



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

2/2010

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA
2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264–599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

- 3 Florentin CRIHĂLMEANU**
Fuoco in relazione alla Divinità. Termionolgia, sensi, testi significativi nell'Antico Testamento • *Le feu en relation à la Divinité. Terminologie, sens, textes significatifs dans l'Ancien Testament*
- 17 Fausto GIANFREDA, S.J.**
Šatakōpan's inner journey • *L'itinerario interiore di Šatakōpan*
- 45 Rob MASCINI**
The re-establishment of the diaconate as a permanent ministry in the Roman Catholic Church of the Netherlands • *Le retablissement du service du diaconat permanent dans l'Église Romaine Catholique hollandaise*
- 51 Ana Victoria SIMA**
Biserică și Stat în monarhia dunăreană (în a doua jumătate a secolului al XIX-lea). Cadrul juridic: prevederi și consecințe • *Church and State in the mid-19th century Danubian Monarchy. Legal framework: provisions and consequences*
- 73 Alexis DIMCEV**
Omul predestinat (chemat) spre îndumnezeire • *L'homme prédestiné (appelé) à la déification*
- 89 Alexandru SUCIU**
Activitatea didactică și dirijorală a lui Celestin Cherebețiu • *Celestin Cherebețiu's Activity as Teacher and Conductor*
- 99 RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE**
Peter Olexák, *Kodikológia*, Ružomberok, 2007, 130 p., **Andreea MĂRZA**
- 101 Scurte referințe despre autori**
- 103 Prescurtări bibliografice/ Abbreviations / Abkürzungen**

FUOCO IN RELAZIONE ALLA DIVINITÀ. TERMIONOLGIA, SENSI, TESTI SIGNIFICATIVI NELL'ANTICO TESTAMENTO

Florentin CRIHĂLMEANU

RÉSUMÉ: Le feu en relation à la Divinité. Terminologie, sens, textes significatifs dans l'Ancien Testament. L'article se propose d'identifier, à partir de quelques „mots-clés” du vocabulaire biblique (de la terminologie grecque pour LXX et celle hébraïque pour TM), les textes vétérotestamentaires où le feu se trouve en liaison avec la Divinité. L'article comporte ensuite une analyse sur les différentes catégories de textes, en approfondissant le rôle des théophanies, du feu dans l'histoire d'Israël, le feu désignant Dieu. Les conclusions résument les principales fonctions et attributs du feu dans l'Ancien Testament.

MOTS CLÉ: Divinité, feu, Ancien Testament, théophanie.

Temi dell'AT

Introduzione

In base ai testi biblici dell'AT nei quali il termine fuoco è riferito alla divinità vogliamo risalire alla comprensione della bellezza dell'„universo simbolico” del fuoco. Partendo da alcune „parole-chiave”, l'articolo inizia col passare in rassegna i più importanti testi biblici che riportano temi dove il fuoco è connesso alla divinità, e finisce con una classifica generale della quale si possono in seguito riassumere principali funzioni e attributi del fuoco nel quadro del tema proposto.

Voglio gettare uno sguardo generale nell'AT e riportare i testi biblici più significativi attinenti al tema

I testi sono ricavati alle „parole-chiave”, che riferiscono il termine „fuoco” e „lingue di fuoco” proveniente dalla divinità¹. Abbiamo riportato anche testi che usano i termini:

¹ Il popolo ebraico, più delle altre popolazioni dell'antichità, prova un'ammirazione reverenziale per questa rimarcabile forza della natura che sembra scendere dal cielo. Il segno del fuoco nella percezione del popolo di Israele non è comparabile con quelle delle filosofie della natura e neanche con le religioni che divinizzano il fuoco. Essi vedono nel fuoco un segno primordiale della presenza divina che rappresenta le manifestazioni di Dio. Il fuoco è un segno che si deve superare per trovare Iddio. Non è, però, l'unico simbolo della rivelazione divina (vi sono il soffio, l'acqua, il vento, la luce, ecc.). Cfr. J. Gaillard, Feu, in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 4, 1227s.; L. Monloubou, F.M. Du Buit, Fuoco, in *Dizionario Biblico*, trad. it. a cura di R. Fabris, Ed. Borla, Roma 1987, 398–399; B. Renaud, X. Leon-Dufour, Feu, in *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris: Cerf, 1961, 446.

„spirito-soffio” e „lingue”, per possibili connessioni ulteriori. Abbiamo considerato che non interessano la nostra ricerca le citazioni dove il fuoco divino ha un senso punitivo o di giudizio escatologico².

La maggioranza dei testi traducono l’ebraico *’ēš*³ o l’aramaico *nûr*⁴ col greco *pûr*⁵. La Vulgata utilizza il termine *ignis*⁶.

Lo studio dei testi biblici di tutte le radici dei termini, come anche la famiglia di parole imparentate al „fuoco” sarebbe una ricerca troppo vasta, qui ci siamo limitati ad approfondire solo quelle citazioni considerate più importanti per il nostro tema.

1. Terminologia greca dei LXX

- *anqra*x (sost. masc., c. 31 volte), „carbone acceso, pietra preziosa”; riferito a *puř* compare per c. 19 volte;

- *kaiw* (vb., in varie forme c. 90 volte), „incendiare, accendere, bruciare, consumare”; in connessione con *puř* per c. 36 volte⁷;

- le espressioni: *puř katefagen* (c. 20 volte), *puř katafagetai* (c. 27 volte), „divorato dal fuoco, fuoco divorante, distruttivo, consumante”⁸;

- *lampaj* (sost. fem., c. 23 volte), „fulmine, fiaccola, torcia”; l’espressione *lampadej puroj* (c. 4 volte), „torcia accesa, fiaccola, fuoco fiammeggiante”;

- *puř* (sost. neutro, c. 230 volte), „fuoco”; *purow* (vb., c. 28 volte), „riscaldare, fare caldo fuoco”⁹;

- *flegw* (vb., c. 12 volte varie forme verbali), „bruciare, ardere, accendersi”; l’espressione *puř flegon* (c. 5 volte) „fuoco ardente, fuoco divorante, fiamma di fuoco”;

- *fl ox* (sost., c. 25 volte) „fiamma”; l’espressione *fl ox puroj* (c. 4 volte) „fiamma di fuoco”¹⁰.

² I testi riportati cfr. R. Kittel (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967/1977⁴ per il TM, e A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart 1979, per i LXX.

³ Appare c. 154 volte nel TM. Nell’elenco di termini che segue abbiamo scelto solo i vocaboli che hanno come primo senso fuoco o un’azione connessa: ardere, bruciare, accendere, attizzare il fuoco, ecc.; vi sono vocaboli che hanno anche altri sensi totalmente diversi: „stupido”, „crudele”, „desolazione”, ecc. che non interessano il nostro tema perciò, questi non sono stati riportati.

⁴ I termini *nûr* e *nûrâ*’ compaiono in Daniele 12 volte.

⁵ La statistica dei termini nei LXX (ed. di A. Rahlfs) offre un totale di c. 549 apparizioni di termini della stessa radice: *pûr*, *purá*, *purás*, *purí*, *purós*.

⁶ Il termine *ignis* compare c. 237 volte nella Vulgata, nei testi dell’AT. Della stessa radice *ignem* (c. 101), *igne* (c. 70) e *igni* (c. 81).

⁷ Il sost. fem. *kausi*j (c. 8 volte), „ardente, bruciante”. Il vb. *ekkaiw*, (accendere, incendiare, bruciare), in connessione a *puř*, in varie forme compare 26 volte.

⁸ Il vb. *katesqi*w, (mangiare, divorare, consumare), riferito a *puř* in varie forme compare c. 56 volte.

⁹ Vi sono anche *puroj* (c. 142 volte), *purí*, (c. 168 volte), „fuoco” nei vari sensi; *pura*, (c. 3 volte), *puraj*(c. 5 volte) riferito al fuoco o al posto dove il fuoco è fatto. Il vb. *purow* è utilizzato in varie forme spesso (c. 11 volte) il part. perf. pass. *pepurwmenon*.

¹⁰ Si potrebbe vedere anche *fwj* (sost., c. 129 volte), „luce, sorgente di luce”, col senso di fuoco solo in 1Mc 12,29.

2. Terminologia ebraica del TM¹¹

- r^llā ('*úr*), (sost. masc., c. 5 volte), „fiamma, fuoco, illuminazione, rivelazione”¹²;
- lka' ('*ākal*), (vb., c. 108 volte in vari sensi col fuoco), „mangiare, divorare, consumare, bruciare”; l'espressione hlka^ovae ('*ēs' ōklā^h*), (riferita alla divinità c. 35 volte), „fuoco divorante”¹³;
- r[B] ('*bā ar*), (vb., c. 99 volte), „bruciare, consumare, incendiare”¹⁴;
- t^lχ^l: (*gāhelet*), (sost. fem., c. 18 volte), „carboni, carboni di fuoco, carboni accesi, brucianti”; l'espressione vae^lχ^l: (*gāhālē-ēs*), (c. 7 volte), „carboni accesi”;
- qlD' (*dālaq*), (vb., c. 6 volte), „bruciare, incendiare”¹⁵;
- dqj' (*yāqad*), (vb., c. 18 volte), „bruciare, attizzare il fuoco, accendersi”¹⁶;
- tCj' (*yāsat*), (vb., c. 26 volte), „bruciare, incendiare, accendere il fuoco”¹⁷;
- bh^l: (*lāhab*), (sost. masc., c. 9 volte riferita al fuoco), „fiamma, fulmine”; h^hh^l, (*lehābā^h*), (sost. fem., c. 18 volte) „fiamma del fuoco che consuma, fiamma del fulmine o del giudizio”; t^hh^lv: (*šalhēbet*), (sost. fem., 2 volte), „fiamma del giudizio, fiamma potente”; l'espressione vae t^hh^l: (*labbat' ēš*), (4 volte) „fiamma di fuoco”; h^yt^hh^lv: vae^lp^or^l (*šalhēbet^{yā^h}*), „fiamma del Signore” (solo nel TM, in Ct. 8,6), „fiamma potente”¹⁸;
- j h^l: (*lābat*), (vb., c. 11 volte), „incendiare, bruciare”; j h^l: (*lābat*), (sost. masc., Gn 3,24) „fiamma del fuoco, fuoco della spada fiammeggiante”¹⁹;
- dyP^l: (*lappīd*), (sost. masc., c. 14 volte), „torcia, fiamma, fulmine”; l'espressione vae dyP^l: (*appīd' ēš*), (3 volte), „fuoco fiammeggiante, torcia di fuoco”²⁰;
- !Av^l " (*lāšōn*), (sost. masc. e fem., c. 117 volte), „linguaggio, lingua (l'organo), lingotto, lingua del mare”; l'espressione vae !Av^l " (*lāšōn' ēš*), (2 volte), „lingua di fuoco, la „lingua” del Signore è fuoco divorante”;
- r^lh^l (*nūr*), (sost. masc., 4 volte), „fiamma, fuoco”²¹;

¹¹ Abbiamo riportato la traslitterazione dei termini ebraici, fra parentesi.

¹² r^llā, in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press 1951¹⁴, 22. Il termine r^llā ('*úr*), significa essere o diventare „luce, splendente”.

¹³ lka', in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 37. L'espressione „fiamma di fuoco divorante” o „fuoco divorante” compare per 8 volte.

¹⁴ r[B], in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 128–129; la forma hr[B], (sost. fem., in Es 22,5) „bruciante”, „fuoco ardente”.

¹⁵ qlD', in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 196.

¹⁶ dqj', in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 428, compare 8 volte in Daniele la forma col suffisso aramaico aTdqj' d^oqj> (*y'qōd*), inf. costruito di dqj' „bruciante” (2 volte), d^oqj^h (*mōqēd*), „bruciante, focolare” (2 volte), cfr. *Ibidem*.

¹⁷ tCj' (*yāsat*), in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 428.

¹⁸ Articoli: bh^l: (*Lāha*) h^hh^l, (*Leh*¹ ^{1h}) t^hh^lv: (*Šalhē*^o e^{3h}) in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 529.

¹⁹ j h^l: in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 529.

²⁰ dyP^l: in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 542.

²¹ r^lh^l, in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 632. Compare anche la forma ar^lh^l, 13 volte solo nel libro di Daniele (col suffisso aramaico ā).

- @vř (rešep), (sost. masc., c. 8 volte), „fiamma, frecce di fuoco”²²;
- @řř (šarap), (vb., sotto varie forme c. 79 volte), „bruciare, distruggere”; hřřř (šarēpā), „ardente, bruciante”; hřřřř (masřēpā), hřřřřř (misřēpā), „ardente, bruciante”²³;
- řřř (tannūr), (sost. masc., c. 13 volte) „fornace, forno portabile, recipiente per il fuoco, simbolo della presenza divina”²⁴.

3. Sensi e funzioni del fuoco nell'AT

Facciamo una carrellata dei principali sensi e funzioni della parola fuoco nei testi dell'AT.

Prendendo in considerazione i testi biblici più significativi²⁵ si possono desumere alcune funzioni, operazioni o attributi del fuoco.

Nell'AT, il termine „fuoco” è usato in senso puramente tecnico per preparare cibi (Es 12,8; 2Cr 35,13; Ger 7,18), per riscaldare (Is 44,15ss. ; Ger 36,22), per illuminare (Gdt 13,13) e, perciò, viene considerato una necessità vitale per l'uomo (Sir 39,26). Lo stesso è utilizzato anche nell'attività artigianale (Gn 11,3), nella fusione dei metalli (Ger 6,29), in guerra (Dt 13,17; Ger 21,10).

Nel culto, il fuoco ha funzioni rituali²⁶, è utilizzato nel sacrificio (Lv 1,7ss.), non deve spegnersi (Lv 6,2.5–6), è un mezzo di purificazione (Lv 13,52; Nm 31,23); però è proibito usare „fuoco profano” (Lv 10,1; Nm 3,4), è condannato il „far passare bambini attraverso il fuoco” (Lv 18,21; 20,2; Dt 12,31; 18,10). Il fuoco deve distruggere altari, idoli pagani e tutti i beni dei nemici (Dt 7,5.25; Gs 6,24; 2Re 23,11; 1Cr 14,12). Il medesimo è usato anche per punire i malfattori (Gn 38,24; Lv 20,14; 21,9; Gs 7,15).

Nella natura, il fuoco si evidenzia soprattutto nel calore solare, la canicola e la siccità (Am 7,4; Gl 1,19), nella forza terrificante e affascinante della folgore (Gb 1,16; 2Re 1,12), è spesso accompagnato da altri fenomeni ed è considerato anche una punizione (Sir 39,29). In senso metaforico si evidenzia prevalentemente la forza distruttrice e purificatrice del fuoco (Is 1,22.25; Ger 6,27). Nella letteratura sapienziale, le passioni umane sono paragonate al fuoco (Pr 26,20; Sir 9,8; 23,17; 28,10). L'iniquità arde come il fuoco (Is 9,17). Il fuoco interno dell'amore spirituale (Ct 8,6–7).

²² @vř in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 958.

²³ @řř, hřřř, in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 976–978. Il termine @řř (šarēp), c. 8 volte, ha il senso: „serpenti di fuoco, serpenti velenosi, angeli alati”.

²⁴ řřř, in F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew*, 1072.

²⁵ Abbiamo seguito la classifica di F. Lang, 839ss. Per un elenco esauriente si dovrebbe prendere in considerazione anche i testi dove il simbolo del fuoco è incluso in altri simboli più complessi. Spesso compare inseparabilmente unito in un simbolismo di solito attribuito a Cristo (Luce, Sole, Vita) o anche nel simbolo della Colomba (soffio leggero, mitezza, luce discendente dall'alto), o compare in forma implicita nei suoi attributi o azioni (ardere, bruciare, riscaldare, illuminare...).

²⁶ Il Signore condanna come vani quelli che „il fuoco o il vento o l'aria veloce o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo stimarono dèi, governatori del mondo”, cfr. Sap 13,1–3.

Il senso più frequentemente utilizzato nell'AT è il fuoco punitivo, fuoco del giudizio e fuoco escatologico²⁷. I cherubini e la fiamma della spada folgorante custodiscono l'accesso al giardino di Eden (Gn 3,24). La pioggia di zolfo e fuoco punisce gli abitanti di Sodoma e Gomorra (Gn 19,24–25). Il Signore manda fuoco e fulmini per punire il faraone e il paese d'Egitto (Es 9,23–24). Il „fuoco uscito da Dio” castiga quelli che portano „fuoco illegittimo”, quelli che si lamentano o si adirano contro Mosè ed Aronne (Lv 10,2; Nm 11,1; 16,35). Il fuoco celeste invocato da Elia discende e divora gli uomini di Acazia (2Re 1,10–12). Come strumento di punizione del Giudice divino il fuoco celeste colpisce i peccatori e i nemici d'Israele (2Sam 22,9–13; Sal 11,6/10,6; 97,3–4 (96,3–4); Ger 43,12; Abd 18; Am 1,4.7.10.12.14; 2,2; Na 2,12; 3,13) ma anche il popolo ribelle di Dio (Dt 32,22; Is 30,27 Ger 11,16; 15,14; 17,4.27; 21,12; 22,7; Ez 15,7; 16,41; 21,31.32; 22,21.31; 24,9; 28,18; Am 2,5; 5,6; Os 8,14). Spesse volte indica il giudizio dell'ira divina (Sal 79,5/78,5); 89,47 (89,45); Is 9,18; 66,15–16; Ger 4,4; 5,14; 7,20; 15,14; 20,21; 21,12), usando varie immagini: incendio e tempesta – (Is 29,6; 30,31; Ger 21,14; Ez 20,47; Zc 11,1), fornace – (Sal 21,10; Is 31,9), rogo, paglia, spini – (Is 30,33; 33,11–12; 47,14), fuoco del fonditore – (Is 1,22.25; 48,10; Ger 6,27; Ez 22,20.21; Ml 3,2–3; Zc 13,9), carboni accesi – (Ez 10,2.7) o anche il rischio di un grande pericolo (Am 4,11; Zc 3,2).

In quanto segno escatologico il fuoco precede il „giorno del Signore” (Gl 2,3; 3,3; Sof 1,18; 3,8), costituisce il mezzo del giudizio finale sui nemici (Is 66,15; Ez 38,22; 39,6; Ml 3,19) e la penna eterna²⁸ per i condannati (Gb 31,12; Is 34,9ss; 66,24; Gdt 16,17; Sir 7,18; 21,10).

4. Testi significativi dell'AT

Rileggiamo adesso i più importanti testi dell'AT attinenti al tema²⁹:

Genesi 15,17: „Quando il sole fu tramontato ci fu un buio fitto, poi ecco un forno fumante e una fiaccola infuocata (væ dyPll ꞑ / l ampadej puroj) passare in mezzo a quelle parti divise”.

Dio presente in una fornace fumante e una fiamma di fuoco passa in mezzo agli animali divisi per sancire l'alleanza con Abramo³⁰.

²⁷ Anche se non interessa direttamente la nostra ricerca, abbiamo riportato in questa carrellata testi dove il fuoco è utilizzato nel senso punitivo, del giudizio escatologico, per avere il quadro generale dell'AT.

²⁸ Nell'AT non si usa l'espressione „fuoco eterno” per indicare la pena dell'inferno. Cfr. F. Lang, *puř*, F. Montagnini (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 1965ss., 846.

²⁹ Alcune volte ci sono versioni diverse fra il TM e i LXX, però ci soffermiamo su questi aspetti solo se vi sono delle differenze riguardo ai termini collegati al tema. In nota riferiremo testi connessi al tema, anche se non contengono esplicitamente il termine fuoco o i termini del vocabolario elencato sopra. Si riporta, dove è il caso, anche la referenza liturgica del brano nell'ufficiatura bizantina.

³⁰ Altre citazioni notevoli: – Gn 2,7: il Soffio divino creante vivifica l'argilla terrena; – Gn 11,8–9: il divino castigo della divisione, confusione delle lingue, la parola che divide, contrapposta alla Parola unificante. Si veda l'ufficiatura della festa di Pentecoste che riprende questo tema, ad es. il *Kondákion* del Tono 8°.

Esodo 3,2: „Gli apparve l'angelo del Signore in una fiamma di fuoco (vaetBlB / fl oġi. puroj), dal mezzo di un rovetto. Mosè guardò: ecco che il rovetto bruciava nel fuoco, ma il rovetto non era divorato”.

L'angelo del Signore apparso a Mosè in una *fiamma di* fuoco bruciante, nel rovetto ardente che non si consumava, fece conoscere la presenza di Dio³¹;

- 13,21: „Il Signore andava davanti a loro di giorno con una colonna di nube per condurli nella strada, e di notte con una colonna di fuoco (vae dWw[B. / en stu| w| puroj) per illuminarli, perché potessero andare di giorno e di notte”.

Dio, presente nella colonna di nube di giorno e nella *colonna di* fuoco di notte guida il suo popolo, attraverso il deserto (cfr. Es 13,22; 14,24; Nm 14,14; Dt 1,33; Ne 9,12.19);

- 19,18: „Il monte Sinai era tutto fumante, perché il Signore era sceso su di esso nel fuoco (vaB' hwhy>wyl ['dry' / katabebhkenai epl' auto. ton qeon en puri) il suo fumo saliva come il fumo di un forno e tutto il monte tremava molto”.

La terrificante teofania del Sinai quando il Signore scende in mezzo al fuoco per stabilire l'alleanza col Suo popolo (cfr. Dt 4,11);

- 24,17: „Al vederla, la gloria del Signore era come fuoco divorante (tl kao vaK. hwhy>dAbK / thj doxhj kuriou wsei. pur' fl eġon) in cima al monte, agli occhi dei figli d'Israele”.

La gloria del Signore appariva ai figli d'Israele come un fuoco *divorante*;

- 40,38: „Perché di giorno la nube del Signore era sopra la dimora e di notte vi era sopra un fuoco (hl y; hwti van / kai. pur' hā epl' autħj nuktoj), agli occhi di tutta la casa d'Israele in tutte le sue tappe”.

La nuvola del Signore sta sul tabernacolo di giorno e di notte vi sta un fuoco visibile a tutti gli israeliti durante i loro viaggi (cfr. Nm 9,15–16)³².

Levitico 6,6: „Un fuoco perenne arda (dqwt dymit' vae / pur' dia. pantoj kauqhsetai) sull'altare; non si lasci spegnere”.

Il precetto del fuoco perpetuo sull'altare, che significa la continuità del culto³³;

- 9,24: „Un fuoco uscì dalla presenza del Signore (hwhy> ymPlini vae acā. / kai. exħl qen pur' para. kuriou) e divorò l'olocausto e le parti grasse. Tutto il popolo vide, eruppe in canti e cadde con la faccia a terra”.

Durante i primi sacrifici dei sacerdoti un fuoco esce dalla presenza del Signore e consuma l'olocausto che era sull'altare³⁴.

³¹ Lo *Irmós* dell'Ode 8°, nella sua prima parte riprende questo tema.

³² Altre citazioni: – Es 16,13–15: la rugiada celeste che accompagna il dono del pane celeste (cfr. Nm 11,9); – Es 23,14–17: la festa della mietitura, che diventerà la festa dell'alleanza antica, poi la Pentecoste dell'effusione del Fuoco *dello Spirito Santo*, la festa della nascita della Chiesa (cfr. Dt 16,1–16; Lv 23,15–21).

³³ Nell'espressione: „... non si lasci spegnere (sbesqhsetai)”, lo stesso verbo *sbennumi* è riferito allo Spirito in 1Ts 5,19.

³⁴ Altri testi connessi al tema: – Lv 24,1–4: la lampada sempre accesa, simbolo della presenza divina spirituale, contiene implicitamente l'elemento fuoco (forse una delle radici della tra-

Deuteronomio 4,12: „Vi ha parlato il Signore in mezzo al fuoco (vah' %ATmi -kyl e] hwhy>rBelyx / el alhsen kurioj proj umaj ek mesou tou/ puroj); udivate il suono delle parole senza vedere nessuna figura: soltanto una voce”.

Mosè ricorda al popolo la teofania dell'Oreb e come il Signore ha parlato dal fuoco, (cfr. Dt 4,15.33.36; 5,4.22.24.26; 10,4). Parola divina udibile e Fuoco divino visibile, rivelano la presenza sensorialmente percettibile del Signore.

- 4,24: „... il Signore tuo Dio è un fuoco divoratore (hl kao vae ^yh]f]a/ hwhy> / kurioj o' qeoj sou pur katanal iskon estin), un Dio geloso”.

L'alleanza d'amore fra Dio e il Suo popolo è espressa tramite l'immagine dello sposo geloso, che esige essere amato e non permette altre relazioni amorose, e la Sua „gelosia” è „fuoco divoratore”, (cfr. Dt 9,3; Sal 50,3/49,3; Is 29,6; 30,27.30; 33,14; Gl 2,3);

- 5,25: „...Questo gran fuoco, infatti, ci divorerà (hl dōh; vah' whl kato yki / o]ti exanal wsei himaj to. pur to. mega touto). Se noi continuiamo a udire la voce del Signore nostro Dio, moriremo”.

Mosè ricorda la paura del popolo davanti al fuoco terrificante della teofania dell'Oreb, (cfr. Dt 5,5; 18,16)³⁵. Parola e fuoco rivelano la presenza divina e suscitano nelle anime degli israeliti la paura della morte.

Giudici 6,21: „...il messaggero del Signore stese la punta del bastone che teneva in mano toccando la carne e le focacce. Subito un fuoco sprigionatosi dal sasso divorò (l kaTt r]Ch:imi vah' l [Tt / kai. anebh pur ek thj petraj kai. katefagen) la carne e le focacce”.

L'angelo del Signore apparso a Gedeone toccando col suo bastone l'offerta fa uscire un fuoco che consuma la carne e le focacce azzime³⁶.

2 Samuele 22,9: „Salì fumo dalle sue narici e fuoco divoratore dalla sua bocca (l kaTowp]mi vah' / kai. pur ek stomatoj autou/ katedetai), carboni fiammeggiarono da lui (w]w]mi W-[B' -yl kG</ anqrakej erekaughsan apV autou)”.

dizione della luce sempre accesa davanti al tabernacolo delle chiese cristiane per segnare la presenza di Cristo); – Nm 11,24–29: sceso nella nube, il Signore infonde lo Spirito consacrante sui 72 anziani, trasformandoli in profeti. Il brano fa parte della prima lettura (Nm 11,16–17.24–29) del Grande Vespro dall'ufficiatura della festa di Pentecoste.

³⁵ Altro testo interessante Es 9,10: il Signore diede a Mosè le due tavole di pietra, scritte con il Suo dito, sulle quali stavano tutte le parole che il Signore aveva dette „sul monte, dal fuoco (vah' %ATmi rhB / en tw] orei –)”. Nei LXX si omette „dal fuoco (ek mesou tou/ puroj)” in alcuni codici è una aggiunta ulteriore, cfr. A. Rahlfs, 303.

Riportiamo anche Dt 33,2: Il Signore viene al Sinai e „dalla sua destra usciva il fuoco della legge per loro (Am] l tD] lva] i tDva] Anymimi) la versione del TM; però i LXX utilizzano una versione differente (alla sua destra angeli con lui / ek dexiwh autou/ aggel oi metV autou)”. La Vulgata ha „*ignea lex*”, citata da R. Kittel, 349.

³⁶ Anche il testo Gdc 6,36–40 dove Gedeone chiede a Dio la prova della rugiada celeste, con il vello; – Gdc 13,20: L'angelo del Signore apparve a Manoach e mentre la fiamma saliva dall'altare verso il cielo il messaggero del Signore si staccò dal suolo ascendendo nella fiamma (bh]B).

Il canto di Davide al Signore che gli venne in aiuto con il soffio del „fuoco divoratore” che esce dalla Sua bocca, e con carboni accesi, (cfr. Sal 18,8/17,9);

- 22,13: „Per lo splendore davanti a lui, s’accesero carboni di fuoco (vae|l &f; W| [B’ / ewekaughsan anqrakej puroj)”.

Lo stesso canto parla dallo splendore che precedeva la teofania del Signore, che sprigionava carboni accesi (carboni di fuoco), (cfr. Sal 18,12/17,13)³⁷.

1 Re 18,24: „Voi invocherete il nome del vostro dio e io invocherò quello del Signore. Il dio che risponderà con il fuoco, quegli è Dio (-yhl| ah’ allh vab’ hr|e|:rvaj| -yhl| ah’ h|ht| / kai. estai o’ qeoj oj ean epakoush| en puri, outoj qeoj)”.

Elia propone ai profeti di Baal di invocare il nome del loro dio, e lui invocherà il nome del Signore; colui che risponderà mediante il fuoco, è Dio;

- 18,38: „Cadde il fuoco del Signore (hwh|>vae| P|T| / kai. epesen pur para. kuriou) che consumò l’olocausto, la legna, le pietre e la polvere e prosciugò l’acqua che era nel canale”.

Il Fuoco divino, consumante e illuminante, invocato da Elia, consuma il sacrificio e suscita l’adorazione³⁸.

2 Re 2,11: il profeta Elia divorato dall’ardore e dallo zelo divino è rapito al cielo nel „carro di fuoco e cavalli di fuoco (vae|ys|>vae|bkr, / af|ma puroj kai. ippoi puroj)”, (cfr. 2Re 6,17; Sir 48,1-9)³⁹.

- 6,17: il Signore ascolta la preghiera di Eliseo e apre gli occhi del suo servo, che vede tutta la montagna attorno ad Eliseo piena di „cavalli e carri di fuoco (vae|bkr|>-ys|ls / ip|pwn kai. af|ma puroj)”.

1 Cronache 21,26: „...Davide eresse un altare al Signore, vi offrì olocausti e sacrifici pacifici e invocò il Signore, il quale rispose con il fuoco disceso dal cielo (-y|mh|:lmi vab’ W|hr|e|: / kai. ephkousen autw| en puri. ek tou/ ouranou) sull’altare dell’olocausto”. Davide, eretto un altare, offerto olocausti e sacrifici, invoca il Signore che risponde col fuoco celeste che scende sull’altare.

2 Cronache 7,1: „Quando Salomone ebbe finito di pregare, dal cielo cadde il fuoco (-y|mh|me|hdry|vab|> / to. pur kateph ek tou/ ouranou) che consumò l’olocausto e i sacrifici, mentre la Gloria del Signore riempì il tempio”.

³⁷ Altri testi: – 1Sam 10,10: lo Spirito di Dio investe Saul che si mette a profetare; – 1Sam 19,20-24: lo Spirito di Dio investe i messaggeri di Saul come profeti in più riprese e cadde anche su Saul; – 2 Sam 22,31: la via di Dio è perfetta, „la parola del Signore è purificata con il fuoco (hpl|rc. hwh|>trmai / to. rh|ma kuriou krataion pepurwmenon)” (cfr. Sal 18,30/17,31); vi sono diverse traduzioni.

³⁸ Anche il testo 1Re 19,9-14 dove Elia, il „pieno di zelo per il Signore”, incontra il Signore nel mormorio del vento leggero, anticipato da vento forte, terremoto e fuoco.

³⁹ Tema ripresa dal *Tropário* dell’Ode 9°.

Finita la preghiera del re Salomone per il popolo, il fuoco celeste scende dal cielo e consuma l'olocausto e i sacrifici, e la gloria del Signore riempie la casa;

- 7,3: i figli d'Israele „vedendo scendere il fuoco (vah' tdrB. -yairu/ ewrwn katabai/ non to. pur)” e la gloria del Signore sulla casa, si chinano con la faccia a terra.

Salmi⁴⁰ 18,12/17,13: „Dallo splendore della sua presenza si sprigionava grandine con carboni di fuoco (vaeyl rkb/ anqrakej puroj)”.

In preghiera di ringraziamento si ricordano particolari della teofania del Signore: il Suo splendore, il Suo fulgore, la grandine e i carboni ardenti;

- 29,7/28,7: „Voce del Signore che forgia lingue di fuoco (vae tlbhll; / fl oga puroj)”.

La manifestazione della potenza del Signore che, tramite la Sua voce, fa erompere fulmini;

- 78,14/77,14: „Li guidò con una nube di giorno e tutta la notte con bagliore di fuoco (vae rlaB. / en fwtismw/ puroj)”.

Il Signore presente accanto al popolo d'Israele protegge e guida il suo cammino nel deserto tramite la nuvola di giorno e il fuoco fiammeggiante di notte;

- 104,4/103,4: „...fa dei venti i suoi messaggeri, delle fiamme guizzanti i suoi ministri (jhd{vae wtrym. / touj lei tourgouj autou/ pur' fl egon)”.

L'inno della creazione presenta gli elementi naturali a servizio del Signore e le fiamme di fuoco sono i suoi ministri;

- 105,39/104,39: „Distese una nube a loro protezione, e un fuoco per illuminarli nella notte (ryahf. vae/ pur' tou/ fwtisai autoij)”.

Riprende il tema della protezione divina durante il cammino del popolo nel deserto, la nuvola di giorno e il fuoco per illuminarlo di notte⁴¹.

Isaia 4,5: „Il Signore creerà in ogni luogo del monte Sion e su tutte le assemblee una nube di fumo durante il giorno e uno splendore di fuoco fiammeggiante (hbhf, vae Hgnb/ wj fwtoj puroj kai omenou) durante la notte...”.

La profezia riguardo al „germoglio” del Signore evoca la colonna di nube e di fuoco che guidò gli israeliti nel deserto, che riapparirà sul monte Sion;

- 6,6-7: „Uno dei serafini volò verso di me tenendo nella mano un carbone acceso (hPcrl/ anqraka), che aveva preso con delle molle dall'altare”.

⁴⁰ Abbiamo riportato la numerazione dei salmi prima secondo la versione del TM e in seguito i LXX.

⁴¹ Il simbolo della luce in Sal 119,105/118,105: „Lampada per i miei passi è la tua parola, luce al mio cammino (ytbytini rlaaw^rbd>yljrl-rnf / lucnoj toij posin mou o' lojoj sou kai. fwj taij triboij mou)”. Anche Sal 33,6/32,6: la parola del Signore e il suo soffio creante; – Sal 104,29-30/103,29-30: lo Spirito di Dio creante, generante e ricreante, rinnovante. Dal libro della Sapienza 7,22-30: l'elogio alla Sapienza, spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile, penetrante, onnipotente, onniveggente, emanazione della potenza di Dio, effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente, riflesso della luce perenne, più bella del sole. Contiene un complesso di „simboli” che si ritrovano spesso nella Liturgia. Per l'ufficiatura della festa di Pentecoste si veda il cap. III, ad esempio il *Tropario* dell'Ode 3°.

È la visione della liturgia celeste e il tocco purificante, trasformante e consacrante col carbone ardente preso dal serafino dall'altare con le molle⁴²;

Geremia 5,14: il Signore, Dio degli eserciti si rivolge a Geremia: „Perché avete proferito tale discorso, eccomi: io renderò le mie parole in bocca tua qual fuoco... (vad. ^ypB.yrbD>/ touj logouj mou eij to stoma sou pur)”.

Il Signore trasformerà le Sue parole come un fuoco sulla bocca del profeta;

- 20,9: „...ci fu nel mio cuore come un fuoco divampante (tr.[Bo vaK. / pur kai omenon fl egon) compresso nelle mie ossa; cercavo di contenerlo, ma non ci riuscii”.

La Parola del Signore è „fuoco ardente” incontenibile nel cuore del profeta;

- 23,29: „Non è, forse, così la mia parola: come fuoco (vaK' yrbD>/ oi' l ogoi mou wšper pur fl egon), oracolo del Signore, e come martello che spezza la roccia?”

La Parola del Signore è come fuoco⁴³.

Ezechiele 1,4: il profeta vide „una grande nube con lampi e splendore all'intorno e nel centro come il luccicare dell'elettro, in mezzo al fuoco (vah' %ATmi l mvxh; !y[K. HkATmW bybis' Al Hgnb txQl.tmi van>/ feggoj kukl wj autou/ kai. pur exastrapton kai. en tw/ mesw/ autou/ wj ofrasij hlektrou en mesw/ tou/ puroj kai. feggoj en autw/).”

Ezechiele ha la visione teofanica del „carro del Signore” in uno splendente turbino di fuoco;

- 1,13: „Tra gli esseri apparivano come dei carboni infuocati che sembravano lampade e che lampeggiavano fra quegli esseri: il fuoco splendeva e da esso schizzavano fulmini

(qrb' acAy vah' !mW vad' Hgnb tAVxh; !yBe tkLh; tmi ayhi ~ydPLh; harMK. tAr [Bo vaeyl xjK. / wj anqrakwn puroj kai omenwn wj oyij lampadwn sustrefomenwn ana. meson twh zwjwn kai. feggoj tou/ puroj kai. ek tou/ puroj exeporeueto astraph.)”.

⁴² Tema molto frequente nelle preghiere alla comunione, è la preghiera che il celebrante recita dopo la sua comunione, la comunione del diacono e quella del popolo. Altri testi: – Is 11,1s: la Promessa del Dono stabile dello Spirito Santo sul Re messianico; – Is 26,19: la Rugiada vivificante è la Rugiada luminosa del Signore. Si veda il tema „Spirito Santo-rugiada” nell'ufficio del Mattutino, ad esempio il II *Káthisma* del Tono 4°, il *Káthisma* del Tono 8°, lo *Irmós* dell'Ode 5°. Anche – Is 31,9: alla fine della profezia contro l'Assiria il Signore ricorda che „ha il suo fuoco in Sion e la sua fornace in Gerusalemme (~lMlyBi Al rllw>!AlcB. Al rlla-rva)”, versione del TM, e „ha in Sion la sua origine (seme) e la sua stirpe in Gerusalemme (ecei en Siwn sperma kai. oikeiour en Ierousal hm)”, da notare le diverse varianti testuali; – Is 32,15–20: la Promessa dell'infusione dello Spirito rigenerante e ricreante, portatore di giustizia e di pace; – Is 33,11–14: il Soffio divorante del terrificante Fuoco divino che castigherà i peccatori; – Is 44,2–4: promessa dell'acqua divina, lo Spirito, „scorrerà sull'assetato”; – Is 61,1s: l'unzione consacratoria dello Spirito Santo, il Giubileo della Grazia divina (cfr. Lc 4,18–19); – Is 66,15–16.24: il Signore farà giustizia con il fuoco, l'ardore della sua ira si riverserà, fuoco inestinguibile sui ribelli.

⁴³ Anche Ger 31,33: lo Spirito vivificante opera la resurrezione purificante consacrante del popolo morto nell'idolatria.

Al centro della stessa visione sono quattro esseri viventi, fra i quali varie manifestazioni ignee;

- 1,27: „...da quelli che sembravano i fianchi in giù vidi come fuoco e splendore intorno ad esso (byb's' Al Hgnb vaeħarḥk / wj ofrasin puroj kai. to. feggoj autou/ kukl w)”.
Nella stessa visione si fa vedere una figura di „sembianze umane”, splendente, seduta su un trono alto che dai fianchi in giù appariva come del fuoco;

- 10,7: „Il cherubino stese la mano di tra i cherubini verso il fuoco che era tra i cherubini (ybrkḥ; tAmBe rva| vah'la, / eij meson tou/ puroj tou/ ontoj en mesw| twħ ceroubin), ne prelevò e ne mise nella mano di quello vestito di lino che lo prese e uscì”.

Ezechiele ha la visione del cherubino che prende „il fuoco” e lo dà all'uomo vestito di lino⁴⁴.

Daniele 7,9: il profeta in visione contempla l'Antico di giorni assiso sui troni celesti e descrive l'aspetto del trono „come vampe di fuoco e le sue ruote come fuoco fiammeggiante (q| D' r'wh yħALG| Ğ: r'wh-yD| !ybybiv. HyšrK' / o' qronoj wsei. fl ox puroj o| trocoi. autou/ pur' fl egon)”.
Daniele descrive la visione del vegliardo assiso sul trono infuocato con ruote come „fuoco ardente”;

- 7,10: „Un fiume di fuoco (r'wh-yD| rħp| / potamoj puroj) colava scorrendo dalla sua presenza”.

Il profeta vede nella stessa visione un fiume di fuoco che scendeva dinanzi al vegliardo.

- 10,6: „...il suo volto splendente come la folgore (qrb' haħḥk. wnpw / wsei. ofrasij astraphj), i suoi occhi come lampade accese (vae| d| p| K. / wsei. l ampadej puroj)”. Daniele descrive la visione dell'uomo vestito di lino con occhi come „fiamme di fuoco”⁴⁵.

⁴⁴ Altri testi significativi in Ez 8,2: prima della visione dei peccati di Gerusalemme, Ezechiele ha una visione simile ad un uomo: „vidi qualcosa dall'aspetto d'uomo: da ciò che sembravano i suoi fianchi in giù, appariva come di fuoco (vae / pur') e dai fianchi in su appariva come uno splendore simile all'elettro”; la versione del TM adopera l'espressione „apparizione di fuoco (vaeħarḥk)”, a differenza dei LXX dove si utilizza „aspetto d'uomo (omoiwma androj)”; – Ez 10,2: in visione il Signore parla all'uomo vestito di lino, e comanda: „Và fra le ruote sotto i cherubini, riempi le mani di carboni ardenti (vae| d| p| K. / anqrakwn puroj) tolti in mezzo ai cherubini”; – Ez 36,26–27: l'aspersione con „l'acqua pura”, purificante, il Dono del cuore nuovo, di carne è la promessa dello Spirito di Dio che porterà al rinnovamento interiore. Brano incluso nella seconda lettura del Grande Vespro dell'ufficio della festa di Pentecoste; – Ez 37,1–14: lo Spirito vivificante opera la resurrezione purificante consacrante del popolo morto nell'idolatria; – Ez 47,1s: il Fiume meraviglioso d'acqua vivificante che scaturisce dalla soglia del tempio rinnovato di Dio (cfr. Ap 22,1). Rimanda al rito dello zéon, l'acqua „fervente”, il fuoco pentecostale dello Spirito che si diffonde sulla Chiesa nascente e riempie il mondo.

⁴⁵ Anche il testo Dn 3,46–50 dove l'angelo del Signore trasforma la fornace in luogo dove soffia la rugiada divina, i tre giovani non sono inceneriti. La seconda parte del Tropáio dell'Ode 8°, lo Irmós dell'Ode 8°.

Gioele 3,3: „Farò prodigi nel cielo e sulla terra: sangue, fuoco (væ/ pur) e colonne di fumo!”.

La profezia dell’effusione dello Spirito è accompagnata da segni prodigiosi sulla terra⁴⁶.

Zaccaria 2,9: „Io sarò per lei, oracolo del Signore, un muro di fuoco tutt’intorno (bybîs' vae tmAx / tei:toj puroj kukl oqen) e sua gloria sarò io in mezzo ad essa!”.

Nella terza visione di Zaccaria un angelo riferisce la parola del Signore, che sarà „muro di fuoco” attorno a Gerusalemme e gloria in essa⁴⁷.

2 Maccabei 2,10: „Allo stesso modo che Mosè aveva pregato il Signore e dal cielo era disceso il fuoco (katebh pur ek tou ouranou) che aveva consumato le vittime, così anche Salomone pregò e il fuoco disceso (kataban to pur) dall’alto consumò gli olocausti”.

La narrazione di Geremia ricorda il fuoco celeste disceso al sacrificio di Mosè e di Salomone mediante la loro preghiera⁴⁸.

5. Fuoco in relazione alla Divinità nell’AT

Dalla grande varietà dei testi biblici nei quali il termine fuoco è usato in relazione a Dio, si può dare una classifica generale:

⁴⁶ Temi connessi al tema generale: – Os 14,6: Dio sarà come rugiada per il popolo che ritorna pentito a Lui; – Gl 3,1–5 (2,28–31): ai pentiti, il Signore promette il Dono, l’effusione trasformante, consacrante dello Spirito, che preannunzia i segni e „il giorno del Signore” (cfr. At 2,16–21). Brano incluso nella terza lettura (Gl 2,23–32) del Grande Vespro dell’ufficiatura della festa di Pentecoste.

⁴⁷ Da notare anche Sir 2,5: „Come l’oro si purifica nel fuoco, così gli eletti nella brace dell’afflizione (en puri dokimazetai crusoj kai anqrwpoi dektoi en kaminw tapeinwsew)” e Sap 16,17–26; il Signore si serve del fuoco e cambia le proprie funzioni e il Suo potere secondo la Sua volontà, perché i figli di Dio capiscano che è la Parola di Dio che mantiene in vita coloro che credono in Dio.

⁴⁸ Altri testi: – 2Mc 1,22: Il sole, che prima era velato da nubi, incominciò a risplendere e si accese un gran fuoco (pura megalh), sicché tutti ne restarono ammirati; – 2Mc 1,19–35 racconta l’origine della „festa del fuoco”: i sacerdoti del Primo tempio avevano nascosto il fuoco dell’altare in un pozzo senza acqua prima di andare in esilio; Neemia ritrova al posto del fuoco un fango che, messo sull’altare del nuovo tempio, si accende dal sole rinnovando il servizio dei sacrifici. Si vuole dimostrare così che il santuario di Gerusalemme non ha perduto i suoi privilegi. Sul racconto ha influito probabilmente il ruolo e il trasporto del fuoco sacro dello zoroastrismo. Il re persiano essendo un adoratore del fuoco, riconosce il miracolo e costruisce un altare sul posto. Riportiamo anche – 2Mc 1,32 nel contesto del ritrovamento del fuoco sacro nascosto, dopo il sacrificio, l’apparizione di „una fiamma, la quale fu assorbita dalla luce che risplendeva sull’altare (fl ox anh,fqh tou de apo tou qusiasthriou antil amyantoj fwtoj edapanhqh)”. Cfr. L.H. Schiffman, 2 Maccabees, in *Harper’s Bible Commentary*, New York 1988, 899–901.

1) Fuoco delle Teofanie

a) Il fuoco segno della rivelazione e della chiamata divina.

Il fuoco è una realtà affascinante e inafferrabile che diventa segno di una presenza. La visione del rovelto ardente segna la rivelazione e la chiamata di Mosè sul monte Sinai (Es 3,2–3). La voce del Signore viene dal fuoco, però è un fuoco che non consuma il rovelto. La seconda teofania sul Sinai nel „giorno dell'assemblea” quando il Signore stabilì l'alleanza col suo popolo. Il fuoco terrificante apparso sul monte Sinai, nel momento in cui Iddio discese nel fuoco. Il ricordo del episodio in cui il Signore parlava con Mosè dal fuoco (Es 19,16s. Dt 4,11.12.15.24.33.36; 5,4.22.24.26; 9,10; 10,4). La Gloria divina si manifesta come „fuoco divorante” agli occhi degli Israeliti (Es 24,17). Il tocco dell'angelo del Signore che consuma con il fuoco l'offerta di Gedeone segno della rivelazione e la chiamata divina (Gdc 6,21–22.34). Nella preghiera di ringraziamento a Dio, il fedele ricorda particolari elementi della Sua teofania (Sal 18,13/17,13). La visione del „carro del Signore” in un „turbino di fuoco” splendente rappresenta la rivelazione che precede la chiamata di Ezechiele (Ez 1,4–2.2). In mezzo agli esseri viventi è presente un fuoco risplendente. Daniele ha la visione dell'antico di giorni seduto sul trono infuocato (Dn 7,9–10) e dell'uomo vestito di lino con occhi come „lampade di fuoco” (Dn 10,6).

b) Il fuoco segno della guida e della protezione divina.

La colonna di nube e di fuoco guida Israele nel suo cammino nel deserto (Es 13,21; 14,24–25; 40,38; Nm 9,15–16; 14,14; Dt 1,33; 2Sam 22,9; Ne 9,12.19; Sal 78,14/77,14; 105,39/104,39). Elia, „l'uomo di Dio”, è rapito nel carro infuocato con „cavalli di fuoco” (2Re 2,11; Sir 48,9). Eliseo è protetto da una moltitudine di „cavalli e carri di fuoco” (2Re 6,17). La Gloria del Signore sul monte Sion, come bagliore di fuoco e fiamma, proteggerà il suo popolo (Is 4,5). Il Signore è „muro di fuoco” protettore per la città di Gerusalemme (Zc 2,9). Gli israeliti vedono scendere fuoco celeste e la Gloria del Signore discende sul tempio di Salomone (2Cr 7,3).

2) Fuoco nella storia di Israele

a) Il fuoco dell'alleanza e dei sacrifici⁴⁹.

La fiaccola ardente è segno dell'accettazione del sacrificio e dell'alleanza con Abramo (Gn 15,7–17). Il fuoco rituale dell'altare che non deve spegnersi (Lv 6,2.5–6) è segno della presenza del Signore e simboleggia la continuità del culto, come anche la lampada perenne (Lv 24,2–4). Il fuoco divino che consuma l'olocausto di Mosè ed Aronne (Lv 9,24) oppure l'offerta di Gedeone (Gdc 6,21), confermano l'accoglienza da parte del Signore. Il fuoco del Signore si manifesta come risposta alle preghiere dei profeti e dei re: a Mosè (2Mc 2,10), ad Elia (1Re 18,24.30–39), a Davide (1Cr 21,26)

⁴⁹ Non si tratta di un sacrificio in onore del fuoco, ma del fuoco che è utilizzato per offrire un dono irrevocabile a Dio, espresso nell'olocausto della vittima di cui il fumo si alza verso il cielo. Si evidenziano le due funzioni del fuoco: distrugge e purifica. Tramite il fuoco il Signore accetta le offerte dell'uomo per stabilire con lui un'alleanza culturale. Cfr. B. Renaud, X. Leon-Dufour, Feu, 448.

ed a Salomone (2Cr 7,1; 2Mc 2,10). Il fuoco nascosto e „ritrovato” (2Mc 1,18–22.32), segno della continuità dei privilegi del fuoco sacro di Gerusalemme.

b) Il fuoco purificante, trasformante e consacrante.

Il carbone ardente, preso dal serafino dall’altare celeste, purifica le labbra di Isaia e lo consacra alla missione profetica (Is 6,6–7). La Parola divina è fuoco ardente incontenibile nel cuore del profeta che lo spinge a compiere la sua missione (Ger 20,9), però è anche fuoco che purifica e trasforma il popolo (Ger 23,29).

3) Fuoco – designazione di Dio.

Dio è come un „fuoco divorante”⁵⁰ che spaventa (Es 24,17; Dt 4,24; 5,25–26; 9,3; Sal 18,9/17,9; 50,3/49,3; Is 33,14), la Sua voce saetta fiamme di fuoco (Sal 29,7/28,7), la Sua Parola è fuoco (Ger 23,29) e la Sua presenza brucia il cuore (Ger 20,9).

Conclusione

Riassumendo gli attributi e le funzioni del fuoco nell’AT, possiamo concludere che è una realtà affascinante, inafferrabile, terrificante, divorante, che prova, purifica, consacra, santifica l’anima aperta; è segno della presenza divina che manifesta la gloria divina; è „mezzo di comunicazione”: risposta, accettazione delle preghiere e oblazioni umane; è protezione per il giusto, luce interiore che accompagna il cammino spirituale, ardore interiore che spinge a portare avanti la missione e conferisce la forza della predicazione.

50 Il fuoco non è inteso né come elemento personificato (come il dio indiano del fuoco, *Agni*), né anche come sostanza primordiale di ogni essere e divenire (come i filosofi stoici). Qui si vuole indicare la natura maestosa che racchiude in sé castigo e grazia. Il Signore Dio vigila sull’osservanza dei suoi comandamenti con ardore di fuoco. Cfr. *Ibidem*, 847.

ŚAṬAKŌPAN'S INNER JOURNEY

Fausto GIANFREDA, S.J.

RIASSUNTO: L'itinerario interiore di Śaṭakōpan. L'articolo si propone di analizzare il libro di Francis X. Clooney, S.J., *Seeing through Texts: Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India*, al fine di mettere in rilievo gli elementi essenziali della tradizione Śrīvaiṣṇava per una conoscenza della *bhakti* induista. L'analisi dell'opera offre altresì l'occasione per una valutazione del metodo di teologia comparativa secondo Clooney.

PAROLE CHIAVE: Teologia comparativa – *bhakti* (devozione) – meditazione – desiderio – itinerario spirituale – interpretazione – *darśana* (visione) – dramma – *prapatti* (abbandono) – grazia.

I. Introduction

Francis X. Clooney, S.J., a native of New York, joined the Society of Jesus in 1968 and was ordained a priest in 1978. As part of his Jesuit training he spent several years in India and Nepal. He is considered a prominent Indologist and an innovative Christian theologian. He has been Professor of Comparative Theology at Boston College, where he taught from 1984, after earning his doctorate in South Asian languages and civilizations from the University of Chicago. His primary areas of scholarship have been theological commentarial writings in the Sanskrit and Tamil traditions of Hindu India, and the developing field of comparative theology. From 1998 to 2004, he was the coordinator for inter-religious dialogue for the Society of Jesus. Since 2005 he has been Parkman Professor of Divinity and Professor of Comparative Theology at the Divinity School of Harvard University in the United States. According to Paul F. Knitter, he is one of the pioneers of the relatively new discipline of comparative theology.¹ His important books include *Theology after Vedānta* (1993)², *Seeing through Texts* (1996)³, *Hindu Wisdom for All God's Children* (1998)⁴,

¹ See P.F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books 2006, 202–215.

² F.X. Clooney, S.J., *Theology after Vedānta: An Experiment in Comparative Theology*, Albany, NY: State University of New York Press 1993.

³ *Idem*, *Seeing through Texts: Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India*, Albany, NY: State University of New York Press 1996.

⁴ *Idem*, *Hindu Wisdom for All God's Children*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers 2005.

Hindu God, Christian God (2001)⁵, *Divine Mother, Blessed Mother* (2005)⁶, and *Beyond Compare* (2008)⁷.

In line with my recent studies in devotional Hinduism and with my interest in inter-religious dialogue, after having read all the books quoted above, I decided to focus my attention on *Seeing through Texts*. In fact, the encounter with a wonderful devotional text such as the Śrīvaiṣṇavite *Tiruvāymoli*, under the wise guidance of Clooney, provides the opportunity to deepen a twofold knowledge of Hindu *bhakti* and of the most recent developments in comparative theology.

Clooney expresses the purpose of his book succinctly in the Preface: „*Seeing through Texts: Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India* is about the Tamil language songs of Śaṭakōpaṇ in the 9th century, about the commentaries on those songs by the *ācāryas* – learned teachers – of the Śrīvaiṣṇava Hindu tradition in the 12th–14th centuries, and about how to do theology there, among poets and teachers, at the end of the 20th century.”⁸

Like his previous book *Theology after Vedānta*, the book balances Indological, comparative and theological commitments: „The goal has been to read some ancient devotional hymns and commentaries on them in a way that opens into the wider set of concerns that occupy us today when we do comparative study and think about things religious.”⁹

My purpose is a careful reading of *Seeing through Texts*, by means of which I intend to pursue two objectives. The first is to point out the features of Śrīvaiṣṇava tradition according to Clooney’s reading of *Tiruvāymoli*. This is my first personal attempt to approach Śrīvaiṣṇava devotion, and I hope that it will be the door to a deeper knowledge of *bhakti*. The second goal is to examine Clooney’s method of comparative theology as applied to a particular case.

This paper consists of four parts. In the first part, I consider the structural elements of *Tiruvāymoli*’s text (author, content, form, theology), according to Clooney’s reading. In the second part, I illustrate the results of Clooney’s analysis of the five primary commentaries of the *ācāryas* on *Tiruvāymoli*. In the third part, I present five of Clooney’s suggestions for undertaking a comparison between *Tiruvāymoli* and some Christian texts, and one comparison between *Tiruvāymoli*, and *Mīmāṃsā* and *Vedānta*. In the conclusion, I offer a synthesis of Clooney’s study on *Tiruvāymoli* and some personal considerations on his method of comparative theology.

II. The text

The text studied in the book is a Tamil work known as *Tiruvāymoli*, composed by a south Indian Hindu named Śaṭakōpaṇ (or Māraṇ), known more familiarly as

⁵ *Idem, Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, New York: Oxford University Press 2001.

⁶ *Idem, Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary*, New York: Oxford University Press 2005.

⁷ *Idem, Beyond Compare: St. Francis de Sales and Śrī Vedānta Deśika on Loving Surrender to God*, Washington, D.C.: Georgetown University Press 2008.

⁸ *Idem, Seeing through Texts*, xvii.

⁹ *Ibid.*

Nammālvār – „our saint,” „our *ālvār*” –, in the 9th century. In the hundred songs (1102 verses) of his *Tiruvāymoli* – „the holy (*tiru*) word (*moli*) of mouth (*vāy*)” – Śatakōpan explores the human desire for God and the possibilities of coming to see God in this life. We know very little about him. He probably lived in the 9th century CE, in Kurukūr deep in south India, in Tamil Nadu. Certainly he was the most important of the twelve saints known as the *ālvārs* – „those immersed” in God – who composed songs in praise of the God Viṣṇu.

Clooney, talking about the 5th song of the Sixth book of *Tiruvāymoli*, stresses the importance of the text for the Śrīvaiṣṇavas of South India: „This song by Śatakōpan is not meant to stand alone, it has connections. In its place among 100 songs composed by Śatakōpan of Kurukūr as his *Tiruvāymoli* [...], this song about Tirutolaivillimaṅkalam has been remembered, recited, used ritually, meditated on, taught, and written about by the Śrīvaiṣṇava Hindu community of south India, over the past 1000 years, as it still is today. For a thousand years devotees have listened to the *ācāryas* – revered teachers – of the Śrīvaiṣṇava tradition doted over each word of this song (as they did with the other 99), reverently, lovingly, passionately uncovering the deep meanings they found within it. For a thousand years devotees have listened to their *ācāryas* and taken the song to heart, seeking, if not to be divinely radiant like the young woman, at least (for now) to find their way to service of lord Viṣṇu, Tirumāl.”¹⁰

Tiruvāymoli is fixed in a predictable form: it is comprised of 1102 verses divided into 100 songs of 11 verses each. The 11th verse of each song is always a kind of secondary reflection on the first ten. *Tiruvāymoli* is characterized by an end-to-beginning style – „*antāti*,” that is to say the last word of each verse is always the first of the next.

Tiruvāymoli has a context. In fact, it was composed against the background of other Vaisnava and Śaiva texts: „There are obvious candidates which provide directly relevant context for *Tiruvāymoli* – beginning with the three other works attributed to Śatakōpan, *Tiruviruttam*, *Tiruvācīriyam*, *Periyatiruvantāti*; and then the other works of the *Dīvyā Prabandham*. Some of these works are likely to have been composed earlier than *Tiruvāymoli* and therefore might conceivably be influences on it, while others at least suggest illuminating comparisons. Parallel Śaiva devotional songs have many of the same literary and devotional motifs. Older Tamil works survive from the four or five centuries before *Tiruvāymoli*, ranging from the love (*akam*) and war (*puram*) poetry of the *caṅkam* period to *Paripāṭal* as well as certain songs in *Cilappatikāram*. Nor can one ignore Sanskrit works, such as the *Mahābhārata*, the *Viṣṇu Purāṇa* and *Rāmāyaṇa*, in which the myths and narratives to which Śatakōpan refers are elaborated.”¹¹

A. Author

Looking at *Tiruvāymoli* from the perspective of its author, Clooney tries to establish how Śatakōpan thinks of his compositions and what the value of *Tiruvāymoli* is as testimony to Śatakōpan. The 11th verses that conclude each song are vivid in the spiritual

¹⁰ *Ibid.*, 5.

¹¹ *Ibid.*, 11.

characterization of Śaṭakōpaṇ. These verses contribute to a sort of spiritual biography of Śaṭakōpaṇ: he seems to be the paradigm of full, perfect devotion. Moving beyond the eleventh verses to the songs themselves, according to the tradition of the *ācāryas*, Clooney points out that the songs mark some moment in Śaṭakōpaṇ's inner journey. In fact, the commentators say that *Tiruvāymoli* records Śaṭakōpaṇ's quest to see God, among frustrations and periodic glimpses of God. In particular, four songs (III.9, IV.5, VII.9, X.7) appear to express Śaṭakōpaṇ's self-identity directly, because the speaker considers his own craft and articulates his self-understanding of his art. Clooney states: „All four of these songs seem evidently self-expressive; they serve to establish how Śaṭakōpaṇ thinks of his compositions, and of their value as testimony about himself and his lord. We seem to be given glimpses of his understanding of his own art, his relation to divine creativity, and the nature of *Tiruvāymoli*. These songs – forty verses which seem to overflow and infuse all eleven hundred verses with their perspective – seem consciously invested with the power of a divine-human authorship. The poet's self-awareness extends to the discovery of God's power in his own words.”¹²

Nevertheless, Clooney specifies that this kind of reading cannot work without paying attention to the difference between the „I” in the songs and the „I” of the author: „From the perspective of the whole, even what appears to be insight into the author's mind and heart must be taken as just one way to understand what is going on in *Tiruvāymoli*. While it may satisfy our desire to catch sight of the author's «I» to give these songs particular prominence, we must resist the identification of the «I» in the text with the «I» of the author.”¹³

Beyond the songs, there are the Śrīvaiṣṇava hagiographies of Śaṭakōpaṇ. Clooney considers the Sanskrit *Divyasūricaritam*, attributed to the 12th century theologian Garuḍavāhana, and the Tamil *Guruparaṃparāprabhāvam* („The Splendor of the Lineage of Teachers”) of Piṇṇalakiya Perumāḷ Jīyar of the 13th–14th century. According to the tradition, when Śaṭakōpaṇ was born, he refused to eat and drink. His concerned parents entrusted this unusual boy to God and left him under a tamarind tree at a temple. He sat there for sixteen years, in meditation. During that time he was visited by the divine Viṣvaksena to teach Śaṭakōpaṇ about everything divine and human. The *Guruparaṃparāprabhāvam* says that the lord Nārāyaṇa himself directly revealed to Śaṭakōpaṇ the lord's own proper self, and it also notes that he was visited by the tutelary deities of the temples he sang about. Clooney finds that the Śrīvaiṣṇava hagiographies show how Śaṭakōpaṇ's *Tiruvāymoli* comes from inside him, as the fruit of his dialogue with God: „Though of course we need to study such hagiographical accounts critically and soberly if we are to understand their function – without confusing it with history – still we can appreciate the perceptiveness of their three underlying claims regarding the source and composition of *Tiruvāymoli*. The first claim is that Śaṭakōpaṇ did not assemble materials for *Tiruvāymoli* from the world about him, from nature or temples or the community or texts of any sort; rather it all came from inside him, the fruit of

¹² *Ibid.*, 21.

¹³ *Ibid.*, 21–22.

his dialogue with God and assisting deities. Second, despite its perfection, *Tiruvāymoli* was not the product of a series of compositions gradually composed, refined, perfected; rather, it was fully experienced and perfectly composed within the mind and, it seems, *in silence*, only thereafter to come forth as a complete work, expressing his full experience of God. Third, *Tiruvāymoli* has its original, proper context and referent point neither in time nor in space: it is a text from within, spoken out into a wider world that is ordered by time and space.”¹⁴

According to Clooney, this kind of perceptiveness has to lead the contemporary reader towards a reading of the text as a whole: „The hagiographies are (correctly) pointing us back into the world of the text itself; indirectly, at least, they support this present project of seeking an understanding from within of all that goes in the songs. The whole is as it were simultaneous to itself, though linearly extended; to know the part is to know the whole. To understand *Tiruvāymoli*, one must ultimately understand it all at once.”¹⁵

B. Content

Clooney points out eight of the major thematic elements of *Tiruvāymoli*: „I introduce here eight of the major thematic elements which Śatakōpan draws into play repeatedly: a. the perfection and transcendence of God; b. the gracious acts of divine nearness; c. holy places where God chooses to dwell; d. the beauty of God; e. moral and religious appeals; f. love songs in an ancient genre; g. the self-understanding of the poet; and h. ways of expanding and exceeding the religiously described world.”¹⁶

In particular, Clooney notices the following points which are worthy of attention.¹⁷

- a. According to *Tiruvāymoli*, God is perfect, powerful, and beyond understanding. This conception of the mystery is the basis for all the imaginative formulations of the meaning of God and faith along the songs.
- b. Though transcendent, God is involved in his devotees' lives; he is recognized because of his descents (*avatāra*); the most important descents are: the boar who dug the earth, the Man-lion who killed Hiranya, the Dwarf whose small stature tricked King Bali, Rāma the warrior and spouse, Kaṇṇan (Kṛṣṇa) the child and cowherd.
- c. God is recognized also because of his great deeds of the past; this memory is extended spatially by means of reference to the divine presence in temples: these are beautiful places where devotees can find God easily.
- d. The listener of the songs is encouraged to be enflamed with Śatakōpan's desire to enjoy God, expressed by a vivid description of Nārāyaṇa's body.
- e. The listener is instructed on the danger of the senses, the need to renounce the world, the need to seek and worship the lord alone.

¹⁴ *Ibid.*, 24–25.

¹⁵ *Ibid.*, 25.

¹⁶ *Ibid.*, 59.

¹⁷ See *Ibid.*, 59–78.

- f. In *Tiruvāymoli* there are 27 songs of the classical genre known as *akam* – pertaining to interiority. They are about a young woman in love with an often absent lover, in deep desire or anguish. She is the paradigmatic devotee of the lord.
- g. In four songs (III.9, IV.5, VII.9, X.7), Śaṭakōpaṇ speaks in explicit fashion of his understanding of himself as a poet and the role of the lord in his poetry. The audience is invited to share Śaṭakōpaṇ’s articulation of his world.
- h. In *Tiruvāymoli* there are some statements about the „one God” and the „three gods,” where Viṣṇu stands as a central deity. Sometimes Viṣṇu is also identified with Śiva and Brahmā. According to some verses Viṣṇu might be seen as only one of God’s names. All these verses come before of many more verses that show Viṣṇu as the One from whom Brahmā and Śiva and other gods come forth. For Clooney, this particular combination of assertions leads to questioning a simple understanding of monotheism and, above all, it seems an admission of the limitations of religious language. Naming of the lord can be neither complete nor comfortable.

C. Form

Clooney considers some formal components of *Tiruvāymoli*. First of all, he underlines the „litany effect,” that is to say the accumulation of images and vocatives which come together as in a grand litany of praise. This has in part a doxological value. The reader’s imagination is stimulated to recognize the litany and to make different kinds of combinations of vocatives, producing different understandings of God and ways of worshipping. This dynamics of imagination works within the regular form of the text: „The text is thus uniform in appearance, one hundred songs lined up in a row; whatever theme is taken up, it is always treated at exactly the same length as any other, in ten verses. Whatever novelties and surprises there may be, they always occur within this uniform, conventionally-defined space. Every theme and every issue receives the same treatment.”¹⁸

The uniformity of the text is particularly due to the *antāti*, which tightly binds the whole of *Tiruvāymoli*. The *antāti* determines the reading: „The *antāti* thus puts before us the whole text in its sequence; regardless of what it says, every verse is formally, firmly located where it belongs in the ordering of the whole, and the whole is strung together so that nothing can drop out or be added. It serves to insure that each song is discovered just where it is in the whole, precisely between just two others, liable to intentional thematic dispersal and potentially creative shifts from mood to mood. When the *antāti* fixes the sequence among the verses within any individual song, we must take them in the order in which we find them, though there is often no convincing thematic reasons for the given order as opposed to some other that might have been given. Of course, this tightness of form encourages us to find a thematic progression which renders the sequence significant.”¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, 83.

¹⁹ *Ibid.*, 84.

Furthermore *antāti* implies that it is impossible to establish an end to the reading: every ending is a beginning, and the climax is also a revolving back on itself. Therefore recitation and interpretation are a sort of never-ending story.

Finally the eleventh verses, which speak about Śaṭakōpan, are also important, because it is only through them that the songs are set in the actual order: „Without them, the one hundred more unified sets of ten verses each would stand together more as a collection, an anthology which could be easily rearranged.”²⁰

D. Theology

Clooney defines *Tiruvāymoli*'s theology with a double definition. He states positively that *Tiruvāymoli* is a devotional Vaisnava text: „[...] *Tiruvāymoli* is theistic, devotional, Vaisnava, south Indian, Tamil, distinguished by a number of myths and holy places and literary genres, emotional and intellectual. It is oriented to a personal relationship that can be characterized as that of lord and servant, mother and child, lover and beloved.”²¹

At the same time, to mean that *Tiruvāymoli* works within particular boundaries, he characterizes the text negatively, saying what it is not: „[...] it is not a text in honor of Śiva, it is not compatible with Buddhist ideas, and Śaṭakōpan's love of Viṣṇu cannot be equated with a Christian's love of Jesus Christ.”²²

Clooney stresses that in *Tiruvāymoli* there is a tension between the boundaries of a definite theology and the poetic vocation of the text: „However orthodox *Tiruvāymoli* is by Vaisnava standards, it unsettles the very orthodoxy it upholds, for it always remains open to a variety of readings according to the expectations, mastery and sensitivity of its readers. Images and evocations overflow, jostling against one another, each echoed but never quite replicated somewhere else in *Tiruvāymoli*. It takes doctrinal positions quite seriously, and plays with them too: it is theologically as well as stylistically ironic.”²³

According to Clooney, this tension marks *Tiruvāymoli*'s theology from within. It means that this theology is characterized by a fundamental openness to new interpretations. In other words, the poetry is not merely form for theological contents: „*Tiruvāymoli* is amply coherent with Vaisnava theology and not inimical to systematic views of that theology, yet as a subtle and innovative poetic work, it is never just a prose theology rendered poetically.”²⁴

At the center of *Tiruvāymoli*'s theology there is the desire for God; this is also a sort of leitmotif which gives direction to the text: „Instantiated desire – in every *this*, in every desire for *more than this* – is the organizing «drive» behind *Tiruvāymoli*, giving the text its direction. The *ālvār* is constantly expressing his desire for God, not because he lacks experiences of God, but because the experiences he has had substantiate his original desire, and inevitably evoke a desire for more.”²⁵

²⁰ *Ibid.*, 88.

²¹ *Ibid.*, 102.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 103.

²⁴ *Ibid.*, 104.

²⁵ *Ibid.*, 106.

Clooney points out two kinds of desire for God, which can be thought of as the epicenters of the text. In fact, the desire to serve and the desire to see are in deep relationship with each other: „[...] still the most common references are either to the desire to reach the lord’s feet (*aṭi*) and perform service (*aṭi-mai*) there, or to the desire to see the lord. By my rough count, about 200 verses contain references to the lord’s feet, particularly regarding their beauty and the value of being near them; there are likewise almost two hundred more references based on same root – *aṭi* – with the range of meanings, «serve,» «servant,» «service,» etc. Similarly, I have counted 350 verses which contain altogether more than 511 words related to vision. Formally, one can take the two impulses of desire as parallel, for both emphasize nearness, in service, in sight. Indeed, the desire for one often shifts over into the desire for the other, and service seems at times to be held up as satisfying the need for vision, at times as a substitute for it when the latter is not yet possible.”²⁶

III. The commentaries of the *ācāryas*

Clooney wants to read *Tiruvāymoli* with the assistance of Śrīvaiṣṇava’s reading. Therefore he tries to understand how the meaning of *Tiruvāymoli* has been focused and articulated in the Śrīvaiṣṇava tradition: „As a Śrīvaiṣṇava text, *Tiruvāymoli* is preserved in a community where the learned teachers, the *ācāryas*, read it carefully, in their own way, imposing upon it the form of its author, and the form of its community, as they formulate this according to the meaning of the songs as deciphered and refined.”²⁷

Clooney works with the five primary commentaries of the *ācāryas*: those of Piḷḷān, Nañcīyar, Vaṭakkutiruvitippillai, Periyavāccāṇṇipillai, and Vātikesari Aḷakiya Maṇavāḷa Cīyar. This is how he explains the reason for his choice: „Throughout their commentaries, they offer a reading that carefully balances fidelity to the songs with fidelity to a specific set of theological views which accompanies and to some extent precedes their reading of them. In particular, they balance the *ālvār*’s very diverse expressions of his intensely personal delight and distress with his endeavor to articulate and confront the most basic religious problem, the capacity and limits of being human: i.e., to be human is to be oriented toward a union with God that cannot be fully consummated in this life, while yet in the body. The resultant interpretation of *Tiruvāymoli* is a highly refined exegetical theology in which literary and theological concerns deeply inform one another and neither is shunted aside for the sake of the other.”²⁸

One of the first results of Clooney’s exploration of Śrīvaiṣṇava’s reading is that theology and psychology coalesce in the reading of *Tiruvāymoli*. According to *ācāryas*’ interpretation, Śaṭakōpan is an anguished soul, the most vulnerable of lovers and, at the same time, the most acute of theologians. In particular, Nañcīyar shows how Śaṭakōpan’s desire for God is often matched by depression; the *ālvār* is prone to dark loneliness; his feelings shift quickly. The songs are considered as representing different moments in the

²⁶ *Ibid.*, 107–108.

²⁷ *Ibid.*, 116.

²⁸ *Ibid.*

ālvār's psychological development. Nevertheless *Tiruvāymoli*, born out of Śatakōpan's inner experience, is considered by Nañciyar as a complete, perfect work of theology, informed with correct guidance to truth and right practice. In fact, Nañciyar defends *Tiruvāymoli* against different objections according to which the text cannot be taken seriously. Underlying Nañciyar's response, Clooney stresses the innovative and bold approach of the *ācāryas*' interpretation; above all, regarding the objection about the erotic content of *Tiruvāymoli* he says: „[...] about the man who is offended by the sexual language in *Tiruvāymoli*, the *ācāryas* value this language deeply: the vocabularies of love and knowledge converge, desire and meditation cooperate. While the text is deeply imbued with the tumult of desire, it remains at the same moment also a theological discourse. It is a text of desire and passion, and sound, reliable theology, all at the same time.”²⁹

A. Rāmānuja's theology

Clooney states that the *ācāryas* use Rāmānuja's theology to interpret *Tiruvāymoli*. Specifically, they read the songs against the background of the theological problem of vision according to Rāmānuja. The starting point for the reflection is Śatakōpan's desire for God: he desires to see God, but understands the impossibility of doing so. In interpreting this central issue of *Tiruvāymoli*, the *ācāryas* make reference to the basic problem of knowing God according to Rāmānuja. Clooney stresses the centrality of textual knowledge in Rāmānuja's theology because of the impossibility of direct experience of God in this life: „[...] the knowledge gained through texts is fundamental, since direct experience (perception, vision) is not possible here; this textual knowledge is not in itself final; through the appropriation of textual knowledge, one gets beyond texts, as one learns to «see through» them. Rāmānuja is committed to a process of meditation in which texts are central but not sufficient. Clarification of knowledge through texts occurs in a process of meditation carried out over a period of time.”³⁰

Tiruvāymoli talks about the *ālvār*'s necessary desire, and the necessary failure to satisfy it. In fact, Śatakōpan makes different claims: deep moments of unity with God and desperate separations from him. This means that God can be approached but not possessed. *Ācāryas*' commentaries underline the concern for vision in *Tiruvāymoli*. The question is: if direct vision is impossible, what kind of approach does the *ālvār* speak about? Naṃpiḷḷai, the most influential commentator on *Tiruvāymoli*, takes the occasion to correlate the dynamics of *bhakti* with a „mental” vision, as a substitution for direct vision. Naṃpiḷḷai's comment and Rāmānuja's dynamics of meditation are both used by Āttāñciyar to conclude that real union with God occurs through the mental processes of meditation. Furthermore, Naṃpiḷḷai and Āttāñciyar reflect upon the practice of visualization: „This practice is introduced to explain a song or verse which seems to present a visual experience so vivid that it cannot be explained as merely «meditational.» That is, when the *ālvār* is very much distressed at his inability to see the lord, he «conjures up» an exterior vision that is so vivid that the lord appears visible, even tangible; the inten-

²⁹ *Ibid.*, 126.

³⁰ *Ibid.*, 132.

sity of the experience is such that the *ālvār*'s anguish is for the moment alleviated. For the *ācāryas*, this visualization is the best possible approximation to that direct religious experience which, according to the *Vedānta* of Rāmānuja which they follow, must elude viewers in this life."³¹

B. A text from and for meditation

The *ācāryas*, following Rāmānuja, read *Tiruvāymoli* as a text from and for meditation. According to their reading, meditation leads to the solution of the paradox that direct vision is both necessary and impossible. In this way, Śaṭakōpan's search is understood through the ongoing act of meditation: „Śaṭakōpan is understood to mark this meditational path, although it is evident that he does not undertake meditation exactly according to Rāmānuja's expectations: he does not use the sacred texts, since his primal meditation, «heard» directly from the lord, is the source of the texts he composes. But he is a seeker, he fails to achieve by interior meditation alone the direct experience which yoga promises (which Rāmānuja denied it could deliver), and he survives by potent acts of memory which both assuage his tormenting thirst and make him desire more."³²

Meditation requires repetition and takes time. Its benefits occur gradually. The *ācāryas* consider the songs to be meditations undertaken by Śaṭakōpan: „*Tiruvāymoli* is used to reflect the long process in which the *ālvār* came to an understanding of his inner self, his restricted situation in the body, and the nature of God. It is therefore theological, but it is also a living record of meditation, the process toward the real goal of full, direct vision."³³

The meditational path of *Tiruvāymoli* illustrates fidelity, that is to say strength for endurance. Only by endurance is it possible to go toward *darśana* – full vision: „In the schema of Rāmānuja's yoga imaginatively applied by the *ācāryas*, this endurance is steady, committed perseverance in love, a commitment to the desire to see God despite insurmountable obstacles and extreme fluctuations of mood. Endurance allows the meditator to «keep at it» over the necessary time required for meditation to come to fruition, and the cycle of emotions must be endured, so as to be completed in meditation. Endurance keeps one on course until every superfluity is swept away and all that is left of the meditator is the sheer compound of unlimited desire and the limited body: if one endures, focused in meditation, union – the true, desired *samādhi* – will follow."³⁴

C. A dramatic dialogue between the *ālvār* and the lord

The *ālvār*'s path towards full vision is a drama. The *ācāryas* read *Tiruvāymoli* as an interaction between the *ālvār* and the lord in the course of meditation. Specifically, the *ācāryas* divide the text into two parts: the action of the *ālvār* is emphasized up to VI.10, the action of the lord thereafter. In the first part the songs are a series of encounters in

³¹ *Ibid.*, 138.

³² *Ibid.*, 145.

³³ *Ibid.*, 146.

³⁴ *Ibid.*, 152–153.

which psychological and spiritual conflicts and possibilities are worked out. This part ends when the depression of the *ālvār* has become desperate: he is in great desolation because of the failure of his efforts. At this point, which in the text is at VI.10, the *ālvār* finally surrenders without reservation. He has reached the limits of human activity. There is nothing more to do but surrender. Total surrender is the only course open to him. Something must happen from elsewhere. Now is the time for the second actor: the lord. It is here that the narration is ready for a dialogical turn. But here also, paradoxically, there is the space of divine inaction. There is a delay in the lord's response. This fact is worthy of attention. The *ācāryas* interpret the silence of God in different ways. Piḷḷān thinks that the lord wants both his own continued enjoyment of the *ālvār*'s body and the completion of the singing of *Tiruvāymoli*. Nañciyar says that the lord tests the *ālvār* by trapping him in his body. Naṃpiḷḷai notes that while the *ālvār* sees the world as a prison, the lord argues for patience, considering that knowledge matures over time.

Clooney underlines that this is the moment of useful suspense in the story: „It is of great importance, emotionally, theologically, narratively, that VII.1 is taken to portray this moment of divine inactivity and human doubt, just after the great surrender in VI.10. Nothing is taken for granted, the feelings involved are realistic and justified, the concept of grace refers to the unpredictable and open-ended nature of the divine-human relation; God does not have to act – and the narrative, as a good story, may or may not have a happy ending. The *ācāryas*' exegesis comes into full flower at this point. For the reader who approaches these issues from outside the tradition, the suspense of this moment is useful, by way of analogy. At stake here are not the sure consequences of predictable first principles, as if a sound grasp of *Tiruvāymoli* would itself be the means to salvation. Rather, the process is open: something may come of this appropriation of *Tiruvāymoli*, but neither Śatakōpan nor the *ācāryas* seems to think that what they are talking about ought to be taken for granted. Something must happen, the lord must choose to be gracious.”³⁵

In the end, after the *ālvār*'s surrender, the lord decides on a conclusive though gradual intervention. The lord's intention to unite with the *ālvār* now is definitive. According to the *ācāryas*' interpretation, the irreversible commitment of the lord is indicated by the verse VIII.7. The *ācāryas* pay attention to the *ālvār*'s awareness of what is happening to him. Here they develop their reinterpretation of Vedāntic non-dualism (*Advaita*) as a unity achieved through grace, not as a given, ontological reality. The graced non-dualism is at the end of a path of total surrender. Here the focus is on the lord's gracious initiative. This conclusion of Śatakōpan's story is not predictable: grace must be a real gift.

Clooney comments on the story as read by the *ācāryas*, speaking of an „exegetical theology”: „The *ācāryas* read *Tiruvāymoli* as a narrative of meditation, as the fruit of meditation and, insofar as its words replicate the path of meditation, as an important guide to progress in meditation. The *ācāryas* see the *ālvār* as working through his deepest yearning, paying the terrible cost that the desire for God entails; as personally embodying

³⁵ *Ibid.*, 163.

the theological doctrine, enunciated by Rāmānuja, that one cannot see God in this life; as resolving the tension as best he could, gaining through experience a gradually clarified vision; as waiting until the last moment, for the lord to do something. The theology remains exegetical, close to the words of the songs – psychological, sensitive and detailed – while the songs are given a theological credibility that explains their unusual emotions and transitions. *Tiruvāymoli* is thus explained, and made ready for lived appropriation by its listeners.”³⁶

D. Five approaches to a text of practice

Clooney is interested also in the way in which the *ācāryas* present *Tiruvāymoli* to their community as a text to be put into practice, highlighting its practical orientation. Clooney studies five different approaches to the text: „We begin by examining two rather abstract approaches by which the *ācāryas* formulate and systematize the songs. First, we see how they read *Tiruvāymoli* in correlation with the three sacred mantras of the Śrīvaiṣṇava tradition, three revered prayers, highly valued in themselves, which were understood to form a profound but easy distillation of the 1102 verses. Second, we examine the summation of *Tiruvāymoli* by the 11th century theologian Periyavāṅkippurattunampī, a summation which is the earliest extant effort to formulate *Tiruvāymoli* as a systematic presentation of the entire program of right action and right salvation. We turn then to three ways of approach more evidently attuned to the affective and personal commitments required for the desired appropriation of *Tiruvāymoli*. To begin, we examine the pattern by which the *ālvār* is portrayed as personally exploring and experiencing deeply the ways and non-ways of finding God and, at the same time, formulating this knowledge as the two paths of *bhakti* – studied, effective love which reaches toward God by the best of human efforts, and *prapatti* – sheer and utter surrender to that divine grace to which no human effort can be commensurate. Fourth, we turn to the *ācāryas*’ practice of citation and their composition of the «intertext,» examining how citation from the Sanskrit-language epic *Rāmāyaṇa* enables the audience to imagine more vividly its roles and behavior according to *Tiruvāymoli*. Fifth, we listen-in as the *ācāryas*, conscious of their place in a tradition of hearers and expositors of the songs, speak of themselves, their predecessors and their own community, instantiating by appeals to these exemplary lives the most immediate and accessible opportunities for living in conformity with the text.”³⁷

1. Correlation to mantras

The correlation between *Tiruvāymoli* and the mantras is on two levels. On the theoretical one, the *ācāryas* make a reduction of the elaborated songs to just a few mantras, with the result that the truth dispersed in the songs is concentrated in clear statements. This is very useful because, on the practical level, the truth of *Tiruvāymoli* is made manageable for those who cannot memorize or appreciate the details of the songs. By reciting one of the mantras, they can know the text in its essence.

³⁶ *Ibid.*, 174.

³⁷ *Ibid.*, 179–180.

Essentially, Clooney suggests a parallelism between the correlation just mentioned and the Christian use of the Nicene Creed in reading the New Testament: „More likely, though, attention to the mantras in correlation with *Tiruvāymoli* will prompt the reader to think of similar correlations and distillations in his or her own tradition, and also open the way for a comparison of communal creeds as strategies by which communities formulate their rich scriptural traditions for the sake of catechesis and worship. Though it will not be as productive merely to compare the ideas contained in the three mantras with, let us say, the Christian Nicene Creed, it will certainly prove to be fruitful to trace the posited parallel paths from *Tiruvāymoli* to the mantras, and from the New Testament to Nicea.”³⁸

2. Periyavaṅkippurattunampī's treatise

Periyavaṅkippurattunampī's treatise presents *Tiruvāymoli* as a complete system with a framework for the spiritual journey: the goal of the devotee and what is required for right understanding and right practice, including the obstacles to the path. Of course, the framework is visible only to a master of the songs. According to Clooney the treatise is a sort of excellent catechesis for newcomers, a map for the reader: „Though artificial in its own arrangements and local patterning, Periyavaṅkippurattunampī's systematization may in its own way be more accessible to the outside observer, appealing as it does rather directly to the mind and common sense of the reader: there is a goal, there is a way to get there, and both of these are mapped out in this particular understanding of the human and divine natures, etc.; you just have to know how to read the map.”³⁹

3. From *bhakti* to *prapatti*

According to the *ācāryas*, Śatakōpan is the medium of his message. Looking at the *ālvār*, it is possible to understand what *Tiruvāymoli* and the Śrīvaiṣṇava tradition really are. It is possible to enter the theological discourse through the believer's life. The *ācāryas* contemplate two kinds of devotion on the path towards God: *bhakti*, a way of good works and right intentions, and *prapatti*, the way of total surrender. Śatakōpan shows *prapatti* as the best way: „The way of *bhakti* is a nurtured, long prepared-for and patiently refined love which takes a long time to mature and which requires certain human activities, preparatory, purificatory. The way of *prapatti* is a desperate longing beyond all bounds, which impatiently violates all schedules of implementation and culminates in a surrender so unconditional and helpless that even *bhakti* has no place anymore: *prapatti* is a way that is a non-way. The *ālvār* understood both ways, but lived the latter.”⁴⁰

Nampīllai reads *Tiruvāymoli* as entirely the fruit of *prapatti*. If the lord himself is the means for salvation, *prapatti* is the proper human response. Clooney explains: „Since the lord's grace is primary, the *ācāryas* believe that when the *ālvār* speaks of his own «devotion» and his own efforts, he must always be understood to be referring to *prapatti*, and not to the more elaborate *bhakti* of the brāhmanical tradition.”⁴¹

³⁸ *Ibid.*, 192.

³⁹ *Ibid.*, 201.

⁴⁰ *Ibid.*, 202.

⁴¹ *Ibid.*, 204.

In the end, *bhakti* itself is inadequate: Śaṭakōpaṇ learns to depend on grace alone, and he shows this as the best option for the reader/listener as well.

4. *Rāmāyaṇa* narrative

The goal of the *ācāryas*'s interpretation is to push the reader towards moral imitation. There is a means for that. It consists in making *Tiruvāymoli* accessible and intelligible by suggesting a reading of the text along with the *Rāmāyaṇa* narrative which is well known by the Śrīvaiṣṇava audience. Clooney states: „Practically, the project was to place *Tiruvāymoli* as deeply and firmly as possible in the minds and imaginations and affections of the community, interconnecting it with everything else devotees would know, particularly the models by which they lived their daily lives.”⁴²

Concretely, Śaṭakōpaṇ's virtues become more persuasive because of their correlations with characters from the *Rāmāyaṇa*. Here Śaṭakōpaṇ represents the whole range of devotees shown in the *Rāmāyaṇa* narrative. Lakṣmaṇa, one of the youngest brothers of Rāma, is particularly close to Śaṭakōpaṇ: both exist only for the lord; their lives are totally dedicated to service of the lord. Clooney, stressing the *ācāryas*'s use of a refrain, explains: „It invites the audience to imagine Śaṭakōpaṇ, to imagine Lakṣmaṇa – to imagine the two together and then to imagine themselves standing near these figures and thus to near the lord, ready to surrender themselves too into unlimited service. This imaginative appeal, particularly when intensified and complicated by its inclusion in the wider array of correlations with other characters who are marked by deep union with the lord – Sītā, Bharata, Vibhīṣaṇa – becomes very persuasive, inviting and appealing. By acting out the *Rāmāyaṇa*, one interprets and appropriates the songs.”⁴³

5. Revered teachers

Finally, Clooney illustrates the importance of *ācāryas*' appeal to their revered teachers. The *ācāryas* remember how their teachers read and lived out *Tiruvāymoli*'s songs. In fact, representatives of the Śrīvaiṣṇava tradition show the community's memory and its moral heritage. Recollections of the *ācāryas* preserve the inspiring interpretations of the songs. Remembering the interpreters and seeing through their lives encourages imitation of them and also leads to a deeper reading of the text. Clooney states: „They represent perfect transparency to the text, for they appropriated it and lived according to it, totally surrendered to its pull on them. Disciples who revere and admire their teachers could then be drawn into the same dynamic of imitation, where total surrender to the text, to the teacher, to the community, lead to a complete restructuring of one's consciousness and behavior.”⁴⁴

IV. Marginal insights

According to Clooney, the *ācāryas*, by way of the five practical paths, invited outsiders to participate in *Tiruvāymoli*. Nevertheless he thinks that nowadays they are unable

⁴² *Ibid.*, 214.

⁴³ *Ibid.*, 225.

⁴⁴ *Ibid.*, 241.

to help the contemporary audience to become interpreters themselves. Their readings, which at first were inspirational, became canonical. In the end, they amplified what their predecessor had said instead of restating the meaning of the songs. After the 14th or 15th century the originality of the commentaries decreased, and the songs were confined within established values and practices: „As a result, ritual and popular usages notwithstanding, *Tiruvāymolī* has experienced little life apart from that which it has shared with its *ācāryas* in their powerful interpretive recreation of it. The ability of *Tiruvāymolī* to generate new forms of religious imagination and action has, in the end, been submitted to the narrowing constraints of memory, and reduced to the minimum. Sacred memory has tended to foreclose the present, rather than to open it anew.”⁴⁵

It is Clooney's opinion that contemporary readers are really indebted to the *ācāryas*, and yet they have to go beyond the *ācāryas'* reading. It is necessary to reopen *Tiruvāymolī*, producing new imaginative combinations: „*Tiruvāymolī* has to be determined once again in its meaning, by the affective and imaginative, practical and theoretical theological constructions of late 20th century readers. We read with the *ācāryas*, respond to their inspirations and insights, we remain endlessly indebted to them – and yet in the end we can and must complete *Tiruvāymolī* for ourselves, deciding how its set of possibilities communicate now, where they can be entered now, seen through now. Outsiders, we bring different memories, expectations, narratives, creeds, exemplars to bear on these ancient songs.”⁴⁶

In fact, Clooney presents personal reflections on possible correlations between *Tiruvāymolī* and some representative texts. The goal is to illustrate how one's literary profile can influence one's exercise of comparative reading. By showing that, Clooney invites the reader to sketch out other frames of reference. He explains his choice: „By way of example, I introduce six representative texts which merit attention in this context – texts which, because they productively open a (Christian) reader to affective engagement and commitment, accentuate some of the possibilities available after one has begin to read *Tiruvāymolī*. The first, the *Song of Songs*, raises issues regarding the management of a powerful text and the focusing of its multiple possibilities. The second, the *Gospel according to St. John*, is a prolonged exploration of how words obscure and reveal, reveal or banish darkness, making the meaning of deeds more evident and more uncertain, more mysterious and more accessible. The third, *The Journey of the Mind to God* by St. Bonaventure, shows how an author well-versed in older texts draws the reader to the very edge of direct experience. The fourth, the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius Loyola, articulates practical strategies of memory and meditation which lead to a way of seeing God, here and now. The fifth, the work of the 20th century German theologian Hans Urs von Balthasar, reminds us how the constructive retrieval of these traditions is possible today. The sixth, the Indian works of the *Mīmāṃsā* and *Vedānta* schools of theology, highlight the way in which previous comparative studies also become part of what one brings to new comparisons.”⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.*, 254.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, 256–257.

The method of his comparative reading is basically founded on the experimental writings of Jacques Derrida. Practically, Clooney juxtaposes texts in columns, producing what Derrida calls a textual/visual „collage effect.” He also quotes the advice of Wolfgang Iser, according to which the textual possibilities of this kind of experiment are functionally infinite.

A. The Song of Songs

It is Clooney’s conviction that the *Song of Songs*, which belongs to the Biblical canon, could have been thought of by the *ācāryas* as *Tiruvāymoli* „descended” again in Hebrew form. He finds that the description by Wilfred Smith, in his *What is Scripture?*, of St. Bernard’s commentary on the *Song* reminds us of Nāmpillai’s commentary on *Tiruvāymoli*. Clooney states that the comparison between the *Song* and *Tiruvāymoli* is obvious, because scholars have frequently noted parallels between the *Song* and south Indian love poetry.

In particular, he suggests a comparison between the song about a young woman in *Tiruvāymoli*, who went to visit a temple and became obsessed with God, and the story of the Bride in the *Song of Songs*. He juxtaposes two pairs of texts: a) 2.8–12 of *Song of Songs* and IV.4.3–4 of *Tiruvāymoli*; b) 5.6–8 of *Song of Songs* and VI.5.8–9 of *Tiruvāymoli*. He offers the juxtapositions without much explanation, leaving it to the reader. He only stresses that what is basically in common is the theme of the search for the absent lover: „The dramatic situation of the young woman, the absent lover, the search, all of these are highly resonant. Though the shifts in mood are not identical, a similar powerful passion pulses through all these songs. The Biblical theologian who approaches *Tiruvāymoli* reflectively and with a sense of memory may already be responsive to the *Song* and its commentaries – or become so, because of reading *Tiruvāymoli*. As the familial resemblance of the two works is recognized, we can compare the questions, possibilities and demands which the two texts make together, as we read them together.”⁴⁸

The comparison should activate a sort of auto-analysis on the part of the reader: „The *Song* and *Tiruvāymoli* become mirrors for one another, in which we learn to see ourselves more clearly as interpreters opened to the demands of what we read. These are, after all, texts infused with desire – our own desire, too.”⁴⁹

B. The Gospel According to St. John

According to Clooney, the Gospel of the Word made flesh is a text of paradoxical meaning. Flesh and words, he says, both conceal and reveal. Reading the *Gospel According to St. John* implies questioning the power and limits of words and signs in relation to their meaning. Here is something *John* has in common with *Tiruvāymoli*: „Like Śaṭakōpan, the author of *John* seeks to enable us to see, through words. Words mediate what words cannot express, the flesh reveals what bodily eyes cannot see. Though there are numerous literary and theological grounds which distinguish the encounters in *John*

⁴⁸ *Ibid.*, 262.

⁴⁹ *Ibid.*

from the varied poetic reflections which make up the 100 songs of *Tiruvāymoli*, and though such differences must always be kept in mind, the following features make *John*, among Christians, and *Tiruvāymoli*, among Śrīvaiṣṇavas, stand also near to one another as kindred writings: the manner of encounter, the varied possibilities of perspectival interpretations, the location of the whole narrative in a present moment that is yet the product of memory and a venture in hope, and, as in chapter 13 ff. of *John*, the location of ongoing meaning in the «beloved community.» They read well together, reading the one helps us to understand the other.”⁵⁰

Clooney offers one juxtaposition, in three parts: I.7.7 of *Tiruvāymoli*; IV.27–29 of *John*; VI.5.5 of *Tiruvāymoli*.

He suggests a comparison between the story of the Samaritan woman, whose words after the conversation with Jesus allow the Christ to become irreplaceable for her neighbors, and the *ālvār* who is surprised by his lord and all the more committed to the relationship. Contemplating these juxtaposed scenes, the reader can achieve a deep vision: „If we take into account the intentions that seem operative in the passages, the implied, presumed narrative and theological settings, the contrasting, complementary uses of 1st and 3rd person narrators, then together all these create an atmosphere wherein readers are encouraged to use words in a way that moves through those words to an encounter and intimacy which reach beyond them: from word to vision, promise to glory.”⁵¹

C. The Journey of the Mind to God

The text written by St. Bonaventure, in Clooney’s opinion, is comparable to *Tiruvāymoli* because both map out an intellectual and practical way to God, exhorting the reader to enter the path with the entirety of mind and heart. Both indicate surrender as result of the path. For these reasons, Clooney offers the juxtaposition of *Tiruvāymoli* VI.5.8-10 and the invitation by St. Bonaventure to surrender.

Furthermore, Clooney suggests a comparison between the *Journey* and Nāmpillai’s commentary. Both show how spiritual advancement passes through a critical reflection on world and tradition. The comprehensiveness of the *Journey* in its powerful systematization is, according to Clooney, an achievement of Nāmpillai’s commentary on *Tiruvāymoli*: „It seems to me likely, other boundaries and blockages aside, that Nāmpillai and Bonaventure might well recognize in each other’s works a shared concern for the whole of body, mind, heart, prayer, ritual practice, and receptivity to divine grace. What we see only in formation in the *Ītu* – to be completed in later Śrīvaiṣṇava works – is achieved more systematically in the *Journey*. Yet we can say that the intent of both texts is much the same, particularly regarding where the reader is left at the end of the text’s program of action.”⁵²

Clooney, emphasizing how Bonaventure refers at the beginning and end of the *Journey* to the example of his master Francis of Assisi, extends the comparison to

⁵⁰ *Ibid.*, 265–266.

⁵¹ *Ibid.*, 268.

⁵² *Ibid.*, 273.

Nañciyar, the commentator who remembers his own teacher's holy tears. The purpose of the last juxtaposition is to show how in these commentaries the reader is drawn into a deep relationship with God, by seeing the way in which the masters changed after their encounter with the Lord.

D. The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola

Clooney states that the *Exercises* might be understood as a further practical systematization of *Tiruvāymoli*. In fact, the exercitant, through meditation, comes to intimacy with God and performs an „election,” making concrete decisions regarding his/her life. This meditational path is comparable to the *ālvār's* journey which contemplates surrender as the last step.

According to Roland Barthes, quoted by Clooney, the *Exercises* are a text of desire characterized by a material representation of spiritual realities. Barthes affirms also that the text exemplifies a late medieval shift from hearing to vision, implicated with touch. All this might be seen in relationship to the *ālvār's* contemplation of the lord's beauty, that is to say with the „visualization” as described in the *Ītu*.

Furthermore, it seems that Ignatius is close to Rāmānuja's theology: „For Ignatius, the end point of the practices and reconstructions expected by the *Exercises* is not direct vision – Ignatius the theologian agrees with Rāmānuja on this – but rather an intellectual awareness of God in all things, which is articulated in total surrender, in a kind of *prapatti*, and thereafter in service.”⁵³

At this point, Clooney offers the juxtaposition according to this sequence: II.3.4 and VII.9.10 of *Tiruvāymoli*; the prayer „Take, Lord, and receive...”; VI.5.10–11 of *Tiruvāymoli*.

Surrender/*prapatti* seems to be the focus of both texts. It is also clear that awareness of the gift is a gift in itself: „Neither Śaṭakōpan nor Ignatius take this sense of gratitude for granted, for even to be aware of how much one needs God is itself a gift. Both are committed to an understanding of the farther reaches of spiritual need and desire; and, despite their very different settings, they are also committed to the development of strategies by which individuals can move toward these desired end points. The management and practicalities of desire are common to both traditions.”⁵⁴

E. Hans Urs von Balthasar's Prayer

Clooney considers the way in which von Balthasar, in his book *Prayer* (1955), uses the Christian texts just quoted: the *Song of Songs* and the *Gospel According St. John*. Regarding the *Song*, von Balthasar talks about the connections between community and devotion. Clooney finds in these considerations a strong affinity with Nampīllai's understanding of community in the light of exemplary love. Von Balthasar, reflecting on the *Gospel According St. John*, points out the personal encounter with the Word made flesh as the center of contemplation. It is the Word who comes towards the person contemplat-

⁵³ *Ibid.*, 282.

⁵⁴ *Ibid.*, 283–284.

ing, from within the person. According to Clooney, there is an ideal bridge between this conception of contemplation and Śaṭakōpaṇ's path: both recognize human steps toward God as response to God's initiative. The experience of this encounter is the source of discourse about God.

Von Balthasar also highlights the involvement of the five senses during contemplation, according to Ignatius, showing how this is the way to discern the reality of God who makes himself present in the imagination. This engagement of the whole believer appeals to the *ācāryas'* view of the integrity of the spiritual.

In the end, Clooney proposes the juxtaposition of VI.5.6–7 of *Tiruvāymoli* and a passage from von Balthasar's *Prayer* on the Bride of Christ. Clooney expresses the importance of von Balthasar's theology for the comparative work: „[...] his integral understanding of theology in relation to aesthetics and narrative opens a surprisingly rich set of possibilities by which we can understand what happens in an encounter such as the one proposed in this book: a sense of tradition and responsible analysis combine with an appreciation of the centrality of personal, affective transformation, and this opens into the possibilities of resolutions beyond what, in the end, one is capable of. Von Balthasar is then, and oddly enough, a most valuable ally in the effort to understand and appropriate *Tiruvāymoli* in a nonreductive fashion.”⁵⁵

F. *Mīmāṃsā* and *Vedānta*

Clooney's reading of *Tiruvāymoli* is influenced by his prior studies of *Mīmāṃsā* and *Vedānta*: „My previous study of *Mīmāṃsā* and *Vedānta*, for instance, brings to the fore a number of features which affect the way I read, what I look for, how I articulate what is to be gotten from reading: e.g., the interconnection of texts and ritual performance (which *Mīmāṃsā* teaches us), the transformative power of reading (which *Vedānta* teaches us), and the real possibilities, values and costs of enclosing oneself in a world structured by (just some) words (which both *Mīmāṃsā* and *Vedānta* teach us).”⁵⁶

Clooney offers an example of the influence, explaining how the *Mīmāṃsā* has kept him from excessively privileging the author in the reading of *Tiruvāymoli*. In fact, he has read Śaṭakōpaṇ as a part of the text. In this context, Clooney presents the juxtaposition of *Tiruvāymoli* VII.9.1–3 and a passage from *Mīmāṃsā* in which it is stated that the attribution of the title „Kāṭhaka” to certain texts doesn't mean that their author is a man named Kāṭha. The idea is that there can be a relationship between *Mīmāṃsā*'s conception of a tradition exceeding the author and Śaṭakōpaṇ's awareness of a divine author inspiring him.

Clooney's last suggestion is to consider how Periyavāccānpillai's commentary on *Tiruvāymoli* V.9.1 is strongly influenced by the *Vedānta* text, *Chāndogya Upaniṣad* 8.15.1. The ultimate cessation of the process of rebirth, according to the quotation from *Chāndogya*, enlightens Periyavāccānpillai's message that liberation is not far from the devotee but just where he is, in *Tiruvallavāl*.

⁵⁵ *Ibid.*, 289–290.

⁵⁶ *Ibid.*, 290.

V. Conclusion

A. Clooney's study on *Tiruvāymoli*

1. A bio-bibliographical book

The first noteworthy thing to say is that the book is biographical and bibliographical at the same time. It was written after a profound experience in India, with a deep knowledge of Hinduism. Clooney, after college, went to Kathmandu for two years to teach at St. Xavier High School. There he began to read the *Bhagavad Gītā*, the *Rāmāyaṇa* and the stories of the Buddha. He also began to visit temples, hearing *bhajans*. After his ordination in 1978, he earned a doctorate in Indian Studies at the University of Chicago, learning Sanskrit and Tamil. He spent long periods of time in India, mostly in the city of Madras (now Chennai) in the south.⁵⁷ In particular, during 1992–3, he used his sabbatical in Madras to become more involved in the world of *ācāryas*. He came into contact with learned teachers who helped him read extended sections of *Īṭu*. He visited many Śrīvaiṣṇava temples, joining festivals where *Tiruvāymoli* was recited.⁵⁸

The book represents a journey through Śrīvaiṣṇava tradition that is intellectually and pedagogically honest and careful. Clooney evidently has great competence. His book offers interesting suggestions. The technicalities and religious meanings of Śrīvaiṣṇava devotion explained in the book are remarkable. Let us attempt a brief reading of Clooney's excellent study on *Tiruvāymoli*.

2. A devotional text

Tiruvāymoli is a theistic, devotional, Vaisnava, Tamil work composed by a south Indian Hindu named Śaṭakōpaṇ in the 9th century. The text was composed against the background of other Vaisnava and Śaiva texts. It is distinguished by a number of myths and holy places and literary genres, emotional and intellectual. As a devotional text, *Tiruvāymoli* is oriented towards a personal relationship between the Lord and the *ālvār* that can be characterized as that of lord and servant, mother and child, or lover and beloved. At the center of *Tiruvāymoli*'s theology there is the desire for God. The *ālvār* explores the human desire for God and the possibilities of coming to see God in this life. Clooney points out two kinds of desire for God, which can be thought as the epicenters of the text: the desire to serve and the desire to see, which are in deep relationship with each other. The listener of the songs is encouraged to be inflamed with Śaṭakōpaṇ's desire to enjoy God, expressed by a vivid description of Nārāyaṇa's body.

According to the *ācāryas*, Śaṭakōpaṇ is the medium of his message. Looking at the *ālvār*, it is possible to understand what *Tiruvāymoli* and the Śrīvaiṣṇava tradition really are. It is possible to enter the theological discourse through the believer's life. The *ācāryas* contemplate two kinds of devotion in the way to God: *bhakti*, a way of good works and right intentions, and *prapatti*, the way of total surrender. Śaṭakōpaṇ shows that *prapatti* is the best way. Nāmpīlai reads *Tiruvāymoli* as entirely the fruit of *prapatti*. If the lord himself is the means for salvation, *prapatti* is the proper human response.

⁵⁷ See *Idem*, *Hindu Wisdom*, ix–xi.

⁵⁸ See *Idem*, *Seeing through Texts*, 44–45.

3. Śaṭakōpaṇ's inner journey

Śaṭakōpaṇ is the most important of the *ālvārs* who composed songs in praise of the God Viṣṇu. He seems to be the paradigm of full, perfect devotion. Clooney points out that, according to the tradition of the *ācāryas*, the songs represent different moments in Śaṭakōpaṇ's inner journey. In fact, the commentators say that *Tiruvāymoli* records Śaṭakōpaṇ's quest to see God, among frustrations and periodic glimpses of God. In it we can observe the *ālvār's* psychological development. Theology and psychology coalesce in the reading of *Tiruvāymoli*. According to *ācāryas'* interpretation, Śaṭakōpaṇ is an anguished soul, the most vulnerable of lovers and, at the same time, the most acute of theologians. In particular, Nañcīyar shows how Śaṭakōpaṇ's desire for God is often matched by depression; the *ālvār* is prone to dark loneliness; his feelings shift quickly. It is also true that Śaṭakōpaṇ's meditational path illustrates fidelity, that is to say strength for endurance. In fact, only by endurance it is possible to go toward *darśana* – full vision.

Tiruvāymoli, born out of Śaṭakōpaṇ's inner experience, is considered by Nañcīyar a complete, perfect work of theology, informed with correct guidance to truth and right practice. The Śrīvaiṣṇava hagiographies show how Śaṭakōpaṇ's *Tiruvāymoli* comes from within him, as the fruit of his dialogue with God. The starting point for the reflection is Śaṭakōpaṇ's desire for God: he desires to see God, but understands the impossibility of doing so. In interpreting this central issue of *Tiruvāymoli*, the *ācāryas* refer to the basic problem of knowledge of God according to Rāmānuja. *Tiruvāymoli* talks about the *ālvār's* necessary desire, and the necessary failure to satisfy it. In fact, Śaṭakōpaṇ makes different claims: deep moments of unity with God and desperate separations from him. This means that God can be approached but not grasped. *Ācāryas'* commentaries underline the concern for vision in *Tiruvāymoli*. The question is: if direct vision is impossible, what kind of approach does the *ālvār* speak about? Naṃpiḷḷai, the most influential commentator on *Tiruvāymoli*, correlates the dynamics of *bhakti* with a „mental” vision, as a substitute for direct vision. Naṃpiḷḷai's commentary and Rāmānuja's dynamics of meditation are both used by Āttāncīyar to conclude that real union with God occurs through the mental processes of meditation. Furthermore, Naṃpiḷḷai and Āttāncīyar reflect upon the practice of visualization. The *ācāryas*, following Rāmānuja, read *Tiruvāymoli* as a text from and for meditation. According to their reading, meditation leads to the solution of the paradox that direct vision is both necessary and impossible. In this way, Śaṭakōpaṇ's search itself is understood through the ongoing act of meditation.

4. A dramatic story

In *Tiruvāymoli* there are 27 songs of the classical genre known as *akam* – pertaining to interiority. They are about a young woman in love with an often absent lover, in deep desire or anguish. She is the paradigmatic devotee to the lord. The *ālvār's* path towards full vision is a drama. The *ācāryas* read *Tiruvāymoli* as an interaction between the *ālvār* and the lord in the course of meditation. Specifically, the *ācāryas* divide the text in two parts. In the first part, the songs are a series of encounters in which psychological and spiritual conflicts and possibilities are worked out. This part ends when the depres-

sion of the *ālvār* has become desperate: he is in great desolation, because of the failure of his efforts. At this point, the *ālvār* finally surrenders without reservation. He has reached the limits of human activity. There is nothing more to do but surrender. Total surrender is the only course open to him. Something must happen from outside of him. Now is the time for the second actor: the lord. It is here that the narrative is ready for a dialogical turn. But here also, paradoxically, is the space of divine inaction. There is a delay in the lord's response. The fact is noteworthy. The *ācāryas* interpret the silence of God in different ways. Pillāṅ thinks that the lord wants both his own continued enjoyment of the *ālvār*'s body and the completion of the singing of *Tiruvāymolī*. Nañciyar says that the lord tests the *ālvār* by trapping him in his body. Nampillai notes that while the *ālvār* sees the world as a prison, the lord argues for patience considering that knowledge matures over time.

In the end, after the *ālvār*'s surrender, the lord decides on a conclusive though gradual intervention. The lord's intention to unite with the *ālvār* is now definitive. Now the focus is on the lord's gracious initiative. Here the *ācāryas* develop their reinterpretation of Vedāntic non-dualism (*Advaita*) as unity achieved through grace, not as a given, ontological reality. The graced non-dualism is at the end of a path of total surrender. The conclusion of Śaṭakōpan's story is not predictable: grace must be a real gift.

5. *Ālvār*'s God

According to *Tiruvāymolī*, God is perfect, powerful, and beyond understanding. This conception of mystery is the basis for all imaginative formulations of the meaning of God and faith in the songs. Although transcendent, God is involved in his devotees' lives; he is recognized because of his descents (*avatāra*). God is recognized because of his great deeds in the past; this remembrance is extended spatially through references to the divine presence in temples: these are beautiful places where devotees can find God easily.

In *Tiruvāymolī* there are statements about the „one God” and the „three gods,” where Viṣṇu stands as a central deity. Sometimes Viṣṇu is also identified with Śiva and Brahmā. According to some verses, Viṣṇu might be seen as only one of God's names. These verses precede many more verses that describe Viṣṇu as the One from whom Brahmā and Śiva and other gods come forth. For Clooney, this particular combination of assertions leads to questioning a simple understanding of monotheism and, above all, seems an admission of the limitations of religious language. Naming the lord can be neither complete nor comfortable.

6. The poetry

Tiruvāymolī is comprised of 1102 verses divided into 100 songs of 11 verses each. In four songs (III.9, IV.5, VII.9, X.7), Śaṭakōpan speaks in explicit fashion of his understanding of himself as a poet and of the role of the lord in his poetry. The audience is invited to share Śaṭakōpan's articulation of his world.

From a structural point of view, *Tiruvāymolī* is characterized by an end-to-beginning style – „*antāti*.” Precisely, the uniformity of the text is due to *antāti*, which tightly

binds together the whole of *Tiruvāymoli*. In fact, the reader is led to consider the text as a whole. Above all, *antāti* implies that it is impossible to establish an end of the reading: every ending is a beginning; the climax is also a revolving back on itself. Therefore recitation and interpretation are a sort of never-ending story.

Another noteworthy aspect is the „litany effect,” that is to say the accumulation of images and vocatives which come together as in a grand litany of praise. The result is that the reader's imagination is stimulated to produce different understandings of God and ways of worshipping.

In *Tiruvāymoli* there is a tension between the boundaries of a definite theology and the poetical vocation of the text. The consequence is that theology is characterized by a fundamental openness to new interpretations.

B. Method and meaning of Clooney's comparative theology

1. The „collage method”

The study on *Tiruvāymoli* is excellent, but I am not enthusiastic about the comparative aspect of the book. First of all, I find that there is a lack of systematic comparisons. The suggestions Clooney offers at the end of the book are interesting but vague. He does not work out the comparisons. He merely juxtaposes the texts, inviting the reader to make the comparison himself. There is a disproportion between the previous philological and theological study on *Tiruvāymoli* and the few lines of presentation of Christian texts. Furthermore, the „collage effect” method is of questionable value. Clooney explains his method of comparison in his previous book, *Theology after Vedānta*: „I draw a final model for comparison from the writings of Jacques Derrida, who excels in a way of reading that is rigorous yet unsettling. In helpfully describing Jacques Derrida's «grammatological» strategy of decomposing texts into selected «clippings» in order to release them from their controlling contexts, Gregory Ulmer has shown how some of Derrida's most exciting – and bewildering – writings proceed precisely by strategies of excision, recomposition and new juxtaposition, as these produce hitherto nonexistent meanings which could never be otherwise expressed. Ulmer appeals to the practice of «collage» – borrowed from the visual arts – to locate Derrida's way of producing new meanings through decomposition and the subsequent constructive modes of writing.”⁵⁹

In the following passage Clooney explains how he uses the „collage method” in his comparative theology: „Comparative theological reading shares features with this strategy of collage, as the constructive comparativist unsettles two (or more) traditions by excising important and familiar materials from their «legitimate» contexts in order to use them together newly, necessarily without prior warrant. The traditional interpretations woven around both texts, though recognized, are bracketed and rendered momentarily inarticulate. The reader, a member of either tradition who chooses to become a comparativist, is compelled to interact with the materials in a way that neither tradition would recognize as «its own way.»”⁶⁰

⁵⁹ *Idem*, *Theology after Vedānta*, 173.

⁶⁰ *Ibid.*, 174.

In my opinion, the first problem is that Derrida's method of reading is questionable. There is a great controversy surrounding Derrida's work. He has been accused of lack of clarity and rigor in his argumentation. Some consider him a sort of Dadaist in his approach to philosophy. Derrida is part of a large family of scholars who are opposed to the objective interpretation of texts. Derrida approaches the field of hermeneutics from the background of poststructuralist theory. He questions the idea of a continuously unfolding continuity of understanding. According to him, meaning is made possible by absence, by the relation of a word to other words within the ever-evasive network of structures that language ultimately is. In particular, our relationship to texts from the past is a relationship in which we must fight against misunderstanding and dissemination. Derrida's hermeneutics focuses on discontinuity and fragmentation.

Personally, I find Derrida's „grammatological” strategy of decomposing texts into selected „clippings,” in order to release them from their controlling contexts, to be very problematic. A text always has a historical context, a tradition to which it belongs and in which it has received interpretation. There is also a *Wirkungsgeschichte* to consider. In the same way, I do not agree with the strategies of excision, recomposition and new juxtaposition: there is too much that is arbitrary in this method of interpretation. In my eyes, there is no obvious coherence between Clooney's study on *Tiruvāymoli* and his comparative use of the „collage method” suggested by Derrida. However, Clooney's idea of a comparative theological reading based on excising important and familiar materials from their „legitimate” contexts, in order to use them together in a new way, is a little like playing solitaire. Clooney's comparative method emphasizes the relationship between the reader and the texts. My impression is that here we have a scholar who deals with certain texts according to his personal sensitivity, probably with a strong aesthetic sense, in a sort of private laboratory. He creates new meanings, offering suggestions for a virtual debate. Clooney states: „Comparison is a creative procedure, in which the comparativist's construction of new meanings begins with her or his partly arbitrary choice of texts to compare. Comparison forges a link which was not previously there, a link which (usually) cannot be justified on the basis of historical connections or of similarities so striking that they compel comparison. Even if some preliminary sense of similarities or differences guides a comparativist in constructing the comparison, a potentially unlimited set of possible starting points presents itself. Even if one becomes aware of intriguing similarities, and legitimately (or not) theorizes about common structures of human reason or action or experience or language which can be called upon to justify these similarities, the comparativist remains first and foremost the active, creative composer of the text/context in which any of these points might be considered.”⁶¹

2. The postponing of systematic work

Following Clooney's juxtaposition of texts, we have indefinite results. The texts, out of their contexts, live in a „limbo,” as acts of language not ascribable to any author's

⁶¹ *Ibid.*, 154–155.

intention or to the specific purpose of any particular tradition. In the end, suggestions take the place of scientific conclusions.

In fact, Clooney confesses his awareness of the vagueness of the results of his work: „In the end, this book has perhaps provided some of the required resources for an insight by which one can begin to see – more clearly – through words, Tamil words, English words, ancient words, modern words, to the realities most of us claim lie beyond, after, within such words. Or has *Seeing through Texts* been an erudite but ultimately empty production, words about things which are better left unsaid?”⁶²

At the beginning of the book, he seems to anticipate his later apology. Characterizing the work, he speaks of his own impatience: „But a final, basic point is that *Seeing through Texts* is an impatient book. Though informed by a concern for the wider context, it represents a theological project which does not wait upon the completion of the relevant research by other scholars.”⁶³

There are some evident lacunae in Clooney's work. He knows that he should work out a systematic comparison between the texts he juxtaposes and the doctrines to which they refer: „We might then spend some time comparing the distinction between kinds of devotion, such as *bhakti* and *prapatti*, and some comparable Christian doctrine, perhaps some version of the debate over how grace is to be balanced with free will and good works.”⁶⁴

In the same way: „Or we might compare Periyavaṅkippurattunampī's systematic account of *Tiruvāymoli* with Bonaventure's systematization of Biblical insights according to his metaphysical and epistemological concerns. If we retain a strong sense of the context in which these selected comparisons take place, we could travel quite far with such thematic and theological considerations.”⁶⁵

Clooney tries to offer some answers to possible reader's objections. He admits to postponing systematic work and justifies his decision: „[...] the composition of a post-comparative, post-commentarial systematic theology is simply too large a task to be undertaken at the end of this project, and it merits postponement to a later, ampler context.”⁶⁶

And: „Yet I defer also the systematic interpretation of the comparison undertaken in this book, not because such systematization is impossible – it will come, later – but for three specific reasons. First, and practically, the Śrīvaiṣṇava materials we have been studying are commentarial and remain largely pre-systematic. Commentaries, and particularly commentaries as pastoral as the *Īṭu*, are by nature diffuse, they deny us the certainty of a clear-cut, finished product, awarding us instead a clearer sense of the genealogy of particular issues than of their systematic completion. Lack of complete system in the materials studied is a very important pedagogical resource the theologian comes to appreciate, but this lack forecloses certain possibilities, for now.”⁶⁷

⁶² *Idem*, *Seeing through Texts*, 305.

⁶³ *Ibid.*, 12.

⁶⁴ *Ibid.*, 296.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, 298.

⁶⁷ *Ibid.*

Indeed, it is not the first time that Clooney has postponed a necessary clarification of his work. In *Theology after Vedānta*, he had already offered apology and justification, speaking about the conflict of truths in light of the textuality of doctrine: „Our consideration of the complexities which frame the apparent conflict of the two claims thus ends inconclusively, without answering the question as to which claim is true. The consideration may therefore be viewed with suspicion, as a merely convenient postponement of a difficult choice that needs to be made. But it may also be viewed as a hard-headed acknowledgement of the embodied, textured nature of the claims, and as a contribution to the necessary foundation for whatever progress one is going to make in evaluating theological truths in a comparative context.”⁶⁸

3. Comparative theology as a reading exercise

Above all, my question is: is this a comparative *theology*? What does „theology” mean here? Clooney, in each of his books, specifies that he works as a Christian theologian. What, then, is the meaning of this specification?

First of all, Clooney speaks of a comparative theology based on experiments of reading: „Analogously, but also by the simple fact that most theology, comparative and otherwise, is «book learning» at some crucial stage, I suggested that comparative theology is best understood as an experiment in careful reading, accompanied by all the balancing acts that reading entails.”⁶⁹

He also states: „I proposed that we focus our attention on the process of reading, and in particular on what happens when we read the texts of traditions other than our own. Though one could also proceed with a focus on images, rites, etc., reading is in fact the primary vehicle of study for most of us.”⁷⁰

Of course each of us uses the abilities and competences he/she possesses. But is it right to compare texts from different cultures that have been removed from their living contexts, in a sort of laboratory of reading exercises, and call this „comparative theology”? Clooney shows us in an excellent way how rich *Tiruvāymoli* and Śrīvaiṣṇava tradition are, but at the end of his work he seems not to use all of this knowledge in comparative activity. For example, his deep experience of hearing and seeing in Indian temples does not seem to emerge, nor does the witness of his meditation according to Śrīvaiṣṇava tradition. In the same way, he does not consider the living context of Christian texts. Is this idea of a comparative theology based merely on reading exercises tenable? What does it mean to interpret a text? We know that the exegesis of sacred texts usually happens within specific ritual and ethical practices of a particular community. What are the consequences for comparative theology? Can we bracket all of this? We have seen how *Tiruvāymoli* is a work from and for meditation, and how it has to be considered as a whole. We can make the same observation for the Christian texts. For example, what

⁶⁸ *Idem, Theology after Vedānta*, 193.

⁶⁹ *Idem, Seeing through Texts*, 38.

⁷⁰ *Ibid.*, 37.

does the Christian rule of faith (*regula fidei*) has to say about the texts one selects and about our comparative use of them?

Clooney states: „When, as in the previous section, one allows one's eye to play across a series of juxtaposed Christian and Śrīvaiṣṇava texts, all kinds of combinations become possible; if they are not immediately subjected to a rule of faith, the one text will be allowed to linger on the periphery of a credal commitment to the other.”⁷¹

What does this mean according to Christian faith?

Should not we interpret each text as a whole in its proper living context, experiencing it – as Clooney himself has done in Madras – in places, times and situations that are traditionally proper to it? Comparative theology could share experiences and possibly systematic considerations on the basis of experiences we have had in the living contexts of the texts in consideration. To these contexts as well pertain the ways each religion is accustomed to interpreting the texts, and the relationship between the texts and the belief framework in which they were written and are still being interpreted.

In contrast, Clooney seems to limit his comparative work to a reading exercise: „The goal is a reflective one, to create «a comparative intertext,» a detailed map of tried and true pathways back and forth, by which to see the texts and see oneself in relation to them, finding one's way, learning what works, what belongs together or doesn't, where one might take a worthwhile step, and the next one after that.”⁷²

4. A theology of nowhere

When Clooney speaks of a „comparative intertext,” what exactly does he mean? He doesn't deal directly with doctrinal positions, but he wants to use them in some way to build a new „imaginative framework”: „Still, even if we do not put forward doctrinal positions which determine the significance of the traditions studied, we may still find ways of employing the dynamics of doctrinal formulations to guide our reading, just as the *ācāryas* made use of their mantras to distill the essence of what they were reading and teaching. We may bring together texts which successfully open up the possibilities of the several compared traditions within one new, imaginative framework, acutely, sparsely written, so as to highlight the most telling features of each: a kind of rule book, a guide by which to know what one is to pay attention to first.”⁷³

My question is: what is the relation, according to Christian faith, between this new framework and the rule of faith?

Is Clooney tempted to create a new religious environment that combines different faiths? He speaks of „a new canon,” „a larger story” and „a new community beyond both traditions”: „During this deferral, one may also consider whether it would be a good idea to entertain a new, larger narrative which encompasses both traditions without (intentionally) privileging either one of them. Though early on this too may be an explanatory venture which aids future scholarly work, at a root level it may also be a step toward the composition of a new canon, the telling of a larger story – for, and in the formation of,

⁷¹ *Ibid.*, 301.

⁷² *Ibid.*, 297.

⁷³ *Ibid.*, 299.

a new community beyond both traditions. Thus the theological theory of pluralism, if well-formed by knowledge of specific traditions, may offer this kind of new, encompassing narrative. Pluralism is the position in the theology of religions debate which, in the roughest terms, can be said to hold that all religions are equal in their meeting, perhaps because they are differing accounts of the same spiritual reality, perhaps because courtesy is the prerequisite, perhaps because we must remain agnostic about ultimate values. When pluralism is more than a muted version of a Christian universalism or of a post-religious rationalism, it may be taken as a narrative strategy that speaks powerfully beyond what religious traditions have always said about themselves, in order to describe how the world coheres and has meaning when many religious traditions are noticed *together* within a new world narrative, and where all extant stories are subsumed into one greater story. Because this new narrative would explain traditions beyond themselves, it would have the advantage of relativizing specific obstacles and making compatibilities convenient.⁷⁴

What does „encompassing narrative” mean? Can we read all doctrine as narrative? Do the faith communities agree? Or does it not matter at all? What are the „obstacles” of which he speaks? I would say that the obstacles are sometimes the most important heuristic tools. Christian theology knows the great tradition of the *loci theologici*, that is, the fundamental principles or sources of theological science. They are the proper places in which Christian theology is practiced. Should we cut them off from comparative theology? In the final analysis, I am asking a question about theological epistemology. What is Clooney saying to us from this point of view?

Clooney’s last suggestion seems to be an attempt to elude all evaluation. He talks about the ideal reader according to his conception of comparative theology. He describes a sort of nowhere for the new theologian. I think that this long statement must be considered carefully, as it expresses the problematic character of Clooney’s method: „I conclude simply by recalling [...] that perhaps the ideal reader can be described as one who reads like a *prapanna* – like someone who does *prapatti*, who surrenders completely, somewhat desperately, having run out of strategies and plans: surrendering to the text and its meaning after attempting and abandoning every skillful strategy by which to make something certain and safe of it. This *prapanna* would then speak and write from this simple, clear, unadorned learning. This is a spiritual possibility, to be sure, but it can also be described as a carefully cultivated intellectual virtue which extends the scholar to the limit and which can profitably inform the whole comparative enterprise. It is the ability to suspend, for a time, the quest for practical and theoretical system, to plead a kind of helplessness, at least for now. It is the cultivation of an openness not only to questions, but also to events, encounters, inclusions, and without protection. It is to let slip the careful boundaries between what one thinks, how one feels, what one does, all without certainty about some ultimate coherence. It is letting one’s beliefs intrude into scholarship, and risking them there, without having something ready and wise to say in summation. Everything gets included, eventually.”⁷⁵

⁷⁴ *Ibid.*, 302.

⁷⁵ *Ibid.*, 310.

THE RE-ESTABLISHMENT OF THE DIACONATE AS A PERMANENT MINISTRY IN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH OF THE NETHERLANDS

Rob MASCINI

RÉSUMÉ: Le rétablissement du service du diaconat permanent dans l'Église Romaine Catholique hollandaise. Apparue comme une conséquence des décisions du Concile Vatican II et influencée par l'institution diaconale de l'Église réformée de Hollande, la question du diaconat permanent a commencé à être mise en discussion dans l'Église Catholique hollandaise dans le contexte de la crise des vocations au sacerdoce. Avant d'être implémentée, cette nouvelle et simultanément ancienne forme de service a été étudiée au niveau local, selon l'exemple des pays voisins et avec l'appui du Centre International pour le Diaconat (IDC), fondé en 1966 avec le support du pape Paul VI.

À partir de 1977, avec l'ordination d'un premier diacre permanent, le diaconat permanent s'est répandu graduellement dans l'Église hollandaise, en prenant diverses formes. Entre les années '80-'90, cette institution s'est consolidée en tant qu'une forme de service complémentaire au sacerdoce, appréciée par les communautés et constituant en même temps une réponse à l'appel de Vatican II en ce qui concerne l'engagement des laïcs dans la vie de l'Église. Après 2000, les candidats au diaconat permanent ont commencé recevoir une formation de plus en plus rigoureuse afin de pouvoir affronter les réalités complexes du monde contemporain.

MOTS CLÉS: Église Romaine Catholique hollandaise, diaconat permanent, Centre International pour le Diaconat (IDC), ordination, sacerdoce, laïc, Vatican II, vocation, communauté

The beginning of the re-establishment: the seventies

The decision by the Second Vatican Council to re-establish the diaconate as a permanent ministry within the Western church prompted the Dutch Catholic bishops conference to investigate the possibility of a re-establishment within the church of the Netherlands. Father Otto ter Reegen SSS, staff member of the pastoral institute of the Dutch Church, who was given this task, decided to involve a couple of young theologians who might be candidates for the permanent diaconate. The study was to include a theoretical reflection on the possible development of the permanent diaconate in the Dutch situation and a survey of the experiences in surrounding countries. Among these young theologians was the author of this article. The members of this study group were greatly helped by the studies of the International Diaconate Centre (IDC) founded in

1966 in Rome with the support of pope Paul VI and a large number of council fathers. The IDC was to advise bishops (conferences) on questions concerning the re-establishment of the permanent diaconate. Study and exchange of experiences still is the goal of the IDC which is now located in Rottenburg, Germany.

The discussions in the Dutch Catholic Church on the re-establishment of the permanent diaconate were influenced by the existence of the diaconate in the Dutch Reformed Churches. The diaconate in the Reformed churches in the Netherlands is an official ministry. He or she is called to and confirmed in the diaconate by the laying of hands to care for a certain number of years for the poor and needy within a certain community of faith. Implicitly many Dutch Catholics, certainly in the areas with a strong Protestant presence, identified the future Catholic deacon with his Protestant colleagues. Diaconate was seen as a ministry, a theological necessity for the church, for the sake of its care for the poor.

Another point of attention for the study group was the different vision on the permanent diaconate in the various dioceses. The dioceses in the South with their overwhelming Catholic majority had a different vision from the Northern diocese of Groningen where Catholics form a small minority. The dioceses in the industrialised West of the country were looking for deacons who could help with the church's mission in society.

On top of these different perspectives came the problem of the shortage of priests. In some dioceses the lack of priests had caused the bishops to promote the (as defined by the Vatican Council) mission of the lay faithful. In these dioceses many pastoral workers, university trained lay-theologians, were appointed. The possible introduction of yet another new form of „pastors” gave rise to many questions and worries both among priests and lay-theologians.

Influenced by the experiences in other countries and by the results of two major scientific congresses (Piacenza, Italy and Kortrijk, Belgium) the opinion developed that the diaconate is an independent ministry. The deacon is not half-a-priest or a subordinate priest. The diaconate is a ministry which has its own mission next to the mission of the priest and that of the lay people. Deacons serve the church according to the needs of the local bishop in liturgy, in catechesis and in charity. The Dutch study group however preferred the option of deacons working in the *diaconia caritatis*.

At the end of the seventies the Dutch church got permission from the Vatican to ordain the first permanent deacons according to the approved *Ratio Neerlandica*. One of the stipulations of this ratio was the fact that permanent deacons after their ordination, were to form circles in which further formation, both spiritually and theologically, was to take place. The first permanent deacon, in the Netherlands an engineer, was ordained in 1977 in the diocese of Haarlem-Amsterdam. His mission was (quite aptly) to prepare the foundation of a parish and a Catholic school in the newly established city of Almere. The second deacon was ordained in 1978 as a psychotherapist; he was given the task to animate the pastoral care for mentally disabled people.

From 1980 till 1990: the spreading over the country in different forms

One after the other all Dutch bishops decided to ordain permanent deacons for their dioceses, although, much to the regret of the study group, each bishop maintained his own view on the diaconate. Given the situation at that time and the strong tensions within the bishops conference, such a difference in views was to be expected.

The bishop of Haarlem-Amsterdam opted for permanent deacons who, as paid staff members, would work in various places within the diocese in the field of social care by the church. The archbishop of Utrecht made the same choice (*diaconia caritatis*) but decided to ordain only those men who kept their own professional careers and would work within the church as volunteers. The work of these deacons necessarily had to take place during evenings and in the weekends. Only a very few deacons worked as paid staff members.

The bishops of the Southern dioceses of Roermond and 's Hertogenbosch also predominantly ordained permanent deacons who were to work on a voluntary basis in the parishes and assist the priests in all parts of the pastoral work.

The bishop of Groningen, in the extreme north of the country, decided that, given the extreme diaspora situation of his faithful, the permanent deacons were to work as catechists. These deacons mainly had to be preachers in a paid position. The bishops of Breda and Rotterdam developed mixed forms of the diaconate.

Everybody regretted the differences in concept but realised that these were unavoidable, given the differences in situation and in theological concept among the various bishops. The study group gained one small success: an interdiocesan platform for the diaconate was created, consisting of one deacon for each of the seven dioceses and one representative of the bishops conference. The purpose of this platform was and is the exchange of information and experiences and, through the bishop-member, informing the bishops conference. Next to this platform personnel managers of the dioceses and staff of the training institutes meet on a regular basis.

In the eighties the first official training institutes for the diaconate open their doors. The principles of education of these institutes were as varied as the views of the various bishops. One form of training was a relatively short weekend education, the other was much more intensive. One diocese sent its candidates to faculties of theology, other dioceses opted for a more practical theological course in their own seminaries. Around 1990 there were about 100 permanent deacons in the Netherlands. Most of these deacons worked as volunteers in parishes, a smaller number however was sent explicitly in categorical pastoral work like chaplaincy in hospitals, the army or prisons. In these years the faithful grew used to permanent deacons. Dioceses and especially the deacons themselves had spend years in explaining what a deacon is and what he might contribute to the church and society. Many priests and pastoral workers as well had to be convinced that permanent deacons were not a threat to them, not to the celibate priesthood, nor to the specific mission of laity. Often very practical questions had to be dealt with, like the question how it could be that a deacon with a limited theological education was allowed

to preach where fully theologically trained pastoral workers were not allowed to do so. The acceptance of the permanent deacon was easier where the deacon could demonstrate his specific mission within church and society. Often there was a direct link in this with the profession of the deacon. Depending on the actual situation, it does make a difference if the deacon is a worker, a general practitioner in a village, a teacher at a local school or a policeman. There is a difference for instance in the army, if the chaplain is a priest or a deacon who is a soldier himself. Both forms of ministry turned out to be complementary, not only in the army but also in other sectors of society. This greatly contributed to the acceptance of the permanent diaconate.

From 1990 to 2000: a time of stabilisation, appreciation and a beginning of theological re-orientation

In the nineties all dioceses had their deacon circles according to the conditions in the *Ratio Neerlandica*. Next to the study and spiritual formation, these circles grew into (respected) advisory boards for the local bishop as well. In these years the training institutes matured as well. Clear study programs, study guides, PR material are established and the dioceses develop vocation programs for the diaconate.

In these years the need for a theological re-orientation becomes apparent especially concerning the preference of a series of dioceses for the *diaconia caritatis*. Next to that the grown practice of deacons as substitute priests (gap-fillers) is being questioned from a theological perspective. The fact that the tensions between the various bishops has become less in these years, contributes to an open discussion and fruitful exchange of ideas. At the end of this decennium the number of permanent deacons reaches the number of 300.

After 2000: Vatican documents, time of theological deepening, reform of the training

In 1998 the Vatican publishes her guidelines for the training institutions for the diaconate *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti, Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*¹. These guidelines are the result of a worldwide evaluation of the permanent diaconate, concluded by a special synod presided over by the pope. Three elements were stressed: firstly the independent identity of the permanent deacon, secondly the necessity of a higher education of the candidates for the diaconate, thirdly the roots of the permanent diaconate in the early church and the teachings of the fathers of the church.

In the directory first and for all the identity of the deacon is being stressed. It is to be seen as a full ministry next to those of the priest and the laity. This identity can be realised in liturgy, catechesis and caritas. Through the civil profession and through his family life the permanent deacon can practice his mission to the people of our time in a special way. The directory mentions here some fields which are especially important for

¹ http://www.vatican.va/roman_curial/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19980331_directorium-diaconi_en.html.

this modern world such as media and education. Within these fields the emphasis should lay on ethics and evangelisation.

The training institutions will have to adapt their programmes in this respect. The directory demands an almost academic education. The number of hours and years of training which are required, are by the way not met by any of the actual Dutch training institutions.

Finally the directory, as the result of the work by the international commission of theologians, states explicitly that the permanent diaconate roots in the practice of the early church and the teaching of the church fathers. The pope underlines this in his *Motu proprio 'Omnium in Mentem'* of October 2009. In this respect the work by the Australian theologian John Collins should be mentioned as well who also returns to the sources². In the Netherlands this work is being done by prof. dr. Bart Koet (also a deacon).

This new theology and the guidelines from the Vatican bring the policies of the Dutch dioceses closer together. In almost all dioceses the majority of deacons is now working as volunteer in the parishes on all three fields of liturgy, catechesis and charity. The hesitant preference for the *diaconia caritatis* from the beginning is positively replaced by a search to what the specific identity of the permanent deacon might be on the basis of the official documents, the new theological insights and the concrete practical situation in which the deacons have to work.

It also becomes more and more clear that the deacon „belongs” to the bishop and is not subordinate to the priest. The mission of the deacon within liturgy, catechesis and caritas is characterised by his mediating role between the bishop and the world. The deacon is a „bringer of the gospel”, a preacher of the good news. At the same time it has become clear that the shortage of priests can only be solved by new priests. Deacons, catechists, pastoral workers can help out to some extent, but they will never be able to really replace priests. For the permanent deacon it is clear that that should not be his vocation either.

Be it that the majority of permanent deacons works in parishes, a significant number of them works at special places in church and society. Deacons work as lecturers at university, as medical doctors, as politicians on a local level and in parliament. Some of them are journalists, others are lawyers or businessmen. Some deacons work at the diocesan offices and some at diocesan law courts. The Catholic Church of the Netherlands puts hope in these men of the church who contribute in this specific way to Dutch society. They are professionals in their civil professions, respected colleagues. In their family life they are recognisable as committed fellow citizens. In all these aspects of life they are good theologians who can translate the gospels and the mission of the church in this concrete society in which they live. They make this message believable in their way of life and in their spirituality.

² J.N. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford: Oxford University Press 1990, p. xi, 368.

BISERICĂ ȘI STAT ÎN MONARHIA DUNĂREANĂ (ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA). CADRUL JURIDIC: PREVEDERI ȘI CONSECINȚE

Ana Victoria SIMA

ABSTRACT: Church and State in the mid-19th century Danubian Monarchy.

Legal framework: provisions and consequences. The present study analyses from a historical and juridical point of view the evolution of Church-State relation inside the Danubian Monarchy, focusing mainly on the repercussions of a legislation advancing in its process of secularization upon the Catholic Church, in general, and the Greek-Catholic Church in particular. The Church and the State confronted in the second half of the 19th century with the demarcation of their spheres of influence and power. Evolving, from *alliance* to *separation*, the relation between the Catholic Church and State in Austria meant, as a matter of fact, the heading of an irreversible path. By its end, the Catholic Church ceased to be the old worldly power, becoming an eminently spiritual institution, situated at the edge of the society. From a church of state as it once used to be, changed itself in a certain confession, along the other confessions inside the empire. It was the result of some transfigurations which had started a long while ago, but which visible had accelerated in the second half of the 19th century. The starting point of this accelerated process was emphasized by the Concordat signed in 1855, between Austria and the Holy See, when the Catholic Church apparently recovered inside the monarchy its role of temporal power detained since the 18th century. In practice, the „restoration” was incomplete and for a short period of time. After only several years, the Concordat stopped as being recognised, first in Hungary (1867), and afterwards in Austria (1870). Its repudiation meant that the Church vertiginously slipped towards the edge of the society. The end of this path was underlined in Hungary by the institutionalization of compulsory civil marriage and of the ledger (1894), throughout which the State took the definitely control over marriage, as the last major fief belonging to the Church. Reduced in this way at the necessitous circle of a Sunday exercise, the only hope for the Church was to assume with conscientiousness her real vocation: the spiritual salvation.

KEYWORDS: Modern history, Catholic church, Holy See, Austrian monarchy, ecclesiastical legislation, Transylvania, roumanian greek-catholic church, austrian concordat, Vienna nuncios, secularisation.

Cu puțin sub un milion de credincioși¹, așezați în părțile Transilvaniei, ale Banatului și ale Ungariei răsăritene (Crișana, Sătmar, Maramureș), românii uniți au constituit în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cel de-al doilea grup etnico-religios, la nivelul catolicilor de rit grec din monarhia habsburgică². Organizarea lor, în 1853, într-o provincie mitropolitană autonomă cu trei episcopii sufragane³, a deschis, pentru aproape o jumătate de veac, seria celor mai vii și mai interesante raporturi cu Scaunul Apostolic roman. A fost epoca desăvârșirii organizării lor instituționale și constituționale, în care dorința legitimă de a-și păstra patrimoniul canonic-liturgic oriental s-a izbit, nu de puține ori, de pretențiile latinizante ale Romei.

Aidoma altor catolici de rit grec din monarhie, raporturile românilor uniți cu Sfântul Scaun au stat sub semnul relației sinuoase dintre Biserică și Stat, aflate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai mult ca oricând, într-o continuă delimitare a sferelor de influență și putere⁴. Locul și rolul rezervat Bisericii Catolice în politica statului, precum și formele pe care le-a îmbrăcat relația dintre Tron și Altar, aveau să înrăurească profund legăturile cu Sfântul Scaun. Evoluând de la *alianță* la *separare*, raporturile dintre Biserica Catolică și Stat în Austria au semnat, de fapt, direcția unui parcurs ireversibil. La sfârșitul lui, Biserica Catolică înceta să mai fie puterea temporală de altădată, devenind o instituție eminentemente spirituală, plasată undeva la marginea societății. Dintr-o biserică de stat, cum fusese odinioară, se transformase într-o confesiune oarecare, alături de celelalte confesiuni din monarhie⁵.

¹ Cifra de aproximativ un milion de credincioși a fost preluată după istoricul E. Turczynski, *Orthodoxe und Unierte, Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, vol. IV *Die Konfessionen*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2 1995, p. 448. Se impune menționat faptul că datele statistice cu privire la numărul românilor uniți în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prezintă următoarea situație: astfel, dacă la recensământul din 1850, uniții din Marele Principat al Transilvaniei reprezentau 32,2% din populația Transilvaniei (din 59,4% cât constituiau românii) adică 664.154 de credincioși (A se vedea în acest sens I. Bolovan, *Transilvania între Revoluția de la 1848 și Unirea din 1918. Contribuții demografice*, Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane Fundația Culturală Română 2000, 215; Recensământul din 1850 Transilvania, *Studia Censualia Transilvanica*, ed. coord. de T. Rotariu, Maria Semeniuc și Elemer Mezei, Cluj-Napoca: 1996, 12), la 1900, românii uniți erau de 23,50% (Vezi în Recensământul din 1900 Transilvania în *Studia Censualia Transilvanica*, Cluj-Napoca: 1999, 11), adică 812.440 de credincioși (I. Bolovan, *Transilvania*, 215).

² Doar rutenii erau mai numeroși (aproximativ 3.000.000 de credincioși), în vreme ce uniții din zona Croato-Dalmată, arondați episcopiei de Criževci nu numărau mai mult de 20.000 de suflete. Vezi E. Turczynski, *Orthodoxe*, 448.

³ Cunoscută sub numele de Făgăraș și Alba Iulia, mitropolia românilor uniți, înființată în 1853, avea ca sufragane episcopiile de Oradea, Gherla și Lugoj, dintre care ultimele două erau create odată cu mitropolia, în vreme ce episcopia de Oradea fusese înființată în 1777.

⁴ S. Malfer, *Chiesa e Stato in Austria nell'Ottocento. Dal giuseppinismo al concordato del 1855 e sua risoluzione, Storia religiosa dell'Austria*, ed. coord. de F. Citterio și L. Vaccaro, Milano: IITL-Centro Ambrosiano 1997, 371.

⁵ *Ibidem*, 372.

Era rezultatul unor prefaceri ce începuseră cu mult timp în urmă, dar care se acceleraseră vizibil în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. De pildă, atunci când la Viena s-a semnat, în 1855, concordatul dintre Austria și Sfântul Scaun, Biserica Catolică părea să-și recapete în monarhie rolul său de putere temporală de care se bucurase în secolul al XVIII-lea. În realitate însă, „restaurarea” nu a fost decât parțială și de scurtă durată. După numai câțiva ani, concordatul a încetat să mai fie recunoscut, mai întâi în Ungaria (1867)⁶, iar apoi în Austria (1870)⁷. Dezavurarea lui era semnul că biserica aluneca vertiginos spre periferia societății. Sfârșitul acestui parcurs avea să-l marcheze, bunăoară în Ungaria, legiferarea căsătoriei civile obligatorii și a registrului de stare civilă (1894)⁸, prin care statul prelua definitiv controlul și asupra căsătoriei, ca ultimul mare fief pe care biserica îl deținuse până atunci. Redusă astfel la cercul strâmt al unui exercițiu duminical⁹, bisericii nu i-a mai rămas decât să-și asume cu conștiinciozitate adevărata ei menire: salvarea spirituală.

Nici statul nu mai era la sfârșitul secolului al XIX-lea ceea ce fusese în urmă cu o jumătate de veac. Evoluase de la absolutism la constituționalism, fapt ce îi conferise o fizionomie radical schimbată față de cea de la mijlocul secolului. În realitate, era vorba de fapt, de o *nouă identitate*¹⁰, pe care Statul și-a asumat-o treptat în durata unui veac.

Reieșea deci, că atât Biserica cât și Statul trecuseră prin transformări succesive care au afectat profund nu doar natura lor internă ci și raporturile dintre ele. De la o alianță reînnoită, în timpul neoabsolutismului, s-a ajuns spre sfârșitul veacului la o anume distanțare, în anumite domenii¹¹, până la o separare totală în altele.

Diacronic, relația stat-biserică a cunoscut, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, două etape, marcate de natura politică a regimurilor pe care le-au suprapus.

Prima, situată la mijlocul veacului, în deceniul neoabsolutist, a durat puțin, asemenea regimului politic care a circumscris-o. Deși concordatul, care statua relațiile dintre Tron și Altar avea să fie denunțat abia la sfârșitul deceniului șapte (1870), în realitate, prevederile lui începuseră să fie contestate cu mult timp înainte. A fost perioada în care Bisericii Catolice i se recunoștea o poziție privilegiată în stat, ceea ce îi conferea drept de decizie în anumite domenii, dar și obligația de accepta alături de sine și alte confesiuni. Aclamată și contestată deopotrivă, epoca concordatului a oferit Bisericii Catolice perspec-

⁶ Katus L., *Il cattolicesimo nei secoli XVIII e XIX: giuseppinismo, liberalismo e rinnovamento cattolico*, în *Storia religiosa della Ungheria*, ed coord. de A. Caprioli și L. Vaccaro, Milano: La Casa di Matriona 1992, 242.

⁷ S. Malfer, *Chiesa*, 371.

⁸ Katus L., *Il cattolicesimo*, 247–248; Sorina Paula Bolovan, *Familia în satul românesc din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane Fundația Culturală Română 1999, 74–75; I. Bolovan, *Transilvania*, 175.

⁹ S. Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București: Humanitas 1997, 361.

¹⁰ S. Malfer, *Chiesa*, 372.

¹¹ La sfârșitul secolului al XIX-lea, Biserica și Statul continuau să „coexiste” în domenii precum administrarea statală a fondurilor religioase, dreptul imperial de desemnare sau de numire al episcopilor, recunoașterea din partea Statului a căsătoriei religioase etc., *Ibidem*, 383.

tiva vremelnică a revenirii sale la rolul și locul de altădată. Vremelnicia ei s-a datorat tocmai influenței sporite pe care Biserica Catolică o căpătase în anumite domenii seculare, fapt ce i-a atras încă de la început vii proteste din partea liberalilor epocii. Schimbarea de regim politic, survenită în monarhie la începutul anilor '60, a deschis calea constituționalizării monarhiei și odată cu ea și cea a atacurilor deschise la adresa concordatului. Se prefigura astfel înlocuirea concordatului cu o nouă legislație de politică ecleziastică. Debutul ei avea să se înregistreze abia peste câțiva ani, mai exact, după 1867 în Ungaria, respectiv 1870 în Austria, când concordatul a încetat oficial să mai fie recunoscut ca normă juridică. Cu aceasta, relațiile dintre Biserică și Stat intrau într-o nouă etapă.

Aflată sub semnul mutațiilor politice pe care monarhia dunăreană le-a suferit în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cea de-a doua etapă a raporturilor dintre Tron și Altar a marcat separarea lor treptată, consacrand supremația statului asupra bisericii. Avem de-a face de această dată cu un stat profund schimbat, ce-și găsisse prin constituția din decembrie 1867, forma lui constituțională finală. Din perspectiva sa, timpul Bisericii trecuse. Ea nu mai putea deține supremația puterii în domenii care atingeau societatea civilă, ceea ce însemna că nici dreptul canonic nu mai putea fi plasat deasupra celui statal, așa cum îl așezase concordatul. Erau realități ce deveniseră incompatibile cu principiile constituționale. În noua ordine politică, Statul și-a rezervat deplina supremație juridică, subordonându-și dreptul canonic și încercând să delimiteze tot mai clar sferile de competență statale de cele ecleziastice. Acolo unde biserica și statul erau legate prin nenumărate fire, relația dintre ele a trebuit să fie una de colaborare sau de *coordonare*, cum mai era numită în limbajul epocii¹². În general însă, linia de demarcație dintre ele a fost bine trasată, fiecare avându-și propriile domenii de acțiune și competență. Acestea au fost coordonatele pe care biserica și statul au funcționat, în monarhia dualistă, de la sfârșitul deceniului șapte al secolului al XIX-lea și până la destrămarea ei, în 1918.

Cât privește natura raporturilor dintre Biserică și Stat, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se impune precizat faptul că, aceasta a fost dată de cadrul juridic al epocii, de normele și legile prin care Tronul și Altarul au înțeles să-și reglementeze și să statueze problemele lor comune.

I. Sub semnul Concordatului

Deși, la o primă vedere, s-ar putea crede că acordul încheiat între biserică și stat, în 1855, a fost cel mai important normativ de la mijlocul veacului al XIX-lea¹³, în realitate el a fost precedat de câteva prevederi legislative a căror valabilitate s-a păstrat până la disoluția monarhiei dunărene, în vreme ce concordatul a rămas în vigoare doar 15 ani. Aceste prevederi legislative, care statuau raporturile dintre biserică și stat, datau din

¹² *Ibidem*, 381–383.

¹³ Despre concordat a se vedea următoarele: *Studi sul Concordato Austriaco del 18 Agosto 1855. Prima versione dal tedesco*, Verona-Milano: dallo Stabilimento di G. Civelli e C., 1856; A. Zanotti, *Il Concordato austriaco del 1855*, Milano: Giuffrè 1986, passim; P. Leisching, *Die Römisch-Katholische Kirche in Cisleithanien, Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Band IV Die Konfessionen*, hrsg. von A. Wandruszka und P. Urbanitsch, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2 1995, 25–40.

perioada imediat următoare revoluției din 1848. Mai exact, prin patenta imperială din 4 martie 1849 (art. 2), Statul acorda tuturor confesiunilor recunoscute dreptul la liberă manifestare și la deplină autonomie în reglarea afacerilor interne. Erau primele concesiile liberale pe care perioada constituțională ce a urmat revoluției pașoptiste le aducea bisericii. Ele marcau sfârșitul sistemului iozefin, ce guvernase vreme de peste o jumătate de veac relațiile dintre Biserică și Stat, înlocuindu-l cu principiile autonomiei și separării dintre cele două puteri.

Cele două concepte aveau să înregistreze în monarhie o lungă și neîntreruptă carieră până la începutul secolului XX. Importanța lor a fost dată de menținerea în vigoare a articolului 2 din patenta din martie 1849 și în perioada neoabsolutistă, cu toate că patenta și constituția din primăvara anului 1849 au fost anulate, respectiv, de reluarea și inserarea articolului respectiv în constituția din 1867¹⁴. Aplicarea prevederilor sale în materie juridică s-a făcut prin așa numitele *ordonanțe din aprilie* 1850, prin care i se recunoșteau Bisericii Catolice o serie de drepturi suprimate în timpul iozefinismului. Printre „restituirile” din 1850 se numărau, de pildă, liberalizarea deplină a comunicării dintre episcopi și Sfântul Scaun, a dreptului de a efectua vizite *ad limina*, recunoașterea puterii disciplinare spirituale asupra clerului, acordarea unei influențe primare asupra învățământului teologic și a educației religioase etc. Tot atunci a fost abrogat și dreptul de *placetum regium*¹⁵, pentru ca după numai două decenii să fie reactivat, însă doar pentru Ungaria¹⁶.

Rezulta deci că odată cu ordonanțele din aprilie, Biserica Catolică intra în neoabsolutism vizibil consolidată în relațiile sale cu statul. Cu toate acestea însă ea continua să fie nemulțumită atât timp cât anumite aspecte, considerate de importanță majoră, rămăseseră încă nesoluționate. Era vorba îndeosebi de problematica matrimonială, care continua să funcționeze, la mijlocul secolului al XIX-lea, în cadrele strâmte ale Codul civil general austriac, elaborat în imperiu în 1811. Pentru părțile estice ale monarhiei, printre care și Transilvania, acesta a intrat în vigoare abia din 1853¹⁷. Insuficient regle-

¹⁴ S. Malfer, *Chiesa*, 377.

¹⁵ *Placetum regium* era o practică întâlnită la regii apostolici maghiari, începând cu secolul al XV-lea, și preluată de împărații habsburgici odată cu Maria Tereza, care asuma în 1757 titlul de „regină apostolică, moment în care își făcea cunoscută propria dorință de a interveni deschis în problemele interne ale Bisericii. Concret, practica cunoscută sub numele de *placetum regium* presupunea acordul absolut al statului în vederea publicării enciclicilor, a bulelor papale și a scrisorilor pastorale ale episcopilor. Vezi Katus L., *Il cattolicesimo*, 238; S. Malfer, *Chiesa*, 384; Rita Tolomeo, *La Santa Sede e il mondo danubiano-balcanico. Problemi nazionali e religiosi (1875–1921)*, Roma: La Fenice Edizioni 1996, 72.

¹⁶ În 1870, pe fondul proclamării dogmei infailibilității în cadrul conciliului Vatican I și a schimbării raportului de forțe dintre biserică și stat, în favoarea ultimului, guvernul ungar obținu din partea împăratului Franz Joseph reactivarea dreptului de *placetum regium*. Vezi Katus L., *Il cattolicesimo*, 246.

¹⁷ Codul civil general austriac a intrat în vigoare la 1 mai 1853 pentru Ungaria, Croația, Slovenia, Banatul Timișoarei, în timp ce pentru Transilvania doar la 29 mai 1853. Vezi Patenta imperială din 29 mai 1853, no. 93, pentru punerea în aplicare a Codului civil general în Marele Principat al Transilvaniei, în *Codul civil austriac*, tradus de I. Corjescu, București: 1921; Sorina Bolovan, *Familia*, 94.

mentate erau și aspectele ridicate de educația școlară, ce continuau să fie disputate între Biserică și Stat.

Îată de ce concordatul încheiat în 1855 venea să corecteze neajunsurile legislației anterioare, plasând dreptul canonic deasupra celui civil și acordându-i Bisericii deplina jurisdicție matrimonială și control absolut asupra instrucției școlare.

Fără a se limita strict la cele două domenii intens disputate, concordatul reglementa și alte chestiuni nu mai puțin importante, precum:

- dreptul de numire al episcopilor. Deținut în mod tradițional de împărații habsburgici, dreptul de numire al episcopilor a revenit prin concordat, pe mai departe împăratului, dar cu obligația de a-i consulta în acest sens și pe ceilalți episcopi ai provinciei ecleziastice. În termeni similari era statuată și problema numirii canonicilor sau al preoților, care revenea în continuare Statului, acolo unde deținea dreptul de patronat, însă din 1855 cu mențiunea participării episcopilor sub jurisdicția cărora se aflau.

- dreptul de înființare a unor noi episcopii, respectiv parohii. Dacă în timpul iozefinismului, statul confiscase dreptul de a ridica noi episcopii, odată cu concordatul din 1855, acesta a fost restituit Sfântului Scaun, care avea nevoie, în noile circumstanțe, și de acordul împăratului. Cât privește dreptul de înființare de noi parohii, preluat de asemenea de stat în perioada iozefină, concordatul îl ceda episcopilor, condiționându-l de obținerea acordului statului.

- convocarea și organizarea de reuniuni episcopale. Interzise în epoca iozefinistă, adunările episcopale au fost acceptate începând din 1849, iar din 1856 au putut fi organizate fără să mai presupună vreo ingerință din partea statului.
- restabilirea dreptului de a studia la Roma și cel de vizitare al episcopilor din partea delegaților apostolici, ce fuseseră interzise în anii iozefinismului.
- cenzura publicațiilor cu conținut religios. Prin concordat, cenzura cărților religioase revenea în totalitate Bisericii, Statul pierzând astfel această prerogativă, asumată, de altfel, în perioada sistemului iozefin.
- dreptul de control asupra patrimoniului ecleziastic. Confiscat de către stat, ca multe alte drepturi, controlul și posibilitatea de decizie asupra patrimoniului ecleziastic au fost restituite Bisericii, cu excepția cazurilor în care Statul deținea funcția de patronat.
- controlul și reorganizarea ordinilor monahale. Concordatul din 1855 restabilirea, și la acest capitol, anumite drepturi suprimate Bisericii în epoca iozefinismului. Astfel, se realoca Bisericii dreptul de supraveghere și control asupra ordinilor religioase și a mănăstirilor; se liberaliza dreptul de comunicare între mănăstiri și superiorii care rezidau în afara granițelor; se restituia episcopilor dreptul de suprimare și de înființare a ordinilor religioase.

Toate aceste „restituiri” acordate Bisericii, în anumite sectoare ale vieții civile, au făcut din concordat un instrument al regimului neoabsolutist, fapt ce i-a atras încă de la început critici aspre din partea liberalilor epocii.

Nici în rândurile catolicilor, prevederile concordatului nu au întrunit o majoritate absolută. Au rămas mărturie în acest sens opozițiile întâlnite în regiunea lombardo-venețiană, unde aplicarea concordatului a generat o adevărată cezură printre catolici¹⁸, respectiv în Transilvania, la nivelul câtorva dintre eparhiile Bisericii greco-catolice românești¹⁹. Diferite ca substanță și forme de manifestare, opozițiile celor două comunități subliniau dificultățile uniformizării normative pe care le ridicau în fața concordatului diferitele situații juridice existente în monarhie. La acestea se mai adăuga și faptul că deseori statul, pentru a contribui la aplicarea uniformă a concordatului, intervenea în forță prin măsuri unilaterale, încălcând limitele propriilor sale competențe în dauna bisericii, fapt ce contribuia la sporirea tensiunilor existente.

Așa s-a întâmplat și în cazul Bisericii unite din Transilvania, unde aplicarea concordatului în materie matrimonială a condus la suprimarea unor vechi practici și instituții ecleziastice, stârnind vii nemulțumiri din partea ierarhiei și a clerului²⁰. Era vorba îndeosebi de instituția protopopiatelor care funcționaseră până atunci ca foruri de judecată în primă instanță pentru problemele de natură matrimonială. Odată cu patenta imperială din 8 octombrie 1856²¹ rolul și locul lor a fost preluat de ordinariatele episcopale²², încercându-se prin aceasta o uniformizare procedurală la nivelul întregii monarhii, după modelul întâlnit în Biserica latină. Patenta legifera în imperiu obligativitatea tuturor episcopilor catolici, indiferent de rit, de a aplica în procesele matrimoniale prevederile așa numitei Instrucțiuni a cardinalului Rauscher, unul dintre principalii artizani ai concordatului. Inserată sub formă de anexă în patenta din octombrie 1856, Instrucțiunea reglementa atât aspecte de dogmă cât și de disciplină ecleziastică, constituindu-se într-o normă ce se dorea a fi impusă tuturor tribunalelor catolice din monarhie²³. Pentru uniți

¹⁸ A. Zanotti, Effetti del concordato austriaco del 1855 nel Lombardo-Veneto, *Storia religiosa dell'Austria* (ed. îngrijită de F. Citterio și L. Vaccaro), Milano: ITL-Centro Ambrosiano 1997, 457–482.

¹⁹ N. Bocșan, Ana Victoria Sima, Statul austriac și Bisericile românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea, *Österreichisch-Siebenbürgische Kulturbeiträge. Ein Sammelband der Österreich-Bibliothek*, Cluj-Napoca-Klausenburg-Kolozsvár (herausgegeben von R. Graf, Lenke Varga, L. Marcel Vosicky), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2005, 135–157.

²⁰ Archivio Segreto Vaticano, *Segreteria di Stato, Affari Ecclesiastici Straordinari, Carte d'Austria*, vol. II/1851–1863, posizione. 5, d. 1/p. 133°, d. 3/135. d. 5/p. 137; Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali, *Scritture riferite nei Congressi*, 1–562, *Romeni*, 1858–1875, 1, 85r–87v.

²¹ Vezi în acest sens cel mai recent și mai complet compendiu legislativ care cuprinde legislația ecleziastică din Transilvania în *Legislația ecleziastică și laică privind familia românească din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, ed. îngrijită de I. Bolovan, Diana Covaci, Daniela Deteșan, M. Eppel, Crinela Elena Holom, Cluj-Napoca: Academia Română, Centrul de Studii Transilvane 2009, 165.

²² *Legea despre căsătorie pentru catolici prein Patenta împărătească dein VIII octombrie 1856 pentru toate țările imperiului Austriei*, Blasiu 1857, 30.

²³ ASV., *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapport...*, sess. 344, fasc. 4/1858. f. 297v; I.D. Snagov, Le Saint Siege e la Roumanie moderne 1850–1866, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. 48, Roma: Università Gregoriana Editrice 1982, 124; I. Filip, Il metropolita Alessandro Șterca Șuluziu. Contributi biografici, *Acta Historica*, tom. I, Roma: 1959, 91.

însă, ale căror realități instituționale și disciplinare se deosebeau de cele ale latinilor, măsura echivala cu o știrbire a propriei lor autonomii și identități confesionale. Astfel se explică refuzul lor de a se alinia la normativul general introdus în imperiu²⁴. Ceea ce a amplificat și mai mult nemulțumirile episcopatului român a fost intervenția unilaterală a statului care, prin intermediul Ministerului Cultelor a decis, fără să țină cont de atitudinea Sfântului Scaun, aplicarea necondiționată a prevederilor Instrucțiunii Rauscher cu toate consecințele sale nefaste pentru uniți. Pentru cei din Transilvania îndeosebi, au urmat ani de proteste și tergiversări care au obstrucționat pe alocuri punerea în aplicare a Instrucțiunii, astfel încât la bilanțul celor 15 ani de concordat, nu exista o imagine clară a cât și cum fuseseră aplicate prevederile instrucțiunii matrimoniale²⁵. Singura certitudine rămânea doar suprimarea forurilor protopopiale, ce încetaseră să mai funcționeze încă din 1858, ca tribunale de primă instanță²⁶.

Toate aceste tensiuni și nemulțumiri, generate de aplicarea Instrucțiunii matrimoniale în Biserica unită din Transilvania, nu erau altceva decât o altă fațetă a dificultăților cu care s-a confruntat aplicarea concordatului în monarhie. Ele aveau să se intensifice încă de la începutul anilor '60, pe fondul schimbărilor politice din imperiu și a contestațiilor tot mai vehemente din partea elementelor liberale aflate în continuă ascensiune. De fapt, nu trecuseră decât câțiva ani de la intrarea în vigoare a concordatului și atât la Viena cât și la Roma se conștientizau limitele alianței și a unei cooperări îndelungate dintre Tron și Altar.

Era limpede că epoca concordatului se consuma cu pași repezi trezind reale temeri și căutări, îndeosebi la Sfântul Scaun. Una dintre cele mai elocvente dovezi în acest sens o constituie ancheta solicitată de la Roma, nunțiului vienez, în toamna anului 1864, cu privire la gradul de aplicare a concordatului și a articolelelor rămase în suspensie în toate bisericile catolice din monarhie. Răspunsul nunțiului Falcinelli, înaintat Romei în vara anului următor, schițează tabloul unor realități extrem de tulburi și amestecate, în care doar o parte a episcopatului catolic se declara pe deplin satisfăcută de aplicarea concor-

²⁴ A rămas simptomatică în acest sens, scrisoarea celor 21 de preoți din protopopiatul Clujului, protopopiat situat în sfera de jurisdicție a arhidiecezei Blajului, adresată mitropolitului Alexandru Șterca Șuluțiu, la 18 octombrie 1861: „Preoțimea din districtul archidiaconal al Clujului, credincioasă vechilor așezăminte ale Sfintei Sale Biserici, care cu mare scumpătate ca un depozit sfânt lăsat de Sfinții Părinți nevătămate s-au păstrat în Archidieceză până în anii mai deinceoace, din minutul când după conferința Sfinților Părinți Episcopi Catolici din 1856 ținută la Viena cu cea mai profundă a animei măhnire a fost silită a vedea, cum așa zicând cu violență prin încetarea forurilor Archidiaconale în cauzele matrimoniale și prin a acestora pertractare după legile noi matrimoniale ce-și au de bază dreptul canonic al Bisericii de rit latin, care în Biserica noastră de rit grec nici una dată nu a avut valoare de lege obligatorie, s-a introdus în sfera judecătorească a cauzelor matrimoniale o schimbare pe cât de dăunătoare în autonomia Bisericii noastre Greco-Catolice, pe atât de dăunătoare pentru popor, și mai cu deosebire pentru uniunea cu Biserica de rit latin...”. Vezi ACCO, *Scritture riferite nei Congressi*, 1–562, Romeni, 1858–1875, 1, praes. 12 nov. 1861.

²⁵ ACCO., *Ponenze della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Affari del Rito Orientale*, vol. 2, 11/1874, ff. 519–521.

²⁶ *Ibidem*, ff. 524.

datului, în vreme ce restul considera prevederile lui fie inaplicabile eparhiilor proprii, fie încălcate de către autoritățile civile²⁷.

Interesante din acest punct de vedere erau și răspunsurile primite din partea episcopatului unit. Plasate într-un registru separat de cel al latinilor, rapoartele uniților transmiteau în general imaginea unor comunități obediente care s-au conformat prevederilor concordatului fără să opună obiecții sau rezistențe. Cu o singură excepție. Și de data aceasta, cei care au ținut să transmită Romei un altfel de mesaj au fost episcopii Bisericii Române Unite. Răspunsurile lor, relativ unitare, lăsau să se întrevadă o profundă nemulțumire față de concordat, care fie nu-și găsisese decât o aplicare parțială, fie contravenea realităților disciplinare și instituționale ale eparhiilor pe care le păstoreau. Cea mai mare parte a disfuncționalităților survenite în aplicarea concordatului se datora executivului vienez, care întârzia să-și îndeplinească obligațiile asumate la semnarea lui. Era vorba îndeosebi de articolele care priveau reglementarea unor aspecte precum: validitatea căsătoriilor mixte oficiate în fața unui preot necatolic (art. I); trecerile de la o confesiune la alta (art. I); efectuarea serviciului militar de către clerici (art. IV); dreptul de liberă convocare a sinoadelor eparhiale (art. IV); acordarea unui sprijin financiar regulat din partea statului (cunoscut și sub numele de *congrua*) în favoarea clerului unit (art. XXVI); administrarea seminariilor și a fundațiilor eparhiale (art. XXX), înființarea și dotarea materială a unui seminar episcopal în eparhia de Lugoj, recent creată; alocarea de fonduri financiare pentru construcția de biserici catedrale și reședințe episcopale pentru episcopii nou înființate de Gherla și Lugoj²⁸.

Acestor articole neasumate de guvern li se adăugau apoi și altele, a căror neaplicare se datora unor neajunsuri interne ale eparhiilor unite românești. Se număra printre acestea și articolul XXIV din concordat, care stipula obligativitatea ocupării prin concurs a parohiilor vacante. În provincia mitropolitană de Făgăraș și Alba Iulia, o asemenea prevedere se aplicase doar în parohiile *congruate* de către stat, în vreme ce restul parohiilor, care nu beneficiaseră de acest sprijin financiar, au refuzat punerea ei în aplicare²⁹. Erau apoi binecunoscute nemulțumirile și împotrivirile generate de prevederile matrimoniale introduse de concordat, ce bulversaseră în Transilvania tradiții și cutume consacrate de secole. Nici dreptul de numire al episcopilor, recunoscut prin concordat împăratului, nu se bucurase de o receptare mai favorabilă. În privința lui, exista temerea de nu i se confiscă clerului unit un vechi drept, funcțional doar în arealul fostei episcopii a Făgărașului,

²⁷ ASV., *Affari Eccl., Carte D'Austria*, vol.1, pos. 13/1865, nr. 530, p. 123: *Risposta dei Vescovi dell'Impero ai quesiti sull'esecuzione del Concordato*, ff. 135r–137r.

²⁸ *Ibidem*, f. 135r.

²⁹ Iată ce înscrisa în acest sens raportul nunțului vienez, Mariano Falcinelli: „... all'articolo non osservato per circostanze speciali della sua Archidiocesi, ed è il art. XXIV che prescrive il pubblico concorso per le parrocchie. Dice non potersi eseguire tale prescrizione. 1. Perché alcune parrocchie non hanno quasi veruna congrua, in conseguenza niuno [136r] vi concorre, ed anche senza concorso è difficile il provvedervi; 2° perchè il popolo vuole esercitare il diritto di scegliersi il proprio parroco, e senza gravi inconvenienti non si può far contro a tale preteso di antico diritto. Per ciò che sarebbero i rimedii, vale a dire, fornire di congrua quelle parrocchie, e mettere quel diritto del popolo dentro certi limiti, che egli indica”. *Ibidem*, ff. 135v–136r.

potrivit căruia clerul propunea împăratului o listă de trei persoane, din rândul cărora era desemnată persoana viitorului episcop³⁰. Aplicarea acestor noi reglementări a alimentat și a sporit teama și suspiciunile uniților de a se vedea asimilați și topiți treptat în magma catolicității latine. De aceea orice inovație introdusă în sfera activității lor instituționale și procedurale era întâmpinată cu rezerve și temeri, care mergeau deseori până la refuzul categoric de a se alinia oricăror inițiative nivelatoare venite dinspre Roma sau Viena.

Trimise Sfântului Scaun, alături de celelalte rapoarte sosite din monarhie, informațiile episcopatului unit din Transilvania întregeau și nuanțau tabloul nemulțumirilor generale existente în imperiu, la mijlocul anilor 60, cu privire la concordat. Dezamăgirea era cu atât mai mare cu cât Biserica își vedea amenințate tocmai pozițiile și domeniile câștigate prin semnarea lui. Disfuncționalitățile tot mai frecvente raportate în sfera educației și a legislației matrimoniale puneau sub semnul incertitudinii viitorul alianței dintre Tron și Altar. Contribuiau substanțial la erodarea acesteia și mișcările centrifuge ale naționalităților, orientările lor spre independență ce se suprapuneau din aproape în aproape cu avansul politic al liberalilor, a căror voce anticoncordatară se auzea din ce în ce mai des³¹. Conștient de implicațiile acestor mișcări ce amenințau să schimbe fața bătrânului continent, nunțiul Mariano Falcinelli, sugera Romei, în concluziile raportului din 1865, adoptarea unei atitudini defensive, atât timp cât viața politică din imperiu nu era încă stabilă³².

Desele schimbări de strategie antrenau cu sine un climat politic descurajant, în care ministerele se succedau unele după altele fără să poată lua în dezbatere și să remedieze neajunsurile concordatului. Așa cum reiese și din constatările nunțiului Falcinelli, pretențiile Ungariei deveniseră tot mai presante, forțând oarecum mâna Vienei de a o accepta ca partener egal la guvernare. Alianța dintre Viena și Pesta, ce se prefigura încă din 1864³³, avea să pecetluiască pentru totdeauna sfârșitul concordatului. De fapt, încă din 1867, când s-a semnat compromisul austro-ungar, prin care imperiul se transforma într-o monarhie de tip dualist, guvernul maghiar a declarat concordatul ca fiind nevalid pentru părțile Ungariei. Nerecunoașterea lui pornea de la faptul că fusese sancționat de către regimul neoabsolutist, în timpul căruia constituția maghiară era suspendată³⁴. Cu

³⁰ *Ibidem*, f. 136r. Pentru detalii privind dreptul păstrat în arhidieceza Făgărașului de alegere a episcopilor, a se vedea Mirela Andrei, *La Santa Sede e la nomina dei vescovi nella Chiesa Greco-Cattolica romena della Transilvania. Il caso del vescovo Ioan Vancea di Gherla*, în *I Romeni e la Santa Sede. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, a cura di I. Cârja, Bucarest-Roma: Ed. Scriptorum 2004, 131–138.

³¹ A. Zanotti, *Effetti*, 481.

³² ASV., *Affari Eccl.*, *Carte D'Austria*, vol.1, pos. 13/1865, nr. 530, p. 123: *Risposta dei Vescovi dell'Impero ai quesiti sull'esecuzione del Concordato*, ff. 137r.

³³ Pentru efectele schimbării politice care s-au resimțit și în Transilvania, vezi: K. Hitchins, *Afirmarea națiunii: Mișcarea națională românească din Transilvania 1860–1914*, București: Editura enciclopedică 2000, 52–83; L. Maior, *Evoluții politice în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea*, în *Memorandumul 1892–1894. Ideologie și acțiune politică românească*, ed. II, București: 1994, 221–225; S. Retegan, *Dieta românească a Transilvaniei (1863–1864)*, Cluj-Napoca: Editura Dacia 1979, 245–255.

³⁴ Katus L., *Il cattolicesimo*, 242.

aceasta, actul care sancționase alianța dintre Tron și Altar înceta să mai aibă putere de lege în Transleithania. După numai trei ani, mai exact la 30 iulie 1870, valabilitatea lui a fost denunțată unilateral și în Cisleithania, Viena invocând în acest sens proclamarea, la Conciliul Vatican I, a dogmei infalibilității papei³⁵. În realitate, gestul Vienei venea de fapt pe fondul transformărilor substanțiale pe care le înregistrase monarhia, fapt ce făcea incompatibil concordatul cu noua ordine constituțională și cu orientarea liberală a politicii austriece³⁶.

Iată cum nu trecuseră decât 15 ani de la semnarea concordatului și, așa cum susține istoricul Andrea Zanotti, „*visul .. lui Pius al IX-lea și Francisc Iosif, de a reconstitui un mare imperiu sub semnul exclusiv al catolicismului, nu a durat decât o dimineață*”³⁷. Venise acum rândul liberalilor să se bucure de „victorie”, în vreme ce catolicii deplângeau înfrângerea. Falimentul concordatului dovedise clar că în fața provocărilor tot mai numeroase ale modernității, Biserica și religia nu mai puteau constitui factori de referință într-o societate aflată în continuă schimbare. Singurul care putea să asume gestionarea unei lumii în plină prefacere era nimeni altul decât statul. O întreagă legislație liberală se pregătea în acest sens să șteargă urmele, de altfel, nu foarte adânci, ale epocii concordatului.

Pentru Biserica Română Unită, bilanțul epocii concordatului era constituit atât din realizări și împliniri cât și din eșecuri și deziluzii. Unele aveau să fie „bunuri” câștigate definitiv, altele și-au găsit împlinirea abia în deceniile care au urmat. Aproape toate însă aveau ca punct de plecare „restituirile” concordatului și a legislației care l-a precedat. Astfel, printre primele concesi de care s-a bucurat a fost reluarea, începând din 1850, a legăturilor cu Sfântul Scaun, ce fuseseră întrerupte din perioada iozefină. În cazul uniților din Transilvania, această liberalizare a raporturilor cu Scaunul apostolic a inaugurat epoca celor mai intense și mai susținute legături cu Sfântul Scaun. Grație lor Roma a ajuns să cunoască mai îndeaproape realitățile și problemele Bisericii unite românești, iar aceasta din urmă avea să-și desăvârșească organizarea sa instituțională și constituțională. Aceași legislație din aprilie 1850, care consacra reluarea legăturilor cu Roma, prevedea și reluarea vizitelor *ad limina*, ceea ce presupunea obligativitatea fiecărui ierarh de a vizita mormintele apostolilor³⁸. Pentru episcopatul unit din Transilvania, vizitele *ad limina* au devenit, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o practică destul de frecventă, mai ales pentru aceia care își desăvârșiseră studiile teologice în universitățile și colegiile pontificale. Încurajate și susținute de Scaunul apostolic, vizitele *ad limina* erau de fapt o modalitate de a-i apropia de centrul catolicismului și de a menține un contact permanent cu aceștia.

Și mai promițătoare se anunțau prevederile concordatului din 1855. Cadrul legislativ statuat de acesta a înregistrat în Transilvania cel puțin un dublu efect. Pe de-o parte a reactivat o problemă extrem de diversă ce fusese îndelung obstrucționată în peri-

³⁵ A. Zanotti, *Effetti*, 482.

³⁶ S. Malfer, *Chiesa*, 379.

³⁷ A. Zanotti, *Effetti*, 480.

³⁸ W. Bleiziffer, *Vizita ad limina Apostolorum, Cultura creștină*, serie nouă, an. V, nr. 1–2, 2003, 101–112.

oada iozefină, iar pe de alta, a deschis seria unor vii dezbateri și căutări pe marginea unor aspecte generate chiar de aplicarea concordatului. Au fost reactualizate astfel chestiuni precum: dreptul de organizare a sinoadelor provinciale și eparhiale; dotarea materială a clerului, precum și reactivarea ordinului monahal al Sfântului Vasile cel Mare. Lor li se alăturau apoi câteva aspecte rezultate din prevederile, respectiv normele de aplicare ale concordatului. Se număra printre acestea și problema sprijinului promis de stat în vederea construirii de biserici catedrale pentru noile episcopii de Gherla și Lugoj, dar mai ales, chestiunea ridicată de aplicarea prevederilor matrimoniale fixate prin concordat.

Simptomatic pentru vremelnicia cadrului juridic statuat în 1855, a fost faptul că nici una dintre dezideratele redeschise sau generate de acesta nu s-au materializat, decât parțial și târziu, în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, când concordatul nu mai era decât istorie. Cu toate acestea însă, epoca alianței dintre Biserică și Stat a constituit pentru uniții din Transilvania perioada unei indiscutabile maturizări sub raportul discursului lor identitar și nu numai. O dovedesc în acest sens catehismele³⁹, manuscrisele⁴⁰, memoriile adresate Romei și Vienei, compendiul de drept canonic ale episcopului Iosif Papp Szilagyi⁴¹, dezbaterile din presa vremii, dar și însemnările personale ale ierarhilor din perioada respectivă, care surprind tatonările, rezistențele și căutările lor febrile vreme de peste un deceniu. Au fost ani de frământări și dezbateri dintre cele mai intense, cărora Roma le-a răspuns de cele mai multe ori cu neîncredere iar Viena cu nepuțință și nepăsare. Așa se face că la sfârșitul perioadei concordatului, Biserica Română Unită nu reușise să-și atingă decât parțial⁴² obiectivele majore pe care și le proiectase la începutul anilor 50. Câștigase în schimb o incontestabilă maturitate și experiență pe care avea să o valorifice în anii ce au urmat denunțării concordatului.

II. Legislația ecleziastică în anii dualismului

Expresie a individualității politice pe care cele două state, Austria și Ungaria, și-au păstrat-o prin semnarea pactului dualist, legislația lor confesională avea să fie adaptată realităților și nevoilor lor interne. De aceea, nu surprinde deloc faptul că după 1867 nu mai avem de-a face cu o legislație confesională unică pentru tot imperiul, ci cu una specifică fiecăreia din cele două părți ale monarhiei bicefale.

Pentru Austria sau Cisleithania, primele măsuri adoptate în acest sens datează din mai 1868, când intrară în vigoare cele dintâi legi menite să reglementeze locul și rolul bisericii în societate. Cunoscute și sub numele de *legile de deconfesionalizare*, acestea consacrau destrămarea alianței dintre Tron și Altar, și redeschideau drumul impunerii

³⁹ Vezi Alexandru Șterca Șuluțiu, *Catehismul Sfintei Uniri*, ed. II (îngrijită de S. Augustin Prunduș, OSBM și C. Fătu) Cluj-Napoca: Viața Creștină 2003, *passim*; I. Papp Szilagyi, *Catehismul unirii basericesci a toturor romanilor*, Oradea Mare: 1864, *passim*.

⁴⁰ Ioana Bonda, *Manuscrisele mitropolitului Alexandru Șterca Șuluțiu*, în pregătire.

⁴¹ I. Papp Szilagyi, *Enchiridion* editia I, Magno-Varadini: 1862; ed. II din 1880, *passim*.

⁴² Singurele „beneficii” parțiale pe care românii uniți le puteau atribui epocii concordatului erau de natură materială, și constau în acordarea în 1859, a veniturilor abației de Lekér din Ungaria, pe seama noii episcopii de Gherla, respectiv în ajutorul de stat, în valoare de 30.000 fl, destinat în 1863, Bisericii române unite în ansamblul ei.

supremației dreptului statal asupra celui canonic. O primă lege emanată în acest sens restituia parțial Statului jurisdicția matrimonială, prin repunerea în vigoare a prevederilor existente în acest sens din Codul civil general austriac⁴³. Prin aceasta se institua așa numita *căsătorie civilă subsidiară* (Notzivilhe) sau *de necesitate*, prin care căsătoriile care nu erau validate de biserică puteau fi încheiate cu valoare legală în fața statului. În termeni mult mai categorici a fost legiferată și problema învățământului. Mai exact, prin *legea școlară*, statul își restabilea controlul asupra instrucțiunii publice, preluând-o astfel pentru întotdeauna din mâinile bisericii. Cu cea de-a treia lege, datând din mai 1868, se reglementau relațiile interconfesionale și consecințele ce decurgeau din acestea, precum: trecerile de la o confesiune la alta, înmormântarea credincioșilor aparținând unei alte confesiuni, apartenența confesională a copiilor rezultați din căsătorii mixte, liturghia și asistența spirituală, zilele festive etc.⁴⁴. După intrarea în vigoare a acestor legi, concordatul nu a mai rămânea decât o umbră a trecutului, lipsită de orice vigoare⁴⁵.

La începutul anilor 70 au urmat apoi alte seturi de legi, dintre care merită a fi reținute cele din primăvara anului 1874, prin care se definea statutul bisericii în cadrele juridice ale statului. De pildă, prin *legea asupra catolicilor*, se reglementa, în conformitate cu principiile autonomiei recunoscute în general bisericii, locul și rolul Bisericii Catolice în stat. Tot atunci a fost statuată prin lege și situația așa-numitelor *Fonduri ale Religiei*, ce fuseseră create de către Iosif al II-lea, din bunuri și venituri ale mănăstirilor desființate, și destinate întreținerii parohiilor nevoiașe. O a treia lege, din primăvara anului 1874, stabilea procedura de recunoaștere oficială a societăților religioase care și-ar fi manifestat dorința în acest sens. Instrumentul juridic menit să contribuie la aplicarea moderată a acestor legi l-a constituit *decretul ministrului culturii și educației*, din mai 1874, care recomanda autorităților administrative cooperarea și coordonarea permanentă cu Biserica, în chestiunile de interes comun.

Cu acesta lua sfârșit, în Austria, seria legilor liberale prin care se statuau definitiv raporturile dintre Biserică și Stat, „canonizându-se” astfel victoria Statului asupra Bisericii și supremația dreptului civil asupra celui canonic.

Spre deosebire de Cisleithania, unde statutul bisericii și relația ei cu secularul au fost tranșate încă din primii ani ai regimului dualist, în Transleithania legislația ecleziastică a reținut atenția politicianului o perioadă mult mai îndelungată. Mai bine de un sfert de secol i-a trebuit statului ungar să caute și să statueze definitiv locul și rolul Bisericii în arhitectura sa politică. Deși legislația ecleziastică liberală a debutat și aici în 1868, la fel ca în Cisleithania, totuși *Kulturkampf*-ul maghiar s-a prelungit până spre sfârșitul secolului al XIX-lea.

„Întârzierea” sa față de Austria s-a datorat câtorva factori particularizanți. În primul rând, era vorba de locul și rolul rezervat Bisericii în Stat, în noua ordine de stări de

⁴³ Legea din 25 mai 1868 no. 47 F. L. I. prin care se restabilesc prescripțiunile codului civil general în privința căsătoriei catolicilor. Valabilă pentru regatele și țările reprezentate în consiliul imperiului, *Codul civil austriac*, 613–619.

⁴⁴ S. Malfer, *Chiesa*, 379.

⁴⁵ A. Zanotti, *Effetti*, p. 482.

după 1867. Aici, deși influența Bisericii Catolice și a catolicilor în viața publică avea să fie din ce în ce mai redusă⁴⁶, totuși statul nu a ținut să o împingă brusc spre periferia societății și să o condamne la izolare, ci a căutat să păstreze față de ea, cel puțin la începuturile regimului dualist, o anumită echidistanță⁴⁷. Abia spre sfârșitul secolului al XIX-lea biserica a fost alungată definitiv din posturile și domeniile pe care le mai controlase până atunci. Prin introducerea *legilor de politică ecleziastică* din 1894/1895 se încheia un traseu descendent ce începuse cu mult timp în urmă. „Blândețea”, dacă poate fi numită așa, de care a dat dovadă statul ungar în raport cu biserica, nu a făcut decât să încetinească ritmurile unei decadente, care oricum era inevitabilă. Cu aceasta Biserica dovedise și în Ungaria incapacitatea ei de a răspunde provocărilor celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, de a participa ca factor constructiv la procesul de modernizare și transformare a structurilor politico-sociale ale vremii⁴⁸.

Un alt factor care a influențat major ritmurile și specificul legislației ecleziastice din Ungaria a fost diversitatea sa etnico-confesională, ce trebuia menajată și utilizată deopotrivă, în slujba transformării Ungariei multi-etnice și pluriconfesionale într-un stat național maghiar⁴⁹. Aidoma unui mozaic etnico-confesional, care amenința tot mai vădit să se descompună sub presiunea naționalismului, Ungaria a trebuit să țină cont de aceste realități amestecate și să-și adapteze în permanență politica față de ele. Ca una dintre cele mai grave probleme ale perioadei sale dualiste, dacă nu cea mai gravă, chestiunea naționalităților a afectat indirect și Biserica, atât timp cât credincioșii ei aparțineau diverselor etnii ce intrau în componența statului ungar⁵⁰. Aceasta explică atitudinea diferită pe care statul ungar a adoptat-o față de Bisericile sale în decursul dualismului. Astfel, dacă la începutul regimului dualist guvernul a dovedit rețineri în relațiile cu Bisericile, cărora le-a recunoscut o reală autonomie în raport cu statul⁵¹, începând de la sfârșitul deceniului 8 al secolului al XIX-lea, atitudinea lui a luat o altă turnură. Mai exact, a început să se amestece tot mai des în problemele lor interne pentru a culmina, la începutul secolului XX, cu măsuri menite să anuleze autonomia lor confesională și rolul lor de păstrătoare a identității etnico-confesionale în rândurile naționalităților din care proveneau. Contribuise la aceasta convingerea tot mai fermă potrivit căreia Bisericile aparținând naționalităților nemaghiare constituie adevărate piedici în calea transformării Ungariei într-un Stat național⁵², cu o singură nați-

⁴⁶ Katus L., *Il cattolicesimo*, p. 243.

⁴⁷ Diana Covaci, *Alegerea și instalarea mitropolitului Victor Mihaly de Apșa*, Referat de doctorat, Cluj-Napoca 2006, manuscris 6–7.

⁴⁸ Katus L., *Il cattolicesimo*, 242.

⁴⁹ K. Hitchins, *Afirmarea națiunii*, 174–175.

⁵⁰ Adriányi G., *Lo stato ungherese ed il Vaticano (1848–1918)*, *Mille anni di Cristianesimo in Ungheria*, (vol. coord. de Cséfalvay Pál și Maria Antonietta De Angelis), Budapest: Conferenza Episcopale Ungherese 2001, 119.

⁵¹ Articolul de lege, nr. 44 din 1868, asigura tuturor naționalităților din Ungaria dreptul la egalitate, la autodecizie și autonomie culturală sub controlul Statului. Cfr. Adriányi G., *Lo stato*, 119.

⁵² K. Hitchins, *Afirmarea*, 174–175.

une unică, națiunea maghiară⁵³. Limitarea sau chiar anularea autonomiei lor trebuia deci să constituie un mijloc de presiune și de „îndreptare” a acestora în sensul subordonării politicii de stat.

Toate aceste considerente luate în calcul de statul ungar au făcut ca legislația sa ecleziastică din perioada dualistă să fie relativ desincronă și ușor diferită de cea a Austriei. A coincis doar anul de debut al legislației lor cu privire la biserică (1868) și faptul că atât una cât și cealaltă au ținut să reglementeze încă de la început relațiile interconfesionale, ca un capitol ce reclama grabnice precizări juridice în acest sens. Așa se face că și în Ungaria capitolul legislației ecleziastice a fost deschis de articolele XLVIII/1868, referitor la *procesele de divorț în căsătoriile mixte* și LIII/1868 cu privire la *reciprocitatea confesiunilor creștine recepte prin lege*⁵⁴. Acesta din urmă, completând pe alocuri prevederile articolului de lege XX/1848⁵⁵, apărea la câteva luni după ce o lege similară fusese dată pentru Austria, în luna mai a aceluiași an. La fel ca legea dată pentru Cisleithania, articolul LIII/1868 stabilea prevederi clare cu privire la trecerea de la confesiune la alta, la întemeierea de căsătorii mixte, ca de altfel și la stabilirea confesiunii copiilor rezultați din aceste căsătorii. Potrivit acestora, confesiunea copiilor rezultați din căsătoriile mixte era dată de așa numitul drept parental, în temeiul căruia atunci când nu se putea obține consensul părinților, băieții urmau religia tatălui, iar fetele pe cea a mamei. Cât privește schimbarea confesiunii, legea din 1868 acorda dreptul de alegere a confesiunii după împlinirea vârstei de 14 ani⁵⁶.

Pentru Ungaria, acest articol de lege, completat de alte câteva prevederi, prin care se statua egalitatea religiilor recunoscute de stat, a marcat sfârșitul catolicismului ca religie de stat. În momentul în care statul a refuzat să mai recunoască declarația de botez și de educație catolică a copiilor, prescrisă de dreptul canonic, ca impediment major la căsătorie, era limpede Biserica Catolică înceta să mai constituie ceea ce fusese odinioară. Se încheia atunci un proces, început cu aproape un secol în urmă, când Dieta ungară, a declarat în 1791 calvinismul, luteranismul și ortodoxia ca fiind religii egale și le recunoscuse deplina libertate de cult. Catolicismul continuase, în schimb, să rămână religie de stat până în 1848 și apoi în 1868, când noile legi aveau să-l așeze alături de celelalte confesiuni recunoscute oficial. Doar evreii, cărora legile din 1848 și 1867 le acordau

⁵³ Articolul de lege XLIV, din 1868, intitulat *Despre egala îndreptățire a naționalităților* preciza în acest sens următoarele: „Fiindcă toți cetățenii Ungariei împreună formează, și după principiile fundamentale, o națiune, în înțeles politic, națiunea ungurească unită și nedespărțită, a cărei membrii egal îndreptății e fiecare cetățean, țină-se el de orșicare naționalitate”. Vezi *Colecțiunea legilor din 1868*, publicată prin Ministerul regal ungar de justiție, Buda: 1868, 281; L. Maior, *Memorandumul. Filosofia politică a petiționismului românesc*, Cluj-Napoca: Editura Fundației Culturale Române 1992, 52–53.

⁵⁴ *Colecțiunea legilor*, 303, 322–327.

⁵⁵ *1865/8^{te} Évi Országgyűlési Törvény-Czikkek. 1865/7 I–XVIII. 1868 1–LVIII*, Pest: 1869, 511–518; *Telegraful Român*, nr. 12, anul XVII, 9/21 februarie, 1869; Csáky M., *Der Kulturkampf*, 29.

⁵⁶ S. Malfer, *Chiesa*, 387–388.

numai drepturi civile, au trebuit să aștepte până în 1895 pentru a li se recunoaște deplina lor egalitate cu celelalte confesiuni⁵⁷.

Cu articolele XLVIII și LIII din 1868, rămăseseră însă nesoluționate o serie de aspecte, unele generate de propriile lor prevederi, altele nestatuate încă. Reglementarea lor s-a făcut prin articolul de lege LIV/1868, care recunoștea tribunalelor ecleziastice doar competențe în materie matrimonială, urmând ca tot ceea ce decurgea din acestea privitor la legitimitatea copiilor, drepturile de păstrare a acestora și pretențiile cu privire la avere, să intre în sfera de jurisdicție a instanțelor civile⁵⁸. Același articol norma și procesele matrimoniale aparținând altor confesiuni decât cele recunoscute de stat⁵⁹.

Încălcarea frecventă a prevederilor articolului LIII/1868 a condus la apariția unor articole de lege ulterioare, cu valoare complementară, care trebuiau să corecteze și să impună prin mijloace coercitive respectarea prevederilor inițiale. A fost și cazul articolului de lege XL/1879, prin care se înăspreau pedepsele celor care nerespectau conținutul legilor din 1868, îndeosebi a celor care priveau trecerile de la confesiune la alta înainte de împlinirea vârstei de 18 ani, prevăzută legal⁶⁰.

Nu puține dificultăți a creat și chestiunea căsătoriilor mixte și a consecințelor care decurgeau din aceasta. De fapt, problema căsătoriilor mixte și a religiei copiilor rezultați din acestea a generat una dintre cele mai intese dezbateri ale Ungariei în ultimul sfert de secol. Totul pornea de la diversitatea confesiunilor existente pe teritoriul ei și de la obstinația cu care preoții catolici țineau să officieze doar acele căsătorii mixte, în care cuplurile se obligau sa-și boteze copiii în religia catolică. Potrivit legii statale emenate în acest sens, copiii rezultați din căsătoriile mixte trebuiau să urmeze religia părinților, în funcție de sex, fără ca Bisericii Catolice să i se mai recunoască vreun regim preferențial în acest sens. Cu toate acestea, preoții catolici au continuat, până la începutul anilor 90 ai secolului al XIX-lea, să încalce sistematic prevederile legale⁶¹. Pentru a stopa o asemenea practică, statul ungar a emis în 1884, o primă ordonanță, referitoare la *botezul de urgență* (Wegtaufverordnung). Emisă din inițiativa ministrului Cultelor și religiei, Agoston Trefort, ordonanța institua pedepse grave în cazul preoților care nesocoteau legile din 1868 și 1879. Acesteia i-a urmat în 1890 o alta, aparținându-i ministrului Albin Csáky, prin care se reglementa foarte clar problema botezului copiilor născuți din căsătorii mixte, dar mai cu seamă a celor în care unul dintre părinți era catolic, precum și chestiunea înregistrării lor în registrele matricole⁶².

De fapt, începând din anul 1890, autoritățile Statului au trecut la aplicarea unor pedepse foarte aspre pentru preoții catolici care refuzau să respecte legile civile.

⁵⁷ Katus L., *Il cattolicesimo*, 235–236.

⁵⁸ *Colecțiunea legilor*, 328–329.

⁵⁹ Csáky M., *Der Kulturkampf in Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/5. Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie* 6, Graz-Wien-Köln: Böhlau 1967, 31.

⁶⁰ *Ibidem*, 34.

⁶¹ Katus L., *Il cattolicesimo*, 247.

⁶² Csáky M., *Der Kulturkampf*, 35, 47–48.

Nemulțumirile nu au întârziat să apară. În fața acestor tensiuni rezultate din încălcările repetate ale legislației statale, parlamentul a adoptat în 1894–1895 așa numitele *legi de politică ecleziastică* prin care se introduceau căsătoria civilă obligatorie și registrul de stare civilă. Cu ele se liberalizau și căsătoriile mixte dintre evrei și creștini, se facilita obținerea divorțului, respectiv se legitima statutul de neapartenență la nicio confesiune religioasă⁶³. Teoretic, prin aceste legi, statul nu interzicea asistența Bisericii în momentele esențiale ale unui individ (botez, căsătorie, înmormântare), practic însă, actele emise de ea încetau să mai aibă un caracter oficial, recunoscându-li-se doar unul strict confesional. Altfel spus, fiecare cetățean era obligat mai întâi să se subordoneze forurilor civile, și abia apoi, opțional, bisericii de care aparținea⁶⁴.

Legile din 1894–1895 puneau capăt, în Ungaria, colaborării dintre Biserică și Stat, legitimând victoria Tronului asupra Altarului. După ani de frământări și căutări, statul reușea astfel să smulgă Bisericii și ultimele sale „puteri”, izolând-o și obligând-o să-și canalizeze eforturile în direcția menirii ei spirituale.

Toată această legislație ecleziastică, definită treptat, așa cum am văzut, în anii dualismului, a constituit cadrul juridic în care au funcționat toate bisericile din Ungaria. Pentru cele care aparțineau entităților naționale nemaghiare, acesta a fost nu doar un simplu cadru juridic căruia trebuiau să i se subordoneze, ci și unul în care se vedeau obligate să funcționeze ca păstrătoare ale propriilor lor identități etnice și confesionale. O atare misiune, pe deplin asumată, s-a dovedit a fi extrem de dificilă, într-un stat ca cel austro-ungar, în care bisericile, indiferent de coloratura lor etnică, trebuiau să servească drept instrumente de formare și cultivare a idealului de stat național maghiar.

Privită din această perspectivă, atitudinea guvernului maghiar față de ele avea să fie decisivă pentru evoluția lor în perioada dualistă⁶⁵. Mai atentă și mai rezervată la început, ea s-a transformat ulterior într-una fermă și deloc conciliantă, fapt ce i-a atras, din partea bisericilor naționale, refuzul și rezistența lor tacită în a colabora și a susține politica guvernelor maghiare.

Cele mai grave probleme le-au ridicat, în perioada dualistă, Bisericile românilor din Transilvania⁶⁶. Îndeosebi cea unită, mai expusă oarecum politicii maghiare, prin apartenența sa dogmatică la Biserica Catolică, s-a simțit direct vizată de strategiile uniformizante ale guvernelor de la Pesta.

Biserica Română Unită intrase în epoca dualistă cu o autonomie destul de largă, ce-i fusese conferită atât de Legea naționalităților din 1868, cât și de legea XLIII⁶⁷, din

⁶³ *Legile politico-bisericești din 1894 și 1895 împreună cu respectivele ordinațiuni ministeriale, traduse, edate și comentate la ordinul Preavenatului Consistor metropolitan de Alba Iulia și Făgăraș*, Blaș; 1895; Katus L., *Il cattolicesimo*, 247–248; Laszlo L., *Church and State in Hungary 1919–1945*, Budapeșt: 2004, 34–39.

⁶⁴ Sorina Paula Bolovan, *Familia*, 90.

⁶⁵ K. Hitchins, *Afirmarea*, 174.

⁶⁶ Adriányi A., *Lo stato*, 120; M. Păcurariu, *Politica Statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867–1918)*, Sibiu: Editura IBM BOR 1986, 59–97.

⁶⁷ K. Hitchins, *Afirmarea*, 165.

aceiași an, referitoare la unirea Transilvaniei cu Ungaria, prin care i se recunoștea dreptul la autogovernare a domnului de care se bucurau Biserica catolică și protestantă. Autonomia ei a fost întărită prin legea XXXIX din 1868⁶⁸, care îi recunoștea independența nu doar față de biserica romano-catolică, de care ținea să se individualizeze în mod deosebit, ci și față de toate celelalte biserici din țară⁶⁹.

Acest statut, validat prin lege, i-a oferit, mai ales în anii primului deceniu dualist, o reală libertate de acțiune, reflectată pe deplin în cele două domenii pe care le gestiona: biserica și școala. Pe măsură ce cele două sectoare și-au dovedit tot mai clar rolul lor de formatori și păstrători ai unei identități românești distincte, statul maghiar a început să-și schimbe politica față de Biserică, ca instituție care le gestiona, în sensul restrângerii autonomiei sale și a direcționării ei în sensul idealului de stat național maghiar. S-a ajuns într-acolo încât la cumpăna dintre veacuri, Biserica unită din Transilvania a fost obligată să funcționeze în cadrele strâmte ale unei autonomii mult diminuate, fapt ce i-a marcat inconfundabil fizionomia și poziția sa în comunitate.

Ceea ce a contribuit decisiv la o asemenea transformare a fost o dublă presiune la care Biserica unită din Transilvania a fost supusă în toată această perioadă. Pe de-o parte, era presiunea venită dinspre guvernele maghiare, în sens național ungar, iar pe de alta, cea exercitată de către Stat în sens secularizant. În fața acestor constrângeri, ea s-a văzut nevoită să se retragă acolo unde politica guvernelor maghiare ajungea mai greu, respectiv în locuri și inițiative care țineau strict de misiunea ei spirituală.

Trei au fost problemele majore cu care Biserica Română Unită s-a confruntat de-a lungul regimului dualist și care au influențat relațiile ei cu statul maghiar.

În primul rând, au fost nemulțumirile și tensiunile generate de numirea propriilor ierarhi. Ca drept ce aparținea *de iure* împăratului, numirea episcopilor și a mitropoliților a cunoscut după 1867 o schimbare notabilă, determinată de mutațiile politice aduse de instaurarea regimului dualist. Mai exact, odată cu semnarea pactului dualist, împăratul cumula o dublă calitate, atât de monarh pentru Austria cât și de rege pentru Ungaria, ceea ce făcea ca această prerogativă, deținută până atunci ca împărat, să fie exercitată, pentru Transleithania, în calitate de rege. Ea era pusă în aplicare prin intermediul guvernului maghiar și al Ministerului de Culte și Învățământ⁷⁰. Implicarea guvernului maghiar în procedura de numire a ierarhilor a avut ca efect complicarea și prelungirea ei spre nemulțumirea generală a clericilor și a laicilor. Cauza o constituia interesul acestuia de a asigura numirea în funcțiile de episcopi și mitropoliți a unor clerici moderați sau obedienți față de politica autorităților de la Budapesta⁷¹. Aceasta făcea ca la deschiderea procedurii pen-

⁶⁸ *Colecțiunea legilor*, 230; T. V. Păcățian, *Cartea de Aur sau Luptele politice-naționale ale românilor de sub Coroana ungară*, vol. IV, Sibiu: 1906, 587; Z. Păclișanu, *Legea maghiară pentru egala îndreptățire a naționalităților* (1868), *Revista Fundațiilor Regale*, an. III, nr. 4, aprilie 1936, 113–126.

⁶⁹ K. Hitchins, *Afirmarea*, 165; A. Bunea, *Articole istorice*, Blaj, Miscellaneu, Fond Blaj, mss rom. nr. 354, Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj-Napoca.

⁷⁰ Katus L., *Il cattolicesimo*, 247–248; Diana Covaci, *Alegerea*, 21–22.

⁷¹ K. Hitchins, *Afirmarea*, 175.

tru completarea unui scaun episcopal/mitropolitan vacant să între în acțiune o întreagă rețea de forțe nevăzute în vederea găsirii și numirii celei mai potrivite persoane care servească intereselor statului ungar. Desemnarea viitorului ierarh devenea astfel obiectul unor negocieri îndelungi purtate între guvernul maghiar și Sfântul Scaun⁷². Ani la rând, dosarul numirii unui episcop/mitropolit parcurgea distanțe greu de calculat, atunci când era trimis și retrimis de nenumărate ori de la Ministerul de Culte și Învățământ la cel de Externe și de acolo la Roma, de unde se întorcea înapoi, prin intermediul nunțiatului de la Viena⁷³. Tergiversările ce însoțeau astfel numirea unui ierarh se datorau disensiunilor dintre Budapesta și Roma, ale căror opinii divergente se soldau de cele mai multe ori cu un compromis⁷⁴. Rezultatul lui era, de regulă, un ierarh moderat din punct de vedere politic și, în egală măsură, unul recunoscut pentru meritele sale în plan canonic-liturgic și administrativ bisericesc⁷⁵. Toate aceste negocieri, compromisuri și tergiversări nu au făcut decât să sporească și să întrețină nemulțumirile românilor uniți față de guvernul maghiar și politica sa nivelatoare în sensul ideii de stat național maghiar.

O altă chestiune spinoasă, care a întreținut opoziția față de guvernul de la Budapesta, a constituit-o acordarea, pe seama preoților, a unui sprijin financiar regulat din partea statului. Pentru clericii uniți, acesta era de fapt o veche promisiune asumată, prin concordat, de către executivul imperial, încă de la înființarea provinciei mitropolitane de Făgăraș și Alba Iulia (1853). Neasumată însă în vremea neoabsolutismului, ca multe alte promisiuni, problema ajutorului de stat s-a concretizat pentru prima dată abia în anii regimului neoliberal, când Biserica Română Unită a primit un sprijin financiar provizoriu în valoare de 30.000 fl anual⁷⁶. Acest ajutor a fost completat mai târziu de o sumă anuală fixă, destinată preoților nevoiași. La începutul regimului dualist, un atare sprijin financiar, primit de altfel cu bucurie din partea Bisericii unite, nu părea să afecteze autonomia ei, consfințită prin legile din 1868. Treptat însă, pe măsură ce atitudinea guvernului față de biserică în general și față de cele ale naționalităților nemaghiare în special, a devenit tot mai agresivă, ajutorul de stat s-a transformat într-un mijloc de presiune asupra bisericii și a credincioșilor ei. Mai exact, începând din 1883, Statul a renunțat la a distribui sumele destinate preoților nevoiași prin intermediul consistoriului de la Blaj,

⁷² Diana Covaci, *Alegerea*, 21–22.

⁷³ Așa s-a întâmplat și în cazul numirii vicarului de Maramures, Mihail Pavel, ca episcop de Gherla, în 1872, după ce sediul episcopal rămăsese vacant încă din 1868, prin alegerea episcopului Ioan Vancea ca arhiepiscop și mitropolit de Făgăraș și Alba Iulia. Stă mărturie în acest sens traseul interesant parcurs de dosarul numirii lui Mihail Pavel ca episcop, păstrat în: Haus-, Hoff- und Staats-Archiv, *Ministerium des Aüssern, Administrativ Registratur, F. 26 Bischöfe*, nr. 6659/VI pr. 8/5–1872, ad 7114/VI, nr. 13859/VI, nr. 15642/VI din 26/10, 1872.

⁷⁴ Diana Covaci, *Alegerea*, 22.

⁷⁵ I. Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869–1892)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2007, 36–52.

⁷⁶ ACCO., *Ponenze*, Sulla dotazione delle Chiese di Transilvania, non che sulla giurisdizione delle cause ecclesiastiche e sulla istituzione dei Seminarii nelle diocesi di Lugos ed Armenopoli, Vol. I/1862–1863, ff. 344r–345r; S. Retegan, *Reconstrucția politică a Transilvaniei în anii 1861–1863*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2004, 239–241.

cum o făcuse până atunci, preferând să le aloce direct clericilor selectați de Ministerul de Culte și Învățământ⁷⁷. Schimbarea introdusă în administrarea ajutorului de stat a constituit sursa unor noi tensiuni și nemulțumiri între Biserica Română Unită și guvernul maghiar, ce aveau să se prelungească până la începutul secolului următor.

Școala și educația au constituit apoi un alt capitol distinct în care raporturile Bisericii Române Unite cu executivul maghiar au stat sub semnul neînțelegerilor și al controverselor. Era vorba îndeosebi de învățământul confesional, patronat de biserică, care la nivelul segmentului românesc din Transilvania constituia cea mai răspândită formă de educație. Și aici, ca de altfel în celelalte sectoare, autonomia conferită la începutul dualismului părea să constituie un veritabil scut, în spatele căruia școlile confesionale, mai ales cele primare, se bucurau de largi drepturi, ferindu-le de amestecul excesiv al statului. Cadrul juridic în care urmau să funcționeze era dat de legea XXXVIII din 1868, prin care orice comunitate sătască, biserica, statul, inclusiv persoanele particulare, puteau înființa școli primare, în care să decidă organizarea și funcționarea lor internă, de la limba de predare și până la salarizarea și numirea dascălilor⁷⁸. Firește, extrem de liberal, acest cadru legislativ în care trebuiau să funcționeze școlile confesionale a fost ulterior restrâns, ca urmare a schimbării de atitudine și de percepție survenite la nivelul politicii guvernelor maghiare. Treptat, guvernele de la Budapesta au început să vadă în învățământul confesional românesc un adevărat obstacol în calea formării și educării unui cetățean loial statului național maghiar, fapt ce presupunea reorganizarea și orientarea lui în spiritul acestei idei. Un întreg șir de legi a încercat să răspundă acestui obiectiv⁷⁹. Aproape toate „ascundeau”, în spatele preocupărilor pentru un învățământ modern, riguros și de calitate, interesul real al guvernelor maghiare de a face din școală un mijloc eficient de generalizare a limbii maghiare, ca factor unificator în drumul spre consolidarea statului pluriethnic și multiconfesional. Rezultatul a fost o presiune enormă asupra școlilor confesionale care s-a tradus în nenumărate nemulțumiri și respingeri la adresa politicii statului ungar.

Mari controverse în raporturile ei cu statul maghiar a ridicat și problema autonomiei maghiare. Inaugurată în Ungaria la 1848 și apoi redeschisă după 1867, chestiunea autonomiei maghiare nu era altceva decât o mai veche năzuință a liderilor catolici maghiari de a-și proteja autonomia bisericii lor de ingerințele tot mai presante ale statului și de a recupera parțial controlul asupra vieții publice. Pentru Biserica Română Unită, aceasta a fost percepută ca o amenințare perfidă la adresa autonomiei și a independenței sale, fapt ce a determinat-o să refuze categoric invitațiile sistematice de a se alătura mișcării pentru autonomie catolică din Ungaria. Refuzul ei pornea de la independența căști-

⁷⁷ K. Hitchins, *Afirmarea*, 176.

⁷⁸ Prevederile legii XXXVIII din 1868 în *Magyar törvénytar. 1836–1868, évi törvényczikkek*, Budapest: 1896; Vezi pe larg în acest sens D. Sularea, *Școală și societate. Învățământul elementar confesional în episcopia greco-catolică de Gherla (1867–1918)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2008, 69–92.

⁷⁹ L. Maior, *Memorandul*, 53–54; K. Hitchins, *Afirmarea*, 191–208; M. Păcurariu, *Politica*, 74–80; D. Sularea, *Școală*, 63–122.

gată în 1853, prin ridicarea la rang de mitropolie, scoasă de sub jurisdicția arhiepiscopiei latine de Ezstergom, și transformarea ei într-un domeniu bisericesc distinct, subordonat doar Sfântului Scaun în chestiuni religioase⁸⁰. Pe măsură ce mișcarea pentru autonomie catolică a început să prindă contur, invitațiile insistente de a se alătura ei aveau să fie percepute drept tentative ale guvernului ungar de a o încorpora în noul organism bisericesc și de a le submina autonomia și rezistența lor la maghiarizare⁸¹. Refuzurile ei ferme au constituit sursa a nenumărate animozități, tensiuni și polemici cu oficialitățile de la Budapesta, ce aveau să se prelungească până după primul război mondial, fapt ce a contribuit la îndepărtarea ei treptată de la o posibilă colaborare cu statul maghiar.

Era limpede că în relațiile ei cu statul, obiectivele lor erau diametral opuse. Îi întăriseră convingerile în acest sens inițiativele și măsurile din ultimii ani ai secolului al XIX-lea, prin care statul preluase controlul asupra căsătoriei civile, adoptase o nouă politică în acordarea ajutorului de stat, încurajase încorporarea Bisericii Unite în mișcarea pentru autonomie catolică, și nu în ultimul rând, încuviințase și avea să oblăduiască crearea episcopiei greco-catolice maghiare de Hajdúdorogh (1912) împotriva voinței românești⁸².

Toate aceste diferende, tensiuni și controverse, sub semnul cărora au stat în general raporturile Bisericii Române Unite cu statul dualist maghiar, lăsau să se înțeleagă cât de diferite erau idealurile lor și cât de înstrăinați erau românii uniți față de interesele mișcării pentru autonomie catolică din Ungaria.

Legată indisolubil, așa cum s-a putut vedea, de mutațiile politico-religioase din monarhia dunăreană, Biserica Română Unită a funcționat, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în cadrele delimitate de relația Biserică-Stat și de implicațiile sale în plan canonic-juridic. Mai conciliantă și mai permisivă în vremea concordatului, respectiv liberală și secularizantă în deceniile care au urmat, legislația ecleziastică i-a oferit acesteia nu doar aliniamentele unui sistem juridic în care trebuia să funcționeze ci și suportul legal în care și-a definitivat întreaga ei organizare constituțională și instituțională.

„Atunci când veacul se naște”, pentru a folosi o expresie consacrată de istoricul Ion Bulei⁸³, Biserica Română Unită pășea în secolul XX nu doar cu o organizarea canonic-disciplinară desăvârșită, ci și cu o fizionomie identitară distinctă, cu care se identifica aproximativ jumătate din populația românească a Transilvaniei.

⁸⁰ A. Bunea, *Discursuri, autonomia bisericească, diverse*, Blaj: 1903, 370–490.

⁸¹ K. Hitchins, *Afirmarea*, 183–184; A. Bunea, *Discursuri*, 386–490; I. Cârja, *Biserică* 197–210; *Idem*, Il vescovato greco-cattolico romeno e l'autonomia cattolica d'Ungheria alla fine del XIX secolo. Contributi documentari, *Ephemeris dacoromana*, seria nuova, XII, fascicolo II, 2004, 95–119.

⁸² Cecilia Cârja, *Bisericile greco-catolice din Ungaria 1900–1918*, teză de doctorat, manuscris, Cluj-Napoca 2008, 78–155.

⁸³ I. Bulei, *Atunci când veacul se naște. Lumea românească 1900–1908*, București: Eminescu 1990.

OMUL PREDESTINAT (CHEMAT) SPRE ÎNDUMNEZEIRE

Alexis DIMCEV

RÉSUMÉ: L'homme prédestiné (appelé) à la déification. L'homme a été créé à l'image de Dieu, il ressemble à Dieu, en faisant partie de la Cité de Dieu. Cette image, ce visage de l'homme qui ressemble au Créateur a constitué un élément principal des écrits des Pères tout au long du temps.

La théologie qui fait référence à la restauration de l'image et à la ressemblance avec l'archétype divin se trouve à la base de la nécessité de connaître de l'homme, tout d'abord comme une création qui fait partie d'une création universelle et ensuite comme une création qui devient une personne douée de raison, liberté, volonté, souveraineté.

L'homme devient une totalité de la création, par la synthèse même entre la matière visible (terre) et la matière invisible (âme).

MOTS CLÉ: visage, archétype, péché originel, logos, genos, homme, créature, microcosme, rassemblement, chute.

Premisa vieții morale a umanității este darul existenței, cauză a umanității. De ce dar al existenței? Un adevăr al creațiunii prin care se descoperă conștientizarea condiției omului, a cunoașterii de sine a omului este premisa dezvoltării corecte a etosului (ἦθος), știința care se axează pe morala vieții¹.

Omul, ca și creatură, a luat plămădire după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, având ca rezultat dragostea proniatoare ce a clădit cosmosul. Creat după chipul și asemănarea Celui Necreat din Veșnicie², omul a primit demnitatea de desăvârșire a propriei ființe, precum și libertatea, ce derivă din una din însușirile chipului păstrat. Dumnezeu respectă libertatea omului și nu trece peste voința sa.

Răul, contrazicând și opunându-se binelui, creează haosul, realizându-se astfel antiteza dintre bine și rău, dintre unire și destrămare, dintre dragoste și ură. Binele, prin însușirea sa, ține laolaltă pe cele despărțite, de aceea numai conlucrarea cu virtutea dragostei poate să ferească sufletul de primejdiile lumii³.

Răul nu provine dintr-un principiu ontologic al existenței dintotdeauna a unei laturi negative a ființei umane⁴ sau a unei laturi negative a cosmosului, fără de care

¹ Cf. G. Mantzaridis, *Morala creștină*, București: Editura Bizantină 2006, 7.

² din neființă, *Ibidem*, 13.

³ „Urâți răul, cei ce iubiți pe Domnul! El păzește sufletele credincioșilor lui, și-i izbăvește din mâna celor răi”, Ps 97,10.

⁴ Un exemplu este erezia bogumilistă – ce afirma dualitatea esenței ființei umane, care constă în armonizarea dintre trup, principiul răului, și suflet, principiul binelui.

nu ar fi putut exista. Pentru că totul, având un început, are și un sfârșit, tot ceea ce este creat sfârșește. Consecința episodului biblic din Cartea Genezei 3,3⁵ este reprezentată de perisabilitatea trupului, care din putrezire se transformă prin moarte în originea sa ontologică⁶, iar sufletul rămâne veșnic. De aceea putem concluziona că păcatul nu derivă dintr-un principiu ontologic, ci prin el se aduc deformări ontologice creaturii prin imperfecțiune, prejudiciind firea și denaturând-o.

Omul, prin înnoirea firii cu ajutorul moralei, săvârșește o restaurare ontologică⁷, făcând legătura dintre desăvârșirea sa morală în complementaritate cu trăirea înnoirii prin ontologie. Totul se face prin însușirea libertății rațiunii, a liberului arbitru (τὸ αὐτεξούσιον) al omului, care se face rob al trupului morții⁸, rămânând într-o sciziune lăuntrică: el se naște, trăiește și moare.

Atitudinea autoreflexivă a omului îl conduce la întrebarea asupra diferenței dintre sine și celelalte entități, observabile în jurul său, precum cele ce țin de natură, obiecte și semeni. Atunci apar întrebări referitoare la esența umană și la deosebirea dintre creaturi și celelalte obiecte.

Un punct de sprijin îl reprezintă gândirea și capacitatea ființei umane de a reflecta asupra condiției existențiale. Omul este o creatură divină care se deosebește de celelalte ființe prin faptul că este creat după arhetipul divin, devenind o imagine a lui Dumnezeu, a pluralității, fiind adesea reprezentat prin sintagma „*asemănarea Noastră*”. Astfel, împreună cu îngerii, se bucură de faptul că prin crearea sa directă de către Dumnezeu, s-a făcut părtaș la unirea într-o comunitate sfântă cu Cel care l-a plămuit, alcătuiind împreună cu cei fără de trup Cetatea lui Dumnezeu⁹, un templu viu¹⁰.

Omul aparține lumii văzute, fiind alcătuit din materie și suflet divin, dându-i-se iubirea desăvârșită în primă ipostază în Grădina Edenului, fiind într-o comunicare continuă cu Tatăl Creator și cu celelalte persoane divine, Sfântul Spirit – „Spiritul lui Dumnezeu”, care „se purta deasupra apelor”¹¹ și Isus Cristos, pentru că „la început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu”¹².

Ființa plămuită după chipul divin este punctul culminant al creației, pentru că lui i s-a încredințat totul, „ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului... toate vietățile... și tot pământul”¹³ spre a putea aduce laudă lui Dumnezeu, pentru a putea împărtăși, prin cunoaștere și iubire, viața Celui care i-a dat suflare de viață, viața lui Dumnezeu¹⁴. Omul

⁵ „Să nu mâncați din el (pomul oprit), și nici să nu vă atingeți de el ca să nu muriți.”

⁶ „(...) căci țărână ești și în țărână te vei întoarce (...)”, Gen 3,19.

⁷ G. Mantzaridis, *Morala*, 10.

⁸ Rom 7,24.

⁹ Augustin, *Despre îngeri și oameni – De civitate Dei*, București: Editura Humanitas 2004, XI, 2 - XII, 28, 66.

¹⁰ Ef 2,19–22.

¹¹ Gen 1,2.

¹² In 1,1.

¹³ Gen 1,28.

¹⁴ Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, ediția a III-a, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2003, nr. 1706; *Gaudium et Spes, Conciliul Ecumenic Vatican II* –

este, așadar, o creație și de aceea trebuie să slujească Aceluia care l-a ridicat la dreapta Tronului Împărătesc.

Dumnezeu este prezent în toate cele șase zile ale creației ca Ziditor, care creează folosindu-se de formula simplă *să se facă*, fiind astfel create Universul, lumina și întunericul, cerul și pământul, regnul vegetal și animal¹⁵. La început era haos, dezordine, iar după aceea era armonie și totuși lipsea ceva, omul. Precum spune Sfântul Vasile, s-a ținut un sfat în ceruri¹⁶ la care au participat Tatăl, Fiul care zidește și Spiritul care însuflețește și s-a mai spus „să facem om”. Așadar omul este în totalitate voit de Dumnezeu, plămădit din pământ¹⁷, având „unitate între trup și suflet”, iar sufletul trebuie să fie considerat ca aparținând și făcând un tot unitar cu trupul, Templu al Spiritului Sfânt¹⁸.

I. Crearea omului în viziunea patristică

Cunoscând filozofiile cu privire la cosmogonie dezvoltate de stoici, platonici și gnostici, sfinții Părinți au încercat să mediteze asupra mesajului biblic referitor la creație.

Apologeții vorbesc despre providență și despre ideea de Dumnezeu creator – Tatăl prin care se menține întru ființă fiecare lucru creat. Astfel, în Crezul de la Niceea (325) este introdus și titlul de Pantocrator, adică atotputernic, care menține toate întru ființă¹⁹. Această linie este urmată și de sfântul Ioan Gură de Aur, care laudă ordinea în care a fost orânduită lumea. Primii părinți ai Bisericii se opun doctrinei platonice care afirmă că lumea ar fi fost creată dintr-o materie preexistentă. Ei dezvoltă doctrina creării din nimic bazându-se pe 2 Mc 7,28 și Rom 4,17. Sfântul Irineu din Lyon elaborează o teologie a istoriei în care este imposibil să separăm creația de pocăință²⁰.

Sfântul Ioan Gură de Aur vede omul ca o „ființă măreață și minunată mai de preț înaintea lui Dumnezeu decât toată zidirea...”²¹. Pentru crearea lui „s-a ținut sfat, chibzuire și împreună-gândire nu fiindcă Dumnezeu avea trebuință de sfat (...), ci ca prin însăși aceasta să se arate vrednicia celui zidit (...) acela căruia îi zice Dumnezeu: Să facem om (...) Este (...) Fiul cel Unul născut și Însuși Dumnezeu”.

În răsărit există conceptul de „părtașie sau participare a omului la Dumnezeu”²². În tratatul *Despre crearea omului*, Sfântul Grigore de Nyssa dezbate această problemă. I

Constituții, decrete, declarații, ediție revizuită, București: Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică de București 1999, nr. 356.

¹⁵ Cf. Gen 1,1–25.

¹⁶ S. Rose, *Cartea Facerii, cartea lumii și omul începuturilor – perspectivă creștin-ortodoxă*, București: Editura Sophia 2001, 96.

¹⁷ Cf. Gen 2, 7.

¹⁸ Cf. CBC 364.

¹⁹ *Apud* Peter Eicher, *Enciclopedia Teologică*, ediția a II-a, trad. Antonio Autiero, Paolo Boschini, Brescia: Queriniana Editrice 1984, 160; H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (DH), Bologna: Edizioni Dehoniane 2000, nr. 125.

²⁰ *Ibidem*, 160.

²¹ S. Rose, *Cartea Facerii*, 96.

²² M. Talea, *Antropologia sfinților părinți cappadocieni*, Alba-Iulia: Editura Reîntregirea 2001, 150.

se atribuie și fratelui său, Sfântul Vasile cel Mare două omilii intitulate: „Despre crearea omului. Cuvântarea I și a II-a”²³, unde afirmă în interpretarea sa literală a cărții Genezei, că omul nu a fost creat doar prin porunca lui Dumnezeu, ca în cazul celorlalte creaturi, ci este o operă specială, subliniind astfel demnitatea și superioritatea omului față de restul creaturilor²⁴. „Omul recapitulează în sine toate elementele și valorile universului (...), dar prin acest lucru nu-și dezvăluie încă demnitatea”²⁵.

Sfântul Grigore de Nyssa încearcă în lucrarea sa să realizeze un echilibru între datele biblice și teoriile fizice ale vremii. De aceea tratează despre existența omului, ca fiind plâsmuirea după trup și suflet, spirit și carne. „Când Dumnezeu l-a creat pe om, El a amestecat țărână cu duh și a realizat o ființă vizibilă și invizibilă, trecătoare și netrecătoare, pământescă și cerească”²⁶. Astfel, omul aparține de două lumi: cea materială și cea spirituală.

Dumnezeu a creat lumea spirituală (îngerii) și cea materială, omul fiind o sinteză a acestor două lumi, după cum afirmă sfântul Damaschin. Dumnezeu a făcut „pe om cu mâinile sale proprii după chipul și asemănarea sa”²⁷, „Dumnezeu l-a făcut pe om prin fire fără de păcat, iar prin voință liber”²⁸. Omul poate să-l urmeze pe Dumnezeu și poate, ajutat de harul său, să se opună răului, însă omul este totodată liber să facă altminteri, astfel evidențiindu-se liberul arbitru cu care omul este înzestrat, putând prin trup „să sufere și prin suferință să-și amintească și să se instruiască atunci când se mândrește cu măreția”²⁹. Sfântul Ioan Damaschin consideră că sufletul și trupul „au fost făcute simultan, și nu întâi unul și apoi celălalt, după cum (...) afirmă Origen”³⁰. Menirea omului este astfel „îndumnezeirea sa prin raportul său cu Dumnezeu”³¹.

Sfântul Augustin privește creația în categorii neoplatonice³². El vede timpul legat de suflet, adică în conștiința creaturii umane. De aceea, plecând de la om, creația poate fi înțeleasă ca o realitate atemporală³³. Dumnezeu a creat omul printr-o hotărâre „imutabilă și eternă” și nu „bruscă și nouă”³⁴. Dumnezeu a vrut să-l creeze pe primul om, la un anumit moment și l-a făcut după chipul său (Gen 1,26) „dăruindu-i un suflet care prin rațiune și inteligență îl înalță deasupra tuturor animalelor de pe pământ, din apă și din aer, care nu au astfel de spirit”³⁵.

²³ *Ibidem*.

²⁴ „Veți cunoaște – spune el – că sunteți făcuți din pământ, dar sunteți lucrarea mâinilor lui Dumnezeu; mult mai slabi decât dobitoacele, dar predestinați a porunci ființelor fără rațiune și fără suflet, inferiori privitor la avantajele naturale, dar din cauza avantajului rațiunii capabili de a vă ridica voi înșivă la ceruri”, *Ibidem*, 157.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, 160.

²⁷ Ioan Damaschin, *Dogmatica*, București: Editura IBMBOR 2005, 82.

²⁸ *Ibidem*, 83.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, 84.

³² Cf. *Enciclopedia Teologica*, 161.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Augustin, *Despre îngeri*, 76.

³⁵ *Ibidem*, 103.

II. Învățăturile magisteriale cu privire la creație

Într-o definiție elaborată la conciliul Lateran IV³⁶ (1215) pentru a combate ereziile albigenă și catară, este subliniat faptul că Dumnezeu cu „atopoternicia sa încă de la începutul timpurilor a creat din nimic unul și celălalt ordin de creaturi: cel spiritual și cel material, adică îngerii și lumea terestră, și apoi omul, aproape părtaș unuia și celuilalt, compus din suflet și trup”³⁷. Astfel, conciliul lateranez afirmă, prin intermediul poziției cu privire la crearea omului, teoria dihotomică de formare (trup și suflet), dar punând în evidență legătura creaționistă între creație și om ca făcând parte din întreg, ca pornind dintr-un singur principiu al acțiunii creatoare, dintr-o singură origine a acțiunii și a materiei.

La conciliul Vatican I³⁸ (8 decembrie 1869 – 20 octombrie 1870), în Constituția Dogmatică *Dei Filius*, în capitolul I, se afirmă că Dumnezeu „cu cea mai liberă dintre decizii (...) a creat din nimic una și cealaltă creatură, spirituală și corporală, adică îngerii și lumea, și apoi creatura umană, ca părtașă la ambele, constituită din suflet și trup”³⁹. Și tot în *Dei Filius* în capitolul 3 se afirmă că: „omul depinde în mod total de Dumnezeu Creatorul și Domnul său”, rațiunea creată fiind „supusă complet adevărului necreat, când Dumnezeu se revelează, iar noi suntem îndreptățiți să-i acordăm prin credință deplina supunere a inteligenței și a voinței noastre”⁴⁰.

În Enciclica *Pacem in terris*⁴¹ a papei Ioan al XXIII-lea, apărută pe 11 aprilie 1963, sunt recunoscute și fondate pentru prima oară de către magisteriul ecleziastic, pe baza principiilor creștine, *Constituția* sau *Carta drepturilor omului*⁴², afirmându-se că „progresele științifice și invențiile tehnice manifestă înainte de toate măreția lui Dumnezeu, care a creat universul și omul (...), a creat omul inteligent și liber după chipul și asemănarea Sa (cf. Gen 1,6), constituindu-l ca domn al universului... (Ps 8,5 ș.u.)”⁴³.

Conciliul Vatican II (11 octombrie 1962 – 8 decembrie 1965), în constituția pastorală *Gaudium et Spes*, la punctul 14, înfățișează alcătuirea omului ca „unitate de trup și suflet (...) prin însăși condiția sa trupească, sintetizează în sine elementele lumii materiale, astfel încât acestea, prin el, își ating culmea și își înalță glasul pentru a-l lăuda în libertate pe Creator”, iar „prin interioritatea sa, el desăvârșește universul” având „în sine un suflet spiritual și nemuritor”⁴⁴.

III. Chipul divin prezent în crearea omului

Teologia creștină antropologică și-a deschis porțile în explorarea omului, punând în discuție această temă încă din primele secole creștine, având ca punct de pornire dezbaterii teme despre chipul lui Dumnezeu. Kerigma antropologică a sfinților părinți pro-

³⁶ DH 800–820.

³⁷ DH 800.

³⁸ DH 3000–3075.

³⁹ DH 3002.

⁴⁰ DH 3008.

⁴¹ DH 3955–3997.

⁴² DH 1441.

⁴³ DH 3955.

⁴⁴ DH 4314.

clamă chipul, ca nefiind o idee organizatoare sau instrumentală, ci principiul constitutiv al ființei umane⁴⁵. Astfel termenul de chip în concepția sfinților Părinți și a teologilor din toate timpurile exprimă fie voința liberă a ființei umane, fie capacitatea sa rațională, intelectuală, referindu-se la uniunea dintre suflet și trup⁴⁶. Ființa umană apare, deci, un instrument studiat din prisma unei antropologii descriptive, pusă în evidență de știința modernă, precum și din perspectiva cauzalității obiective⁴⁷.

Sfânta Tradiție scrisă îl prezintă pe Dumnezeu ca fiind Existență Personală, iar omul ca fiind plăsmuire după chipul divin – κατείκονα. Prin această analogie Dumnezeu-om se imprimă ființei create o existență personală, fapt revelat încă din primele file ale Sfintei Scripturi sub formă narativă și poetică⁴⁸. Acest fapt a condus la unul din modurile de exprimare ale antropologilor cu privire la omul „o ființă care aspiră să se depășească, care tinde spre un cu totul altul din el însuși; prunc al bogăției și al sărăciei: *sărmanul* din om tinde către *bogatul din el*”⁴⁹. Dintre toate fapăturile existente ale lumii vizibile, omul are capacitatea de a intra în comuniune cu Dumnezeu, „de a fi capabil să-l cunoască și să-l iubească pe Creatorul său, că a fost rânduit domn peste toate fapăturile pământului”⁵⁰. *Chipul* – εἰκὼν lui Dumnezeu arată primatul omului în fața tuturor entităților, deoarece acest termen exprimă arătare, manifestare, reprezentare directă a lui Dumnezeu.

Termenul εἰκὼν în Septuaginta se traduce prin termenul grecesc *tselem*⁵¹, care întărește înțelesul originar de apariție, echivalență, arătare, reprezentare, înlocuitor⁵². De aceea, omul *stăpânește* peste toată creația, nu ca un stăpân impunător sau ca un paznic, ci ca logos ce administrează creația, într-o desăvârșire a acesteia.

Natura umană, deși pământească⁵³ este făcută prin lucrare distinctă, fiind modelată de Dumnezeu, ca mai apoi să primească viață din viața-suflare a Acestuia și să devină *suflet viu*. Pentru semiți verbul *a sufla* are o încărcătură simbolică și mistică profundă; transmitând *suflarea ta* înseamnă să imprimi în persoana respectivă conștiința de sine sau spiritul tău. Suflarea a mai primit încă o altă conotație, cea de *respirație*, deoarece aceasta este un element care pune în prim plan ființa activă. Toate sentimentele – frica, mânia, bucuria, mândria – sunt în concordanță cu respirația, care pune în evidență starea fiecărei persoane în parte⁵⁴. Această imagine simbolică a respirației redată acțiunea de transmitere a trăsăturilor divine asupra ființei create, omul.

⁴⁵ P. Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, București: Editura Asociația filantropică medicală creștină Christiana 1995, 60.

⁴⁶ Cf. M. Talea, *Antropologia*, 206.

⁴⁷ C. Yannaras, *Abecedar al credinței*, București: Editura Bizantină 1996, 71.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ P. Evdokimov, *Femeia*, 61.

⁵⁰ *Gaudium et Spes, Conciliul Ecumenic Vatican II – Constituții, decrete, declarații*, ediție revizuită, București: Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică de București 1999, nr. 12.

⁵¹ G. Mantzaridis, *Morală*, 15.

⁵² P. Evdokimov, *Femeia*, 62.

⁵³ M. Bocian și colab., *Grande Dizionario illustrato dei Personaggi Biblici*, Casale Monferrato: Edizioni Piemme 1991, 46.

⁵⁴ C. Yannaras, *Abecedar*, 73.

Pentru om suflarea lui Dumnezeu (*ruah*, spirit) reprezintă mijlocul de comunicare a ființei umane cu divinitatea: „însuși Spiritul mărturisește împreună cu spiritul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu”⁵⁵. Deci, ființa creată primește marca originalității divine în originea cerească, descoperindu-se premisele deținerii împărăției cerești.

III.1. *Chipul – văzut în diferite moduri*

Hermeneutica a dezvoltat diferite moduri de interpretare a chipului, fiind încă de la început cea mai vie preocupare a Bisericii. S-a ajuns ca această dogmă a chipului lui Dumnezeu să aibă valențe soteriologice. Sfântul Atanasie sintetizează această tendință prin afirmația că „Dumnezeu devine om – prin întruparea Fiului său, Isus Cristos – pentru ca omul să devină Dumnezeu”⁵⁶; astfel întreaga antropologie are la bază acest enunț, determinând toată evoluția patristică.

Din perspectiva sfântului Pavel, *chipul* este Cristos: „acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura... Toate s-au făcut prin El și pentru El... El este începutul... ca să fie El cel dintâi dintre toate”⁵⁷. Textul epistolar scoate în evidență importanța Mântuitorului pentru fiecare om, precum și dimensiunea cristologică a antropologiei pauline. Această idee este prezentă și în alte fragmente care revelează omul, care trebuie să aibă ca prototip „chipul omului ceresc”, Cristos⁵⁸, ajungând astfel „la statura deplinătății lui Cristos”⁵⁹. Într-o interpretare ulterioară, părinții Bisericii au ajuns la sintagma de „Cristos chipul lui Dumnezeu”.

Dimensiunea cristologică a chipului lui Dumnezeu se regăsește în teologia sfântului Ioan: „oricine făptuiește păcatul săvârșește și nelegiuirea... Și voi știți că El s-a arătat ca să ridice păcatele și păcat în El nu este”⁶⁰. Păcatul și nedreptatea – anomia – sunt încălcări ale limitei constitutive ale ființei umane care creează în această dezordine, haos și confuzie profundă. De aceea, este nevoie de purificare, de curățire de patimi și dorințe, care conduc la catharsisul ontologic, fiind necesară și restabilirea formei originare printr-o restaurare a chipului arhetipal, a chipului lui Dumnezeu. Această purificare absolută, în viziunea sfântului Ioan, este reprezentată prin *chipul* care este Cristos, pe care Sfinții Părinți îl numesc *arhetipul divino-uman*. Dumnezeu se întrupează în icoana lui vie, nefiind smuls din locul Său, iar omul este fața omească a lui Dumnezeu⁶¹.

Sfântul Atanasie descriind funcția *chipului* se oprește asupra caracterului ontologic: „în propriul său chip El le-a făcut, dându-le de asemenea lor o parte din puterea propriului său *Logos*, astfel încât aderând la *Logos* ca o umbră și devenind raționali – *logikoi*, ele ar putea fi în stare să rămână în stare de sfințenie.”⁶². Astfel omul fiind plăsmuit după

⁵⁵ Rom 8,16.

⁵⁶ P. Evdokimov, *Femeia*, 63.

⁵⁷ Col 15–18.

⁵⁸ 1Cor 15,49.

⁵⁹ Cf. M. Talea, *Antropologia*, 208.

⁶⁰ 1In 3,4-5.

⁶¹ P. Evdokimov, *Femeia*, 63.

⁶² M. Talea, *Antropologia*, 209.

chip nu este o reprezentare morală a lui Dumnezeu, ci efectul acesteia, ceea ce se petrece în rațiune, în iluminarea minții, a *nōus*-ului uman⁶³.

Sfântul Vasile subliniază aceeași lumină a rațiunii: „ca într-un microcosmos, vei vedea în tine însuși pecetea înțelepciunii divine”, care face posibilă comunicarea și aspirația omului către Dumnezeu.

Sfântul Grigore de Nazianz privește chipul dintr-un alt punct de vedere, văzând în acesta starea carismatică originară, care întruchipează prezența indestructibilă a harului, inerența firii omenești. Prin acest chip, omului în „calitate de pământ”, legat de viața de pe pământ, i se dăruiește suveranitate, o libertate dată de voința proprie cu care a fost înzestrat, independent față de celelalte entități.

Omul este *genos*, de neam dumnezeiesc: chipul îl predestinează la *theosis*⁶⁴. Acest *chip* revelează autenticitatea omului și dă o conotație destinului său. Pentru că datorită chipului, făptura umană este înzestrată cu inteligență, putere de a vorbi și înțelege, înțelepciune și iubire. Toate acestea poartă amprenta acelorași puteri care sălășluiesc în Dumnezeu.

Omul găsește în Arhetipul divin adevăratul sens ontologic, care poate fi pus în evidență prin anumite caracteristici:

Isus Cristos nu este un simplu eveniment dintr-o anumită perioadă a istoriei, ci El, prin Întruparea, Moartea și Învierea sa, a ridicat pe om din nebuloasa păcatului. Aceasta a fost predestinată de voința eternă a lui Dumnezeu încă de la început: „căci este clar evident tuturor că Misterul realizat de Cristos la sfârșitul erei, este fără îndoială, o dovadă și o împlinire a ceea ce s-a pus înainte la începutul erei în strămoșul nostru comun, Adam”⁶⁵.

Încă înaintea căderii în păcat a protopărinților, omenirea, reprezentată atunci prin aceștia, avea nevoie de mântuire, deoarece *un copil* imperfect și incomplet trebuia să se unească cu Arhetipul, Isus Cristos. De aceea, sfântul Vasile numește ziua Întrupării lui Isus „ziua de naștere a omenirii”.

Direcția omului dintotdeauna este cea către Dumnezeu, pentru a deveni un chip al lui Cristos. Mântuitorul, deschizând drumul prin venirea lui pe pământ, a continuat lucrarea pe care Adam nu a efectuat-o și anume, aceea de a acorda omului adevărata existență și un destin nou.

Cristificarea trebuie să stea la temelia creației, precum se regăsește în epistola lui Pavel, trimisă colosenilor: „pe El, noi îl vestim... ca să înfățișăm tot omul, desăvârșit în Cristos Isus”⁶⁶; la care sfântul Maxim Mărturisitorul adaugă: „Logosul divin vrea să producă misterul Întrupării sale întotdeauna și în toate lucrurile”.

Omul nu trebuie să-l considere pe Dumnezeu „un principiu” extern de care depinde el, ci trebuie să îl considere ca fiind originea ontologică și împlinirea sa. Fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul are o structură teologică și trebuie să aibă în cen-

⁶³ P. Evdokimov, *Femeia*, 64.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Gen 3,15.

⁶⁶ Col 1,28.

trul vieții pe Dumnezeu Întreit în Persoană. Prin trăirea teocentrică se realizează pe sine, atingând infinitul, și astfel ajunge la adevărata sa împlinire.

Chipul manifestă dorința lui Dumnezeu de a fi om, cum s-a văzut mai sus⁶⁷, precum sfântul Macarie spune: „erosul divin l-a făcut pe Dumnezeu să coboare pe pământ”⁶⁸.

III.2. Omul predestinat (chemat) spre îndumnezeire

Sfântul Augustin spune că Dumnezeu „nu a vrut să creeze femeia, care se cuvine să stea alături de bărbat, așa cum l-a creat pe acesta, ci din bărbat, pentru ca dintr-un singur om să izvorască în întregime neamul omenesc”⁶⁹.

Omul este o creatură, precum arată și primele pagini ale Genezei, adică trup și spirit insuflat de către Dumnezeu. Datorită originii sale materiale, omul este pus în evidență ca aparținând Universului și deoarece el însuși conține toate elementele primordiale ale Universului în alcătuirea sa pe drept cuvânt; după cum o spun și stoicii, omul este un *microcosmos*. Dar nu aceasta îl face superior și deplin în fața celorlalte entități, ci felul în care a fost creat. Dacă omul s-ar limita a fi un microcosmos, „o lume în mic”, „ar fi asemenea cu broaștele, cu țânțarii, cu șoarecii”, cu toate celelalte ființe; însă „măreția omului constă în faptul că este chipul Celui care l-a creat”⁷⁰.

De aceea în scrierile sfinților părinți se regăsesc o suită de prezentări ale chipului, fie privit din prisma demnității împărătești a omului, a superiorității sale în lume, fie ca fiind firea sa spirituală, fie în suflet, în minte, în inteligența, rațiunea sau în libertatea omului, în vreo calitate a sufletului, a nemuririi, în facultatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu, care face posibilă vederea omului din mai multe unghiuri⁷¹.

Sfântul Grigorie de Nyssa, în căutarea sa privind chipul, va alege ca punct de plecare ceea ce revelația descoperă despre Dumnezeu, pentru a regăsi în om ceea ce corespunde *chipului dumnezeiesc*. Prima cale va căuta să cunoască pe Dumnezeu pornind de la omul făcut după chipul său, și a doua cale va dori să pună în evidență adevărata fire a omului pornind de la noțiunea despre Dumnezeu după chipul Căruia a fost creat omul⁷².

Omul este creat *betsalmenu kidemoutenu*, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu: „și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și asemănarea noastră ca să stăpânească pești mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ!» Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul său.”⁷³

În literatura ebraică prin termenul *tselem*, *chipul* este pus în evidență ca având caracter profund, punându-se accent pe interzicerea creării chipului cioplit, sub formă

⁶⁷ M. Talea, *Antropologia*, 212–215.

⁶⁸ P. Evdokimov, *Femeia*, 63.

⁶⁹ Augustin, *Despre îngeri*, 101.

⁷⁰ Grigorie de Nyssa, *Omilii*, București: Editura IBMBOR 1998, 46.

⁷¹ V. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București: Editura Anastasia, 145.

⁷² *Ibidem*, 144.

⁷³ Gen 1, 26–27.

reală a celui pe care-l reprezintă. Asemănarea, *demouth*, trezește în om dorința de a se considera drept altcineva. Chipul este întreg, neputând suferi nici o schimbare, nici o alterare. Dar poate fi redus la tăcere, datorită modificărilor ontologice⁷⁴. După căderea protopărinților în păcat, chipul rămâne neschimbat, dar este redus la tăcere ontologică, prin distrugerea întregii capacități de asemănare, devenind radical inaccesibil puterilor firii omenești.

Sfântul Vasile cel Mare, dorind să pună în evidență chipul și asemănarea, spune: „noi avem pe unul (chipul) prin creație; pe cealaltă (asemănarea) o dobândim prin voință. În prima alcătuire ni s-a dat să fim născuți, după chipul lui Dumnezeu, iar din voință se formează în noi ființa cea după asemănarea lui, Dumnezeu ne-a lăsat pe noi să fim lucrători ai asemănării cu Dumnezeu ca să fie a noastră răsplata lucrării, spre a nu fi obiecte inerte, ca și chipurile făcute de un pictor, astfel încât altuia să i se aducă lauda pentru asemănarea noastră. Căci atunci când vezi portretul exact la fel cu modelul, nu lauzi portretul ci admiri pe pictor. Astfel, deci, pentru ca eu să fiu obiectul admirației și nu altcineva... după chip posed ființa rațională, iar după asemănare mă fac, devenind creștin.”⁷⁵

Astfel, Sfântul Vasile cel Mare pune în evidență adevărata sa idee despre chip, care este dat omului creat⁷⁶, iar asemănarea se dobândește prin harul divin și efort personal, fiind, deci, o virtute. Astfel, harul este un dar supranatural, depășind limita absolutului, puterile și exigențele oricărei făpturi, nesupunându-se legilor fizicii sau a altor științe. „Este un dar supranatural făcut de Dumnezeu unei creaturi intelectuale, în vederea dobândirii vieții veșnice”⁷⁷.

Harul este destinat creaturii intelectuale, adică îngerului sau *omului*. Celelalte viețuitoare fără rațiune nu pot primi harul, care reprezintă participarea spirituală a vieții lui Dumnezeu. Omul, în persoană, suflet și facultățile lui spirituale este subiectul propriu al harului. Autorul harului este însuși Dumnezeu, singura cauză eficientă a acestuia, deoarece El este viața și numai El poate dărui viața altora. Harul este un ajutor supranatural, prin care Dumnezeu luminează mintea și ajută voința în vederea alegerii actelor supranaturale⁷⁸.

Sfântul Grigore de Nazianz, în *Omilia despre firea omenească*, își întreabă sufletul: „dacă ești cu adevărat suflare a lui Dumnezeu și destin dumnezeiesc, așa cum tu socotești, atunci aruncă toată nedreptatea, ca să te pot crede. Cum se face că tu ești așa de mult tulburat de ispitirile vrăjmașului, cu toate că ești unit cu Spiritul ceresc? Dacă tu, cu tot acest ajutor, înclini totuși spre pământ, vai, cât de puternic trebuie să fie păcatul tău!”. Sufletul își are începutul o dată cu „revărsarea de dumnezeire” insuflată, care este harul⁷⁹.

⁷⁴ P. Evdokimov, *Femeia*, 68.

⁷⁵ *Apud* M. Talea, *Antropologia*, 218

⁷⁶ „Acțiunea sa de a forma omul (...) este indicată prin verbul *yāšār*, același pe care îl folosește Ieremia XVIII, 2, pentru olarul care meșteșugește un vas de lut”; *La Sainte Bible*, tome I – Genèse-Exode, ediție îngrijită de Louis Pirot și Albert Clamer, Paris: Louis Letouzey et Ané Editeurs 1953, 177.

⁷⁷ Augustin, *Despre îngeri*, 6–7.

⁷⁸ Cf. E. Ferent, *Antropologie creștină – Despre har*, Iași: Editura Presa Bună 1997, 6–7.

⁷⁹ V. Lossky, *Teologia*, 146-147.

Caracterul supranatural al chipului este puntea de legătură dintre divinitate și om, pentru că Dumnezeu a suflat asupra acestuia dându-i o părticică din harul propriu, pentru ca prin ceea ce este asemănător să cunoască ceea ce este asemenea. Astfel harul este izvorul existenței creaturii, ca persoană care sălășluiește în interior, imanent și transcendent în același timp în acesta, fiind în continuarea creației, asemenea unei prelungiri ce modelează în imaginea Fiului, reprezentând o parte din iconomia lui Dumnezeu.

Prin chip, omul a dobândit de la Creator rațiunea și libertatea, iar asemănarea înseamnă acțiune, acțiune care presupune libertate. Această asemănare i-a fost dăruită omului prin desăvârșire până la sfârșitul lumii, care este împreună cu acesta, pe când chipul este în acesta. De aceea chipul lui Dumnezeu nu se oprește asupra unei părți a omului, ci privește în ansamblu firea umană; căci omul este o persoană unică, precum arată și numele de Adam care întru-chipează omul universal care are efect asupra întregii umanități. Dumnezeu, o dată ce a creat omul, îmbrățișează toate neamurile pământului, indiferent de gen, rasă sau naționalitate. Omul este același cu creația cea dintâi și cu ultima de la sfârșitul lumii. Toți poartă același chip dumnezeiesc înțeles ca fire unitară din toți oamenii; este asemănarea cu Providența.

Restaurat în Cristos, chipul își redobândește sensul și deplina realizare în asemănarea al cărei progres este explicat prin termeni ca: „sfințire, îndumnezeire, imitare, curăție launtrică, lepădare de sine, ascultare, gnoză sau iubire”, iar „toate acestea nu sunt decât fațete ale aceleiași realități aspecte ale aceluiași sinergism divino-uman, în care harul se face vădit prin lucrarea omului și are nevoie de ea pentru a se reflecta în ea”⁸⁰.

Astfel, chipul ajunge la desăvârșire, atunci când firea omenească devine asemănătoare celei a lui Dumnezeu, dobândind împărțășirea totală cu bunurile necreate. După păcatul originar, firea omenească devine împărțită, distribuită în fiecare individ-persoană. Firea este conținutul persoanei, persoana este existența firii. Persoana poate ajunge la desăvârșire numai prin lepădarea sinelui, a binelui său individual și dăruindu-se liber prin acțiune, printr-o viață spirituală tuturor celor din jurul său; astfel se poate să ajungă icoana desăvârșită a lui Dumnezeu prin dobândirea asemănării, prin desăvârșirea firii comune tuturor oamenilor⁸¹.

Persoana sau ipostasul uman, care, potrivit tradiției trihotomiste, cuprinde mintea, sufletul, trupul și care, conform tradiției dihotomiste, este unirea dintre suflet și trup, se exprimă în totalitatea ființei umane, pentru că este chip al lui Dumnezeu⁸².

Chipul este întotdeauna o reprezentare a chipului unei anumite persoane, iar frumusețea este dată de frumusețea modelului. Precum copilul care primește pe cale genetică un chip și o asemănare de la părinți, acea „oglină vie și liberă”⁸³, în care chipul este produs în măsura în care între aceasta și cel care se oglindește în ea nu se interpune ceva, acel ceva care ar putea fi păcatul, o pată neagră care desfigurează, distorsionează în așa fel încât oglinda nu mai poate reproduce imaginea.

Sfântul Grigorie de Nyssa în kerigma sa spune: „o ființă nu este om decât atunci când e condus de Spiritul Sfânt, atunci când e *chip*, care se aseamănă cu arhetipul său”⁸⁴.

⁸⁰ M. Talea, *Antropologia*, 223.

⁸¹ V. Lossky, *Teologia*, 150–152.

⁸² *Ibidem*, 105.

⁸³ M. Talea, *Antropologia*, 234.

⁸⁴ P. Evdokimov, *Femeia*, 70.

III.3. *Sensul vieții în contextul păcatului originar*

Putem afirma că omul creat „după chipul” lui Dumnezeu reprezintă o multitudine de ipostasuri în ordinea – categoria, diviziunea – persoanelor. Această miriadă de ipostasuri alcătuiește unitatea Treimii, iar omul, ca parte distinctivă de celelalte entități, reprezintă unicitatea diversității⁸⁵. Necesitatea umană, libertatea, depășirea determinismelor, precum și alteritatea personală ar face ca ființa umană-persoana să fie comună celeilalte persoane.

Persoana, ca și chip divin înzestrată cu libertate și rațiune, coexistă cu celelalte persoane. De aceea o ființă, asemenea celorlalte creaturi, are ca punct de plecare și de creație energia lui Dumnezeu, drept manifestări ale propriei voințe ale cuvântului lui Dumnezeu, intrând în acțiunea iubirii, în timp ce ipostasul uman se ridică din acțiunea iubirii și a cuvântului, dar originea sa este ontologică, din esența însăși a divinității⁸⁶. Astfel se preiau însușirile chipului lui Dumnezeu care sunt din veșnicie: fericirea, puritatea, libertatea, rațiunea, liberul arbitru, suveranitatea.

Omul ca și imagine a lui Dumnezeu, deci ca persoană, se situează datorită căderii protopărinților pe axa care are ca și corespondență pe axa X, reprezentând timpul și pe axa Y, care desemnează sensul vieții⁸⁷. Potrivit acestei dispunerii, la momentul T_1 și Sv_1 , înainte de intrarea în lume a consecinței căderii în păcat, omul era în dimensiunea vederii lui Dumnezeu, a beatitudinii vederii lui Dumnezeu față către față, a ascultării și a colaborării directe. De aceea putem afirma că sensul vieții era direct subscris sensului divin, în comuniune directă dintre Dumnezeu – om și om – Dumnezeu. Momentul căderii în păcat⁸⁸, pe care putem să-l identificăm drept T_2 și Sv_2 , marchează începutul unei noi istorii a existenței umane, prin renunțarea în mod deliberat la împărtășirea de la viața cea adevărată, de la independența firii⁸⁹. Viața și iubirea dau sens plinătății vieții, în tinderea în timp spre cunoașterea lui Dumnezeu. O dată cu pierderea asemănării cu Dumnezeu, rămâne chipul, care, alterat de păcat, dorește să tindă spre voința și originea sa ontologică; aceasta reprezintă în fapt o întoarcere la arhetipul divin.

Autonomia primită dezvoltă pentru om toate momentele ce se vor succede până la venirea și întruparea arhetipului, care va lua chip de rob și va înălța omenirea la demnitatea pierdută, aceea de fii ai lui Dumnezeu. Acest moment îl vom defini drept T_1 și Sv_1 ⁹⁰.

Astfel, în toate epocile post T_2 și Sv_2 și până astăzi, domnește în lume o incoerență în viziunea asupra vieții, datorată schimbării vertiginoase care s-a produs de-a lungul

⁸⁵ C. Yannaras, *Libertatea moralei*, București: Editura Anastasia 2004, 13.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Am denumit această însemnare T și Sv, deoarece dimensiunea timp – istorie, de care depinde omul-istoric, tinde pe orizontală într-o perpetuare a firii omenești, iar pe verticală ar desemna înălțarea firii omenești spre idealul absolut; „Slava lui Dumnezeu este omul viu, iar viața omului este vederea lui Dumnezeu”, *apud* J. Breck, *Darul sacru al vieții: tratat de bioetică*, Cluj-Napoca: Editura Patmos 2003.

⁸⁸ Gen 3,1

⁸⁹ „În ziua în care veți mânca din el – din pomul din mijlocul raiului, al cunoașterii binelui și a răului – vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul”, Gen 3,5.

⁹⁰ Unde *î* desemnează întruparea lui Isus Cristos.

timpului. Omul rămâne dezorientat⁹¹ pentru că acea asemănare cu Dumnezeu pierdută fiind, îi rămâne chipul, adică identitatea ipostatică, ce este delimitată de spațiu, timp și limitări naturale. Apare însă chemarea continuă a umanității de a tinde către Dumnezeu, chemare sinonimă acum cu necesitatea instinctivă de supraviețuire⁹² autonomă – hrană, perpetuarea speciei, instinct de conservare, care sfârșesc în a se preschimba în pasiuni, în cauze de suferință, în dureri extreme, culminând cu moartea.

III.4. Căderea perpetuă în ființa umană

Așadar, fragmentarea sau ruperea naturii în momentul T_2 și Sv_2 este definitivă, făcând ca prima alegere a independenței individuale să fie ultima instanță cea a naturii care se desprinde de unitate⁹³. Rezultanta se descoperă ca fiind cauza condamnării voinței unitare a celorlaltor persoane la a nu mai fi decât voința individuală⁹⁴, care va impune nevoile naturii fragmentate, în acea de regăsire a sensului vieții în timpul istoriei.

„Și au auzit glasul Domnului Dumnezeu umblând prin Eden după amiază, și s-au ascuns Adam și femeia lui de către fața Domnului”⁹⁵. Dumnezeu vine la Adam nu ca să-l osândească ori să-l izgonească din Eden, ci ca să-l facă să-și vină în fire⁹⁶. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: „Dumnezeu nu a amânat defel, ci, îndată ce a văzut fapta lor și mărirea răni, s-a și grăbit să-i vindece, ca nu cumva să se întindă rana și să nu se mai poată vindeca. (...). Uită-te la iubirea de oameni a Stăpânului și la covârșitoarea Lui răbdare! Ar fi putut doar să nu-l învrednicească nici de întrebare pe cel care păcătuisese atâta de mult, ci să-i dea îndată pedeapsa ce o hotărâse mai înainte. Dar nu! Dumnezeu îndelung rabdă, amână, întrebă și primește răspuns, și iarăși întrebă, numai și numai ca să-l îndemne ca să se apere, ca dându-se lucrurile pe față, să aibă prilej ca și după o călcare atâta de mare de poruncă să-și arate iubirea sa de oameni.”⁹⁷

„Ca nu cumva să se întindă rana”, Dumnezeu apare ca o persoană ce intră în dialog cu umanitatea de la care dorește o recunoaștere a nimicniciei cărnii. Astfel, lăsând libertate persoanei, se dorește de la aceasta o recunoaștere a propriei vinovății. Având loc prima fragmentare, natura capătă un impuls violent: ea tinde să se absolutizeze ca individualitate închisă, pentru că nu există decât ca ipostas personal⁹⁸. De aceea primul om a înțeles negarea faptei ca siguranță a existenței și ca supraviețuire. Ascunderea de la fața lui Dumnezeu va avea ca și cauză desprinderea de vederea Creatorului, născându-se o nouă persoană subjugată de propria natură perisabilă și individuală, sub propria voință.

⁹¹ Cf. G. Mantzaridis, *Morala*, 401.

⁹² „Cu multă trudă să-ți scoți hrana din el (pământ) în toate zilele vieții tale... În sudoarea frunții tale să-ți mănânci pâinea, până te vei întoarce în pământ, căci din el ai fost luat.”, Gen 3,17.19

⁹³ „Prin cădere, omul a devenit inferior vocației sale, dar planul divin a rămas neschimbat”, V. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, București: Editura Sophia, 96.

⁹⁴ C. Yannaras, *Libertatea*, 25.

⁹⁵ Gen 3,8.

⁹⁶ Cf. S. Rose, *Cartea Facerii*, 130.

⁹⁷ Ioan Gura de Aur, *Omilii la Facere*, 17, 2–3, București: Editura IBMBOR 1987, 191–192.

⁹⁸ C. Yannaras, *Libertatea*, 25.

Sub incidența fragmentării, nașterea naturală perpetuează inevitabil perisabilitatea firii omenești, a independenței individuale și existențiale într-o rânduială comună. Apare revendicarea *asemănării* cu arhetipul divin, înaintea celorlalte ființe, dreptul absolut de a exista în sine, încercându-se depășirea individualității.

Această fragmentare individuală conduce la afirmația: „căderea mea originară este existența celui alt”⁹⁹. Nașterea unei noi ființe confirmă perisabilitatea, fragmentarea continuă ce se dezvoltă în noua creatură. Celălalt este confirmarea altuia, în care primul condamnă pe al doilea să poarte o voință individuală și naturală de supraviețuire.

„Iar el (Adam) a zis: Glasul Tău am auzit umblând prin Eden și m-am temut, că gol sunt, m-am ascuns. Și i-a zis Dumnezeu: Cine ți-a spus ție că ești gol?”¹⁰⁰. Sintagma „că gol sunt” desemnează încetarea vederii lui Dumnezeu și faptul că trupul începea să cunoască necesitățile existențiale ale firii, cum ar fi nevoia de a cunoaște, deschiderea simbolică a ochilor. Conștientizarea goliciunii, ca rod al păcatului înfăptuit, vine să pună în evidență necesitatea umplerii cu plinătatea harului divin pierdut. Deși Dumnezeu cunoștea căderea omului, El vine spre a descoperi în acesta confesarea păcatului. Astfel este pusă pecetea păcatului ca rod al neascultării, ca o barieră dintre providență și omenire.

Consecința înfruptării din fructul oprit a ofensat bunătatea și mărirea lui Dumnezeu, în plinătatea sa, violând¹⁰¹ astfel comuniunea între umanitate și divinitate. Repetarea „că nu am mâncat!” aduce cu sine repetarea fragmentării continue a fiecărei persoane născute. Nevinovăția aparentă va prejudicia firea omenească, excluzând-o de la harul divin. „Dumnezeu nu i-a întrebat pentru că nu știa – căci știa, și știa prea bine – ci pentru ca să-și arate dragostea sa pentru oameni. Se pogoară până la slăbiciunea lor și le cere să-și mărturisească păcatul.”¹⁰²

„Așadar, *celălalt* devine confirmarea eșecului meu existențial, al neputinței mele de a-mi depăși voința naturală ce se confundă cu autoapărarea eului meu biologic și psihologic”¹⁰³. Răul sau neajunsul pricinuit de propria ființă poate să-l înalțe sau să facă să decadă pe *altul* în propria lui existență. Această legătură în rău implică doar perpetuarea păcatului strămoșesc și a efectului acestuia în timp și nu pune în discuție păcatul pricinuit de-a lungul vieții. „Căci nimeni nu va fi socotit neprihănit înaintea lui (Dumnezeu), prin faptele Legii, deoarece prin Lege vine cunoștința deplină a păcatului.”¹⁰⁴

Damnarea sau osânda este o liberă alegere a omului care singur se zăvorăște în lipsa torturantă a vieții, în refuzul voluntar de a comunica cu bunătatea atotiubitoare a lui Dumnezeu, cu *viața cea adevărată*.

⁹⁹ „Căderea mea primară înseamnă existența celui alt”, J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris: Gallimard 1943, 321 (traducerea noastră).

¹⁰⁰ Gen 3,10–11.

¹⁰¹ „Omul este o ființă personală asemenea lui Dumnezeu și nu o natură oarbă”, V. Lossky, *Introducere*, 89.

¹⁰² Ioan Gura de Aur, *Omilii la Facere*, 17, 5, 196.

¹⁰³ C. Yannaras, *Libertatea*, 27.

¹⁰⁴ Rom 3,20.

Atunci apare întrebarea *ce este iadu?* Cu o privire scurtă și concisă s-ar putea spune: *E suferința de a nu mai putea să iubești!*¹⁰⁵.

Considerații finale

Primele ființe umane au ieșit din pământ
aidoma ierburilor și au primit inima zeilor.¹⁰⁶

Teologia cu privire la restaurarea chipului și redobândirea asemănării cu arhetipul divin stă la baza necesității de cunoaștere a omului, în primul rând ca o creație ce face parte dintr-o creație universală, și în al doilea rând, ca o creație ce devine persoană, înzestrată cu rațiune, voință, libertate și suveranitate.

Ca și creație aparținând unei creații universale, omul a fost alcătuit dintr-o materie deja preexistentă, adică din pământul roșu (adamos,-on); ca prin acesta să fie înglobat ca parte a unui ciclu de evoluție. Fără pământ, omul nu putea să existe ca și materie fizică, și astfel, nu aparținea lumii văzute.

Ca și persoană, omul a fost ales să fie plăsmuit după chipul Ziditorului său, pentru ca astfel să fie ridicat la demnitatea de primă creatură, ce îi conferă statutul de asemănare cu imaginea divină.

Fiind punctul culminant al creației, omului i s-a dat astfel stăpânire asupra lumii zidite, din a cărei materie face parte. Ca primă creatură între celelalte creații văzute, omul a devenit o sinteză a două lumi: cea văzută (materia) și cea nevăzută (spiritul).

Ființa umană devine un microcosmos, o lume a „Celui care l-a creat”, deoarece în el sunt adunate elementele primordiale ale universului, precum și elementele spirituale. Chipul devine astfel o totalitate a creației, neputând suferi o alterare sau schimbare. Însă, prin căderea în păcat a protopărinților, chipul este redus la dimensiunea ontologică, iar capacitatea sa de asemănare cu arhetipul divin a devenit inaccesibilă firii omenești, moment în care firea devine împărțită între individ și persoană.

Prin urmare, necesitatea îndumnezeirii individului în istoria revelației apare o dată cu momentul căderii în păcat. Prin kenoză (Fil 2,7) Dumnezeu s-a dezgolit pe sine, făcându-se rob, asemenea oamenilor, ca prin suferință și jertfă de sânge să răscumpere persoana, adică chipul alterat.

¹⁰⁵ Apud C. Yannaras, *Libertatea*, 27.

¹⁰⁶ Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, București: Editura Științifică 1991, 67.

ACTIVITATEA DIDACTICĂ ȘI DIRIJORALĂ A LUI CELESTIN CHEREBEȚIU

Alexandru SUCIU

SUMMARY: Celestin Cherebețiu's Activity as Teacher and Conductor.

Professor, conductor, instrumentalist and composer, Celestin Cherebețiu was one of the outstanding personalities of Transylvanian culture. He graduated from the Music Academy in Cluj and Pontificia Scuola Superiore di Musica Sacra in Roma. He started his career in Blaj as a music teacher at the Pedagogical School, the Girls' School, the Theological Academy, the Boys' School. In 1946 he moved to Cluj and started as a teacher at the Boys' Pedagogical School and an instrumentalist at the State Philharmonic and the National Opera in Cluj. His career was completed by the sixteen years he spent as a teacher at the Music Academy in Cluj.

KEYWORDS: Celestin Cherebețiu, Blaj, the Schools in Blaj, Sacred Music, Brass Band, Choir, the Theological Academy

Celestin Cherebețiu s-a născut la 24 ianuarie 1901 în localitatea Bogata de Jos, jud. Someș¹ (lângă Dej), fiind al șaselea copil (din cei zece care au trăit) al preotului Mihail Cherebețiu și al Ilenei Cherebețiu (născută Bălan). Descendența sa dintr-o familie de preoți din tată în fiu i-a marcat întreaga existență.

Celestin Cherebețiu a absolvit școala primară (clasele I–IV) în anul 1910 la Școala Primară Reformată de Băieți din Dej². A urmat apoi patru ani (studii secundare clasele I–IV) la liceul din Nășăud,³ iar ultimele patru clase liceale (V–VIII) le-a absolvit la Blaj, la Liceul Greco-Catolic Român de Băieți, „instituție de excepție care aparținea unui centru care și-a câștigat în timp statut de centru unicat⁴ și prin care tânărul Celestin a intrat într-o lume cu un anumit comandament spiritual”.⁵ A susținut examenul de maturitate în sesiunea 1 iunie 1918 și a fost declarat reușit, cu mențiunea „matur”.⁶

¹ Cf. Extrasului din Registrul Stării Civile pentru născuți pe anul 1901, nr. 6, comuna Bogata de Jos, raionul Dej.

² Cf. Adeverinței nr. 18/1940, eliberată la 1 IV 1940, Școala Primară Reformată de Băieți, Reformatus Elemi Fiuiscola, Dej.

³ Cf. Statul personal al profesorului Celestin Cherebețiu, Ministerul Educației Naționale, 24 aprilie 1940, 5.

⁴ Unicitatea Blajului a fost conferită de instituțiile sale de învățământ (toate confesionale) și de bogata activitate religioasă și culturală ce exista aici.

⁵ Ligia Toma Zoicaș, La centenarul nașterii profesorului și compozitorului Celestin Cherebețiu, *Muzica, Serie Nouă – Anul XII, 2 (46) 2001*, 110.

⁶ Cf. Dovadă nr. 338–1929, Liceul Greco-Catolic Român de Băieți, Blaj.

La acest liceu l-a avut ca profesor pe marele muzician, compozitor, profesor și dirijor Iacob Mureșianu, care i-a insuflat tânărului Celestin dragostea pentru muzică. A făcut parte din orchestra școlii alături de Iuliu Mureșianu (fiul lui Iacob Mureșianu), Vodă Andrei, Laslo Aurel, Racoțean Ioan și Victor Munteanu, sub directa îndrumare a maestrului Iacob Mureșianu.

A urmat apoi cursurile de la Academia Teologică din Blaj (1918–1921), unde a participat activ la numeroasele concerte organizate de studenții teologi⁷. În toată această perioadă, preocuparea sa pentru muzică a fost remarcată de către conducerea facultății și primește din partea Mitropoliei Blajului o bursă pentru a studia la Conservatorul de Muzică și Artă Dramatică din Cluj⁸ unde încearcă să asimileze cât mai mult din arta sunetelor.

În iunie 1925 a obținut diploma de absolvire a secției pedagogice din cadrul Conservatorului de Muzică și Artă Dramatică din Cluj și s-a reîntors la Blaj, unde a fost numit „Suplinitor al profesorului de muzică Heinz Heltmann la Liceul de Băieți, care a primit concediu pe întreaga durată a anului școlar 1925–1926”.⁹

După un an petrecut la catedră primește din partea Mitropoliei Blajului o bursă de specializare la Conservatorul „Pontificia Scuola Superiore di Musica Sacra” la Roma. Aici, timp de doi ani, sub îndrumarea unor profesori de renume, s-a specializat în cânt gregorian, armonie și contrapunct; la armonie l-a avut profesor pe Rafaele Casimiri, iar la estetică pe Paolo Ferretti.¹⁰

În 10 octombrie 1928 a primit Diploma de licență la Conservatorul „Pontificia Scuola Superiore di Musica Sacra” Roma.

Profesor și dirijor la Blaj

După absolvirea studiilor la Roma, Celestin Cherebețiu s-a întors în țară la Blaj cu un bagaj de cunoștințe și cultură muzicale care și-a pus amprenta pe întreaga activitate ce a desfășurat-o ulterior ca profesor, dirijor și compozitor.

La Blaj, în anul 1928, a fost numit suplinitor la catedra de muzică la Școla Normală de Învățători, iar începând cu 1 septembrie 1929, titular provizoriu¹¹ la aceeași catedră, unde a profesat până în anul 1946.¹² Aici a instruit un cor de băieți cu care a interpretat atât piese laice, cât și religioase a capella, sau cu acompaniament de orchestră. Împreună cu ansamblul coral al Școlii Normale de Fete au format un cor mixt cu care

⁷ Cf. V. Stanciu, *Muzica bisericească corală din Transilvania*, vol. I, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2001, 218.

⁸ *Idem*, *Viața și activitatea profesorului de muzică Celestin Cherebețiu*, *Studia UBB, Theologia Orthodoxa*, XXXVIII, 1–2, 1993, 124.

⁹ Ordin de numire nr. 5903/ 1925, Blaj 17 noiembrie 1925.

¹⁰ Cf. Ligia Toma Zoicaș, *La centenarul*, 112.

¹¹ Certificat de serviciu nr. 580–1929/ 30, Școala Normală Greco-Catolică de Învățători Blaj, 10 februarie 1930.

¹² Carnet de Muncă – Cherebețiu Celestin, seria M. n. nr. 180076, eliberat de Conservatorul de muzică Gheorghe Dima Cluj, 14.



Diploma de Licență – Roma

„în anul școlar 1939–1940 a cântat în zece duminici la Catedrala Mitropolitană”¹³, iar în 9 iunie 1941 la slujba de înmormântare a mitropolitului dr. Alexandru Niculescu.¹⁴ Pregătirea muzicală a corului a fost apreciată de către Inspectorul general D. Theodosiu la 5 aprilie 1940¹⁵ și de către Inspectorul Gheorghe Maior, prezent la o repetiție din 6 mai 1940, notând în procesul verbal următoarele: „S-au executat de către corul mixt mai multe bucăți de muzică bisericească, toate fiind compoziții proprii ale domnului C. Cherebeticu. Păstrând linia melodică a muzicii bisericești tradiționale, D-sa a reușit să dea o foarte frumoasă formă armonică acestor piese muzicale, care se execută cu multă grijă, de frazare și nuanțare. Vocile au fost perfect echilibrate”.¹⁶

Începând cu 1934, funcționează ca profesor de muzică și la Academia Teologică până în 1940, când a predat catedra lui Francisc Hubic, refugiat de la Oradea¹⁷. În 20 octombrie 1929, Celestin Cherebeticu a fost hirotonit preot de către Mitropolitul de Alba-Iulia și Făgăraș, Vasile Suciu.¹⁸

¹³ A. Solomon, *Învățământul muzical Blăjean*, Blaj: Editura Buna Vestire 2003, 46.

¹⁴ Cf. *Ibidem*.

¹⁵ Copie Proces Verbal eliberat de Școala Normală Română Unită de Învățători, Blaj, 8 aprilie 1940 și vizată de Inspectoratul Școlar al Ținutului Mureș-Alba-Iulia.

¹⁶ Cf. A. Solomon, *Învățământul*, 46.

¹⁷ E. Borza, Manuscris, 1.

¹⁸ Cf. Copie după Adeverința de hirotonire, nr. 6707–1929.



Corul Catedralei Mitropolitane din Blaj – 1935

Activitatea lui Cherebețiu a fost foarte bogată, astfel că, în afară de obligația de la catedră, a înființat și organizat două coruri: unul bărbătesc, format din teologi de la Academia Teologică și altul mixt – al Catedralei Mitropolitane – frecventat în majoritate de către cadrele didactice ale școlilor blăjene. În acest sens stau măturie cuvintele așternute pe hârtie de către unul dintre foștii elevi ai maestrului: „Tânărul profesor de atunci, dotat cu niște calități excepționale (dirijor și compozitor), nu se putea mulțumi numai cu fanfara elevilor. Ca orice om dotat, în prof. C. Cherebețiu dlocotea pasiunea și dragostea pentru arta muzicală, care se cerea afirmată prin toate mijloacele prin care muzica se poate afirma. Atunci a apelat la posibilitățile pe care le putea oferi un orașel mic, ca Blajul, realizând lucruri minunate, lucruri mari, într-o localitate mică. A înființat și organizat încă două coruri: unul mixt, format în majoritate din cadre didactice și un alt cor de bărbați, format din studenții Academiei de Teologie, cca. 80 de persoane. Activitatea legată de aceste două coruri este remarcabilă, în special activitatea legată de corul teologilor”.¹⁹

Multe dintre concertele pe care Celestin Cherebețiu le-a organizat cu ansamblurile sale au avut loc în cadrul unor evenimente culturale deosebite, cum ar fi: Serbările Aстреi²⁰

¹⁹ Manuscris nesemnat, Cluj-Napoca (un fost elev al lui Celestin Cherebețiu), 3–4.

²⁰ ASTRA-Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, Cf. *Dicționar Enciclopedic Român*, vol. I, București: Editura Politică 1962, 223, col. I; în 23 octombrie 1861, s-a ținut prima adunare a Asociației, prilej cu care Mitropolitul Andrei Șaguna, primul președinte, rostește cuvintele: „Iată Domnilor, a sosit ziua cea dorită pentru înființarea unei Asociațiuni, care să aibă de scop literatura română și cultura poporului român... Puterea minții și a geniului, științele și artele sunt, cari în zilele noastre dau popoare-

din 19–21 septembrie 1936, când s-au sărbătorit 75 ani de la înființarea Asociației²¹. În 20 septembrie 1936, în sala Palatului Cultural a avut loc un concert în care s-a cântat în premieră „La seceriș” de Tiberiu Brediceanu (Icoană de la țară într-un act); arii din opere de către soliștii: Valentina Crețoiu din București, Filomela Georgescu și Tomel Spătaru din Cluj; „Rapsodia Română” de George Enescu; „Suita Românească” de Iuliu Mureșianu și poemul dramatic pentru cor bărbătesc, soliști și orchestră „Constantin Brâncoveanu” de Iacob Mureșianu, avându-i ca soliști pe Gogu Simionescu, Leonida Popovici și Augustin Almășanu, corul Academiei Teologice din Blaj, orchestra Operei din Cluj. Dirijorul ansamblului a fost „instructorul corului bărbătesc, profesorul Celestin Cherebețiu”.²²

Repertoriul corului teologilor era alcătuit din lucrări valoroase din punct de vedere artistic: muzică clasică universală și românească, prelucrări folclorice din diferite zone ale țării și coruri celebre din opere. Cu studenții teologi a prezentat în primă audiție cele mai valoroase lucrări ale sale: Psalmul I, Doxologia și simfonia dramatică „Fiul răătăcit” pentru cor, soliști și orchestră, care au avut un strălucit succes.²³

Munca depusă la clasă de Celestin la Școala Normală de Băieți a fost una cu realizări deosebite. Datorită simțului pedagogic deosebit și calmului ce-l caracteriza, el transmitea elevilor săi dragostea pentru arta sunetelor, iar cei mai dotați dintre ei făceau parte din ansamblurile de cor, instrumental și fanfară. Astfel în anul 1937–1938 ia ființă fanfara școlii, alcătuită din treizeci și patru de instrumentiști sub directa îndrumare a maestrului. Aceasta va participa alături de celelalte formații la serbările școlare, seratele muzicale și alte activități artistice organizate în Blaj, manifestări artistice în urma cărora s-au bucurat de mult succes.

La 31 mai 1938, fanfara a participat la concursul național care s-a desfășurat la București, ocazie cu care inspectorul general al fanfarelor militare Egizio Massini a remarcat talentul dirijorului blăjean și i-a încredințat pupitrul dirijoral al formațiilor reunite, care au participat la acest concurs²⁴.

În anul următor la 7 iunie, fanfara Școlii Normale de Învățători a ocupat locul I la concursul inter-școlar organizat la Blaj²⁵. Trebuie specificat faptul că aici, în acest oraș muzical, activa încă o fanfară școlară, cea a liceului Sfântul Vasile, pregătită și condusă de marele nostru muzician Sigismund Toduță²⁶.

lor tărie și le asigură viitorul.” Tot atunci, vicepreședintele Asociației, părintele filologiei românești, Timotei Cipariu, numește noua Asociație „un razim naționalității române”, dorindu-i „de bun și dulce gust tuturor românilor fructuri de cultură și propășire în toate ramurile științei, artei și civilizațiunii”. (Serbările de la Blaj 1911, publicată de Despărțământul XI Blaj al „Asociațiunii”, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj, 25; 84;142).

²¹ Lgia Toma Zoicaș, *La centenarul*, 114.

²² E. Borza, *Manuscris*, 3.

²³ V. Stanciu, *Viața și activitatea*, 126.

²⁴ Cf. A. Solomon, *Învățământul*, 44.

²⁵ *Ibidem*, 45.

²⁶ Sigismund Toduță (1908–1991), compozitor, muzicolog, profesor universitar, academician român, s-a format la Cluj și la Roma (unde a obținut titlul de Doctor în muzicologie), s-a

Calitățile deosebite pe care profesorul și dirijorul Cherebețiu le-a avut la clasă au fost apreciate și evidențiate de inspectorul școlar general Aron Damian, care a asistat în ziua de 12 octombrie 1939 la o repetiție cu fanfara, în urma căreia menționează (notează) în procesul verbal următoarele: ... „S-au executat nuanțat și cu precizie câteva cântece naționale și marșuri străjerești, în vederea zilei de 16 octombrie, aniversarea nașterii M.S. Regele Carol II. Execuția a fost desăvârșită ca intonație, ritm, mișcare, nuanțare și frazare. Profesorul are o bogată și temeinică cultură muzicală. Este calm și ponderat, admirabile calități ale unui pedagog, dar și excelent dirijor”...²⁷



Fanfara – Școala Normală de Băieți Blaj

Cu cele trei formații: cor, orchestră și fanfară, Celestin Cherebețiu a participat la multe serbări organizate atât de școala la care era profesor, cât și împreună cu celelalte școli din oraș. În cele ce urmează, prezentăm programele a două dintre manifestări, preluate din *Anuarul Școlii Normale Unite de Învățători din Blaj pe anul școlar 1937–1938* de către profesorul Adrian Solomon.²⁸

Festivalul școlii, 25 Martie 1938

- *Imn regal* de E. Hübsch – cor
- *Turtucaia Balcic* de Iacob Mureșianu, marș eroic – fanfară

impus ca profesor de muzică la Blaj și la Conservatorul *Gheorghe Dima* din Cluj. Cu o creație vastă și diversă, este primul compozitor român care, după George Enescu și Paul Constantinescu, ajunge la un adevărat stil personal în muzica românească a secolului XX.

²⁷ Copie Proces Verbal eliberat de Școala Normală Română Unită de Învățători Blaj, 18 oct. 1939.

²⁸ A. Solomon, *Învățământul*, 48.

- *Păstrăm în inimi bărbăția*, armonizare de Celestin Cherebețiu – cor
- *Chindia*, joc popular – orchestrație pentru fanfara de Celestin Cherebețiu
- *Marș*, de A. Popescu – cor cu fanfară

Serbare școlară, 22 Mai 1938

- *Imn regal* de E. Hübsch – cor
- *Cucul* de Sabin Drăgoi – corul Școlii de Aplicație
- *Copilul și părinții* de Iacob Mureșianu – cor de copii pe trei voci cu solo sopran
- *Cătălina* de Nicolae Oancea – cor mixt cu solo de sopran.
- *Psalm I* de Celestin Cherebețiu – fanfară
- *Imnul nostru* de Ciprian Porumbescu – cor mixt
- *Cu noi este Dumnezeu* – cor de copii
- *Purtăm în inimi bărbăția* – cor și fanfară
- Dirijorul formațiilor muzicale a fost profesorul Celestin Cherebețiu

Despre modul cum decurgeau lecțiile de vioară – instrument obligatoriu pentru elevii de la Școala Normală de Băieți – și teorie stau mărturie cuvintele unui fost elev al maestrului, Teodor Tanco (scriitor): „De cinci ani exersau colegii acest instrument obligatoriu care este vioara. Și cum nu aveam aptitudini pentru ea, chiar mă rușinam la examen cu un om deosebit, preot și violonist de renume.

— Las-o, Tanco, nu o mai chinui, că nu ți-a făcut nimic sârmana vioară! mă imploră ironic, la o lecție, celebrul profesor Celestin Cherebețiu, o figură impunătoare, generoasă și dotat muzician, ...

— O las, domnule profesor, dar vă rog să mă ascultați, că la teorie nu am notă.

— Măcar ești sincer că de notă te doare capul, în loc să știi ceva. Băieți, băieți!

— Numai în clasa întâia am făcut vioară, la Năsăud, și o am acasă. Însă cunosc și pot citi notele.

— Poate pe cele din catalog. Văd că ai destule și de tot felul. Ești tare în 5, bine că nu ai 4. ... Tu să te pregătești bine la teorie, și fac excepție, să înveți manualul ca pe o poezie. ...

Erau lecțiile lui când triste, când frumoase, emoționate, depinde de ce parte predă și pe cine asculta. Însă oricând pilduitoare și tonice, ca omul care te făcea să înțelegi cine ești și în ce bancă stai din punct de vedere muzical. Dar și ce poți face ca învățător la sat, coruri sau formațiuni instrumentale, pentru care el cerea citirea bună a notelor. Singura notă de zece la teorie, dar și la violină, pe lângă Mircea Boariu, o avea elevul Capătă. (este vorba despre Simion Capătă, fost profesor de muzică la Liceul de Muzică Cluj).²⁹

Pe lângă munca depusă atât ca profesor, cât și ca dirijor, Cherebețiu a participat și ca artist interpret în cvartetul de coarde care avea următoarea componență: Iuliu Mureșianu vioara I, Radu Iosif vioara II, Celestin Cherebețiu violă, Heinz Heltmann

²⁹ T. Tanco, *Cândva mă voi întoarce acasă*, vol. 2, *Refugieri prin țara mea*, Cluj-Napoca: Limes 2007, 254–255.

violoncel³⁰, formație cu care a susținut concerte la Blaj, Cluj și în alte localități transilvănene. Programul concertistic pe care îl aborda acest cvartet era variat și cuprindea atât muzică din repertoriul universal cât și din cel național. Iată cum arăta programul concertului susținut în vara anului 1924: Cvartetul Nr. 5 de Mozart, două cvartete de Schubert (op. 125, nr. 1 și un opus postum), două aranjamente de Iuliu Mureșianu pentru cvartet de coarde: fragment din Suita românească și Uvertura „Erculeanul” de Iacob Mureșianu³¹.

În decursul anilor formația și-a schimbat componența, astfel încât în locul lui Heltmann, la violoncel a cântat inginerul Ioan Hornung, iar Heltmann la vioara a doua în locul lui Radu Iosif. Cu această formație vor susține un concert la Blaj în 14 aprilie 1929, în sala Liceului de băieți, cu următorul program: Cvartetul op. 18, nr. 4 de Beethoven, Preludiu la opera Aida de G. Verdi și Dansuri românești, prelucrate pentru cvartet de coarde de Iuliu Mureșianu³². Tot în acest concert, Cherebețiu cântă alături de H. Heltmann un duet de Beriot „Adagio Cantabile Sostenuto” și dirijează la sfârșitul programului un marș (cor) de Iacob Mureșianu.³³

Unul dintre colaboratorii de seamă în activitatea artistică desfășurată de Cherebețiu la Blaj a fost pianistul Sigismund Toduță, care la diferite ocazii a asigurat acompaniamentul la pian.

Activitatea muzicală la Cluj – interpret și profesor

În anul 1946, familia Cherebețiu s-a mutat la Cluj, oraș în care cei trei copii ai maestrului au avut asigurate studiile universitare. Aici, timp de doi ani, a ocupat postul de profesor de muzică la Școala Pedagogică de Băieți și violist în orchestra Filarmonicii de Stat *Ardealul*, între anii 1946–1948.³⁴

Din anul 1949 până în 1958 activează ca violist în orchestra Operei Române din Cluj, unde, pe lângă repetiții, a ținut și cursuri de armonie colegilor orchestranți și soliști.

În anul 1951 Celestin Cherebețiu este cooptat în corpul profesoral al Conservatorului de muzică din Cluj, instituție care în anul 1907 (prin directorul de atunci Edm. Farkas) i-a oferit lui Iacob Mureșianu catedra de teorie (oferită neonorată de Mureșianu)³⁵. Timp de șaisprezece ani, de la 1951 până la 1967, Celestin Cherebețiu dezvoltă o deosebit de bogată activitate didactică la această instituție unde a funcționat ca lector universitar la Catedra de Armonie, Contrapunct și Pedagogie. A fost preocupat

³⁰ Cf. A. Solomon, *Iacob Mureșianu și Blajul*, Blaj: Editura Buna Vestire 2007, 20, 63; Ligia Toma Zoicaș, La centenarul, 112–113; Gh. Merișescu, *Viața și opera compozitorului Iuliu Mureșianu*, Cluj: Filarmonica de Stat Cluj 1957, 10.

³¹ Cf. *Idem*, *Muzicienii Ardeleni*, București: Editura Muzicală 1975, 263 și program de sală al concertului 1924

³² Cf. *Idem*, *Muzicienii Ardeleni*, București: Editura Muzicală 1975, 264; E. Borza, Manuscris, 2.

³³ Program de sală al concertului 1929.

³⁴ Carnet de Muncă-Cherebețiu Celestin, seria M. n. nr. 180076, eliberat de Conservatorul de muzică Gheorghe Dima Cluj, 16.

³⁵ O. Lazăr-Cosma, *Hronicul muzicii românești*, vol. V, București : Editura muzicală 1983, 111.

în primul rând de elaborarea și editarea unor lucrări muzicale cu caracter didactic legate de cele trei discipline: armonie, contrapunct și pedagogia muzicii. Și aici, ca și în celelalte instituții prin care profesorul a trecut, a lăsat amintiri plăcute discipolilor. Iată o mărturie: „Favoarea de a-mi fi petrecut anii de studenție în familia Cherebețiu mi-a permis să descopăr forța și bogăția unui spirit care a ales să se lepede de feluritele forme ale zgomotului de fond și a optat pentru exerciții reînnoite de tăcere, meditație, care l-au dus la regăsirea de sine. Sunt fapte ce pledează pentru echilibru, pentru o ordine interioară bine instituită, cheazășie a unei conduite pe cât de înțelepte, pe atât de severe. Au fost ani în care – la cursuri – profesorul Celestin Cehrebețiu ne-a oferit pilda celui care se dăruie activității de predare cu un soi de inexprimabil devotament”.³⁶

La Cluj, Celestin Cherebețiu, între anii 1955–1962 a făcut parte din Comisia pentru depistarea talentelor muzicale, iar în anul 1970 a fost distins cu ordinul *Meritul Cultural* clasa a III-a.³⁷

La 11 ianuarie 1978 s-a stins din viață și a fost condus pe ultimul drum în acordurile corului bărbătesc *Iacob Mureșianu* dirijat de bunul său prieten Marius Căteanu.

³⁶ Ligia Toma Zoicaș, *La centenarul*, 115.

³⁷ Cf. V. Stanciu, *Muzica bisericească*, 224; Mihaela Pitea, *Profesorul Celestin Cherebețiu (1901–1978) 100 de ani de la naștere*, *Unirea*, serie nouă, anul XII, 4 (111), 2001, 12.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Peter Olexák, *Kodikológia*, Ružomberok, 2007, 130 p.

Termenul „codicologie” este un termen recent apărut – pe la jumătatea secolului al XX-lea – în spațiul francez. Disciplina a existat anterior, fiind studiată în universități în cadrul paleografiei de care nu este îndepărtată; totuși, în timp, codicologia ajunge să fie socotită o disciplină de sine stătătoare datorită publicațiilor apărute care au stimulat răspândirea discuțiilor și a informațiilor despre manuscrise. Printre primii autori care au luat în discuție această disciplină se numără François Masai care o considera *archéologie du livre* (arheologia cărții), termen de care disciplina ca atare nu este străină. Contribuții importante în domeniu au adus și Denis Muzerelle (*Vocabulaire codicologique. Répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits* – 1985), Jacques Lemaire (*Introduction à la codicologie* – 1989), Marilena Maniaci (*Terminologia del libro manoscritto* – 1996), Armando Petrucci (*La descrizione del manoscritto* – 2001) etc.

Lucrarea de față a apărut, după cum afirmă și autorul în *Prefață (Úvod)*, din necesități didactice și din cauza lipsei literaturii de specialitate în limba slovacă ceea ce ar fi permis o mai bună înțelegere a termenilor codicologici de către studenți. Ca disciplină de sine stătătoare, codicologia a început să fie predată sistematic începând cu anul universitar 1999/2000, până atunci ea fiind strâns legată de paleografie.

Până nu demult, singurii cercetători slovaci care s-au ocupat pe lângă paleografie și de codicologie au fost Eugen Sabol, Jozef Repčák și Július Sopko.

Deși este o lucrare de mici dimensiuni, acest suport metodologic atinge sistematic toate nivelurile care sunt necesare a fi cercetate în descrierea codicologică a unui manuscris. Adresându-se studenților, cercetarea se oprește asupra definiției codicologiei (p. 7–9), aceasta fiind urmată de o scurtă istorie a cărții (*Krátke dejiny knihy* p. 10–33), capitol în care autorul analizează cartea manuscrisă în toate epocile – romană, creștină, carolingiană, a secolelor X–XII până în evul mediu târziu sau cultura cărții în Slovacia, prezentând și toate transformările prin care a trecut cartea în această perioadă. Urmează informații despre suportul de scriere, de la papirus la pergament (p. 38–54), pentru ca în cele din urmă să se oprească asupra hârtiei (p. 55–67) pe care o analizează din punct de vedere al fabricației, al filigranului, al formatului. Instrumentele de scris și cerneala sunt urmate de informații specifice vocabularului codicologic, cum ar fi caietele (p. 74–89), rolul tehnic al găurilor care de multe ori sunt vizibile pe manuscrise (p. 90–95), liniatura (p. 96–100) sau punerea în pagină (p. 101–105). Suportul de curs atinge și problema tipurilor de carte și a formulelor utilizate în cartea manuscrisă (*subscriptio, colophon, incipit,*

excipit, ex libris). Decorația și legătura de carte sunt tratate la final, autorul alcătuind și un scurt vocabular de termeni specifici legăturii cărții (p. 119–120). Binevenite în această lucrare sunt ilustrațiile care însoțesc majoritatea capitolelor, clarificându-se prin imagini folosirea unei terminologii care ar putea ridica unele probleme. Imaginile, schemele sau tabelele utilizate de autor sunt preluate din lucrările Marilenei Maniaci, Mariei Luiza Agati și Denis Muzerelle.

Deși autorul își socotește lucrarea un fel de suport de curs, cartea în sine se poate

înscris în tipologia inițiată de organizația Latin Palaeography Network – Central and Eastern Europe, în cadrul căreia a apărut *Vocabularium Parvum Scripturae Latinae*, Bratislava-Praha 2008. Cele două lucrări sunt cu atât mai valoroase cu cât în spațiul central european lipsesc astfel de lucrări de specialitate care să contribuie la formarea unui vocabular codicologic comun. Excepția de la această situație nu face nici România unde lipsesc sau nu sunt luate deocamdată în seamă astfel de eforturi metodologice.

Andreea MÂRZA

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

PS dr. Florentin CRIHĂLMEANU, episcop greco-catolic de Cluj-Gherla, doctor în teologie, profesor asociat la Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Din lucrările publicate:

Vocația la moarte, chemare la viață, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LI, 3, 2006, 95–102

Dalla caduta del comunismo all'integrazione europea, dalla rinascita dalle proprie „ceneri” verso un nuovo slancio europeo (la Chiesa greco-cattolica romena, unita con Roma, passato, presente e futuro, nel periodo post-comunista), *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LII, 1, 2007, 169–180

Fuoco in relazione alla Divinità. Possibili fonti del testo At 2 nella letteratura giudeo-ellenistica?, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LIII, 2, 2008, 5–16

Fuoco in relazione alla Divinità. Possibili fonti del testo At 2 nel Libro di Enoc?, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia catholica*, LIII, 2, 2008, 17–22

Contact: florentin@bru.ro

Fausto GIANFREDA, S.J., doctorand în teologie la Jesuit School of Theology de pe lângă Santa Clara University. A urmat studii aprofundate în domeniul teologiei la Pontificia Università Gregoriana, un masterat în filozofie la Università degli Studi di Padova, studii nivel licență în filozofie la Istituto di Studi Filosofici Aloisianum di Padova, respectiv doctorat în drept la Università degli Studi di Roma La Sapienza. A studiat deopotrivă drept comparat în Leuven, Belgia și Trier, Germania, pe lângă Association Internationale de Droit Comparé din Strasbourg. A fost cercetător în teologie comparată la Institute of Dialogue with Cultures and Religions, afiliat Universității din Madras, India. Este membru al comitetului editorial al revistei științifice Ignaziana. A scris:

L'accadere della verità: Seyn e Da-Sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger (2007), *Il dibattito sulla „natura pura” tra H. de Lubac e K. Rahner* (2007).

La Filiazione Divina: Eseggesi di Gal 4,6: Formula Breve di Fede (2009).

Contact: gianfreda.f@gmail.com

Rob MASCINI, diacon permanent în dieceza de Amsterdam-Haarlem, fiind implicat în pastorația bolnavilor și activitățile parohiale. Începând cu 1984, este membru al International Diaconate Centre, al cărui președinte este din 1997.

Contact: rmascini@kpnplanet.nl

Dr. Ana Victoria SIMA, lector Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Publicații reprezentative:

1. *Vizitele nunțiilor apostolici vienezi în Transilvania (1855–1866)*, vol. I; II, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2003, 852 p.

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

2. *O Episcopie și un Ierarh. Înființarea și organizarea Eparhiei greco-catolice de Gherla în vremea episcopului Ioan Alexi (1853–1863)*, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2003, 317 p.

Contact: annasimma@yahoo.it

Alexis DIMCEV, absolvent al Facultății de Teologie Greco-Catolică, departamentul Blaj, din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”. Este masterand anul II în „Comunicare și doctrină socială a Bisericii” la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din București.

Contact: dimalexis@yahoo.com

Alexandru SUCIU, licențiat în muzică, specializarea canto și în teologie pastorală la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, din Cadrul Universității Babeș-Bolyai, doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca; profesor canto la Academia de Muzică „Gheorghe Dima” din Cluj-Napoca; în prezent artist liric la Filarmonica de Stat „Transilvania” din Cluj-Napoca, profesor asociat la Facultatea de Teologie-Greco-Catolică din Cluj-Napoca și dirijor al corului „Magnificat” al Catedralei „Schimbarea la Față” din același oraș.

Publicații:

Aspecte ale învățământului muzical bisericesc românesc din Transilvania în secolul al XVIII-lea, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Graeco-Cattholica Varadiensis*, L, 2, 2005, p. 11–22

Muzica bisericească în viața și creația lui Iacob Mureșianu, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Graeco-Cattholica Varadiensis*, LII, 1, 2007, p. 135–150

Iacob Mureșianu – personalitate marcantă în cultura muzicală românească, *Perspective*, XXIX, 78, septembrie-decembrie 2007, p. 46–57

Contact: sandusuciu@gmail.com

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

ACCO: Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali. Scritture riferite nei Congressi, Romeni, Pienze della Sacra Congregazione de Propganda Fide, Affari del Rito Orientale.

Acta Historica: periodic al Societas Academica Dacoromana, care a apărut pentru scurtă vreme la

München, în anii '60.

ASV: Archivio Segreto Vaticano

AT: Antico Testamento

CBC: Catehismul Bisericii Catolice

Colecțiunea legilor: Colecțiunea legilor Din 1868, publicată prin Ministerul regal ungar de justiție, Buda 1868

Cultura creștină: Cultura creștină, Blaj

DH: Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *Enchiridion Symbolorum definitio-
num et declarationum de rebus fidei et morum.*

Ephemeris dacoromana: Ephemeris dacoromana. Annuario dell'accademia di Romania

GS: Conciliul ecumenic Vatican II, *Gaudium et Spes*

Haus-Hoff und Staats-Archiv (Arhiva Casei, Curții imperiale și a Statului) Ministerium des Aüßern, Administrativ Registratur, F. 26 Bischöfe

IBMBOR: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

IDC: International Diaconate Centre

LXX: Septuaginta

Muzica: Muzica, revistă editată de Uniunea Compozitorilor și Muzicologilor din România

Revista Fundațiilor Regale: Revista Fundațiilor Regale, revistă lunară de literatură, artă și cultură generală, publicată în epoca interbelică sub egida Fundației Regale Regele Carol al doilea

Studia UBB, Theologia Orthodoxa: Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”, Theologia Orthodoxa, Cluj

Telegraful român: Telegraful român, Sibiu

Unirea: Unirea, Blaj

