conformati alla risurrezione di Cristo, cominciare a dare frutti di santità. Per questo riconosciamo un unico battesimo salvifico, perché esso è tipo dell'unica morte avvenuta per il mondo e dell'unica risurrezione dai morti che è quella di Cristo, l'unico che ci salva"²⁹. L'acqua è immagine della morte. Il corpo vi scende come in una tomba. Lo Spirito dona la vita nuova. „Rinasciamo dall'alto” (Gv 3,5), ma perché siamo scesi nella morte dell'acqua. Così si può dire che rinasciamo dall'acqua e dallo Spirito. „Infatti se vi è una grazia nell'acqua, questa non viene dalla natura dell'acqua ma dalla presenza dello Spirito (XV,35).

Allora avviene che la vita nuova esprime un inizio di familiarità con Dio, una parentela, una intimità domestica. „La familiarità dello Spirito con l'anima non consiste in un avvicinamento nello spazio – come ci si potrebbe, infatti avvicinare col corpo all'incorporeo? – ma nell'esclusione delle passioni, che per l'attrattiva della carne finiscono con l'aggregare l'anima e con l'estraniarla dalla parentela con Dio” (IX,23). Essere familiari di Dio significa vivere la vita del battesimo, mentre essere estranei a Dio significa vivere quella vita che è dell'uomo vecchio, dell'uomo prima del battesimo, dell'uomo che non conosce il battesimo.

Purificazione e contemplazione sono i processi della divinizzazione che iniziano con il battesimo e che indicano l'opera dello Spirito.

²⁸ Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, *Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Brescia: Queriniana 1984, 13.

²⁹ G. Azzali Bernardelli, *Introduzione in Basilio di Cesarea*, 60.

„Per opera dello Spirito si attua la nostra restituzione al paradiso, la salita al regno dei cieli, il ritorno all'adozione filiale, la libertà di chiamare Dio Padre nostro, la comunione alla grazia di Cristo, il chiamarsi figlio della luce, il partecipare alla gloria eterna, e in una parola, essere nella pienezza della benedizione, durante questa vita e nella futura, contemplando come in uno specchio il dono dei beni che ci sono riservati nelle promesse come già presenti, la cui fruizione attendiamo per fede” (XV,36).

L'esperienza dell'inabitazione dello Spirito Santo, per cui il cristiano diviene tempio di Dio

Importante l'argomento dell'inabitazione dello Spirito nel credente che lo rende santo. Nella santità avviene come una doppia inabitazione: lo Spirito abita nel santo e il santo ha fatto la sua dimora nello Spirito.

Quando osserviamo la grazia operata in chi è partecipe di lui, noi diciamo che „lo Spirito è in noi” (XXVI,63). Essere „in” riguarda noi, essere „con” riguarda la Trinità. „Lo Spirito è *il luogo* dei santificati... è veramente il luogo dei santi. E il santo è a sua volta luogo familiare allo Spirito, poiché offre se stesso per abitare con Dio e si chiama anche suo tempio” (XXVI,62).

Lo Spirito è sempre presente in noi, ma opera secondo la dignità e l'accoglienza. Nei carismi, fa sì che il tutto sia presente nelle parti. „Lo Spirito si concepisce come un tutto nelle parti, in relazione alla distribuzione dei carismi” (XXVI,61). Nell'unità dello Spirito diventiamo membra gli uni degli altri, corpo di Cristo, dandoci salute e santità gli uni agli altri in quanto siamo „esseri spirituali”. „Come nell'occhio sano si trova la capacità di vedere, così nell'anima purificata v'è la forza operante dello Spirito” (XXVI,61). „E come parti in un tutto, ciascuno di noi è nello Spirito: tutti noi formiamo un solo corpo, poiché siamo stati battezzati in un solo Spirito”.

Lo Spirito abbraccia tutte le creature della sua santità, ma si dà come partecipazione in modi diversi a chi ha fede, chi ha purificato la sua vita „dalla bruttezza che si è impastata per il peccato” ed è tornato „alla bellezza nativa”, ha restituito „per così dire all'immagine regale l'antica forma per la purità” (IX,23). Dopo il battesimo il cammino di santità non finisce, ma inizia. Lo Spirito Santo viene in aiuto per continuare la conversione del modo di vivere, e la condizione principale è la stabilità nell'orientamento al bene. La grazia dello Spirito „dimora durevolmente in coloro che l'hanno accolta, in ragione della stabilità della loro disposizione al bene” (XXVI,63).

Diventati dimora dello Spirito Santo, siamo portatori dello Spirito, e così diventiamo uomini spirituali, capaci di irradiare i frutti dello Spirito. „Come i corpi limpidi e trasparenti allorché un raggio li colpisce diventano anch'essi scintillanti e riflettono da se stessi un altro splendore, così le anime che portano lo Spirito illuminate dallo Spirito diventano esse stesse spirituali e riversano la grazia sugli altri” (IX,23). Si ricompono la bellezza nativa della creatura, si attua la promessa di Gesù di rimanere, dimorare in noi e noi in lui, si attualizza la somiglianza con Dio „Fuori di lui (lo Spirito) non potresti in alcun modo adorare, se in lui invece non potrai separarti da lui, come non riuscirai a separare la

luce da ciò che vedi. È impossibile infatti vedere l'immagine di Dio invisibile, se non nell'illuminazione dello Spirito. Chi fissa gli occhi sull'immagine, è incapace di separare la luce dall'immagine: la causa del vedere necessariamente si vede insieme alle cose viste. Così giustamente dunque per l'illuminazione dello Spirito noi vediamo lo splendore della gloria di Dio: attraverso l'impronta noi siamo condotti a colui cui appartiene l'impronta e il sigillo della medesima forma" (XXVI,64). „Il ministero dello Spirito sarà nella gloria" (2Cor 3,8).

Conclusionione

Una nota interessante. A proposito di queste discussioni animate intorno allo Spirito Santo, Gregorio di Nazianzo scrive che avevano coinvolto tutta la popolazione, tanto che se andavi „in una bottega a comprare il pane il fornaio, invece di dirti il prezzo, si metteva ad argomentare che il Padre è maggiore del Figlio; il cambiavalute discuteva del Generato e dell'Eterno, invece di contarti il denaro, e se volevi fare il bagno, il bagnino ti assicurava che il Figlio procede dal nulla"³⁰.

Lo Spirito Santo è indispensabile:

- non si può negare la sua esistenza come Persona divina (cfr. Giovanni Crisostomo)
- non si può banalizzare sull'ordine delle relazioni nella Trinità (cfr. Vladimir Lossky)
- non si può negare la sua efficacia in noi e nella cultura (cfr. Yves Congar)
- non si può ignorare il suo legame alla Chiesa (già da Tertulliano)
- non si può negare che implica novità a 180 gradi! (cfr. Ignazio IV di Antiochia)

Se non esistesse...

„Se lo Spirito non esistesse, noi non potremmo dire che Gesù è Signore: „Nessuno può dire Gesù è Signore se non sotto l'azione dello Spirito santo" (1Cor 12,3). Se lo Spirito Santo non esistesse nei fedeli, noi fedeli non potremmo pregare Dio: infatti diciamo: „Padre nostro che sei nei cieli" (Mt 6,9). Ma come non potremmo chiamare Gesù Signore, allo stesso modo non potremmo chiamare Dio nostro Padre. Chi ce lo dimostra? Lo stesso Apostolo quando dice: „E perché siete suoi figli, Dio ha inviato nei nostri cuori lo Spirito di suo Figlio che esclama: Abbà, ossia Padre" (Gal 4,6). Per questo, quando invochi il Padre, ricordati che ti è stato dato di chiamarlo con tale nome grazie alla mozione dello Spirito santo sulla tua anima. Se lo Spirito santo non esistesse, non ci sarebbe la Chiesa né il discorso sulla sapienza né quello della scienza: „A uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; ad un altro, invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio della scienza" (1Cor 12,8). Se lo Spirito santo non esistesse, non ci sarebbero nella Chiesa né pastori, né dottori, perché è lo Spirito santo che li fa tali... Anche se là è presente un uomo, è Dio che agisce per mezzo di lui. Non badare quindi alla natura di quello che vedi, ma pensa alla sua grazia invisibile. Non c'è nulla che viene dall'uomo nelle cose che si compiono nel santuario. Se lo Spirito non fosse presente, la

³⁰ Citato nell'*Introduzione a Basilio di Cesarea*, 20.

IL TRATTATO DI SAN BASILIO
SULLO SPIRITO SANTO: ALCUNE IMPLICAZIONI PER L'ANTROPOLOGIA

Chiesa non formerebbe un'unità ben salda; se la Chiesa è salda nella sua unità, è segno che lo Spirito è presente³¹.

La Trinità e ciò che affermiamo ha delle conseguenze in tutti i campi della vita cristiana e non è solo una questione di parole più o meno adatte.

Non si può banalizzare la vita della Trinità e la glorificazione uguale delle Persone secondo la stessa natura divina e nell'ordine delle Relazioni fra le Persone.

Ricordiamo l'osservazione estrema di Lossky sull'importanza del *Filioque*:

„Ridotto alla funzione di legame tra le due persone e subordinato unilateralmente al Figlio nella sua stessa esistenza, a scapito dell'autentica episcopos, lo Spirito perde con la sua indipendenza ipostatica, la pienezza personale della sua attività economica³². Questa verrà concepita come un semplice strumento a servizio dell'economia del Verbo, tanto sul piano ecclesiale quanto sul piano della persona. A livello personale il fine della vita cristiana diventa *imitatio Christi* e non più la divinizzazione da parte dello Spirito santo³³.

Sul piano ecclesiale il popolo di Dio si trova sottomesso al corpo di Cristo, il carisma all'istituzione, la libertà interiore all'autorità imposta, il profetismo al giuridismo, la mistica alla scolastica, il laicato al clero, il sacerdozio universale alla gerarchia ministeriale e finalmente, il collegio episcopale al primato del papa.

Sempre Lossky afferma che come forza di creazione e di rinnovamento, lo Spirito „è stato confiscato dalla chiesa cattolica” che ne ha fatto il custode supremo dell'ordine stabilito dal Cristo a favore del suo vicario, mentre la Chiesa ortodossa preservava, da parte sua, la subordinazione reciproca e la tensione feconda tra l'economia dell'Incarnazione e quella della Pentecoste³⁴.

Lo Spirito in noi ci è dato per capire, vedere, credere.

Come sostiene Florensky, è per opera dello Spirito che possiamo capire i dogmi secondo la verità e il creato e le creature secondo la bellezza! „Con lo Spirito Santo si attingono i dogmi, nello Spirito c'è la pienezza della comprensione³⁵. Si capisce la bellezza della Trinità: „Lo Spirito Santo, che corona l'amore del Padre e del Figlio, è (insieme) oggetto e organo della contemplazione del bello³⁶. „Lo Spirito Santo rivela se stesso nella capacità di vedere la bellezza della creatura” ed è per questo che la vita spirituale o vita ascetica può essere vissuta come amore della bellezza, capacità di „percepire tutto il creato nella sua vittoriosa bellezza originaria³⁷. La persona spirituale è doppiamente al servizio

³¹ Giovanni Crisostomo, *Prima omelia sulla Pentecoste*, n. 4 (PG 50), 458-459 e in S. Jean Chrysostome, *Oeuvres complètes*, a cura di M. Jeannin, tome III, Bar-le-Duc 1869, 263-264.

³² V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'orient chrétien*, Paris 1944, 242-244.

³³ *Ibidem*, 166 e 193.

³⁴ *Ibidem*, 155-156; 163-166. Per questo paragrafo, cfr. commento di Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, vol. III, *Il fiume di vita che scorre ad Oriente e a Occidente*, Brescia: Queriniana 1983, 215.

³⁵ P. Florensky, *Colonna e fondamento della verità*, Milano: Rusconi 1974, 209.

³⁶ *Ibidem*, 140.

³⁷ *Ibidem*, 370.

della bellezza: perché si è lasciata abbellire dalla luce dello Spirito e perché rivela, fa vedere la bellezza del creato. „La personalità portatrice di Spirito è bella due volte: oggettivamente come oggetto di contemplazione per gli altri, soggettivamente come punto focale della contemplazione nuova e purificata di quanto la circonda. Il santo ci dischiude alla contemplazione la creatura bellissima, primordiale e questa, per la contemplazione del santo, si libera della sua corruzione: l'ecclesialità è la bellezza della vita nuova nella bellezza assoluta, nello Spirito Santo”³⁸.

Lo Spirito ci è dato per la testimonianza di santità che diventano cultura

„Si continua a discutere sui modi di utilizzare i mass media come la TV in una prospettiva cristiana, e si tenta ogni genere di espedienti: dialogo con gli atei e con gli umanisti, salmi pop e sedute psichedeliche (...) Basta mostrare sullo schermo la luce di un volto traboccante di carità; qualcuno per cui il mondo non è nulla e Cristo tutto; qualcuno che s'è liberato dalla schiavitù dell'io e della carne per rinascere alla libertà dei figli di Dio... Certo, si può rimanere sorpresi se una religiosa sconosciuta di origine albanese che si lascia prendere dal panico di fronte alla camera con la sua dizione esitante, fa colpo sui telespettatori inglesi una domenica sera: nessun apologista cristiano di professione c'era riuscito, nessun vescovo, nessun arcivescovo, nessuno di quei strilloni clericali d'avanguardia... Era la dimostrazione di Spirito e di potenza, perché la nostra fede si basa non sulla sapienza degli uomini, ma sulla potenza di Dio”³⁹ (1Cor 2,4-5).

„La rivoluzione culturale in cui si integrano queste due domande esige da noi un rinnovamento radicale, non solo al livello delle forme che sono in sé contingenti, ma soprattutto al livello dello Spirito. La cultura, nella luce della Parusia, è l'iconografia vera, opera dello Spirito Santo che forma il Cristo, universo nuovo, a partire dalla prima creazione. 'Ecco faccio nuove tutte le cose' non è un *deus ex machina* in cui cadrebbe il decoro del cosmo ma lo spuntare della liturgia sacramentale in liturgia eterna. Ciò che scomparirà, non è questo mondo, questa meraviglia della Parola creatrice, ma la morte. Non sarà l'annullamento della fatica delle generazioni umane, ma la sua trasfigurazione definitiva. E' in vista di quest'ultima epiclesi che lo Spirito Santo ci raduna”⁴⁰.

La testimonianza dello Spirito non è a favore dell'esistenza di Dio, ma della realtà della risurrezione. Oggi è sempre più chiaro: non è credere in Dio che è difficile, ma credere nella risurrezione. Ora, senza lo Spirito, quale esperienza di caparra della risurrezione possiamo avere per credere?

Lo Spirito è la santità della Chiesa, come afferma Tertulliano

Ci è dato per la fede: „Poiché la testimonianza della fede e la garanzia della salvezza hanno come cauzione le Tre Persone, necessariamente vi si trova aggiunta la menzione

³⁸ *Ibidem*, 383.

³⁹ M. Muggeridge, *Mère Thérèse de Calcutta*, Paris: Le Seuil 1973, 25-26.

⁴⁰ Ignace IV Patriarche d'Antioche, *La résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Paris: DDB 1981, 53.

IL TRATTATO DI SAN BASILIO
SULLO SPIRITO SANTO: ALCUNE IMPLICAZIONI PER L'ANTROPOLOGIA

della Chiesa. Infatti, ove sono i Tre, Padre, Figlio e Spirito Santo, là si trova la Chiesa, la quale è il corpo dei Tre⁴¹.

Per la santità ricardiamo le parole di sant'Alberto Magno che scrive: „Si dice 'la santa Chiesa'. Ora, ogni articolo di fede si fonda sulla verità divina e eterna, non sulla verità creata, perché ogni creatura è vana e non ha alcuna verità ben salda. Così questo articolo deve essere ricondotto all'opera specifica dello Spirito santo, cioè a 'io credo nello Spirito santo', non solo in se stesso come questo articolo enuncia, ma io credo in lui anche per quanto riguarda la sua opera specifica, che è quella di santificare la Chiesa. Questa santità egli la comunica nei sacramenti, nelle virtù e nei doni che distribuisce per perfezionare la santità e infine nei miracoli e nelle grazie di tipo carismatico (*et donis gratis datis*) quali la sapienza, la scienza, la fede, il discernimento degli spiriti, le guarigioni, la profezia e tutto ciò che lo Spirito dona per manifestare la santità della Chiesa⁴².

La realtà della chiesa è dunque legata all'atto di fede nella santità, ma chi non crede nello Spirito Santo non è capace di vedere nell'umano il divino. Come la fede in Cristo, anche per la fede che riguarda la Chiesa ci vuole il dono di vedere-credere dall'umano al divino. Lo suggerisce la *Lumen Gentium* al n. 8 dove la divino-umanità di Cristo viene riferita „in modo non dissimile” alla Chiesa⁴³ come Ireneo aveva fatto associando nell'uomo l'impronta del Figlio e l'impronta dello Spirito. Per questo „Dio sarà glorificato nell'opera da lui modellata, quando l'avrà resa conforme e simile a suo Figlio. Poiché per opera delle Mani del Padre, cioè ad opera del Figlio e dello Spirito, l'uomo diventa immagine e somiglianza di Dio⁴⁴. E la Chiesa manifesta così il compimento dell'opera del Padre, del Figlio e dello Spirito nella novità storica e umana che porta la santità, l'unità, la cattolicità, l'apostolicità. „Il Signore Gesù e lo Spirito Santo sono insieme gli autori del Corpo, cioè della Chiesa nella sua unità, ma il Cristo lo è come Testa del Corpo, omogenea alle sue membra, in questa maniera assolutamente propria e strettamente personale. Ecco perché la Chiesa è il Corpo, non dello Spirito santo, e neppure del Verbo, ma del Cristo⁴⁵.

Infine, senza lo Spirito Santo si capovolge tutta l'economia di salvezza, il senso della profezia personale e comunitaria.

„Lo Spirito Santo è la Novità, la Presenza di Dio con noi. Senza di lui, Dio è lontano, il Cristo rimane nel passato, il Vangelo è una lettera morta, la Chiesa una semplice organizzazione, l'autorità un dominio, la missione, una propaganda, il culto una evocazione e l'agire cristiano una morale di schiavo. Ma in Lui, e in una sinergia indissociabile, il cosmo è sollevato e geme nel parto del Regno, l'uomo è in lotta contro la

⁴¹ Tertulliano, *De baptismo* 6, tr. fr. a cura di F. Refoulé (Sources Chrétiennes 35), Paris: Cerf 1952, 75.

⁴² Alberto Magno, *In III Sent.* d.21 b a.6s.

⁴³ „Come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a Lui, indissolubilmente unito, in modo non dissimile, l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4,16). Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica, e che il Salvatore nostro, dopo la risurrezione, consegnò a Pietro perché la pascesse”. LG 8.

⁴⁴ Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, V, 6,1 (Sources Chrétiennes n. 153), Paris: Cerf 2006, 73.

⁴⁵ Y. Congar, *Credo nello Spirito santo*, vol. II, *Lo Spirito come vita*, Brescia: Queriniana 1982, 28.

carne, il Cristo risuscitato è presente, il Vangelo è potenza di vita, la Chiesa significa Comunione Trinitaria, l'autorità è un servizio liberante, la missione una Pentecoste, la liturgia un memoriale e un'anticipazione, l'agire umano è deificato⁴⁶.

Ed è per opera dello Spirito Santo che la Chiesa dice „Vieni” (Ap 22,17)

Rispetto allo Spirito „siamo ancora sotto il regime della promessa”⁴⁷. Possediamo lo Spirito sempre come il „Promesso”, l'antico, la caparra (2Cor 5,5). E per questo lo invociamo dicendogli „Vieni”. „Egli è l'attrazione che su noi esercita l'eredità escatologica del Regno. Venga il tuo regno!: alcuni manoscritti, in Lc 11,2 invece di queste parole hanno : *Fa che il tuo santo Spirito venga su di noi e ci purifichi!* E questa versione è stata tenuta da molti Padri⁴⁸. Lo Spirito dunque, spinge in avanti la causa del Vangelo. Suscita le grandi iniziative innovatrici, missioni, ordini religiosi nuovi, grandi opere del pensiero. Ispira le riforme necessarie e sa evitare che esse si riducano a puri ordinamenti esteriori per far prevalere in esse una nuova conformazione allo spirito di Gesù... La Chiesa è allora un segno della presenza di Dio, una haghiofania, essa rivela la realtà della presenza di un altro mondo, un anticipo del Regno in cui Dio sarà tutto in tutti (1Cor 15,28)⁴⁹. Diceva già san Basilio essere sua „convinzione che l'esperienza e la comprensione dello Spirito santo siano riservate per noi nel mondo futuro”(Basilio, *Contro Eunomio*, III,7).

Forse ci deve fare pensare questa riflessione di Florensky che scrive: „Di solito la vita personale del cristiano (eccetto le impennate), sia la vita ordinaria della Chiesa (eccetto gli eletti del Cielo) conoscono poco, confusamente e oscuramente lo Spirito Santo come Persona, di qui la conoscenza insufficiente e saltuaria della natura celeste della creatura. Non può essere altrimenti. La conoscenza dello Spirito Santo farebbe di noi compiuti portatori dello Spirito, divinizzerebbe tutta la creatura, darebbe l'illuminazione completa. Allora finirebbe la storia, giunta la pienezza dei tempi”⁵⁰.

⁴⁶ Ignace IV Patriarca d'Antioche, *La résurrection*, 36-37.

⁴⁷ *Ibidem*, 30.

⁴⁸ Tertulliano, *Adv. Marcionem*, IV, 26; Gregorio di Nissa, *De orat. Dom. 3* (PG 44, 1157 C); Evagrio, *De oratione* 58 (PG 79, 1165 e nell'edizione di I. Hausherr, Paris 1960, p. 83); Massimo il Confessore (PG 90,884 B).

⁴⁹ Y. Congar, *Credo nello Spirito santo*, vol. II, 68-69.

⁵⁰ P. Florensky, *Colonna e fondamento della verità*, 155.

IL TRATTATO DI SAN BASILIO
SULLO SPIRITO SANTO: ALCUNE IMPLICAZIONI PER L'ANTROPOLOGIA

Va ricordata qui la suggestiva frase di Serafino di Sarov⁵¹ per cui il fine della vita cristiana è l'acquisizione dello Spirito Santo; la convinzione simile del santo monaco latino, Guillaume de Saint-Thierry⁵² che sollecitava ad „affrettarsi” di diventare partecipe dello Spirito Santo.

Concludiamo con le parole di san Niccolò di Flue che augurava ai suoi fedeli, e io indegnamente con le sue parole a voi che mi leggete: „che lo Spirito santo sia la vostra ultima ricompensa!”⁵³.

⁵¹ I. Gorainoff, *Séraphim de Sarov*, Maine et Loire: Abbaye de Bellefontaine 1973, 182.

⁵² Guillaume de Saint-Thierry, *Le miroir de la foi* (Sources Chrétiennes n. 301), Paris: Cerf 1982, 191.

⁵³ In una Lettera ai bernesi del 4 dicembre 1482. Ch. Journet, *Saint Nicolas de Flue*, 2^e édition, Fribourg-Paris 1980, 84.

AN ASPECT OF THE ACTUALITY OF BASIL: THE PROPER AGE TO ENTER MONASTIC LIFE

Béatrice CASEAU

RESUMÉ: Un aspect de l'actualité de Basil: sur l'âge adéquat pour entrer au monastère. Basile de Césarée a laissé des canons qui ont été intégrés dans le droit canonique Byzantin. L'un des canons demande qu'on attende l'âge de la maturité (17 ans) avant de donner le voile à une jeune fille. Cette règle n'a pas été respectée au Moyen âge et des enfants ont été consacrés sans pouvoir prendre une décision personnelle. Les codes de droit canoniques contemporains rappellent la nécessité de la maturité pour s'engager dans la vie religieuse et rejoignent Basile dans ses recommandations.

MOTS CLÉ: droit canon, Basile de Césarée, Vatican II, enfance, vie monastique entrée au monastère.

Basil is not only a Church Father, who defended the council of Nicaea and defined the role of the Holy ghost in the Trinity, a charitable bishop, who founded the first hospital, welcoming the sick, the homeless, the leprous, he is also considered as one of the founding fathers of monasticism. He chose monastic life for himself and also visited the monastic communities of his time in the region of Cappadocia. During these visits, he answered questions raised by monks and nuns. He himself later compiled his answers and the compiled work evolved through his lifetime as he reworked it. Thus we have a short set of answers, later known as Short Rules or *Regulae brevius tractatae* or Short Asceticon¹, and an extended set of answers, written when Basil was a bishop, after 370, the so called Long Rules or *Regulae fusius tractatae*. At the end of his life, he compiled these Long Rules or great *Asceticon*, along with other texts such as the *Moralia*, a treatise on faith (*De fide*) ... The manuscript tradition of these texts is very complex², but reveals the great influence Basil had in shaping Byzantine spirituality³. Basil had a lot of impact on Byzantine canon law. His own canons were highly valued as a part of the tradition. Canon 2 of the Council in Trullo in 692 confirms „all the other sacred canons which have been set forth by the holy and blessed Fathers” and

¹ It is known through a Latin translation done by Rufinus, K. Zelzer (éd.), *Basili Regula a Rufino latine versa*, (CSEL, 86), Vienne 1986.

² J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Bibliothèque du Muséon 32, Louvain 1953.

³ R. Pouchet, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Rome 1992, 37.

cites Basil, archbishop of Caesarea of Cappadocia as one of the Fathers⁴. Yet, in spite of this, not all Basil's rules were maintained in Byzantine canon law. Byzantine canonists had to justify why they disagreed with some aspects of Basil's canons and their main argument was that the Church had made progress since his time.⁵ Society had evolved, for the better. In this article, we shall study the fate of one specific canon dealing with the question of the proper age to become a nun or a monk. Basil's cautious approach was not preserved during the Middle ages, when parents wanted to decide early on for their children, but the influence of Basil goes way beyond the Byzantine period and his sound advice was much later reintroduced in contemporary Canon law.

Let us first consider how Basil viewed the question of children taking vows in a monastery. Basil was faced with parents wishing to consecrate their children, particularly their girls at an early age and we have his opinion about the proper age to take monastic vows.

Basil was very welcoming for children and he agreed to receiving them in monasteries, even at an early age: „Since our Lord said: „Suffer the little children to come unto me” and the Apostles praises him who from a babe had learned the sacred writings, and orders us to bring up our children „in the nurture and admonition of the Lord”, we are of the opinion that every age, even the very earliest, is suitable for their admission. And thus such children as have lost their parents we adopt of our own free will, being desirous, after the example of Job to become fathers of the orphans.”⁶

Concerning children, whose parents are alive, he asks that witnesses be present, when they give the child to a monastery, so as to avoid further complications. In all these cases, however, the monastery or the orphanage is a place to feed and educate the children, but Basil protects their freedom to choose their future life, depending on their personal inclinations.

Following a long tradition, both philosophical and legal, he refuses to take seriously the word of a child.⁷ His argument to refuse that children be admitted inside monasteries as monks or nuns is their inability to realize what is at stake. For girls, he considers that it is important to wait until they have reached their 16th or 17th birthday to give them the veil. Then, they are mature enough to understand what an ascetic life means and it is possible to hold them responsible if they fail to keep their promise to remain a virgin. In the *Long Rules*, he writes: „it is not proper to consider

⁴ *The Canons of the Council in Trullo*, 2, ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, Kanonika 6, Roma 1995, 67.

⁵ Constantine Harmenopoulos, ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΚΑΙ ΘΕΙΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ (*Epitome canonum*), IV, 1, scholie, PG 150, 117.

⁶ Basil of Caesarea, *Regulae fusius tractatae*, XV, 1, PG 31, c. 952, transl. E.F. Morison, *Saint Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism*, London 1912, 101-102.

⁷ O.M. Bakke, *When Children became People: the Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 2005.

AN ASPECT OF THE ACTUALITY OF BASIL: THE PROPER AGE
TO ENTER MONASTIC LIFE

children's words entirely final in such matters, but she who is above sixteen or seventeen years, and is mistress of her faculties, who has been examined carefully and has remained constant and has persisted in her petitions for admittance, should then be enrolled among the virgins, and we should ratify the profession of said virgin, and inexorably punish her violation of it.”⁸

This piece of advice is unusual and needs some explanation, especially if we consider that Macrina, Basil's elder sister, engaged at 12, decided to remain a virgin, arguing that she wanted to remain faithful to her fiancé, who had died soon after her engagement. Roman law grants permission to marry girls from the age of puberty onward and defines such age to be 12 for girls and 14 for boys. Canon law follows Roman law and fixes at 12 the age of puberty for a girl and 14 for a boy. Basil of Caesarea certainly knew that girls had to make the choice of marriage at an early age and were usually married before 17. By the age of 16 or 17, many were mothers. In his time, this was the age of adulthood.

Therefore, Basil wants girls to be over the common age of marriage to make a definite vow of virginity. It means that he does not trust the commitment of a girl too young to understand what she gets into. He only wants young adults as nuns in monastic communities, and only girls, who have insisted that this is the way of life for them. He conditions the punishment of nuns, who fail to keep their vows to the age when they took such vows. If a girl is too young, she cannot really be considered responsible for her actions, while an adult woman will be responsible, because she knows what she is doing.

1) Why is Basil writing such a canon?

Basil writes this canon because parents have started pressuring children to remain virgins or giving children to monasteries with the same effect, without considering the inclination of the child towards a celibate life. Ascetic literature written by Eusebius of Emesa, for example, encourages parents to dedicate a child to a virgin and ascetic life. Not only will the child reap the rewards reserved to the saints in heaven, but his or her parents will benefit from it too.⁹ Eusebius has no qualms concerning children's freedom of choice. He explains that when parents have decided to live a continent life, their children are also destined to a life consecrated to God.¹⁰ Eusebius is cautious, however

⁸ Basil of Caesarea, *Regulae fusius tractatae*, XV, 4 (PG 31, 956).

⁹ Eusebius of Emesa, *Homily VII*, 24: asks parents to help their consecrated daughters fulfill their promise to God, D. Amand de Mendieta, La virginité chez Eusèbe d'Emèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV^e siècle, *Revue d'histoire ecclésiastique* 50, 1955, 777-820, at 804.

¹⁰ Eusebius of Emesa, *Homily VII*, 9; D. Amand de Mendieta, La virginité chez Eusèbe d'Emèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV^e siècle, *Revue d'histoire ecclésiastique* 50, 1955, 777-820.

and recommends that a father checks the inner qualities of a child before making a decision concerning a virgin's life or married life. Yet, it seems that parents often pressured one of their children (usually a girl) to lead a virgin's life at home.¹¹ Ambrose congratulates a father who has consecrated to God one of his daughters, explaining to him the great advantage of having a child who will never leave home.¹²

Monasticism was still rather new during Basil's lifetime.¹³ Yet, a life devoted to God, and the practice of celibacy has an already long history, since the first examples come from the time of the New Testament. Consecrated virgins had a recognized place in Christian communities and their religious commitment was highly valued.¹⁴ The IVth century saw the development of domestic monasticism. Rich women transformed their houses in nunneries and invited family members and servants to join in a life of prayer and asceticism.¹⁵ Jerome's letters provide us with examples of such a behavior in Rome, among aristocratic women. He praises Paula for transforming her slaves into brothers and sisters.¹⁶ Basil had the example of his sister, Macrina, who convinced her mother to transform her house into a monastery and who herself lived the pious life of a Christian virgin,¹⁷ surrounded by family members, by servants and by women, who were rescued by her and invited to remain with her.¹⁸ When a widow transformed her house into a nunnery, if she had young daughters, these too would live an ascetic life. Cases of mothers and daughters living together such a life were not rare.¹⁹ Sometimes a parent came into a monastery with a young child and they lived there together. In other cases, parents gave their child to a monastery or a nunnery, where a family member already lived. It could be an uncle, an aunt or others.²⁰ The uncle of Nicholas of Sion, for example, trained the child to become a cleric.²¹ Finally, parents sent some of their children to live in a convent, either for the child to grow up and live surrounded by pious persons, or to fulfill their parent's vow.

¹¹ Jerome, *ep.* 130,6.

¹² Ambrose, *De institutione virginis*, 1.

¹³ A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique, dans l'Antiquité*, Paris, 1997-2008; J. Gribomont, *Saint Basile: Évangile et Église, Mélanges*, Bégrolles-en-Mauges 1984.

¹⁴ S. Elm, *Virgins of God: the Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1996.

¹⁵ P. Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. la conversion à la „vie parfaite”*, Paris 1997.

¹⁶ Jerome, *ep.* 108 *Epitaphium sanctae Paulae*, ed. J. Labourt, t. V, Paris 1955, 159-201, at 160.

¹⁷ Grégoire de Nysse, *Vie de Macrine*, 7, ed. and transl. P. Maraval, Paris 1971, 164.

¹⁸ S. Holman, *The Hungry are dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, New York 2001.

¹⁹ S. Ashbrook Harvey, *Sacred Bonding: Mothers and daughters in Early Syriac Hagiography*, *Journal of Early Christian Studies*, 4:1, 1996, 27-56; S. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987.

²⁰ B. Caseau, *Childhood in Byzantine Saints Lives, Becoming Children. Children and Childhood in Byzantium*, ed. A. Papaconstantinou, A.M. Talbot, Washington 2009, 127-166.

²¹ *Life of Nicholas of Sion*, 5, text and translation by I. Sevchenko, N. Peterson Sevchenko, Brookline: Hellenic College Press 1984, 25.

AN ASPECT OF THE ACTUALITY OF BASIL: THE PROPER AGE
TO ENTER MONASTIC LIFE

Entrusting a child to pious monks and nuns was indeed favored by John Chrysostom, who proposed that a Christian education should include a monastic upbringing. In the *De inani gloria*, he recommends that parents take good care of leading children towards a pious life, by teaching them the value of virginity and detachment towards wealth and glory as soon as possible.²² In the *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, John Chrysostom also suggests that the proper age to entrust children to monks is ten years old²³. However, before they reach their tenth birthday, they shall need a preparation to the ascetic life, at home, starting at a very early age (ἐκ πρώτης ἡλικίας)²⁴. John Chrysostom wished for all children to embrace monastic life, but recognized that it was not a realistic goal and admitted their return into society, after years of education amongst monks and nuns: „Raise an athlete for Christ. I am not telling you to refuse his marrying or to send him into the desert or to prepare him to live the life of the monks. No I am not saying that. I want that and I pray that all embrace it, but since it seems to be a burden, I will not constrain you²⁵.” He hoped that children raised in a monastery would want to remain there permanently. John Chrysostom does not mention the freedom of the child, only the wish of parents to have their children marry and procreate. He does not address the case of children left in a monastery without a choice to enter the married state, if they wished to, in spite of their parents’ desire. During his lifetime, Christian parents started to dedicate a child to God by making a vow.

Saint’s Lives provide us with cases of unhappy, sterile, parents promising to give the child to God’s service, if God gave them a child, or if God cured the child. Some parents believed that giving the child to God’s service would protect him or her. When the child was a girl, the promise meant giving the child to a convent. If the child was a boy, they could fulfill their promise by making their son enter the clergy or a monastic community. In any case, the vow was binding and the child could not refuse²⁶. Theodoret of Cyrillus was born after his parents pleaded with Makedonios for his intercession. He agreed to ask God on their behalf if they would dedicate the child to God’s service.²⁷ In the *Life* of St. Stephen the Younger (†764), the mother of the saint offered her child to the Theotokos, to whom she felt indebted because she

²² John Chrysostom, *De inani gloria*, 17, ed. and transl. A. M. Malingrey, Paris 1972, p. 100.

²³ *Idem*, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, III, cc. 11, 18 (PG 47, c. 376*).

²⁴ *Idem*, *Vidua eligitur*, PG 51, 330.

²⁵ John Chrysostom, *De inani gloria*, 17, ed. and transl. A. M. Malingrey, Paris 1972, 102-104: Ἐρέψον ἀθλητὴν τῷ Χριστῷ. Οὐ τοῦτο λέγω ὅτι γάμου ἀπάγαγε καὶ τὰς ἐρημίας ἀπόστειλον καὶ τὸν τῶν μοναχῶν παρασκευάσον ἐλθεῖν βίον· οὐ τοῦτο λέγω. Βούλομαι μὲν τοῦτο καὶ πάντας ἡυχόμεν καταδέξασθαι, ἀλλ’ ἐπειδὴ φορτικὸν εἶναι δοκεῖ, οὐκ ἀναγκάζω.

²⁶ R. Metz, L’entrée des mineurs dans la vie religieuse et l’autorité des parents d’après le droit classique. La réaction contre l’ancien rigorisme en faveur de la liberté des enfants, *Studia Gratiana post octava decreti saecularia collectanea historiae iuris canonici*, XX, 1976, 189-200.

²⁷ Theodoret of Cyrillus, *Historia religiosa*, XIII, 16-17, ed. P. Canivet and A. Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie* (Paris, 1977): vol. 1, 502-506.

had prayed in the church of Blachernai to have a son.²⁸ Dionysia, the mother of saint Euthymios, had prayed in the shrine of saint Polyeuktos for a child. When he was about three years old and had lost his father, she entrusted him to the bishop of Melitene. Cyril of Scythopolis writes that she „fulfilled her promise, by offering him as an acceptable sacrifice to God just as the celebrated Anna had done with Samuel.”²⁹

Late antique and Byzantine sources provide us with many examples of children living in a monastery and becoming monks. Heliodorus was three years old when his parents gave him to the monastery of Teleda. He was 65 years old when he became higoumenos.³⁰ Symeon stylite the younger was six years old when he was accepted in a monastic community. After the earthquake, which destroyed an important part of Antioch, he came to the monastery more as a refugee than anything else. Yet, his mother would not take care of him any more, and his father was dead. He convinced the monks to let him stay, in spite of his very young age. Some abbots did not wish to take care of very young children. Daniel’s parents wanted to offer him to a monastic community but the abbot of the monastery they had chosen, refused to admit Daniel until he was twelve years old.³¹ He was to become a famous stylite. Little Sabas, on the other hand, managed to be admitted at the age of eight, but he was running away from abusive uncles and took refuge in a monastic community³². His case is closer to that of Symeon the younger. He belongs to the category of orphaned children, whom Basil of cesarea recommended monks to welcome.

Basil did not disapprove entrusting children to pious clergymen or monks, but he rejected the practice of dedicating a child against his own will and he did not trust children to know their own minds.³³ By rejecting a practice, which did not respect the freedom of choice of children, he was going against a trend that lead many children into monastic life on their parent’s order, whether or not they felt any inclination for asceticism.

²⁸ Life of saint Stephen the Younger, 4, 6, ed. M. F. Auzépy, *La Vie d’Etienne le Jeune par Etienne le diacre*, Aldershot 1997, 92 and 95.

²⁹ Cyril of Scythopolis, *Life of Euthymius*, 3, ed. E. Schwartz, Kyrillos von Scythopolis (Leipzig, 1939) 10; transl. by R.M. Price, Kalamazoo 1991, 6.

³⁰ Theodoret of Cyrus, *History of the Syrian monks*, XXVI, 4, transl. R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, 1992, 71.

³¹ *Vie de saint Daniel*, (BHG 489), éd. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, 95-103; M. Kaplan, L’espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite, *Le sacré et son inscription dans l’espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, éd. M. Kaplan, Paris 2001, 199-217; R. Lane Fox, The Life of Daniel, in *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, éd. M. J. Edwards, S. Swain, Oxford 1997, 175-225.

³² *Vie de saint Sabas*, (BHG 1608), éd. E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1959, 85-200.

³³ O.M. Bakke, *When Children became People: the Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 2005; N. Kalogeras, What do they think about children? Perceptions of childhood in early Byzantine literature, *Byzantine and Modern Greek Studies* 25, 2001, 2-19.

AN ASPECT OF THE ACTUALITY OF BASIL: THE PROPER AGE
TO ENTER MONASTIC LIFE

Basil considered the risk of a fall for these unwilling or half-willing young virgins. A number of them refused their condition, and this caused scandal in their communities. Eusebius of Emesa mentioned unfaithful virgins, who fell into temptation or decided to change lifestyle and marry.³⁴ Basil himself wrote a letter to a fallen virgin, who may be one of his sisters.³⁵ He was obviously grieved and called her an adulterer and a prostitute. She probably lived an ascetic life in her parental house, with Macrina, her eldest sister, but without feeling it was her choice of life. Basil's advice concerning the proper age to let a young girl take the veil and make her vows stems from such examples, that Basil wanted to avoid in the future. He considered that the salvation of the individual person was at stake.

2) Was Basil's advice taken into consideration after the IVth century?

Basil's advice was going against traditional family values, which insisted on obedience for children and guidance for parents. It was admitted that parents knew what was good for their children. Because parents often died at an early age, they organized their children's future as soon as possible. They decided the life their children would lead, by choosing between marriage and religious celibacy. They organized their betrothal and allowed their marriage. The law required the consent of the future wed for their wedding, but the socially accepted practice was to make sure that parents on both sides agreed to their children's wedding.

It probably seemed natural for parents to decide also for their children's entry into a monastery or for their dedication to a virgin's life. It is difficult to know how early the practice of dedicating a child to a celibate life started, but we have many examples already in the second half of the IVth century and it became usual in the following centuries, especially when parents had a large number of children. The donation of children to monasteries took different forms, depending on the wealth of their parents. Poor parents hope their children would be fed and gave them as servants, rich parents expected their offspring to be offered an education with the prospect of a leading role in the monastery. In any case, it was not uncommon for parents to give a child to a monastery during the early Byzantine period.

As a result, Byzantine bishops decided to write a canon concerning the monastic profession of children. The council in Trullo, in 692, decided that no boy younger than ten should be admitted to take the monastic yoke. Here is the text: „Whereas it is most salutary to cleave unto God though withdrawal from the tumults of life, we must not admit too soon nor without probation those who choose the monastic life, but must observe the decree passed down to us in this matter by the

³⁴ Eusebius of Emesa, Homily, VII.

³⁵ Basil of Caesarea, ep. 46; P. Maraval, *Encore les frères et sœurs de Grégoire de Nysse*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 60, 1980, 161-166.

Fathers. Thus we ought to admit to the profession of the life according to God only those who have attained the age of reason and who have confirmed their choice by sure knowledge and judgment. Therefore, the one who takes upon himself the monastic yoke shall not be younger than ten years. The approbation in the matter rests with the bishop, who may deem it more useful to require a higher age for admission into the monastic life and for definite incorporation in it.”³⁶

Far from abiding by Basil’s advice, the bishops decided that the decision concerning monastic life could be made before the legal age of marriage. John Chrysostom had also suggested ten years as the proper age to entrust children to monks, but the bishops convened in 692 went one step further, by admitting young boys to the monastic profession. They left bishops in charge of discerning an early vocation, and not the abbot or the monastic community. Thus this canon reinforced the powers of bishops over monastic life. Bishops wished to have the upper hand concerning admission in a monastic community and monastic profession. Their aim was certainly to protect children and set a common rule for all.

When emperor Leo VI decided to transform civil law in order to conform it to canon law, he also had to make choices when different traditions coexisted in the canonical records. On the question of the proper age to enter a monastic community, he noted the difference existing between Basil’s canon and the decision of bishops during the council in Trullo.³⁷ He refused to give preference to one or the other and decided that any one willing to take the religious habit may do so after the age of ten or after the age of sixteen. He tried to make sense of the discrepancy and explained that Basil chose the age of 16 because children could dispose of their properties, at that age. Yet, he did not want to disagree with an assembly of bishops and decided that there would be no objection to letting a ten years old child enter monastic life and receive tonsure or the veil: „There will be no obstacle to this salvation giving enterprise”.³⁸ Thus the new law addresses the question of the young monastic properties, if death occurred before the legal age to dispose of them, which was now 14 years old. If the monk or the nun died between the age of ten and the age of fourteen, his or her slaves would be freed, his or her fortune would be divided between the monastery and the family. The monastery received two-thirds and the family one third. If there was no family, the monastery kept the whole inheritance. Leon VI was mostly concerned with the legal problem of properties and has no personal opinion about the proper age to enter monastic life. He trusted the bishops of the council in Trullo and saw no reason to object to a child of ten entering a monastery to take his or her vows. The argument of maturity, or the risk of a fall did not weigh more than parents’ wishes and clerical

³⁶ Council in Trullo, 40, ed. G. Nedungatt, M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, Kanonika 6, Roma 1995, 119-121.

³⁷ S. Troianos, The Canons of the Trullan Council in the Novels of Leo VI, in G. Nedungatt, M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, Kanonika 6, Roma 1995, 189-198.

³⁸ *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, VI, éd. et trad. P. Noailles, A. Dain, Paris 1944, 35.

approbation. The bishops gathered at in Trullo had insisted that a probation of the child was required. The bishop could postpone entry into a monastic community at a later age, if he saw fit. So Leo VI saw this canon as reasonable.

The discrepancy between Basil and the council in Trullo continued to bother canonists, who considered important to explain it. During the XIIth century, Theodore Balsamon († ca 1195) commented on ancient canons. He naturally knew the different opinions of Basil, of the council in Trullo and of Leo VI. Like the emperor Leo VI, he considered reasonable to leave everything to the judgment of bishops. His personal tendency was to agree with imperial law. He cites the opinion of the emperor Leo the Wise concerning the age deemed appropriate to enter a monastery and the way the young monastic should dispose of his or her properties.³⁹ Other XIIth century canonists gave their opinion on canon 40 of the council in Trullo and on Basil's canons. John Zonaras († after 1160) explained the discrepancy by the progress made by the Church between the IVth and the VIIth century. Basil would not have like reading Zonaras' opinion that in his time, the faith was not firm. Zonaras noted that in ancient times, the age of 60 was required for widows to serve the Church, and 40 years of age was required for virgins to become deaconesses. Like Balsamon, he chose to trust bishops' discernment to evaluate a candidate to monastic life, whatever the age.⁴⁰

Finally, a third canonist, Alexis Aristenos reminded his readers that Basil's canon was justified by the untrustworthiness of a child's promise. Yet, like Zonaras, Aristenos believed that it was wise in Basil's time but not in his own time to wait until a child had become an adult to accept his or her monastic vows. His argument was that people are more grounded in their faith during his lifetime than during basil's time.⁴¹

Two centuries later, around the middle of the XIVth century, Constantine Harmenopoulos, nomophylax and judge⁴² used a similar argument to explain the lowering of the age to take vows from sixteen to ten. For him, this change is justified by the progress made by the Christian Church : „The church is more powerful and progresses by divine grace.”⁴³ In the *Epitome of the Holy canons*, Constantine Harmenopoulos cites ancient canons that he still found relevant.⁴⁴ Although, in the section on monks

³⁹ Balsamon, In Can. XLI conc. in Trullo, PG 137, 653-656.

⁴⁰ Zonaras, PG 137, 656-658.

⁴¹ Aristenos, PG 137, 656-658.

⁴² C. Pitsakis, Un demi siècle d'études sur Constantin Harménopoulos: un bilan, *Byzantine Law: proceedings of the International Symposium of Jurists* (Thessaloniki, 10-13 December 1998), ed. Ch. Papastathis, Thessaloniki: Bar Association of Thessaloniki 2001, 135-164, P. Lemerle, Note sur la carrière juridique de Constantin Harménopoulos, *Tomos Konstantinou Harmenopoulou epi té exakosietēridi tēs Exabiblou autou (1345-1945)*, ekd. upo tēs Sholēs Nomikōn kai Oikonomikōn Epistēmōn, Thessalonique 1952, 243-249.

⁴³ Constantine Harmenopoulos, ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΚΑΙ ΘΕΙΩΝ ΚΑΝΟΝΩΝ (*Epitome canonum*), IV, 1, PG 150, 117.

⁴⁴ S. Perentidis, *De l'épitomé des saints canons de Constantin Harménopoulos: texte établi, traduit et commenté*, Paris, 1981 (thèse dactylographiée). Je remercie Raul Estanguí Gomez pour cette référence.

he agreed that ten years is a good age to take vows, in the section on women, he nevertheless recalled Basil's position for girls to take vows and summed it up : „the vow of virginity is made by a girl of 17, after questioning and if she persists and pleads to be admitted” in a convent.⁴⁵ But there is no discussion of the matter and he only cites these two canons because they equate the fallen virgin to an adulterer, something which still rung true to him.⁴⁶

This is only a brief survey of the opinions of Byzantine medieval canonists. It reveals that, for all of them, the council in Trullo took precedence over Basil's canons. Medieval canonists, saw no objection to having very young monks and nuns take their vows. They find no objection to the monastic profession of young children, once they have reached their tenth birthday. Their opinions, however, were not shared by everyone. The presence of boys inside a monastic community was sometimes forbidden by the typikon of specific monasteries, which is to say that monks had a different point of view on the question of the proper age to live in a monastic community.

Byzantine monasteries were often hostile to mixing grown up men with young children, seen as possible temptations for the monks. For that reason, some monastic communities refused the admittance of beardless young boys. The objection to having children around adult monks only concerned boys. For girls, such considerations did not exist and they could be placed into convents at an early age.

One canon attributed to patriarch Nicephoros allows monks to leave their monastery if the abbot is a heretic, if he introduces women in the monastery, if lay children receive teaching in the monastery.⁴⁷ The last two categories are viewed as a source of temptation for monks. The typikon written by John Tzimiskès for Mount Athos forbade beardless men to live with the monks. This category included children before puberty and eunuchs.⁴⁸ Workers helping to build the monasteries were not allowed to bring young apprentices.⁴⁹ The typikon established in 1083-1084 by Gregory Pakourianos, forbade women and children to enter the monastery and even the monastic church, although orphaned children destined to become clerics or monks received an education in a separate building. This physical separation of children and grown ups also existed in the Stoudios monastery, where children received an education, but in a different building.⁵⁰ They did not join the community until they were old enough to take the habit.

⁴⁵ Constantine Harmenopoulos, *ΕΠΙΤΟΜΗ* (*Epitome canonum*), VI (PG 150, 164).

⁴⁶ S. Pérentidis, Constantin Harménopoulos et les saints canons: son classement thématique et l'inviolabilité du texte canonique, *Mélanges en l'honneur [de] Panayotis D. Dimakis: droits antiques et société*, Athènes 2002, 501-512.

⁴⁷ Canons de Nicéphore, éd. Rhallès Potlès t. IV, 428.

⁴⁸ John Tzimiskès, *Typikon*, in Actes du Protaton, acte n° 7 (972), éd. D. Papachryssanthou, Paris 1975, § 16, l. 101-105.

⁴⁹ *Ibidem*, § 25 l. 141-142.

⁵⁰ *Vita Nicolai Studitae*, 4 (PG 105, c. 864-925; BHG 1365).

AN ASPECT OF THE ACTUALITY OF BASIL: THE PROPER AGE
TO ENTER MONASTIC LIFE

Basil of Caesarea was very influential to shape the reformed monasticism of Theodore Stoudite.⁵¹ It comes as no surprise when Theodore Stoudite agrees with Basil that 16 is a good age to take the habit.⁵² Yet, in his Although Basil's rules were copied numerous times during the Middle Ages, his advice on the proper age to take the veil was not followed in Byzantine civil or legal canon law, yet it seems that most monks entered the monastery in their twenties, unless they had been sent by their parents, during childhood. Some monasteries were opposed to having children inside monasteries, but the reason had nothing to do with freedom of choice and maturity, and a lot to do with sexual temptation for older monks.

Basil's advice concerning maturity to take religious vows was eventually taken into account in canon law, but only in more recent centuries. A Constantinopolitan patriarchal constitution dated to 1864 asked all monastic abbots to check the mental maturity of candidates. On Mount Athos, monasteries refused beardless youth and only accepted young men between 17-22 years. Cretan monasteries welcomed men, who were in their twenties.⁵³ Civil law followed that trend and in Greece, a law of 1909 only allowed monastic profession after the age of 20.

The time, when parents would choose for their children is long gone. The Church still considers that the choice of a life devoted to God should be made only after careful scrutiny.

The second council of Vatican also refers to human maturity as an essential element to enter consecrated life.⁵⁴ In the *Code of Canon Law* promulgated by pope John Paul II⁵⁵, the influence of Basil's advice is visible. The candidates should be old enough, have the health, temperament necessary to adapt to the life of the Institution they have chosen. They should be mature enough. Canon 642 allows experts to be called to give their opinion on the matter.⁵⁶ No one is allowed to enter a religious institution (understand a religious order, a monastery or a hermitage) before 17 years

⁵¹ J. Leroy, L'influence de saint Basile sur la réforme studite d'après les Catéchèses, *Irénikon* 52, 1979, 491-506, reprint in *Études sur le monachisme byzantin*, Bégrolles-en-Mauges 2007, 403-418.

⁵² Theodore Stoudite, ep. 165, ed. G. Fatouros, Berlin 1992, 286-287.

⁵³ De Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa*, Vatican 1945, 353.

⁵⁴ Vatican II, *Les seize documents conciliaires*, Paris 1967, 382: „Étant donné que l'observance de la continence parfaite intéresse intimement des inclinations particulièrement profondes de la nature humaine, les candidats à la profession de la chasteté ne doivent se décider ou y être admis qu'après une probation vraiment suffisante et s'ils ont la maturité psychologique et affective nécessaires.”

⁵⁵ Code de droit canonique, texte officiel et traduction française par La société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées, Paris 1984 (texte latin, Cité du Vatican 1983).

⁵⁶ Canon 642: „*Superiores vigilantia cura eos tantum admittant qui, praeter aetatem requisitam, habeant valetudinem, aptam indolem et sufficientes maturitatis qualitates ad vitam instituti propriam amplectendam; quae valetudo, indoles et maturitas comprobemur adhibitis etiam, si ops fuerit, peritis, firmo praescripto can. 220*”.

old.⁵⁷ The Code stipulates that the temporary profession cannot be made before the age of 18 years old,⁵⁸ which is also the legal age of majority in many countries. Solemn profession is only valid after the age of 21.⁵⁹ Vows (chastity, poverty and obedience) are public.⁶⁰ The freedom of choice of the person pronouncing his or her vows is emphasized: any form of violence or fear would invalidate such vows.

In the Code of canons for the Oriental churches, promulgated by John Paul II in 1990, the same requirements concerning age and freedom of choice are emphasized. Canon 450 fixes the rules for admission as a novice: one has to be 18 years old, or 17 years old, when entering a monastery where temporary vows exist.⁶¹ Those who enter under constraint, pushed by violence or fear should not be admitted. Canon 452 does not allow parents whose children need them for food and education to enter a monastery, nor does it allow children who need to take care of a father, a mother, a grand father or a grand mother in dire necessity (*in gravi necessitate*).⁶²

Age matters when it comes to make religious choices. The 1984 Code of canon law maintains that Church laws concern baptized Christians after the age of seven, when a person can use reason (canon 11).⁶³ Canon 97 (Latin church) and 909 (Oriental churches p. 558) define childhood and adulthood based on age: at 18 years of age, a person becomes an adult. Before 18, one is a minor. It is also the age one reaches majority in many countries. But the code of canon law makes a distinction between a minor and a child: one is called a child before the age of seven, and a minor after. At seven, someone can use reason and follow the rules. Another distinction is made before and after fourteen: when a minor reaches the age of fourteen, he or she can make certain choices, such as asking for baptism. (canon 111 Latin Church), he can also testify (canon 1231 Oriental churches p. 718).⁶⁴ The only time the age of 17 is mentioned is in relation to entering a monastery. It is very likely that it reveals the long

⁵⁷ Canon 643: „*Invalide ad novitiatum admittitur: 1) qui decimum septimum aetatis annum nondum compleverit; 2) coniux, durante matrimonio...*”

⁵⁸ Canon 654.

⁵⁹ Canon 658.

⁶⁰ Canon 654.

⁶¹ *Code des canons des Églises orientales*. Texte officiel et traduction française par E. Eid et R. Metz, Vatican City 1997, Canon 450 320: „*Firmis praescriptis typici, quae potiora exigunt, ad novitiatum valide, admitti non possunt: [...] qui duodevicesimum aetatis annum nondum expleverunt, nisi agitur de monasterio, in quo habetur professio temporaria, quo in casu sufficit aetas septemdecim annorum; qui monasterium ingrediuntur vi, metu gravi aut dolo inducti vel ii, quos Superior eodem modo inductus recipit.*”

⁶² Canon 452, 322.

⁶³ Canon 11: *Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti, quique sufficienti rationis usu gaudent et, nisi aliud iure expresse caveatur, septimum aetatis annum expleverunt.*”

⁶⁴ Canon 111, §2: „*Quilibet baptizandus qui quartum decimum aetatis annum expleverit, libere potest eligere ut in Ecclesia latina vel in alia Ecclesia rituali sui iuris baptizetur; quo, in casu, ipse ad eam Ecclesiam pertinet quam eligerit.*”

AN ASPECT OF THE ACTUALITY OF BASIL: THE PROPER AGE
TO ENTER MONASTIC LIFE

term influence of Basil of Cesarea's sound advice. Basil of Caesarea has remained a source of inspiration not only for contemporary spiritual life, but also for canon law.

Contemporary canon law follows our common understanding the choice between marriage and religious celibacy can be best done by an adult, who has not only reached puberty but also intellectual maturity. We can argue that in the Middle Ages, life was shorter and children were mature sooner, because they had more responsibilities than children nowadays. Many were indeed married at a young age and parents at a time when our children still go to school. Canon law adapts to a changing society. The decision made by bishops to modify medieval practices and only accept young adults to take monastic vows follows the evolution of contemporary societies. Commitment to monastic life or to a married life requires an understanding of what is at stake that we, no more than Basil, would ask from a child.

SAINT BASIL AND STUDITE MONASTICISM IN UKRAINE

Hlib LONCHYNA

RESUMÉ: *Saint Basile et le monachisme studite en Ukraine.* Après une brève présentation de la perspective basilienne sur la vie monastique, l'auteur cherche à discerner son influence sur le monachisme studite en Ukraine. Même si l'influence de la pensée basilienne sur Théodore le Studite, le réformateur du monachisme ukrainien, n'est pas pleinement démontrable, elle s'est sans doute exercée dans ce contexte durant les siècles.

MOTS CLÉ: Basile, Théodore le Studite, Ukraine, monachisme, studite, règle.

Our Father among the Saints, Basil the Great (329-379) visited Egyptian, Palestinian, and Mesopotamian monasteries in order to become acquainted with monasticism of his time. He was obviously not only interested in learning how monks lived the Gospel, but personally wanted to live an ascetical life after his brilliant years as a teacher. No doubt this was under the beneficial influence of his pious family – especially of his older sister Macrina.

In the fourth century monasticism was seen as a means of escape from the world, in the literal sense of the word, in order to reach more perfect union with God. Monks sought out far-away desert places, lived ascetical lives based on prayer, fasting, manual labor, and practiced an anachoretic lifestyle. Basil, however, seeing examples of self-denial and austerity among the seekers of God, was not impressed. He must have entertained doubts about the suitability of living a solitary life in the pursuit of virtue. How was one to practice humility, patience or denial of self, if there was nobody to humiliate the ascetic, test his patience, or heap trying demands upon him? This sort of reflection must have contributed to Basil's own concepts regarding the organization of monastic life.

Basil arrived at the conclusion that living as an anchorite in the desert goes against human social nature and does not correspond to the spirit of the Gospel. As the body is one and depends on each of its parts to do that for which it was created, thus contributing to the well-being of the entire organism, the same holds true for the human community. People need each other to care for their mutual needs. Each person uses his talents in order to foster the group's development and growth. This, of course, inevitably leads to tension, even conflict, as everyone interprets the others' needs according to his own way of thinking and this may not necessarily coincide with what the other person truly requires. Hence the importance of mutual understanding, respect, sincerity, a forgiving attitude, even self-denial. As the old adage holds, you grow by practicing virtue and you practice virtue when tested.

On the other hand, in large monasteries it is difficult for an individual to develop his character because where there is a large number of people involved one may lose one's self in the crowd. Therefore, Basil favored small communities in which each individual knows the other and personal attention may possibly be administered. This is especially important when considering the role of the superior who is to be a father to his community.

Another negative aspect of the ascetical life practiced in the desert was the lack of education offered to the younger generation. Basil completed his studies in Athens and taught rhetoric, so he had direct contact with the youth of his time and could see the influence paganism had on them. He considered monasteries to be places not only for the sanctification of monks, but also for the education of the youth in sound Christian principles. That is one of the social aspects of Basilian spirituality. Basil also taught his monks to care for the needy.

One may say that at the heart of Basilian spirituality is the goal of becoming a good Christian by following all the commandments of the Lord. In fact, after his studies of Hellenic culture and his conversion to the ascetical life Basil called all of Christ's words in the Gospel „commandments of the Lord.” This was the basis of his works, *Ethika*, 80 rules of moral life, and *Asketika*, which later became known as the „Rule of St. Basil,” the collection of 55 longer and 313 shorter instructions on living the monastic life. To be a monk, according to Basil, meant to be a perfect Christian by seeking the will of God. Keeping the commandments was therefore the way to reach this goal.

How much influence did Basil exert on Theodore the Studite when the latter reformed monasticism over four centuries later? This remains an open question. It had been contended that Theodore reformed Basilian monasticism. Experts who have been studying both Fathers, however, are not so sure this hypothesis is accurate.

Theodore the Studite, of course, confirms that the goal of monastic life is the perfect following of the commandments of the Lord, not omitting even a single one, but this had been asserted previously by the great Desert Fathers such as Pachomius. Theodore envisioned his reform of monasticism as a return to the Gospel through the prism of the Holy Fathers – Basil being but one of them. He had complete trust in Tradition and believed that the Holy Fathers had faithfully passed down authentic Gospel teaching through the centuries. They envisioned monastic life as a renunciation of the world, continuous prayer, obedience to a superior, celibacy for the sake of the kingdom, helping the poor and strict observance of the rule.

Also a comparison of the writings of Basil with those of Theodore the Studite reveals that the latter was not heavily influenced by the former. Theodore is marked more by Palestinian monasticism than by Cappadocian as represented by Basil. If similarities exist, it is rather because the monastic ideal as taught by the Fathers had a common source: living and following the commandments.

If the influence of Basil on the reform of Theodore the Studite cannot be fully asserted, its application in later centuries and in a different cultural context is more apparent. I have in mind the establishment of the Studite rule in Kyivan Rus' – the cradle of

modern-day Ukraine. Monasticism was a reality in the area of Kyiv long before the official introduction of Christianity by St Volodymyr the Great in 988. But it was rather a spontaneous movement – pious faithful gathering together for prayer near a church and doing manual labor. There must have been a good number of such communities.

But it was not until the advent of two great ascetics that monasticism truly began to develop – Anthony and Theodosius of the Caves. Anthony did not find a suitable environment for serious monastic life in his homeland, so he travelled to Mount Athos and there became a monk. After returning to Kyiv he did not join any of the existing „monasteries,” but settled in a cave and continued leading the life of a hermit. Soon he developed a following and began looking for someone to guide the fast-growing community. He found a worthy leader in the person of Theodosius, who is credited with having brought in the „rule” of Theodore the Studite – a rule which was already a synthesis of Palestinian monasticism and the rules of Basil the Great. This suited the needs of a big city well.

One thing that characterizes monasticism of the Kyivan period was not only its spiritual life, but also the fact that it was not closed to the world. Princes came to monks for spiritual direction, thus monasteries exerted an influence even on the political scene by preaching the requirements of justice and love of neighbor. Monks were also engaged in social work.

The Monastery of the Caves, and other monastic communities as well, had their peaks and had their decline. When the bishops of the Kyivan Metropolitanate decided to renew their communion with the Apostolic See of Rome through the Union of Brest (1596), monastic life was in decline.

Traditional Eastern monasticism of the Studite rule continued in the Ruthenian (Ukrainian) Orthodox Church. The revival of monasticism in what was later known as the Ukrainian Greek-Catholic Church took a different turn. The monasteries replaced the rule of Theodore the Studite with new constitutions, based on the rule of Basil the Great together with Latin models of religious life (beginning in 1617). The two main representatives of reformed monasticism of the period were St Josaphat Kuntsevych and Metropolitan Joseph Rutzkyj. The Basilians were adapting themselves to new needs and challenges in the Church and they became the only representatives of the religious life.

It was not until the 20th century that the Studite rule was reintroduced in the Greek-Catholic Church of Ukraine. This was accomplished mainly by two holy men, the Servant of God Metropolitan Andrew Sheptytsky and his brother, Blessed Clement. Metropolitan Andrew still as a priest saw that the Basilian Order could not accommodate all types of vocations; only those who were suitable for higher education or learning a trade were accepted into their monasteries. But the majority of Ukrainians were farmers and there had been a great number of vocations that could not find their place in the Church. Fr Andrew Sheptytsky met such men and started giving them spiritual guidance. This led him to formally organize a community of monks (1904) and he wrote a rule

for them, the so-called *Sknyliv Typikon*, in 1906.¹ This was the first of three *Typikons* written by Metropolitan Andrew.

The *Sknyliv Typikon* defines monastic life as one where the monk „through daily struggles with himself attempts to imitate Jesus Christ in everything ... For this reason the book of the Holy Gospels is the first [and] basic rule of monastic life.”² But besides the Gospels, the monk „is to know and live the rules of the Holy Fathers, St Basil and St Theodore the Studite, as well as the teachings of our venerable Fathers Makarios, Dorotheos, Benedict.”³ To implement the monastic ideal in the local cultural context Metropolitan Andrew exhorted the brethren to follow the footsteps of Anthony the Great, Pachomios, Euthymios, Savas, Onouphrios, Anthony and Theodosius of the Caves, and the holy Hieromartyr Josaphat, and other venerable Fathers. As we can see the Metropolitan numbers Basil among the many Fathers the Studite monk is to follow – and mentions him first.

The next Studite *Typikon*, written in 1920,⁴ repeats the same notion, but is even more explicit: „As Eastern monks we struggle for perfection [following] the monastic rules of our Father St Basil the Great. Therefore every monk is to read these rules in their entirety at least once a year and observe all monastic traditions of the East. The very wise writings of our Fathers: Pachomios, Makarios, Dorotheos, Benedict, Theodore the Studite, as well as everything these Fathers handed down to us should be deemed holy and held in the highest esteem.”⁵ This is repeated in the Constitutions: „Our rule is the Rule of St Basil the Great.”⁶ The Studites also recorded various local traditions and practices for posterity in a short work entitled „Our Monastic Customs.”⁷ The first sentence states: „The rules of St Basil, our regulations (Constitutions) and the daily schedule (*Typikon*) prescribe the outer and inner disposition of our monastic life.”⁸ It is very evident that the rule of St Basil became the main inspiration of the Studite way of life in the Ukrainian Greek-Catholic Church.

The third and final version of the Studite *Typikon* in Ukraine, composed by the Sheptytsky brothers, dates back to 1937, but was not published until 1964 (in a French translation)⁹ by Metropolitan Josyf Slipyj when he returned from Soviet imprisonment. In the first part entitled „Notre but” (Our goal) Sheptytsky wrote: „Our goal consists of

¹ *Typikon Studijs'koyi Lavry svyatoho Antoniya Pechers'koho u Sknylovi bilja L'vova*, Zhovkva: Pечатnya OO. Vasyliyan 1910, reedited in *Typikony*, Istorychno-kanonichni dzherela Studijs'koho monashestva v Ukraini, tom 1, L'viv: Svichado 2007, 37-70.

² *Typikony*, 39.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 71-110.

⁵ *Ibid.*, 73.

⁶ *Ibid.*, 76.

⁷ *Ibid.*, 111-125.

⁸ *Ibid.*, 113.

⁹ *Typicon auctoribus Servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente Szeptycky – Studitis*, Publicationes scientificae et litterariae „Studion” Monasteriorum Studitarum – N.I-II, Romae 1964.

being good monks and St Basil often calls the monk by antonomasia a *Christian*, because he professes the teaching of the Gospel to the fullest: he [also] calls him a «fighter for sanctity».¹⁰ The author then continues his introduction by citing what St Theodore said about the goal of monastic life.

So what does this tell us about St Basil the Great and Studite monasticism in Ukraine? The Studite rule is viewed as a „codification,” as it were, of the Basilian rules. The Metropolitan at an earlier date translated the ascetical works of Basil into Ukrainian and this became required reading for the monks. Throughout the *Typikon* in footnotes explaining various details of the Studite rule he constantly quotes Basil. And no wonder, for even as the Desert Fathers, as well as all the great Fathers of monastic life, were held in high esteem by the Studite monks, Basil the Great was and remains the „Father of Eastern monasticism,” and his life and writings will always be held up as a lantern for all to follow – all, that is, who wish to be „perfect as our Father in heaven is perfect” and witness to the Gospel by living the monastic ideal.

BIBLIOGRAPHY

- Vasyliy Velykij, *Homiliyi*, Dzherela khrystyianskoho skhodu, 14, L'viv: Svichado 2006.
- Vasyľ Laba, *Patrologia*, Rome: Ukrainian Catholic University, 1974.
- Julien Leroy, L'influence de Saint Basile sur la réforme studite d'après les *Catéchèses*, in *Études sur le monachisme byzantin*, Spiritualité orientale, n° 85, Bégrolles en Mauges: Abbaye de Bellefontaine 2007, 403-418.
- Teodor Martynyuk, Vidnovlennya studijs'koho chernetstva sluhoyu Bozhym mytropolytom Andreyem i blazh. svshchm. Klymentiyem, in *Studijs'ke monashestvo: Materialy konferentsiy*, L'viv: Svichado 2008, 41-58.
- Manuyil Pyshkovich, Monashestvo Kyyevo-Pechers'koyi Lavry: rannya doba, in *Studijs'ke monashestvo: Materialy konferentsiy*, L'viv: Svichado 2008, 31-40.
- Typicon auctoribus Servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente Szephtycky – Studitis*, Publicationes scientificae et litterariae „Studion” Monasteriorum Studitarum – N. I-II, Romæ 1964.
- Typikon Studijs'koyi Lavry svyatoho Antoniia Pechers'koho u Sknylovi bilya L'vova, Zhovkva: Pechatnya OO. Vasyliyan 1910.
- Typikony*, Istorychno-kanonichni dzherela Studijs'koho monashestva v Ukrayini, tom 1, L'viv: Svichado 2007.

¹⁰ *Ibid.*, 11.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

Eraldo CACCHIONE, SJ

RIASSUNTO: *La teologia cattolica di Orestes A. Brownson nel contesto dell'Ottocento americano.* In questo articolo presento una sintesi della teologia di Orestes Augustus Brownson (1803-1876) dal momento della sua conversione al cattolicesimo, avvenuta nel 1844, alla fine della sua vita. Mostrerò come Brownson – uno degli intellettuali più rilevanti nell'America del XIX secolo - quando abbracciò la fede cattolica, anziché ripudiare il cuore della sua fede e filosofia umanista maturata nella tradizione americana del trascendentalismo di matrice illuminista la trasformò, convertendo la sua fiducia nella democrazia e nel progresso dell'umanità in una prospettiva escatologica che ben si sposa con la fede nella Chiesa Cattolica. Il criterio di credibilità della fede per Brownson sta nel fatto che termini considerati in apparente antitesi (come autorità e libertà, grazia e natura e tutte le altre antinomie classiche della teologia e della filosofia) in realtà altro non sono che le parti di un tutto più ampio che le comprende e nel quale stanno in tensione dialettica. Questo tutto su cui le parti si fondano è l'atto creatore di Dio. Mostrerò come Brownson abbia mutuato i fondamenti di questa concezione, da lui stesso definita „teologia sintetica”, da intellettuali europei come Victor Cousin, Pierre Leroux e Vincenzo Gioberti, per portarli a maturazione in una speculazione teologica sua propria che lo pone come un pensatore originale e ricco di spunti interessanti sia per la teologia fondamentale sia per le varie branche della dogmatica: antropologia, cristologia, ecclesiologia e grazia.

PAROLE CHIAVE: Brownson; cattolicesimo; trascendentalismo; unitarianesimo; universalismo; Channing; Gioberti; Leroux; Cousin; democrazia; progresso; apologetica; teologia fondamentale; neoscolastica; Vaticano I; dialettica; sintesi; conversione; atto creatore; antropologia; cristologia; ecclesiologia; grazia; natura; soprannaturale.

„We speak as we do because it seems to us there are few left who will speak the word the age needs... He who knows the age knows that there are objections to the church which are peculiar to our times, and to which no formal answer was or could have been given by our predecessors.”

Orestes A. Brownson *Catholic Polemics* (1861)

Scope and breadth of this work

This is the first of three articles aimed at clarifying the „theology of education” of Orestes Augustus Brownson (1803-1876). In this essay I will try to highlight the essential traits of Brownson's Catholic theology in the context of 19th-century America.

With specific regard to Brownson's theology, this article does not intend to reconstruct all of his theological thought. Rather, it is focused on Brownson's theology after his conversion to Catholic faith (1844), and aims at providing sufficient theological data to introduce the reader to my further analysis of Brownson's educational writings, which I will outline in the following article. Moreover, in contrast with other studies focused on assessing Brownson's theology at large – such as the excellent dissertation by Richard M. Leliaert,¹ or the fascinating chapter dedicated to Brownson in Donald Gelpi's *Varieties of Transcendental Experience*² – I keep as my focal point Brownson's theological speculation in the area of concentration once called Apologetics and now Fundamental Theology, that is, the exposition of the rational foundation of the credibility of faith – a discipline in which philosophical reflection grounds further dogmatic or systematic developments. Brownson's intention to explain the rationale of faith in my opinion constitutes the main motivation underlying his numerous essays, and in particular it provides the lens through which one can understand that also his educational writings – that are at first sight of a political nature – are grounded in a theological framework.

The academic legacy in studies on Orestes Augustus Brownson

Scholarly literature on Orestes Augustus Brownson is vast, even though the interest of scholars in this prolific and eclectic intellectual has fluctuated, swinging from periods in which Brownson almost vanished from the panorama of his era, to periods in which scholars of different fields – from history to political science to theology – studied his work in depth either to express their esteem or to censure him. Most of the scholarly texts on Brownson are biographies, beginning with his son Henry Brownson's three-volumes work, *Orestes Brownson's Life*,³ and followed by the

¹ R.M. Leliaert, *Orestes A. Brownson (1803-1876). Theological Perspectives on His Search for The Meaning of God, Christology, and The Development of Doctrine*, PhD diss., Graduate Theological Union, Berkeley, CA, 1974. I will not analyze the writings of Brownson's pre-Catholic period (from his birth to his conversion in 1844), even though they are extremely interesting and can help us understand the atmosphere in which Brownson was raised and the continuity in his intellectual trajectory. Leliaert's work is an extremely valuable tool for interpreting the development of Brownson's theology before and after his conversion to Catholicism. If one is interested in exploring the theology Brownson's protestant years, one can find interesting studies in A.J. Griffioen, *Orestes Brownson and the Problem of Revelation: The Protestant Years*, New York/ Washington D.C./ Baltimore/ Bern/ Frankfurt am Main/ Brussels/ Vienna/ Oxford: P. Lang, 2003. Cf. also A.J. Griffioen, *Orestes Brownson's Synthetic Theology of Revelation (1826-1844)*, PhD diss., Marquette University, 1988. Dissertations & Theses: Full Text [database on-line], under „Pro-Quest” <http://www.proquest.com/> (publication number AAT 8904255; accessed September 29, 2008).

² D.L. Gelpi, *Varieties of Transcendental Experience: A Study in Constructive Postmodernism*, Colledgeville, MN: The Liturgical Press 2000, Part Two: The Transcendental Critique to American Modernity, Chapter 8: Orestes Augustus Brownson: Synthetic Faith, 153-196.

³ H.F. Brownson, *Orestes Brownson's Life*, 3 vols., Detroit, MI: H.F. Brownson, 1898-1900.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

biography written by American historian Arthur M. Schlesinger, *A Pilgrim's Progress*.⁴ More recently, Patrick W. Carey's biography, *Orestes A. Brownson: American Religious Weather-vane*,⁵ was published on the occasion of the 130th anniversary of Brownson's death. The other important studies on Brownson consider his political thought and his theological philosophy. These studies tend to show how influential and controversial Brownson was in his time. They are all very interesting, and very helpful for situating Brownson in his contemporary context.

A note on the sources

Wide audiences, in America as well as in Europe, do not know very well the life and works of Orestes Augustus Brownson. However, numerous articles and essays published by Orestes A. Brownson throughout his life in different journals or reviews, or simply as books, have been collected by his son Henry Brownson in *The Works of Orestes A. Brownson*, a twenty-volume opus.⁶ Volume 20 offers complete indexes of subjects and titles, a very useful tool for traveling through the complete collection. In the footnotes I will normally refer to Brownson's writings as they appear in this source (abbr: *Works*), which remains the fundamental resource for all research on Brownson's massive intellectual production.

A certain number of articles and essays are not included in this collection. It is possible to find them either in a few other collections edited by Patrick W. Carey,⁷ or to retrieve them in the journals or reviews where they were originally published. Thanks to the valuable work of Carey, a complete bibliography of all Brownson's writings now exists.⁸ More importantly, in his recent biography of Brownson, Carey offers references to books, essays and doctoral dissertations written on Brownson in the US, and other interesting bibliographical material.⁹ All Brownson's correspondence and

⁴ A.M. Schlesinger, *A pilgrim's progress: Orestes A. Brownson*, 2nd Edition, Boston, MA: Little, Brown 1966.

⁵ P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weather-vane*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2004.

⁶ O.A. Brownson, *The Works of Orestes A. Brownson*, ed. Henry F. Brownson, 20 vols., Detroit: H.F. Brownson 1882-1887. From now on referred to as *Works*.

⁷ Very important is the collection of Brownson's early works. Cf. P.W. Carey, ed., *The Early Works of Orestes A. Brownson*, 7 vols., Milwaukee, WI: Marquette University Press 2000-2003.

⁸ P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: A Bibliography, 1826-1876*, Milwaukee: Marquette University Press 1997.

⁹ P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weather-vane*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004, 389-401. Another extended historical analysis of secondary sources on Brownson is in the new introduction to the ISI edition of Brownson's *The American Republic*, by P.A. Lawler. Cf. O.A. Brownson, *The American Republic: Its Constitution, Tendencies and Destiny*, Wilmington, DE: ISI Books 2003, XV-CVIII.

unpublished writings are collected in the archives of the University of Notre Dame, Indiana.¹⁰

Where possible, I will mention the year of publication of the referenced articles by Brownson, indicating in the footnotes where it can be found in the collected Works (in cases in which the original essay is not collected in Works, I will provide its bibliographical information). However, when I do not mention the year of publication of an article, it can easily be retrieved by consulting Patrick Carey's *Bibliography*.¹¹

A last note about Brownson's educational writings: Edward J. Power – a Boston College historian of education who died in 2005 – is the leading author of the reconstruction of Brownson's educational thought and its influence on 19th century America. His Ph.D. dissertation (unavailable), his four articles published on the Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia,¹² and his recent *Religion and the Public Schools in 19th Century America: The Contribution of Orestes A. Brownson*,¹³ constitute a well-documented historical overview and interpretation of the role Brownson played as an essayist on education. Patrick Carey, in his review of Power's last work,¹⁴ mentions the fact that Power chose not to assess the „multiple essays on religion in public education and on public aid to Catholic schools that were published in the New York Tablet between 1867 and 1872.”¹⁵ These articles are extremely difficult to find, at least in the libraries available to me. Therefore, in referring to them, I will draw from Patrick Carey's account given in his biography of Brownson.¹⁶

¹⁰ For online references, see University of Notre Dame, University of Notre Dame – Archives, University of Notre Dame 2007, <http://archives.nd.edu/findaids/ead/index/BRO001.htm#9> (accessed September 28, 2008).

¹¹ Cf. footnote 9.

¹² E.J. Power, Orestes A. Brownson, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 62, no. 2, June 1951, 72-94. Brownson's Theory of Education, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 62, no. 3, September 1951, 142-171. Brownson's Views on Responsibility for Education, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 62, no. 4, December 1951. Brownson's Attitude Towards Catholic Education, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 63, no. 2, June 1952, 110-128.

¹³ E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America: The Contribution of Orestes A. Brownson*, New York and Mahwah, NJ: Paulist Press 1996.

¹⁴ P.W. Carey, Religion and the Public Schools in 19th Century America: The Contribution of Orestes A. Brownson. (Brief Article), *Journal of Church and State (Refereed)* (J.M. Dawson Studies in Church and State) 39, no. 4, 815-816.

¹⁵ *Ibid.*, 815. The mentioned series of articles is referred to in the other important work on Brownson's influence on Catholic education in 19th-century America: *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, by James M. McDonnell, published in 1988. Very strangely, one can find no reference to this very relevant and original text in Power's book on Brownson and Catholic education, published in 1996.

¹⁶ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 358-367.

1. Introduction to Brownson's theology

Orestes Augustus Brownson¹⁷ did not qualify as an academic theologian. He was a lay person, self-taught, formally approved to be a Universalist and Unitarian Minister. Once a Catholic, he turned down John Henry Newman's invitation to join the faculty in Dublin because although he was asked to teach a course on theology, it was in the department of Geography: at that time, in the Catholic church, it was the privilege of clerics to teach theology.¹⁸ However, Brownson voraciously read books of theology and philosophy, displaying originality and creativity and showing, given the education of the time, both philosophical and theological competence.¹⁹

Brownson certainly saw himself as both a philosopher and a theologian.²⁰ I suggest that, throughout his long career as a journalist and book reviewer, Brownson devised what we can properly call a systematic theology of his own.²¹ Among the most recent studies on Brownson, we find a global assessment of his theological thought in Patrick W. Carey's biography, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*,²² and in Donald Gelpi's critical review of the main intellectual strains that influenced the birth and development of theology in North America, *Varieties of Transcendental Experience*.²³

Brownson published several books and was the editor of two important reviews, the *Boston Quarterly Review* and *Brownson's Quarterly Review*. His books *The Convert* (1857) and especially *The American Republic* (1866) are considered landmark texts for the intellectual development of America.²⁴ In his *Brownson's Quarterly Review* – as well as in his previous *Boston Quarterly Review* – he was the author of almost all the articles, which at the time would have qualified it as a thinking person's journal. He spent his intellectual energies reviewing books of philosophy, literature, political theory, and theology. All of this he did with a more general ultimate goal of giving his readers arguments he believed could support intellectual reflection on religious issues, and

¹⁷ More bio-bibliographical information are available at the URL of the *Orestes Brownson Society*. Cf. <http://www.orestesbrownson.com/> (accessed October 16, 2009).

¹⁸ For a synthetic account of Newman's invitation to Brownson and its aftermath, cf. J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, New York & London: Graland Publishing 1988, 206, footnote 49.

¹⁹ The history of Brownson's own education is fascinating and gives us a psychological portrait of Brownson the scholar. One can read a very detailed account of how Brownson obtained his education, and of the kind of voracious reader he was, in J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 14-30.

²⁰ Cf. J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 293.

²¹ In 1873, three years before his death, Brownson called his theology „synthetic theology.“ An overview of his main theological principles can be found in his Catholic Polemics, *Works* 20, 107-130. It is possible to find a sort of table of contents of this theology in P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004, 238.

²² P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 387-388.

²³ D.L. Gelpi, *Varieties of Transcendental Experience: A Study in Constructive Postmodernism*, Collegeville, MN: The Liturgical Press 2000, 191-196.

²⁴ For a complete list of the reviews in which Brownson had editorial positions, or to which he contributed, cf. J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 22-23.

also finding for himself a cultural movement that could sustain his own faith. This is evident by simply reading his articles and by observing the steps of Brownson's intellectual trajectory of life, which led him to embrace, one after another, four different Christian religious creeds. Orestes Brownson spent his entire life in a continuous quest for a harbor where he could let his craving for God repose.²⁵ The problem of God, in fact, was always at the basis of his critique of someone else's book, whether the book was one on literature or on education. As a matter of fact, Brownson's reviews normally elaborated upon his own theories, and his theories are almost always related to matters of faith.

1.1 The „foundational” goal of Brownson's theology

In order to offer an introduction to Brownson's theological thought, first of all one must give a brief account of the different stages through which Brownson's theological speculation passed, in the course of his repeated conversions. However, before going on to examine these phases, I want to dedicate a few paragraphs to making explicit what I consider to be the „fundamental”, or „foundational”, aim of Brownson's theological writings: to give reasons for the credibility of faith. Along with this, I will look for an epistemological interpretive key to Brownson's theological work, focusing my inquiry on his Catholic theology. I believe that such a key exists, and can be seen in the fact that almost all of his theological efforts can be grouped under the category of Fundamental Theology that is, the theological discipline whose aim is to offer the rationale for the credibility of faith.²⁶

In Brownson's era, what today we call Fundamental Theology had a different name: it was called Apologetics. Brownson himself can be considered an apologist: his commentators consider his enormous production of articles and essays (especially those written after his conversion to Catholicism) essentially apologetic, that is, aimed at giving evidence and sound rational support to all the fundamental tenets of Catholic doctrine. Today the very notion of apologetics has a negative connotation, because it seems to be a defensive answer to whoever or whatever theory detracts from the credibility of faith, rather than a constructive discourse aimed at intrinsically building a certain positive point or theory.²⁷

Notwithstanding the fact that Brownson's theology is certainly endowed with a vigorous polemical accent due to the apologetic context in which he lived, I suggest that we consider the overall intent of his theological work to be constructive or, in other words „foundational”. As we will see, the „foundational goal” of Brownson's theology lies in the fact that Brownson was determined to look for a foundation of faith

²⁵ Cf. *The Convert*; or, *Leaves from My Experience*, *Works*, 1-200; especially the preface, 1-3.

²⁶ If we look at the panorama of theological disciplines in English-speaking countries, we will observe that a discipline called „Fundamental Theology” is not present. In these countries, issues of fundamental theology have since long been inserted into the wider area of concentration called „Systematic Theology”. Not so in Continental Europe, where fundamental theology is still a discipline taught independently in universities and seminaries, even though in 20th century it underwent a major shift in its epistemological status.

²⁷ Cf. J.-B. Metz, *Apologetics*, in *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, Vol. 1, New York, London: Herder and Herder 1968, 66-70; H. Fries, *Fundamental Theology*, *ibid.*, Vol. 2, 368-372.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

based on intrinsic principles of credibility.²⁸

Brownson clearly affirms that we must find the foundation of faith in God's self-revelation to human beings: „I now explicitly rejected that sentiment is the origin and ground of religion, and denied that religion is simply the result of its development. I placed the origin and ground of religion in the relation of Creator and creature, of God and man, made known to man by God himself, and held it to be the infusion, through communion, of a supernatural life into his natural human life.”²⁹

Such a simple statement opens up a pathway that future schools of Fundamental Theology would undertake in order to give this discipline, especially in Continental European scholarship, the renewed status and method of „Theology of Revelation,”³⁰ also propelled by the documents of Vatican II.³¹

²⁸ In a certain sense, Brownson anticipated some of the claims that Catholic fundamental theologians made, soon after Vatican Council II, when they asked for re-formulating the methodological and epistemological status of the former discipline of Apologetics into the novel one called Fundamental Theology. In fact, a certain number of theologians who participated in Vatican II expressed the need to re-build the epistemology of Fundamental Theology by grounding the credibility of faith not in *extrinsic principles*, but in God's self-revelation to human beings, according to the theology stemming from the conciliar fathers' work. Cf. especially an important volume of the Catholic post-conciliar review *Concilium* by the title of *The Development of Fundamental Theology*, eds. Johannes B. Metz, W. Broecker and W. Oelmueller, Vol. 46, New York, Paramus: Paulist Press 1969. See also B.J. Lonergan, Variations in Fundamental Theology, in *Collected Works of Bernard Lonergan. Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, 241-258, Toronto: University of Toronto Press 2004.

²⁹ The Convert, *Works* 5, 154.

³⁰ Cf. C. Geffré, Recent Developments in Fundamental Theology: An Interpretation, *Concilium* no 46, 1969, 10: „One may say that the *Constitution on Divine Revelation* of Vatican Council II has confirmed the progress which has taken place in fundamental theology during the last thirty years. This no longer starts, as in the past, with an *a priori* concept of general revelation but, deliberately following the historical and theological method, proceeds straightaway from the concrete event of the revelation accomplished in Jesus Christ.” More in general, see the debate on the renewal of Fundamental Theology that started in *Concilium* no 46, 1969. In more recent continental European literature, see S.P. Ninot, *La teologia fondamentale*, Brescia: Queriniana 2002. M. Epis, *Ratio fidei. I modelli di giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Rome: Glossa, Seminario Pontificio Lombardo 1995. M. Seckler, *Teologia fondamentale: compiti, concetto e strutturazione*, in *Corso di teologia fondamentale. IV. Trattato di gnoseologia teologica*, ed. W. Kern, H.J. Pottmeyer and M. Seckler, Brescia: Queriniana 1990. P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Brescia: Queriniana 1996. F. Arduoso, Orientamenti contemporanei di teologia fondamentale, in *Adiutor Gaudii Vestrì: Miscellanea in onore del Card. G. Saldarini, Archivio teologico torinese I*, Torino: LDC 1995, 93-127. V. Bortolin, La teologia fondamentale nei suoi rapporti con la filosofia, *Studia Patavina* XLII, no. 1, 1995, 43-66.

³¹ Cf. the two passages among the documents of Vatican II that most explicitly declare the need to ground theology in God's self-revelation to humanity: Dogmatic Constitution on Divine Revelation: *Dei Verbum*, Chapter 1, nos. 2-6, and Chapter 4, no. 23. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html (accessed October 27, 2008). Decree on Priestly Training: *Optatam Totius*, no. 16, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html (accessed October 27, 2008).

Patrick W. Carey, in drawing a conclusive summary of Brownson's theology, states: „What were the fundamental grounds or conditions for faith in the supernatural? The question was central to Brownson's thought. Contemporaries, Brownson believed, would not accept the supernatural because of an infallible teaching church; such an apologetical approach was purely extrinsic. Nor would do they accept it on the basis of biblical revelation – an equally extrinsic approach. The intelligibility of faith in the supernatural did not rest exclusively on some external authority foreign to human reason. It was necessary to show, he argued in this article [*Philosophy of The Supernatural*, his last article, written few months before his death: it can be considered his intellectual testament], that the natural and the supernatural were not in fact two separate, disjointed, and unrelated entities. He maintained, as he had for years, that the natural order (the created order, or the initial order of existence) had its principle, origin, and end in the supernatural. The natural and the supernatural were two parts of one dialectical whole. The supernatural was not excluded from the primary design of creation; in fact, the theological order was included in the initial order of existence. And, therefore, there never was a time when the two were separated. The Incarnation was part of the divine providential plan to bring the natural order to its completion and perfection. To the very end of his life Brownson struggled against what he perceived to be a major tendency toward dualism in philosophy, theology, apologetics, politics, and culture. His own synthetic approach was an attempt to overcome the dualism in modern philosophy and in modern forms of Catholic and Protestant apologetics.”³²

I agree with Carey, and to conclude I recapitulate the foundations of Christian faith according to Brownson's synthetic theology: Brownson finds the intrinsic principle in which to ground the credibility of faith in God's creative act. The creative act of God is the foundation of the ontological relationship through which God communicates himself to human beings or, in other words, in which the supernatural order elevates the natural order, without violating it. This vision offers a basis for grounding the credibility of faith in a way that becomes comprehensible also to the atheistic intellectuals who were Brownson's contemporaries. Brownson himself was convinced of the importance for his time of such a foundational work: „We must show that the supernatural, as well as the natural, originates in the creative act of God, and constitutes an order as regular, as uniform, and invariable in its kind as the natural order itself; that miracles, in relation to the supernatural order, are no more isolated or arbitrary than the phenomena of reproduction or growth in the natural; that each has its own generic principles, its own law of operation consistent with each other, proceeding alike from God as the first cause and tending to God as the final cause; that in fact the natural and the supernatural, reason and revelation, nature and grace, do constitute but parts of one synthetic whole. They are distinguishable, but not separable. The natural is not contained in the supernatural, nor the supernatural in the natural, but both are contained in the creative act of God, the common link that unites them. Neither has its reason in the other, but both have their reason in divine Providence. When we have found a philosophical or theological doctrine that enable us to show this clearly and satisfactorily to human reason, we shall have removed from the supernatural all character of arbitrariness or isolation,

³² P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 382.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

and vindicated for it a generic order of its own; we have thus removed the presumption against it, and rendered miracles as probable and as provable as any fact of the natural order; we have thus brought all of our religion that needs proving within the order of facts provable by testimony, and thus answered all the a priori objections of non-Catholics, the only objections that have not hitherto been sufficiently answered.”³³

For now, it is important to have clarified what seems to me the „foundational purpose” of Brownson’s doing theology.

1.2 Progressive steps in Brownson’s theology

Before turning to a thorough examination of Brownson’s fundamental theology and the different branches of systematic theology in which Brownson’s theological thought develops, we need to sketch out how his theology progressively took shape through the different periods or stages of his life. Patrick W. Carey, in his recent biography of Brownson, subdivides Brownson’s intellectual trajectory into nine phases, the last six of which represent Brownson’s pathway to and reception of Catholic faith and theology: a first phase preparatory to his conversion to Catholicism (focused especially on his production of 1842-1843), followed by the period of his first years as a zealous convert (1845-1849), then by what Carey calls his mild-apologetic phase (1850-1855), the New York period (1856-1864), and the last stage of his theology, when he endorsed the position of Ultramontaniam in his own way (1865-1876).³⁴ While the intent of Carey’s subdivision is biographical, I will focus only on the evolution of Brownson’s theological thought; I will reduce the progressive steps of Brownson’s theology – from his conversion to Catholicism until the end of his life – to just four phases. This will help the reader to understand Brownson’s lifelong theological quest and to penetrate more deeply into the unique characteristics of Brownson’s thought.

a) „Life by Communion” and the conversion to Catholicism (1842-1849)

In the years 1842 and 1843, Brownson wrote two essays whose importance is crucial for the rest of his future theological and philosophical production: „The Mediatorial Life of Jesus. A letter to Rev. William Ellery Channing,”³⁵ and „Synthetic Philosophy.”³⁶

In the former he expressed his idea of „life by communion”, a theological re-elaboration of the philosophical doctrine of French social humanist Pierre Leroux (1797-1871). Brownson based his theory on the following argumentative steps: life is the fundamental fact of all existence and thought, and it is organic. This means that we

³³ Catholic Polemics, *Works* 20, 127-128.

³⁴ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*. Carey dedicates each chapter of his book to one of the nine phases, except he dedicates two chapters to the last phase.

³⁵ Written in June 1842 and published for C.C. Little and J. Browns, Boston. Collected in *Works* 4, 140-172, and in P.W. Carey, ed., *The Early Works of Orestes A. Brownson*. Volume VI: *Life By Communion, 1842*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 2005, 186-216.

³⁶ Published in three parts in *United States Magazine and Democratic Review*, the first in issue 11 (December 1842), the second in issue 12 (January 1843), the third in Issue 14 (March 1843). Collected in *Works* 1, 58-129.

cannot exist alone; we live by our communion with nature, with other human beings, and with God.³⁷ Life, in Brownson's understanding, is not just being; it is being plus communication: even though inorganic beings also are, life means manifesting ourselves to another.³⁸ „To live is to manifest:” this was Brownson's fundamental statement. Nobody, except God, can manifest himself by himself alone. Consequently, life – inasmuch as it is manifestation to someone or something else – is communion.

Another important feature originating from the fact that life is „organic”, is the solidarity of communion: life is one, it is the life of the whole body, and therefore no man alone can be affected by any good or evil, but the whole body. As there is communion in the good – a communion which gives life – there is also communion in evil, which destroys life. The object of communion for human beings can be nature, other human beings, and God. However, the only direct communion can be with other human beings. Theologically, the fact that life is organic and that there is direct communion between human beings implies that the sin of the first man affected the whole body (by moral communication and generation),³⁹ and second, that there must be a man who bears divine life in his human nature and who is to redeem the whole body. As already specified, man cannot communicate directly with God: divine life must be communicated by a man, a mediator. Jesus is the one who is fully and truly man, and totally and truly divine, and he communicates to other people his divine life.⁴⁰ It is the life of Jesus – which is subjective and objective at the same time – that mediates. Historically, Jesus' disciples were the subjects and objects of this mediation, and they communicated this divine life to all those with whom they came in contact; thus, divine life was communicated by spiritual generation⁴¹ and still is spiritually communicable, notably in the Eucharist.

Such was, in synthesis, Brownson's doctrine of „life by communion”. Its importance for his future thinking lies in the fact that it constituted the fundamental intellectual intuition that led him to Catholicism and shaped his theological anthropology. The core of his speculation – a core which would remain untouched even in the following and different intellectual phases of his theology – lay in his attempt to find a harmony and a communicability between subject and object (in philosophy), and natural and supernatural order (in theology), terms that contemporary thinkers of his era considered dualistically opposed.

In his second important essay, „Synthetic Philosophy,” Brownson conducted a long process of speculative reasoning in order to find – through a new method intended to replace classical neo-scholastic metaphysics as well as Cartesian intellectualism and Lockean empiricism – a synthetic view where neither the subject (or thought), nor the object stands as the first and fundamental fact of life. Brownson indicated that the foundation of all that exists was to be sought and found in a larger unity encompassing the subject and the object in their relational indissolubility. Amplifying, in a philosophical discourse, his former doctrine of „life by communion”, he called life this all-encompassing

³⁷ The Mediatorial Life of Jesus, *The Early Works of Orestes A. Brownson. Volume VI*, 200.

³⁸ *Ibid.*, 201.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, 202.

⁴¹ *Ibid.*, 208.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

unity at the ground of thought and reality. The importance of his 1843 essay lies in the fact that Brownson was beginning to shape a philosophical method by which he thought he could overcome the opposition between classical metaphysics and modern subjectivism: both of them were mistaken, according to Brownson, because they did not locate the foundation of existence and thought in the right place: „[t]he cause of this error of the metaphysicians, in seeking a passage where none can be found, and where none is possible or needed, must be looked for in their assumption of a false point of departure of philosophy. They have supposed that philosophy must begin either with the subject, that is, with the me; or with the object, that is with the not me. But when we begin with the subject we can never get to the object, as Hume and all the skeptical philosophers but too easily demonstrate. When we so begin we necessarily end in Idealism. When we begin with the object, the not me, taking our point of sight in God, as do the larger part of theologians, we necessarily end in Pantheism, with Spinoza; or taking our point of sight in nature, the effect, we end necessarily in Atheism with Elvemere and D’Holbach; for it is as impossible to go from the object to the subject, as from the subject to the object. The true point of departure of philosophy is never in *being*, in the *esse*, *das Reine seyn* of the Hegelians, whether of the subject or of the object; but *in life*, which is the manifestation of Being. And *in life*, according to what we have established, *the subject and the object, me and not me, are one and indissoluble.*”⁴²

„Here, in the phenomenal, in the fact of Life, where only we are able to seize either the subjective world or the objective world, the subject and the object are given, not as separate, not one to be obtained from the other, but in *indissoluble synthesis*. This is wherefore I call philosophy not the science of *being*, but the science of *life*; and also wherefore I add to it the epithet, *synthetic.*”⁴³

I will analyze in depth the principles of Brownson’s synthetic philosophy in the paragraph dedicated to Brownson’s anthropology. What matters here is to point out the central philosophical and theological assumptions that influenced Brownson’s speculations over the course of his life.

In the years immediately following his conversion to Catholicism (1845-1849), moved by zeal for strict orthodoxy, Brownson rejected the philosophical method and the theological conclusions he had reached – as if, since they had been developed before his becoming a Catholic, orthodox believers could consider them heretical. Brownson never doubted the goodness and the truth of his spiritual quest, but he abandoned its synthetic method for several years, and endorsed a classical apologetic, Neo-scholastic philosophical approach. This went on until he retrieved his own principles and theories in the year 1850, and began a five-year long effort in order to bring them to a further perfection in harmony with his Catholic faith.⁴⁴

⁴² Synthetic Philosophy, *Works* 1, 64-65.

⁴³ *Ibid.*, 66.

⁴⁴ See Brownson’s own autobiographical account of his struggle between assenting to the new faith and keeping his old method, while at the same time giving evidence of the continuity present in his intellectual life. Cf. The Convert, *Works* 5, 164-175. See also P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 157-180.

b) The transitional period (1850-1855)

Brownson, in his new role of Catholic apologist, book reviewer and columnist of his self-managed Brownson's Quarterly Review, was very sensitive to the main theological issues raised in his time. The one that dominated the scene in those years, both in Catholic and Protestant theology, was the question of how God's providence and supernatural action intervenes in the natural world, and how we can know – with the light of our natural reason – God and his gracious supernatural work of salvation. In Catholic theology in particular, two main theological schools had conflicting ideas about how to interpret the relationship between subjective experience of God obtained through our psychological faculties, and God's objective revelation in the Scriptures, handed on authoritatively by a normative tradition. The first of these schools affirmed that we come to know God only by our human faculties (a position called psychologism), whereas the other contended that supernatural faith through Tradition is the only source for our knowledge of God (this school was known as ontologism or traditionalism). In similar terms, theological debates were also underway about the status and reality of miracles, sacraments, and other ways by which God's supernatural providence could intervene in the natural world – a world whose natural laws people were beginning to discover and interpret through the rigorous methods of empirical science.

Brownson placed himself among the ontologists⁴⁵ or traditionalists,⁴⁶ but in a modified form. His „modified ontologism” consisted in harmonizing three apparently conflicting elements: the concept of tradition as the objective source of knowledge of God, the synthetic philosophy of the simultaneous givenness of subject, object and their mutual relationship, and the theological foundation of all existences in the

⁴⁵ „Ontologists” were those theologians who opposed the „psychologist’ theory that the first principles of life and thought were grounded in our faculties of the mind and stemmed from them, instead of originating from an „ontological’ fact in the world. Cf. Brownson's *An a priori Autobiography*, *Works* 1, 214-252, especially 235-241. For a succinct account of Brownson's way of explaining his own form of ontologism, the errors of those ontologists who were condemned by the Holy See, and the basic error of psychologism, cf. *Ontologism and Psychologism*, *Works* 2, 479-486. Cf. also *The Convert*, *Works* 5, 144.

⁴⁶ „Traditionalists” were those theologians who contended that historical tradition, conveyed by the church, was the only true and normative source of knowledge of God. Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 194 and especially 199. The theologically extreme tenets of *ontologism* (that we have *immediate* objective knowledge of God) were opposed by Rome, and the strongest form of *traditionalism* (the doctrine that asserts that it is *impossible* to know God with the light of natural reason, but *only* through tradition) was successively condemned by the Pope in a Decretal of 1855 against the doctrine's main proponent, Augustine Bonetty (d. 1876) and against its logical extreme consequence, *fideism*. Cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, 13th ed, Freiburg, 1921, no. 1613ff; no. 1649ff. Brownson explains that he is not an „ontologist”, but rather „a Catholic” who bases his faith on a philosophical system different from that of Neo-scholasticism. Cf. *Ontologism and Psychologism*, *Works* 2, 472. His solution to the debate was to claim that Being, in the creative act, *founds* the very possibility of knowing God through a reflective act, in a framework that keeps God in the realm of objective facts, but simultaneously transcends empirical intuition of the mind. Such is his „synthetic theology”, mutated by Gioberti. Cf. *Essay in Refutation of Atheism*, *Works* 2, 1-100.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

creative act of God. In Brownson's synthetic theology, the foundation was ontological (= objective), without constituting an impediment to our subjective capacity to know God with our natural faculties.

I will go more specifically over Brownson's modified ontologism in the following paragraphs. By now, it is important to have clarified that, in the last analysis, Brownson shaped the traits of his synthetic theology with the intent of showing the dialectic harmony of opposites: subject and object, natural and supernatural, intellect and feeling, freedom and authority. Tradition (or faith) and reason were just another pair of opposites in dialectical harmony, not in antithetical opposition.

Brownson did not reach all of these theological conclusions immediately, but gradually, over a five-year transitional period that led him from the zeal of his fresh conversion to the appropriation of Catholic faith in a mature theology of his own. The turning point for his renewed theological thinking came in the year 1849, when he started reading Vincenzo Gioberti's *Introduzione allo studio della filosofia* [Introduction to the Study of Philosophy] (1840),⁴⁷ the work that influenced his theology more than any other. With the help of his new Giobertian interpretive framework, Brownson could make the desired progress in his theology, leaving behind the Neo-scholastic method in which he felt stuck. He „saw his ontologism and modified traditionalism as insightful, consistent with his own previous synthetic philosophy, and compatible with Catholic doctrine,”⁴⁸ and he adopted a synthetic method, instead of an analytic method. Brownson condensed his theological method in the following lines: „The only way to avoid both errors is to recognize that the primitive thought is a synthesis, and that God and creature and their real relation are given primitively and simultaneously, in one and the same intuition, neither, chronologically considered, prior to the other.”⁴⁹

In this period, Brownson worked on improving his modified ontologism and traditionalism,⁵⁰ and on trying to build a systematic theology based on his philosophical foundational conceptions. In the essays he wrote between 1850 and 1855 we witness the emergence of his theology of Revelation, and his answer to the problem of natural knowledge of God. Brownson argued that his philosophical fundamental tenet of the inseparability of subject and object was consistent with the idea of God's revelation as a real object of intellectual knowledge: revelation without intuitive reason would be partial, like a telescope without the eye,⁵¹ but „[t]he data or principles of reason came from revelation, but its arguments were based upon the authority of reason, not the authority of faith.”⁵²

⁴⁷ V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, 2 vols., Milano: Ernesto Oliva 1850. Brownson acknowledged the pivotal role of Gioberti's theology in his own system, as well as the shortcomings of the Giobertian system which, if pushed to its limits, would end up in *pantheism*. Cf. An a priori Autobiography, *Works* 1, 214-252; Gioberti, *Works* 2, 140-182.

⁴⁸ P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 195.

⁴⁹ Gratry on the Knowledge of God, II, *Works* 1, 348. Cf. also Gioberti, *Works* 2, 150.

⁵⁰ Cf. Gioberti, *Works* 2, 100-140. The Existence of God, *Works* 1, 253-275. Cf. also P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 196.

⁵¹ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 199.

⁵² *Ibid.*

These were also the years in which Brownson began to outline his ecclesiology, which was based on his philosophical idea that, in the dialectical but harmonious relationship between Spirit and Nature, the spiritual order had supremacy over the temporal order.⁵³ I will sketch out the ecclesiological consequences of this principle in a closer examination of Brownson's ecclesiology.

c) *The New York years (1856-1864)*

In the year 1856, when Brownson transferred his residence to New York City, he began to write his theological autobiography, *The Convert*. This is a very important text that allows us to understand the phases Brownson went through on his pathway to belief, and to assess his theological achievements. In this period Brownson also started his intellectual quest aimed at finding a junction between Catholic faith and his old American ideals from the years preceding his conversion to Catholicism. Such a shift from harsh to mild apologetics created many enemies for Brownson on both sides of the social arena, where Protestants and Catholics were struggling for intellectual and religious control of the newborn Union's institutions.

If one wants to explore the depths of Brownson's heart and mind, one has to keep in mind this important phase of his life. In this period Brownson endorsed – even more thoroughly than before he became Catholic – a synthetic view of reason and revelation. Within such a conceptual framework he could stress less the issue of authority and more that of liberty, especially in his developing ecclesiology. He firmly believed in the mutual freedom of church and state, representatives of two orders that simply could not collide because they were situated in different – though dialectically communicating – levels of life.

The first theologically relevant essay of this period was his famous lecture of 1856, „Church and the Republic.”⁵⁴ Here he attributed to the supernatural destiny of man the role of being a synthesis and spring of liberty and authority, both of them grounded in a moral, religious order whose task was to shape the individual or collective will. With this conception, Brownson confirmed his idea of the supremacy of the Supernatural over the Natural, though described within an ecclesiological perspective where there was not an encapsulation of the latter in the former, but mutual dialectical harmony.⁵⁵

Brownson devoted the essays he wrote in the following seven years to deepening and improving his synthetic theology, in the hope of bringing Catholic faith to a new and more open dialogue with Protestant denominations and American liberal culture. We can find an evidence of this work in the following essays: „Limits of Religious Thought” (1860),⁵⁶ „Etudes de Théologie” (1860),⁵⁷ „The Reunion of all Christians”

⁵³ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 215, and especially Brownson's *The Spiritual not for the Temporal*, *Works* 11, 36-62. Cf. also M.J. Dempsey, *Separation of Church and State in the Works of Félicité Lamennais and Orestes Brownson: French and American Theories Compared*, Lewiston/ Queenston/ Lampeter: The Edwin Mellen Press 2008.

⁵⁴ *Works* 12, 1-32.

⁵⁵ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 236-237.

⁵⁶ *Works* 3, 230-256.

⁵⁷ *Works* 19, 465-493.

(1862),⁵⁸ „Catholicity, Liberalism, and Socialism” (1862),⁵⁹ „Faith and Theology” (1863),⁶⁰ „Orthodoxy and Unitarianism” (1863).⁶¹

d) *The years of the synthesis (1865-1876)*

The last decade of Brownson’s life saw the fulfillment of his work of pursuing a synthetic theology, his reception of the First Vatican Council (1870), and the difficult times of post-Civil War America. After the First Vatican Council, he wrote a number of essays in order to further specify his philosophical system,⁶² and he tried to reconcile his Ultramontanist ecclesiology (according to which salvation can only come from and within the Catholic church) with his synthetic, non-reactionary vision.⁶³ His last and most important theological writings are „Synthetic Theology” (1873),⁶⁴ „Essay in Refutation of Atheism” (1873-1874),⁶⁵ „Ontologism and Psychologism” (1874),⁶⁶ and „Philosophy of the Supernatural” (1876).⁶⁷ In these essays we can appreciate Brownson’s mature thought.

After the Civil War, Brownson’s speculation was especially directed toward affirming a system that he defined Supernaturalist, in opposition to pure Naturalism. To this period – in which we can see Brownson arguing in a more polemical manner, and in a way that was clearly influenced by the publication of the papal *Syllabus Errorum* (1864) – belongs one of his most important theological essays, „Catholicity and Naturalism” (1865).⁶⁸ Here he insists on the fact that every natural thing and human endeavor (like philosophy, politics, education and economy), though endowed with its own autonomy, is created; and being created is the foundation of everything in nature. Brownson repeated here with extreme clarity his idea that at the heart of every human thing there is the dialectical harmony of the natural and the divine, at the origin of every existence there is the creative act of God, and at the end of every human activity lies a supernatural final destiny. Thus Brownson articulated his belief in the relationship and the autonomy of created things in relation to their Creator, and vice versa – a relationship in which there can be no antagonism.

⁵⁸ *Works* 12, 464-496.

⁵⁹ *Works* 20, 279-289.

⁶⁰ *Works* 8, 1-28.

⁶¹ *Works* 8, 28-58 (re-titled as „The Mysteries of Faith”).

⁶² Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weather-vane*, 322-328.

⁶³ Cf. *ibid.*, 329-335. It is important to remember that starting in the year 1861 Brownson overtly challenged those in the church – including Catholic leaders – who opposed any form of renewal in the theological method, by calling them *obscurantists*, people who did not understand their age. Cf. Catholic Polemics, *Works* 20, 110-112.

⁶⁴ *Works* 3, 536-564.

⁶⁵ *Works* 2, 1-100.

⁶⁶ *Works* 2, 468-486.

⁶⁷ *Works* 2, 271-283.

⁶⁸ *Works* 8, 339-359.

In an area of theological debate internal to Catholic theology, Brownson tried to challenge the Neo-scholastic conception of „pure nature” as the initial state of human beings before the first sin. This notion, according to Brownson, would condemn the two orders (natural and supernatural) to a non-mutual correlation, a dualistic separation. Nature, instead, is „graced” from the beginning. What falls with the Fall is neither a „pure nature” nor a „graced nature”, but a moral ability of the human person to do the good. Brownson was convinced that a harmonic relationship between what was before and after the Fall could be upheld by thinking not about the union of the two orders, nor about their separation, but about their dialectical synthesis, setting their junction in the creative act of God, a providential free act of Him who creates everything that exists, and redeems the world through the Incarnation. In other words, Brownson contended that the same dialectical harmony exists between sin and salvation, and between the moral impairment of human faculties and the redemptive act of Christ in the developing life of the church.

In the last six years of his life and intellectual activity, Brownson attempted to accommodate every Christian doctrine within this synthetic theology framework.

2. Essential Tenets of Brownson’s Catholic Theology

Brownson’s main theological tenets can be summarized in the following statement he wrote in 1861: „We must be permitted to show the harmony between rationalism and traditionalism, between the natural and the supernatural, between nature and grace, without separating them, or confounding them, or sacrificing the one to the other. We must rise in our philosophy to the point where in principle they are one, and while we scrupulously maintain their distinction we must take care that we never separate them. We must show that the supernatural, as well as the natural, originates in the creative act of God, and constitutes an order as regular, as uniform, and invariable in its kind as the natural order itself; [...] that each order has its own generic principles, its own laws of operation consistent with each other, proceeding alike from God as the first cause and tending to God as final cause; that in fact the natural and supernatural, reason and revelation, nature and grace, do constitute but parts of one synthetic whole. They are distinguishable, but not separable. The natural is not contained in the supernatural, nor the supernatural in the natural, but both are contained in the creative act of God, the common link that unites them. Neither has its reason in the other, but both have their reason in divine Providence.”⁶⁹

I will now try to tease out, one by one, the theological issues and problems that we see expressed in condensed form in the phrases of the quoted passage above. By way of initial summary, we can say that these issues are: 1) the question of the conflicts between theological principles and theological method; 2) the foundational problem of the opposition between philosophy (in the sense of rational knowledge of God) and theology (or revealed knowledge of God); and 3) the quest for a synthetic view of the opposites.

⁶⁹ Catholic Polemics, *Works* 20, 128.

2.1 Linking principles and method

In the years after he found his way to Catholicism, Brownson made explicit his intention to affirm the credibility of Catholic faith in a way that could help his contemporaries acknowledge its truth and assent to it. He himself, a former political activist and world reformer, had passed through a tortuous spiritual, religious and philosophical quest before ending up in the arms of the Catholic church. Along the way, he never gave up sharing the concerns of his contemporaries for human freedom and progress, but simply transformed them into a broader theological perspective on human life. His whole theological journey can be summarized in the many statements in which he claimed to have deeply understood how freedom and progress can get along with authority.⁷⁰ In the last twenty years of his life, Brownson uninterruptedly tried to convey his personal experience of faith to the widest possible audience through an enormous number of essays published in different venues. These writings were not infrequently controversial and were neglected by a large portion of American Catholics, as well as by Protestants.

The rational assertion of the credibility of Catholic faith is at the core of Brownson's theology, as we have seen. This is clear in the way he interprets, in his autobiography, his own Catholic identity.⁷¹ He was dissatisfied with the way the issue of credibility of faith was expounded in the classic treatises of the Neo-scholastics. He was convinced that, subtle and fine as they were, these books were more useful to confirm in their faith people who were already believers, rather than to persuade people who did not believe or who disagreed with the church.

„The argument of our theologians is a scholastic one, severe, and conclusive for the pure intellect that is in the condition to listen to it; but it seems to me better adapted, practically, to confirm the believers and guard them against the specious objections of their enemies, than to convince unbelievers. Man is not pure intellect; he is body as well as a soul, and full of prejudices and passions. His subjective objections are more weighty than his objective objections, and the main difficulties of the unbeliever lie, in our times, further back than the ordinary motives of credulity reach.”⁷²

⁷⁰ Cf. for example: Catholicity and Naturalism, *Works* 8, 355-358. Cf. also The American Republic: Its Constitution, Tendencies, and Destiny, *Works* 18, 1-222; and, for a comment of Brownson's peculiar idea of the relationship between authority and freedom, cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weather-vane*, 284-288. Cf. also The Church Question, *Works* 4, 461-483; No Church, No Reform, *Works* 4, 496-512; Church Unity and Social Amelioration, *Works* 4, 512-526; Catholicity Necessary to Sustain Popular Liberty, *Works* 10, 1-16; Church and The Republic, *Works* 12, 1-32. Brownson was deeply convinced of the necessity of the Catholic church to the sustenance of American democracy by way of its authority, which was not political, but spiritual and aimed at the amelioration of the virtues of individuals and communities. Cf. J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 51 and 59-63.

⁷¹ See The Convert, *Works* 5, 162-174.

⁷² *Ibid.*, 167.

Brownson was in search of a new method to articulate the principles on which to ground the credibility of faith; he had rightly understood that times were changing, and that for new times a new method was necessary.⁷³ However, his problem was that it was not so easy to find a modern method well linked with eternal principles. Brownson found himself, like many intellectuals of his era, struggling with the aporism of having a good method not based on sound principles on the one hand, and on the other hand, good principles expressed with a method that had become unintelligible to the contemporary world.

2.2 Linking philosophy and theology

Brownson deemed that modern philosophers – Descartes, Kant and their successors – were focused only on method, and had abandoned philosophical speculation over principles. He was still looking for a philosophy that would rationally assert principles (that is, an ontology) as a trend counter to modernity, which rejected any form of classic ontology. At the same time, Brownson was not satisfied with the way Catholic principles and doctrines were philosophically grounded in the „philosophy of the Schoolmen” (the Neo-scholastic theologians of his time). He was convinced that times had changed and that the philosophical arguments used by the Neo-scholastics were totally ineffective at the level of rational debate with their contemporaries. What Brownson needed and was looking for was a new method with which to articulate the credibility of principles of faith. He wanted the characteristics of his method to be the following: avoiding extrinsecism; avoiding subjectivism; avoiding pure objectivism; offering a synthesis of opposites (subject-object, psychologism-ontology etc.); grounding the synthesis on facts of life; and finding a foundation that could satisfy the need for real possibility.

In order to pursue all of this, Brownson relied on the solidity of his philosophical arguments on the centrality of life as the organic nexus between object and subject, which were grounded in his synthetic philosophy – the philosophical system he outlined before converting to Catholicism. However, in order to build a sound theological foundation, he needed to bring his foundational arguments to a further articulation. The method was to remain a philosophical one, because he was convinced that – even though no philosophical system can bridge the gulf between natural and supernatural orders – a well-grounded philosophical system was perfectly apt to show on purely rational bases „the harmony between the natural and the supernatural.”⁷⁴ In this way it could become the necessary preamble for removing the rational objections his contemporaries raised

⁷³ In the year 1861, Brownson made a very interesting and thorough exposition of the issue of the need for a new method to express what he defined „Catholic truth”, in a framework of thought adequate to modern times. Cf. Catholic Polemics, *Works* 20, 107-130, especially 110-114 and 117-118. Here we read that „neither St. Augustine nor St. Thomas, neither Bellarmine nor Bossuet, had to meet the objections of precisely the same sort as those we have to meet [...] The difficulty is not that Catholics do not know the positive doctrines of their church, but that they are not fully instructed in regard to the errors and speculations now dominant in the non-Catholic world. Our Catholic community, taken at large, not only do not understand them, but are not sufficiently instructed to understand their refutation when given.”

⁷⁴ The Convert, 169.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

against the church, her doctrines and her authority.⁷⁵ Brownson insisted that the rational foundation of theology reposes on philosophical grounds, because it ought to be able to speak to human natural reason and – he added – to human feeling. But a sound rational or philosophical foundation ought to be one capable of interacting, in a dialectic synthesis, with a faithful foundation intrinsic to theology and harmonious with the revealed sources.

In his „Synthetic Theology,“ an essay whose title deliberately recalled his philosophical system, Brownson again posed the question of the foundations of faith: what makes faith (in a supernatural order) credible? What are the fundamental grounds or conditions of possibility for the faith in the Supernatural? His answer showed, one century before the conclusions reached in later debates about the epistemological status of fundamental theology,⁷⁶ that one ought to look for the root of the credibility of faith neither in the statement of an authority, nor in that of the Bible only. Both of them, taken separately, were extrinsic sources in which one could find no satisfying answer. The answer had to be intrinsic to reason itself.⁷⁷ That is why – Brownson said – one needed sound philosophical foundations, which ought to be consistent with the good objections of Brownson’s contemporaries. These objections, indeed, were based on solid logical grounds. Their mistake, Brownson said, was in erroneous inductions from particulars, rather than in mistaken logical deductions.⁷⁸ On the other hand, Brownson complained that the

⁷⁵ *Ibid.*, 170. Here Brownson explicitly stated: „Motives of credibility or methods of proof should be adapted to the peculiar character and wants of the age, or class of persons addressed.“ The persons he wanted to reach were American Protestant intellectuals of his era: those who dominated and in a certain sense were „molding“ American culture.

⁷⁶ Cf. the interesting comments of Claude Geffré about the failure of apologetics as an objective science: Claude Geffré, Recent Developments in Fundamental Theology: An Interpretation, *Concilium* no 46, 1969, 12 and 14. His critiques of the Neo-scholastic method are very similar to those of Brownson. René Latourelle, a theologian of Vatican II, who reclaimed the necessity of a radical renewal of Fundamental Theology in the aftermath of the Council, stated: „Key experiments, in Europe or in America, demonstrate that fundamental theology has no other alternative at the present time than to dismember itself and disappear or to begin a new life.“ Cf. R. Latourelle, Dismemberment or Renewal of Fundamental Theology?, *Concilium* no 46, 1969, 29.

⁷⁷ Brownson affirmed: „Minds in our day are to be governed by respecting their freedom, not by refraining it, and men in authority must be more ready to convince than to command.“ Cf. Catholic Polemics, *Works* 20, 115.

⁷⁸ The Convert, *Works* 5, 172-173. Brownson’s fundamental theology is, in this respect, not „apologetic,“ but embraces the good insights of his era’s intellectuals, and tries to find the main fallacies present in a time and in a social context – 19th-century America – that he did not disavow at all. He attempted to give „new light“, or „broader principles“, to the unbeliever’s reason. This was to become even clearer in Brownson’s last writings, which brought him the antipathy of the established Catholic elite of the East Coast. „Although he was a *Syllabus* and an ultramontane Catholic,“ states Carey, „he was an American and that conditioned his acceptance of the *Syllabus* and his ultramontanism. Unlike European ultramontanes, he accepted the modern idea of a free church in a free state. Unlike them, moreover, he was a post-Kantian philosopher and theologian, even after the Council, who favored a modified form of ontologism and traditionalism, which separated him from the ultramontane Roman Jesuits who led the revival of scholastic philosophy and theology.“ Cf. Patrick W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 320. In the following pages Carey reports the reasons of Brownson’s critique of Hewitt and Hecker, two of the most important Catholic intellectuals of 19th century America. Cf. also Catholic Polemics, 115ff.

Neo-scholastics of his time were trying to respond to the adversaries of Catholic faith by offering them arguments based on purely logical deductions from supernatural a priori premises: they had misunderstood that the objections of their contemporaries were based on much more radical grounds than pure logic. A son of modern America, Brownson had correctly identified this point. According to him, the main objection of the „modern unbeliever” lay in his refusal to reconcile reason and faith, the natural order and a supernatural order. Brownson was convinced that according to the unbeliever’s perspective, nature would be likely to display more anomalies, or even contradictions, than consistence with the perfections of God and a plan of divine Providence.⁷⁹ He knew that what the modern mind could not accept was precisely faith in a Supernatural Providence that violates the natural order and laws: „The two orders, again seem to stand apart, and to imply a dualism, in fact, and antagonism, which it is impossible to reconcile with the unity and perfections of God [...] It is of no use to decry such thoughts and questions as irreverent, as impious, as blasphemous; for they arise spontaneously in the unbelieving mind, and denunciation will not suppress them. It will serve no purpose to bring in here the ordinary motives of credibility, drawn from the wants of nature, the insufficiency of reason, prophesies, miracles, and historical monuments, for these only create new and equally grave difficulties.”⁸⁰

Instead, he proposed that the goal of a rationally credible theology would be to show – not merely to assert – the harmony of the natural and the supernatural, so as to place philosophical principles in harmony with the „great principles of Catholic faith”⁸¹ by showing how they constituted the two parts of one comprehensive whole.⁸²

2.3 Presenting a „synthetic” view

„Among Catholics themselves we find no little confusion on these points. On one side we find men in their efforts to save nature and reason running into Pelagianism, which is virtually denying the supernatural, or the divinity of Christ; on another side, we find others wishing to save the supernatural, running into Jansenism and virtually denying the natural, or the humanity of Christ. Again, we find persons who would admit the natural and the supernatural, but as disconnected, as severed one from the other, – analogous to the error of Nestorius that dissolves Jesus Christ, and denies the union of the two natures in one divine person; in contrast with these, we find also others who run to the opposite extreme, deny the distinction between the natural and the supernatural, and fall into the Eutychian heresy, which denies that the human and divine natures in our Lord are for ever distinct. Everywhere we hear men extolling nature at the expense of grace, or decrying reason in order to exalt faith; nowhere do we find amongst our theologians the distinction and union of the natural

⁷⁹ Cf. *The Convert*, *Works* 5, 174. Cf. also *Catholic Polemics*, 119.

⁸⁰ *The Convert*, 174. The same concept is expressed, with different words, in *Catholic Polemics*, 125-126.

⁸¹ *The Convert*, 171.

⁸² *Ibid.*, 174. Cf. also Gioberti, *Works* 2, 150-151.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

and supernatural, of which the type is presented in the mystery of the Incarnation. The consequence is that we are unable to meet the wants of cultivated intelligence, and to bring back to the church the learned and scientific among her opposers.”⁸³

This is how Brownson described the problems that Catholic theologians were facing in his era. He offered a solution that he himself called „synthetic” and we are now going to examine its essential traits.

Brownson’s philosophical system intended to show that the first principles of life and the first principles of knowledge are identical. To this end, he stressed the need to move toward a „philosophy of reality,”⁸⁴ instead of a philosophy of the subject: the latter was considered by Brownson – as we have already mentioned – to be just a method of reasoning and not a philosophy presenting principles to intellectual contemplation.⁸⁵ Here we are really at the heart of Brownson’s fundamental theology: instead of assuming in toto the „turn to the subject”, which had begun with Descartes and Kant, Brownson proposed a „turn to reality”. But what was unique in Brownson’s perspective was his idea that reality was not to consider as an objective world standing opposed in front of the knowing subject. Conceiving of reality just as the object opposed to the subject would have meant taking a step back into the metaphysical framework to which the modern philosophers were reacting, and Brownson with them. Rather, Brownson invited the philosopher to consider reality as the ontological origin of both thought and existence, subject and object, in an organic whole where they were given simultaneously, together with their mutual relationships.⁸⁶

In Brownson’s idea, this was the philosophical preamble necessary to a theology where one could maintain: „man was intended from the beginning to live simultaneously in two orders, the one natural and the other supernatural.”⁸⁷ Brownson did not exclude the use of our rational faculties, nor historical revelation through the Bible and tradition; he affirmed both of them in a dialectical synthesis. He was in fact convinced that „the fact of revelation responded to and indeed enlightened the human condition itself. Brownson tried to create a synthesis between the rational condition and revelation or tradition. Reason’s inherent orientation to God and tradition’s external confirmation of the interior longing existed in a harmonious synthetic relationship.”⁸⁸

While introducing the reader to Brownson’s theology in its historical context, we have seen that Brownson’s theology takes the name of modified ontologism, or modified traditionalism. This definition has its own place in the debate of Brownson’s times over the conditions of possibility for man to know God, and the way God’s

⁸³ Catholic Polemics, 126-127.

⁸⁴ The Convert, 172.

⁸⁵ *Ibid.* It is interesting to observe that Brownson grouped together with Kantian philosophers the Neo-Scholastics: Brownson considered them, as well as the others, post-Cartesian philosophers.

⁸⁶ Cf. *ibid.*: „The evil can be remedied only by returning from this philosophy of abstractions – from modern psychology, or subjectivism, to the philosophy of reality, the philosophy of life, which presents to the mind the first principles of life and of all knowledge as identical.” Cf. also Science and the sciences, *Works* 9, 263-265.

⁸⁷ The Convert, 175.

⁸⁸ P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 239.

supernatural grace operates in its saving action toward the world and toward human beings in particular.

This makes clear that Brownson's theological system intended to offer a better foundation to how we understand the mutual disclosure of reality and the human person, and aimed at showing how such a theological foundation interacts with and constructively enlarges the understanding of the nature of human knowledge. Brownson was deeply convinced that our common sense helps us in our assent of faith, and that those in his era who rejected Christian faith did so because they could not see how God's supernatural activity could operate in nature – and especially in us human beings – without violating nature, and so they found better reasons not to believe. But this, he contended, is contrary to our common experience, because for him „to believe is normal, to disbelieve is abnormal.” Therefore, his central argument in favor of the credibility of faith was that „[p]ractically, it is never a reason for believing, but the removal of reasons against believing, that is demanded,”⁸⁹ and his effort to prove the credibility of faith was tied to his fundamental „synthetic view” of the subject and the object: „[f]or belief reason never requires any thing but the mutual presence, with nothing interposed between them, of the credible object and the creditive subject.”⁹⁰ With this, he posited the immediate assent of faith to what is evident in its truth – as God is – immediately and objectively, as the first principle of our existence. However, Brownson did not deny that in our rational (i.e. discursive and inferential) reflection, God is known through the mediation of revelation in Scripture and its authoritative interpretation by the church. With the proposed synthesis, Brownson thought that any form of pantheism or atheism could be avoided, as well as any form of intuitionism or transcendentalism typical of the American Protestant traditions of his era. God, as Brownson put it, „creates our reason and is its immediate light and object.”⁹¹ God, in his real actuality, *ex parte rei*, makes creation possible. Not a thought God, not a God who is the thought which reifies itself in the world, but a God who objectively exists before every single act of thought. This conception, borrowed by Gioberti's Latin motto *ens creat existentias* (being creates existences), was considered by Brownson as the „ideal formula”, the golden rule to which to refer in order to understand the internal relationships of the dialectical whole composed of the natural and the supernatural order, the real and the ideal, the ontological reality and the ideal possibility.⁹²

3. An outline of Brownson's Systematic Theology

In the years following 1844, Brownson's theological pathway was a long spiritual and theoretical journey aimed at discovering, re-connecting and giving rational evidence to those elements that make Catholic faith credible. This involved examining the various doctrines and theological articulations in which faith had taken form over the centuries. It

⁸⁹ The Convert, *Works*, 135.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, 138.

⁹² Cf. Ontologism and Psychologism, *Works* 2, 478-479; Essay in Refutation of Atheism, *Works* 2, 40-100.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

is not the aim of this thesis to analyze thoroughly all of Brownson's theology, diachronically or by subject. Nor is it the goal of this work to examine Brownson's pre-Catholic theology or Brownson's discourse about the development of Christian doctrine, which became the subject of a historical controversy between John Henry Newman and Brownson. On both of these important topics there is excellent scholarship, which I invite the reader to consult if he or she is interested.⁹³ Rather, I will try to sketch out Brownson's specific contribution to some of the most relevant areas of systematic theology: anthropology, Christology, ecclesiology, and the doctrine of Grace.

3.1 Anthropology

Brownson began his theological speculation by examining some of the fundamental issues of philosophical theology; these issues are related to what we can consider the anthropological *praeparatio* to his theology. Brownson never hid his passion for philosophy and his close attention to the most influential philosophical doctrines that were coming to America from Europe. He explicitly admitted that French philosopher Victor Cousin (1792-1867) influenced his philosophical anthropology, which he outlined in 1842-1843 in a series of three essays entitled „Synthetic Philosophy.”⁹⁴ He endorsed Cousin's vitalistic anthropology by affirming that the departure point for understanding the nature of the human being is not the object or the subject, but life. As we have already said, life according to Brownson is a broader organic whole than just object, subject or their counter-position. In life the object, the subject and their relationships exist together: we cannot have a subject without an object, or an object without a subject. For Brownson the object is not a product of the subject. It is as real as the subject: „The object is no creature of the subject; for it is as essential to the production of the phenomenon we term thought, as is the subject itself. Where there is no subject, of course there is no thought; where no object, equally no thought. Since the object precedes thought as one of its conditions, it cannot be a product of thought; since its existence is essential to the activity or to the manifestation of the subject, it must be independent of the subject, and therefore not me.”⁹⁵

On the other hand, the subject is never disengaged from an active relationship with objects in the world, or with object-thoughts: „The me never acts as naked cause, as pure intelligence, nor as pure feeling. It acts as it is, and for what it is. Thought, then since it implies the activity of the me, implies the me with all its essential

⁹³ On Brownson's pre-Catholic theology, cf. A.J. Griffioen, *Orestes Brownson's synthetic theology of revelation (1826-1844)*, PhD diss., Marquette University, 1988. In *Dissertations & Theses: Full Text* [database on-line], available from the URL <http://www.proquest.com/> (publication number AAT 8904255; accessed September 29, 2008). A.J. Griffioen, *Orestes Brownson and the Problem of Revelation: The Protestant Years*, New York, Washington D.C./ Baltimore/ Bern/ Frankfurt Am Main/ Brussels/ Vienna/ Oxford: Peter Lang 2003. On the Brownson-Newman controversy, cf. R.M. Leliaert, *Orestes A. Brownson (1803-1876). Theological Perspectives on His Search for The Meaning of God, Christology, and The Development of Doctrine*.

⁹⁴ Cf. *Synthetic Philosophy*, *Works* 1, 58-129. See also *The Convert*, *Works* 5, 125-128.

⁹⁵ *Synthetic Philosophy*, 62.

attributes. It implies sentiment as well as cognition. The me, it has been shown, enters into every thought as a subject. It enters then as a whole, for it cannot leave one half of itself behind, and go forth and act with the other half. Thought then covers the whole phenomenon of actual life, and instead of being the product of pure intelligence, it is vitally action-cognition-sentiment.”⁹⁶

Moreover, Brownson conceived the very nature of the human person not as pure intellect, but as a unity of thought, action and feeling: „[...] But I am not a mere naked substance; that is, a mere abstraction. I am a living substance, clothed with attributes. I find myself in the act of thinking. But to think is to perceive, no less than to act. [...] I am also capable of feeling. [...] It would not be difficult to conceive of beings created with the simple *force* or power of acting without thinking or feeling. But such a being is not man. [...] Man, then, is not only a substance, but an intelligent and sentient substance, – a being that *acts, knows, and feels*.”⁹⁷

„The intellectual phenomenon is always the product of the ME displaying itself in its unity and triplicity; therefore of the simultaneous and joint action – so to speak – of all the faculties.

This fact is important. Neglect of it has generated much confusion, and no little false philosophy.”⁹⁸

Although it was embedded in a vitalistic frame of reference, thought remained, for the first years of Brownson’s speculation, the focus of his anthropology: it was the core of Brownson’s philosophical interest. A further development, which led his anthropology toward a link with theology, came when Brownson observed that the fundamental fact of life requires acknowledging in the human being a drive more fundamental than thought: love. In an important essay of 1855, at the end of a discussion about human nature, he concludes with the following words: „Bearing in mind that love is the spring of our whole rational life, it follows that the true point of view for philosophy is to consider man primarily as loving or aspiring, rather than perceiving and knowing. It must consider him primarily under his moral relations, therefore under the point of view of his end or destiny, or as related to God as the end craved, or the good to which the soul aspires.”⁹⁹

In these words we can read the core of Brownson’s theological anthropology: we all have, as human persons, a supernatural destiny, which completely informs our nature and orientates all our acts and thoughts.¹⁰⁰

Starting from this foundation, Brownson was able to explain a point he deemed indispensable for theology: the affirmation of a real relationship between man and

⁹⁶ *Ibid.*, 75.

⁹⁷ *Ibid.*, 71. Brownson makes this point explicit, in different words, in Gratry on the Knowledge of God, II, *Works* 1, 351, where he states: „Man is defined by the Schoolmen to be a rational animal, and reason includes at once and indissolubly intellect and will, the faculty of apprehending the truth and of aspiring to the good [...] Every thought is at once a perception or intellection and an aspiration.”

⁹⁸ Synthetic Philosophy, 73. Cf. also Spiritualism and Materialism, *Works* 9, 397.

⁹⁹ Gratry on the Knowledge of God, II, *Works* 1, 354.

¹⁰⁰ Cf. Spiritualism and Materialism, *Works* 9, 396.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

God, one in which God elevates man to his supernatural destiny, while not violating, suspending or superseding man's natural life. Once he affirmed this, Brownson began developing his anthropological view by building on the philosophy of Pierre Leroux,¹⁰¹ modified through the injection of a system of „synthetic thought” borrowed from Italian philosopher and theologian Vincenzo Gioberti.¹⁰² Leroux speculated that a superior object acts upon the subject in order to elevate it, and identified this superior object as the dignity already present in humanity. Here, Brownson charged Leroux with not going far enough, or not far enough consistently, in his idea of a mutual influence and harmony between subject and object and their relationship: in the final analysis, Leroux offered an account of man transforming and elevating himself naturally. Brownson was convinced that, given humanity's supernatural destiny, nature itself does not help man in his progression toward his final destiny. Thus, Brownson considered it necessary to ground theological anthropology on the fact that man must be elevated toward his divine destiny by a supernatural force, though in harmony with and not in violation of his human nature. For such a perspective a theistic principle was needed, as well as postulating a harmonic relationship between human nature and its supernatural destiny in God.

3.2 Christology

Brownson's Christology is connected with his anthropology and is in a certain sense its logical development. Brownson's anthropology drew on his original idea that we live by communion with what is not ourselves. This is a basic fact of life: life requires interexchange with an object (that Brownson also called „the not-me”) that nourishes human life itself and makes the subject grow. Growth happens at various levels. At the highest level, based on the observation that the object capable of elevating the subject cannot be the subject itself, Brownson postulated that the source of life must be God. God is the „not-ourselves” capable of giving us the life we need in order to live fully and to achieve our final destiny as human beings. However, the relationship between man and God, if it is to happen without violating the natural order, must be established by someone divine who also shares human nature. Thus, Brownson conceived the need for a mediator of this life-giving communion between man and God – and the mediator could be no one else but Jesus Christ, who gives us divine life and can communicate with us through his human life. We live by communion with this supernatural object, who is God and who elevates our subjective life, through the mediation of the human-divine Jesus.

This idea came to Brownson when he decided to review a famous sermon by William E. Channing: „Likeness to God” (1828). Brownson outlined his seminal Christological ideas in his 1842 open letter to Channing, „The Mediatorial Life,” a text we have already briefly commented,¹⁰³ which preceded his conversion to Catholicism. When he converted, his Christology changed. Patrick Carey gives us a very clear

¹⁰¹ Cf. *The Convert*, *Works* 2, 128-130.

¹⁰² *Ibid.* See also Grady on the Knowledge of God, II, *Works* 1, 348-350.

¹⁰³ Cf. also *The Convert*, *Works* 5, 145-146.

account of this change. It had to do with Brownson's theological view of the ontological foundation of the natural order in the supernatural order: „In his pre-Catholic period Brownson, following Leroux, has focused on the mediatorial life of Jesus as the principle, means and end of communion with God. Union with Christ's life, understood as the manifestation of being, was the key to this doctrine. Life as the vital principle was the result of the interaction of Christ with his followers – life being the joint product of this communion. Under the influence especially of Gioberti, Brownson modified his doctrine of communion by emphasizing that communion with Christ was not merely a communion in life but an actual participation by grace in Christ's divine nature. The communion, therefore, was real or ontological and not merely vital or phenomenal.”¹⁰⁴

This renewed Christology was grounded in Brownson's acquisition of a classic Trinitarian view of one God in three persons, and the hypostatic union of the two natures – divine and human – in the Second person of the Trinity.¹⁰⁵ Thus, Brownson stepped from a mediatorial Christology to an incarnational Christology.¹⁰⁶ Relying on an incarnational principle, Brownson found a Christology that was more consistent with his idea of the ontological foundation of every reality in God, and thus „the divine element in man was communicated to man in virtue of something outside of himself, namely, the free act of grace whereby the second person of the Trinity assumed human nature into his Divine person,”¹⁰⁷ really becoming incarnate in history.

Brownson's Christology would eventually lead him to develop a sound ecclesiology.¹⁰⁸ Brownson believed in the organic nature of Christ's life and in its transmission to every believer, a fact that would draw every believer of every place and in every time into the body of Christ, through the medium of the apostles and their successors,¹⁰⁹ and through sacraments – especially the Eucharist.¹¹⁰ Brownson said that his doctrine of the mediatorial life of Jesus helped him to throw away philosophical objections to Christian faith and to open a road that would lead him to give his assent of faith to the Catholic church. He explicitly stated: „It [the doctrine of mediatorial life] gave me the church in the sense I asserted.”¹¹¹ It is at the church, then, that we should

¹⁰⁴ P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 238. In *The Convert*, Brownson declares: „[T]he real advantage to me of the doctrine [life by communion with Christ] was, not in its erroneous explanation of the ontological origin of the divine-human life, but in its enabling me to perceive a law of life, in accordance with which it could be infused into us, and supernaturalize our life, by giving to our actions a supernatural principle, as well as a supernatural end.” *Works* 5, 150. Cf. also Gioberti, *Works* 2, 169.

¹⁰⁵ Brownson explains his new incarnational Christology in Gioberti, *Works* 2, 164-167.

¹⁰⁶ Cf. R.M. Leliaert, *Orestes A. Brownson (1803-1876). Theological Perspectives on His Search for The Meaning of God, Christology, and The Development of Doctrine*, 199. Cf. also Brownson's Bushnell's Discourses. III On the Incarnation, *Works* 7, 75-116.

¹⁰⁷ R.M. Leliaert, *Orestes A. Brownson (1803-1876). Theological Perspectives*, 200.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, 189 and 202.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 146-147.

¹¹⁰ *Ibid.*, 202.

¹¹¹ *Ibid.*, 150.

look, according to Brownson's, in order to have a better understanding of Christ. In the expression „Christ creates the Church,”¹¹² Brownson found the Christological correlative to his theological foundation, „being creates the existences” (*ens creat existentias*).

3.3 Ecclesiology

As happened with every particular expression of Brownson's thought, even the foundations of his ecclesiology stemmed from his idea of life. Brownson shaped his initial vision of the church along the following argumentative steps. The foundation is that all life is organic; hence, a series of inferences: Christ, through his real communion with humanity, gives us his supernatural life, a life that he receives from God and that has the capacity of re-creating every person who receives it into the one „body of Christ”, the church. The church, then, is one and catholic (literally, from the Greek word *katholikos*, that means „universal”): it is not an aggregation of individuals, but one organism, having a life encompassing all who live that life.¹¹³ The church, therefore, is really the body of Christ, and in this body – no matter how fragmented it is after the separation of Catholics and Protestant denominations – the life of Jesus still flows.¹¹⁴

On the basis of the aforementioned principles, Brownson came to Catholic faith in 1844 and, once his theory of life by communion was incorporated into a Catholic theology that was better organized than the theology of his first years as a convert, he elaborated his ecclesiology with a special focus on the issues of authority in its relationship with freedom, and the infallibility of the Catholic church's teachings. Most of Brownson's new ecclesiology is summarized in his autobiographical words of 1857, where he articulated his dialectical view of the co-existence of human rational freedom and the authority of the church. In Brownson's opinion, what grounds the credibility of human authority is its being anchored in God, through his creative act. God creates the church in his self-communication to human beings: God communicates himself as a whole and the church receives this communication within a doctrine that is in itself an objective whole and cannot be fragmented or augmented. However, we human beings are slow to grasp it with our minds, and we discover only progressively the truth that was already contained there from the beginning and was entrusted by God through Christ to the church. But we are free to assent to it just as we are free to assent to a truth illuminated by natural reason: „All men, whatever their speculations, admit the authority of reason, and that what is really reasonable is really true and just. But reason is light and worthy of trust, only because God creates it, and is himself its immediate object and light [...] We see and know things even in the natural order, only because God immediately affirms himself as the intelligible, and, by the light of his own being illuminating them, renders them visible or intelligible to us. The principle, or a parallel principle, holds in the church. Her authority, though in a

¹¹² *Ibid.*, 161 and 203.

¹¹³ *Ibid.*, 147.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, 160.

higher order, is of a nature parallel with the authority of reason. Reason is created, constituted by the act of God communicating to it the light and truth of his own being in the natural order, and its authority is the authority of divine light and truth communicated; the church is created, constituted by the act of God communicating to it the light and love of his own essence in the supernatural order, and its authority is the authority of his own essential life and love. The ground of the authority, and the principle of inward assent or conviction, is the same in both cases; and no reason can be assigned or conceived why intellectual submission to the teaching of the Church should be less easy than submission to the dictates of reason [...] The whole value of natural reason is derived from the presence of God in and to it, creating and illuminating it: this is the sole ground of its existence and authority. The sole value of the teaching of the church, the sole ground of her existence and authority, is in the supernatural presence of the incarnate God in her and to her, creating and illuminating her.”¹¹⁵

The church, then, encompasses a divine element – God’s creation and Christ’s redemption already happened – and a human element, represented by the realm of human life where we, as individuals and as the human family, bring the supernatural element to fulfillment in time and space. The human-divine nature of the Church is brought about as the development of an organic being. In this, the catholicity of the church – that is its unity and universality – is manifested.

Brownson developed his late ecclesiology as he tried to draw out the ecclesiological consequences of the *Syllabus Errorum* by pope Pius IX (1864) and the subsequent *Declaration on Papal infallibility*, promulgated during the First Vatican Council in 1870. Brownson defended the independence and freedom of the church’s authority using arguments based on his theological principles: the church is endowed with a spiritual power and supernatural unity that are independent from human institutions.¹¹⁶ It is important to observe that Brownson’s ideas about the independence and supremacy of the spiritual order were not reactionary affirmations intended to defend the temporal power of the church; rather, he conceived them as „means and conditions of both liberty and progress.”¹¹⁷ The church, according to Brownson,

¹¹⁵ The Convert, *Works* 5, 178. This is also very interesting because it shows that Brownson had in mind the human-divine nature of the church, an attribute that was to be developed in the ecclesiology of Vatican II many years after. See also *ibid.*, 147: „It [the church] is the highest manifestation of both the divine and the human, and therefore is, in both divine and human things, the highest authority under God, nay, is the authority of God himself.” He is even more specific in *Catholic Schools and Education*, *Works* 12, 500: „Men cease to be Catholics, in the full sense of the term, by denying the universality of the idea or life the church is living, the principle she is evolving and actualizing in the life of humanity. [...] They deny Catholicity who deny that it embraces the whole truth in the human order, as they do who deny it embraces the whole truth in the divine order.”

¹¹⁶ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 293. Cf. also M.J. Dempsey, *Separation of Church and State in the Works of Félicité Lamennais and Orestes Brownson*, 78-82.

¹¹⁷ P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 293, reporting an article of Brownson’s for the *Catholic World* (the journal directed by Isaac Hecker) of 1866. Cf. also J.M.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

represented the authority of a spiritual order that is predominant over the temporal, though independent from it. Moreover, Brownson saw the church as a herald of real progress in humankind and in society, progress of humankind toward its supernatural destiny.¹¹⁸ Moreover, the (spiritual) authority of the church was, in a certain sense, the guarantee for preventing the power of the state from invading and overcoming individual freedom on the one hand, and on the other hand it was a safeguard against the risk that this freedom would become individualism.¹¹⁹ Brownson argued in favor of the dogma of papal infallibility with the same theological, Christological and ecclesiological arguments.¹²⁰

In synthesis, Brownson saw in the church the organic and authoritative human structure in which to realize, in time and space, the harmony of the supernatural and natural orders, and thus make visible the redemption that Christ Incarnate came to bring to humankind on earth.

3.4 The doctrine of Grace and the problem of the Supernatural

The last of Brownson's main tenets I will examine in my sketch of his systematic theology is the issue of divine gracious action in the world – that is, the relationship between the Natural and the Supernatural. This issue is tied to Brownson's speculation about our capacity to know God naturally, and about the origin and destiny of man. The answer Brownson provided regarding the problem of the Supernatural relies on the central points he elaborated and never abandoned during his intellectual trajectory. However, he articulated his discourse on Grace and the Supernatural in a very elegant and somehow avant-garde manner.

According to Brownson, man can naturally know God, not so much because of his natural aspiration to the good (and God represents the maximum good), but because his very capacity of knowing is grounded in God's creative act. In fact, no good that is naturally attainable satisfies the human aspiration to fulfill our supernatural destiny. The gap between our supernatural aspirations and the impossibility of their being satisfied with anything in the natural order is what created the theological debate over the Supernatural: one group of scholars, following the doctrine of Michel Baius (1513-1589), held the hypothesis that there was an original state of pure nature that man lost due to his transgression; against it, Brownson decidedly took the opposite stance that even at the moment of creation nature was graced, because „man was originally intended by his Maker for a supernatural destiny,

McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 62-63. Cf. also M.J. Dempsey, *Separation of Church and State in the Works of Félicité Lamennais and Orestes Brownson*, 92-105.

¹¹⁸ Cf. The American Republic: Its Constitution, Tendencies, and Destiny, *Works* 18, 1-222. This text was Brownson's treatise on American politics, published in 1865 and specifically aimed at being a Catholic dissertation on government.

¹¹⁹ Cf. for example, Church and the Republic, *Works* 12, 14.

¹²⁰ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 299: „The Church, the body of Christ, is attached to His humanity, which is infallible, by virtue of the Word who is its Divine Person.”

not indeed to be gained by his natural powers, but by the supernatural elevation and assistance of grace.”¹²¹

Brownson described the issue with the following words: „Strictly speaking, man has no natural destiny, and is destined only to a supernatural heaven or to a supernatural hell.”¹²²

„God could have created man, had he chosen, in a state of pure nature; but in point of fact he did not, and nature has never for a single instant existed as pure nature. It has, from the first moment of its existence, been under a supernatural providence; and even if man had not sinned, there would still have been a sufficient reason for the Incarnation, to raise human nature to union with God, to make it the nature of God, and to enable us, through its elevation, to enjoy endless beatitude in heaven.”¹²³

How, then, does Grace operate its salvific action through the natural powers of man? Brownson was convinced that even our lacks in relation to a divine beatific vision „are to some extent due to the secret operations of grace, which will not suffer us to find repose anywhere this side of our supernatural destiny.”¹²⁴ After saying this, Brownson did not enter into all the subtleties of the learned theological debate, but rather tried to suggest a philosophical framework within which to understand and clarify the problem of explaining the mystery of the Supernatural in relation to our possible knowledge of God and his graced action within us. This conceptual framework displays more clearly than other aspects of his theology how Brownson modified Gioberti’s philosophy. We can find it sketched in the following lines: „We do not know how to explain it, but we are disposed to regard it as the natural aptitude of the soul for the supernatural, by virtue of which supernatural is as it were linked with the natural, joined on to it, and so that it can elevate the natural without superseding it.”¹²⁵

Such a foundation provided the ground for affirming the natural relation of philosophy to faith, and of faith to the beatific vision. Brownson was convinced that divine revelation can give us a foretaste of knowledge of God that goes beyond our natural reason, but there ought to be „in some sense a fusion of the natural and the supernatural into one uniform light, or else the revelation would be to us as if it were not. But this could not be if reason had not in itself a certain aptitude for the supernatural.”¹²⁶ In this synthetic, dialectic scheme, faith and reason, revelation and philosophy are set in mutual interplay, all of them serving our supernatural destiny: reason can identify God as the most desirable good, Grace enlightens reason and elevates it.¹²⁷

For what concerns more specifically the debate over pure nature, Brownson was of the idea that, with the Fall, human beings lost something positive, of a moral character.¹²⁸

¹²¹ Graty on the Knowledge of God, II, *Works* 1, 356. Cf. also Gioberti, *Works* 2, 151 and 160.

¹²² Graty on the Knowledge of God, II, *Works* 1, 356.

¹²³ The Convert, *Works* 5, 174.

¹²⁴ Graty on the Knowledge of God, II, 356.

¹²⁵ *Ibid.*, 357.

¹²⁶ *Ibid.*, 358.

¹²⁷ Cf. *ibid.*, 360-361. For Brownson’s critique on this point of Gioberti’s doctrine, see Gioberti, *Works* 2, 176-178.

¹²⁸ Cf. Gioberti, *Works* 2, 177.

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

He envisioned the created order itself not as pure nature, but as a supernatural gift of God, „a manifestation of the divine dispensation of goodness; human beings always lived under the Providence of divine grace and there was never such a thing as a pure nature separated or independent from grace. God was the origin and the end of human existence; a pure nature was never a part of the divine plan. God did not create human beings in a state of pure nature and they had never existed in such a state. And, therefore, there was no need to minimize the consequences of the Fall.”¹²⁹

Such a perspective, however, is far from the Calvinist account of total depravity of human beings; it rather reflects Brownson’s new Catholic understanding of the mutual co-operation of human nature with supernatural Grace. In particular, this position reflects Brownson’s idea of the synthetic harmony of natural and supernatural orders: human nature always existed within the context of divine Providence, as in a space encompassed by a supernatural origin and destiny and dialectically in relationship with it; together, they were the two parts of a whole. Man, after the Fall, did not lose reason or free will, and is still capable of meritorious good with regard to the natural order. The positive moral loss is related to the supernatural order – such is the characteristic of the wound inflicted by original sin, which has rendered us incapable, without divine Grace, of progressing toward our supernatural destiny.

There are two main implications of Brownson’s doctrine of Grace. One is that in this field Brownson anticipated theological stances that other theologians brought to the attention of the public one century after the time of Brownson’s writings. In particular, according to Carey, Brownson held the position that was endorsed years later by the school of the *nouvelle théologie*, and especially by Henri De Lubac in his writings on the problem of the Supernatural.¹³⁰ The second implication relates to the impact of Brownson’s theology of Grace on his political philosophy. His doctrine of the relationships between original sin and Grace played – as did every other systematic development of his general fundamental theology – an important role in shaping theologially his political claim of the necessity of grounding democracy (which he always considered the optimal form of government in the natural order) in the supernatural order. Only with such a supernatural foundation, Brownson claimed, could democracy receive the virtues necessary for its perfection. Brownson in fact firmly believed in the efficacy of the church, as a living organism, to bring a humanity radically wounded – though not completely corrupted – to its fulfillment, and to heal it in this life so that it could reach its supernatural destiny with the help of Grace in sacramental life. This belief gave new breadth to Brownson’s hope in human progress: this fact is evident if one looks at Brownson’s intellectual trajectory from Presbyterianism (a negative conception of human nature), through Unitarianism (a positive conception of human nature based on naturalistic faith), to Catholicism (a positive conception of human nature based on the efficacy of supernatural Grace really operating through divine-human means).

¹²⁹ P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 327.

¹³⁰ Cf. *ibid.*, 328 and 388.

4. Conclusions: Brownson's theological tenets within their context

Let us summarize the most important findings we have thus far obtained in our brief analysis of Brownson's Catholic theology, and see how Brownson's tenets impacted the intellectual life of 19th-century America.

We have seen that Brownson's central thesis was the necessity to believe in a „created order of supernatural existence, or life above the natural.”¹³¹ With this simple and extremely dense expression, Brownson challenged his era's enlightened rationalists of any strain, who contended that there is only one natural order where we can find either God in nature (pantheism) or else find divinity within man, in his very rational nature (transcendentalism or atheism). They also argued that we have the possibility of finding God by the sole use of the light of reason, empowered by the new scientific method. In the generally accepted idea of the nineteenth century, especially among American intellectuals, no acceptable nexus between a natural order and a supernatural order was tolerable: the perfection or destiny of nature was considered to happen within the natural order itself. According to this principle, there could be no supernatural revelation; the authority of the Bible could be at the very most that of a book written by some very enlightened author, and the nature of Jesus that of a providential man. These ideas penetrated every field of human life, from politics, government, and ethics, to the natural sciences, literature, and religion itself. In this context, Brownson's theological affirmation of the harmonic coexistence of two orders, one natural and the other supernatural, and his assertion that human beings live „both a natural and a supernatural life”¹³² in this world, came across as an overt challenge to the culture of his time. The same appeared to be true with regard to his main arguments for the credibility of Catholic faith and the church.

Given the intellectual situation of Brownson's time, I believe it becomes clear why I have argued that Brownson's argument in favor of the harmony of a supernatural and a natural order, as two dialectical dimensions of one whole, can be considered the most challenging aspect of his theology. I have also suggested that, if one wants to understand Brownson and his controversial position within the intellectual panorama of his era, one should keep in mind that Brownson's theology – after the few years immediately following his sudden conversion to Catholicism – is in continuity with the philosophical foundations he outlined before becoming a Catholic: the simultaneous existence of subject, object and their mutual organic relationships. These foundations informed Brownson's mature theological conceptions of nature and supernature, reason and revelation, the human being and God, and Christ and the church. They also made his thought difficult to understand both by those who advocated strict Catholic orthodoxy and by those who defended enlightened human freedom and progress.

This will become even more evident when we read the following passage, in which Brownson concludes a long discussion on the foundations and nature of philosophy, related to theological issues of the knowledge of God: „Understood as we have endeavored to explain it [the fact that theology is the answer of the wants of the

¹³¹ *The Convert*, *Works* 5: 111

¹³² *Ibid.*

THE CATHOLIC THEOLOGY OF ORESTES A. BROWNSON
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

heart rather than being just the domain of questions about pure intellect] we like this, because it conforms to the order of life, and redeems philosophy from dead and repulsive abstractions, beneath which it has been buried, and renders it living and attractive.”¹³³

This passage not only displays the theological outcome of his idea that philosophy begins neither with the subject nor with the object, but with life; it also clarifies his rejection of Neo-scholastic, post-Cartesian intellectualism, as well as every form of atheistic philosophy.

All that we have so far highlighted stresses the unique aspects of Brownson’s thought as a Catholic convert. On the one hand, he rejected in toto secularist theories (even the social dreams he himself had when he was a young activist or a Unitarian minister), by relying on the theological foundation that they were wrong because they stressed too heavily the idea that nature alone is progressive and tends to a natural final perfection. On the other hand, Brownson was not comfortable with intellectualistic Neo-scholastic system of thought that he considered a way of repeating medieval philosophers’ ideas by their followers from the 16th century on, in a time that was instead in need of a new philosophical method.¹³⁴

To conclude, we must remember that Brownson always preserved his original conviction that man is progressive, but he completely revised it in the light of the needs of Catholic faith in a modern culture. He believed that Catholic intellectuals in America should somehow revitalize their faith by presenting it in a way that looked not to the past but to the future, and that would be appealing to modern 19th century lay people, not only to monks or religious persons.

¹³³ *Ibid.*, Grady on the Knowledge of God, II, *Works* 1, 354

¹³⁴ On these issues, a historical reflection should be done about the philosophical legacy of Brownson, but doing it here would bring us too far away from the topic of this thesis. In light of what we have so far observed, it seems to me possible to submit that the „synthetic’ philosophical system Brownson had devised could be considered as anticipating the future pragmatist philosophy of C.S. Peirce.

TEOLOGIA DOGMATICĂ A LUI IOSIF TARȚA¹

Cristian BARTA

RIASSUNTO: La *Teologia dogmatica* di Iosif Tarța. Iosif Tarța è un teologo greco-cattolico rumeno quasi sconosciuto, anche se ci ha lasciato in eredità un manoscritto intitolato *Teologia dogmatica*. Si tratta di un corso universitario, che era insegnato nel Seminario maggiore greco-cattolico di Blaj. Il nostro studio intende presentare questo testo, offrendo oltre la descrizione generale, un'analisi riguardante l'originalità del pensiero teologico e le sue fonti. Volendo rilevare la dimensione cattolica, universale, come anche quella locale, orientale, faremmo anche un lavoro di approfondimento del contenuto teologico, specialmente delle verità inerenti alla fede cattolica, ma che sono problematiche dal punto di vista della teologia ortodossa. Con la stessa finalità guarderemmo anche il linguaggio teologico del manoscritto.

La *Teologia dogmatica* porta alla luce il modo in cui si articolava questo settore della teologia nella Chiesa greco-cattolica rumena, nel periodo 1850-1866. Siamo aiutati a conoscere le circostanze della nascita della teologia fondamentale in questa Chiesa, come anche il livello della preparazione teologica e culturale del clero greco-cattolico rumeno.

PAROLE CHIAVE: teologia, dogmatica, fondamentale, greco-cattolico rumeno, manuale, originalità, linguaggio teologico, fede cattolica, tradizione greca, identità confessionale.

Introducere

Iosif Tarța este unul dintre teologii greco-catolici care până acum nu s-a bucurat de atenția cercetătorilor istoriei teologiei Bisericii Române Unite cu Roma. Prin studiul nostru ne propunem să prezentăm și să analizăm o lucrare rămasă de la Iosif Tarța în manuscris, *Teologia dogmatică*. Dată fiind dimensiunea amplă și complexitatea teologică a documentului, nu urmărim o analiză exhaustivă, lucru imposibil de realizat în cadrul acestui studiu; atenția noastră se va îndrepta în direcția unei descrieri generale, urmată de o dezbateră pe tema originalității și a surselor sale. Conținutul teologic va fi discutat numai sub aspectul punctelor doctrinare sensibile în ambianța teologică răsăriteană și care au fost asumate de teologia greco-catolică.

¹ N. Comșa și T. Seiceanu folosesc pentru nume varianta Tarția. Vezi *Dasălii Blajului*, București: Ed. Rening 1994, 79.

Înainte de a intra în prezentarea manuscrisului, considerăm oportun să schițăm repererele principale ale biografiei sale². Iosif Tarța s-a născut la 4 februarie 1819 în comuna Pantic, lângă Gherla, într-o familie de nobili. Studii elementare, secundare și gimnaziale la franciscanii din Dej, la Mureș-Oșorhei și la Blaj. În anul 1837 este admis la Seminarul teologic din Blaj, pe care îl va absolvi în 1841.

Seriozitatea și rezultatele bune obținute în timpul studiilor i-au câștigat prețuirea profesorilor și a ierarhiei, astfel încât imediat după absolvire i se propune postul de profesor la Gimnaziul din Blaj, unde va preda gramatica (1841-1848) și religia (1849-1866). Cariera sa didactică va fi încununată în anul 1849 prin cooptarea în corpul profesoral al Seminarului teologic blăjean, unde va ocupa până în 1866 catedra de teologie dogmatică.

Iosif Tarța a fost sfințit preot de episcopul Ioan Lemeni, probabil la începutul activității sale didactice. Pe linie ecleziastică va ocupa de-a lungul timpului următoarele funcții: protopop onorar, asesor consistorial (1865) și membru al exactoratului arhidiecezan.

Nu se cunoaște data morții sale.

I. Paternitatea manuscrisului

În perioada activității sale didactice la Seminarul arhiepiscopal, Iosif Tarța a redactat un curs, *Teologie dogmatică*, care a rămas în manuscris și se păstrează la Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj³.

Manuscrisul nu este semnat, motiv pentru care Nicolae Comșa considera că autorul este anonim, dar cu mențiunea că acesta „a fost desigur profesor de specialitate la Academia teologică din Blaj”⁴. Noi îl identificăm pe autor cu Iosif Tarța din următoarele motive:

a). Limbajul folosit în manuscris reflectă limpede influența școlii latiniste, asemănările cu *Liturghierul* lui Cipariu fiind evidente. Or, perioada de expresie maximă a acestui curent au fost anii 1860-1870, tocmai perioada activității didactice a lui Iosif Tarța. Totuși, credem că manuscrisul este anterior anului 1870, anul publicării *Liturghierului*

² *Gazeta de Transilvania*, nr. 37, 1866, 146; I. Rațiu, *Dascălii noștri. Scurte notițe din viața și activitatea lor literară (1754-1848)*, Blaj 1908, XLVI-XLVII; N. Comșa, *Dascălii Blajului*, Blaj 1940, 76; N. Comșa, T. Seiceanu, *Dascălii Blajului*, 79; I. Mârza, *Școală și națiune. Școlile din Blaj în epoca renașterii naționale*, Cluj-Napoca: Ed. Dacia 1987, 67, 87, 103, 118, 198; *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicarem diaecos Fagarusiensis in Transilvania*, Blaj 1848, 8; *Siematismulu veneratului cleri catholic de ritulu orientale ale Archi- Diecesei Metropolitane a Albei-Iulie pe anulu...1865*, Blaj 1865, 7, 14-15, 18; C. Sigmirean, *Intelctualitatea ecleziastică. Preoții Blajului (1806-1948)*, Târgu-Mureș: Ed. Universității Petru Maior 2007, 127; Ioana Mihaela Bonda, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu*, Cluj-Napoca: Presa universitară clujeană 2008, 141.

³ Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj, ms. rom. Nr. 34, Fondul Blaj.

⁴ N. Comșa, *Manuscrisele românești din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj 1944, nr. 37, 35.

îngrijit de Cipariu, deoarece găsim și diferențe de ordin terminologic. De exemplu, manuscrisul folosește cuvântul *Duh*, în timp ce *Liturghierul* preferă *Spirit*.

b). Lucrarea nu îi aparține succesorului lui Tarța, Simeon Micu. Acesta a predat dogmatica la Seminarul blăjean între anii 1867-1886 și a publicat *Teologia fundamentală sau generală*, Blaj 1876, XX + 520 p. și *Teologia dogmatică specială*, Blaj 1881, X + 623 p. Manuscrisul *Teologia dogmatică* diferă de publicațiile lui Simeon Micu, atât sub aspectul conținutului, cât și al stilului.

c). La începutul secolului XX, I. Rațiu⁵ susținea că Tarța a fost autorul unui manuscris de *Teologie dogmatică*, care se păstra la Biblioteca gimnaziului din Blaj. Situându-se mai aproape din punct de vedere cronologic de perioada lui Tarța și fiind cunoscut ca un bun cunoscător al istoriei locale blăjene, considerăm că informația sa este credibilă. De asemenea, Nicolae Comșa și Teodor Seiceanu semnaleză la rândul lor că: „de la el a rămas în manuscris o *Teologie dogmatică*”⁶.

II. Descrierea și structura manuscrisului

Manuscrisul are formatul 27x21 cm și cuprinde 416 pagini. Textul este în limba română, fiind redactat cu caractere latine.

Modul în care este structurat materialul, precum și conținutul teologic, ne arată faptul că ne aflăm în fața unui curs universitar ținut la Seminarul arhiepiscopal din Blaj. Stilul se caracterizează prin simplitate și trădează influența teologiei scolastice, mai ales acolo unde materialul este articulat în afirmarea învățaturii, obiectii și răspunsuri.

Manuscrisul este structurat în patru părți:

1. Introducere în teologia dogmatică. În această primă secțiune, autorul începe cu o prezentare de ordin general a teologiei, dezvoltând apoi noțiuni de ordin fundamental: existența lui Dumnezeu și argumentele raționale care o susțin; distincția dintre religia naturală și cea supranaturală; caracteristicile și semnele adevăratei religii revelate; izvoarele revelației: sf. Scriptură și tradiția Bisericii; misiunea magisterială a Bisericii; atributele Bisericii; natura teologiei dogmatice; teologie dogmatică și teologie polemică; împărțirea teologiei; noțiunile de dogmă și mister.

2. Cartea I a teologiei dogmatice despre Dumnezeu și despre omul făcut după chipul lui Dumnezeu. În text putem identifica, în raport cu temele tratate, două secțiuni:

a). Unicitatea și trinitatea lui Dumnezeu: existența și atributele lui Dumnezeu; Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, trei persoane dumnezeiești; relațiile treimice; misiunile dumnezeiești.

⁵ I. Rațiu, *Dascălii noștri. Scurte notițe din viața și activitatea lor literară (1754–1848)*, în *Raport despre Institutul de învățământ greco-catolic din Balázsfalva-Blaj: Gimnaziul Superior, Institutul pedagogic, Școala de aplicație, Școala de fete, Școala pentru Învățăcei de Meserii și Negustorii și Azilul de Copii pe anul școlastic 1907–1908*, Balázsfalva-Blaj 1908, 96.

⁶ N. Comșa, T. Seiceanu, *Dascălii Blajului*, 79.

b). A doua secțiune cuprinde teme care astăzi sunt tratate în teologia creației și în antropologia teologică: creația din nimic; raportul dintre creație și devenirea lumii; îngerii; oamenii; realitatea și natura păcatului; providența dumnezeiască.

3. Cartea a II-a despre Răscumpărătorul neamului omenesc, Mesia; Persoana, viața și funcțiunile sale. Temele cristologice sunt prezentate din perspectiva unității *Vecchiului* și a *Noului Testament*, dar și a sinoadelor ecumenice. Astfel, se începe cu cristologia vetero-testamentară, analizând principalele texte mesianice. Acestea se împlinesc în Isus Cristos, adevăratul Mesia. Tratatul continuă cu prezentarea dogmatică a lui Isus, precizând: unicitatea persoanei sale divine și cele două firi, divină și umană; uniunea ipostatică; două voințe, divină și umană; împărțășirea însușirilor. Toate aceste adevăruri cristologice sunt nuanțate și prin apelul la evenimentele concrete ale vieții lui Isus, cu accent pus pe minunile săvârșite și pe misterul pascal. Iosif Tarța insistă, de asemenea, asupra celor trei funcțiuni ale lui Cristos – profet, preot și împărat – care sunt împărțășite Bisericii Catolice, de El instituită.

4. Cartea a III-a despre Dumnezeu, desăvârșitorul fericirii. Această ultimă parte este structurată în următoarele secțiuni tematice:

a). Lege, har și îndreptățirea omului. Pe lângă aprofundarea raportului dintre har și libertate, teologul blăjean subliniază importanța credinței autentice în procesul îndreptățirii. Izvorul îndreptățirii este Isus Cristos, care ne-a răscumpărat prin jertfa și învierea sa. Mântuirea se dobândește prin Biserica sa, pe care a adunat-o prin sine. Aceasta are prin voința fondatorului și o structură ierarhică precisă, al cărei nucleu este constituit de apostoli și de succesorii lor, episcopii. Primatul petrin este continuat prin primatul papal.

Nu în ultimul rând, aici observându-se accente apologetice în raport cu lumea protestantă, îndreptățirea omului include nu doar harul și credința, ci și faptele bune.

b). Prezentarea celor șapte sfinte taine, în modul specific teologiei scolastice: instituire, materie, formă, ministru, subiect, condiții, roade.

c). Ultima secțiune este dedicată escatologiei și tratează succint temele fundamentale: moarte, înviere, judecată, pedeapsa iadului, fericire veșnică.

III. Chestiunea originalității și sursele manuscrisului

Iosif Tarța nu prezintă, din păcate, autorii din care s-a inspirat în redactarea *Teologiei dogmatice*, fapt ce ridică semne de întrebare în privința originalității. Totuși, structura manuscrisului reflectă limpede influența teologiei romano-catolice, care, la începutul secolului al XIX-lea, înregistra nașterea disciplinei *Teologie fundamentale*. Aceasta din urmă a înglobat și a substituit apologetica clasică, încercând să aprofundeze în mod pozitiv datele credinței⁷.

⁷ Cf. R. Fisichella, *Teologia fundamentale*, în *Lexikon. Dizionario teologico enciclopedico*, ediția a II-a, îngrijit de L. Pacomio și V. Mancuso, Casale Monferrato: Ed. Piemme 1994, 1054.

Întrucât Iosif Tarța nu a studiat în marile universități catolice din Apus, este greu de stabilit la care autori s-a raportat în alcătuirea cursului. Formându-se în ambianța teologică blăjeană, el l-a avut ca profesor de dogmatică pe Iosif Pop, care, după studiile teologice realizate la Viena, a predat la Seminarul teologic între anii 1839-1845⁸. De aceea este posibil ca teologia vieneză, pe filiera profesorului Iosif Pop, să fi influențat gândirea lui Iosif Tarța.

Un punct de plecare al acestei ipoteze ne este oferit de structura tripartită a apologeticii clasice, care este preluată de teologia fundamentală: *demonstratio religiosa* împotriva ateilor, agnosticilor sau panteiștilor care argumenta existența lui Dumnezeu și necesitatea religiei; *demonstratio christiana*, care se adresa în primul rând deiștilor ce refuzau ideea unei revelații istorice, dar și necreștinilor, argumentând dumnezeirea lui Cristos și adevărul creștinismului; *demonstratio catholica*, care era îndreptată mai ales către protestanți, cu scopul de a demonstra că Biserica Catolică este singura Biserică adevărată⁹. Această structură, pe care o regăsim și în *Teologia fundamentală sau generală* a lui Simeon Micu¹⁰, a fost preluată în linii mari de Iosif Tarța în partea introductivă a lucrării sale. Celelalte trei cărți se înscriu în tematica teologiei dogmatice speciale.

Un alt element teologic specific apologeticii și care se regăsește în *Teologia dogmatică* este modul de a aborda criteriile revelației dumnezeiești. La fel ca autorii apologeticii tradiționale¹¹, Tarța valorifică numai criteriile obiective externe, nu și pe cele interne, adică minunile și profețiile, recunoscându-le o certitudine obiectivă în privința revelației supranaturale

Teologia dogmatică a lui Iosif Tarța are indiscutabil o dimensiune apologetică, dar se încadrează în conținutul teologiei fundamentale și speciale. Manuscrisul scoate în evidență perioada de tranziție de la apologetică la teologie fundamentală, motiv pentru care textul îmbină elemente specifice ambelor discipline teologice.

Este interesant faptul că autorul deosebește în cadrul teologiei sistematice două secțiuni: teologie dogmatică și teologie polemică. Spre deosebire de Simeon Micu care distinge cu atenție în cadrul teologiei dogmatice patru secțiuni – fundamentală sau generală, specială, pozitivă și scolastică, iar teologia polemică este așezată între apologetică și irenică¹², Iosif Tarța ne oferă o viziune mai simplă și mai tributară viziunii teologice specifice începutului secolului al XIX-lea. Pentru el, teologia dogmatică are menirea de a culege adevărurile de credință din Cuvântul lui Dumnezeu, fundamentându-le cu

⁸ N. Comșa, T. Seiceanu, *Dascălii Blajului*, 77.

⁹ R. Fisichella, Teologia fundamentale: storia e specificita, în *Dizionario di teologia fondamentale*, coord. de R. la Latourelle, R. Fisichella, Assisi: Cittadella Editrice 1999, 1249.

¹⁰ Vezi C. Barta, Despre nașterea teologiei fundamentale în teologia greco-catolică românească: Simeon Micu, *Teologie dogmatică fundamentală* (Blaj 1876), în *Școlile greco-catolice ale Blajului – 250 de ani de credință și cultură*, Blaj: Ed. Buna Vestire 2004, 105-115.

¹¹ Cf. J. Schmitz, La teologia fondamentale nell XX secolo, în *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. II, coord. de R. Vander Gucht și H. Vorgrimles, trad. it. de G. Corti, A. Zanna, M. Paronelli, V. Vadagrini și C. Viboldelli, Roma: Citta Nuova Editrice 1972, 235.

¹² S. Micu, *Teologia fundamentală sau generală*, Blaj 1876, 3.

argumente și explicându-le și prezentându-le clericilor cu scopul ca aceștia să-i poată la rândul lor învăța corect pe credincioși¹³. Teologia polemică, în schimb, se ocupă cu cunoașterea și cu combaterea greșelilor care sunt contrare adevărului revelat¹⁴. Dincolo însă de această distincție, profesorul blăjean subliniază unitatea profundă a teologiei dogmatice și polemice, unitatea întemeiată pe Cuvântul lui Dumnezeu¹⁵.

Izvoarele gândirii sale sunt în principal *Sfânta Scriptură* și sfinții părinți ai Bisericii, cărora le acordă un spațiu însemnat în economia textului. Apelul la aceste surse primare ale teologiei are un caracter constant, dovedind o anumită tendință de depășire a teologiei manualiste.

Aflându-ne în fața unui curs care pare a fi realizat prin sintetizarea unui material mult mai amplu, de factură romano-catolică și adaptarea lui la realitatea greco-catolică, nu îi putem susține originalitatea. Textul se revelează a fi însă deosebit de important pentru a înțelege modul concret în care s-a articulat teologia dogmatică la Blaj în perioada anterioară conciliului Vatican I.

IV. Accente universale și locale în *Teologia dogmatică*

Prin unirea bisericească cu Roma, realizată prin Sinoadele ținute la Alba-Iulia între anii 1697-1700, românii au acceptat cele patru puncte florentine. Această acceptare a constituit debutul unui proces de gândire teologică, prin care acestea au fost dezbătute cu o finalitate identitară. Manuscrisul lui Iosif Tarța merită să fie privit din această perspectivă, deoarece conținutul său ne poate dezvălui modul în care autorul percepea locul Bisericii Române Unite în Biserica Catolică, dar și raportul cu Biserica ortodoxă.

IV.1. Sub aspectul conținutului teologic

Primatul papal este bine precizat de Iosif Tarța, care îl vede ca o continuare firească a primatului sfântului Petru. Chiar dacă toți episcopii au primit de la Cristos puterea de a învăța și de a governa Biserica, unul dintre ei a primit prin voința Mântuitorului o întâietate: „nu e de negatu: ca este în Biserica, dintre episcopii ceialalti, unul mai mare, precum în numerele apostolilor au fostu unulu, adeca Petru”¹⁶. În acest sens sunt interpretate textele evanghelice din Mt 16,15-19 și In 21,15-17. Un punct important al dezvoltării acestei teme este dovedirea, pe temelii patristice, a faptului că sfântul Petru a fost episcop în Roma, unde a și murit în martiriu¹⁷. Întâietatea lui Petru în Biserică este continuată de succesorii săi, episcopii Romei, după cum atestă sfinții

¹³ Cf. I. Tarța, *Teologie dogmatică*, Introducțiune, nr. 69, ff. 76-77.

¹⁴ *Ibidem*, nr. 70, f. 77.

¹⁵ *Ibidem*, nr. 72, f. 78.

¹⁶ *Ibidem*, Cartea a II-a, nr. 80, f. 63.

¹⁷ *Ibidem*, nr. 81, ff. 64-67.

părinți, ca de exemplu sfântul Ciprian sau sinoadele ecumenice¹⁸. Din prezentare lipsește însă o explicare a prerogativelor primatului papal.

Iosif Tarța susține, pe teme biblice¹⁹, infailibilitatea Bisericii lui Isus Cristos, calitate considerată absolut necesară pentru păstrarea și interpretarea autentică a revelației creștine. Prin Biserică, însă, nu se înțelege în acest caz Biserica locală sau particulară, adică eparhia sau chiar un întreg patriarhat: „darul negreselniciei nu este datu nece unei Bisericii particulare. Ca niciari in santele Scripturi, seau tradania celoru vechi nu aflamu fundamentu, seau orecare dumnezeiesca promisiune ca darulu de a nu gresi ar fi datu acelora Biserici, pentru ca scimu ca nu arare ori Bisericile particulare au cadiutu in gresieli grele, ba chiar si de la credintia sau abatu”²⁰.

Infailibilitatea este o carismă a Bisericii universale, ecumenice, care o definește în mod esențial: „Deca Biserica intreaga sar putea insiela... atunci ar inceta a fi pe pemantu Biserica lui CCristosu”²¹. De aceea, Biserica învățătoare, adunată în sinodul ecumenic²² sau răspândită în întreaga lume²³ este ferită de greșală în materie de credință și de moravuri.

Condițiile pe care un sinod trebuie să le îndeplinească pentru a fi ecumenic sunt următoarele: să se bucure de participarea, în mod reprezentativ, a episcopilor din întreaga Biserică; să fie convocat de primatul Bisericii; să fie prezidat de primat, fie direct, fie prin reprezentanți; să fie libertate de exprimare și de decizie în sinod; deciziile să fie întărite de primat, adică de pontiful roman²⁴.

Așadar pentru teologul greco-catolic, subiectul infailibilității este Biserica învățătoare. Remarcăm faptul că textul nu precizează nimic în legătură cu infailibilitatea pontifului roman. Această observație ne îndreptățește și mai mult să situăm manuscrisul în perioada anterioară conciliului Vatican I, unde, în constituția dogmatică despre Biserică *Pastor aeternus*, cap. IV, s-a definit infailibilitatea pontifului roman²⁵ și a fost receptată în documentele conciliului provincial I al Bisericii Române Unite cu Roma.

Iosif Tarța ia în discuție și originea celei de a treia persoane a Preasfintei Treimi, Sfântul Duh. Dacă în prima etapă a dezvoltării argumentului afirmă, pe temeiul din Ioan 15,26, că Sfântul Duh purcede de la Tatăl, face apoi următoarea precizare: Duhul purcede nu numai de la Tatăl, ci și de la Fiul sau, de la Tatăl prin Fiul²⁶. În sprijinul acestei teze, Tarța aduce argumentele binecunoscute în teologia catolică. În concret, argumentația pleacă de la textul biblic din In 16,15: „Acela mă va slăvi, pentru că din al

¹⁸ *Ibidem*, nr. 82, ff. 67-69.

¹⁹ Mt 28,20.

²⁰ I. Tarța, *Teologie dogmatică*, Intr., nr. 62, f. 70.

²¹ *Ibidem*, nr. 62, f. 71.

²² *Ibidem*, nr. 64, ff. 72-73.

²³ *Ibidem*, nr. 66, ff. 75-76.

²⁴ *Ibidem*, nr. 65, ff. 74-75.

²⁵ Vezi *Conciliarum oecumenicorum decreta*, sub îngrijirea lui G. Alberigo, G.L. Dossetti, P. Joannu, C. Lennardi, P. Prodi, și sub coordonarea lui Hubert Jedin, Bologna: Ed. Dehoniane 1996, 815-816.

²⁶ I. Tarța, *Teologie dogmatică*, Cartea I, nr. 35, ff. 48-49.

meu va lua și vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale mele sunt; de aceea am zis că din al meu ia și vă vestește vouă”. Prin urmare, dacă tot ceea ce are Tatăl este și a Fiului, Fiului nu i se poate nega puterea de a împărtăși Duhului natura dumnezeiască, după cum Tatăl o împărtășește. Tot în sprijinul învățaturii *Filioque*, aduce mărturiile unor sfinți părinți ai Bisericii – Atanasie, Epifanie, Didim, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Chiril al Alexandriei²⁷ – și texte liturgice ale Bisericii răsăritene²⁸ sau decizia Sinodului al II-lea de la Lyon²⁹.

Cunoscând obiecțiile teologilor ortodocși, Iosif Tarța subliniază ideea că purcederea Duhului de la Tatăl și de la Fiul nu trebuie înțeleasă în sensul că ar postula două principii sau două cauze în Treime, deoarece în purcederea Duhului, Tatăl și Fiul constituie un unic principiu: „precum una este a Tatalui și a Fiului, intepletiunea, bunatatea, si tote alte perfectiuni le suntu comune, asia una este si puterea amandurora de a sufla seu de a spira pe Duhulu Santu... cele dinteie doua persone dumnedieesci suntu unu inceputu, seu unu principiu, seu dupa cum dicu grecii, o causa a treii persone”³⁰.

Taina sfintei euharistii este tratată în manieră scolastică, precizând materia și forma în mod simplu și nepolemic³¹. Materia este pâinea de grâu, dospită la răsăriteni și nedospită la apusenii catolici, și vinul din struguri. Forma sau cuvintele cu care se sfințește Euharistia, constă în cuvintele rostite de Isus la cina cea de taină: „Luați, mâncați...” și „Beți dintru acesta toți...” iar cuvintele epiclezei, care la latini se rostesc înainte de consacrare iar la răsăriteni după, nu țin de ființa tainei.

Luând în discuție starea sufletelor după moartea, Tarța reia învățătura sinodului de la Florența și, pe lângă rai și iad, afirmă și existența unui „loc curățitor”, unde oamenii care au murit în stare de păcat ușor suferă pedepse purificatoare până în momentul în care vor fi admiși la fericirea veșnică³². Mergând pe urma sinodului florentin, el nu folosește *ad litteram* termenul purgatoriu, probabil pentru a nu provoca sensibilitatea răsăriteană a românilor neuniți.

Pe scurt, sub aspectul conținutului, *Teologia dogmatică* scoate în evidență alinierea teologiei greco-catolice la exigențele inerente credinței catolice. Punctele florentine sunt acceptate și argumentate din perspectivă biblică și patristico-sinodală, făcând adesea apel la patrimoniul teologic și liturgic răsăritean. Sub aspect eclezialogic este importantă prezentarea primatului papal și a infailibilității Bisericii deoarece aceasta reflectă credința greco-catolicilor români în perioada ce separă Școala ardeleană de Școala latinistă și conciliul provincial I (1872). Conciliul Vatican I. La acest punct observăm firul unei continuități care își are începutul în modelul de unire statuat la sinodul florentin. Primatul pontifului roman este acceptat, așa cum atestă canoanele

²⁷ *Ibidem*, nr. 35, ff. 49-52.

²⁸ *Ibidem*, ff. 52-53.

²⁹ *Ibidem*, f. 54.

³⁰ *Ibidem*, f. 52.

³¹ *Ibidem*, Cartea a III-a, nr. 66, ff. 62-64.

³² *Ibidem*, nr. 123, ff. 99-104.

Sinoadelor ecumenice, însă prerogativele inerente acestui primat nu sunt încă nuanțate. Tot din acest motiv, credem noi, Iosif Tarța afirmă că subiectul infailibilității este Biserica învățătoare, fără a face vreo referire la pontiful roman.

IV.2. Sub aspectul limbajului

Limbajul folosit de Iosif Tarța, mai cu seamă în partea ecleziologică, scoate în evidență conștiința sa identitară. Tradiția răsăriteană a Bisericii sale este atât de importantă încât o numește Biserica noastră a Răsăritului³³. În felul acesta el se situează în continuarea teologiei unite din prima jumătate a secolului al XVIII-lea și a teologiei Școlii ardelene. Mai mult încă, nu ezită să folosească termeni specifici limbajului teologic ortodox ca sinonimi pentru termenii uzuali în Biserica Catolică. Pentru a oferi doar un exemplu, la secțiunea dedicată atributelor Bisericii, Tarța identifică noțiunea de sobornicitate cu cea de catolicitate: „Crediu intru una, santa, soborniceasca/catolica si apostoliceasca Beserica”³⁴, explicând faptul că prin „catolica seau soborniceasca [se înțelege] de obste, universale, la care din renduiala lui CCristosu trebuie să se adune toate neamurile”³⁵.

În gândirea lui Tarța, comuniunea de credință cu Biserica Romei nu diminuează caracterul răsăritean al Bisericii sale locale. Dimpotrivă, tocmai în virtutea acestei comuniuni, românii uniți, la fel ca toți catolicii, pot fi numiți pravoslavnic: „Unitatea: ca precum in dogmatele credinții deseversitu se unescu toti catolicii, adeca pravoslavnicii in totu lucrulu, in tote poporele, si in totu tempulu [...] recunostem unu capu vediutu a fi mai mare [...], centrulu unitatei”³⁶.

Terminologia cu care a redactat partea despre sfintele taine și pe care de altfel o întâlnim și la teologii greco-catolici din secolul al XVIII-lea, este de factură scolastică. Chiar dacă reforma propusă de Școala latinistă nu se reflectă în mod deplin în text, dovadă fiind păstrarea termenului Duh, remarcăm preferința autorului pentru termeni cu etimologie latină. Un exemplu poate constitui termenii natură și persoană. Uneori autorul folosește și concepte sinonime, dar de etimologie greacă, precum fire și ipostas, dar cel mai frecvent apelează la natură și persoană.

Concluzii

Această primă abordare a *Teologiei dogmatice* scrisă de Iosif Tarța se dovedește a fi foarte utilă prin faptul că reconstituie o verigă aproape necunoscută din evoluția teologiei dogmatice din Biserica Română Unită cu Roma. Dacă teologia propusă de teologii primei jumătăți a secolului al XVIII-lea (Gherontie Cotore, Petru Pavel Aron, Silvestru Caliani)

³³ *Ibidem*, Cartea I, nr. 35, f. 52.

³⁴ *Ibidem*, Cartea a II-a, nr. 89, f. 75.

³⁵ *Ibidem*, f. 76.

³⁶ *Ibidem*, nr. 90, f. 77.

și de corifeii Școlii ardelenne, precum și de teologii deceniului al optulea din secolul al XIX-lea (Iosif Papp Szilagy, Simeon Micu) este deja studiată și cunoscută, perioada dintre 1840-1872 a ridicat serioase semne de întrebare.

Manuscrisul constituie de fapt un curs universitar, fără pretenții de originalitate. Cu toate acestea, modul în care sunt formulate și argumentate punctele doctrinare sensibile din perspectivă ortodoxă scoate în evidență atât alinierea teologiei greco-catolice la cerințele credinței catolice, cât și continuarea spiritului florentin, cu valorificarea patrimoniului răsăritean. Exprimând limpede credința catolică și cultivarea unei identități răsăritene, textul este din punct de vedere ecleziologic încă departe de formularea dogmelor primatului papal și a infailibilității pontifului roman de la conciliul Vatican I.

Limbajul teologic folosit în redactarea textului este tributار liniei promovate de Școala latinistă, dar nu în modalitatea expresiei maxime a acesteia. Și la acest punct se constată o etapă de tranziție.

Teologia dogmatică este ilustrativă și pentru a cunoaște nivelul educației teologice și culturale a clerului unit la jumătatea secolului al XIX. Chiar dacă acest curs nu poate concura în complexitate și profunzime teologică manualele lui Simeon Micu, totuși acesta indică un nivel bun de pregătire teologică în general și dogmatică, în special. Oricum, acest manuscris ne oferă noi repere în înțelegerea nașterii teologiei fundamentale și speciale în Biserica Română Unită cu Roma.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: La création, un mystère possible à circonscrire dans une rubrique de journal? 1^{ère} partie. Pour une lecture avertie des textes bibliques concernant la création du monde. *The Telegraph* a récemment publié l'article „God is not the Creator, claims academic”, en proposant une soit-dite nouvelle théorie sur la création, appartenant à Ellen van Wolde, théologienne hollandaise, fondée sur l'idée de la traduction inexacte du verbe *barā* du premier verset de l'Écriture – dont le sens serait plutôt „séparer” et soutenant par conséquent la préexistence de la matière. En effet la théorie n'est pas tout à fait originale, les difficultés du langage dans l'Écriture, l'interférence avec les mythes mésopotamiens, tout comme le problème du début de l'Univers et d'une éventuelle matière préexistente faisant l'objet de nombreuses études théologiques. À mon tour, je me propose d'offrir dans cet article quelques jalons pour une lecture avisée sur les textes concernant la création du monde (surtout dans cette première partie) et de l'homme (surtout dans sa deuxième partie), en donnant en ce qui suit une attention particulière à Gen 1,1-2,4a, mais en passant aussi en revue d'autres textes qui reprennent le même thème. Les onze premiers chapitres de la Genèse pourraient être considérés une ouverture à l'histoire sainte, l'Israélite et Israël en tant que tel étant préoccupés plutôt par leur rapport exceptionnel avec YHWH et moins par le problème des origines. Si le centre du judaïsme est justement l'alliance, la perspective biblique sur les commencements de l'Univers et de l'humanité en est inévitablement marquée, même si elle assume aussi des éléments spécifiques aux mythes orientaux; son originalité découle pourtant du monothéisme. La liaison entre la création et l'alliance est développée aussi dans le cadre du Nouveau Testament, l'expérience pascalienne enrichissant la foi en YHWH, ce Dieu unique – Créateur de tout ce qui existe – par le thème de la médiation du Christ dans la création et éclaircissant l'idée de la création à travers la Parole, expression de la sublimation de l'imaginaire développé autour des origines. Vu que la création ne concerne pas uniquement un moment initial perdu dans le temps immémorial et qu'elle a un caractère continu, l'enjeu n'est donc pas tant d'établir ce qui s'est passé exactement aux commencements, mais de reconnaître la constante intervention créatrice de Dieu dans son oeuvre et sa providence.

MOTS CLÉ: Dieu, YHWH, Christ, Créateur, Genèse, création, alliance, redemption, parole, origines, mythes, *ex nihilo*, Ellen van Wolde.

1. Introducere. Creația, un mister ce încapă într-o știre de ziar?

În 8 octombrie 2009 *The Telegraph* a publicat un articol intitulat „God is not the Creator, claims academic” („Dumnezeu nu este Creator, pretinde un cadru didactic universitar”), detaliind mai apoi că prof. Ellen van Wolde a arătat într-un studiu recent că traducerea modernă ale Scripturii nu redau fidel sensul primului verset din cartea Genezei, acesta netrimțând în original propriu-zis la ideea creației, ci mai degrabă la aceea a separării (în acest caz a cerului de pământ). Deși această nuanță apare și mai departe în textul sacru în legătură cu actul creator al lui Dumnezeu, după cum se va vedea mai jos, ar fi interesant de urmărit felul în care instrumentalizează autorul articolului, Richard Alleyne, teoria lui Ellen van Wolde, chiar dacă nu este acesta scopul meu direct aici. M-aș mărgini să spun doar că – deși citează spusele domniei sale în fraza: „Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu a creat oamenii și animalele, dar nu și pământul ca atare”, deja titlul distorsionează grav afirmațiile ei (de remarcat în treacăt referința autorului articolului la Umberto Eco, un colaborator al lui Ellen van Wolde, se precizează; deși aceasta pare menită a ascuți încă mai mult spiritul critic al cititorului, poate pentru a alimenta reacția de opoziție în raport cu tot ceea ce înseamnă Biserica, nu este neapărat izbutită, căci, deși Eco este pentru mulți celebru prin romanul său *În numele trandafirului* și constituie o prezență critică în raport cu slăbiciunile sferei ecleziale, rămâne o persoană preocupată de soarta Bisericii, vădind respect pentru valorile creștine – a se vedea bunăoară dialogurile sale epistolare cu cardinalul Carlo Maria Martini, publicate și în limba română de către editura Polirom sub titlul *În ce cred cei care nu cred?*). Altminteri, teoria etalată în articolul mai sus amintit nu este nouă în domeniul teologiei, dificultățile de limbaj, dar deopotrivă interferențele textului Scripturii cu o serie de mituri mesopotamiene fiind deja de multă vreme dezbătute de specialiști – la fel problema începutului universului și a unei eventuale materii preexistente actului creator al lui Dumnezeu – după cum se va vedea și în cele ce urmează, și aceasta fără ca aceste aspecte să răstoarne credința în Dumnezeu Creatorul, după cum se afirmă categoric în finalul articolului din *The Telegraph*. Cu un minimal efort, orice creștin poate aprofunda sensul textului biblic consultând o ediție critică a Scripturii. Așa de pildă, traducerea ecumenică a Bibliei (TOB) precizează nuanțele verbului folosit în original în Gen 1,1 – *bārā* – arătând că acesta este un verb utilizat în Biblie exclusiv pentru a desemna lucrarea lui Dumnezeu. Dicționarele de specialitate arată că acest termen este polisemantic, însemnând a crea, a alcătui (pentru a desemna acțiunea lui Dumnezeu de a crea cerul, pământul, animalele, omul etc., dar și de a forma poporul sau de pildă o inimă nouă), a fi creat (în sensul în care recunoaștem statutul de creatură al cerului, pământului, animalelor, omului etc., apariția a ceva absolut nou sau minunat, dar și pentru a desemna bunăoară locul de proveniență al unui om sau nașterea ca atare) a tăia (inclusiv o pădure bunăoară, dar și a da o formă, a plăsmui o operă de artă bunăoară. Într-o notă din TOB se explicitează deopotrivă că autorul sacru nu se referă strict la „un început absolut” sau la „creația din nimic”, ci tocmai la punerea în ordine a unei stări de haos; oricum, în acest prim verset, intenția autorului textului sacru pare a fi aceea de a oferi un rezumat a ceea ce

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

va spune ulterior, fundamentele învățaturii Bisericii despre creație găsindu-se prin urmare și în versetele următoare și într-o serie de alte texte vetero și neotestamentare. Fac aceste mențiuni pentru că articolul din *The Telegraph* face deopotrivă referință la problema începutului lumii și învățătura Bisericii despre creația *ex nihilo*, relativizându-le pornind tocmai de la traducerea mai sus amintită a primului verset din Scriptură. Or, dacă a traduce înseamnă inevitabil a trăda, idealul oricărui tălmăcitor este acela de a reda ideea, sensul cuvintelor și frazelor, iar nu a le reproduce automat. De aceea mai este nevoie astăzi de interpreți umani și munca de traducere a textelor (indiferent de domeniu) nu este lăsată exclusiv pe seama programelor electronice. De aceea este deopotrivă valoroasă contribuția lingviștilor, istoricilor, arheologilor etc. pentru înțelegerea corectă a Bibliei. Contrar a ceea ce lasă să se întrevadă articolul mai sus citat, teologia a depășit de mult stadiul interpretării literale a Scripturii și nu doar că nu condamnă cercetările științifice (în domeniul lingvistic, istoric, arheologic, al istoriei culturii și civilizației, al istoriei religiilor etc.), dar acceptă sprijinul lor pentru înțelegerea contextului în care au fost redactate cărțile sfinte. Mai mult, Biserica, deși pretinde să i se recunoască autoritatea în domeniul interpretării Scripturii, nu neagă autonomia științelor, după cum sugerează articolul publicat, în prelungirea celui mai sus citat, în același *The Telegraph*, câteva zile mai târziu, pe 12 octombrie 2009, „God, creation, science, religion: the conflicts” („Dumnezeu, creație, știință, religie: conflictele”), semnat de Tom Chivers; acesta prezintă, după cum o sugerează titlu, o serie de neînțelegeri între știință și teologie; în fapt, autorul dă dovadă că nu cunoaște suficient actuala deschidere a teologiei spre dialog cu știința (dar invit cititorii să se edifice parcurgând direct textul accesibil pe internet la adresa precizată în notă). Consider că este vorba, aici și în atâtea alte cazuri în confruntarea dintre știință și credință, după cum spunea papa Ioan Paul al II-lea vorbind despre cazul Galilei (citat între conflictele din articolul pomenit mai sus) de „o tragică neînțelegere reciprocă”. Departe de a-și propune „să rezolve definitiv problema” articolul de față și a doua sa parte vizează doar să lămurească o serie de aspecte privind creația care probabil îi preocupă pe unii în absența catehezei sau a unei inițieri adecvate la credință. Desigur, dincolo de orice dovezi sau explicații științifice, dincolo de proclamarea unor adevăruri de credință și propunerea unor interpretări teologice, rămâne de făcut de către fiecare un pas fundamental, acela al poziționării în raport cu această problemă; nădăjduiesc că prezentul studiu va favoriza o adeziune mai matură la credință a potențialilor săi cititori.¹

¹ T. Chivers, God, creation, science, religion: the conflicts <http://www.telegraph.co.uk/news/newstopsis/religion/6309792/God-creation-science-religion-the-conflicts.html>; R. Alleyne, God is not the Creator, claims academic, <http://www.telegraph.co.uk/news/newstopsis/religion/6274502/God-is-not-the-Creator-claims-academic.html>; La Bible TOB. Corpus des textes, la traduction oecuménique, <http://bibliotheque.editionsducerf.fr/par%20page/120/TM.htm> (în continuare TOB), Gen 1,1, notele b-d; F. Scerbo, *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1989, 37, *Ancien Testament Interlinéaire hébreu-français*, Alliance biblique universelle 2007, Gen 1,1; *BibleWorks, Software for Biblical Exegesis and Research*, Gen 1,1; Ioan Paul al II-lea, *Planul lui Dumnezeu. Decalog pentru mileniul III*, București: Editura enciclopedică 1999, 13-16.

Dar să lămurim mai întâi ce înțelegem prin noțiunea de creație. Prin termenul creație desemnăm o serie de realități: lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, rodul acesteia, dar și statutul celor create de Dumnezeu și raportul lor cu El. Sf. Toma definește în *Summa contra gentiles* acest statut de creatură drept „însăși dependența radicală a ființei create în raport cu principiul de care este constituită”. Iată prin urmare că problema creației nu privește exclusiv originile: lumea și omenirea au fost create de Dumnezeu și rămân creația sa. Statutul de creatură este o dimensiune definitorie pentru omenire și lume, marcându-ne și marcând-o de-a lungul întregii existențe. De aceea, abordând problema creației, nu ne putem limita la încercarea de a lămuri felul în care au apărut lumea și omul, și încă mai puțin la studiul verbului utilizat în primul verset al Genezei, căci creația nu poate fi exilată undeva în negura începuturilor, creația fiind continuă.²

Teologii s-au întrebat și se întreabă care este legătura dintre experiența legământului și credința în creație așa cum este ea ilustrată în Scriptură. Teologi de marcă precum K. Barth sau G. von Rad au afirmat că percepția lui Israel asupra creației este strict dependentă de istoria mântuirii și mai puțin legată de cosmogoniile mesopotamiene, constituind pur și simplu o dezvoltare a credinței părinților în puterea de grijă a lui Dumnezeu manifestată mai cu seamă în legământ, marcând însă o trecere de la o perspectivă naționalistă la una universală. Alți teologi (v. C. Westermann) s-au opus acestei idei, pornind de la documentate comparații ale primelor capitole din Geneză cu miturile mesopotamiene, susținând că învățătura privind creația s-a consolidat independent de experiența legământului, cele două credințe îngemănându-se mai târziu (apropierea putând de pildă fi identificată în istoria exodului, acolo unde Scriptura arată că Dumnezeu se folosește de puterea sa asupra naturii pentru a-și mântui poporul); un argument în favoarea acestei teorii l-ar constitui și numele diferite ale lui Dumnezeu în cartea Genezei și în celelate cărți biblice (El/ YHWH). Probabil că adevărul stă, ca în orice lucru, undeva la mijloc, perspectiva cosmogonică a cărții Genezei fiind preluată parțial din mediul cultural al Orientului Mijlociu, dar rămânând totodată strâns legată de experiența istoriei mântuirii. Vom vedea în cele ce urmează care este miezul teologic al textelor despre creație – mai ales al celor cuprinse în primele capitole din Geneză, dar și în acelea care reiau această temă, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament – și în ce măsură sunt acestea înveșmântate într-un limbaj mitologic, preluând elemente din cosmogoniile popoarelor cu care Israel a intrat în contact de-a lungul istoriei sale (mai multe pe această temă se vor putea citi în partea a doua a articolului de față). Vom vedea însă mai cu seamă în această primă parte a prezentului studiu în ce măsură este legată în Scriptură credința în creație de experiența legământului, respectiv a mântuirii în lumina postpascală; în fine, tot aici voi încerca să lămuresc succint trei probleme legate de credința în creație: aceea a începutului universului (dintr-o perspectivă teologică, desigur), a creației prin cuvânt, respectiv a creației din nimic.³

² L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato: Piemme 2005, 63-64; Toma de Aquino, *La somme contre les gentils*, <http://docteurangelique.free.fr/index.html>, 2,18.

³ G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradossoso e mistero*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2000, 72-74.

2. Pentru o lectură avizată asupra textelor biblice despre crearea lumii

2.1. Gen 1,1-2,4a

2.1.1. Gen 1-11, o „uvertură” la istoria sfântă

Unii istorici socotesc că istoria lui Israel începe cu Avraam, cel ales de Dumnezeu spre a fi părintele poporului sfânt. Cu toate acestea, lecturând Scriptura, nu putem face abstracție de „evenimentele fabuloase care au precedat alegerea lui Avraam, de la facerea lumii până la potop și turnul Babel”. Dacă istoria lui Avraam și a descendenței sale este surprinsă de Scripturi începând cu al doisprezecelea capitol al Genezei, primele unsprezece capitole privesc începuturile omenirii, neavând intenția de a ne oferi un studiu științific asupra începuturilor, ci aceea de a ne dezvălui esențialul: „condiția noastră umană, starea noastră înaintea lui Dumnezeu, sfâșierile noastre, confruntarea noastră cu o natură potrivnică și, în fine, sensul unei istorii în care suntem simultan spectatori și actori.” Or, esențialul nu ni se descoperă aici prin fapte istorice, ci printr-o multitudine de simboluri, ceea ce nu face cartea Genezei mai puțin adevărată. Ar fi de precizat faptul că redactarea primelor unsprezece capitole din Geneză este tardivă în raport cu alte texte din Pentateuh (deși conținutul este arhaic), dovadă a rolului secundar pe care îl jucau în mentalitatea poporului evreu evenimentele originare, cosmogonia și antropogonia. Exegeții consideră de aceea că primele unsprezece capitole din cartea Facerii sunt o „uvertură” la istoria sfântă, cea care deținea locul de frunte în conștiința religioasă a lui Israel: istoria sfântă – adică relația privilegiată a poporului ales și a fiecărui individ cu Dumnezeu – era pentru evrei mult mai importantă decât orice explicație asupra originilor. Aceasta nu înseamnă însă că strămoșii poporului evreu nu împărtășeau preocuparea neamurilor învecinate pentru istoria începuturilor și că nu cultivau mituri privind originea lumii și omului, a răului și morții etc. Să ne gândim ce influență au încă imaginile din primele pagini ale Genezei în mentalitatea și imaginația contemporanilor noștri. Oricum, prima parte a cărții Facerii ne oferă cheia de lectură pentru întreaga istorie umană; s-ar fi putut ca forma să fie una diferită, ca bunăoară enunțurile să fie simple și neînvăluite în simboluri, dar, autorii textului sacru au ales, inspirați de Dumnezeu, dar păstrându-și uzul propriilor capacități, să transpună revelația asupra începuturilor în forme comune timpului lor. Descinderea în trecutul inobservabil pe care o favorizează debutul cărții Genezei înseamnă însă o coborâre până în adâncul sensului ființei umane. Nu avem de-a face cu o perspectivă asemănătoare celei istorice moderne și nici măcar cu una asemănătoare cu a cronicarilor biblici: a afirma istoricitatea evenimentelor prezentate în primele pagini ale Scripturii ne-ar situa în sfera irealismului. Dată fiind forma în care sunt redactate primele unsprezece capitole nu se poate nega interferența cu miturile și simbolurile popoarelor învecinate lui Israel și mai cu seamă ale celor mesopotamiene; aceasta nu înseamnă că textele primei cărți a Scripturii nu au nimic original; dimpotrivă, în lumina inspirației divine, acestea purifică perspectiva celorlalte popoare asupra începuturilor.

Dincolo de asemănarea primelor pagini ale Scripturii cu aceste mituri la nivel de formă, ceea ce aduc cele dintâi inedit este perspectiva asupra lui Dumnezeu; monoteismul iudaic, consolidat de experiența istorică, este elementul care purifică percepția lui Israel inclusiv asupra începuturilor. Adorarea unui singur Dumnezeu, acela care s-a descoperit patriarhilor, acela care a eliberat poporul din robie și l-a condus în Țara Sfântă, înlătură posibilitatea de divinizare a forțelor naturii. Desigur, pe de o parte, dăinuie reminiscențe din formele anterioare de cult (numele de El dat lui Dumnezeu este identic cu al lui Anu, zeul mesopotamian al cerului, riturile nu sunt cu totul noi, ci preluate din religia anterioară); pe de alta, tentația politeistă revine constant în istoria lui Israel. Cu toate acestea, credința monoteistă implică demitizarea universului, înțelegerea a ceea ce alte religii consideră divinități drept simple creaturi, care nu pot amenința omul și dispune de el, potrivit unor rivalități, eventual constituind forme de manifestare a lui Dumnezeu (universul ca teofanie), ca istoria însăși.⁴

Primul lucru ce se cere reținut este că primele unsprezece capitole din cartea Facerii au fost redactate, în veacul al X-lea (sau al IX-lea), respectiv al VI-lea î.Cr., secole întregi după moartea patriarhului Avraam, respectiv după încheierea activității majorității profeților (în cazul celui de-al doilea). Acestea capitole constituie o compilație a două surse tratând în paralel aceeași temă; cea dintâi, atribuită iahvistului (numit astfel pentru că îl denumește pe Dumnezeu YHWH), datează de pe vremea lui Solomon și s-a constituit la Ierusalim; a doua, cea sacerdotală (numită astfel pentru că se datorează unui preot din Ierusalim) datează de pe vremea robiei babiloniene. Povestirile despre origini s-au născut la ceva vreme după stabilirea poporului ales în Canaan, în contextul în care Israel se vedește preocupat să își rememoreze istoria; or, convingerea privind alegerea sa prin patriarhul Avraam de către Dumnezeu și întreaga sa istorie pusă sub semnul ocrotirii și fidelității Domnului îl face să se preocupe de începuturile lumii întregi, pe care nu le poate înțelege într-o altă cheie decât tot aceea a fidelității și purtării sale de grijă. Certitudinea iubirii lui Dumnezeu, dar și aceea a necesității de a-i răspunde deopotrivă, respectiv cea a exigențelor iubirii este un alt element cheie al primelor capitole din Geneză, dincolo de ceea ce am putea noi interpreta în privința limitelor impuse de statutul de creatură. Episodul Genezei privind restricția de a mânca din pomul cunoașterii binelui și răului nu se naște dintr-o experiență negativă – după cum poate am fi tentați să interpretăm noi astăzi – ci, din contră, din experimentarea faptului că Dumnezeu este prin excelență eliberatorul poporului său, din robia egipteană, din cea babiloniană. Pornind de la experiența mântuirii poporului ales, autorii textului sacru au proiectat în primele pagini ale cărții Facerii certitudinea că Dumnezeu este Creatorul lumii și Stăpânul istoriei. Alte „documente” în afară de aceste certitudini autorul (sau autorii) primelor capitole din Geneză nu aveau la îndemână. Mai aveau însă inspirația dumnezeiască, de

⁴ P. Grelot, *Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la Genèse*, *Cahiers Évangile* 4, mai 1973, 7-9; 15; 17-18; M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol I. *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, Chișinău: Universitas 1994, 170-171; Vatican II, Constituția dogmatică despre revelația divină *Dei Verbum*, <http://www.catholica.ro/documente/index.asp?id=62>, 11.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

unde și valabilitatea mesajului primelor pagini ale Scripturii până azi, dincolo de forma în care acestea sunt redactate, dincolo de imaginile și limbajul mitic folosite. Primele unsprezece capitole ale cărții Facerii ar putea fi împărțite după cum urmează: despre origini (Gen 1-3); despre devenirea omenirii de la origini la potop (Gen 4-5); potopul (Gen 6,1-9,17); de la frângerea unității umane la Avraam (Gen 9,18-11,32).⁵

2.1.2. Gen 1,1-2,4a sau cosmogonia biblică

În primele trei capitole ale Genezei vom găsi datorită dublei surse de inspirație menționate mai sus două cosmogonii diferite, de a căror punere în acord autorul final al cărții Facerii nu s-a preocupat, mulțumindu-se să le prezinte alăturat. S-ar putea spune că perspectiva cosmogonică a sursei sacerdotale este mai degrabă acvatică: autorul sacru vorbește de o masă acvatică haotică, pe care Dumnezeu o separă inițial în apele de sus și cele de jos, apoi pe acestea în mări etc. Cosmogonia iahvistului este în schimb terestră, acesta precizând că la începuturi pământul era arid, respectiv că abia când Dumnezeu face să izvorască apele dulci pot să apară animalele și omul. Inadvertențele dintre cele două modele și opțiunea redactorului Genezei de a le alătura exclud orice posibilitate de a le socoti explicații științifice asupra originilor.⁶

Dincolo de aceste considerații generale, ar fi de spus că tradiția sacerdotală este cea care cuprinde o mai bogată perspectivă cosmogonică, drept pentru care vom zăbovi în cele ce urmează asupra pasajului Gen 1,1-2,4a. Tradiția iahvistă se preocupă în schimb mai mult de prezentarea omului drept chip al lui Dumnezeu și de dimensiunea păcatului. Oricum, istorisirea creației este clar impregnată de credința în dimensiunea mântuirii, care, experimentată de Israel, este transpusă la un nivel universal. Textele Genezei ce aparțin sursei sacerdotale (Gen 1-2,4a) au fost compuse prin anii 587-538, în perioada exilului babilonian, timp în care este de presupus că poporul s-a aflat în contact cu miturile mesopotamiene care se preocupau de origini. Încercând probabil să contracareze influența acestor mituri, la nivel de mentalitate, dar și la nivel liturgic, autorul a scris – cel mai probabil cunoscând tradiția iahvistă a începuturilor, dar nereluând-o – o povestire a creației menită să întărească conștiința conașionalilor săi de a fi un neam ales. Care sunt însă intenția, caracteristicile și ideile esențiale ale acestor texte? Este de spus de la început că textul are o bogată încărcătură liturgică. Un prim aspect liturgic ce merită subliniat în acest text este ideea că autorul sacru reține că „luminătorii cerului” au fost creați miercuri, lucru important din perspectiva calendarului liturgic al poporului evreu, în care anul nou începea mereu miercurea. Intenția autorului pare a fi aceea de a consolida perspectiva asupra sabatului. Căci cum altfel ar trebui să interpretăm ideea odihnei lui Dumnezeu? În textul sacerdotal (Gen 2,1-4a) sabatul apare ca un scop spre care tinde lumea întregă. Este adevărat că, din perspectiva influenței mitologice, o primă posibilitate de

⁵ P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 5-6; 18-19; 21; M. Eliade, *Istoria credințelor*. Vol I, 170.

⁶ P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 31-32.

interpretare a acestei idei ar fi aceea a împlinirii lucrării lui Dumnezeu, odihna vădind faptul că lumea este de acum construită și ea nu mai are cum să se întoarcă în haos, acesta fiind cadrul în care se va desăvârși planul lui Dumnezeu. Desigur însă se poate merge mai departe în interpretare, alte pasaje din cartea sfântă arătând că Israel depășește această viziune mitică, Dumnezeu neobosind și neodihnindu-se (v. Is 40,28; Ps 120,4). Astfel, este evidentă în textul Genezei – dată fiind suprapunerea lucrării creatoare a lui Dumnezeu peste cele șase zile și a ideii odihnei divine peste cea de-a șaptea – intenția de a susține instituția sabatului, acesta apărând drept un simbol al alianței dintre om și Dumnezeu, în ziua Domnului omul amintindu-și de lucrările minunate săvârșite de Dumnezeu în favoarea sa (Ex 20,10-11; 31,16-17). De aceea dă odihna lui Dumnezeu sens întregii creații, arătând „că lumea și omul nu au altă finalitate decât acea comuniune a legământului voită și pusă în act de Dumnezeu prin alegerea lui Israel. Lumea creată este pentru legământ și, întru legământ, lumea lui Dumnezeu este pentru om.” În textul nostru munca de creație a lui Dumnezeu este prezentată ca prototipul muncii umane; în acest sens, este esențial îndemnul pe care Creatorul îl adresează omului de a umple pământul și a-l supune (Gen 1,28). Găsim aici o diferență esențială, un aspect pe care însă îl voi dezvolta în cea de-a doua parte a studiului de față, a textului sacru în raport cu miturile ce l-au influențat în parte: munca umană nu este corvoada despre care vorbeau miturile mesopotamiene, ci o vocație imprimată de Dumnezeu omului. Omul apare creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu inclusiv prin munca sa ce o imită pe cea divină; dar chemarea de a fi după chipul lui Dumnezeu – un aspect pe care din nou nu am să-l aprofundez aici – o împlinește printr-un raport privilegiat cu Dumnezeu, în care respectarea sabatului, a odihnei liturgice și a rugăciunii este o dimensiune esențială. Dincolo de orice formalism, sabatul este semnul chemării omului de a-și orienta întreaga viață spre Dumnezeu. Pornind de la această intenție descrie așadar sursa sacerdotală lucrarea creatoare a lui Dumnezeu desfășurându-se pe timpul a șase zile, încununată de aceea a odihnei. Dacă ar fi să sistematizăm felul în care este prezentat acest aspect în sursa sacerdotală, ar fi de menționat că Dumnezeu este înfățișat separând (un verb care, în pofida părerii lui Ellen van Wolde amintite mai sus, nu relativizează puterea creatoare a lui Dumnezeu; autorii textului sacru au anumite ezitări la nivel de limbaj și imagistică atunci când încearcă să redea misterul creației și nu avem de ce să le pretindem să ne fi oferit dogmele de-a gata), respectiv făcând (creând într-un cuvânt):

- în prima zi lumina de întuneric (v. Gen 1,3-5); lumina este cea dintâi creație, opunându-se întunericului, care nu este o creație a lui Dumnezeu;

- în cea de-a doua apele de sus de cele de jos (Gen 1,6-8);

- în cea de-a treia marea de uscat; tot atunci se spune că face vegetația de pe pământ (v. Gen 1,9-13); faptul că în cea de-a treia zi și în cea de-a șasea sunt menționate câte două lucrări îi face pe specialiști să opineze că există posibilitatea ca autorul sacerdotal să se fi inspirat din surse mai vechi, în care nu prima ideea sabatului); în versetele 11-12, acolo unde este menționat că pământul rodește de la sine vegetația avem o reminiscență mitologică, respectiv ideea pământului creator;

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

- într-a patra zi Dumnezeu creează luminătorii cerului (Gen 1,14-19); faptul că autorul sacru nu numește aștrii care marchează ritmul timpului (luna și soarele) se poate explica prin aceea că în contextul păgân astrele erau divinizate; dimpotrivă, în textul Scripturii, chiar dacă soarele și luna sunt investite cu o demnitate aparte, dat fiind între altele faptul că reglează timpul liturgic, sunt recunoscute ca simple creaturi;

- în cea de-a cincea animalele din ape și văzduh (Gen 1,20-23); aici monștrii marini apar drept creaturi, în alte locuri ale Scripturii fiind însă posibil de asociat cu haosul primordial (v. Ps 73,14; 148,7);

- în cea de-a șasea animalele de pe pământ și omul (Gen 1,24-31).

Dacă este să zăbovim asupra felului în care descrie Scriptura actul creator, adică organizarea haosului primordial, este interesant de subliniat și faptul că istoria sacerdotală reține că Dumnezeu a creat lumea prin cuvânt (vorbește de zece ori în textul mai sus amintit, ceea ce nu este indiferent din perspectiva convingerii lui Israel de a fi fost creat prin cele zece cuvinte-legi) și fapte (povestirea vorbește despre opt gesturi). Ideea puterii creatoare a cuvântului nu este neapărat originală; aceasta se regăsește și în literatura sumeriană, dar și în teologia egipteană și la polinezieni: pornind probabil de la experimentarea puterii regale (a autorității în genere), oamenii și-au fundamentat credința că încă mai mult zeii pot săvârși prin puterea cuvântului lucrări extraordinare. Probabil concepția asupra puterii creatoare a cuvântului nu este lipsită de legătură nici cu visul etern uman de împlinire automată a gândului. Ideea cuvântului creator derivă desigur și din tradiția profetică, profeții definindu-se drept oameni ai Cuvântului lui Dumnezeu. Ideea nu trebuie înțeleasă în sensul rostirii vreunei formule magice, ci în sensul că, pentru a crea, Dumnezeu nu are nevoie de intermediari. Cuvântul are de altminteri o importanță deosebită de-a lungul întregii Scripturi, inclusiv în dinamica alianței. Dumnezeu în actul creației de altfel inițiază planul său și legământul, universul nefiind făcut ca un scop în sine. Experiența legământului arată că nimic din ce există nu există în afara lui Dumnezeu și fără a-și revendica existența de la Dumnezeu. Dacă privim povestirea sacerdotală iarăși în context liturgic, am mai putea sublinia faptul că în aceasta lumea poate fi înțeleasă ca un templu pe care Dumnezeu și-l înalță singur, așezându-l apoi pe om – creat după chipul și asemănarea sa – în el. Observăm diferența între această perspectivă și aceea a miturilor popoarelor învecinate; din ea rezultă un element deosebit de important, și anume imposibilitatea divinizării forțelor naturii, ba chiar imposibilitatea de a-l reprezenta pe Dumnezeu (v. și Ex 20,3-6): singura posibilă imagine a lui Dumnezeu rămâne omul, așa după cum Dumnezeu este reprezentat în imagini umane. Aceasta nu înseamnă că autorul sacerdotal divinizează omul, ci doar că recunoaște necesitatea ca el să se întoarcă spre Dumnezeu, cel după chipul și asemănarea căruia este făcut.⁷

Din textul sacerdotal răzbate prin urmare convingerea că lumea derivă din voința creatoare a lui Dumnezeu. Chiar dacă întâlnim în primele pagini ale Scripturii idei care sunt prezente și în mitologia popoarelor învecinate lui Israel, cum ar fi aceea a depășirii haosului prin armonie, a victoriei luminii asupra întunericului, a transformării pământului dintr-un

⁷ G. Colzani, *Antropologia teologica*, 77-80; P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 29-32; TOB, Gen 1, nota a; f-g; l*-m; o; M. Eliade, *Istoria credințelor*. Vol I, 172.

spațiu de nelocuit într-un mediu favorabil vieții etc., deja faptul că tradiția sacerdotală folosește termenul *bārā* pentru a desemna actul creator al lui Dumnezeu cuprinde în germene ideea creației a toate de către Dumnezeu din nimic, care va fi dezvoltată de tradiția Bisericii în sensul în care se va vedea mai jos. Ideea haosului, a abisului originar ce răzbate din textul sacerdotal, foarte arhaică, poate fi din nou legată de perspectiva miturilor babiloniene; astfel, conceptul de abis (*tebôm*) se leagă etimologic de noțiunea ce desemnează în contextul babilonian zeitatea originară (*tiamat*); în „structurile originare”, conform textului sacru, nu este însă urmă de zeiță și aici nu este vorba nici de o luptă cosmogonică precum în miturile mesopotamiene, după cum vom vedea în partea a doua a acestui studiu. Doar Spiritul lui Dumnezeu este prezent, plutind deasupra apelor (pasărea constituie una dintre imaginile arhetipale ale spiritului); creatorul este imaginat în multe tradiții în formă de pasăre: faptul că aici se precizează că zboară deasupra apelor înseamnă că este perceput în transcendența sa. Universul haotic este caracterizat prin lipsa vieții, prin întuneric. Conform sursei sacerdotale, Dumnezeu săvârșește întâi trei lucrări ce presupun separarea luminii de întuneric, a apelor de sus de cele de jos, a apelor de uscat. Apoi populează lumea creată, cu vegetație, aștri, animale marine și aeriene, apoi terestre. Când lumea este astfel pregătită, Dumnezeu creează omul după chipul și asemănarea sa, bărbat și femeie. Spre deosebire de sursa iahvistă, cea sacerdotală nu dă detalii asupra creării omului: din aceste texte rezultă că el este punctul final al creației, că el va conferi un sens istoriei. În cadrul lucrării creației, omul ocupă un loc central. Dacă, pe de o parte, aparține creației ca atare, fiind – asemeni altor lucruri ieșite din mâna lui Dumnezeu – o făptură, pe de alta, prin faptul că Dumnezeu l-a creat după chipul și asemănarea sa se ridică undeva deasupra celorlalte creaturi. Din primele capitole ale Genezei răzbate realitatea că omul a învins teama față de forțele naturii și față de lumea animalelor și a dobândit convingerea de a avea capacitatea să se implice în construirea lumii prin munca sa, după planul lui Dumnezeu și răspunzând binecuvântării sale. Peste toate însă răzbate convingerea că „omul există pentru Dumnezeu” și „este chemat la comuniune cu El”. În aceste pasaje autorul sacerdotal repetă ca un refren ideea că Dumnezeu a văzut că lucrurile făcute erau bune, ba chiar foarte bune (Gen 1,10.12.18.21.25.31). Aprobarea de către Dumnezeu a fiecărui element din creație poate fi înțeleasă în două sensuri. În primul rând, putem avea de-a face cu o intenție apologetică a autorilor sacri, menită să îndepărteze orice suspiciune privind faptul că Dumnezeu ar fi creatorul răului, a cărui prezență vrând-nevrând o experimentăm în lume și în noi înșine. În al doilea rând, în afirmarea bunătății a toate putem citi o laudă adusă de făptură Creatorului, temă ce se întâlnește și în literatura sapiențială. Este important să avem în minte această idee a bunătății a toate derivate din bunătatea infinită a Creatorului, câtă vreme câteva capitole mai departe în cartea Genezei putem citi că păcatele oamenilor s-au înmulțit (v. Gen 6,11-13). Contrar aparențelor, nici aici nu intervine însă o viziune dualistă asupra lumii; spre deosebire de miturile babiloniene, autorul textului sacru subliniază că divinitatea este prin excelență sursa binelui. Dacă răul este prezent în lume, acesta se datorează păcatului omului; nu avem însă de-a face cu un destin implacabil, din textul sacru răzbătând mai degrabă chemarea la corectă folosire a libertății de către om.⁸

⁸ G. Colzani, *Antropologia teologica*, 78-79; P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 30-35; TOB, Gen 1, nota a-b; d; M. Eliade, *Istoria credințelor*. Vol I, 171-172.

2.2. Creația, o credință fundamentală a vechiului și noului popor ales

2.2.1. Creația în diverse texte veterotestamentare

Vom vedea în cele ce urmează, succint, că ideea creației este prezentă și în alte texte scripturistice. Astfel, literatura sapiențială dezvoltă deopotrivă ideea puterii creatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu, de astă dată în contextul efortului omului credincios de a se ridica de la propria experiență de credință la adevărurile general valabile, ținând însăși dezlegarea tainei lui Dumnezeu și a sensului lumii. Demersul este marcat de astă dată mai puțin de experiența lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în favoarea poporului său, accentul căzând mai degrabă pe ideea providenței universale. Unul dintre elementele puse în evidență de literatura sapiențială în acest sens este acela al manifestării puterii lui Dumnezeu în creație, ordinea, măreția, complexitatea, frumusețea făpturii trimițând la Dumnezeu, Creatorul a toate, deșteptând sentimentul religios (Iov 38,4-39,30; Ps 18,1 ș.u.; 96,1 ș.u.; 143,3 ș.u.; Înt 13,1-9; 11,24-26). Este recunoscută aici atât transcendența lui Dumnezeu, cât și prezența lui în lume, care o susține în existență. Din reflecția asupra creației se nasc conceptele teologice de Înțelepciune și Cuvânt (Prov 8,22-36; Înt 7,22-8,1; Sir 24,3-12; 39,17-18), puse în legătură cu Dumnezeu, exprimând atotputernicia și inteligența acțiunii sale creatoare, dar personificate până la a fi socotite autonome în raport cu El. Taina lumii este pusă în legătură cu acestea și cu comuniunea cu Dumnezeu (Iov 28). Adesea experiența asupra lumii pe care o transmite literatura sapiențială este una marcată de durere și moarte, ceea ce vine în contradicție cu credința în bunătatea a toate (Gen 1,31); să nu ne gândim decât la cartea lui Iov. De aici se naște o reflecție asupra prezenței răului în lume, care nu poate neglija dimensiunea mântuirii prin comuniunea cu Dumnezeu și care va culmina în cartea înțelepciunii cu perspectiva vieții celei veșnice. Aceasta nu înseamnă că în literatura sapiențială nu vom găsi referințe cosmogonice, dimpotrivă, există o preocupare în acest sens.⁹

O formulă singulară privind creația găsim în 2Mac 7,28, acolo unde este afirmată explicit crearea a toate din nimic de către Dumnezeu. Și chiar dacă formula nu este investită acolo cu sensul profund din teologia de astăzi, este totuși de reținut această convingere prezentă în Scriptură că înaintea creației nu era nimic. Tema revine în Înt 11,17 și Evr 11,3).¹⁰

2.2.2. Noul Testament și creația

Noul Testament afirmă în numeroase ocazii că totul a fost creat de Dumnezeu și se află în stăpânirea sa (Mc 13,19; Mt 11,25; 13,35; 19,4; Fp Ap 4,24; 7,49-50; 17,24-28; Rom 4,17; Ef 1,4; 3,9; 1Tim 4,4; 6,13; Evr 11,3; 1 Pt 3,5; Ap 4,11), susținând deopotrivă purtarea sa de grijă continuă asupra a toate (Mt 6,25-34; Lc 12,6.22-31). Ideea creației

⁹ G. Colzani, *Antropologia teologica*, 80-81.

¹⁰ *Ibidem*, 81-82.

nu doar că nu are nevoie să fie demonstrată, dar este accesibilă pe cale naturală omului (Rom 1,19 ș.u.). Trimiterile la creație se încadrează adesea în contextul laudelor, iar lucrarea creației nu este separată de celelalte lucrări ale lui Dumnezeu, aceasta fiind o premisă a gesturilor sale mântuitoare. Isus vorbește despre armonia originară alterată de om (Mc 10,5 ș.u.). Nuanța specifică perspectivei neotestamentare asupra creației derivă din legătura acesteia cu misterul lui Cristos, cu acela al mântuirii adică. Pe de o parte, Cristos constituie împlinirea lucrării creației, pe de alta, este mijlocitor și scop al lucrării creației. Despre Cristos ca și culme a lucrării începute de Dumnezeu prin creație vorbesc mai cu seamă Fp Ap 17,24-31. Dumnezeu l-a chemat încă de la început pe om la a-l cunoaște, iar măsura acestei cunoașteri o dă Cristos cel înviat, căruia Dumnezeu i-a încredințat judecata. Cunoașterea lui Dumnezeu are la bază recunoașterea lui Cristos ca și trimis al său; în acest sens venirea lui Cristos în lume și misterul învierii constituie împlinirea creației. După cum originea neamului omenesc este unică, unic este și scopul, noul Adam spre care avem a ne îndrepta. Paralelismul dintre vechiul și noul Adam este dezvoltat mai ales de Paul (1Cor 15,45-49). În ceea ce privește ideea medierii creației de către Cristos, este de precizat că ea derivă din conștientizarea lucrării sale mântuitoare; între pasajele care dezvoltă această idee se numără:

- 1Cor 8,6: aici se vedește originalitatea credinței creștine în raport cu perspectiva păgână asupra lui Dumnezeu și în raport cu cea iudaică, afirmându-se unicitatea lui Dumnezeu, dar și domnia Fiului, prin care există toate și noi suntem îndreptați spre Tatăl. Toate câte sunt se raportează atât la Tatăl, cât și la Cristos, chiar dacă nu în același fel: Tatălui i se atribuie cauzalitatea a toate, iar lui Cristos mijlocirea; această mijlocire a lui Cristos în lucrarea creației poate fi înțeleasă pornind de la medierea sa în împăcarea cu Tatăl (1Tim 2,5; Evr 8,6; 9,15). Faptul că Tatăl îl alege pe Cristos ca mijlocitor pentru împlinirea mântuirii vedește că El este mediator și în creație: Cristos conferă unitate celor două lucrări ale lui Dumnezeu în beneficiul omului (creația și mântuirea) și de aceea este centrul și sensul istoriei;

- Evr 1,1-3: și în acest fragment apare ideea că prin Cristos a făcut Dumnezeu lumea, lucrarea creației fiind strâns legată de cea a mântuirii: Fiul prin care s-au făcut toate este cel care îl revelează deplin pe Tatăl, fiind primul înviat dintre cei morți. De aceea intervenția creatoare a Fiului nu se limitează la momentul dintâi al creației, El fiind fermentul noii creații și cel care susține și în prezent lumea, într-o creație continuă;

- In 1,3.10: prologul Evangheliei după Ioan vorbește de mijlocirea Logos-ului în creație, totodată discernând relația sa cu Tatăl: este Dumnezeu, însă distinct de Tatăl. Deși există un paralelism între prologul lui Ioan și Gen 1,1, prologul merge încă înainte de aceste începuturi de care vorbește Geneza, fără a aprofunda însă raportul dintre persoanele divine. Afirmând că toate au fost făcute prin Cuvânt, acest pasaj subliniază ideea unui unic principiu bun a toate câte există, excluzând orice dualism. Prologul lansează tema Cristos – lumină și viață, care va reveni de-a lungul Evangheliei, în strânsă legătură cu acțiunea sa mântuitoare, de unde din nou raportul între mijlocirea lui Cristos în lucrarea creației și cea a răscumpărării. „Începutul” despre care vorbește Scriptura în prologul ioanic și în cartea Genezei nu este prin urmare momentul creației sau creația ca atare, ci însuși Cuvântul. Dacă tocmai Cuvântului i se datorează

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

existența a toate, respingerea acestuia înseamnă moartea creației, întunericul. Lumea ar trebui să accepte Cuvântul tocmai în virtutea faptului că mijlocirii lui îi datorează existența și de aceea respingerea lui înseamnă respingerea lui Dumnezeu, pe care Cuvântul creator îl revelează (In 1,18). Alăturarea elementelor cristologice și a celor cosmologice în prologul Evangheliei după Ioan vădește caracterul universal al misiunii Cuvântului, faptul că El este începutul și sfârșitul (Ap 1,8.17; 22,13), cu alte cuvinte că întreaga creație spre El este orientată;

- Col 1,15-20: acest imn cristologic și cristocentric din Epistola către coloseni este cel mai probabil anterior acestei scrieri pauline, chiar dacă Paul intervine asupra lui. Unii împart acest pasaj în două părți (versetele 15-18a și 18b-20), cea dintâi fiind investită mai degrabă cu valențe cosmologice, iar cea din urmă având un sens soteriologic; alții disting și o a treia parte (16b-18a) cu un caracter tranzitoriu. Prima parte a acestui imn se referă la Fiul, atât în existența sa dintotdeauna, cât și în cea marcată de întrupare, astfel explicându-se titlurile ce i se atribuie de „chip” al Dumnezeului celui nevăzut, primul născut din creație etc. Ideea că Cristos este chipul Tatălui se poate traduce prin aceea că El îl revelează pe Tatăl oamenilor, pasajul legându-se în acest caz de 2Cor 4,4 și justificând adagiul „Dumnezeul cel nevăzut” care probabil nu apărea în imnul primar; după cum Cristos este chipul Tatălui, oamenii trebuie să devină chip al Fiului (2Cor 3,18; 4,6). O altă interpretare se referă la creație, prezentându-l pe Cristos ca și model pentru aceasta. Ideea că Cristos este „primul născut” trimite la mai mult decât un simplu aspect cronologic, și anume la ideea de demnitate, superioritate (în raport cu cele văzute și nevăzute), ceea ce indică rolul Fiului în lucrarea creației și a mântuirii. Raportarea sa la lume este exprimată prin formulele: „întru El”, „prin El”, „pentru El”. Dacă formula „prin El” se regăsește și în alte texte, celelalte au un caracter aparte. Astfel, expresia „întru el” trimite la ideea planului lui Dumnezeu asupra universului, coerența și coeziunea acestuia fiind date tocmai de Cristos. Pe urmele literaturii sapiențiale, armonia și unitatea universului al cărui ferment este Fiul îl identifică cu Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu (Înț 9,1). Dacă Dumnezeu a creat totul prin Fiul, le-a și împăcat pe toate cu sine prin El. Mai interesantă în acest fragment este expresia „pentru El”, posibil de interpretat atât în sensul că Dumnezeu le-a creat pe toate după modelul lui Cristos, cât și în acela că le-a creat pe toate în vederea lui Cristos, El fiind scopul a toate. În concluzie, universul a fost creat prin Cristos, există întru El și spre El se îndreaptă. În cea de-a doua parte a acestui imn Cristos este numit cap al Bisericii, ceea ce arată că lucrarea mântuirii este împlinirea creației. Cristos este denumit și „cel întâi născut”, în legătură însă cu învierea (v. și Ap 1,5) de astă dată, Cristos fiind cel dintâi născut dintre cei morți, început al unei noi creații, legată însă de cea dintâi. Învierea lui Cristos are implicații universale, fiind temelia învierii tuturor și semnul domniei sale asupra noii creații. Primatul lui Cristos în contextul creației și mântuirii derivă din prezența lui Dumnezeu însuși în El, din „plinătatea” dumnezeirii cu care este înzestrat (v. și Col 2,9). Din această plinătate sunt chemați să se împărtășească și creștinii (Ef 1,23; 3,19; 4,13). Ultima parte a acestui imn cristologic vorbește de împăcarea cu Tatăl prin El și pentru El. Dacă Tatăl are inițiativa creației și mântuirii, le realizează prin Fiul. Scopul

creației celei noi – ca și al celei dintâi – este Cristos. Acest text își are corespondentul în Ef 1,3-14, care îl desemnează pe Cristos drept cap al creației, în El fiind cu toții aleși încă înainte de crearea lumii. În acest sens, dincolo de ordinea cronologică în care noi putem percepe lucrurile, lucrarea mântuirii era cunoscută lui Dumnezeu înaintea creației.¹¹

2.3. Creație – alianță – mântuire

2.3.1. Creație și legământ/ legământ și creație?

Scriptura ne spune din primele pagini că Dumnezeu este Creatorul a toate, dar aceasta nu înseamnă că tema principală a Bibliei este creația; alianța și, implicit, mântuirea se află în centrul Scripturii; în Vechiul Testament mărturisirea de credință se leagă de alianță, de relația mântuitoare a lui Israel cu YHWH, iar în Noul Testament de misterul pascal. Este adevărat însă că indubitabil creația este o premisă a mântuirii, și una și cealaltă fiind lucrări pe care numai Dumnezeu le poate împlini. Astfel, chiar dacă am putea spune că creația este un element relativ secundar al istoriei poporului ales, se află în strânsă legătură cu misterul mântuirii. Teologia și-a pus adesea problema raportului dintre credința în creația a toate și relația privilegiată a lui Dumnezeu cu Israel. În acest sens se manifestă două principale tendințe: a socoti creația drept o premisă a alianței (Dumnezeu a creat omenirea pentru a-și putea alege un popor), respectiv a le socoti două realități distincte (credința în creație nu este o consecință a realității alianței, chiar dacă aceste două dimensiuni sunt legate).¹²

Legătura absolută dintre creație și legământ este o viziune dezvoltată de K. Barth și G. von Rad. La baza acestei perspective stă ideea că poporul Israel nu și-a pus problema lui Dumnezeu în mod abstract, filozofic, ci pornind de la experiența concretă a manifestării sale: Israel nu a reflectat asupra lui Dumnezeu pornind de la om sau de la lume, ci de la intervenția sa mântuitoare în istoria lui – făgăduințele și împlinirea lor, eliberarea din Egipt etc., legământul ca atare trimitând la ideea de creație. K. Barth a afirmat în acest sens: „creația este premisa extrinsecă a alianței, iar alianța premisa intrinsecă a creației”: pentru a realiza legământul, Dumnezeu a trebuit să săvârșească creația și, invers, fără alianță, creația nu are sens. G. von Rad arată că în diversele profesiuni de credință ale lui Israel (Deut 26,5-9; Ex 20,2; 1Reg 12,6) creația nu este menționată, punctul lor central fiind tocmai intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu, care și-a scos poporul din Egipt; Dumnezeu însuși dă porunci poporului său în virtutea acestui eveniment și nu a creației (Ex 20,2 ș.u.). Pornind de la acest eveniment însă, Israel reflectează asupra trecutului și viitorului său, în această reflecție cuprinzând atât darurile lui Dumnezeu, cât și infidelitatea omului. Astfel, susținătorii acestei teorii afirmă că, deși pasajele de la Gen 1-3 sunt vechi, semnificația lor teologică a rezultat doar în urma experienței salvatoare a eliberării din Egipt. Pornind

¹¹ L.F. Ladaria, *Antropologia teologică*, 29-40.

¹² *Ibidem*, 18-19.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

de la acest eveniment, Israel a dedus că Dumnezeu care l-a eliberat în acest fel este Dumnezeu întregii lumi, singurul adevărat Dumnezeu. Afirmarea credinței în creație ar fi pentru Israel trecerea de la perspectiva naționalistă asupra lui Dumnezeu la o viziune universalistă: purtarea de grijă pe care Dumnezeu i-a acordat-o lui Israel poate fi îndreptată spre întreaga creație. Dumnezeu, deși atotputernic și transcendent, nu este un Dumnezeu îndepărtat, ci unul care acționează în viața omului. Creația este o premisă a alianței, care începe cu Avraam și se actualizează în fiecare eveniment salvator, tinzând spre mântuire. Legătura dintre creație și legământ implică și faptul că Dumnezeu continuă să poarte de grijă creației sale. De altfel, cercetătorii au descoperit în povestirea iahvistă a creației, cea mai veche parte a Genezei (începând cu Gen 2,4b), o schemă marcată de ideea alianței. Aceasta trimite deopotrivă la pactele de vasalitate din Orientul antic (atestare și la popoarele vecine lui Israel), care aveau ca elemente principale: prezentarea titlurilor regelui, a binefacerilor sale către vasal, stabilirea îndatoririlor acestuia, invocarea zeilor, respectiv a binecuvântării sau pedepsei lor, în funcție de respectarea sau nerespectarea pactului. O astfel de schemă se regăsește în diverse texte privind alianța de pe Sinai (Ex 19,4-6; 20,1 ș.u.; Deut 6,10-19; Ios 24,1-24). Ex 19-34 prezintă o schemă mai largă, cuprinzând legământul, încălcarea sa, pedeapsa, împăcarea. Regăsim o astfel de schemă în Gen 2-3: legământul dintre om și Dumnezeu este frânt prin păcat, fapt pedepsit de Dumnezeu, nu fără speranța unei împăcări viitoare. Aici sunt prezentate și beneficiile omului pornind de la acest legământ: crearea în sine și așezarea sa în Paradis (care pare a-și avea corespondentul în pământul Canaan). Obligația omului este în schimb fidelitatea față de Dumnezeu, manifestă în respectarea poruncii privind neatingerea pomului cunoașterii binelui și răului (Gen 2,17), de care depinde fericirea sau nefericirea omului. Această interpretare a creației în lumina legământului investeste acest act cu o valență mântuitoare (creația ca prim gest mântuitor al lui Dumnezeu). Nici din povestirea sacerdotală a creației (Gen 1,1-2,4a), ulterioară în raport cu aceea iahvistă, nu este absentă ideea alianței, fapt firesc dat fiind că aceasta constituie mediul cultural al elaborării povestirii creației. După cum am văzut mai sus, structura imprimată actului creației, pornind de la zilele săptămânii, permite prezentarea sâmbetei drept ziua împlinirii creației, „locul” unei mai profunde legături între creatură și Creator; or, sabbatul este semnul alianței, ceea ce arată că în legământ se desăvârșește creația. Proababil autorii povestirii au dorit astfel să invite o dată în plus la respectarea sabbatului, de vreme ce însuși Dumnezeu l-a respectat. La rândul lor, înserarea și ivirea zorilor trimit la oficiile de seară și de dimineață amintind în cultul iudaic ieșirea din Egipt și legământul de pe Sinai (Num 28,4 ș.u.). Legătura dintre creație și alianță rezultă și din Deuteroisaia (Is 41,20; 43,1.7.15; 44,24; 45,8), care folosește verbul a crea (*bara*) atât pentru a desemna actul creației, cât și binefacerile lui Dumnezeu față de poporul său.¹³

Ideea creației ca noțiune teologică nu direct derivată din cea a alianței este susținută de C. Westermann. A susține aceasta nu înseamnă negarea oricărei legături dintre credința în creație și experiența alianței, ci doar posibilitatea ca prima să fie anterioară

¹³ *Ibidem*, 19-23.

legământului. Așa de pildă, Westermann explică altfel decât von Rad faptul că în mărturisirile de credință ale lui Israel nu apare ideea creației, și anume prin evidența acestei realități pentru Israel. Mai mult, susținătorii acestei perspective arată că viziunea Genezei asupra creației este tributară în bună măsură culturilor învecinate, mai exact miturilor ancestrale privind originile, în pofida diferențelor de perspectivă asupra divinității (divinităților) și acestea recunoscând faptul că lumea derivă din lucrarea sa (lor). În această optică, Geneza ar presupune o abordare universalistă (creația privește întregul neam omenesc), abia mai târziu conturându-se menirea aparte a poporului ales, nu fără legătură însă cu întregul neam omenesc. Conform acestei perspective, noțiunea de creație nu este subscrisă celei de alianță, aceasta din urmă încadrându-se în sfera trasată de realitatea creației și, implicit, a stăpânirii lui Dumnezeu asupra a toate.¹⁴

Deși prima abordare descrisă mai sus pare verosimilă, mai cu seamă din perspectiva liniei teologice stabilite de Vatican II, marcată de ideea cristocentrică, nici realismul celei de-a doua nu poate fi negat, mai ales pornind de la ideea influenței miturilor orientale ale creației asupra primelor capitole din Geneză, după cum am văzut succint mai sus și după cum vom vedea mai pe larg în contextul studierii creării omului (v. partea a doua a acestui studiu). Indiferent care dintre cele două credințe derivă din cealaltă, relevanța teologică a ideii de creație este indubitabil legată de experimentarea alianței. Este adevărat că dacă realitatea legământului a putut genera credința în creație, aceasta din urmă poate fi premergătoare experienței legământului. Astfel, Israel pare a percepe de timpuriu că puterea pe care Dumnezeu o are asupra făpturii se manifestă în diversele sale acțiuni mântuitoare: trecerea Mării Roșii (Ex 15,1-19), oprirea în loc a soarelui la rugăciunea lui Iosua (Ios 10,12-14); v. și victoria israelienilor și cântul lui Deborah (Jud 4-5). Și chiar dacă nu este vorba de o idee elaborată a creației, este evident că Israel a fost de timpuriu conștient de puterea lui Dumnezeu asupra a toate. Despre creație ca și garanție a lucrării de mântuire vorbesc și Is 51,9-11, Ier 31,35; 32,17 ș.u.; 33,2.25; Am 4,13; 5,8-9, 9,5-6, poate deja chiar mai articulat. Și în cărțile sapiențiale există pasaje care ilustrează relația dintre creație și alianță. Este de precizat că în aceste cărți referințele istorice sunt mai puțin frecvente, această viziune fiind mai degrabă cosmologică. Aici se vorbește despre stăpânirea lui Dumnezeu asupra întregii creații și asupra omului (Iov 28; 38-42 sau Sir 43,27-33), despre posibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu prin creație (Înț 13,1-9), despre alianța statornică de Dumnezeu cu omul creat după chipul și asemănarea sa (Sir 17,1-14), despre înțelepciunea creatoare (Prov 8,22-31), care nu este străină omului, ci îi stă aproape, intervenind deopotrivă în crearea lumii și bunul ei mers (Înț 7,21; 8,1.5; 9,1.9). Înțelepciunea este, pe de o parte, creatoare, pe de alta, mântuitoare, prefigurându-l pe Cristos. Faptul că Israel integrează tardiv în teologia sa ideea creației nu înseamnă neapărat că această credință nu a existat înaintea articulării sale, după cum faptul că în relatările creației se reflectă ideea și vocabularul alianței nu înseamnă că noțiunea de creație este strict tributară celei de alianță, chiar dacă legătura lor nu se poate nega. Este evident că experiența cu totul specială pe care o are Israel în relație cu Dumnezeu marchează perspectiva sa

¹⁴ *Ibidem*, 23-24.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

asupra creației, așa cum este aceasta redată în primele pagini ale Scripturii, imprimându-i originalitate în raport cu miturile în care își găsește rădăcinile. Cel mai corect ar fi să vedem, în aceste condiții de ambiguitate, creația și alianța ca două realități distincte, dar legate între ele, două daruri ale lui Dumnezeu în favoarea omului, care nu se află neapărat într-un raport cronologic clar delimitat. Am putea vorbi mai degrabă de două realități juxtapuse; așa apar de altminteri în Ps 94; 103; 104; 135: aici creația și binefacerile lui Dumnezeu în favoarea poporului sunt considerate deopotrivă manifestări ale iubirii sale, fiind „locuri” ale unicului plan de mântuire, a cărui unitate este deplin lămurită numai în Noul Testament.¹⁵

2.3.2. Creația întru Cristos. Creație și mântuire

Creația nu poate fi înțeleasă în afara misterului lui Cristos, credința în cea dintâi fiind subordonată credinței noastre în Isus Cristos. Aceasta pentru că a ne afirma credința în creație nu înseamnă doar a crede că Dumnezeu este Creatorul a toate și că a făcut totul din nimic, ci și că le-a făcut toate prin mijlocirea lui Cristos, întreaga creație avându-l ca țintă. Chiar dacă din punct de vedere cronologic, în contextul biblic, credința în creație a precedat-o pe cea în Cristos, am văzut că aceasta a fost mereu strict legată de experiența legământului, sensul ultim al lumii și istoriei fiind mântuirea, învierea. Și astăzi uimirea înaintea creației poate preceda și pregăti adevărată credința în Cristos. Primii creștini au înțeles și afirmat cu îndrăzneală importanța cosmică a Domnului, pornind de la convingerea că totul este în lume sub stăpânirea lui Cristos. Creația poate fi înțeleasă numai în lumina mântuirii – așa cum orice început este luminat de scopul său – iar mântuirea este deja prezentă în învierea lui Cristos. Cristos este *alfa* și *omega*. Iar dacă Dumnezeu Tatăl este piciplul creației, El a săvârșit creația tocmai pentru a-i putea face pe oameni fii întru Fiul.¹⁶

O implicație foarte concretă a faptului că sensul ultim al lumii vine de la Cristos este aceea că valorile creștine au un caracter universal, iar credința însăși nu poate fi o chestiune privată. Aceasta nu înseamnă că realitățile temporale nu ar avea autonomie, ci pur și simplu că valorile creștine se trăiesc în miezul istoriei, iar nu la marginea ei. A fi creștin, a-l urma pe Cristos echivalează cu desăvârșirea dimensiunii umane, dincolo de scandalul crucii sau diversele opoziții al lumii (1Cor 1,18 ș.u.). „Viața lui Isus și, în mod special, moartea și învierea sa sunt, dincolo de aparenta lor irelevanță, miezul și rațiunea de a fi ale întregii istorii”.¹⁷

Acceptarea legăturii dintre misterul creației și cel al mântuirii este legată și de controversa privind motivele întrupării. Exprimându-se pe această temă pe urmele sfântului Anselm, sfântul Toma și în genere tomiștii afirmă că întruparea nu era

¹⁵ *Ibidem*, 24-27.

¹⁶ *Ibidem*, 40-41.

¹⁷ *Ibidem*, 44-45; Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes*, <http://www.catholica.ro/documente/index3.asp?id=64>, 41.

necesară pentru mântuire, dar că a fost mijlocul „convenabil”, mijlocul ales de Dumnezeu pentru vindecarea păcatului, așa încât s-ar putea afirma că, dacă nu ar fi fost păcatul, nu ar fi fost nici întruparea. Această poziție se bazează pe o serie de pasaje din Scriptură care vorbesc despre finalitatea mântuitoare a întrupării; este evident însă că acestea sunt redactate dintr-o perspectivă umană. În plus, această perspectivă reduce taina mântuirii la o simplă mișcare de restaurare a omenirii în starea originară; or, mântuirea este o dimensiune mult mai largă, privind împlinirea persoanei umane în întregul său. Mântuirea este mai mult decât răscumpărarea din păcat, chiar dacă, evident, este în primul rând aceasta; la fel, lucrarea de mântuire a lui Cristos nu se reduce la moartea sa pe cruce, întreaga sa viață și învierea având valențe mântuitoare (Rom 4,25). Mântuirea înseamnă dăruirea de sine a lui Dumnezeu în Cristos și în Spiritul Sfânt pentru a-l face pe om părtaș la viața trinitară. Mântuirea înseamnă și conformare cu Cristos, a purta chipul său, a atinge cu alte cuvinte idealul uman care este Cristos cel înviat. Această împlinire este planul lui Dumnezeu cu omul și de aceea „precede” căderea în păcat. Școala franciscană, mergând pe linia gândirii lui Duns Scotus, afirmă că întruparea a fost hotărâtă de Dumnezeu înainte ca omul să fi avut ocazia de a cădea (această idee de succesiune temporală este impusă desigur de modelul uman de gândire; în planul lui Dumnezeu poate ar fi mai corect să vorbim pur și simplu de centralitatea lui Cristos, iar nu de etape succesive). Argumentația adepților acestei poziții se bazează tocmai pe ideea că – dat fiind faptul că Isus Cristos este modelul umanității – întreg misterul întrupării trebuie că a fost proiectat înaintea căderii omului, înaintea creării omului însăși. Această perspectivă pune în relief sensul cristologic al creației și unitatea dintre misterul creației și cel al mântuirii. „Potrivit Noului Testament, acel Cristos în care dintotdeauna am fost aleși și mântuiți este acela care ne eliberează de păcat prin misterul pascal (cf. Col 1,15-20; Ef 1,4-7; 1Pt 1,18-21). Trebuie de aceea să afirmăm înainte de toate că omul și lumea au sens dintotdeauna pornind de la Isus și că acesta este «cel dintâi» în planurile Tatălui încă din momentul în care Dumnezeu a hotărât să creeze. Dar acest Isus în care totul subzistă este acela care a trăit, a murit și înviat pentru noi. În acest fel, ordinea creației și cea a mântuirii capătă o radicală unitate.”¹⁸

2.4. Câteva probleme punctuale

2.4.1. Câte ceva despre începutul universului

Această problemă a începutului universului este dezbătută cu metode specifice de știință; aici acest aspect nu va fi analizat dintr-o astfel de perspectivă. Dincolo de autonomia rațiunii umane și necesitatea unui fructuos dialog între știință și teologie, aceasta din urmă poate și trebuie să își pună problema asupra a ceea ce ne spune

¹⁸ L.F. Ladaria, *Antropologia teologică*, 45-47.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

credința în Dumnezeu despre un eventual început al universului. Întâi de toate trebuie să fim atenți la felul în care formulăm problema. Părinții Bisericii deja au arătat că până în momentul în care începe lumea să existe nu poate fi vorba de timp, acesta definindu-se în funcție de succesiunea și devenirea ființelor și lucrurilor, temporalitatea neprivindu-l pe Dumnezeu. Astfel, în ale sale *Confesiuni* bunăoară, opunându-se acelor care se întrebă ce făcea Dumnezeu înainte de a fi creat toate câte sunt și cum i-a venit ideea creației ca atare de vreme ce până atunci nu făcuse niciodată nimic, Augustin afirmă că însăși noțiunea „niciodată” este greșită de vreme ce timpul nu era, Dumnezeu fiind Creatorul fapturii care este situată în timp, dar existând înaintea timpului și fiind Creatorul său. Augustin dezvoltă problema timpului și eternității în *De civitate Dei*, combătând o serie de filozofi neoplatonici care susțineau eternitatea lumii. El arată că diferența fundamentală între timp și eternitate este dată de schimbare caracteristică a timpului și implicit a creaturilor, excluzând, pornind de la interpretarea literală a Scripturii și în numele autorității acesteia, posibilitatea existenței vreunei creaturi înaintea creării lumii de către Dumnezeu. Prin urmare, în viziunea lui Augustin, „lumea nu a fost creată în timp, ci împreună cu timpul”, acesta raportându-se tocmai la succesiunea creaturilor (ar merita semnalat într-o paranteză că în paragraful în care vorbește despre toate acestea, Augustin declară deopotrivă că este greu, dacă nu cu neputință, să înțelegem ce anume sunt cele șase zile despre care vorbește primul capitol din Geneză). Toma de Aquino susține aceleași idei în *Suma teologică*. „Timpul nu este un soi de «recipient» în care se petrece devenirea cosmosului și a omului, ci dimpotrivă; numai pornind de la existența noastră întru mișcare și schimbare se poate vorbi despre timp. Timpul a început prin urmare odată cu lumea.” Adevărata problemă este aceea de a înțelege dacă credința ne obligă să credem că universul are un început sau ne permite să considerăm că a existat dintotdeauna, chiar dacă nu în forma actuală.¹⁹

Scriptura, tradiția și magisteriul formulează la unison învățătura despre creație incluzând ideea unui început al acesteia în timp; de-a lungul vremii, această învățătură a fost considerată necesară spre a o susține pe aceea despre creație (fără de acest element considerându-se că credincioșilor le-ar fi fost dificil să înțeleagă doctrina despre creație ca atare). Câteva texte scripturistice care pot fi citate drept stând la baza învățăturilor magisteriale ar fi: Gen 1,1; Prov 8,22 ș.u.; Ps 89,2. Iată care este felul în care formulează conciliul al IV-lea de la Lateran credința în creație: „Credem cu tărie și îl mărturisim cu simplitate pe unicul și adevăratul Dumnezeu, veșnic și infinit, atotputernic, imutabil, cu neputință de înțeles sau de grăit, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, în trei persoane, dar de o sigură ființă, substanță sau natură absolut simplă. Tatăl (nu derivă) de la nici unul, Fiul doar de la Tatăl, Spiritul Sfânt de la unul și celălalt, deopotrivă, însă fiind tot fără început și fără de sfârșit. Tatăl dă naștere, Fiul este

¹⁹ *Ibidem*, 94; Augustin, *Les Confessions*, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/confessions/confessions.htm>, XI, XXX, 40; *Idem*, *La cité de Dieu* <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/index.htm>, XI, 6; Toma de Aquino, *Somma théologique*, <http://doctrinangelique.free.fr/index.html>, I, q. 46, a. 3.

născut, Spiritul Sfânt purcede. Sunt consubstanțiali și egali, deopotrivă atotputernici și veșnici, unicul principiu a toate, Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute, spirituale și materiale. Prin puterea sa cea nemăsurată încă de la începutul timpului a creat din nimic una și cealaltă categorie a lucrurilor: cea spirituală și cea materială, adică îngerii și lumea, apoi omul, împărțându-se din una și cealaltă, alcătuit din suflet și trup. În fapt, diavolul și ceilalți demoni au fost creați de Dumnezeu buni ca natură, dar au devenit răi prin ei înșiși, iar omul a păcătuit la îndemnul diavolului.” Reținem că în acest context conciliul al IV-lea de la Lateran utilizează formula *ab initio temporis*. Această formulă este preluată ca atare și de conciliul Vatican I, în constituția dogmatică asupra credinței catolice. În enciclica *Humani generis*, papa Pius al XII-lea combate doctrina celor care neagă începutul lumii și deopotrivă libertatea lui Dumnezeu manifestă în actul creației, arătând că se opune învățaturii Bisericii.²⁰

Teologii de astăzi se întreabă în ce măsură este necesară afirmarea unui început al lumii în zilele noastre pentru susținerea învățaturii despre creație, cu adevărat fundamentală pentru credința creștină. Este evident că afirmarea unui început al lumii nu are aceeași greutate teologică precum învățătura despre creație ca atare. Rămâne de văzut prin urmare dacă aceasta este necesară totuși pentru a susține învățătura despre creație. Reflecția asupra acestei probleme este alimentată în parte de progresul științific actual, pe care nu-l putem neglija, chiar dacă nu este cazul a îmbrățișa prematur toate ipotezele științifice (și spun ipoteze, deoarece existența dintotdeauna a materiei sau energiei nu a fost demonstrată încă și probabil nu va fi vreodată), lepădând în grabă adevărurile teologice la care au aderat generații și generații de creștini. Pe de o parte, știința și teologia sunt două demersuri de ordin diferit. Pe de altă parte, este de precizat că credința în creație nu trebuie neapărat să includă credința într-un început al creației, chiar dacă pentru cineva care aderă la credința într-un Dumnezeu creator absolut a toate este dificil de înțeles felul în care ar putea exista ceva premergător actului creator al lui Dumnezeu sau lui Dumnezeu ca atare. Afirmându-ne credința în creație ne gândim mai puțin la începutul a toate (aceasta presupunând fie și numai ca Dumnezeu să fi dat un prim impuls universului care apoi s-a dezvoltat după legile imprimare lui de Creator și cu o mai intensă ori mai puțin intensă intervenție ulterioară) și ne gândim mai cu seamă la faptul că în orice clipă existența creației depinde de Dumnezeu și aceasta dincolo de incapacitatea noastră de a experimenta în mod direct, empiric, prezența lui Dumnezeu. Prin urmare, este secundar să ne preocupăm de începutul creației. În atotputernicia lui, Dumnezeu a putut voi o creatură sau alta de la început, dându-i ființă și susținând-o; o astfel de ipoteză nu anulează nici credința în creația liberă (în actul creator, Dumnezeu nu este nicidecum determinat de vreo cauză internă sau externă),

²⁰ L.F. Ladaria, *Antropologia teologică*, 94-95; Quarto concilio lateranense, Enchiridion vaticanum intratext, <http://www.intratext.com/IXT/ITA0138/>, I; Vatican Ecumenical Council I, Enchiridion vaticanum intratext, <http://www.intratext.com/IXT/ENG0063/>, ses. III, cap. 1; Pius al XII-lea, *Humani generis*. Lettre encyclique sur quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique, Enchiridion vaticanum intratext, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_fr.html.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

nici aceea în creația *ex nihilo* (v. mai jos), nici aceea în dependența a toate față de Dumnezeu (creația continuă). Numai libera voință a lui Dumnezeu care a scos totul din nimic susține în continuare creația toată ca să nu se întoarcă în nimic. Sf. Toma, deși a interpretat literal Scriptura, susținând în consecință începutul creației, a afirmat că, dacă universul ar fi existat dintotdeauna, dintotdeauna ar fi fost creat de Dumnezeu, cauza eficientă a toate, fără a se bucura însă de atributul eternității în măsura în care se bucură Dumnezeu, deoarece o cauză precedă în mod necesar efectul.²¹

Unii teologi contemporani au arătat că credința în mijlocirea lui Cristos în lucrarea creației despre care am vorbit mai sus pune într-o nouă lumină această problemă privind începuturile universului. Noutatea radicală a evenimentului Cristos, credința că lumea există în vederea istoriei mântuirii care își află culmea în Cristos și credința că universul acesta și timpul vor avea un sfârșit pentru a se integra în dimensiunea veșniciei sunt tot atâtea argumente în favoarea necesității afirmării unui început pentru creație. Cu toate că aceste afirmații pot fi valide, nu întrunesc consensul tuturor teologilor, unii susținând în continuare posibilitatea existenței a ceva dintotdeauna, după cum s-a arătat mai sus.²²

2.4.2. Creația prin cuvânt, o sublimare a imagisticii privind creația

Am arătat deja mai sus că Vechiul Testament vorbește despre creație prin cuvânt. Dincolo de nuanțele puse în evidență mai sus, aceasta înseamnă în mod fundamental că în actul creației Dumnezeu se revelează, se manifestă, se exprimă pe sine; desigur, nu putem neglija nici faptul că, în lumina revelației neotestamentare, această temă trimite deopotrivă la mijlocirea creației de către Cristos. În povestirea sacerdotală a creației apare în mod repetat formula „Dumnezeu a spus” (Gen 1,3.6.9.11.14.20.24.26). Această idee a creării prin cuvânt pare a fi punctul terminus al încercării lui Israel de a-și purifica reprezentările privind actul creator al Domnului, alte formule utilizate în acest scop fiind „a separa” (v. de pildă Gen 1,4.7) sau „a face” (de exemplu Gen 1,7.16). Dacă în sursa iahvistă Dumnezeu este descris mai degrabă ca un olar care plăsmuiește totul cu mâinile sale, în sursa sacerdotală accentul cade tocmai pe ideea creației prin cuvânt. Aceasta implică o credință puternică în atotputernicia creatoare a lui Dumnezeu. Tema cuvântării lui Dumnezeu la creație revine și în alte texte veterotestamentare: Is 44,24 ș.u.; 50,2; 40,26; 41,4; 48,13; Ps 28,3 ș.u.; 32,6-9; 103,8; 147,7; în unele dintre aceste texte se remarcă o identificare între cuvântul creator și cuvântul mântuitor. O serie de texte vorbesc expres despre creare prin cuvântul lui Dumnezeu: Ps 32,6; Înț 9,1; Iud 16,14. Noul Testament reia tema ca atare în texte ca: 2Pt 3,5; Rom 4,17; Evr 1,3; 11,3; Iac 1,18. Noutatea absolută în Noul Testament constă însă în identificarea cuvântului creator cu Cristos (In 1,1-4.9; Evr 1,1-3). Chiar dacă cuvântul lui Dumnezeu s-a manifestat în lume și până la Cristos (v. de exemplu prin profeți), Cristos este însuși Cuvântul lui

²¹ L.F. Ladaria, *Antropologia teologică*, 95-96; Toma de Aquino, *Somme théologique*, I, q. 46, a. 2.

²² L.F. Ladaria, *Antropologia teologică*, 96-97.

Dumnezeu. În lumina învierii Domnului, autorii Noului Testament au descoperit semnificația ultimă a creației și ce înseamnă crearea prin cuvânt. Mai mult, în lumina misterului pascal sfinții părinți au văzut în orice lucrare care exteriorizează ceva din misterul lui Dumnezeu o anticipare sau o consecință a întrupării Fiului. Așa bunăoară, Clement Alexandrinul, în lucrarea sa *Pedagogul*, vorbind despre lupta lui Iacov cu Dumnezeu și experiența fundamentală a patriarhului de a-l fi văzut, arată că tocmai Cuvântul îl face cunoscut pe Dumnezeu în mod special prin venirea sa în lume și că într-un fel Iacov a pregustat roadele întrupării Fiului. Această temă revine și în *Stromate*, unde Clement scrie: „... după cum se pare, David, prin cuvintele «fața Dumnezeului lui Iacov», ne-a arătat, în treacăt, că Mântuitorul este Dumnezeu, că El este cel care ne-a binevestit și ne-a adus învățătura despre Tatăl.” La rândul său, Iustin afirmă în *Dialogul cu Tryfon* rolul Cuvântului de-a lungul istoriei sfinte, prezența sa bunăoară la stejarul din Mamvri, dar și arătarea sa în vis lui Iacov pe când îi slujea lui Laban sau aievea în confruntarea cu patriarhul. Tot el arată în același *Dialog*, dar și în *Apologia* sa, că însuși Cristos i-a vorbit lui Moise din rugul aprins dându-i poruncă să meargă în Egipt să elibereze poporul, Cuvântul lui Dumnezeu manifestându-se de-a lungul istoriei sfinte, până la întrupare, în diferite feluri. Pentru că totul a fost creat prin cuvântul lui Dumnezeu devine părtaș la dimensiunea revelației, mărturisindu-l pe Dumnezeu, chiar dacă Cristos este plinătatea revelației. Aceasta nu înseamnă că omul nu rămâne liber în a-l accepta sau respinge pe Dumnezeu care i se descoperă în creație sau în Cristos (Înț 13,1-9; Rom 1,19-23).²³

2.4.3. Creația din nimic – creația continuă

Atunci când afirmăm că Dumnezeu a creat totul din nimic afirmăm că tot ceea ce există îi datorează existența lui Dumnezeu și că depinde de El. Creația *ex nihilo* este „o premisă și totodată o consecință a suveranității universale a lui Dumnezeu”. A afirma că ar exista ceva în afara lui sau independent de El ar echivala cu nerecunoașterea absolutului lui Dumnezeu – adică negarea esenței sale. Mai mult, a nega creația din nimic ar răsturna deopotrivă adevărul mijlocirii universale a lui Cristos în creație și orientarea a toate spre Cristos.²⁴

Este adevărat că în Biblie sunt puține texte în care este afirmată explicit crearea a toate din nimic. Formula se găsește ca atare în cartea a doua a Macabeilor, un text tardiv (2Mac 7,28). Este de subliniat aici legătura dintre realitatea creației și cea a mântuirii, profesarea credinței în creația din nimic fiind aici legată de mărturisirea credinței în

²³ *Ibidem*, 82-84; TOB, Gen 1, nota a; Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, în Clement Alexandrinul, *Scrieri*. Partea întâi, PSB, nr. 4, București: IBMBOR 1982, I, 56,4-57,3; *Idem*, *Stromate*, în Clement Alexandrinul, *Scrieri*. Partea a doua, PSB, nr. 5, București: IBMBOR 1982, VII 58,3; Iustin martirul și filozoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, în *Apologeți de limbă greacă*, PSB, nr. 2, București: IBMBOR 1980, 56-60; *Idem*, *Apologia în favoarea creștinilor*, în *Apologeți de limbă greacă*, PSB, nr. 2, București: IBMBOR 1980, I, 62-63; Vatican II, *Dei Verbum*, 3.

²⁴ L.F. Ladaria, *Antropologia teologică*, 89.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

înviere (2Mac 7,9.14.23): puterea creatoare a lui Dumnezeu garantează puterea sa de a învia morții. Această legătură poate fi întâlnită și într-un pasaj din epistola lui Paul către romani (Rom 4,17), în contextul în care autorul dezvoltă ideea justificării prin credință, creația și învierea (noua creație) apărând ca elemente conexe în unicul plan al mântuirii și fiind deopotrivă dovezi ale atotputerniciei lui Dumnezeu (Rom 4,23-25).²⁵

Noul și mai ales Vechiul Testament cuprind însă o serie de referințe implicite la creația din nimic. Am văzut deja mai sus că unul dintre elementele care pot susține credința că Dumnezeu a creat totul din nimic – implicând cel puțin ideea atotputerniciei sale manifeste în actul creator – este acela al creării prin cuvânt din povestirea sacerdotală a creației; chiar dacă în acest context nu se afirmă explicit că nimic nu a preexistat lucrării lui Dumnezeu, formularea nu presupune neapărat nici afirmarea a ceva preexistent. Lucrarea creatoare a lui Dumnezeu este descrisă în Vechiul Testament, și mai ales în Deuteroisaia, prin verbul *bārā*, care nu este aplicat niciodată omului și desemnează o acțiune care stă exclusiv în puterea lui Dumnezeu; același verb este folosit și în contextul constituirii poporului ales și, deci, al mântuirii (Is 41,20; 43,1.7). Este adevărat că în Gen 2,7 bunăoară este folosit un alt verb, tradus prin „a face”. Poate ar merita semnalat și faptul că verbul *bārā* a fost tradus în Septuaginta nu prin termenul imediat echivalent în greacă, utilizat în context mitologic pentru a desemna lucrarea creatoare a demiurgului, ci printr-un verb având mai degrabă sensul de „a proiecta”, „a decide”.²⁶

După cum voi arăta pe larg în partea a doua a acestui studiu, în primul capitol al Genezei nu este explicit vorba de „nimic” în descrierea actului creator al lui Dumnezeu și mai degrabă de haos. Această imagine apare și în miturile originare orientale, cel mai adesea ca o forță cu care divinitatea are a se confrunta. În cartea Genezei nu se perpetuează această idee, chiar dacă imaginea pare a fi preluată din mitologia orientală, de aici rezultând clar suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, căruia nimic nu i se împotrivesc. Specialiștii consideră însă că imaginea haosului este utilizată în Gen 1,2 ca un element narativ pur convențional, care ar desemna tocmai non-existența, nimicul, greu de exprimat altminteri în contextul cultural dat. Poate ar merita, pentru a ne edifica asupra sensului cu care investește poporul evreu acest concept, subliniat faptul că în Vechiul Testament idoli, zeii falși, sunt desemnați tot drept „nimic” (1Reg 12,21; Is 41,29), nici cu aceștia neavând adevăratul Dumnezeu în consecință de ce lupta. O altă referință ce susține implicit credința creației din nimic se găsește în Prov 8,22-31. Credința în crearea a toate de către Dumnezeu și dependența lor față de El răzbate în primele pagini ale Scripturii și din pasajele privind crearea cutărui sau cutărui element din univers, nu numai din formulele privind crearea tuturor lucrurilor; însuși felul în care sunt acestea ierahizate în Gen 1 arătând că autorul textului sacru a intenționat să se refere la totalitatea creației. La crearea a toate de către Dumnezeu (prin mijlocirea lui Cristos) se referă și o serie de texte neotestamentare (In 1,3; Rom 11,36; 1Cor 8,6; Col 1,15-20; Ef 3,9; Ap 4,11) care, chiar dacă nu

²⁵ *Ibidem*, 89-90.

²⁶ *Ibidem*, 90-91.

folosesc formula „creație din nimic” afirmă stăpânirea lui Dumnezeu asupra a toate și faptul că de voința și purtarea lui de grijă depinde totul.²⁷

Acțiunea creatoare a lui Dumnezeu continuă prin susținerea și purtarea sa de grijă față de toate, după cum am văzut mai sus, fără de care toate s-ar întoarce în neant. Cu alte cuvinte, creația nu este un act care privește exclusiv începuturile. Marcați de o viziune antropomorfistă asupra lucrurilor, ne este greu să înțelegem această realitate, privind bunăoară la relativa independență a roadelor oricărei acțiuni umane și tinzând să aplicăm același model la lucrarea lui Dumnezeu, considerând cu alte cuvinte că astăzi Dumnezeu este mai puțin activ în creație. Dincolo de justa autonomie a celor temporale, de legile imprimare creației întregi de către Dumnezeu și de însuși rolul omului în progresul lumii, existența a toate se datorează în mod continuu lui Dumnezeu care în permanență creează totul „din nimic”. Această dependență a toate față de Dumnezeu definește în esență creația.²⁸

Această idee nu exclude ideea unei evoluții a universului. Este evident că lumea este într-un continuu progres, că lucrurile nu sunt statice; teoria evoluționistă este foarte răspândită astăzi, marcând mentalitățile și cultura, chiar dacă aceasta nu poate fi nici demonstrată, nici infirmată în mod absolut. Este sigur că – dacă a existat o evoluție de la forme de viață primare la forme de viață superioare – omul constituie un punct culminant în aceasta. O atare viziune nu exclude însă neapărat intervenția creatoare a lui Dumnezeu și nici investirea omului cu misiunea de a duce la împlinire restul creației de către însuși Creatorul, ferment al unui continuu progres. Din nou se cuvine să subliniem caracterul cristocentric al creației. După cum în cartea Genezei se arată că întreaga creație este orientată către sabat, la fel din Noul Testament înțelegem că aceasta este orientată spre Cristos, a cărui înviere marchează inaugurarea unei noi creații, a cărei împlinire va consta în oferirea a toate de către Cristos lui Dumnezeu (1Cor 15,24-28). Cum există o legătură indisolubilă între creație și mântuire, câtă vreme aceasta din urmă nu este desăvârșită, nici creația nu este terminată, fiind orientată spre noua creație.²⁹

3. În chip de concluzii

Am văzut mai sus că legământul constituie o experiență fondatoare pentru Israel; chiar dacă această dimensiune intervine în istoria poporului evreu abia în perioada deuteronomistă, asumă elementele antropologice precedente și determină întreaga viziune antropologică ulterioară. Dacă alianța are o dimensiune esențialmente comunitară, privind întregul popor, nu este lipsită de relevanță nici la nivel individual, fiecare om percepându-se pe sine în lumina acestui raport cu Domnul, al cărui autor și fidel susținător este Dumnezeu însuși. Dacă inițiativa acestei legături privilegiate îi aparține lui Dumnezeu, partea israelianului este răspunsul de credință, care îl integrează în istoria mântuirii și în dinamica purtării de grijă a lui Dumnezeu (Ex 20,2; Deut 26,5-9;

²⁷ *Ibidem*, 91-92.

²⁸ *Ibidem*, 97-98.

²⁹ *Ibidem*, 98-99.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea întâi.

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA LUMII

Ios 24,2-13). A crede nu înseamnă pentru israelian a pătrunde într-o cunoaștere inițiativă a unor adevăruri cu privire la Dumnezeu, ci a trăi o istorie în care Dumnezeu este o prezență constant experimentată, ceea ce dă sens existenței. În strânsă legătură cu experiența alianței, Scriptura ne arată faptul că de timpuriu în istoria sa poporul Israel a vădit o credință în puterea lui Dumnezeu asupra naturii. Astfel, în istorisirea exodului, ne putem aminti de elemente ca plăgile trimise asupra egiptenilor, de trecerea Mării Roșii, minunile hranei și apei în deșert etc. Perspectiva cosmogonică ebraică s-a constituit în cadrul istoriei mântuirii, nu fără o oarecare influență din partea mitologiei popoarelor învecinate. YHWH apare drept „mântuitorul care își pune puterea în slujba legământului”. Credința în puterea cosmică a lui Dumnezeu este atestată de texte ca Ps 56,7; Deut 4,39, care vorbesc despre Domnul care din cer lucrează pe pământ.³⁰

Credința în creație se convertește din intuiție în învățătură explicită în perioada profetismului exilic. Surghiunul a constituit un cadru de încercare socio-politică, generând deopotrivă o criză a credinței: inevitabil, în această perioadă poporul s-a întrebat asupra compatibilității dintre făgăduințele, puterea și credincioșia întru legământ ale lui Dumnezeu și realitatea suferințelor poporului său. Texte ca Ier 32,17; 33,25-26 vin ca răspuns la frământările poporului, vorbind despre îndepărtarea lui Dumnezeu de la poporul lui, dar și de puterea sa, despre mântuirea pe care o poate da pornind tocmai de la realitatea că El este Creatorul a toate. În cartea lui Isaia și câțiva psalmi este sintetizată credința în creație (Is 42,16-21; 49,8-26; 51,9-12; Ps 73,13 ș.u.; 92,1-4; 103,2 ș.u.). Și aici credința în puterea creatoare a Domnului este menită să întărească speranța într-o nouă intervenție a sa în favoarea poporului. Prin urmare, credința în creație se consolidează pornind de la credința în puterea lui Dumnezeu asupra istoriei. „Contemplarea cerurilor justifică încrederea într-un viitor al mântuirii”, legătura între credința în creație și cea în mântuire răzbatând și din texte ca Is 45,12-13.17-18; 48,9-13; Ps 135. Acțiunea creatoare a lui Dumnezeu este descrisă printr-un termen care nu este utilizat în legătură cu omul, și anume *bārā* (Is 43,19). Credința în creație susține deopotrivă lupta împotriva idolatriei, YHWH fiind proclamat unicul Dumnezeu și Mântuitorul, în vreme ce idolii sunt definiți drept creații ale omului și incapabili să dea salvare (Is 40,25-31; 44,9-20; Ps 115,4-8).³¹

Teologia a afirmat, după cum am văzut mai sus crearea a toate de către Dumnezeu din nimic. Însă ceva din semnificația exactă a acestei sintagme ne scapă dacă reflectăm la momentul începuturilor. Afirmăm atotputernicia sa creatoare și intervenția sa continuă în favoarea a toate câte există. Fără a îmbrățișa în mod necesar ideile evoluționiste, putem afirma cu convingere că toate procesele evolutive care vor fi marcat sau vor marca creația sunt „rodul voinței creatoare a lui Dumnezeu”. Toate depind de Dumnezeu astăzi precum au depins de Dumnezeu la începuturi sau de-a lungul timpului; de aceea creaționismul și evoluționismul nu sunt neapărat incompatibile. Creația *ex nihilo* poate fi definită drept o vocație la care se dă răspuns: Dumnezeu (YHWH, cel ce este prin excelență, existența prin excelență, unica ființă subzistentă) cheamă, iar fapăturile răspund. După

³⁰ G. Colzani, *Antropologia teologica*, 64-65; 75-76.

³¹ *Ibidem*, 76-77.

această alcătuire a toate, Creatorul afirmă că toate sunt bune, idee ce trebuie interpretată din perspectiva corespondenței a toate cu planul său. De aceea creația originară era investită și cu perfecțiune. Aceste aspecte ale celor create înaintea omului spun ceva despre crearea celui ce este considerat culmea creației. Actul creator este unul gratuit, deoarece orice condiționare a lucrării creației ar contrazice realitatea perfecțiunii lui Dumnezeu, a atotputerniciei și veșniciei sale.³²

Creația este un mister, dar unul care nu poate să nu ne preocupe. Creștinii nu consideră că lumea ar fi o emanație a absolutului, nici consecința unor transformări întâmplătoare, ci rodul iubirii lui Dumnezeu, care a creat totul și poartă de grijă în continuare creației. „Lumea noastră este o semi-ființare mereu în mișcare, vibrând în devenire, dincolo de care urechea sensibilă percepe o altă realitate” spunea Paul Florenski. Creația nu s-a terminat odată pentru totdeauna, ea fiind o realitate dinamică, animată de un fel de forță luminoasă (după expresia sfinților părinți), atracția spre transcendent. Creația continuă cu orice trecere din neant la viață, încadrându-se în dimensiunea infinitului, care îmbrățișează deopotrivă dimensiunile spațiului, timpului și materiei. Din această perspectivă, teologia susține cercetările științifice asupra omului și naturii, perspectiva creștină asupra începuturilor lumii anulând ideea că lumea este o emanație a unor forțe obscure sau un miraj al zeitaților. Din perspectivă creștină, creația vine de la Dumnezeu (a cărui amprentă o poartă), investită fiind cu autonomie (deși în grija Creatorului) dar și responsabilitatea aferentă. De aceea lumea nu se confundă cu Dumnezeu, dar este „lăcașul”, „templul” său. Cu cât cele create corespund mai mult naturii lor și planului conform căruia au fost create, cu atât vorbesc mai mult despre Dumnezeu, oglindind ceva din esența Creatorului.³³

³² L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, 102-103; M. Germinario, *Omul: proiect – vocație. Introducere la o antropologie vocațională creștină*, Cluj-Napoca: Studia 1999, 100-106; 108.

³³ O. Clément, *Questions sur l'homme*, Québec: Éditions Anne Sigier 1986, 147-149; 151.

RITURI DE HIROTONIRE A DIACONESELOR ÎN BISERICILE ORIENTALE

Veridiana-Victoria BOLFĂ, OSBM

RIASSUNTO: I riti di ordinazione delle diaconesse nelle Chiese orientali.

Nei riti bizantini di istituzione di una diaconessa il rituale è sempre definito come χειροτονία. Nella maggioranza dei rituali il rito di ordinazione della diaconessa viene immediatamente dopo quello dell'ordinazione del diacono, prima del suddiacono e del lettore essendo molto simile con il rito di ordinazione del diacono. Anche nel più antico rituale bizantino completo di ordinazione delle diaconesse che si conserva (l'Euclologio del manoscritto Barberini greco 336 della Biblioteca Vaticana, del secolo VIII), si descrive successivamente l'ordinazione (χειροτονία) di vescovo, di presbitero, di diacono, di diaconessa e di suddiacono; poi la designazione (προχειρίσεως) di lettore e salmista e di una superiora di monastero. Sono anche rituali in quale la diaconessa non figura immediatamente dopo il diacono, ma dopo l'insieme dei componenti maschili del clero, dei asceti e altre categorie. Così la posizione della diaconessa all'interno della gerarchia dei chierici appare incerta e poco determinata. Nella tradizione caldea il gesto della preghiera con l'imposizione della mano da parte del vescovo assieme all'invocazione della grazia dello Spirito Santo viene interpretato non come per una ordinazione (χειροτονία), ma come per una benedizione.

PAROLE CHIAVE: diaconessa, ordinazione, cheirotonia, cheirothesia, benedizione, rito.

Hirotonirea sau hirotesia diaconeselor?

Mulți dintre cei care s-au ocupat de studiul diaconeselor susțin că acestea au primit χειροτονία (hirotonia) prin punerea mâinilor, asemenea clerului, iar alții sunt de părere că diaconesele primeau doar χειροθεσία (hirotesia). De aceea, înainte de prezentarea riturilor de hirotonire am considerat necesară o scurtă explicație a termenilor. Înțelesul acestor doi termeni *hirotonie* și *hirotesie* a variat în decursul secolelor și chiar astăzi există opinii diferite asupra sensului și a raportului dintre realitățile pe care le exprimă. Astăzi, orice abordare despre ministere în Biserică (în special în cea Răsăriteană) se face după distincția terminologică a termenilor *hirotonie* și *hirotesie*, distincție stabilită de altfel foarte târziu. Din punct de vedere etimologic amândoi termenii sunt compuși și au la bază același cuvânt χείρ – mână.

Hirotonirea. Termenul $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ este compus din cuvântul $\chi\epsilon\iota\rho$ – mână și $\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omega$ – a întinde, a lungi, înseamnând acțiunea de a întinde mâna. La grecii antici, verbul $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$, pe lângă sensul etimologic amintit, avea și înțelesul special de a întinde mâna pentru a vota, sau de a vota prin ridicarea mâinii¹. La început și în Biserică cuvântul a fost folosit cu înțelesul de a alege. Astfel, cu acest înțeles îl întâlnim în Noul Testament unde Pavel vorbește de „un frate ales de către Biserică” (2Cor 8,19).

Hirotesia. Termenul $\chi\epsilon\iota\rho\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ este compus din cuvântul $\chi\epsilon\iota\rho$ – mână și $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ – a pune, ceea ce înseamnă punerea mâinii². Gestul de punere a mâinii este unul esențial în ritul de hirotonire. La început, se folosea pentru a exprima acordarea, prin punerea mâinilor episcopului, a oricărui dar în legătură cu slujba preoției, de orice natură. Așadar, punerea mâinilor episcopului însemna și ceea ce înțelegem astăzi prin hirotonie.

Acești doi termeni au fost pentru foarte mult timp sinonimi, fără a arăta distincția sacramentală pe care o cunoaștem astăzi, fiind folosiți atât pentru episcopi, preoți, diaconi, diaconese, ipodiaconi, lectori etc. Întâlnim astfel episcopi hirotesii și ipodiaconi sau diaconese hirotonite.

Care e momentul în care termenul *hirotonie* a fost luat în înțelesul de consacrare? Originea semnificației acestor termeni în Biserica primară este greu de restituit, izvoarele din primele trei secole ale creștinismului fiind lacunare. Primul document în care termenul *hirotonie* este aplicat doar episcopilor, preoților și diaconilor este *Tradiția apostolică* atribuită lui Hippolit, considerată ca datând de la începutul sec. al III-lea. Cyrille Vogel este de părere că datorită faptului că textul grecesc s-a pierdut, iar reconstituirea s-a refăcut după texte de dată mult mai târzie când termenii hirotonie și hirotesie erau deja definiți în sensul lor tehnic, ar putea exista influențe³.

În colecțiile liturgice *Didascalia* și *Constituțiile apostolice* (secolele III-IV) este menționată hirotonia pentru episcopi, preoți, diaconi, diaconese, ipodiaconi, lectori, apoi este amintit din nou episcopul la hirotesie, așadar terminologia este neclară. Aceeași echivocitate a termenilor o întâlnim și în canoanele conciliilor ecumenice: canonul 8 al conciliului de la Niceea amintește de diaconeasa care a primit hirotonirea; la fel canonul 6 al conciliului din Calcedon, iar canonul 15 al aceluiași conciliu folosește ambii termeni în ceea ce le privește pe diaconese⁴.

Distincția rituală între *hirotonia* pentru sacerdoțiu și *hirotesia* pentru funcțiile subalterne ale *cursus clericale* s-a făcut progresiv numai începând din sec. al VIII-lea și apare cu claritate doar în documentele juridice sau de natură didactică. Semnificația acestor termeni s-a stabilizat abia în secolul al XII-lea prin canoniștii bizantini Zonaras și Balsamon: primul termen rămâne rezervat punerii mâinilor făcute de episcop asupra prezbiterului și diaconului, al doilea indică gestul binecuvântării pentru crearea funcțiilor subalterne. Distincția consta în faptul că hirotonia desemna investirea sacramentală a

¹ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1961, 1522.

² *Ibid.*, 1523

³ C. Vogel, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident*, *La maison Dieu* 102, 1970, 58-59.

⁴ *Concilium Oecumenicorum Decreta*, ed., G. Alberigo, Bologna: Dehoniane 1991, 94.

RITURI DE HIROTONIRE A DIACONESELOR ÎN BISERICILE ORIENTALE

clerului superior (diacon, preot, episcop), iar hirotesia desemna clerul inferior. Cu toate acestea, dacă deschidem euhologhiioanele de mai târziu, vedem că vocabularul cultural nu a urmat cele stabilite, ci doar cel canonic. În practica liturgică, în Euhologii, se păstrează până târziu echivalența termenilor⁵. Astfel în *Euhologhiionul (Codexul) Barberini gr. 336* (sec. VIII, dar recopiat până în secolele XII-XIII) găsim ritul de hirotonire al diaconesei⁶.

Mai târziu, în secolul XV, Simeon al Tesalonicului va introduce și un criteriu topografic în distingerea celor doi termeni: hirotonia are loc în altar, iar hirotesia în afara altarului. Liturgistul Ene Braniște afirmă că prin hirotonie se înțelege astăzi cu claritate ritualul prin care un bărbat este investit cu darul uneia dintre cele trei trepte ale preoției, adică: diaconia, preoția, arhieria; este deci transmiterea mai departe a „limbilor de foc”, adică a puterii carismatice venită prin apostoli, de la Isus Cristos. Hirotesia reprezintă ritualul prin care se acordă fie una dintre treptele clerului inferior de odinioară, citeț și ipodiacon, fie unul dintre gradele onorifice care se dau clericilor pentru merite deosebite în activitatea pastorală (iconom și iconom stavofror la preoții de mir, sincel, protosincel și arhimandrit la preoții călugări), fie confirmarea într-o funcție bisericească administrativă (stareț sau egumen, protoiereu etc)⁷.

1. Hirotonirea diaconeselor în tradiția bizantină

Ritul de hirotonire cuprins în Constituțiile apostolice

Cartea a VIII-a din *Constituțiile apostolice*⁸ conține o serie de rugăciuni pentru hirotonirea episcopilor, prezbiterilor, diaconilor, diaconeselor, subdiaconilor și lectorilor, prin punerea mâinilor și epicleză, elemente nefolosite în ceea ce-i privește pe mărturisitori, fecioare, văduve și exorciști. Secțiunea despre diaconese este atribuită apostolului Bartolomeu. Redau mai jos textul ritului de hirotonire a diaconesei și pentru a observa mai bine asemănările și deosebirile dintre hirotonirea diaconului și ale diaconesei, ritul și rugăciunile de hirotonire sunt puse pe două coloane paralele.

⁵ C. Vogel, *L'imposition des mains*, 62-68.

⁶ De menționat că doar diaconesa și ipodiaconul sunt adăugați la riturile de hirotonire alături de episcop, preot, diacon. Cf. *L'Eucologio Barberini gr. 336*, ed. S. Parenti e E. Velkovska, Roma: Liturgiche 2000.

⁷ E. Braniște, *Liturgica specială*, București: Nemira 2002, 320-322.

⁸ *Les Constitutions apostoliques*, ed. M. Metzger, III, livre VIII, SC 336, Paris: Editions du Cerf 1985. v. și D. Spada-D. Salachas, *Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, Roma: Urbaniana University Press 2001.

Hirotonirea diaconilor

Episcopule, vei hirotoni diaconul punând mâinile asupra lui, în prezența prezbiterilor și a diaconilor spunând:

Dumnezeule cel veșnic, drept și adevărat, Dumnezeu prudent în sfaturi, drept în a înțelege, atotputernic și nemărginit, ascultă rugăciunea noastră, o Dumnezeule, pleacă urechea ta și ascultă ruga noastră, fă ca lumina ta să strălucească asupra acestui servitor al tău care este hirotonit pentru slujba diaconiei; umple-l cu Spiritul Sfânt și cu tărie, așa cum l-ai umplut pe Ștefan, martirul și următorul suferințelor lui Cristos. Fă-l capabil să împlinească cu demnitate slujba de diacon, cu curaj, fără pată și fără delăsare, în așa fel ca să ajungă la o mai înaltă stare, cu ajutorul Fiului Tău unul-născut, să fie mărire și cinste Ție și Spiritului Sfânt. Amin⁹.

Hirotonirea diaconeselor

Episcopule, vei pune mâinile asupra diaconesei, în prezența prezbiterilor, diaconilor și a diaconeselor spunând:

Dumnezeule veșnic, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, creatorul bărbatului și al femeii, care ai umplut cu Spiritul Tău pe Miriam, Debora, Ana și Hulda, care n-ai socotit lucru nevrednic ca Fiul Tău unul-născut să se nască dintr-o femeie; Cel ce și în cortul mărturiei și în templu ai instituit păzitori porților sfinte; însuși privește acum spre servitoarea ta aceasta, care a fost aleasă spre diaconie, dăruiește-i Spiritul Sfânt și purific-o de toată întinarea trupului și a sufletului, ca să împlinească cu demnitate lucrarea ce i-a fost încredințată spre slava și lauda Cristosului Tău, prin care să-ți fie mărire și închinare în Spiritul Sfânt în veci. Amin¹⁰.

Vedem așadar că ritualul prevede punerea mâinilor cu epicleza Spiritului Sfânt nu numai pentru episcopi, prezbiteri și diaconi, dar și pentru diaconese (după ritualul diaconesei urmează sub aceeași formă și pentru subdiaconi și lectori). Rugăciunea are aceeași structură cu cea a altor hirotoniri: are referințe biblice invocând profetesele Vechiului Testament ca femei pline de Spiritul Sfânt și păzitoare ale porților templului; amintește că Fiul unic al lui Dumnezeu s-a născut dintr-o femeie; se cere pentru cea aleasă darul Spiritului Sfânt, atât pentru sfințirea ei personală cât și în vederea împlinirii slujbei ei.

Ritualul hirotonirii diaconesei urmează imediat după ritualul hirotonirii diaconului și după locul pe care-l ocupă, apare întrebarea, făcea parte oare diaconesa din cler în acel timp? Părerile celor care au studiat această problemă sunt împărțite, unii se grăbesc să afirme că făcea parte din cler, alții dimpotrivă neagă aceasta și printre diferitele argumente aduse unul este comun, treptele clerului superior și atribuirea termenului de hirotonire încă nu erau clarificate.

⁹ *Les Constitutions apostoliques*, III, livre VIII, 19, 219-220.

¹⁰ *Ibid.*, III, livre VIII, 20, 1-2, 221-223. Rugăciunea este citată în întregime în Documentul Comisiei teologice internaționale, Il diaconato: evoluzione e prospettive, *Civiltà Cattolica* 6, 2003, 272.

Hirotonirea după *Euhologhionul Barberini* gr. 336

Euhologhionul Barberini gr. 336 este cel mai vechi și cel mai celebru manuscris al Euhologhionului bizantin¹¹. Toți cercetătorii care s-au ocupat de studierea lui sunt unanim de acord că acest codice este din sec. al VIII-lea. Prima parte a Euhologhionului cuprinde rugăciunile liturghiei sfântului Vasile cel Mare și a sfântului Ioan Chrisostom, rugăciunile Orelor, consacrarea bisericii și altarului, apoi sunt descrise succesiv hirotonirea episcopului, preotului, diaconului, diaconesei, subdiaconului, respectiv desemnarea lectorului, psalmistului și a egumenului¹². Remarcăm distincția titlurilor pentru diferite ceremonii: termenul „hirotonire” până la subdiacon inclusiv, apoi „desemnare” pentru ceilalți.

Prezentăm ritualul de hirotonire pentru diaconesă și aici în paralel cu cel al diaconului după o ediție bilingvă a *Euhologhionului Barberini* gr. 336 cu traducere recentă în limba italiană¹³.

Ritualul hirotonirii diaconului

2). După sfânta anafură și deschiderea ușilor, înainte ca diaconul să zică „Pe toți sfinții pomenindu-i...” cel care va fi hirotonit diacon este condus la episcop. 3. Harul divin care totdeauna vindecă cele bolnave și împlinește ceea ce lipsește desemnează pe N. diacon iubit de Dumnezeu. Să ne rugăm ca peste el să coboare harul Spiritului Sfânt. După ce a zis aceasta, cel care va fi hirotonit îngenunchează, iar episcopul face semnul crucii de trei ori asupra capului său și, ținând mâna întinsă, se roagă astfel:

4). Doamne Dumnezeule nostru, care în providența ta trimiți plinătatea Spiritului Sfânt asupra celor care prin puterea ta au fost destinați să devină miniștri pentru a împlini în curăție misterele tale, însuși Doamne păstrează în toată demnitatea pe acesta care prin mijlocirea mea ți-a plăcut să-l înalți la slujirea de diacon, ca să păstreze misterul credinței în conștiință curată; dăruiește-i harul pe care l-ai dat lui Ștefan, primul chemat la opera slujirii tale și fă-l vrednic să împlinească în mod plăcut treapta dăruită din bunătatea ta – căci aceia care slujesc bine onoare vor primi – și-l desăvârșește pe servul tău. Căci a ta este mărirea și puterea.

Ritualul hirotonirii diaconesei

2). După sfânta anafură și deschiderea ușilor, înainte ca diaconul să zică „Pe toți sfinții pomenindu-i...” cea care va fi hirotonită este condusă la pontif care rostește cu glas tare: „Harul divin care totdeauna vindecă cele bolnave și împlinește ceea ce lipsește desemnează pe N. diaconesă iubită de Dumnezeu. Să ne rugăm să coboare peste ea harul Spiritului Sfânt”. În timp ce-și pleacă capul, episcopul îi pune mâna și, făcând de trei ori semnul crucii, se roagă astfel:

3). Dumnezeule cel Sfânt și Atotputernic, prin nașterea după trup din Fecioară a Fiului tău unul născut și Dumnezeu nostru, ai sfințit femeia și nu doar bărbaților, ci și femeilor ai dăruit harul revărsării Spiritului Tău Sfânt; însuși și acum, Doamne, privește la serva ta aceasta pe care ai chemat-o la lucrarea ministerului tău și-i trimite ei bogăția harului Sfântului Tău Spirit, păzind-o în dreapta credință ca să împlinească în toate slujirea ei (λεειτουργίαν – *ministerul*) printr-o trăire fără prihană și bineplăcută ție. Că ție se cuvine toată mărirea și cinstea.

¹¹ Euhologhionul este o carte liturgică care prescrie formulele euharistice, rugăciunile liturghiei orelor, riturile sacramentelor și o serie de binecuvântări și rugăciuni pentru diferite situații și necesități. Mare parte dintre aceste texte, este și astăzi în uz în toate Bisericile care păstrează tradiția liturgică bizantină. Cf. R.F. Taft, *The Byzantine Rite, A Short History*, Minnesota: Collegeville 1992, 56.

¹² A. Strittmatter, *The Barberinum S. Marci of Jacques Goar*, Roma: Ephemerides Liturgicae 1933, 329-367.

¹³ *L'Euclologio Barberini* gr. 336, 336-339.

162.1). Unul dintre diaconi spune ectenia de cerere: 2. În pace Domnului să ne rugăm.

3). Pentru pacea de sus și pentru mântuirea sufletelor noastre, Domnului să ne rugăm. [...]

6). Pentru *N.* care acum este desemnat diacon și pentru mântuirea lui, Domnului să ne rugăm.

7). Pentru ca Dumnezeu plin de iubire față de oameni să-i dăruiască diaconie curată și neprihănită, Domnului să ne rugăm. [...]

9). În timp ce diaconul recită această rugăciune, arhiepiscopul, punând din nou mâna pe capul celui hirotonit, se roagă astfel:

10). Dumnezeu, Mântuitorul nostru, al cărui glas nepieritor a descoperit apostolilor tăi și a spus că primul între ei este cel care împlinește slujirea – cum este scris în sfânta ta Evanghelie: cel care vrea să fie primul între voi, să fie slujitorul tuturor – tu, Doamne al universului, cu venirea dăătorului de viață Spiritului tău, umple de credință, iubire, putere și sfințenie pe acest slujitor al tău pe care l-ai făcut vrednic să primească ministerul diaconatului, pentru că nu prin punerea mâinilor noastre, ci prin dăruirea bogatei tale milostiviri harul este dăruit celui care este vrednic de tine; devenind astfel străin de orice păcat, în ziua judecății să se prezinte înaintea ta fără vină pentru a primi răsplata promisiunii tale. Tu care ești Dumnezeuul nostru, Dumnezeuul milei și al mântuirii.

11). După Amin, celui hirotonit îi pune orarul și, dăruindu-i sărutul păcii, îi încredințează sfântul *ripidon* și-l pune să-l miște deasupra sfintelor daruri puse pe masa altarului.

12). Diaconul care se află pe amvon zice: Pe toți sfinții amintindu-i etc.

13). După ce l-a împărtășit pe cel hirotonit cu sfântul trup și prețiosul sânge, arhiepiscopul îi încredințează potirul și el împarte sfântul sânge celor care se apropie.

14). Așa se face când se celebrează liturgia completă, dar hirotonirea diaconului sau a diaconesei poate să se facă și în timpul Liturghiei darurilor înaintea sfințite. Pontiful se așează în fața sfintei mese și în prezența celui ce va fi hirotonit exclamă „Harul divin” făcându-l să îngenuncheze și totul se face după ritualul prezentat mai sus¹⁴.

164.1). Unul dintre diaconi spune ectenia de cerere: 2). În pace Domnului să ne rugăm.

3). Pentru pacea de sus și pentru mântuirea sufletelor noastre, Domnului să ne rugăm.[...]

6). Pentru *N.* care acum este desemnat diaconeașă și pentru mântuirea ei, Domnului să ne rugăm.

7). Pentru ca Dumnezeu plin de iubire față de oameni să-i dăruiască diaconie curată și neprihănită, Domnului să ne rugăm. [...]

9). În timp ce diaconul recită această ectenie, arhiepiscopul, punând din nou mâna pe capul celei hirotonite, se roagă astfel:

10). Stăpâne, Doamne, care nu respingi femeile care se dăruiesc pe ele însele și doresc să slujească după cuviință în sfintele tale Biserici, ci le primești în ordinul miniștrilor tăi (*λειτουργών*), dăruiește harul Spiritului Sfânt și slujitoarei tale acesteia, care vrea să se dăruiască și să împlinească oficiul diaconiei, în același fel cum l-ai dat lui Febe, chemată la împlinirea ministerului, harul de a te sluji (*λειτουργία*); dăruiește-i, o Dumnezeu, să persevereze fără greșală în sfintele tale biserici, să poarte grijă de viețuirea ei mai cu seamă într-o înfrânare și desăvârșește-o pe slujitoarea ta, ca atunci când se va înfățișa la tribunalul lui Cristos să primească și ea răsplata demnă a dreptei ei viețuirii. Prin mila și iubirea de oameni a unicului tău Fiu, cu care ești binecuvântat.

11). După Amin, arhiereul îi pune în jurul gâtului, sub vâl (*maphorion*) orarul diaconal (*orarion*) aducând în față cele două capete.

12). Diaconul care se află pe amvon zice: Pe toți sfinții amintindu-i etc.

13). După ce a primit sfântul trup și prețiosul sânge, arhiepiscopul îi încredințează sfântul potir, iar ea, după ce îl primește, îl depune pe sfânta masă¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, cap. 12, nr. 161-162, 170-171 textul grec, nr. 161-162 trad. italiană, 336-338.

¹⁵ *Ibid.*, cap. 12, n. 163-164, 172-174 textul grec, n. 163-164 trad. italiană, 338-339.

RITURI DE HIROTONIRE A DIACONESELOR ÎN BISERICILE ORIENTALE

Ritul din manuscrisul *Barberini grec 336*, păstrat în Biblioteca Vaticană, copiat și tradus, numit *Euhologhionul Barberini*, în linii mari este asemănător cu ritul din Constituțiile apostolice și cu riturile prezentate în alte euhologhioane.

În primul rând, hirotonirea are loc în timpul liturghiei euharistice, în altar, locul în care se fac toate hirotonirile. Asemenea hirotonirilor de episcop, preot și diacon, ritul prevede formula: „Harul Domnului?”. Asemănarea cu hirotonirea diaconului în ceea ce privește înmânarea unor însemne din partea episcopului se regăsește în punerea orarului și înmânarea potirului.

Pe lângă asemănări există însă și deosebiri față de hirotonirea diaconului: poziția orarului la diaconesă este cu amândouă capetele în față pe când la diacon o parte a orarului stă în față, iar cealaltă în spate și ridică partea orarului din față ori de câte ori spune ecteniile. Diaconesă primește de la episcop potirul în mână, dar nu distribuie împărtașania credincioșilor, ci îl așează pe masa altarului; în schimb diaconul după ce primește potirul merge și împărtașește poporul. Punerea mâinilor este comună tuturor hirotonirilor, iar rugăciunea folosită la hirotonirea diaconeselor descrie mai mult o stare de perfecțiune decât o misiune liturgică. Rolul liturgic al diaconului este de a rosti toate ecteniile și de a sta mereu lângă episcop, pe când diaconesă nu spune nimic în timpul liturghiei și nu stă în altar decât în timpul ceremoniei de hirotonire.

Ritul din manuscrisul *Bessarion* (Euhologhionul Constantinopolitan)

Reconstrucția *Euhologhionului Constantinopolitan* de la începutul sec. al XI-lea se bazează pe comparația dintre două manuscrise cu aportul unui al treilea care completează anumite lacune. Primul este faimosul codice *Cryptensis gr. GBI* de la Biblioteca Mănăstirii baziliene de la Grottaferrata, în care dominicanul J. Goar în monumentală sa ediție *Euhologhion sive Rituale Graecorum* – intitulat *Euchologium Bessarionis* după numele unuia dintre proprietarii istorici ai codicelui, iar acum numit *Euchologium Cryptae Ferratae*, după numele mănăstirii în care a fost lăsat – a publicat ritualul instituirii diaconeselor în limba greacă și în limba latină¹⁶. Al doilea codice este *Parisinus Coislîn gr. 213*, de la Biblioteca Națională din Paris, numit aici *Euchologion Strategios*. Al treilea codice este *Atheniensis gr. 662* de la Biblioteca Națională din Grecia, numit *Euchologium Ateniense*¹⁷. Miguel Arranz, în lucrarea *Euhologhionul Constantinopolitan*, face clasificarea după manuscrisul *Bessarion* și *Strategios* astfel: sacrameinte majore, hirotoniri: episcop, prezbiter, arhidiacon, diacon, diaconesă, subdiacon, lector sau psalmist, cerar, egumen. Până la lector, inclusiv, scrie hirotonire; la cerar – rugăciunea pentru cerar, iar la egumen – numirea¹⁸. El arată că în cele două manuscrise hirotonirile sunt date cu punerea mâinilor până la lector.

¹⁶ J. Goar, *EYXOΛOΓION Sive Rituale Graecorum*, Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt 1960, 213-221.

¹⁷ M. Arranz, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1996, 7-9.

¹⁸ *Ibid.*, 10

Ritul de hirotonire a diaconesei. După sfânta anaforă și deschiderea ușilor, înainte ca diaconul să zică (Pe toți sfinții pomenindu-i) cea care urmează să fie hirotonită este condusă la episcop. Ea își înclină capul, iar episcopul își pune mâinile pe capul ei și face de trei ori semnul crucii, exclamând cu glas tare: „Harul divin care totdeauna vindecă cele bolnave și împlinește ceea ce lipsește desemnează pe N. diaconesă iubită de Dumnezeu. Să ne rugăm ca peste ea să coboare harul Spiritului Sfânt”.

Prima rugăciune la hirotonirea diaconeselor. „Dumnezeule cel sfânt și atotputernic, prin nașterea după trup din Fecioară a unuia-născut Fiului tău și Dumnezeului nostru, ai sfințit femeia, nu doar bărbaților, ci și femeilor le-ai dăruit harul revărsării Spiritului tău Sfânt; însuși și acum, Doamne, privește la serva ta aceasta pe care ai chemat-o la lucrarea ministerului tău și-i trimite ei bogăția harului Sfântului tău Spirit, păzind-o în dreapta credință ca să împlinească în toate slujirea ei printr-o trăire fără prihană și bine-plăcută ție. Că ție și se cuvinte toată mărirea și cinstea în vecii vecilor”.

După Amin, unul dintre diaconi spune ectenia de cerere pentru binele tuturor, apoi episcopul, punându-și din nou mâinile pe capul celei care este hirotonită, se roagă din nou.

Rugăciunea a doua la hirotonirea diaconesei: „Dumnezeule, Tată atotputernic, tu nu respingi femeile care se dăruiesc pe ele însele dorind să slujească după cuviință în sfintele tale biserici, ci le primești în ceata slujitorilor [Λειτουργῶν – miniștrilor] tăi, dăruiește harul Spiritului Sfânt și servei tale acesteia, care vrea să se dăruiască ție și să împlinească oficiul diaconiei; dă-i ei harul Sfântului tău Spirit cum l-ai dat lui Febe, pe care ai chemat-o la lucrul slujirii [Λειτουργία – ministerul]; dă-i ei, o Dumnezeule, să stăruie fără greșală în sfintele tale biserici, să poarte grijă de viețuirea ei și mai cu seamă de înfrânare și desăvârșește-o pe serva ta ca, atunci când se va înfățișa la scaunul de judecată al lui Cristos, să primească și ea dreapta răsplată a viețuirii ei. Prin mila și iubirea de oameni a Unicului tău Fiu, cu care ești binecuvântat în vecii vecilor”¹⁹.

După Amin, arhierul îi pune în jurul gâtului, sub vâl *maphorion*, (orarul) [*orarion*], aducând în față cele două capete ale sale. După ce a primit sfântul trup și prețiosul sânge, arhiepiscopul îi încredințează sfântul potir, iar ea, după ce-l primește, îl depune pe sfânta masă²⁰.

Dacă facem o comparație cu ritualul cuprins în manuscrisul *Barberini gr. 336*, observăm că ambele ritualuri urmează aceleași rugăciuni și gesturi, cu mici deosebiri în formularea termenilor. Și aici avem punerea mâinilor episcopului pe capul celei hirotonite, iar ministerul pentru care primește hirotonirea este numit *leitourgia*. Nici aici diaconesa nu îngenunchează, ci își pleacă doar capul în momentul punerii mâinilor episcopului și a invocării Spiritului Sfânt asupra ei. Există o referință biblică la diaconesa Febe și se invocă împlinirea slujirii asemenea ei. Este specificată și primirea însemnelor: orarul (care este așezat chiar de episcop în jurul gâtului) și potirul pe care diaconesa trebuie să-l așeze pe masa altarului.

¹⁹ *Ibid.*, 158-159.

²⁰ *Ibid.*, 160.

Semnificația ritului hirotonirii diaconeselor în tradiția bizantină

Hirotonirea diaconesei, în fața altarului

Instituirea unei diaconese se face prin ritualul care poartă denumirea de hirotonire (χειροτονία). În timpul celor două rugăciuni ale hirotonirii episcopul pune mâna pe capul ei. În ceea ce privește esența hirotonirii diaconesei, aceasta este egală cu gestul punerii mâinilor. Hirotonirea diaconesei poate fi asimilată atât celei a diaconului, preotului și episcopului, dar și celei a subdiaconului și lectorului. Același lucru se poate spune despre conținutul rugăciunilor: în general se cere pentru toți darurile Spiritului Sfânt, care permit subiectului să împlinească bine datoriile ministerului.

Hirotonirea diaconesei are loc în altar, ca și a episcopului, prezbiterului și diaconului. Chiar și atunci când ritualul de instituire a subdiaconului și a lectorului se numește hirotonire, (din perioada în care nu erau clarificați termenii) aceasta nu are loc în altar, ci în biserică, în fața iconostasului. Din acest punct de vedere, hirotonirile bizantine erau împărțite în două grupe: în altar pentru: episcop, prezbiter, diacon și diaconesă; în afara altarului pentru: subdiacon, lector, cantor, arhidiacon și egumen. În acest punct apar două întrebări: Când se poate documenta această distincție? În tradiția bizantină această distincție are o semnificație teologică? Un răspuns s-ar putea găsi într-un comentariu la 1Tim 3,8-15 al lui Teodor din Mopsuestia (născut la Antiohia în 350 și mort în Mopsuestia, Cilicia, 428): „Nu trebuie să ne mire că Pavel nu amintește ipodiamonii, nici lectorii, aceștia sunt în afara gradelor în ministerul Bisericii, creați posterior din cauza necesității pentru binele mulțimii de credincioși. De aceea legea nu permite ca ei să primească hirotonia în fața altarului, pentru că nu ministrează la același mister; lectorii doar citesc textele sfinte și ipodiamonii în interiorul [altarului] se îngrijesc de cele necesare serviciului diaconilor și de luminile din biserică. Deoarece, doar prezbiterii și diaconii împlinesc slujirea misterului, oficiul sacerdotal, iar ceilalți se îngrijesc de lucrurile sfinte”²¹.

Tradiția bizantină atestată de euhologhioane, distingând între hirotonirile care se fac în altar și cele care se fac în afară și punând hirotonirea diaconesei în primul grup, o asimilează celei a diaconului, chiar dacă atribuțiile și rolurile ei sunt mai restrânse decât ale acestuia și diaconesa nu poate servi la altar în timpul celebrării liturghiei.

Chiar dacă structura rugăciunilor spuse asupra diaconesei în timpul hirotonirii și gesturile sunt asemănătoare cu cele pentru diacon există și diferențe. O diferență între hirotonirea diaconului și a diaconesei este relevată de Pseudo Dionisie. „Candidatul la hirotonirea diaconală face o îngenunchere, candidatul la preoție face trei îngenuncheri; și unul și altul își așează capul pe altar. Diaconesa în schimb nu face nici o îngenunchere, ci își înclină doar capul. La hirotonirea subdiaconului episcopul rostește doar o rugăciune, însă la hirotonirea diaconesei, diaconului, preotului și a episcopului rostește două, separate de o ectenie și în timpul fiecăreia ține mâna pe capul celui hirotonit. Rugăciunile însă sunt diferite”²².

²¹ Theodory episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli, *Commentarii. The Latin version with the Greek fragments*, vol. II, ed. H.B. Swete, Cambridge: University Press 1880, 132-134.

²² P. Scazzoso, *Dionigi Areopagita, Tutte le opere*, Milano: Rusconi 1981, 214-215. 218-219. J.M. Hansses, *La liturgie d'Hippolyte*, II: Roma Università Gregoriana 1970, 263-285.

În rugăciuni în primul rând se subliniază rolul femeilor punându-se în evidență ideea nașterii Fiului lui Dumnezeu după trup dintr-o fecioară și a darului profetic care le-a fost acordat unor femei. Este punctul de asemănare între ritul bizantin și cel din Constituțiile apostolice, dar nu este singurul. Invocarea Spiritului Sfânt asupra lor, această *epicleză*, apropie mai mult de hirotonirea diaconului, a preotului și a episcopului; însă în Constituțiile apostolice găsim această invocare și la subdiacon și lector. În schimb în ritul din Euhologioanele bizantine, Spiritul Sfânt nu este invocat asupra lectorilor și subdiaconilor. Din rugăciunile de invocare observăm că funcțiile diaconeselor sunt diferite mult de ale diaconilor. Diaconul trebuie să fie „ministru și servitor al misterelor”, iar diaconeasa trebuie „să servească pe sfinții lui Dumnezeu”. Dacă hirotonirea diaconeselor are valoare sacramentală asemenea celei a membrilor ierarhiei, se poate deduce că aceasta comporta apartenența la cler²³.

Momentul hirotonirii și formula „Harul divin...”

Majoritatea euhologioanelor grecești prezintă aceeași structură a hirotonirii diaconilor și diaconeselor. Hirotonirile au loc în același moment al liturghiei, după doxologia cu care se termină anafora și înainte de a începe diaconul să spună ectenia care precede Tatăl nostru. Euhologioanele care prevăd hirotonirea diaconilor în timpul liturghiei Darurilor mai înainte sfințite menționează în paralel și hirotonirea diaconeselor. Momentul hirotonirii este același în care este hirotonit și diaconul. Subdiaconul însă este hirotonit în prima parte, adică în partea didactică a liturghiei. La sfârșitul ceremoniei, două rituri par să contribuie la considerarea diaconesei ca fiind egală cu diaconul: primirea orarului și a potirului. Cu toate acestea există diferențe: în timp ce diaconul folosește orarul când citește ecteniile, diaconeasa nu poate face aceasta, de fapt, diaconeasa nu vorbește nimic în biserică. La fel, primește potirul, dar nu împărtășește pe alții cum face diaconul. Gestul punerii mâinilor și tripla însemnare este comună tuturor hirotonirilor, atât la subdiacon cât și la lector.

Formula hirotonirii: „Harul divin...”

Formula „Harul divin...”, în ritul bizantin, contrar a ceea ce se întâmplă în tradiția siriacă, este folosită numai la hirotonirea episcopului, prezbiterului, diaconului și a diaconesei, nu și pentru subdiacon, lector sau alte slujiri. Acesta este un argument pentru a spune că hirotonirea diaconeselor în tradiția bizantină era reținută de aceeași natură și semnificație cu a diaconilor, prezbiterilor și episcopilor și nu era asimilată cu a subdiaconului și cu atât mai puțin nu era considerată doar o binecuvântare.

²³ J. Calot, *La donna e i ministeri della Chiesa*, Assisi: Citadella Editrice 1973, 44.

RITURI DE HIROTONIRE A DIACONESELOR ÎN BISERICILE ORIENTALE

Studii recente²⁴ au demonstrat afirmațiile lui Simeon al Tesalonicului privind vechimea formulei. Faptul că formula folosită este mai mult sau mai puțin identică în toate riturile orientale presupune că ea exista înainte de separări, în special înainte de 431, pentru că formula este comună și nestorienilor. În al doilea rând au demonstrat importanța formulei în riturile orientale în modul de a concepe hirotonirea. După schemele latine posterioare s-ar putea spune că pentru orientali formula: „Harul divin...” era cel puțin la origini parte constitutivă a ritului împreună cu cele două rugăciuni de *epicleză*. Faptul că această formulă nu este folosită pentru subdiacon și pentru lector este un argument în plus pentru a afirma că tradiția consideră hirotonirea subdiaconului de natură distinctă față de hirotonirea diaconului și a diaconesei²⁵.

Primirea însemnelor diaconale: orarul și potirul

Orarul diaconal

Orarul diaconal este înmănat diaconesei de episcop la sfârșitul hirotonirii. Diaconeasa purta un văl care-i acoperea capul și umerii. Orarul îi era pus în jurul gâtului, sub văl, în așa fel încât cele două extremități erau aduse în față. Diaconul în schimb purta orarul pe umărul stâng în așa fel că o extremitate era în față și alta în spate. Și acest aspect asimilează diaconeasa diaconului, pentru că orarul diaconal este simbolul prin excelență al diaconului și al ministerului său, cum se afirmă la can. 22 și 23 ale conciliului din Laodicea. Legislația ecleziastică oprea explicit subdiaconilor și lectorilor să poarte orarul, care era un semn distinctiv pentru diaconi²⁶.

Primirea potirului

După hirotonire diaconeasa era împărtășită imediat după diacon. Desigur, diaconeasa era împărtășită în altar unde a avut loc și hirotonirea, primind de la episcop mai întâi pâinea în mână și apoi bând din potirul oferit de episcop. După împărtășanie, atât diaconul cât și diaconeasa primeau în mână de la episcop potirul, cu diferența că diaconul lua potirul pentru a merge apoi să distribuie împărtășania credincioșilor în afara altarului, iar diaconeasa după ce primea potirul mergea să-l pună pe masa de altar. Comparativ cu subdiaconul este un gest de superioritate a diaconesei, deoarece el se împărtășea în afara altarului și nu ținea niciodată potirul în mână. Tradiția nestoriană și monofizită din sec. V-VI a conces diaconeselor puterea de a distribui în anumite situații, în lipsa preotului sau diaconului, împărtășania femeilor și copiilor²⁷.

²⁴ J.M. Hansses, La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales du rit grec, *Gregorianum* 5, 1924, 208-277; B. Botte, La formule d'ordination: «La grâce divine» dans les rites orientaux, *Orient Syrien*, 2, 1957, 285-296.

²⁵ C. Vagaggini, L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, *Orientalia Christiana Periodica*, 40, 1974, 184.

²⁶ *Ibid.*, 185; C. Vagaggini citează conciliul din Laodicea, can. 22 și 23.

²⁷ *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, ediție bilingvă, tr. N. Achimescu, Iași: Polirom 1996, 105.

2. Hirotonirea diaconeselor în Bisericile din Caldeea și Persia²⁸

În prima parte a *Ordului și canoanelor hirotonirilor în sfânta Biserică* – document transmis prin tradiția iacobită, copie a unui manuscris siriac din secolele VIII sau IX, dar care după datele pe care le conține provine probabil din sec. al V-lea – sunt cuprinse îndatoririle episcopilor, preoților, diaconilor, dubdiaconilor, lectorilor și exorciștilor (canoanele 1-7), sunt prezentate în continuare riturile de hirotonire pentru ministerele amintite (canoanele 8-13), apoi în can. 14 este descris pe scurt rolul diaconesei și un scurt rit. Can. 14: „Diaconeasa este introdusă în diaconicon²⁹ și episcopul rostește rugăciunea prescrisă asupra ei; după ce a ajuns în dreptul altarului își pleacă capul, episcopul își pune mâinile pe capul ei și rostește o rugăciune cunoscută³⁰”.

Cel mai vechi Pontifical caldeean care se cunoaște este *Pontificalul Berlin ms. syr. 38*, din anul 1496, dar în starea lui actuală nu conține decât hirotonirile de lector, subdiacon, diacon și preot. Există apoi și alte pontificale după acesta, dar la fel diaconesele nu sunt menționate. În sfârșit există cinci pontificale din sec. al XVI-lea, copiate la date apropiate care redau texte ale hirotonirii diaconeselor³¹. Primul ritual cunoscut se găsește în Pontificalul manuscris *Vaticanus syriacus 45* (1556); același ritual se găsește aproape identic în alte patru Pontificale manuscrise din același secol XVI: *Vaticanus Borgia syriacus 21* (scris între 1555-1562); *Manuscrisul de la Cambridge University Add. 1988* (1558); *Codicele Mosul 55*, din Biblioteca patriarhatului caldeean (1568); *Diarbekir ms. 59*, Arhiepiscop caldeean (1569).

În *Cambridge Add. 1988*, *Mosul 55* și *Diarbekir ms. 59*, ritul de hirotonire al diaconesei se găsește după cel al preotului și al Shaharê (cel care ajută la ministerele sacre în funcțiile minore de unii numit paradiacon); în *Vaticanus syriacus 45*, este situat după ritul diaconului, preotului și călugărului, înaintea arhidiaconului și egumenului; în *Vaticanus Borgia syriacus 21*, după înveșmântarea și tonsura călugărului, călugăriței și înainte de hirotonirea arhidiaconului și egumenului³².

În afara cântecelor și rugăciunilor preliminare, ritul de hirotonire a diaconeselor constă din șase rugăciuni.

²⁸ Bisericile orientale din afara Imperiului roman au fost evanghelizate începând cu Biserica Edesei (Urfa modernă, în sud-estul Turciei). Creștinii de aici nu vorbeau limba greacă și, sub influența evenimentelor politice și a controverselor cristologice, mare parte dintre ei s-au constituit într-o Biserică separată sub autoritatea katolicosului de Seleucia-Ctesiphon.

²⁹ *Diaconicon* – În Biserica răsăriteană, spațiu anexă al altarului, situat pe latura sudică a acestuia, servind pentru păstrarea veșmintelor liturgice și a cărților sacre, locul unde stă diaconul.

³⁰ Textul siriac și traducerea latină în I. Rahmani, *Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum 3. Vetusta documenta liturgica*, Seminarium Scharfense 1908, 60-62.

³¹ A.G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma: Edizioni Liturgiche 1982, 158.

³² Textul din *Vaticanus Syriacus 45* este reluat de J.A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, t.13, Romae 1766. În lucrarea de față am luat ritul din cartea lui A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 159-163, care dă și variantele codicelor din Cambridge și Mosul și P. Sorci vezi nota următoare.

RITURI DE HIROTONIRE A DIACONESELOR
ÎN BISERICILE ORIENTALE

Prima rugăciune arată originea monastică a ritului: „Întinde mâna milostivirii tale asupra servelor tale care sunt aici pentru a primi râvna fricii de Dumnezeu”.

Rugăciunea a doua este comună tuturor hirotonirilor, reluând formula bizantină: „Harul Domnului nostru Isus Cristos care totdeauna împlinește ceea ce lipsește, să fie totdeauna cu noi prin bunătatea lui Dumnezeu Tatăl și cu puterea Spiritului Sfânt; și prin mâna slăbiciunii noastre, el să împlinească acest minister sublim pentru mântuirea sufletelor noastre, acum și în vecii vecilor”.

Rugăciunea a treia este luată de la hirotonirea diaconilor: „Dumnezeul nostru prea bun, Împăratul nostru plin de milostivire, bogat în milă și plin de iertare, tu, Doamne, care în bunătatea ta nemărginită ne-ai făcut mijlocitorii darurilor tale divine în Biserica ta sfântă, pentru ca noi să dăruim în numele tău ministere pentru misterele tale sfinte, și după tradiția apostolilor care a ajuns până la noi prin punerea mâinilor în ministerele bisericesti, iată că noi îți prezentăm acești servi (serve) pentru ca ei (ele) să fie aleși diaconi în sfânta Biserica ta, noi ne rugăm pentru ei toți, să vină asupra lor harul Spiritului Sfânt să-i (le) desăvârșească spre slujirea pentru care au fost aleși (alese), prin harul și mila unicului tău Fiu”.

Rugăciunea a patra este rugăciunea principală în timpul căreia episcopul pune mâna pe capul candidatei și spune: „Doamne, Dumnezeule mare și atotputernic, care ai creat totul prin puterea Cuvântului tău, care ții sub stăpânirea ta tot ceea ce ai creat, Tu privești cu aceeași bunăvoință la bărbați și femei dându-le lor harul Spiritului Sfânt. Tu, Doamne, în milostivirea ta, alege acum și pe serva ta care este aici de față pentru lucrarea diaconiei și dăruiește-i în milostivirea ta harul Spiritului Sfânt pentru ca fără pată să slujească ție cu inimă curată în bună conștiință, păstrând în mod desăvârșit bunele obiceiuri. Să instruiască grupul femeilor, să le învețe curăția și faptele bune ca să primească de la tine ca răsplată binecuvântarea, prin harul și iubirea de oameni a unicului tău Fiu cu care viețuiești și domnești în vecii vecilor”.

Urmează apoi două rugăciuni de încheiere: „Întărește Doamne, cu harul tău pe aceste serve care așteaptă de la tine mila ta pentru a putea împlini întotdeauna voința ta [...]. Fă-le demne prin harul tău, să se încreadă în cuvântul tău, să respecte poruncile tale să se învrednicească de purtarea de grijă a Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Amin”³³.

Din aceste rugăciuni reiese că diaconesei îi este încredințată slujirea față de Dumnezeu și datorită de a instrui grupul femeilor. În rugăciune nu se face nici o aluzie la femeile din Vechiul Testament, nici la Febe din Noul Testament. Chiar dacă unele rugăciuni din ceremonial sunt aceleași cu ale diaconului, totuși există în rit și diferențe între diaconi și diaconese. Hirotonirea diaconului este mult mai solemnă, ritul conține un mare număr de cântece și rugăciuni rostite de episcop. Se regăsește și aici simbolismul lui Pseudo Dionisie pe care l-am întâlnit și în ritul bizantin: candidatul la preoție îngenunchează pe amândoi genunchii, cel la diaconat pe unul, iar diaconesa își apleacă doar capul. În comparație cu ritul bizantin, în tradiția caldeeană diaconesa nu

³³ P. Sorci, *Diaconato ed altri ministeri liturgici della donna*, în *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di Umberto Mattioli, Genova: Marietti 1992, 338.

primește orarul și episcopul nu face semnul crucii pe cap așa cum face la diacon și la preot. La sfârșitul ceremoniei Pontificalul face o clarificare a gestului de punere a mâinii episcopului: „Episcopul se roagă, pune mâna pe cap, dar nu ca pentru o hirotonie, ci mai degrabă ca pentru binecuvântare”³⁴.

I.M. Vosté la sfârșitul ritului face un comentariu cu referire la locul diaconesei în Biserică: „Cu toate că în zilele noastre încă se mai face acest rit... Acesta se referă la natura învechită a rolului diaconesei la botez în Biserica caldeeană. Dar, întreg ritul, cu rubricile și rugăciunile sale, arată faptul că și în aceste regiuni diaconesele sunt acum în fruntea monahiilor, deci egumene după tradiția Bisericilor din Imperiul roman. Și chiar și atunci când nu mai existau diaconese, în a doua jumătate a sec. al XVI-lea, s-a recopiat în Pontificale ritul instituirii lor? Totuși, trei dintre Pontificale includ un rit al hirotonirii unei egumene”³⁵.

3. Rituri de hirotonire în Bisericile armeană și georgiană

Din secolul IV avem doar două mărturii care atestă existența diaconeselor în Armenia romană. Este vorba despre conciliul din Constantinopol din 360 în care a fost depus episcopul Elpidius de Satala pentru că a admis la diaconat pe o anumită Nectaria care mai înainte fusese excomunicată³⁶, și hirotonirea de către episcopul Otreios de Melitene, în 378, a văduvei Dionisia, mama sf. Euthyme cel Mare³⁷.

Kristin Arat³⁸ a publicat în 1987 un articol despre istoria diaconeselor în Armenia. Ea face o analiză a dezvoltării istorice a instituției diaconeselor pe care o împarte în trei faze: prima fază, secolele IV-VIII, perioadă în care în Armenia Mare canoanele conțin indicații lacunare cu referire la colaborarea femeilor în administrarea botezului; faza a doua, secolele IX-XI, când în ritualuri apare termenul diaconesa, în armeană *sarkawagombi*; din secolul XII începe faza a treia, în care sunt atestate mărturii scrise și rituri de hirotonire (*mas̄toc*) pentru diaconese. Din secolul XVII oficiul diaconeselor se răspândește în mănăstiri³⁹.

³⁴ A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 162.

³⁵ I.M. Vosté, *Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum orientalium, id est Chaldaeorum, Versio latina*, Typis polyglottis Vaticanis 1938, 397-398.

³⁶ The Ecclesiastical History of Sozomen 4, 24, 16 <http://www.freevebs.com/vitaphone1/history/sozomen.html>

³⁷ Viața sf. Euthimie povestită de Chiril de Scythopolis în A.J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III, 1, Paris: Editions du Cerf 1962, 60-61.

³⁸ Kristin Arat a fost hirotonită diaconesă în anul 1982 de patriarhul armean de Istanbul. Cf. Kristin Arat, Die Diakonissen der armenischen Kirche in kanonischer Sicht, în *Handes Amsorya* 101, 1987, 153-189.

³⁹ Există mărturii în mănăstirea Ecaterina, construită în secolul XVII la Neu Dschulfa, în Persia, unde instituirea diaconeselor a fost regulată prin statutele arhiepiscopului T'adēos Bēgnazarean, care va introduce ritul și în mănăstirea Stefan la Tiflis, unde superioara era numită arhidiaconesă (*awagsarkawagombi*). După dispariția celor două mănăstiri la începutul secolului XX, mănăstirea Kalfayan din Istanbul rămâne unicul loc în care monahiile sunt instituite diaconese și superioara arhidiaconesă. Cf. Moira Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*, Milano: Glossa 2004, 93-94.

RITURI DE HIROTONIRE A DIACONESELOR
ÎN BISERICILE ORIENTALE

Într-o rubrică din *Maštoc' Venise San Lazaro ms. 457*, provenind din secolele IX-X, este scris că pentru instituirea unei anahorete se prevede „să se observe același rit care se face la primirea hainelor monahale de către femei, cu o singură excepție, acelea care sunt diaconese să fie dezbrăcate de hainele laice”⁴⁰.

Formula pe care episcopul trebuie s-o folosească la hirotonirea unei diaconese dintr-o mănăstire nu se mai găsește în euhologhionul actual. Se poate însă găsi în marele *Maštoc'*, manuscris greu accesibil. Conybeare⁴¹ semnalează prezența manuscrisului *San Lazaro 199* (323), din anul 1216, care se păstrează la Veneția și Athanase Renoux l-a descoperit și în *Maštoc' Erevan 907*, din sec. al XVII-lea, copiat după un manuscris din sec. al IX-lea.

Iată rugăciunile pe care le rostește episcopul în timpul ritului de hirotonire. „Doamne cel ce ești bun și mult milostiv, care ai creat toate lucrurile prin Cuvântul tău, prin întruparea Unicului tău Fiu ai făcut egali în sfințenie bărbatul și femeia; ți s-a părut potrivit a da nu numai bărbaților, ci și femeilor harul Spiritului Sfânt. Alege acum pe serva ta aceasta pentru cele ce sunt necesare în sfântă Biserica ta și dăruiește-i harul Spiritului Sfânt pentru a se păstra în dreptate și curăție, prin mila și îndurarea Cristosului tău, căruia împreună cu tine, Părinte atotputernic, și cu Spiritul Sfânt de viață dăătorul și eliberatorul, i se cuvine mărire și onoare acum și totdeauna”⁴².

Rugăciunea este destul de seacă, se limitează să afirme egalitatea bărbatului și a femeii în fața darului Spiritului Sfânt, bazată pe misterul întrupării; nu evocă nici un pasaj biblic și nu arată nici îndatoririle diaconesei. Pe baza acestei rugăciuni de hirotonire s-a răspândit și un Pontifical georgian copiat între sfârșitul sec. al X-lea și începutul sec. al XI-lea. Un izvor important al liturghiei georgiene este *manuscrisul 86 din Tiflis* după Liturghia sfântului Iacob de Ierusalim care redă un ritual de hirotonire. Acesta conține trei rugăciuni de hirotonire a diaconesei; între acestea rugăciunea a doua seamănă cel mai mult cu rugăciunea din ritual armean.

Rugăciunea a doua: „Doamne, Dumnezeule al oștirilor, care ai poruncit lui Miriam, sora lui Moise, prima dintre toate femeile, să te invoce; care ai dăruit harul profeției Deborei; în noua economie ai poruncit prin mijlocirea Spiritului Sfânt că diaconii trebuie să aibă un singur cuvânt și să nu fie dedați la mult vin (1Tim 3,8), ci să învețe cu bunătate, în așa fel ca să fie un exemplu bun pentru toți; în bunătatea ta alege pe serva ta aceasta la demnitatea diaconatului, pentru a unge cu ulei pe cele care vin la sfântul botez, să le conducă la fântâna sfântă și să devină o diaconesă a Bisericii tale după cum a fost și Febe, pe care apostolul o numește slujitoare a Bisericii din Chenhreea; dăruiește-i ei să îndrume și să educe cu atenție fecioarele în împlinirea datorțiilor lor; dăruiește-i harul de a spune orice lucru în numele tău, în așa fel ca, slujindu-te în demnitate și fără greșală, să poată îndrăzni să mijlocească în ora stabilită de Cristosul tău”.

⁴⁰ A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 180.

⁴¹ F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum: being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church: together with the Greek rites of baptism and epiphany*, în books.google.ro/books?isbn=1417949031

⁴² După traducerea în franceză a manuscrisului *Erevan 907* de D.A. Renoux editat în *Grand catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque des Mélékharistes de Venise*, III, San Lazzaro, Venezia 1966, col. 32 apud A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 181.

Și imediat rugăciunea a treia: „Dumnezeule atotputernic, care ai împodobit Biserica ta cu ministerul diaconatului și ai umplut cu harul Spiritului tău o mulțime de Biserici, primește la ministerul diaconatului și pe serva ta aceasta și dăruiește-i să împlinească cu respect și sfințenie acest minister nobil. Primește dăruirea și votul ei și dăruiește-i puterea de a fi statornică”⁴³.

Se poate spune că rugăciunile acestui rit de hirotonire conțin elemente pe care le-am întâlnit și în rugăciunile altor Biserici. Aluziile la Miriam și la Debora se regăsesc și în cartea a VIII-a a Constituțiilor apostolice, iar amintirea diaconesei Febe o întâlnim în *Euhologhionul Barberini* și alte euhologhioane bizantine. De asemenea, rolul prevăzut pentru ele în comunitate este asemănător cu cel prevăzut în documentele și colecțiile deja amintite.

4. Diaconesele în Biserica maronită

Liturgia maronită, de origine siro-antiohiană, cu ascendente siro-orientale, a fost profund latinizată începând cu unirea cu Roma din 1215; de aceea nu există izvoare anterioare sec. al XV-lea. Încercarea patriarhului Stefan Douaihi (1670-1704) de reformare a liturghiei a constituit o adevărată ciocnire împotriva opoziției curentului latinizării. Se înțelege așadar motivul pentru care Pontificalele și riturile ignoră hirotonirea diaconeselor. Cu toate acestea, în celebrul sinod de pe Muntele Liban din anul 1736, ale cărui deliberări au fost aprobate de sfântul Scaun în anul 1741, can. 2 din partea a III-a *De ministris, presbyteris et praelatis* se referă expres la problema diaconatului feminin: „Diaconesele noastre sunt fie cele care își păstrează fecioria pentru totdeauna, fie căsătorite fiind se oferă să trăiască în castitate și în slujirea Bisericii, ascultând de episcop prin angajarea făcută când au primit binecuvântarea”⁴⁴.

Ritualul hirotonirii diaconeselor în Biserica din Antiohia Siriei

Ignățiu Antoniu II Hayek, patriarhul Antiohiei Siriei, a reușit să obțină o copie de pe un manuscris păstrat în Tur'Abdin (Turcia), în care se găsește ritualul hirotonirilor; chiar dacă manuscrisul nu este foarte vechi, redă fidel transcrierea. În manuscris, hirotonirea diaconesei urmează imediat după cea a diaconului și o precede pe cea a arhidiaconului. În ceea ce privește Pontificalul actual, este mai puțin complex chiar dacă variantele nu sunt absolut substanțiale. Cea care urmează să fie hirotonită diaconeasă stă în afara ușilor altarului cu fruntea înclinată și capul acoperit cu un văl pentru a nu fi văzută de poporul din biserică.

⁴³ A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 182. Acest rit se găsește și în C. Conybeare – O. Wardrop, The Georgian version of the liturgy of st. James, *Revue de l'Orient chrétien* 18, 1913, 396-410; 19, 1914, 155-173.

⁴⁴ A.G. Martimort, *Les diaconesses*, 175, *apud* I.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1759-1798, 38, 163.

RITURI DE HIROTONIRE A DIACONESELOR
ÎN BISERICILE ORIENTALE

După formula de început, episcopul spune rugăciunea: „O Cristoase, Dumnezeu nostru, ajută-ne să împlinim acest serviciu pur și sacramental și să devenim pentru tine temple sfinte și va locui în noi prezența ta divină, și fă ca această servă a ta să se desăvârșească prin această slujire, pentru a te lăuda noi și ea, cu Tatăl și cu Sfântul tău Spirit acum și totdeauna și în vecii vecilor”⁴⁵. Urmează apoi psalmul cincizeci rostit de popor și intercalat cu anumite invocații cântate de cor, specifice momentului, la fel și psalmul o sută cincizeci. Apoi episcopul rostește rugăciunea tămâierii și se citesc două lecturi din Noul Testament: Rom 16,1-2; 21-27 și In 12,21-27. Apoi episcopul se roagă cu voce joasă și capul plecat: „Doamne Dumnezeu puterilor, care ai orânduit această slujbă, tu care cunoști gândurile oamenilor și scrutezi inimile și rărunchi, ascultă-ne cu nemăsurata ta milostivire și curățește-ne de orice necurăție a trupului și a spiritului; fă să dispară vina noastră precum norii și precum ceața păcatele noastre; umple-ne cu tăria ta, prin harul unicului tău Fiu și bunătatea preasfântului tău Spirit. Dă-ne puterea să fim slujitorii legământului tău pentru a putea în vrednicie și întru sfințenia numelui tău să stăm în fața ta pentru a sluji și celebra dumnezeieștile tale taine. Nu ne lăsa să cădem în păcat; ajută-ne, Doamne, să nu ne depărtăm de tine și să știm să alegem și să oferim totdeauna ceea ce e demn de tine. (Apoi continuă cu voce înaltă). Primește pe această diaconesă și desăvârșește-o pe această servă care așteaptă cerescul tău dar, pentru că tu ești îndelung răbdător și milostiv spre cei care te invocă și puternică este împărăția ta, împreună cu unuia născut Fiului tău și cu a preasfântului tău Spirit, bun, preamărit, dătător de viață și de o ființă, acum și pururea și în vecii vecilor”⁴⁶.

Arhidiaconul spune: „Harul Domnului nostru Isus Cristos, care totdeauna împlinește slăbiciunea noastră, prin voința lui Dumnezeu Tatăl, cu puterea Spiritului Sfânt, celei prezentată, care așteaptă darul tău ceresc, se ridică de la rangul surorilor la cel al diaconeselor.

Episcopul: N... diaconesă a altarului sfânt al localității x....

Arhidiaconul continuă: Să ne rugăm toți pentru a veni asupra ei harul Spiritului Sfânt.

Apoi episcopul cu capul înclinat spune o altă rugăciune: „O Dumnezeule, fă-o demnă de chemarea diaconatului, pentru iubirea ta de oameni și după cum se cuvine numelui tău ca să împlinească cultul tău⁴⁷ și să slujească în templul maiestății sfinte și să găsească milostivire în fața ta”. (Apoi pune mâna dreaptă asupra capului, sub vâl, și se roagă cu voce joasă): „O Dumnezeule, care mântuiești pe cei care te invocă și dăruiești femeilor harul tău pentru a profeti și a persevera în toate lucrările bune; care ai făcut-o demnă pe Miriam, sora lui Moise, alegând-o dintre toate femeile, să te laude și să-ți slujească; tu care ai dat darul profeției Deborei, care în Noul Testament ai ales femeii pentru a te servi, tu acum, o Dumnezeule nostru, umple-o pe serva ta aceasta cu binecuvântări pentru a fi diaconesă în Biserică, să fie diaconesă ca Febe pe care apostolul

⁴⁵ G. Orioli, Il testo dell'ordinazione delle diaconesse nella chiesa di Antiochia dei Siri, *Apollinaris* 62, 1989, 634.

⁴⁶ *Ibid.*, 637.

⁴⁷ Dacă este superioara mănăstirii se adaugă: „Dăruiește-i o Dumnezeule, înțelepciune pentru a conduce și a educa tinerele, să primească pelerinii, să învețe cu modestie și curăție tainele tale, să spună și să zică orice lucru în numele tău pentru că lucrând totdeauna pentru mărirea ta, o Dumnezeule Tată, și pentru prosperitatea și edificarea comunității surorilor, să găsească har și milă la tine cu toți cei care bine ți-au plăcut, prin mila unicului tău Fiu cu care ți se cuvine mărire, cinste și putere cu Preasfântul Spirit acum și pururea și în vecii vecilor”.

tău a constituit-o la Chenhreea. Dă-i să împlinească slujirea cu cinste, să educe tinerii, să primească pelerinii, să îmbogățească pe servii tăi cu faptele sale, să răspundă cu umiliță, cu duiosie și modestie, să facă orice lucru în cuvinte și fapte în numele tău (se îndreaptă spre răsărit și cu voce înaltă încheie). Pentru că tu, Cristoase Dumnezeule, împărățești asupra noastră cu Tatăl și cu Spiritul Sfânt, acum și totdeauna și ție se cuvine mărire, onoare și putere acum și pururea și în vecii vecilor⁴⁸.

Episcopul se îndreaptă spre ea îi pune mâna dreaptă pe cap și proclamă: este hirotonită în sfânta Biserică a lui Dumnezeu, iar arhidiaconul continuă: N... diaconeasa sfintei biserici X...

Episcopul: N... diaconeasă a sfântului altar acum numită (și face cu degetele de trei ori semnul crucii la fiecare invocație) în numele Tatălui, al Fiului, și al Spiritului Sfânt.

Îndreptându-se spre răsărit episcopul se roagă: „Îți mulțumim, Dumnezeule atotputernic, de toate și pentru toate și onorăm și preamărim numele tău sfânt pentru că ai fost darnic cu noi și ai trimis binecuvântarea ta asupra servei tale. Îți cerem și te rugăm, Domnul nostru, să ne auzi în mila ta nemăsurată și să primești diaconatul dăruit acestei serve pentru mila ta și să-i dai să împlinească cu modestie și curăție slujirea. Să găsească pacea ta prin mijlocirea unuia născut Fiului tău, pentru că ție se cuvine mărire, cinste împreună cu El și cu Spiritul tău cel de o ființă cu tine și dătător de viață acum și pururea și în vecii vecilor⁴⁹.

Episcopul se îndreaptă spre cea hirotonită și îi pune orarul pe umărul stâng, apoi ia potirul și-l dă diaconesei să-l pună pe altar, și îi face cunoscut cum trebuie să trăiască în noua stare de viață. Apoi este îmbrățișată și i se cântă Ma'nito pe glasul al șaptelea: Regele Cristos dorește frumusețea ta. După aceea episcopul o împărtășește cu sfintele taine⁵⁰.

Concluzii

Din cele prezentate reiese că în antichitatea creștină au existat tentative în a face distincție între diversele ministere și termenii care să desemneze riturile de consacrare a miniștrilor, ordinele și gradele în Biserică. Avem mărturii că în Bisericile orientale și în special în tradiția bizantină avem documente care arată că ritul hirotonirii nu se practica doar pentru episcopi, preoți, diaconi și diaconese, ci și pentru subdiaconi și lectori, iar în unele zone chiar și pentru econom, arhidiacon, superiorul mănăstirii etc. Se poate spune că distincția între ordurile și gradele ierarhiei Bisericii nu se face în baza termenului hirotoniei sau a gestului de impunere a mâinii. Chiar dacă în secolul VIII apare deosebirea între hirotonie și hirotesie, euhologioanele bizantine continuă pentru o perioadă destul de lungă să nu facă nici o deosebire între aceste rituri. Diaconesele apar în toate documentele prezentate ca primind hirotonia prin punerea mâinilor episcopului, formula „Harul divin”, în fața altarului și în timpul sfintei liturghii, la același moment și cu aceleași rugăciuni care se fac și pentru diaconi. În același timp, chiar dacă diaconesele sunt investite cu același rit de hirotonire asemenea diaconilor, îndatoririle lor liturgice sunt foarte restrânse și nu au de-a face cu celebrarea misterelor.

⁴⁸ G. Orioli, *Il testo dell'ordinazione*, 639.

⁴⁹ *Ibid.*, 640.

⁵⁰ *Ibid.*, 641.

NOTE PRIVIND NEGOCIERILE DE FONDARE A UNUI COLEGIU GRECO-CATOLIC LA ROMA LA ÎNCEPUTUL ANILOR '20

Veronica TURCUȘ

RIASSUNTO: Noti sulle trattative di istituire un collegio greco-cattolico a Roma all'inizio degli anni '20. La presente indagine riflette l'impegno delle autorità romene di stabilire a Roma nell'immediato dopoguerra delle entità istituzionali che riflettino l'interesse della Grande Romania per la terra dei suoi antenati. Si tratta da un lato delle vicende di far erigere una struttura per la preparazione ecclesiastica dei giovani sacerdoti greco-cattolici e dall'alto del progetto politico-scientifico delle autorità governative romene, in seguito all'esortazione dello storico Vasile Pârvan, di fondare una Scuola romana a Roma secondo i modelli che funzionavano già nella Città Eterna. La storia iniziale di questi due insediamenti romeni a Roma si intreccia più volte e il ruolo di questo saggio è di chiarirne le vicende diplomatiche ed ecclesiastiche.

PAROLE CHIAVE: Chiesa greco-cattolica, Roma, Santa Sede, scuola, collegio, diplomazia, ordine cistercense, negoziati, Santa Susanna, Stati Uniti d'America.

Necesitatea stabilirii unui colegiu românesc la Roma, destinat pregătirii viitorilor preoți greco-catolici, a emers pregnant în anii 1917-18, vizându-se constituirea unui așezământ național pentru acești tineri, care până atunci studiau la Colegiul Grec din Via del Babuino 149 sau la Colegiul „*De Propaganda Fide*” din Piazza di Spagna. De altfel spiritul național, efervescent în anii primului război mondial, a reunit cele două inițiative care urmăreau crearea unei instituții românești menită să susțină eforturile tinerilor noștri studioși în capitala Italiei, cea laică a intelectualității Vechiului Regat și cea confesională a elitei greco-catolice transilvănene, dintr-o naturală manifestare a unității factorilor culturali românești, aceștia încercând să se propună unitar și compact în raportul cu celelalte națiuni europene.

Încă din anii 1912-14 a existat un proiect de fondare a unei școli superioare românești la Roma, susținut de academicienii Vasile Pârvan, Ioan Bianu și Duiliu Zamfirescu, personalități de marcă ale culturii românești, care au cointerestat Legațiile română și italiană, de la Roma, respectiv București, reprezentate atunci de miniștrii Diamandi și Fasciotti¹. După modelul Marii Britanii, care a obținut în urma Expoziției universale de la Roma din anul 1911 – manifestare dedicată celor cincizeci de ani de la unificarea Italiei și care

¹ V. Pârvan, *Proemio, Ephemeris Dacoromana* 1, 1923, V.

celebra ideea de Roma-capitală, a noului stat național dar și a culturii și artei europene și mondiale, fiind de aceea propusă ca un centru optim de stabilire a instituțiilor științifice și artistice ale celorlalte națiuni europene – concesionarea zonei unde a fost construit pavilionul expozițional englez pentru ridicarea unui edificiu adecvat Școlii Engleze și Academiei de Arte Frumoase Britanice², România a intenționat la rândul ei să dobândească o concesiune funciară în vederea edificării unei școli care să îi adăpostească pe tinerii studioși veniți la Roma. Inițiativa nu a fost însă dusă la bun sfârșit, așa că proiectul de fondare a unui institut românesc de studii superioare în capitala Italiei trebuia să aștepte un context politic favorabil.

O altă încercare de fondare a unui institut românesc în capitala Italiei datează din anii primului război mondial, când proiectul întemeierii unei școli superioare la Roma s-a împletit – cel puțin la nivelul încercării identificării unei locații comune pentru tinerii studioși – cu planul înființării unui colegiu ecleziastic românesc promovat de prelatul transilvănean greco-catolic Vasile Lucaciu. Teologul și omul politic român Vasile Lucaciu (1852-1922) unul dintre autorii și susținătorii proiectului mișcării memorandiste de la sfârșitul secolului al XIX-lea și un factor activ al luptei naționale a românilor din primele decenii ale secolului trecut s-a implicat în proiectul de fondare al unui colegiu românesc la Roma, menit să îi adăpostească pe tinerii noștri studioși, utilizând întreaga influență pe care o avea în cele mai înalte medii ecleziastice vaticane și romane. În calitate de președinte al Ligii culturale pentru unitatea politică a tuturor românilor, părintele Lucaciu a militat activ pentru dobândirea drepturilor naționale și statale ale românilor de pe teritoriul dublei Monarhii, fiind un adept al soluției pe care o reprezenta războiul de partea Antantei. Pe această linie se înscriu acțiunile sale din anii 1917-1919 în Statele Unite ale Americii, Franța, Italia și Elveția, unde a desfășurat o campanie propagandistică în favoarea României. În contextul intrării S.U.A. în război de partea Antantei în aprilie 1917, Brătianu a întrevăzut potențialul românilor aflați în afara granițelor țării și rolul pe care îl pot juca în susținerea poziției României, așa că a trimis în aprilie 1917 o Misiune patriotică națională neoficială în S.U.A., avându-l în frunte pe Vasile Lucaciu. Acesta a desfășurat o activitate remarcabilă peste Ocean, până în primăvara anului 1918, după care și-a concentrat eforturile în organizarea românilor din Franța, rezultatul imediat fiind constituirea, la 6 septembrie 1918, a Consiliului Național Român, avându-i în frunte pe Vasile Lucaciu și Ioan Cantacuzino. Acest organism era menit să coordoneze interesele și acțiunile prounioniste ale românilor din Franța, Italia și Statele Unite, una dintre primele sale inițiative fiind redactarea unui *Apel la unitate*, publicat de ziarele de propagandă românească din țările respective la începutul lunii octombrie 1918, în care se protesta împotriva soluției federalizării Austriei. În cadrul Consiliului Național al Unității Române, al cărui comitet definitiv a fost ales la 3 octombrie 1918, președinte fiind Take Ionescu, Vasile Lucaciu a fost ales vicepreședinte (alături de O. Goga, C. Angelescu și I. Th. Florescu) și a devenit un factor activ al afirmării aspirațiilor naționale ale românilor, în contextul în

² *Bernard Ashmole. 1894-1988. An Autobiography*, edited by Donna Kurtz, Oxford: Oxbow Books 1994, 27-28.

care se solicita recunoașterea sa ca for oficial menit să reprezinte interesele României. Pe aceeași linie s-a înscris misiunea sa din Italia, desfășurată din decembrie 1918 până în primăvara anului 1919, apoi cea din Elveția, din vara aceluiași an. În Italia, Vasile Lucaciu a coordonat acțiunile de propagandă românească promovate de Comitetul de Acțiune al Românilor din Transilvania, Banat și Bucovina, organizat sub președinția lui Simion C. Mândrescu la 19 iunie 1918, principalul obiectiv fiind organizarea Legiunii Române din Italia. La 5 decembrie 1918, respectiv la 26 ianuarie 1919 prin două ceremonii publice desfășurate la Marino, respectiv în Piazza di Siena din Villa Borghese, regimentele Legiunii Române din Italia, aflate sub comanda generalului Ferigo, fost atașat militar al Italiei la București, au fost omagiate prin decorarea unora dintre militari și prin slujbe religioase de sfințire a drapelului tricolor, cu participarea ministrului de război al Italiei, a ambasadorului S.U.A. la Roma, Nelson Page, a reprezentantului nostru acolo, Al. Lahovary, liturgia fiind săvârșită de părintele Lucaciu. În perioada misiunii sale la Roma, Vasile Lucaciu a stabilit contacte cu oameni politici italieni, a pătruns în saloanele înaltei aristocrații romane și a vizitat diferite autorități ale administrației italiene, stimulând o vie simpatie pentru cauza României. Jurnale precum „L'Italie” (citit de toate ambasadere străine și de oficialii curiei romane) sau „Il Tempo” și-au deschis paginile unor articole în favoarea românilor din Ardeal, Bucovina și Basarabia, susținând în special revendicările românești în Banat, în condițiile în care pretențiile iugoslavilor luaseră proporții semnificative, receptate cu răceală în Italia. De altfel, misiunea părintelui Lucaciu la Roma se baza și pe sprijinul constant oferit de înalta ierarhie a Sfântului Scaun, sprijin fondat pe relații personale consolidate încă din vremea studiilor pe care preotul transilvănean le urmase la Roma, în anii '60-'70 ai secolului al XIX-lea. Atunci se pare că l-a cunoscut pe Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913), viitor cardinal și secretar de stat al papei Leon al XIII-lea între anii 1887-1903. În perioada în care cardinalul Rampolla era secretar de stat, Lucaciu a conlucrat cu Giacomo Della Chiesa, viitorul papă Benedict al XV-lea, atunci „sostituto della Segreteria di Stato”, în diverse probleme politice și ecleziastice. Tocmai în virtutea acestor vechi amicitii personale, părintele Vasile Lucaciu a fost trimis în misiune la Roma la sfârșitul lunii decembrie a anului 1914 (în condițiile în care Benedict al XV-lea tocmai fusese ales papă, la 3 septembrie 1914), prelatul român având întâlniri acolo – în decursul lunii ianuarie a anului 1915 – cu oficiile Congregației *De Propaganda Fide*, cu cardinalul Secretar de Stat Ferrata, iar la 18 ianuarie fiind primit în audiență de suveranul pontif. Cu această ocazie papa a încurajat demararea procedurilor pentru stabilirea de relații diplomatice între România și Sfântul Scaun, evoluție desăvârșită după război, în 1920. De pe aceste poziții a sprijinit părintele Lucaciu inițiativa fondării unui colegiu ecleziastic la Roma, demersurile sale din 1920 fiind susținute împreună cu proaspăt numitul nostru ministru pe lângă Scaunul Apostolic, D. Pennescu³.

³ Pentru detalii vezi O mare serbare românească la Roma, *România Mare*, nr. 31, 15 februarie 1919, 1-2; Plecarea Legionarilor Români din Italia, *România Mare*, nr. 32, 8 martie 1919, 3; nr. 33, 22 martie, 2; Scrisori din Italia. Misiunea canonicului dr. Al. Nicolescu – Activitatea comitetului de propagandă – părintele dr. Vasile Lucaciu – Banchetul ziaristilor și sfințirea primului steag

Pe de altă parte, proiectul fondării unui institut românesc de studii superioare la Roma a fost în cele din urmă transpus în practică în 1920, cu sprijinul lui Nicolae Iorga, autorul unui proiect de inițiativă parlamentară care prevedea întemeierea a două școli superioare românești, la Paris și la Roma, profilate pe studii arheologice și istorico-filologice, cu secții complementare pentru artele frumoase⁴. Pentru Italia statul român, prin persoana reprezentantului său la Roma, ministrul Al. Lahovary⁵, a încercat să obțină o locație pentru Școala nou fondată, primind pe de o parte sugestii de cumpărare a unor imobile – soluție nefezabilă în condițiile situației dificile în care se afla atunci valuta românească – și încercând, pe de altă parte, sensibilizarea autorităților romane în vederea reluării proiectului antebelic al unei concesiuni funciare în favoarea României. Tratatul purtat pe parcursul

românesc, *Patria*, nr. 43, 5 aprilie 1919, 1-2; Dr. Vasile Lucaciu *luptător activ pentru unirea românilor*. Texte alese. Studiu introductiv, îngrijirea ediției, note și comentarii de I. Iacoș și V. Achim, Cluj-Napoca: Ed. Dacia 1988, 6-12, 84-97, 416; Gh. Bodea, Memorandistul Vasile Lucaciu într-o ipostază inedită, *Studia UBB. Theologia Catholica*, nr. 1, 1999, 81-87; *Idem*, Părintele Vasile Lucaciu într-o importantă misiune diplomatică încă necunoscută, *Studia UBB. Theologia Catholica*, nr. 1, 1999, 89-101.

- ⁴ Proiectul a fost votat în Adunarea Deputaților și în Senat în august 1920, bucurându-se de sprijinul necondiționat al lui Duiliu Zamfirescu, la data respectivă președinte al Camerei. După promulgarea legii de înființare a celor două școli românești în octombrie 1920 au fost făcuți pașii necesari organizării instituționale: întocmirea Regulamentului de funcționare a școlilor, legiferat prin decret regal în iunie 1921; numirea directorilor, la propunerea Academiei Române – Nicolae Iorga fiind desemnat în fruntea instituției din Franța, iar Vasile Pârvan în fruntea celei de la Roma, numire operată în octombrie 1921. Pentru o panoramă asupra problemei vezi G. Lăzărescu, *Școala Română din Roma*, București: Ed. Enciclopedică 1996; noua ediție, București, Ed. Fundației culturale române 2002; Veronica Turcuș, Vasile Pârvan și contribuția instituțională a Academiei Române la înființarea Școlii române din Roma (1920-1922), *Anuarul Institutului de Istorie „G. Barițiu” din Cluj-Napoca*, 47, 2008, 237-268.
- ⁵ Alexandru Emanuel Lahovary (1856-1950), nepot pe linie maternă a lui Apostol Arsache (prim ministru al Principatelor Unite în 1862), a fost crescut și educat la Paris, în virtutea tradiției elitei românești din vremea respectivă. A intrat de tânăr în lumea diplomației și s-a menținut departe de frământările vieții politice interne. Era văr mai îndepărtat cu oratorul și omul politic Alexandru N. Lahovary, al cărui secretar general a fost în perioada în care ultimul îndeplinea funcția de ministru al afacerilor străine. A avut o carieră diplomatică îndelungată și plină de succese, în cadrul căreia misiunile la Roma au avut un loc important. La vârsta de numai 38 de ani, în 1893, a fost trimis ministru al României în capitala Italiei, apoi a reprezentat interesele țării noastre la Constantinopol (obținând acolo istorica iradea a sultanului în favoarea aromânilor), Viena sau Paris (unde a negociat cu Aristide Briand alianța cu Franța, în 1916). Cariera diplomatică și-a încheiat-o tot la Roma, la o vârstă înaintată, de numele său fiind legată întreaga operă de negociere cu statul italian și municipalitatea capitalei, în favoarea obținerii concesiunii pe care s-a construit edificiul Academiei di Romania. R. Bossy, *Amintiri din viața diplomatică (1918-1940)*, vol. I, 1918-1937, ediție și studiu introductiv de S. Neagoe, București: Humanitas 1993, 55-56; C. Iordăchiță, Un diplomat ilustru: Alexandru Emanuel Lahovary (1856-1950), *Monsaios*, 8, 2003, 241-260.

anului 1921 de șeful legației române de la Roma cu municipalitatea capitalei⁶ au condus la semnarea actului de concesiune din 12 ianuarie 1922, prin care Primăria Romei dădea în folosință perpetuuă României, în schimbul unei chirii simbolice anuale în valoare de o liră, o suprafață de teren de 4717,9 m² aflată în vecinătatea Villei Borghese, în Valle Giulia, situată în proximitatea terenului care ar fi trebuit să revină statului român dacă inițiativa antebelică ar fi fost încununată de succes.

Situația financiară dificilă a României după primul război mondial nu a permis începerea imediată a construcției pe terenul respectiv, statul român fiind interesat la sfârșitul anului 1921 de obținerea unei locații provizorii pentru Școala de la Roma. La acest nivel al problemei, *iter*-ul proiectului fundamentării institutului românesc din Italia s-a intersectat din nou cu cel al inițiativei ecleziastice, care urmărea în continuare obținerea locației pentru un colegiu sau seminar al tinerilor studioși greco-catolici⁷. În 1920, Vasile Lucaciu și ministrul nostru pe lângă Sfântul Scaun, Dimitrie Pennescu⁸, făcuseră numeroase întâmpinări pentru obținerea uzului complexului abațial Santa Susanna⁹, situat în Piazza San Bernardo alle

⁶ Pentru detalii asupra concesiunii vezi *Atti del Consiglio Comunale di Roma dell'anno 1921. II. Quadrimestre*, Roma: Tipografia Centenari 1921, 446-448, 545.

⁷ De altfel, în anul 1914 greco-catolicii români obținuseră din partea papei Paul al X-lea concesiunea în vederea uzului liturgic a bisericii San Salvatore alle Coppelle, o veche biserică romană situată în Piazza delle Coppelle, aproape de Pantheon. Documentul donației este Scrisoarea apostolică *Universi episcopatus* din 31 martie 1914. Din cauza dificultăților războiului, greco-catolicii au luat biserica în folosință doar din anul 1919. În anii primului război mondial, până la sosirea celui dintâi preot-paroh, San Salvatore alle Coppelle a fost îngrijită și remodelată pentru ritul oriental sub îndrumarea monseniorului Enrico Benedetti, referentul cauzelor românești la Congregația „De Propaganda Fide”, secția orientală. Tot sub supravegherea monseniorului Benedetti a fost clădită și locuința preotului, anexată camuflat de fațada și flancul stâng al bisericii. A.L. Tăutu, *Biserica română din Roma, în Omagiu canonicului Aloisie Ludovic Tăutu cu ocazia împlinirii etății sale de 80 de ani*, vol. II, tom. 2, Varia, *Bună Vestire. Organ de zădărire creștină* 2, 1975, 50-55.

⁸ Dimitrie C. Pennescu (1874-1938) a fost numit trimis extraordinar și ministru plenipotențiar al României pe lângă Sfântul Scaun la 12 iunie 1920 și a deținut această calitate diplomatică până la 23 mai 1928. Avea în urmă o carieră diplomatică îndelungată, pe care a construit-o după 1897, anul în care a absolvit Facultatea de Drept din București. A urmat toate treptele ierarhice până la cea de ministru plenipotențiar clasa a II-a (în 1920). Mandatul pe lângă Sfântul Scaun venea după o perioadă de familiarizare cu mediul diplomatic roman, în calitate de consilier de legație la Misiunea noastră pe lângă statul italian. *România-Vatican. Relații diplomatice. I. 1920-1950*, București: Ed. Enciclopedică 2003, 3-4.

⁹ Complexul abațial Santa Susanna fusese edificat în forma actuală la sfârșitul secolului al XVI-lea, pentru comunitatea de maici cisterciene instituită canonic la 9 februarie 1586 cu sprijinul vecinei comunități de monahi cistercieni de la San Bernardo alle Terme. La 7 octombrie 1587, papa Sixt al V-lea a conces proaspăt formatei comunități de călugărițe biserica Santa Susanna, vechi edificiu ecleziastic roman, o bazilică prezentând trei nave, a cărei istorie urcă până spre secolul al IV-lea, când a fost ridicată pe un teren din imediată apropiere a Termelor lui Dioclețian, pe locul a două case aparținând familiei Sfintei Susana, martirizată în 295, în vremea împăratului Dioclețian. În contextul instalării comunității abațiale cisterciene la Santa Susanna, biserica a fost refăcută în

Terme, în favoarea comunității greco-catolice românești, tratative avantajate de situația juridică particulară în care se afla în anii respectivi amintita mănăstire locuită de călugărițe cisterciene¹⁰. Era vorba despre o dispută juridică între Sfântul Scaun și statul italian care data din anul 1903, edificiile și toate bunurile mănăstirii Santa Susanna, expropriate la începutul anilor '70 ai secolului al XIX-lea, fiind revendicate de cardinalul Francis Patrick Moran, arhiepiscopul de Sidney și deținătorul titlului de cardinal de Santa Susanna¹¹ pe

1595, după un plan cu navă unică (formulă în general specifică mănăstirilor feminine ale Ordinului cistercian). A. Ghetti, Maria Bruno, *S. Susanna*, Roma: Marietti 1965, 96 p. (Le Chiese di Roma illustrate, 85).

¹⁰ După 1870, odată cu victoria de la Porta Pia și înlăturarea ultimului punct de rezistență al armatei pontificale, statul italian și-a impus definitiv dominația asupra Romei, cu consecințe nefavorabile asupra comunităților religioase ale Romei papale. Prin legea nr. 33 din 3 februarie 1871 referitoare la transferul capitalei statului italian la Roma, guvernul regal a fost autorizat să exproprieze acele edificii mănăstirești existente în oraș, care erau considerate necesare instalării aparatului guvernamental, chiar dacă erau ocupate de comunități aparținând diverselor ordine religioase. Proximitatea palatului Quirinale, veche reședință estivală papală, ales ca sediu de către regalitatea italiană instalată la Roma, a determinat inserarea complexului abațial Santa Susanna pe lista acelor construcții care au fost expropriate de Administrația Domeniilor Statului prin Decretul Regal din 26 ianuarie 1873. Complexului mănăstiresc Santa Susanna a fost expropriat împreună cu terenurile adiacente, exclusă fiind desigur biserica și câteva încăperi destinate locuinței preotului-paroh însărcinat cu oficierea serviciului religios. Interesul Statului italian a fost de ordin militar, destinând o parte din construcțiile și terenul expropriat de la amintita abăție edificării cazarmei Regimentului de Cuirasari (Corazzieri), care asigura garda regelui, astăzi trupele de gardă ale președintelui Republicii Italiene, care a păstrat reședința la Palatul Quirinale. Restul construcțiilor și al proprietății funciare a complexului mănăstiresc au fost în parte vândute de către Administrația Domeniilor Statului pentru construirea unor locuințe private, iar cealaltă parte, cuprinzând edificiile anexe bisericii și o grădină de aproximativ 1200 m², a fost lăsată pentru adăpostirea maicilor cisterciene, formula juridică adoptată fiind aceea a unei concesiuni pe bază de chirie pe care Administrația Domeniilor Statului a acordat-o mai întâi Consiliului constituit în vederea lichidării bunurilor ecleziastice cu finalitate socială confiscate (Giunta Liquidatrice dell'Asse Ecclesiastico) și apoi Fondului pentru Binefacere și Religie al orașului Roma din cadrul Direcției generale a Fondului pentru Culte din Ministerul Justiției și al Afacerilor Religioase, organism statal a cărui obligație legală era asigurarea spațiului de locuit pentru comunitățile ale căror edificii au fost înstrăinate. De aceea, complexul abațial Santa Susanna nu a mai intrat sub incidența legii nr. 1402 din 19 iunie 1873, care a extins la nivelul întregii Provincii a Romei suprimarea corporațiilor religioase, construcțiile mănăstirești adiacente bisericii și terenul aferent fiind deja expropriate din rațiuni strategice, în favoarea și pentru uzul serviciilor guvernamentale. Archivio Centrale dello Stato (A.C.S.) Roma, fond Presidenza del Consiglio dei Ministri (P.C.M.), 1923, fasc. 2.6., nr. 1144, doc. din 6 și 15 martie 1922.

¹¹ Titlul de cardinal corespunde întotdeauna unei biserici din Roma și este asociat demnității de principe al Bisericii – cardinal prin dispoziția exclusivă a papei. În general, titlurile de cardinal sunt „moștenite” de episcopi, arhiepiscopi și mitropoliți care conduc dieceza în care a funcționat primul cardinal titular al respectivei biserici din Roma. Colegiul cardinalilor, instituție fundamentală pentru funcționarea Sfântului Scaun, își are originea în grupul celor 25 de preoți ai bisericilor parohiale-titulare din Roma, celor 7 (mai apoi 14 diaconi regionali), a celor 6 diaconi palatini și a

motiv că acestea nu aparținuseră călugărițelor cisterciene ci titlului de cardinal cu care era investită respectiva biserică romană, organism care nu intrase în prevederile legii suprimării din 19 iunie 1873 și nici în rândul edificiilor pasibile de expropriere în conformitate cu legea din 3 februarie 1871, care se limita doar la edificiile aparținând corporațiilor religioase. Acțiunea juridică a fost continuată în 1919 de următorul cardinal titular de Santa Susanna, arhiepiscopul de Bologna, Giorgio Gusmini¹², acesta mărginindu-se la revendicarea unei părți din complexul mănăstiresc, cea locuită de călugărițele cisterciene și fiind deschis la o rezolvare amiabilă a problemei, care să evite o posibilă înstrăinare prin vânzare a proprietăților abațiale expropriate, tatonându-se soluția cedării sale în folosință episcopatului altei națiuni, sub forma unei biserici naționale¹³ și a unui colegiu ecleziastic unde să fie instruiți viitorii clerici ai națiunii respective. În felul acesta, fiecare dintre părțile aflate în litigiu ceda un prerogativ al său: Sfântul Scaun dădea biserica Santa Susanna spre folosință liturgică națiunii respective, iar statul italian oferea uzul complexului mănăstiresc pentru seminarul ecleziastic.

Demersurile prelatului greco-catolic Vasile Lucaciu și ale ministrului nostru pe lângă Sfântul Scaun, D. Pennescu pentru obținerea cesionării edificiilor mănăstirești și a bisericii Santa Susanna în scopul fondării unui colegiu sau seminar pentru pregătirea tinerilor greco-catolici români au fost blocate de refuzul călugărițelor cisterciene de a

celor 7 (din secolul al XII-lea în număr de 6) episcopi suburbicari care constituiau un corp al consilierilor papei în calitatea sa de episcop al Romei. Ș. Turcuș, *Vademecum la Sfântul Scaun*, București: Ed. Academiei Române 2007, 103.

¹² Cardinalul Giorgio Gusmini a fost creat cardinal preot de Santa Susanna în Consistoriul din 6 decembrie 1915. A decedat la 24 august 1921.

¹³ Bisericile naționale din Roma sunt biserici catolice încredințate câte unei comunități naționale. Originile acestei instituții promovate de Sfântul Scaun se găsesc în tradiția constituirii, încă din Evul mediu, a unor organisme de caritate legate de anumite biserici romane, care cuprindeau spitale, hanuri și alte tipuri de servicii spirituale și asistențiale dedicate pelerinilor care vin la Roma și care aparțin unei anumite „națiuni”. Aceste organisme erau organizate în general ca și confraternități și erau susținute financiar prin donațiile și rentele provenite din lăsamintele unor binefăcători avuți aparținând comunității naționale respective. Deseori erau legate și de *scholae* naționale, care formau clerul națiunii date, bisericile și bogățiile lor fiind la vremea respectivă un indice al importanței respectivei comunități naționale și a prelaților care o patronau. Multe dintre aceste organisme, devenind lipsite de sens în secolul al XIX-lea odată cu preluarea controlului de către stat, au fost dizolvate și bunurile lor au fost expropriate prin legislația privitoare la suprimarea corporațiilor religioase din 1873. Cu toate acestea, în deceniile succesive, prin diverse acorduri și apoi prin Tratatul de la Lateran, bunurile au reintrat sub jurisdicția Bisericii. Dacă termenul de „națiuni” includea, până la 1870, și comunitățile religioase ale altor state italiene (existând de exemplu biserici naționale la Roma ale lombarzilor, piemontezilor, venețienilor, florentinilor etc.), după acest moment conceptul a fost aplicat doar comunităților naționale alogene, care sunt active și în prezent la Roma, bucurându-se de uzul în scopuri liturgice a unor biserici romane. Pentru detalii vezi C. Sabatini, *Le Chiese nazionali a Roma*, a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 1978-1979, *passim* (extras din *Vita Italiana*, nr. 7-11, 1978; nr. 2,3,4,7, 1979).

părăsi mănăstirea¹⁴, în consecință Scaunul Apostolic readucând litigiul cu statul italian în fața instanței. Acțiunea a fost continuată, după moartea cardinalului Gusmini, de reprezentantul titlului vacant de cardinal de Santa Susanna, cardinalul Oreste Giorgi¹⁵, care a readus problema în justiție cu un act de citație din 8 decembrie 1921.

Vreme de trei ani cât biserica Santa Susanna a rămas fără cardinal titular – până la numirea lui Giovanni Vincenzo Bonzano la 18 decembrie 1924 – situație complicată în condițiile în care în virtutea legilor Regatului Italiei, cardinalul titular deținea biserica, iar absența acestuia o lăsa fără proprietar, au existat solicitări atât din partea Statului român cât și din partea Statelor Unite, care își aveau ambasada în imediata vecinătate a abației, de a obține amintita biserică pentru uzul liturgic al comunităților respectivelor națiuni. La nivelul revendicărilor edilitare și funciare, Sfântul Scaun a pierdut la începutul anului 1923 bătălia juridică, tranșată în favoarea statului italian, iar în luna aprilie 1923 făcea deja demersuri pentru o eventuală cumpărare a terenului aferent bisericii în vederea reîntregirii proprietăților mănăstirii¹⁶. Și din punct de vedere al obținerii uzului liturgic al bisericii Santa Susanna pentru necesitățile comunității românești de la Roma nu s-a ajuns în cele din urmă la o soluție pozitivă, ea fiind acordată de Sfântul Scaun americanilor, care solicitaseră încă de la sfârșitul anului 1921 prin Congregația Misionară a Sfântului Paul (fondată la New York în 1858) dreptul de a oficia în biserica Santa Susanna. Numirea lui Giovanni Vincenzo Bonzano – fost delegat apostolic în Statele Unite din 2 februarie 1912 – drept cardinal titular de Santa Susanna în Consistoriul din 18 decembrie 1924 a determinat definitivul câștig de cauză al americanilor. Prin decizia cardinalului Bonzano, procuratorul general al pauliștilor, Thomas Lantry O'Neill, a fost instalat ca preot-paroh al bisericii, Santa Susanna dobândind funcția de biserică națională a comunității americane din Roma.

Oricum, pe parcursul anilor 1921-23 s-a înregistrat un efort constant al diplomației românești, în mod special a celei pe lângă Sfântul Scaun, dar și al Legației noastre pe lângă Quirinale – aceasta din urmă atât timp cât era deschisă în justiție cauza proprietăților funciare ale abației Santa Susanna, care implica Scaunul Apostolic și statul italian – de a obține mănăstirea cisterciană pentru instalarea atât a unui colegiu greco-catolic românesc, precum și a temporarei găzduiri a Școlii Române conduse de Vasile

¹⁴ „[...] sta in fatto che, avendo nel 1920 Mons. Lucaciu, Prelato cattolico rumeno, insieme al Sig. Pennesco, Ministro di Rumenia presso la S. Sede, fatto pratiche per ottenere la cessione del fabbricato e della Chiesa di S. Susanna allo scopo di fondarvi un Collegio o Seminario per giovani chierici cattolici di quella Nazione, le Monache Cistercensi fecero viva opposizione non intendendo di abbandonare la loro dimora. E la stessa S. Sede non solo non si mostrò propensa alla richiesta di Mons. Lucaciu e del Ministro Pennesco, ma fece e continua a fare premure perché sia fatto diritto all'azione che sta svolgendo il rappresentante del titolo cardinalizio”. A.C.S, fond P.C.M., 1923, fasc. 2.6, nr. 1144, doc. din 6 martie 1922.

¹⁵ Cardinalul Oreste Giorgi a fost creat cardinal diacon de Santa Maria in Cosmedin în Consistoriul din 4 decembrie 1916. A fost numit la 12 martie 1918 penitențier major al Penitențieriei apostolice. La 25 mai 1923 a fost numit cardinal preot tot la Santa Maria in Cosmedin. Titlul său de cardinal nu era, în consecință, cel de Santa Susanna, pe care doar îl reprezenta.

¹⁶ A.C.S, fond P.C.M., 1923, fasc. 2.6, nr. 1144, doc. din 20 aprilie 1923.

Pârvan, până la construirea sediului din Valle Giulia. Purtate pe parcursul anului 1921, negocierile pentru obținerea complexului abațial Santa Susanna păreau că vor avea un rezultat pozitiv la începutul anului 1922, când Vasile Pârvan se afla la Roma pentru stabilirea detaliilor în vederea deschiderii Școlii Române în toamna anului respectiv. Pentru obținerea unei locații provizorii pentru școala sa, Vasile Pârvan s-a adresat, cu sprijinul reprezentantului român D. Pennescu, Sfântului Scaun, fiind primit imediat după sosirea sa la Roma în data de 8 ianuarie 1922, de către cardinalul secretar de stat Pietro Gasparri¹⁷. La solicitarea lui Vasile Pârvan de a obține un local pentru școala sa de la Sfântul Scaun, s-a răspuns favorabil, la aceasta contribuind și monseniorul Francesco Marmaggi, nunțiu apostolic la București, care recomandase anticipat soluționarea pozitivă a cererii printr-o scrisoare călduroasă adresată cardinalului Gasparri¹⁸.

Cunoscând poziția Sfântului Scaun, la 15 ianuarie 1922, legația noastră pe lângă statul italian a adresat subsecretarului de stat al Ministerului Afacerilor Străine din Italia, Angelo Valvassori Peroni¹⁹, o notă diplomatică având caracter confidențial solicitând guvernului italian să abandoneze în favoarea României pretențiile sale în justiție asupra complexului mănăstiresc Santa Susanna, implicat într-un proces îndelungat și în momentul respectiv cu final nesigur, în condițiile în care obținuse acordul Scaunului Apostolic pentru cedarea uzului ecleziastic al bisericii Santa Susanna, cardinalul Gasparri asigurându-l pe ministrul român pe lângă Sfântul Scaun că Vaticanul nu va avea nici o dificultate în a ceda României imobilul anex acestui edificiu ecleziastic, ocupat în momentul respectiv de comunitatea monahală cisterciană, pentru care urma să se găsească o altă locație. „S.S. le Pape – se menționa în amintita notă diplomatică – vient d'accorder à la Roumanie l'église de Sancta Susana, piazza St. Bernardo, et le Cardinal Gaspari a assuré le Ministre de Roumanie auprès du Saint-Siège, que le Vatican ne ferait aucune difficulté pour céder à la Roumanie l'immeuble contigu à cette église et qui est actuellement occupé par un couvent de soeurs pour lesquelles il sera trouvé une autre habitation, mais cette concession à la Roumanie ne pourrait avoir effet que le jour où le Gouvernement italien aurait abandonné, également en faveur de la Roumanie, ses prétentions sur l'immeuble en question qui datent d'un procès ouvert depuis longtemps mais que le Gouvernement italien n'a-parait-il-pas de chance de gagner.

L'Institut roumain, avec les 12-15 étudiants laïques et les 20 séminaristes transylvains qui y trouveraient également place, pourrait-être mis en état de fonctionner

¹⁷ Pietro Gasparri (1852-1934) a fost cardinal secretar de stat pe timpul pontificatului lui Benedict al XV-lea și Pius al XI-lea.

¹⁸ Vezi raportul strict confidențial al lui Vasile Pârvan, redactat în calitate de director al Școlii Române din Roma, către Ministerul Instrucțiunii Publice pentru perioada ianuarie – martie 1922, în *Vasile Pârvan. Corespondență și acte*. Ediție îngrijită, cu introducere, note și indice de Al. Zub, București: Ed. Minerva 1973, 237-238.

¹⁹ Angelo Valvassori Peroni (născut la Carpiano, Milano în 6 aprilie 1870 – mort la Milano la 27 septembrie 1931) a fost senator al Italiei de la 3 octombrie 1920. La vremea respectivă nu aparținea vreunei grupări politice.

sans retard le jour où le Gouvernement italien aurait déclaré céder à la Roumanie ses prétentions sur le couvent en question, ainsi qu'il a été entendu entre le Vatican et la Légation de Roumanie auprès de Saint-Siège.

M-r Parvan a eu l'occasion de recevoir la même promesse de Son Eminence le Cardinal Gaspari, en personne²⁰.

Schimbările care au avut loc la Sfântul Scaun după moartea papei Benedict al XV-lea, survenită în data de 22 ianuarie 1922, deci chiar în momentul când părea că evoluția problemei va fi favorabilă României, au determinat temporizarea soluționării cererii românești. Așa cum reiese din corespondența lui Vasile Pârvan, aflat la Roma pe toată perioada în care au avut loc tratativele, se pare că o consistentă donație financiară din partea cardinalilor americani participanți la Conclavul unde a fost ales noul papă, Pius al XI-lea, a tranșat problema în favoarea Statelor Unite²¹. La 26 februarie 1922, printr-o slujbă festivă, pauliștii își luau în folosință lăcașul de cult, celebrându-se serviciul religios pentru întreaga comunitate americană și, în același timp, pentru cea vorbitoare de engleză din Roma. Evenimentul fusese programat cu două săptămâni mai înainte, dar a fost amânat din cauza unei campanii în presa italiană, care acuza Scaunul Apostolic de o înstrăinare a bisericii în favoarea americanilor. Sensibilizarea opiniei publice a fost urmată de un protest în Camera Deputaților și de o decizie a Cultelor, care stabilea că în viitor nu vor mai fi alocate sume bisericii respective, pauliștii fiind străini. În acest context, al reactivării cauzei dintre statul italian și Scaunul Apostolic, nici Ministerul de Finanțe – care avea în subordinea sa Administrația Domeniilor Statului – nu considera necesar (așa cum arăta în răspunsul său adresat Președinției Consiliului de Miniștri la 15 martie 1922 asupra oportunității susținerii solicitării guvernului român) să se cedeze vreun drept în favoarea României, sugerând ca singură variantă vânzarea complexului către statul român, aceasta însă numai după ce maicilor cisterciene și canonicelor de la Lateran (adăpostite acolo după ce complexul abațial de la Santa Pudenziana unde locuiau fusese folosit pentru necesități de război) li se va asigura o altă locuință²².

În martie 1922, când ministrul român al Afacerilor Străine, Take Ionescu, se afla în misiune politică la Roma, problema obținerii mănăstirii Santa Susanna era repusă în discuție sub o altă formă. Cum în presa bucureșteană apăruseră, la sfârșitul lunii februarie 1922, informații despre tratativele cu Scaunul Apostolic în care era implicat Vasile Pârvan și indiscreția a deranjat Vaticanul, pe motiv că emergeau negocieri între Sfântul Scaun și un stat ortodox pentru „cedare de avere catolică”²³, abordarea pe care a avut-o diplomația românească la începutul lunii martie a fost ușor diferită, urmărindu-se doar problematica greco-catolică și încercându-se sensibilizarea Sfântului Scaun în vederea

²⁰ A.C.S., fond P.C.M., 1923, fasc. 2.6, nr. 1144, doc. din 15 ianuarie 1922.

²¹ Pentru expunerea în detaliu a tratativelor purtate de americani cu Sfântul Scaun în vederea obținerii complexului abațial Santa Susanna, vezi Veronica Turcuș, Vasile Pârvan și contribuția instituțională, 260-264.

²² A.C.S., fond P.C.M., 1923, fasc. 2.6., nr. 1144, doc. din 15 martie 1922.

²³ *Vasile Pârvan. Corespondență și acte*, 412-413.

cedării în folosință a mănăstirii Santa Susanna, biserica pentru slujbele comunității greco-catolice, iar edificiul abațial pentru seminarul teologic al acestora, fiind deci avuți în vedere doar românii uniți. Așa cum dovedesc documentele diplomatice, Sfântul Scaun era reticent în această privință. „[...] La Romania – se arăta într-un document adresat de Ministerul Afacerilor Externe italian către Președinția Consiliului de Miniștri din Italia – avea effettivamente chiesto la cessione del fabbricato e della Chiesa, ma non per installarvi l'Istituto Superiore romeno di arte ed archeologia, sibbene per fondarvi un seminario ecclesiastico per giovani chierici romeni. La S. Sede, per altro, non ebbe a mostrarsi affatto propensa a tale cessione, e quindi è venuta a cadere completamente la ragione di porre allo studio la richiesta romena”²⁴.

În privința Școlii Române condusă de Vasile Pârvan, ministrul Pennescu inițiasse tratative cu Secretariatul de Stat al Sfântului Scaun, pentru ca acesta să consimtă la găzduirea instituției într-o altă mănăstire²⁵. A fost stabilit un acord cu monseniorul Pizzardo din partea Secretariatului de Stat, traducerea sa în practică urmând a fi convenită de această instituție împreună cu Direcția Cultelor din Italia și cu reprezentantul nostru pe lângă Sfântul Scaun²⁶. În cele din urmă, Școala Română de la Roma și-a inaugurat activitatea în toamna anului 1922, într-un local închiriat pe Via Emilio del Cavaliere numărul 11, însă Vasile Pârvan spera în continuare – așa cum rezultă din corespondența sa personală²⁷ – la o posibilă instalare în complexul abațial de la Santa Susanna. Planurile sale se întemeiau pe eforturile misiunii noastre pe lângă Sfântul Scaun, insistențele lui Pennescu pe lângă cardinalul Gasparri părând să dea roade în toamna anului 1922, când Secretariatul de Stat vatican sugera pauliștilor să se mute din complexul abațial, fiindu-le propuse alte locații învecinate (un sediu posibil a fost Biserica Luterană Germană, situată pe Via Toscana din apropiere și care fusese închisă după primul război mondial). Procuratorul general al pauliștilor la Roma, Thomas Lantry O'Neill și-a susținut însă mai mult decât ferm poziția, refuzând chiar să se întâlnească cu cardinalul Gasparri. Diplomația românească a păstrat aceeași linie hotărâtă în privința chestiunii complexului abațial Santa Susanna pe tot parcursul anului 1923, exploatând momentele politice favorabile.

În calitate de director al Școlii Române din Roma, Vasile Pârvan s-a arătat totodată deschis față de necesitățile și sistemul de organizare al studențimii române din capitala Italiei. Această poziție a avut-o și față de Societatea academică „Dacia Traiană” a studenților români din Roma, constituită în 1920²⁸, al cărei membru de onoare a acceptat

²⁴ A.C.S., fond P.C.M., 1923, fasc. 2.6., nr. 1144, doc. din 22 martie 1922.

²⁵ Vezi scrisoarea lui Vasile Pârvan de la 13 martie 1922, adresată Martei Bibescu. *Vasile Pârvan. Corespondență și acte*, 231-232.

²⁶ *Ibidem*, 238.

²⁷ *Ibidem*, 415.

²⁸ Constituirea societății studenților români di Roma a avut loc pe fundalul unei veritabile explozii a acestei mișcări asociaționiste, cristalizată în numeroasele asociații italo-române, formate în diferite centre ale Italiei după intrarea României în război. Toate aceste asociații aveau ca scop strângerea

legăturilor frățești dintre cele două țări, legături filtrate în precedență cu precădere prin birourile diplomatice. După război au înflorit mai ales asociațiile de factură comercială. Legăturile italo-române au fost stimulate pe acest teren de Camera de comerț italo-română din Milano – organism care, cu începere din 1920 și până în 1943 și-a editat cu regularitate buletinul, *Rassegna Italo-Romena. Finanza – Industria – Commercio – Cultura*, inițiat de Jean Antohi – atașat comercial al României în Italia – și de românofilul Virgilio Monti, italian născut și crescut în România, buletin tipărit la început cu titlul *La Rassegna Economica Italo-Romena*. Camera de comerț italo-română de la Milano avea în 1920 o filială la Veneția sub formă de comitet promotor și o alta la Genova, constituită în aceleași condiții. În timp cele două camere de comerț mixte, cea de la Milano și cea de la Genova se vor bucura de vizibilitate și vor desfășura o activitate prodigioasă (din anul 1923 va apărea și buletinul Camerei de Comerț italo-române din Genova, intitulat *Bollettino della Camera di Commercio Italo-Romena*, condus de Mario Zanotti), dar inițiativele pe acest teren erau numeroase la începutul anilor '20 în Italia (vezi de exemplu și Liga italo-română de la Torino, constituită la începutul lunii aprilie 1921 sub președinția baronului Domenico Coniglione, ligă avându-i ca membri în biroul de conducere pe comm. Cesare Gorla-Gatti, cav. Ettore Gaetano Donn, col. Vittorio Marsili, comm. Alfredo D'Ovidio, iar din partea românească pe ing. Mihai Rădulescu, doctor Octav Maier, prof. Gheorghe Dondoc, președintele societății studenților români, Victor Ungureanu, vicepreședintele societății, Eugen Bota și Bujor Măzgăreanu, și care avea ca scop înființarea unei Camere de Comerț în Torino, organizarea unei serii de conferințe și festivaluri pentru apropierea italo-română și inițierea unui schimb de corespondenți de presă între cele două țări pentru mai buna informare reciprocă, dincolo de nivelul informațiilor economice și comerciale, etc.). Ar mai fi de amintit în sfera societăților italo-române din Italia și existența la Roma, în anul 1920, a unui „Comitato Italo-Romeno” prezidat de on. duca Giovanni Colonna di Cesaro, comitet din care făceau parte importante personalități ale politicii, culturii, industriei și comerțului (sediul era în Via Milano, 33), legată de acest Comitet Italo-Romeno fiind și inițiativa publicării – cu începere de la 15 iunie 1920 – a periodicului roman *Romania. Rassegna degli Interessi italo-romeni*, revistă condusă de dott. Mircea Christian, atașat comercial al Legației noastre și de dott. Michele A. Silvestri, filoromân, corespondent al unor publicații românești precum *Înfrățirea*, *Dacia Traiană* sau *Neamul Românesc*, funcționar onorific, pentru o perioadă, al misiunii noastre diplomatice de la Roma în calitate de atașat comercial și apoi atașat de presă. Revista *Romania* s-a apropiat de mediul românesc greco-catolic, din vara anului 1921, după moartea lui M. Christian, direcția și administrația ei trecând în Via delle Coppelle 72-A, lângă capela românească de acolo. De numele lui Michele Silvestri se leagă și inițiativa, din păcate fără ecou, a constituirii în 1922, în mediul academic roman a unui grup de prieteni ai României, „Amici della Romania”, la care au aderat profesori precum M. Bartoli, G. Bertoni, E. Parodi, P. Rajna etc., comitet de inițiativă care a dispărut odată cu decesul lui Silvestri în ianuarie 1924. În mediul milanez a fost publicată începând din ianuarie 1920, din inițiativa ing. Alfredo Nicolau și sub conducerea dott. Fede Nicolau, revista *L'Italo-Romena. Rivista mensile illustrata. Rassegna di vita italo-romena*, care se ocupa de industrie, comerț, politică și artă. Societatea „Dacia Traiană” a avut de la început ca obiectiv organizarea pe teren economic a studențimii române din Italia, mai ales a celei de la Roma și s-a bucurat de sprijinul Legației noastre pe lângă Quirinale, care a organizat chiar serate și întruniri cu ocazia sărbătorilor de iarnă ale anului 1920, în decursul anului următor ministrul Lahovary inițiind așa numitele serate de ceaiuri pentru studenții români din capitala Italiei, manifestări care au dobândit un caracter cultural, fiind acompaniate de conferințe și recitaluri ale artiștilor români, spre deliciul studioșilor noștri și al profesorilor filoromâni prezenți. Se încerca astfel, în lipsa unui centru

să devină în 1926, Școala Română găzduind ședința festivă a amintitei asociații de la 25 aprilie 1926, prilej cu care directorul Pârvan a susținut o conferință pe tema rolului națiunii române ca națiune latină la porțile orientale ale Apusului²⁹. Aproximativ față de comunitatea studențească românească din Roma era în fond firească, situându-se în prelungirea politicii statului român de la începuturile anilor '20, când se încerca obținerea unui local comun pentru bursierii Școlii Române și pentru seminariștii greco-catolici, din dorința de a sprijini material într-un mod cât mai eficient tinerimea universitară românească aflată la studii în capitala Italiei. De altfel, în 1926 numărul general al studenților români din Roma diminuase în raport cu anii imediat următori primului război mondial, directă consecință a scăderii valutei și a aplicării schimbului favorabil doar în cazul bursierilor trimiși prin schimburile interguvernamentale. În acest context, Societatea academică „Dacia Traiană” și-a găsit un punct de sprijin solid în mediul parohiei greco-catolice din Roma³⁰, care le-a și oferit tinerilor un mic local pentru sediul asociației, aceasta devenind treptat și un loc de întâlnire al studenților români din Roma, așa că ședința festivă a „Daciei Traiane” de la 25 aprilie 1926, desfășurată în sala de lectură a Școlii Române din Roma cu participarea studențimii române din capitala Italiei, a întregii colonii românești din Roma, în frunte cu miniștrii Lahovary și Pennescu și a mitropolitului Blajului, Vasile

cultural de propagandă românească în Italia, ca acest rol să fie jucat de misiunea noastră diplomatică de acolo. C. Isopescu, *La stampa periodica romeno-italiana in Romania e in Italia*, Roma: Istituto per L'Europa Orientale, 1937, 201, 208, 211, 225-226; Carmen Burcea, *Diplomație culturală. Prezențe românești în Italia interbelică*, București: Institutul Cultural Român 2005, 36-37, 40-41, 69, 75; Le Società Italo-Romene in Italia, *Romania. Rassegna degli interessi italo-romeni*, Roma no. 1, 15 giugno 1920, 1; Români din Italia. Studenții români organizați în societate. Ministrul Lahovary susține tinerimea studiosă, *Patria*, nr. 14, 24 ian. 1921, 2; G. L[ăția], Scrisori din Roma. Guvernul Giolitti și refacerea economică a Italiei. Chestiunea Fiume și socialiștii. Crăciunul studenților români, *Patria*, nr. 16, 25 ian., 3; V. U[ngureanu]. Liga italo-română la Torino. Constituirea ligii. Aproximativ dintre cele două țări, *Patria*, nr. 112, 26 mai, 1; O înștiințare a [Asociației] studenților români „Dacia Traiană” din Roma, *Patria*, nr. 260, 29 nov. 1925, 5.

²⁹ Au fost proclamați cu respectiva ocazie membri de onoare ai asociației Vasile Pârvan și Ion Agârbiceanu, aflat atunci la Roma. Președintele „Daciei Traiane”, Zadic, le-a înmănat diplomele de onoare, realizate cu contribuția pictorului român Groza, care studia în Italia și s-au ținut cuvântări festive (președintele asociației vorbind despre rostul „Daciei Traiane”, directorul Pârvan insistând asupra rolului națiunii române ca națiune latină în răsăritul Europei, Ion Agârbiceanu discutând exemplele generoase de civilizație creștină și cultură artistică pe care Italia le oferă românilor, iar mitropolitul Vasile Suciul al Blajului cuvântând în legătură cu Institutul Român de studii de la Roma și rolul său în cercetarea latinității noastre). Corespondent, O ședință festivă a societății studențești „Dacia Traiană”, *Patria* nr. 95, 4 mai 1926, 1.

³⁰ Parohia, condusă la vremea înființării societății „Dacia Traiană” de părintele canonic Alexandru Nicolescu, până în 1922, apoi de preotul Coriolan Sabău până în 1925, nu era susținută material de statul român, funcționând mulțumită eforturilor mitropolitului Vasile Suciul. Pentru un istoric al ei și al preoților-parohi care s-au succedat (Ciril Korolevskij, 1925-29; Emil Juga, 1929-37; Aloisie Tăutu, din 1937) vezi A.L. Tăutu, *Biserica română din Roma*, 52-53.

Suciu, aflat atunci la Roma, a dobândit semnificația unei manifestări culturale românești a tuturor studiosilor români din Cetatea Eternă.

Proiectul înființării la Roma a unui colegiu destinat pregătirii viitorilor preoți români greco-catolici a trebuit să mai aștepte încă vreo câțiva ani. În primăvara lui 1930 arhieriei vremii împreună cu mitropolitul Vasile Suciu au așezat piatra de temelie a noii instituții. Terenul pe care a fost fondat – situat pe Gianicolo, în apropierea Vaticanului – este o proprietate extrateritorială a Sfântului Scaun, iar construcția complexului a durat până în toamna anului 1935, când lucrările au fost terminate, așa încât prima promoție de studenți români, prezenți deja la Roma la Colegiul *De Propaganda Fide* sau la Colegiul Grec să se poată muta în noul edificiu. Actul oficial de naștere al Colegiului Pio Romeno datează însă din 1937, la 6 mai anul respectiv papa Pius al XI-lea promulgând constituția apostolică *Romani pontifices*. Nu întâmplător Colegiul Pontifical Pio Romeno poartă în titulatură numele fondatorului. La 10 mai a avut loc consacrarea altarului bisericii colegiului, care poartă hramul Bunei Vestiri.

Suprimarea Bisericii greco-catolice în anul 1948 a determinat încetarea activității Colegiului Pio Romeno în 1950, care a avut astfel în perioada interbelică, a celui de-al doilea război mondial și imediat postbelică doar o scurtă existență (1937-50), contribuind în amintitul arc de timp la desăvârșirea pregătirii spirituale a unui număr de aproximativ 35 de studenți.

ÎMPREUNĂ CU FOȘTI COLEGI TEOLOGI DE ORADEA ÎN REZISTENȚA BISERICII ROMÂNE UNITE, GRECO-CATOLICE DIN MARAMUREȘ (1948-1989)

Gheorghe POP

ABSTRACT: Together with ancient colleagues from the Theological Academy of Oradea in the Greek-Catholic resistance movement from Maramureș. The author describes at first hand his experiences from the Communist period, when he, together with ancient students of the Theological Academy of Oradea, was involved in the Greek-Catholic clandestine movement.

KEYWORDS: Greek-Catholic Church, clandestine movement, Communist regime

După trei secole de existență, în care BRU și-a afirmat plener rolul în lupta pentru drepturile politice, social-culturale și religioase ale românilor transilvăneni, al cărui rezultat a fost Unirea din 1 decembrie 1918, continuitatea ei n-a putut fi suprimată nici în perioada întemnițărilor episcopilor, preoților și credincioșilor (1948-1964) și nici după pronunțarea decretului de grațiere (1965-1989). O astfel de instituție nu putea fi frântă de puterile malefice ateo-comuniste, în cârdășie cu elementele mai puțin responsabile din strane opozante. Puterea rezistenței a fost jertfa suportată până la sacrificiul suprem a episcopilor, preoților, călugărilor și credincioșilor săi devotați. Aceștia nu și-au călcat jurămintele, nu și-au pătat conștiința, preferând asuprirea, umilința și chinuri fără să cedeze nici în fața unor false promisiuni.

La umbra acestora și a instituțiilor conduse de ei s-a clădit liniștea și climatul de muncă al devenirii ca buni preoți sau elite intelectuale și a mulți foști studenți teologi din nord-vestul țării, colegi de-ai mei la Academia teologică din Oradea, hotărâți să dăm o nouă dimensiune și o calitate sporită existenței noastre ca Biserică română unită cu Roma, greco-catolică, să punem în munca noastră acribie teologică și cărturărească, știință și organizare, suflu emoțional și competență profesională. Preoții Vasile Andercău din Valea Vinului, Victor Fanea din Bixad, Eusebiu Făt din Dănești, Gorzo Gavril și Vasile Hotico din Ieud, Condor Gheorghe din Lipău, Fernea Gheorghe, Iunian Ioan și Barbul Ionel din Pomi, Alexandru Săsăran din Tăuți Măgheruș și călugărul Ilie Bondrea din Cicărlău; preoții profesori Grigore Balea din Ieud, Vasile David din Supurul de Jos, Vasile Paul din Mara; teologii profesori Valentin Băințan din Borlești, Ioan Marina din Apșa de Jos, Gheorghe Pop din Roșiori; teologii Valer Ghita din Culciu Mare și Victor Dănuț din Roșiori, cu toții fac parte din generația celor care au înfruntat cu demnitate năpasta abătută de regimul ateo-comunist asupra Bisericii greco-catolice în perioada 1948-1989.

Evenimentele tragice ale desființării BRU, din 1948, îi găsesc fie în anii superiori la Academia teologică din Oradea, fie cu absolutoriu teologic încă nehirotoniți, fie ca tineri preoți sau călugări în OSBM, iar unii ca profesori, dar toți nerenunțând la credința catolică și neacceptând compromisuri. Toți au înfruntat teroarea anchetelor, unii chiar a pușcărilor sau trimiteri în lagăre. Sunt mărturisitori și luptători pentru credință, fii ai BRU, dintre care unii și-au încheiat ciclul vieții pământene, iar alții, supraviețuitori terorii, mai sunt încă în viață sau chiar activi în pofida celor petrecute sau a vârstei înaintate cu neajunsurile ei.

Ca tineri cu o înaltă conștiință morală-civică, toți am participat direct cu arma cuvântului și fapte curajoase la acțiunile de rezistență recomandate în octombrie 1948 de tânărul episcop Ioan Suci, în cuvântul rostit de la amvonul catedralei metropolitane din Blaj, în calitate de administrator apostolic al arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș: „Vă vor amenința, vă vor bate, vă vor duce în fața judecătorilor. Nu vă înfricați. Dumnezeu este pentru fiecare din noi și nu ne va lăsa să fim ispitiți și să suferim mai mult decât putem. Să nu fim o turmă de luzi, ci de mărturisitori ai credinței, fii hotărâți ai Bisericii lui Isus în neamul românesc... chiar dacă ne vor lua bisericile până la o vreme, ne vom face biserică acasă...”.

Cei investiți cu harul preoției, în închisori au spovedit, au dat dezlegări la o mulțime de bolnavi. Să nu uităm că ierarhii, preoții și credincioșii lor, toți împreună, au executat 1.000 de ani de închisoare.¹

Scăpați de rigorile închisorilor și a lagărelor de muncă forțată, în clandestinitate au oficiat liturghii prin case, cu participarea credincioșilor, în multe locuri de ordinul zecilor și chiar sutelor. Au administrat toate tainele: botezul, mirul, spovada, cuminecarea, Maslul, unele căsătorii, înmormântări.

N-au lipsit predicile despre problemele fundamentale ale creștinismului despre demnitatea umană etc. Iată câteva exemple: pr. Vasile Andercău a cunoscut rigorile penitenciarului din Pitești în perioada 1954-1960, trecând prin acea ticăloasă „spălare” a creierului – experiment comunist diabolic. De la închisoarea din Dej, unde a fost transferat, este apoi ridicat la 1 dec. 1962 și dus la Valea Călmățui (jud. Brăila), în domiciliu forțat, unde întâlnește camarazi de suferință pe Corneliu Coposu, Nicolae Balotă, Ion Diaconescu, pr. Ioan Duma din Ieud și canonicul Ludovic Vida din Baia Mare. Ieșit din temnițele comuniste și-a consacrat forțele apostolatului clandestin, contribuind la menținerea trează a conștiințelor pentru existența perpetuă a BRU.²

Părintele Victor Fanea a fost arestat de la parohia sa, satul Sâncrai, unde și-a început apostolatul dr. Vasile Lucaciu, soția rămânând singură cu 5 copii. A fost condamnat la ani grei de detenție, fiindcă n-a trecut la ortodoxism și purtat prin lagăre de muncă la Salcia, apoi la Periprava, unde a fost chinuit până la exterminare (1960) (pentru detalii vezi memoriile pr. Teodor Dărăban).

¹ S.A. Prunduș, C. Plăianu, *Cei 12 episcopi martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma, greco-catolică*, Cluj-Napoca 1998, 179.

² V. Andercău, Încrестări din răbojul vremii, *Ardealul*, I, nr. 16 (Satu Mare, 9 oct. 1990), 2, 4.

Părintele Eusebiu Făt a fost arestat în 13 februarie 1952, pentru refuzul trecerii la ortodoxism, fiind închis în subsolul casei avocatului dr. Titus Damian. După 11 luni de suferințe nemeritate a fost lăsat în libertate, răsplătind suferința printr-o susținută activitate pastorală în clandestinitate, de cele mai multe ori celebrarea Sf. Liturghii făcându-se în casa lui Nicolae Pop din Lăpușul Românesc.

Părintele Gorzo Gavril, tată a 6 copii, în calitate de protopop al districtului Vișeu, după o primă arestare de 10 zile este nevoit să ajungă fugăr în grupul celor urmăriți de securitate (călugări de la Mănăstirea Moisei), pentru ca la 6 februarie 1949 să fie prins, dus la securitatea din Sighetul Marmației, supus unui tratament nemilos și trimis în judecată la Tribunalul Militar din Cluj, în închisoare întâlnindu-l și pe pr. prof. Ioan Bota, apoi la închisoarea din Aiud. Întors la Ieud, a stat cu domiciliu obligatoriu până la data de 15 ianuarie 1951 și apoi a oficiat servicii religioase pentru consăteni în clandestinitate, lucrând cu grupuri de credincioși până în 1989, când s-a reîncadrat la Ieud și apoi la Vișeu de Sus, deschizând parohii greco-catolice și la Borșa și Moisei.³

Părintele Vasile Hotico suferă 2 arestări, în 1949 pentru instigare contra unificării religioase și apoi în 1959, detențiile însumând 8 ani de pușcărie comunistă și locuri de muncă istovitoare. De la pensionare, 5 ian. 1973 până în 1990 a oficiat servicii religioase în clandestinitate.⁴

Preoții Gheorghe Condor din Lipău, Gheorghe Fernea, Ioan Iunian și Ionel Barbul din Pomi și Alexandru Săsăran din Tăuții Măgheruș sunt alte adevărate simboluri ale rezistenței Bisericii greco-catolice din nord-vestul țării. Prin exemplul și acțiunile lor jertfelnice, puse în slujba greco-catolicismului, prin dăruirea lor pe altarul suferinței, alături de ierarhi conducători ai BRU și de alți mărturisitori ai credinței catolice au devenit adevărați susținători ai acestora, sprijinind întreaga mișcare se rededeșteptare religioasă, culturală și națională a românilor transilvăneni, plâsmuiți în umbra BRU, adevărate catedrale de spirit catolic, umanitar și național în momente de grea cumpănă pentru neam și existența lui.

Preoții profesori Grigore Balea (matematician) și Vasile Paul (istoric), la licee din Sighetu Marmației și Vasile David (matematician) la licee și apoi la Universitatea de Nord din Baia Mare s-au dovedit a fi printre cei mai distinși profesori din cele două municipii, personalitatea lor pedagogică și civic-umanitară mai dăinuind și astăzi în cercurile intelectualilor din acest colț de țară. N-au fost lipsiți nici ei de asupriri și umilințe pentru faptele lor creștin-catolice din perioada rezistenței, fiind antrenați într-un apostolat particular până la moarte. De pildă, Vasile David, profesor de matematică din 1947, la 24 aprilie 1971 este hirotonit ca preot – după încheierea studiilor cerute – de către P.S. Iuliu Hirția, episcopul diecezei de Oradea. În noua sa ipostază spirituală a desfășurat un apostolat demn de o adevărată „față bisericească”, alături de profesia sa de bază. Celebra liturghii în locuința sa. În anul 1997 preotul Emil Costin, ce i-a oficiat înmormântarea, spunea: „A revărsat în sufletele celor ce l-au cunoscut și ascultat inestimabile bogății spirituale ...”.

Merituoasă este activitatea în clandestinitate a părintelui ieromonah OSBM Ilie Bondrea din Cicârlău, hirotonit ca preot în 1970 de către P. S. Ioan Dragomir, care și-

³ Pentru detalii vezi *Tinerete creștină*, an I, nr. 7, 15.

⁴ Arhivele Diecezei Maramureșului, dosar II. Personalități preoți, fila 66-73.

a transformat casa din satul natal în lăcaș de rugăciune și oficiere a sfințelor taine. Ca să nu fie descoperit de securitate schimba mereu localitățile și casele devenite adevărate capele. Dar cea mai nobilă misiune pe care a îndeplinit-o a fost organizarea „Exercițiilor spirituale” în casa sa din Cicârlău, ajungându-se la 3-4 serii pe timpul verii, începând cu anul 1975, pentru clerici, laici și, cu deosebire, pentru tineret.

Teologii profesori Ioan Marina din Apsa de Jos, Valentin Băințan din Borlești și Gheorghe Pop din Roșiori s-au afirmat prin realizări pozitive în domeniile vitale pentru progresul națiunii române, cu accent pe specialitatea îmbrățișată și pe virtuțile promovate de BRU, care ne-a ajutat și ne sprijină și astăzi pe toți să ne mișcăm mai siguri în spațiul temeiniciei și al luptei pentru îmbunătățirea condiției umane.

Povestea lui Ion Marina, în 1948 fiind secretar al eparhiei de Maramureș, începe cu arestarea sa, odată cu episcopul Alexandru Rusu, deținut timp de 2 luni în beciurile securității băimărene și apoi hărțuit după metodele diabolice ale „oamenilor” acesteia, până la încadrarea sa ca profesor de istorie la liceele din Carei.

Valentin Băințan, după reclamații făcute contra sa de către secretarul de partid din satul său (cum că predica în biserică propovăduind principiile Bisericii Catolice), în 1949 a intrat în învățământ ca profesor de matematică la școala din Ardușat și apoi a condus unități cultural-artistice la nivel județean. Concomitent vine cu lucrări importante vizând istoria Bisericii greco-catolice (vezi lucrările despre Vasile Lucaciu), cu deosebire martirii și mărturisitorii acesteia.⁵

Gheorghe Pop, la început ca profesor de liceu, iar din 1961 ca profesor la Universitatea de Nord și la fostul Institut Teologic „Ep. Alexandru Rusu” din Baia Mare, pe lângă lucrările de strictă specialitate (filologia), a scris lucrări vizând necesitatea religiei pentru individ și societate,⁶ sau lupta permanentă și complexă a BRU desfășurată în Transilvania de la începuturile ei pentru afirmarea națiunii române ca egală în drepturi cu „națiunile istorice”, a unei culturi naționale neo-latine, izvorâtă din școlile Blajului, ale celor din Oradea și Beiuș – toate în limba română – înființate și susținute de arhieriei români uniți (Inochentie Micu Klein, Grigore Maior, Petru Pavel Aron, Ioan Bob). Pentru înfăptuirea idealurilor naționale și desăvârșirea națiunii române un rol de seamă l-au avut arhieriei: Vasile Suciu și Alexandru Nicolescu – mitropoliți (1920-1941), Valeriu Traian Frențiu și Ioan Suciu – administratori apostolici (1941-1948), Demetriu Radu (Oradea), Iuliu Hossu (Cluj-Gherla), Ioan Bălan (Lugoș) și Alexandru Rusu (Maramureș). Mulți canonici și cărturari laici în slujba nației române au fost crescuți și educați în instituțiile BRU. Au devenit martiri alături de ierarhii lor.⁷

Eforturile actualilor ierarhi și cărturari ai BRU, trecuți prin furcile caudine ale suferințelor cultului greco-catolic din ultimele decenii, nu sunt cu nimic mai mici decât ale înaintașilor. Există și astăzi responsabilități în fața realităților din Biserica noastră: în general (amenințarea credinței și dreptei credințe în fața realităților din lume, lipsa armoniei și solidarității dintre oameni, criza valorilor morale și creștine, consecințele

⁵ *Martiri și mărturisitori ai Bisericii unite cu Roma din Eparhia Maramureșului. 1940-1989*, Baia Mare 1999.

⁶ *Religia suport și sens al existenței*, Cluj-Napoca.

⁷ *În slujba unei credințe*, Baia Mare 2006.

jumătății de „secol roșu”) și în special din țara noastră (conflicte sociale și interconfesionale, contenciosul patrimoniului etc.).

Programul acestora, de adâncire a vieții spirituale în propriile eparhii, corespunde perfect tradițiilor noastre istorice de regenerare a poporului nostru, din realizarea căreia va putea rezulta forța noastră ca Biserică și neam în concertul celorlalte etnii europene și chiar universale.

Iată, deci, că Biserica Română Unită cu Roma n-a putut fi biruită de regimul totalitar. Ea a trăit în subteranele sufletelor, extrăgându-și din durerea și adâncul temnițelor și catacombelor seva întăritoare a unui creștinism purificat și străluminat de martiragiile episcopilor, preoților, călugărilor și ale altor categorii de credincioși, a căror credință s-a nutrit permanent din esențele Revelațiunii, care o vor încununa, în perspectiva timpului, cu nimbul biruinței depline.

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Dr. Michelina TENACE, profesor la Pontificia Università Gregoriana unde predă disciplinele: teologie dogmatică, antropologie și alte materii legate de tradiția patristică și orientală; membru permanent al Centrului Aletti de pe lângă Pontificio Istituto Orientale.

Publicații reprezentative, traduse în multe limbi:

La beauté, unité spirituelle dans les oeuvres esthétiques de Vladimir Soloviev, Troyes: éd. Fates 1993.

Dire l'uomo, vol. II, *Dall'immagine alla somiglianza di Dio, la salvezza come divinizzazione*, Roma: ed. Lipa 1997/ 2005.

Il cristianesimo bizantino, storia, teologia, tradizione monastica, Roma: ed. Carocci, 2000.

L'homme transfiguré par l'Esprit. Lumière d'Orient sur la vie consacrée, Bruxelles: ed. Lessius 2005.

Gregorio Palamas, *L'uomo mistero di luce increata*, coll. Autori Cristiani del secondo millennio, Antologia e introduzione, Milano: ed. Paoline 2005, a cura di Michelina Tenace con saggio introduttivo da p. 1-109.

Custodi della sapienza. Il servizio dei superiori, Roma: ed. Lipa 2007.

Contact: miktenace@libero.it

Dr. Béatrice CASEAU, conferențiar la Universitatea Sorbona, membră a Centrului de Istorie și Civilizație Bizantină, predă cursuri de istoria Bisericii antice la Institutul Catolic din Paris; doctorat la Universitatea din Princeton, absolventă a Școlii normale superioare din Paris.

Aria de predilecție a cercetărilor sale este aceea a antropologiei religioase în Antichitatea târzie și în lumea bizantină. Lucrări recente:

Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident. Antiquité et Moyen Âge, (lucrare editată împreună cu N. Bériou et D. Rigaux), Paris: Études Augustiniennes 2009.

Children saints, în *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium*, ed. A. Papaconstantinou și A.M. Talbot, Washington 2009, 127-166.

La lettre de Jésus à Abgar d'Edesse, *Les apocryphes chrétiens des premiers siècles: mémoire et traditions*, ed. P.M. Humann, J.N. Pérès, Paris: Desclée de Brower 2009, 15-45.

Objects in Churches: the Testimony of Inventories, *Late Antique Archaeology: Objects in Use*, ed. L. Lavan, Leiden: Brill 2008, 551-579.

Incense and Fragrances from House to Church, *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453)*, ed. M. Grünbart, E. Kislinger, A. Muthesius, D. Stathakopoulos, Vienne: Verlages der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2007, 75-92.

Contact: beatrice.caseau@college-de-france.fr sau beatrice.caseau@paris-sorbonne.fr

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Hlib LONCHYNA, episcop greco-catolic auxiliar al Arhiepiscopiei Majore, de Kyiv-Halyc, Ucraina (2002-2009). Din iunie 2009 administrator apostolic pentru credincioșii greco-catolici ucrainieni din Marea Britanie.

Eraldo CACCHIONE, S.J., licențiat în drept și teologie sistematică la Jesuit School of Theology din Berkeley, California. Iezuit din 1998, actualmente predă religie și se ocupă de activități de formare religioasă și spirituală la Istituto Massimo din Roma. Este membru al echipei de formare a International Jesuit Educational Leadership Project pentru Europa de Est.

Pe tema teologiei educației a publicat recent un articol cu titlul *God himself educates: Carlo Maria Martini's theology of education in an ecumenical comparison*, *Mysterion*, 2 (2009) 49-73.

Contact: cacchione.e@gesuiti.it

Dr. Cristian BARTA, conferențiar la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie fundamentală, ecleziologie, escatologie.

Din lucrările publicate:

Epistemologie Teologică, Cluj-Napoca: Ed. Argonaut 2008.

Despre împlinirea eshatologică a creației, Cluj-Napoca: Ed. Argonaut 2008.

Tradiție și Dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX), Blaj: Buna Vestire 2003.

Contact: crisbarta@yahoo.com

Dr. Simona Ștefana ZETEA, lector la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie fundamentală, antropologie teologică, ecleziologie, escatologie

Din lucrările publicate:

Cateheza parohială, premisă a construirii unei comunități vii, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2003.

Biserica/ indiferentismul religios. Indiferentismul religios, un destin implacabil al Bisericii sau o chemare la reînnoire?, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007.

România, o oază a credinței într-o lume indiferentă?, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007.

Contact: simona_zetea2005@yahoo.fr

Dr. Veridiana-Victoria BOLFĂ, OSBM, bibliotecar la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Din lucrările publicate:

Curaj și jertfă. Femei în lumina crucii, Cluj-Napoca: Gedo 2004.

Istoria Surorilor din Ordinul sfântul Vasile cel Mare din România. Fondarea și perioada de persecuție comunistă. 1946-1989, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007.

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Diaconesele în documentele canonice secolele II-VI, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia catholica*, LIII, 2, 2008, 41-73.

Magisteriul Bisericii și problema hirotonirii femeii, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia catholica*, LIV, 3, 2008, 71-101.

Contact: veridiana7@gmail.com

Dr. Veronica TURCUȘ, cercetător științific la Institutul de Istorie George Barițiu al Academiei Române din Cluj-Napoca,

Publicații:

Alexandru Marcu (1894-1955). Il destino di un italianista romeno, Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca: Academia Română 2009.

George G. Mateescu (1892-1929) director al Școlii Române din Roma. Viața și opera, București: Editura Academiei Române 2008.

Contact: vturcus@yahoo.it

Dr. Gheorghe Pop, profesor consultant la Facultatea de Litere a Universității de Nord, Baia Mare; specialist în limba română contemporană.

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/
ABBREVIATIONS/ ABKURZUNGEN**

- Byzantine and Modern Greek Studies
Byzantine and Modern Greek Studies. The Centre for Byzantine,
Ottoman and Modern Greek Studies, Birmingham
- IBMBOR
Institutul biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române
- Ephemeris Dacoromana
Ephemeris Dacoromana, Roma-București
- Irénikon
Irénikon, Monastère de Chevetogne
- MD
La Maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique, Paris
- Mousaios
Mousaios, Muzeul Județean Bacău
- OS
Orient syrien
- Patria
Patria. Organ al Partidului Național Român, Sibiu
- PG
Patrologia graeca
- PL
Patrologia latina
- PSB
Colecția Părinți și scriitori bisericești
- Les Quatre Fleuves
Les Quatre Fleuves Cahiers de Recherche et de Réflexion Religieuse
- Revue d'histoire ecclésiastique
Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain
- Revue d'histoire et de philosophie religieuses
Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg
- România Mare
România Mare. Foaia voluntarilor și soldaților români din Franța și
Italia
- ROCh
Revue de l'Orient chrétien, Paris
- SC
Sources chrétiennes, Paris
- Studia UBB. Theologia Catholica
Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica, Cluj-Napoca