



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

2/2014

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**2/2014
December**

EDITORIAL BOARD

EDITORIAL OFFICE: 18th Avram Iancu Sq., Cluj-Napoca, Romania, Phone: +40 264 431005

EDITOR-IN-CHIEF:

Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EXECUTIVE EDITOR:

Pr. Conf. Dr. GABRIEL GÂRDAN, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL BOARD:

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN VASILE LEB, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ŞTEFAN ILOAIE, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL ASSISTANT:

Pr. Lect. Dr. ADRIAN PODARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

ADVISORY BOARD:

Prof. Dr. Dr.h.c. ADOLF MARTIN RITTER, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Germany
Prof. Dr. Dr. h.c. THEODOR NIKOLAU, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany
Prof. Dr. KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany
Prof. Dr. HANS SCHWARTZ, Faculty of Protestant Theology, Regensburg, Germany
Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN-VASILE LEB, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. STELIAN TOFANĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. EUGEN PENTIUC, Holy Cross, Brooklin, USA
Conf. Dr. RADU PREDA, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Lect. Dr. DANIEL BUDA, World Council of Churches, Geneva, Switzerland
Prof. Dr. LUCIAN TURCESCU, Concordia University, Montreal, Canada

MANAGER:

Dr. PAUL SILADI, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, siladipaul@yahoo.com

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 59 (LIX) 2014
DECEMBER
2

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

2

STUDIA UBB EDITORIAL OFFICE: B.P. Hasdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Romania,
Phone + 40 264 405352, office@studia.ubbcluj.ro

CUPRINS - CONTENTS

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

- STELIAN PAȘCA-TUȘA, Psalmul 1 – Abordare isagogică, exegetică și teologică (Partea II) *
Psalm 1 – an Isagogic, Exegetical and Theological Interpretation (Part II).....5
- ALEXANDRU SALVAN, Cântarea Cântărilor – Relația simbolică și contextuală cu
Isaia 5 * *The Song of Songs – Symbolical and Contextual Relation to Isaiah 5*..... 33
- ILIUȚĂ POPA, Relația dintre Epistola sobornicească a doua a Sfântului Apostol
Petru și Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iuda – Copie, sursă sau
relatare concomitentă * *The Relation between the Second General Epistle of Saint
Peter and the General Epistle of Saint Jude – Copy, Source or Concurrent Account*..... 57

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

- GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, Osiu de Cordoba – sfetnicul împăratului Constantin
cel Mare * *Ossius of Cordoba – Adviser of Emperor Constantine the Great*..... 77
- IOAN-GHEORGHE ROTARU, Soarta Sabatarienilor transilvăneni care nu au trecut
în anul 1866 la credința iudaică * *The Fate of the Transylvanian Sabbatarians
that Have not Passed to the Jewish Faith in 1866*..... 119

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- VALER BEL, Misiunea creștină în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii *
Christian Mission in God' Plan to Save the World..... 151
- ANA BACIU, Credință, adevăr și eroare în lucrarea *De praescriptione haereticorum* a lui
Septimius Tertullianus * *Faith, Truth and Error in the Work De praescriptione*
haereticorum of Septimius Tertullianus..... 175
- CRISTIAN-SEBASTIAN SONEA, Iubirea – motiv și scop al misiunii creștine * *Love –*
Motive and Purpose of the Christian Mission..... 191
- DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Sfânta Euharistie în mărturisirile de credință ortodoxă *
Holy Eucharist in the Orthodox Confessions of Faith 207
- HADRIAN-V. CONȚIU, Iubirea este împlinirea Legii * *Love is the Fulfillment of Law*..... 231

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

- VICTORIA ALINA GRĂDINAR, Varul – obținerea și utilizarea lui în pictura murală *
Lime – Obtaining It and Using It in Mural Painting 261

V. MISCELLANEA

- COSMINA TIMOCE-MOCANU, Valeriu Anania – *Pasărea măiastră*. O lectură etnologică
* *An Ethnological Perspective on Valeriu Anania' s Story* *Pasărea măiastră*..... 281

VI. RECENZII

- Jean-Claude Larchet, *Biserica Trupul lui Hristos II. Relațiile dintre Biserici*, trad. de
Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2014, 256 p. (DACIAN BUT-CĂPUȘAN) 319

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

PSALMUL 1 – ABORDARE ISAGOGICĂ, EXEGETICĂ ȘI TEOLOGICĂ (PARTEA II)

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

REZUMAT. În cadrul acestui studiu intenționez să ofer cititorului posibilitatea de a se familiariza cu principalele tipuri de interpretare scripturistică, într-un exercițiu exegetic focalizat pe psalmul întâi. Alegerea textului suport nu a fost întâmplătoare, deoarece încă din antichitate, psalmii au suscitat atenția unui număr impresionant de interpreți și au constituit un cadru de convergență, dialog și uneori chiar de dispute între religii (iudaism și creștinism), iar apoi între confesiunile creștine. Pe parcursul analizei exegetice am ținut cont de rigorile școlii critice de interpretare pe care le-am corelat cu comentariile rabinice și patristice pentru a realiza o abordare cât mai cuprinzătoare. Cu toate că pozițiile acestora nu au consonat în toate privințele, am încercat pe cât a fost posibil să subliniez mai degrabă elementele comune care se regăsesc în maniera de interpretare caracteristică fiecărei școli exegetice, decât cele care le diferențiază. Ca atare, complexitatea acestui studiu care tratează chestiuni de isagogie, exegeză și de teologie și care totodată abordează textul psalmic atât la nivel literal și alegoric, cât și spiritual, poate constitui o paradigmă hermeneutică pentru cei ce doresc să analizeze cu acribie științifică și duhovnicească Sfânta Scriptură.

Cuvinte-cheie: psalm, rabini, Sfinți Părinți, interpretare critică, fericire, drepti și păcătoși

Versetul 3

Și el este ca pomul sădit lângă izvoarele apelor¹, care-și dă rodul la vremea sa și a cărui frunză nu se veștejește; și tot ceea ce face sporește.

Verticalitatea morală și intenția celui drept de a rămâne permanent în comuniune cu Dumnezeu prin cugetarea și înfăptuirea celor scrise în Lege îl determină

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”,
stelianpascatusa@yahoo.com

¹ Sintagma indica un fie un izvor cu apă abundentă, fie un canal de irigație. Peter CRAIGIE, *Psalms 1-50*, coll. WBC 19, Word, Incorporated Dallas, 2002, p. 60.

pe psalmist să-l așeze pe acest om atins de fericire într-un spațiu paradigmatic unde toate sunt așezate la locul potrivit, unde toate prosperă și se înveșnesc. Comparația pe care o utilizează autorul textului psalmic face trimitere la o imagine paradisiacă în care abundența apei face ca totul să crească și să rodească la timpul potrivit. Astfel că fericirea omului este asemănată cu un copac² care este luat din solul în care a crescut și răsădit în preajma izvoarelor într-un pământ favorabil, superior celui în care viețuise până atunci³. Imaginea strămutării copacului într-un loc binecuvântat de Dumnezeu cu fertilitate și veșnicie se fundamentează pe folosirea în acest context a participiului שָׂתוּל (*šatul*) care înseamnă mai degrabă *a răsădi*, decât *a planta* (cf. Ir. 17, 8; Iz. 17, 8, 10, 22, 23; 19, 10, 13)⁴. Privită dintr-o perspectivă teologică, această acțiune poate sugera faptul că o persoană care se ferește de păcatele în care a căzut Adam⁵ și împlinește neîncetat Legea Domnului poate ajunge în spațiul sacru al paradisului din lumea pervertită în care trăiește⁶.

Elementele folosite în această comparație se regăsesc într-o mare măsură și în scrierile profeților Ieremia și Iezechiel⁷. Primul dintre ei îl aseamănă pe omul care nădăjduiește în Domnului cu „pomul sădit lângă ape, care-și întinde rădăcinile pe lângă râu și nu știe când vine arșița; frunzele lui sunt verzi, la timp de secetă nu se teme și nu încetează a rodi.” (Ir. 17, 8). Celălalt prooroc pune un accent vizibil pe apa care face să rodească arborii care cresc lângă mal. Izvorul acestui fluviu care însănătoșește toate apele din lacurile și mările pe unde trece și care menține implicit și viața peștilor și a celorlalte vietăți, țâșnește de sub pragul templului și curge spre răsărit. Pe lângă faptul că acești arbori rămân veșnic roditori și neveștejiți, ei dobândesc prin această apa sfințită calități terapeutice

² Compararea omului cu un arbore (ex. cedru, finic, măslin) nu este străină limbajului psalmic (Pss. 51, 7; 91, 12; 127, 3). Această asociere este de fiecare dată pozitivă, excepție făcând doar textul din Ps. 36, 35.

³ Exegeții consideră că psalmistul face referire aici la o grădină irigată de multe canale cu apă asemenea celor din Enghedi, Damasc, Egipt sau din Babilon. Franz DELITZSCH, *A commentary on the Book of Psalms*, vol. I, trad. David Eaton și James Duguid, Funk and Wagnalls, New York, 1883, p. 535.

⁴ Charles BRIGGS și Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. I, C. Scribner's Sons, New York, 1906-07, p. 9. Cf. Mitchell DAHOOD, *Psalms*, coll. AB 19A, Doubleday & Company, Inc., New York, 1966, p. 4.

⁵ Vezi în acest sens interpretare pe care Casiodor o face la primul verset. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. I, trad. P. G. Walsh, Paulist Press, New York/Mahwah, 1990, p. 49.

⁶ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms 1-81*, trad. Robert Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, p. 11. Sfântul Ilarie consideră că orice om care primește de la Dumnezeu promisiunea că va fi în rai, asemenea tâlharului de pe cruce, se aseamănă cu pomul care este sădit în Eden lângă izvoarele apelor. ST. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm. Psalm 1*, coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 9, trad. Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 253.

⁷ Cf. Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A commentary*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938, p. 5-6.

(Iz. 47, 12⁸). Chiar dacă unii susțin că autorul psalmului a fost influențat de aceste scrieri profetice⁹ și a calchiat textele lor, este mult mai important să ne concentrăm atenția asupra faptului că în mentalul iudaic s-a statornicit ideea că legătura neîntreruptă cu Domnul Dumnezeu și împărtășirea de sfințenia Lui prin intermediul unei ape înzestrate cu calități speciale îl poate face pe om să retrăiască îndestularea și veșnicia raiului pământesc. Așadar, după cum apa oferă viață și prosperitate unui copac, la fel și legea Domnului călăuzește sufletul omului spre rodirea spirituală a faptelor bune și implicit spre viață veșnică¹⁰.

Folosind valențele tipologice ale acestui verset psalmic, părinții Bisericii au indicat mai multe direcții de interpretare care nu se exclud reciproc, ci dimpotrivă creează o imagine extrem de complexă asupra sensurilor spirituale pe care acest text le poate sugera. Astfel că pomul așezat la marginea apelor, a fost văzut de Sfinții Părinți a fi icoana pomului vieții din mijlocul raiului¹¹ care închipuie pe Iisus Hristos cel care oferă viață și fericire tuturor celor ce cred în El. Argumentele oferite de părinți pentru a susține interpretarea hristologică a acestui pasaj sunt multiple și variate: unii pornesc de la asocierea pe care o face înțeleptul Solomon între Înțelepciunea lui Dumnezeu¹² Care este Hristos Însuși și pomul vieții (Pr. 3, 18)¹³; alții afirmă că Mântuitorul este comparat adeseori cu un toiag (cf. Is. 11, 1)¹⁴; părinți apostolici¹⁵ și apologeții consideră că pomul vieții nu este altceva decât

⁸ „La râu, pe amândouă laturile lui, vor crește tot felul de arbori care dau hrană. Frunzele lor nu se vor veșteji și fructele din ei nu se vor mai isprăvi. În fiecare lună se vor coace fructe noi, pentru că apa pentru ele vine din locul cel sfânt; fructele lor se vor întrebuița ca hrană, iar frunzele la leacuri” (Iz. 47, 12).

⁹ Vezi aici opiniile exegeților care consideră ca psalmul a fost redactat după revenirea din exodul babilonian.

¹⁰ Peter CRAIGIE, *Psalms...*, p. 60. Rabinii subliniază faptul că Legea Domnului poate fi asociată cu apa (cf. Dt. 32, 2 Is. 51, 1), deoarece ambele dau și susțin viața. Rabbi Amos HAKHAM, *Bible Psalms With Jerusalem Commentary*, vol. I, trad. Israel V. Berman, Mosad HaRav Kook, Jerusalem, 2003, p. 2.

¹¹ JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, coll. FC 48, trad. Marie L. Ewld, The Catholic University of America Press, Inc, Wasinghton, 1964, p. 10. Sesizând asemănarea dintre imaginea pomului descris din textul psalmic și pomul din mijlocul raiului, autorii targumelor au redat termenul *pom* cu expresia *arborele vieții*. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. I, J. W. Parker, London, 1846, p. 3. Cf. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI „Psalonii”, în: *BOR XXX* (1904), 5, p. 535.

¹² În condițiile în care acest copac este înțelepciunea lui Dumnezeu, Didim cel Orb consideră că roadele acestuia sunt cuvintele scripturistice care pot fi interpretare, atât în sens literal, cât și în sens spiritual. DYDIMUS THE BLIND, „Fragments on the Psalms,” în *PG 39*, 1160 – Craig BLAISING, et al., *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. VII, InterVarsity Press, New York, 2004, p. 8. Opinia acestuia este împărtășită într-o formă asemănătoare și de Sfântul Ieronim. ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 9.

¹³ ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 7. Cf. ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, trad. Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 2.

¹⁴ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Tryfon”, coll. *PSB 2*, trad. Olimp Căciulă, IBMO, București, 1980, p. 195.

¹⁵ „Epistola zisă a lui Barnaba”, coll. *PSB 1*, trad. Dumitru Fecioru, IBMO, București, 1979, p. 128.

crucea prin care, în urma răstignirii, Hristos avea să redea oamenilor viață¹⁶; Teodoret de Cir și nu numai el¹⁷ face referire la faptul că în evangheliile Mântuitorului Hristos se consideră a fi izvorul apei celei vii (In. 4, 14), din care, de va bea cineva, nu va înseta în veac și, totodată, va deveni și el prin lucrarea Duhului Sfânt nu numai receptor, ci și izvor de apă vie (In. 7, 38)¹⁸. Alăturarea conceptelor de pom și apă în acest psalm i-a determinat pe scriitorii patristici să coreleze imaginea sacrificiului de pe cruce cu cel de botez care curăță și susține viața celui care își asumă roadele răstignirii lui Hristos¹⁹.

Rodul potrivit adus la timpul lui și frunzele veșnic verzi sunt consecințele directe ale așezării copacului la marginea izvorului binecuvântat de apă. Prin aceste două elemente, psalmistul vrea să sublinieze, pe de-o parte, faptul că așteptările față de pomul care primește nemijlocit viață din izvorul cel adevărat nu sunt niciodată înșelate și pe cealaltă parte, că această stare când toate sunt în bună rânduială nu se va încheia, frunzele nevestejite fiind semnul cel mai evident că copacul este puternic și sănătos și că nu este moarte în el²⁰. În literatura rabinică, atât roadele, cât și frunzele sunt considerate a fi legiuri ale Domnului. În opinia rabinului Solomon Jarchi frunzele copacului indică legile care în aparență nu au o importanță prea mare și care îi determină pe unii să le socotească inutile²¹. Totuși, și aceste părți nesemnificative ale revelației dumnezeiești au importanța lor, la fel cum acțiunile sau faptele mici ale unui om drept poartă în sine amprenta caracterului său²². Această viziune este împărtășită într-o mare măsură și de părinții Bisericii care susțin că roadele copacului (identificat de cei mai mulți cu Iisus Hristos) sunt chiar cuvintele Domnului menționate în Scriptură²³, prin intermediul cărora apostoli au reușit să răspândească Biserica²⁴, deja întemeiată pe cruce și la Cincizecime, până la marginile lumii. Identificând izvoarele apelor cu Sfânta Scriptură, Ioan Damaschinul consideră că roadele și frunzele pomului

¹⁶ Cf. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 51.

¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, trad. Jean-Éric Stroobant de Saint Éloy, Ed. du Cerf, Paris, 1996, p. 40.

¹⁸ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. de PS. Iosif al Argeșului, Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, 2003, p. 6.

¹⁹ „O fericită cruce, care îi faci pe oameni fericiți! O cruce, din care se culeg atât de mari și frumoase fructe! Fructul crucii este slăvita înviere. Acest fruct al crucii este cu adevărat răsădit lângă izvoarele apelor pentru că botezul este întotdeauna alături de cruce. Totuși acest lemn își va da roada doar la timpul potrivit, la învierea Domnului și atunci când va apărea pe cer...”. CAESARIUS OF ARLES, „Sermon,” în *FC 47*, 154-5 – CRAIG BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)...*, p. 9.

²⁰ MITCHELL DAHOOD, *Psalms*, coll. AB 19A, Doubleday & Company, Inc., New York, 1966, p. 4.

²¹ RABBI DAVID KIMHI, *Rabbi David Kimhi, The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, trad. R. G. Finch, The Macmillan Company, New York, 1919, p. 10.

²² ADAM CLARKE, *Clarke's Commentary: Psalms*, Ages Software, Albany, 1999, 1:3.

²³ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 51.

²⁴ ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms...*, p. 2.

nu pot fi altceva decât credința și faptele care sunt consecințele firești ale viețuirii noastre în conformitate cu căile Domnului²⁵. Această abordare justifică și interpretarea lui Ernst Hengstenberg care susține că Hristos a folosit imaginea descrisă în primele trei versete ale psalmului în episodul blestemării smochinului care nu avea rod (Mt. 21, 19). De vreme ce iudeii nu au împlinit condițiile cerute în versetul 1 și 2, ei nu mai puteau să dea roadele viețuirii lor nici măcar când le-ar fi sosit vremea potrivită pentru acel moment²⁶.

Cu toate că din punct de vedere gramatical, în ultima parte a versetului, psalmistul vorbește tot despre copac, majoritatea traducătorilor au direcționat accentul spre omul drept asupra căruia în chip firesc este concentrată toată acțiunea²⁷. În ediția românească din 1936, autorii traducerii nu lasă niciun dubiu că subiectul acestei propoziții ar fi altcineva decât omul fericit: „ori de ce se apucă izbutește”. Așadar, după comparația omului drept cu pomul roditor, autorul textului psalmic revine asupra persoanei pozitive din descrierea sa și subliniază faptul că nimic nu poate sta în calea celui care conlucrează și rămâne în comuniune cu Dumnezeu, fiindcă acesta își finalizează toate câte își propune²⁸.

Versetul 4

Nu tot așa sunt și nelegiuții, ci sunt ca pleava pe care o spulberă vântul²⁹.

Negația לֹא-כֵן (lo-ken) – nu tot așa de la începutul versetului ne atenționează că psalmistul are intenția să realizeze o antiteză evidentă între cei fericiți pe care îi aseamănă cu pomul răsădit lângă ape și necredincioșii care se opun legilor dumnezeiești. Pentru a sublinia și mai mult expunerea antitetică, Septuaginta și implicit toate traducerile care au avut-o ca sursă principală³⁰ au dublat negația de

²⁵ „Întocmai ca un copac sădit la izvoarele apelor, tot astfel și sufletul udat cu dumnezeiasca Scriptură se îngrașă și dă rod copt, credința ortodoxă, (și) se împodobește cu frunze totdeauna verzi, adică cu fapte bineplăcute lui Dumnezeu.” Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. Dumitru Fecioru, IBMO, București, 2005, p. 156. Cf. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms: from primitive and mediaeval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syrian rites*, vol. I, J. Masters/Pott and Amery, London/ New York, 1869, p. 91.

²⁶ Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. I, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2010, p. 13.

²⁷ Konrad SCHAEFER, *Psalms*, The Liturgical Press, Collegewille, 2001, p. 6. Cf. Robert BRATCHER și William REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, United Bible Societies, New York, 1991, p. 19.

²⁸ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, trad. Robert C. Hill, Liden, Boston, 2005, p. 6. Teodoret de Cir consideră că nu întâmplător scrie că toate câte va face vor spori fiindcă: „unul ca acesta nu va voi să lucreze nimic potrivit legilor, alcătuiindu-și a sa voie cu dumnezeiasca *Lege*, că zice: *În Legea Domnului – voia lui*.”. TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 6. Cf. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor I (1-8),” trad. Dumitru Stăniloae, în *MO* 4 (1989): p. 37.

²⁹ LXX și Vul. au adăugat și expresia *de pe fața pământului* (ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς – a facie terrae).

³⁰ Aici ne referim la Vulgata, traducerile etiopiene, arabe și la unii codici sirieni. Adam CLARKE, *Psalms...*, p. 1:4.

la început încadrând termenul *necredincioșii* cu sintagma οὐχ οὕτως – *nu (sunt) așa*³¹. Fără a sublinia ceva privitor la caracterul acestora, autorul indică direct finalitatea modului lor de viață utilizând la fel ca în versetul anterior o imagine metaforică³². Dacă cei drepti sunt asemănați cu pomul roditor care are toate cele necesare pentru a rămâne pururi viu, necredincioșii (הַרְשָׁעִים – *harsaim*)³³ sunt perisabili³⁴, trecători, ușor de nimicit și de risipit³⁵, asemenea prafului sau plevei care este spulberată de vânt. Este posibil ca această imagine să fi fost inspirată din procedeul folosit de agricultorii Orientului antic care curățau grâul de pleavă și de alte resturi de plante, în câmp deschis unde vântul sufla cu mai multă putere³⁶. Dacă avem în vedere faptul că în versetul următor se face referire la judecata lui Dumnezeu și că Sfântul Ioan Botezătorul folosește aceiași imagine când cere fariseilor fapte vrednice de pocăință sub amenințarea judecării (Mt. 3, 12³⁷), este important să se opteze în traducerea termenului מוֹץ (*moț*) pentru sensul de *pleavă*³⁸ și nu de *praf*, fiindcă implicațiile celui dintâi susțin mult mai bine acest context psalmic.

Așadar, soarta celor două tipuri de oameni este extrem de bine conturată de aceste imagini metaforice. Cei necredincioși, alături de care se impune să-i amintim și pe păcătoșii și pe batjocoritorii menționați în primul verset³⁹, sunt lipsiți de putere și consistență, nu au capacitatea de a aduce rod⁴⁰ și nu pot produce celor

³¹ Dublarea negației este menită să confirme faptul că oamenii necredincioși nu vor avea nicidecum parte de o soartă asemănătoare cu cea a dreptilor, fiindcă ei nu merită așa ceva. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 53. Cf. TEODORET DE CİR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 7.

³² Cf. Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms...*, p. 6.

³³ Unii consideră că folosirea articolului hotărât (הַ) implică aici o nuanță batjocoritoare. E ca și cum psalmistul ar fi zis *uite, păcătoșii!* Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii...*, p. 536.

³⁴ Diodor subliniază că prin această comparație psalmistul scoate în evidență cât de instabili pot fi păcătoși spre deosebire de drepti care sunt statornici asemenea copacului bine înrădăcinat într-un sol bine irigat. DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, p. 6.

³⁵ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 11-3.

³⁶ Albert BARNES, *Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms*, vol. I, Harper & Brothers, New York, 1868-69, p. 6-7. Cf. *Monumenta linguae dacoromanorum, Biblia 1688, XI. Liber Psalmorum*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2003, p. 370.

³⁷ „El are lopata în mână și va curăța aria Sa și va aduna grâul în jitniță, iar pleava o va arde cu foc nestins.” Cf. Andrew BONAR, *Christ and His church in the Book of Psalms* (New York: R. Carter & Brothers, 1860), 2-3.

³⁸ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew...*, p. 3.

³⁹ Sfântul Ieronim consideră că psalmistul s-a referit la necredincioși când i-a asemănat cu praful ca să sublinieze că toate persoanele care se abat de la calea lui Dumnezeu, indiferent de nivelul lor de păcătoșenie (gravitatea păcatului celor necredincioși este incomparabil mai mică decât cea a batjocoritorilor), sunt sortite pierzării. ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 10.

⁴⁰ Cuviosul Eftimie afirmă: „Oamenii necredincioși nu sunt îmbrăcați cu verdeață, nici nu pot aduce rod, nici celelalte bunătați nu vor dobândi, după cum înverzește și rodește și dobândește acestea acel creștin care cugetă la legea lui Dumnezeu.” EFTIMIE ZIGABENUL ȘI SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. I, trad. Ștefan Voronca, Egumenița, Galați, 2006, p. 67. Cf. Joseph ALEXANDER, *The Psalms*, C. Scribner, New York, 1852, p. 5.

statorniciți în legea Domnului decât un disconfort temporar, asemănător cu cel pe care îl cauzează praful când izbește fața omului⁴¹. Măreția pe care aceștia au crezut că o au când s-au îndepărtat de la calea cea bună, când au rămas cu cei potrivnici și când l-au sfidat și batjocorit pe Domnul s-a dovedit a fi doar o amăgire temporară care s-a risipit așa cum vântul poartă în toate părțile pleava și mizeria care se adună pe fața pământului⁴². Sfântul Ieronim consideră că păcătoși, prin răzvrătirea lor față de Dumnezeu, se pedepsesc pe ei înșiși fiindcă se despart de elementul din care fiecare a fost alcătuit și, asemenea prafului, se lasă purtați pretutindeni de o forță pe care nu o pot nicidecum controla: „Omul necredincios – afirmă fericitul părinte – va fi atât de nefericit, încât nici măcar nu poate fi asemenea prafului care rămâne pe pământ. Praful se pare că nu are nicio fire, ci are numai un fel de existență proprie [...] Acesta este purtat aici și acolo încât nu rămâne în niciun loc, ci se mută unde suflă vântul [...] La fel se întâmplă și cu omul. Odată ce la negat pe Dumnezeu, el este purtat prin amăgire de suflarea diavolului acolo unde este trimis.”⁴³. Așadar, liniștea și desfătarea pe care aceștia ar fi putut să o aibă împlinind voia Domnului este înlocuită cu prăbușire, disperare și neodihnă⁴⁴. Asemenea prafului ei nu pot să se nimicească, ci sunt condamnați permanent să nu își mai găsească locul și nici să se odihnească.

Versetul 5

Drept aceea, nu vor sta nelegiuții la judecată, nici păcătoșii în adunarea dreptilor.

Sintagma **עַל־כֵּן** (*al-ken*) despre care unii comentatori⁴⁵ consideră că ar fi mult mai potrivit să fie tradusă prin *de aceea* ca să sublinieze legătura acestui verset cu cel anterior, introduce întotdeauna o propoziție în care sunt descrise efectele unor evenimente sau a unor caracteristici deja menționate și în care sunt indicate consecințele, nu cauza⁴⁶. Prin urmare, contextualizând acest aspect la psalmul de față, putem sublinia faptul că dacă păcătoșii sunt asemănați cu praful, atunci aceștia nu vor fi în stare să stea nicidecum la judecata cea dreaptă a lui Dumnezeu⁴⁷.

⁴¹ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary...*, p. 10.

⁴² Cu toate că nu apare în textul ebraic, originalul grec adaugă la sfârșitul versetului și expresia *ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς* – *de pe fața pământului*, care este de fapt o inserție logică ce completează ideatic comparația utilizată de psalmist și soluționează finalul destul de abrupt. Charles BRIGGS, *The Book of Psalms...*, p. 9.

⁴³ ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 10-1.

⁴⁴ ST. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm...*, p. 255.

⁴⁵ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew...*, p. 4.

⁴⁶ Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 13. Rashi extinde folosirea acestui cuvânt și la versetul următor care concluzionează psalmul. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiben, Boston, 2004, p. 173.

⁴⁷ Bruce WALTKE și James HOUSTON, *The Psalms As Christian Worship: A Historical Commentary*, Grand Rapids, Wm. B. Wermans Publishing, 2010, p. 141.

Având în vedere că termenul **בַּמִּשְׁפָּט** (*bammišpat*) este articulat, majoritatea exegeților evrei⁴⁸ și creștini⁴⁹ au susținut că psalmistul face referire aici la judecata finală. Primii dintre aceștia și-au bazat afirmațiile în special pe opțiunea targumiștilor de a traduce acest cuvânt prin *ziua cea mare*⁵⁰, iar părinții Bisericii pe textul Septuagintei care a tradus verbul **קוּם** (*qrm*) – *a sta, a se ridica* prin *ἀνίστημι*, care înseamnă *a învia*, cuvânt care implică o abordare eshatologică⁵¹. Aceste viziuni nu exclude faptul că judecata de care amintește textul psalmic se desfășoară încă de aici de pe pământ, fiindcă de multe ori, după cum subliniază Rabi Solomon Frehoff, Dumnezeu arată explicit finalitatea vieții celor păcătoși⁵².

Este important să remarcăm faptul că în contextul judecății amintite, psalmistul exclude prezența celor necredincioși de la evenimentul eshatologic. Acesta susține că păcătoșii nu se vor ridica alături de cei dreپți și nu vor putea sta la judecată lui Dumnezeu. Afirmația acestuia nu este străină mentalității vechi testamentare, deoarece în afara textului din Dn. 12, 2, nicăieri nu se vorbește de învierea celor răi. De altfel, și în Noul Testament, Mântuitorul vorbește doar de învierea dreptilor (cf. Lc. 14, 14), iar Sfântul Apostol Pavel când descrie transformările ce vor avea loc la învierea de obște (1 Co. 15) face abstracție de cei păcătoși. Singurele texte care fac referire explicită la învierea celor păcătoși sunt cele din In. 5, 28-29 și Ap. 20, 11-15⁵³. Excluderea celor necredincioșilor de la judecată poate fi înțeleasă doar dacă avem în vedere în text ioaneic (In. 3, 18), la care fac referire mai mulți dintre părinți⁵⁴. Cei care nu cred în Dumnezeu nu mai trebuie să se prezinte la judecata finală, fiindcă ei au și fost judecați deja în virtutea lipsei lor de credință. Pe lângă acest raționament exegeții au încercat să aducă diverse nuanțări pentru a confirma spusele psalmistului. Spre exemplu, Sfântul Chiril al Ierusalimului susține că necredincioșii nu se vor ridica pentru a fi judecați, ci numai pentru a li se da sentința⁵⁵, fapt confirmat și de Teodor de Mopsuestia în

⁴⁸ Cf. Rabbi David KIMHI, *The longer commentary...*, p. 10.

⁴⁹ ST. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm...*, p. 256. TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 7.

⁵⁰ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii...*, p. 536.

⁵¹ *Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, vol. 4/1, trad. de Cristian Bădiliță et al., Polirom, București, 2006, p. 42. I. Popescu-Mălăiești consideră că nu era necesar ca traducătorii Septuagintei să opteze pentru acest sens fiindcă textul face referire explicită la judecata finală unde nedreptățile din lume și aparenta fericire al păcătoșilor vor avea deznodământul care trebuie. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii...*, p. 536. Cf. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor I...*, p. 38.

⁵² Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms...*, p. 6.

⁵³ Cf. Charles BRIGGS, *The Book of Psalms...*, p. 6. Cf. Franz DELITZSCH, *A commentary on the Book of Psalms...*, p. 114.

⁵⁴ „David nu a zis simplu că *nu se vor scula necredincioșii*, ci a adăugat și aceasta, *la judecată*, pentru că ei de aici sunt de la sine osândiți, *căci cel ce nu crede, zice, a și fost judecat* (In. 3, 18).” EFRIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea I...*, p. 67. Cf. ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 11-2; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 55; J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 95.

⁵⁵ ST. CYRIL OF JERUSALEM, „Catechetical lectures,” în FC 64, 127 – Craig BLAISING, *ACCOT (Psalms 1-50)...*, p. 10. Cf. ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms...*, p. 2; DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, p. 6; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 55.

comentariul său la psalmi⁵⁶. Sfântul Ilarie consideră că acestor oameni nu li se neagă existența, ci capacitatea lor de a se ridica la judecată și implicit la viață veșnică. Aceștia vor continua să existe asemenea prafului îndurând pedeapsa veșnică într-o neodihnă perpetuă⁵⁷. Episcopul de Cir își însușește același raționament, precizând însă într-o manieră mult mai explicită că necredincioșii nu se vor ridica la judecată, ci la osândă⁵⁸. Demnă de remarcat este și opinia lui Mitchell Dahood care susține că păcătoși nu vor fi admiși la judecata finală fiindcă aceasta va avea loc în cer. Pentru că nu vor putea să se ridice la cer, aceștia vor fi judecați în lipsă⁵⁹.

Făcând parte din aceeași categorie cu cei necredincioși, păcătoșilor (חַטָּאִים – *hattaim*) li se interzice să stea în adunarea/în sfatul⁶⁰ celor drepecți, fiindcă ei nu au nicio pârtașie cu aceștia care nici măcar nu vor fi judecați⁶¹. Apartenența ipocrită a acestora la o astfel de comunitate, va fi vădită în ziua judecării când gândurile și manifestările tuturor oamenilor vor fi descoperite și răsplătite cum se cuvine⁶².

Versetul 6

Căci Domnul cunoaște calea dreptilor, iar calea nelegiuitorilor va pieri.

Omnisciența lui Dumnezeu menționată în ultimul verset oferă sens tuturor afirmațiilor anterioare⁶³. Dacă Domnul cunoaște până și cele mai tainice gânduri ale omului, atunci caracteristicile, evoluția și finalitatea celor două căi (a legii și a fărădelegii) expuse cu multă fermitate și siguranță de-a lungul psalmului sunt certificate și demne de a fi crezute. Verbul יָדָע (iada) care indică acțiunea de a ști, de a cunoaște suportă în textele biblice mai multe nuanțări care dezvoltă și accentuează suficient de bine valențele acestui act dumnezeiesc deosebit de complex. Astfel că termenul denotă o cunoaștere personală profundă care nu implică doar rațiunea, ci și voința și sentimentul prin care se dezvoltă o dorință de apropiere față de cel asupra căruia se răsfrânge această acțiune⁶⁴. Prin urmare, actul cunoașterii se bazează pe o legătură strânsă între cei doi (cel care cunoaște

⁵⁶ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 13.

⁵⁷ ST. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm...*, p. 256.

⁵⁸ „Nu vor învia spre judecată, ci spre osândă. Aceia nu au trebuință de muștrări, având arătată păgânătatea, ci primesc pedeapsa singură. Precum pe ucigașii de oameni prinși întru însuși lucrul uciderii judecătorul nu îi bagă în judecătorie ca să-i mustre, ci ca să scoată asupra lor hotărârea hotărâtă de legi, așa și cei ce au trăit întru păgânătate pătinesc munca îndată după înviere, neadunându-se la judecată, ci primind hotărârea pedepsei.” TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 7.

⁵⁹ Mitchell DAHOOD, *Psalms...*, p. 4.

⁶⁰ Termenul הַעֲדָוָה (*eda*^h) desemnează o grupare ce participă activ la judecată, rolul acesteia fiind unul consultativ. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 55. Cf. Mitchell DAHOOD, *Psalms...*, p. 4.

⁶¹ ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 12. Cf. Sf. CHIRILAL ALEXANDRIEL, *Tâlcuirea psalmilor...*, p. 37.

⁶² Cf. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 95.

⁶³ Albert BARNES, *Note on the book of Psalms...*, p. 8; Rabbi David KIMHI, *The longer commentary...*, p. 11; Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary...*, p. 173.

⁶⁴ *Septuaginta...*, p. 42. Cf. Bruce WALTKE, *The Psalms...*, p. 142; Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii...*, p. 537.

și cel care este cunoscut). Corelând verbul *iada* cu semnificația pe care acesta o are în alte câteva texte paralele (Pss. 9, 11; 30, 8; 36, 18; 49, 11; Os. 13, 5; Am. 3, 2 etc.), Mitchell Dahood ajunge la concluzia că ar fi mult mai potrivit ca termenul respectiv să fie tradus în acest verset prin *a purta de grijă, a proteja*⁶⁵. O altă variantă de traducere, susținută de George Phillips⁶⁶ și Adam Clarke⁶⁷, ar scoate în evidență mai degrabă aprobarea pe care Dumnezeu o oferă acestei căi, scopului vieții și faptelor săvârșite de cei drepecți, decât cunoașterii lor. De altfel, aceste nuanțe au fost intuite cu mult timp în urmă de unul dintre cei mai reprezentativi exponenți ai metodei antiohiene de interpretare, episcopul Diodor, care susținea că acest cuvânt „nu se referă la cunoaștere, ci la relația și grija, pe care Dumnezeu o arată față de cei care îi urmează calea și fac ceea ce e drept”⁶⁸.

Aceste nuanțări prin care se sugerează că în acest context verbul *a cunoaște* nu trebuie încorsetat în sensul lui de bază își găsesc o aplicabilitate considerabilă în interpretările patristice. Începând cu Origen și apoi continuând în special cu părinți apuseni, se subliniază faptul că această cunoaștere se limitează doar la cei drepecți, deoarece numai faptele lor sunt demne de cunoaștere⁶⁹. Amintind remarca pe care Mântuitorul o face celor care nu împlinesc faptic cuvintele Sale, ci numai verbal („Niciodată nu v-am cunoscut pe voi. Depărtați-vă de la Mine cei ce lucrați fărădelegea” – Mt. 7, 23), Sfântul Ieronim face trimitere la evenimentele imediat următoare căderii lui Adam când Dumnezeu îl strigă pe acesta și îl întrebă unde este. Excluzând lipsa de cunoaștere a lui Dumnezeu, Sfântul Părinte accentuează faptul că păcatul și implicit depărtarea de la calea cea dreaptă îl poziționează pe om undeva în afara proniei dumnezeiești, unde Dumnezeu nu mai (re)cunoaște chipul Său din om⁷⁰. Sfântul Ilarie își însușește acest raționament și îl dezvoltă punând în contrapondere un exemplu pozitiv. Avraam, un personaj biblic de credința căruia Dumnezeu nu se îndoiește, este supus unei încercări, la finalul căreia îngerul Domnului îi spune că acum cunoaște că se teme de Dumnezeu (Fc. 22, 12). Acest lucru nu înseamnă că până atunci nu ar fi cunoscut această realitate, ci că lucrurile cunoscute de Dumnezeu sunt doar cele care merită cu adevărat să fie cunoscute⁷¹.

În aceste condiții oricine se depărtează de Dumnezeu prin păcat, se îndreaptă spre piere. Astfel că soarta celor necredincioși nu trebuie privită ca o pedeapsă, ci mai degrabă ca un rezultat al opțiunii acestora de a merge pe o cale greșită⁷². Acest

⁶⁵ Mitchell DAHOOD, *Psalms...*, p. 4.

⁶⁶ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew...*, p. 5.

⁶⁷ Adam CLARKE, *Psalms...*, p. 1:6.

⁶⁸ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, p. 6.

⁶⁹ ORIGEN, „Selection from the Psalms,” în PG 12, 1100 – Craig BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)...*, p. 10. Cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 15.

⁷⁰ ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 12-3. Cf. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 55.

⁷¹ ST. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm...*, p. 257.

⁷² Peter CRAIGIE, *Psalms...*, p. 61. Franz DELITZSCH, *A commentary on the Book of Psalms...*, p. 115.

fapt este subliniat oarecum de Sfântul Ieronim care accentuează că nu păcătoșii vor pierii, ci calea acestora se va nimici⁷³. Cu alte cuvinte, tuturor păcătoșilor li se oferă posibilitatea să se întoarcă de la o viață lipsită de finalitate, la una în care se vor face părtași fericirii veșnice.

DIMENSIUNE TEOLOGICĂ

1. Calea binelui și calea răului. Principalele teme teologice pe care psalmistul le dezvoltă pe parcursul întregului său poem sapiențial sunt doctrina despre cele două căi și contrastul dintre cei credincioși și cei fărădelege⁷⁴. Chiar dacă majoritatea exegeților⁷⁵ corelează psalmul 1 cu textul din Proverbe 2, 12-15⁷⁶, 20-22⁷⁷ pentru a scoate în evidență aceste realități, sursa comună de inspirație a acestora trebuie căutată în capitolul 30 din Cartea Deuteronom unde Dumnezeu pune înaintea omului două căi între care trebuie inevitabil să aleagă: viața sau moartea, binele sau răul (v. 15) ori binecuvântarea sau blestemul (v. 19). Cel care alegea să meargă pe prima dintre ele trebuia să iubească pe Domnul Dumnezeu și să se întoarcă spre El cu toată ființa lui și să-l asculte glasul (v. 8), să păzească toate poruncile, legile și hotărârile Lui (v. 10), să umble pe toate căile Lui (v. 16) și să se alipească de El (v. 20). Dacă împlinea toate acestea, omul respectiv avea belșug în toate (femeia sa îi năștea fii, dobitoacele i se înmulțeau și pământul îi dădea rodul cuvenit – v. 9), era binecuvântat, și urma să fie prilej de bucurie pentru Dumnezeu așa cum au fost părinții lui. Israelitul care avea să fie neascultător și se depărta de Dumnezeu părinților săi pentru a sluji dumnezeilor străini (v. 17) era sortit pieirii și nu mai putea fi stăpân pe pământul pe care Dumnezeu i l-a dat moștenire (v. 18). Cu toate că Dumnezeu îi sugerează să aleagă viața pentru a fi viu, atât el, cât și urmașii lui, totuși omului nu i se forțează sub niciun chip libertatea de a alege.

Atât elementele cheie, cât și modul persuasiv de a convinge pe om să se alipească de Domnul și de legile Sale se regăsesc cu ușurință în psalmul 1⁷⁸. Cel care dorește să meargă pe calea binelui trebuie să nu viețuiască în poftele și

⁷³ ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 13.

⁷⁴ Robert DAVIDSON, *The vitality of worship: A commentary on the book of Psalms*, W.B. Eerdmans/ Handsel Press, Grand Rapids/Edinburgh, 1998, p. 13.

⁷⁵ Cf. Peter CRAIGIE, *Psalms...*, p. 58.

⁷⁶ „Atunci tu vei fi izbăvit de calea celui rău și de omul care grăiește minciună, De cei ce părăsesc căile cele drepte, ca să umble pe drumuri întunecoase, De cei ce se bucură când fac rău și se veselesc când umblă pe poteci întortocheate, Ale căror cărări sunt strâmbe și rătăcesc pe căi piezișe.” (Pr. 2, 12-15)

⁷⁷ „Drept aceea mergi pe calea oamenilor celor buni și păzește cărările celor drepte, Căci cei drepte vor locui pământul și cei fără de prihană vor sălășlui pe el; Iar cei fără de lege vor fi nimiciți de pe pământ și cei necredincioși vor fi smulși de pe el.” (Pr. 2, 20-22)

⁷⁸ Samuel TERRIEN, *The Psalms: Strophic structure and theological commentary*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2003, p. 76.

convingerile lui individualiste pentru a nu fi asemenea idolatriilor care își sunt lor înșiși dumnezei, ci să iubească și să-și însușească Legea Domnului ca pe un lucru ființial, cugetând neîncetat la ea. Chiar dacă sunt exprimate în chip metaforic, efectele acestei alegeri sunt în mare măsură identice cu cele din expuse în Deuteronom (prosperitatea, fericirea, veșnicia și comuniunea cu Dumnezeu). În schimb cel care se depărtează de Dumnezeu ajunge prin comportamentul său potrivit să slujească dumnezeilor străini care îl vor subjugă și-l vor duce dreptat spre pierzare.

Portretul omului virtuos este creionat din două perspective: în prima dintre ele sunt expuse lucrurile de care se ferește, iar în cea de-a doua sunt menționate faptele care le săvârșește. Astfel că, el nu merge în sfatul celor necredincioși, nu stă în calea celor păcătoși și nu șade pe scaunul batjocoritorilor. În schimb își potrivește voința cu legea Domnului și cugetă neîncetat (ziua și noaptea) la aceasta. Comportamentul său determină implicit sălășluirea binecuvântării dumnezeiești asupra ființei care se manifestă prin prosperitate, rodnicie, înveșnicire și prin comuniune nemijlocită. Spre deosebire de acesta, omul păcătos care este asemănat cu praful spulberat de vânt, este prezentat în trei stadii de decadență, fiindcă depărtarea de Dumnezeu îl face să alunece din rău în mai rău. Așadar, avem trei trepte de regres în păcat: *a merge, a sta și a șede*; trei menționări ale caracterului său pervertit: *necredinciosul, păcătosul și batjocoritorul*; și trei grade de îndrăzneală în săvârșirea răului: *sfatul, calea și scaunul* care implică tăinuirea, deschidere între rău și obrăznicia⁷⁹. Săvârșirea celor potrivnice legii lui Dumnezeu aduce implicit asupra păcătosului blestemul care se manifestă prin osândire în ziua judecării, prin alungarea din adunarea celor credincioși și prin autodistrugerea.

Expunând specificul celor două căi și descriind chipul oamenilor care merg pe acestea, psalmistul oferă cititorului o perspectivă clară asupra modului de viață pe care acesta urmează să-l aleagă. Accentuând vizibil binefacerile ce vor fi dobândite de cel care optează să meargă pe calea indicată de legea Domnului, autorul textului psalmic îndeamnă voalat pe om să aleagă cu înțelepciune calea binelui.

Cu toate că în scrierile scripturistice tema celor două căi re apare mai mult sau mai puțin vizibil și indirect se fac referiri la alegerea pe care omul este nevoit să o facă la un moment dat, cea mai consacrată abordare a acestei chestiuni este întâlnită în primul catehism creștin intitulat *Didahia* sau *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, scriere datată de specialiști în a doua jumătate a primului secol creștin. În prima parte a acestei lucrări autorul anonim oferă detalii privitoare la cele două căi și trasează câteva instrucțiuni morale în special pentru cei credincioși. „Sunt două căi: una a vieții și alta a morții; și este mare deosebirea între cele două căi. Calea vieții este aceasta: Mai întâi, să iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău; al doilea, pe aproapele tău ca pe tine însuși și toate câte voiești să nu ți se facă ție, nu le face

⁷⁹ Cf. Roy GINGRICH, *The Book of Psalms (Book One)*, Riverside Printing, Memphis, 2005, p. 6.

și tu altora. [...] Calea morții este aceasta: Mai întâi de toate este rea și plină de blestem: ucideri, adultere, poftă, desfrânări, hoții, idolatrii, vrăji, farmece, răpiri, mărturii mincinoase, fățarnicii, inimă vicleană, viclesug, mândrie, răutate, obrăznicie, lăcomie, cuvinte de rușine, invidie, nerușinare, îngâmfare, fudulie, lipsă de teamă, prigonitori ai celor buni, urători de adevăr, iubitori de minciună; nu cunosc răsplata dreptății, nu se lipsesc de bine, nici de dreapta judecată, nu priveghează spre bine, ci spre rău; [...] întorc spatele celui lipsit, asupresc pe cel în strâmtorare; apărători ai bogaților, judecători nelegiuți ai săracilor, plini de tot păcatul. Izbăviți-vă, fiilor, de toate acestea!”⁸⁰. Chiar și numai din această expunere sintetică pot fi sesizate asemănări evidente cu cele descrise în psalmul 1, însă cele șase capitole ale cărții în care se dezvoltă în special calea binelui, abundă de similitudini cu conținutul textului psalmic.

2. Perspectiva mesianică a psalmului. Pe lângă interpretarea propriu-zisă a psalmului, Părinții Bisericii au dezvoltat complementar și o abordare hristologică identificând pe parcursul textului psalmic elemente care să susțină perspectiva mesianică a comentariilor lor. Pentru Casiodor lipsa suprascrierii psalmului este un indiciu că nimic nu poate fi pus înaintea unui lucru decât numai cel care este Început al tuturor lucrurilor și Cap al nostru: Domnul Mântuitor⁸¹. Apoi majoritatea părinților au văzut în bărbatul pe care îl fericește David pe Însuși Iisus Hristos, fiindcă nimeni altcineva nu poate fi numit cu adevărat fericit și niciun om nu poate să împlinească rigorile morale cerute de psalmist afară numai de Fiul lui Dumnezeu⁸². De altfel, Acesta este modelul bărbatului desăvârșit pe care trebuie să îl urmeze cel ce voiește să ajungă la vârsta deplinătății duhovnicești⁸³. De asemenea, părinții văd în acel pom răsadit lângă izvoarele apelor o prefigurare a răstignirii Domnului, prin care Hristos, *apa cea vie*, avea să redea viață tuturor celor ce își vor însuși prin cruce și botez roadele răscumpărării Sale⁸⁴. Chiar dacă în unele situații părinții forțează puțin textul cu această interpretare hristologică care totuși este argumentată scripturistic, aspectul mesianic al acestui imn psalmic este subliniat și de către unii bibliști care interpretează critic conținutul psalmului⁸⁵.

⁸⁰ „Didahia sau Învățătura celor doisprezece Apostoli”, coll. *PSB 1*, trad. Dumitru Fecioru, IBMO, București, 1979, p. 25-8.

⁸¹ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 45.

⁸² Sf. VASILE CEL MARE, *Omiliile la Psalmi...*, p. 186; TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 4; St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms...*, p. 1; St. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm...*, p. 249; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes...*, p. 40.

⁸³ St. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 4.

⁸⁴ *Epistola zisă a lui Barnaba...*, p. 128; St. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 7; St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms...*, p. 2; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 51; TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 6.

⁸⁵ Cf. Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 13.

UTILIZARE CULTICĂ

Psalmul 1 se citește în fiecare sâmbătă seara la vecernie în cadrul catismei întâi (Ps. 1-8). Versetele 1 și 6 se rostesc la ceasul al șaselea în ziua de luni a primei săptămâni din Postul Mare. Aceleași stihuri fac parte din cântarea *Fericit bărbatul* care este intonată la vecernia de sâmbătă seara (în locul primei catisme) și la unele sărbători mai importante din timpul anului⁸⁶.

ACTUALIZARE

Fericirea, prosperitatea și bunăstarea sunt câteva din dorințele pe care omul contemporan le are în această viață. În sine aceste obiective sunt bune și, după cum afirmă psalmistul, ele nu sunt altceva decât consecințe firești ale unui anumit mod de viață. Prin urmare, este chiar indicat ca omul să năzuiască spre ele și să se străduiască să le obțină. Însă, din nefericire majoritatea oamenilor cred că fericirea se dobândește pe o cale total opusă celei indicate de psalmist. Nerespectarea legiurilor dumnezeiești și săvârșirea repetată a lucrurilor ce sunt potrivnice firii nu va oferi niciodată omului mulțumire sufletească, ci dimpotrivă neliniște și neîmplinire. Senzația de fericire pe care totuși o simte atunci când săvârșește unul din lucrurile care îi produc plăcere, este în fapt numai o senzație trecătoare, o amăgire temporară care îl determină să creadă că prin afundarea treptată în adâncul păcatului va obține până la urmă ceea ce își dorește. Dar în starea de păcat nu este liniștire, ci numai frământări care nu pot aduce în suflet niciodată o fericire permanentă. În schimb viațuirea virtuoaasă care este întotdeauna în conformitate cu poruncile Legiuitorului va determina, mai devreme sau mai târziu, aici și/sau în veșnicie dobândirea adevăratei fericiri.

⁸⁶ Vezi Athanasie Negoită, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1940, p. 63, 122, 134.

I. BIBLICAL THEOLOGY

PSALM 1 – AN ISAGOGIC, EXEGETICAL AND THEOLOGICAL INTERPRETATION (PART II)

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

ABSTRACT. In this research paper, we intend to offer the reader the possibility of becoming more familiar with the main types of biblical commentaries through an exegetic exercise centred round Psalm 1. The choice of the supporting text is not at all random since, even from ancient times, the psalms have benefitted from the attention of an impressive number of interpreters and have been the beginning of both dialogue and controversy between religions (Christianity and Judaism) and Christian denominations. Throughout the exegetical analysis, we took into consideration the rigors of the school of criticism which we correlated with the rabbinic and patristic commentaries in order to accomplish a very ample interpretation. Even if these commentators were not entirely in agreement, rather than bringing to relief their interpretative differences, we tried to underline the common elements existing in the specific manner of interpretation of each exegetical school. Thus, the complexity of this isagogic, exegetical and theological study resides in the fact that it approaches the text of the psalm from a literary, allegorical and spiritual point of view and it can become a hermeneutical paradigm for those who wish to study the Holy Scriptures with scientific and spiritual accuracy.

Key-words: psalm, rabbis, Holy Father, critical interpretation, happiness, just men and sinners

Verse 3

And he shall be like a tree planted by the rivers of water¹, that bringeth forth his fruit in his season; his leaf also shall not wither; and whatsoever he doeth shall prosper.

* Ph.D., Babeș-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania,
stelianpascatusa@yahoo.com

¹ The phrase indicates either a spring abounding with water or an irrigation canal. Peter CRAIGIE, "Psalms 1-50," in *WBC 19* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 60.

A blessed person has the moral verticality and the vertical intent of being in a permanent state of communion with God through thoughts and deeds which respect the law and the psalmist is thus bound to set this blessed man in a paradigmatic space where everything is perfectly placed, where everything prospers and becomes eternal. The comparison used by the author of the Psalms creates a paradisiacal image in which the abundance of waters makes everything grow and bear fruit at the right time. For this purpose, human happiness is compared to a tree² which was taken from its place of growth and replanted near a water source, in a superior soil, more favourable to its development³. The imagery of the tree, which is transplanted to a place blessed by God with fertility and eternal life, is based upon the *שְׁתוּל* principle which refers to *pricking out* rather than to *planting* (cf. Jer. 17: 8; Ez. 17: 8, 10, 22, 23; 19: 10, 13)⁴. From a theological perspective, this action implies that a person who does not do the same sins as Adam⁵ and perpetually keeps the law of God might also transcend from this perverted world into the sacred space of Paradise⁶.

The elements of this comparison are to be found in the works of Prophets Jeremiah and Ezekiel,⁷ too. The former prophet compares the man who believes in the Lord with the “tree planted by the waters, and *that* spreadeth out her roots by the river, and shall not see when heat cometh, but her leaf shall be green” (Jer. 17:8). The latter prophet clearly stresses the importance of the water in the life cycle of the tree. The source of this big river, that has the ability of returning the health to all the waters of the lakes and seas it touches and that implicitly maintains alive the fish and all the other living creatures of these lakes and seas, springs from under the lintel of the temple and flows towards the East. Besides forever

² The comparison of the person to a tree (e.g. a cedar, a date, an olive) is not foreign to the psalm language (Ps. 51: 7; 91: 12; 127: 3). This association is always positive with the single exception from psalm 36: 35.

³ The exegetes consider that the psalmist is referring here to a garden irrigated by many canals similar to those in Enghedi, Damascus, Egypt and Babylon. Franz DELITZSCH, *A commentary on the Book of Psalms*, v. 1, ed. David Eaton and James Duguid (New York: Funk and Wagnalls, 1883), 109. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI “Psalonii,” *BOR* 5 (1904): 535.

⁴ Charles BRIGGS and Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1 (New York: C. Scribner’s Sons, 1906-07), 9. Cf. Mitchell DAHOOD, „Psalms,” in *AB* 19A (New York: Doubleday & Company, Inc., 1966), 4.

⁵ For the interpretation of verse 1, see Cassiodorus. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. 1, ed. P. G. Walsh (New York/Mahwah: Paulist Press, 1990), 49.

⁶ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms 1-81*, ed. Robert Hill (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 11. Saint Hilary considers that every man to whom God promises Heaven, as in the case of the criminals on the cross, is similar to the tree that was pricked out in the garden of Eden near the source of water. ST. HILARY OF POTTERS, “Homilies on the Psalm. Psalm 1,” in *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 9, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 253.

⁷ Cf. Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A commentary* (Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1938), 5-6.

bearing fruit and never withering, these trees are given therapeutic qualities through the holy water (Ez. 47: 12⁸). Even if there are some opinions according to which the author of the psalm was influenced by these prophetic writings⁹ and that he transferred their texts into his own, what is more important is focussing on the fact that the Jewish people came to think that a person is in constant connection to the Lord and partakes in His holiness through a water upon which special qualities have been bestowed and which can enable a person to live in the plenitude and the eternity of the terrestrial heaven. Thus, as water confers life and prosperity to the tree, the law of God guides man's soul to the spiritual fructification of his deeds and, implicitly, to eternal life¹⁰.

Using the typological spiritual valences, the Holy Fathers of the Church have indicated more directions of interpretation, which do not exclude each other but rather create an extremely complicated image of the spiritual senses as suggested in the text. Thus, this tree set on the river bank is seen by the Holy Fathers as the icon of the Tree of Life from the Garden of Eden¹¹ which prefigures Jesus Christ, the one who gives life and happiness to those who trust in Him. There are multiple and varied arguments which the Fathers brought to support the Christological interpretation of this passage: some start from the association that Solomon makes between the Wisdom of God¹² that is Christ Himself and the Tree of Life (Pr. 3: 18)¹³; others say that the Saviour is often compared to a staff (cf. Is. 11: 1)¹⁴ while the apostolic fathers¹⁵ and the exegetes consider that the Tree of Life represents the cross through which, after the Crucifixion, Christ

⁸ "And by the river upon the bank thereof, on this side and on that side, shall grow all trees for meat, whose leaf shall not fade, neither shall the fruit thereof be consumed: it shall bring forth new fruit according to his months, because their waters they issued out of the sanctuary: and the fruit thereof shall be for meat, and the leaf thereof for medicine." (Ez. 47: 12).

⁹ See the opinions of the scholars who consider that the psalm was written after the return from the Babylonian exodus.

¹⁰ CRAIGIE, 60. The Rabbis underline the fact that the Law of God can be associated to water (cf. Dt. 32: 2, Is. 51: 1) since they both give life. Rabbi Amos HAKHAM, *Bible Psalms With Jerusalem Commentary*, vol. 1, ed. Israel V. Berman (Jerusalem: Mosad HaRav Kook, 2003), 2.

¹¹ ST. JEROME, „The Homilies on the Psalm,” in *FC* 48, ed. Marie L. Ewold (Washington: The Catholic University of America Press, Inc, 1964), 10. Noticing the similarities between the image of the tree described in the psalm and the tree from the middle of the Garden of Eden, the authors of the targumim have used the phrase *Tree of Life* when referring to this *tree*. PHILLIPS, 3. Cf. POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 535.

¹² If this tree represents the Wisdom of God, Dydimus the Blind considers that the fruit of this tree are the words of the Scripture which can be interpreted both literally and spiritually. DYDIMUS THE BLIND, "Fragments on the Psalms," in *PG* 39, 1160 – Craig BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, 8. His opinion is partly shared by Saint Jerome. ST. JEROME, 9.

¹³ ST. JEROME, 7. Cf. ST. AUGUSTIN, "Expositions on the Psalms," in *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 2.

¹⁴ ST. JUSTIN the Martyr and Philosopher, "Dialogul cu iudeul Trifon" in *PSB* 2, ed. Olimp Căciulă (București: IBMO, 1980), 195.

¹⁵ "Epistola zisă a lui Barnaba" in *PSB* 1, ed. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1979), 128.

would give a new life to people¹⁶. Theodore of Cyrus, and not only¹⁷, says that in the gospel Christ is represented as the source of the living water (Jn. 4: 14). If one drinks this water, he will never be thirsty again and, furthermore he will not only become the recipient of this water but also source of this living water through the work of the Holy Spirit (Jn. 7: 38)¹⁸. This psalm brings together the images of the water and the tree, which determined the patristic writers to correlate the image of the sacrifice on the cross with the one of the purifying baptism that sustains the life of the person, as a result of Christ's Crucifixion¹⁹.

The fruit brought at the right time and the evergreen leaves are the main results of having set the tree on the banks of the blessed spring. Through these two elements, the psalmist wishes to underline, on one hand, that one's expectations from the Tree of Life are never deceived and, on the other hand, that this state is eternal. The evergreen leaves are a sign that the tree is strong and healthy and it is not subjected to decay²⁰. In the rabbinic literature, both the fruit and leaves are considered part of God's decisions. According to Rabbi Solomon Jarchi, the foliage of the tree is an indicative of the true importance of the law: like in the case of leaves, some believe that the laws do not have a huge importance and take them lightly²¹. However, these insignificant parts of God's Revelation have their importance as a just man's actions and small deeds bear the imprint of his character²². To a certain extent, this vision is also shared by the Fathers of the Church who support the idea according to which the fruits of the tree (identified by most critics with Jesus Christ) are the very words of God as they were mentioned in the Scripture²³. These are the words with which the apostles have succeeded in extending to the margins of the world a Church²⁴ that has already been founded on the cross during the Pentecost. By identifying the source of the waters with the Holy Scripture, John

¹⁶ Cf. CASSIODORUS, 51.

¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, ed. Jean-Éric Stroobant de Saint Éloy (Paris: du Cerf, 1996), 40.

¹⁸ TEODORE DE CİR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, ed. P.S. Iosif al Argeșului (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 6.

¹⁹ *Epistola zisă a lui Barbaba*, 128. "O blessed cross, which makes people blessed! O cross, from which such great and wonderful fruits are gathered! The fruit of the cross is a glorious resurrection. This fruit of the wood is truly planted "near running water," for baptism is always joined to the cross. However, this wood produced "its fruit in due season," at the Lord's resurrection. It will do so again when he appears from heaven, "is seen on earth,"⁵⁵ and with dazzling sign of the cross preceding him, comes from above." CAESARIUS OF ARLES, "Sermon," in *FC 47*, 154-5 – CRAIG BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, 9.

²⁰ DAHOOD, 4.

²¹ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, ed. R. G. Finch (New York: The Macmillan Company, 1919), 10.

²² Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Psalms* (Albany, OR: Ages Software, 1999), 1:3.

²³ CASSIODORUS, 51.

²⁴ St. AUGUSTIN, 2.

of Damascus considers that the fruits and the leaves of the tree represent the faith, respectively the deeds of a person – the direct consequence of people living in the ways of the Lord²⁵. Furthermore, this approach also justifies Ernst Hengstenberg’s interpretation according to which Christ has employed the image described in the first three verses of the psalm when the barren fig tree was cursed (Mat. 21: 19). Since the Judeans did not fulfil the terms of verses 1 and 2, they were no longer able to bear the fruit of their existence, not even when the right time for that had come²⁶.

Even if, from a grammatical point of view, in the last part of the verse, the psalmist still refers to the tree, most translators have laid stress upon the blessed man who is the protagonist of the action²⁷. In the 1936 Romanian edition, the authors of the translation leave no room for another interpretation other than the blessed man is the one to whom the subject of the sentence refers: “he succeeds in all his endeavours”. So, after comparing the just man with the tree that bears fruit, the psalmist shifts back to the image of the positive character of his description and underlines the fact that nothing can stand in front of the one who works together and stays in communion with God because, in this way, that man brings to an end everything he begins.²⁸

Verse 4

*The ungodly are not so: but are like the chaff which the wind driveth away*²⁹.

The negation **לֹא-כֵן** – *not so* at the beginning of the verse draws our attention to the psalmist’s intention in achieving an obvious antithesis between those who are blessed, by comparing them to the tree pricked out next to the

²⁵ “In the same way in which a tree planted next to a water source grows and bears fruit, the soul which is fed by the word of the Scripture grows and bears fruit – the orthodox faith – and it is adorned with evergreen leaves, namely with good deeds.” SF. IOAN DAMASCHINUL, *Dogmatică*, ed. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 2005), 156. Cf. NEALE, 91.

²⁶ Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. 1 (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2010), 13.

²⁷ Konrad SCHAFER, *Psalms* (Collegewille: The Liturgical Press, 2001), 6. Cf. Robert BRATCHER and William REYBURN, *A Translator’s Handbook on the Book of Psalms* (New York: United Bible Societies, 1991), 19.

²⁸ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, ed. Robert C. Hill (Boston: Liden, 2005), 6. Theodore of Cyrus considers that it is not a random mentioning that everything that that person does will be multiplied because “such a person will not do anything against the law, but will do everything by the divine Law and says: *In the Law of God – his will*”. TEODORE DE CIR, 6. Cf. Chiril al Alexandriei, “Cometariu la Psalmi I (1-8),” ed. Dumitru Stăniloae, *MO* 4 (1989): 37.

²⁹ LXX and Vulgate have added the expression off the face of the Earth (*ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς* – *a facie terrae*).

waters, and those who have not been touched by faith and are against the divine laws. To further underline the antithetic exposition, the Septuagint and thus all the other translation, which have had the former as a main source³⁰, have doubled the negation from the beginning of the verse by employing the term *wicked* in the phrase *οὐχ οὕτως* – *they are not as such*³¹. Without underlining something regarding their character, the author is straightforward about the goal of their lifestyle and he uses a metaphor³² to convey his message. If the blessed are compared to the fruit-bearing tree, which has all the qualities to live forever, the wicked (הַרְשָׁעִים)³³ are subjected to decay³⁴; they are easily destroyed and blown away³⁵ as dust and chaff is blown away by the wind. There is a possibility that this image might have been inspired by the process used by the oriental agriculturists who separated the wheat from the chaff and other plants in open field where the wind was strong³⁶. If we take into consideration the fact that the subsequent verse refers to the judgement of God and that Saint John the Baptism uses the same image when he demands the Pharisees to do deeds worthy of redemption under the threat of the judgement (Mat. 3: 12³⁷), it is important to opt for the translation of the term *כֶּבֶס* with *chaff*³⁸ and not *dust* since the connotations of the former make it the best option in the context of the psalm.

Therefore, the faith of the two types of people is extremely well-shaped by these metaphorical images. The wicked, amongst whom we must mention the sinners and the mockers of the first verse³⁹, lack power and consistency, do not

³⁰ Here, we are considering Vulgate, the Ethiopian and Arab translations and some Syrian codices. CLARKE, 1:4.

³¹ The double negative is meant to confirm that a-faithful men will not share in the fate of the just because they are unworthy of it. CASSIODORUS, 53. Cf. TEODORET DE CIR, 7.

³² Cf. FREEHOF, 6.

³³ Some consider that the use of the defined article (הַ) implies mockery. It is as the psalmist had said: *Look, the sinners!* POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 536.

³⁴ Diodore underlines that, through this comparison, the psalmist emphasizes how instable sinners can be compared to the just who are as stables the well-rooted tree into a well-irrigated soil. DIODORE OF TARSUS, 6.

³⁵ THEODORE OF MOPSUESTIA, 11-3.

³⁶ Albert BARNES, *Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms*, vol. 1 (New York: Harper & Brothers, 1868-69), 6-7.

³⁷ Andrew BONAR, *Christ and His church in the Book of Psalms* (New York: R. Carter & Brothers, 1860), 2-3.

³⁸ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. 1 (London: J. W. Parker, 1846), 3.

³⁹ Saint Jerome considers that the psalmist was talking about the unfaithful ones when he compared them to the dust in order to underline that all people who stray from the way of the lord, irrespective of how much they sinned (the gravity of the sins commuted by the unfaithful ones is incomparably smaller than that of the mockers), are subjected to decay. ST. JEROME, 10.

have the ability to bear fruit⁴⁰ and cannot give those who trust the Law of God anything more than a light discomfort similar to that caused by the dust when it hits a person in the face⁴¹. These people thought they were characterized by greatness when they strayed from the right path, when they stayed in the counsel of the wicked and defied and mocked the Lord but that proved to be as temporary as the chaff and the dust blown away by the wind.⁴² Saint Jerome considers that the sinners, due to their riot against God, punish themselves because they separate themselves from their core element and, as dust, they allow themselves to be carried away by an uncontrollable power: “The wicked man will be so unhappy that he is not even dust from the earth. Dust does not seem to have any substance, but it does, of course, have a kind of existence of its own. [...] It is scattered here and there and is never in any one place, wherever the wind sweeps it [...] The same is true of the wicked man. Once he has denied God, he is led by delusion wherever the breath of the devil sends him.”⁴³. Thus, the tranquillity and the bounty, in which all of these people might have enjoyed if they had fulfilled God’s will, are replaced by desperation and torment⁴⁴. Like dust, they cannot produce any real damage, but are permanently condemned to unsettled and distress.

Verse 5

Therefore the ungodly shall not stand in the judgment, nor sinners in the congregation of the righteous.

Some commentators⁴⁵ consider it is more suitable to translate the phrase **עַל-כֵּן** by *that is why* to link the previous verse to this one since this phrase is always used to introduce a sentence that describes the effects of some past events or features and that indicates consequences not causes⁴⁶. As a result, if we take into consideration this aspect when we interpret this psalm, we can establish that, if the sinners are compared to dust, they will not be able to partake in the right

⁴⁰ Saint Eftimie says: “Unfaithful people are not clothed in evergreen foliage, nor can they bear fruit, nor receive any other benefits such as those received by Christians who think about the law of God.” EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, ed. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006), 67. Cf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, 5.

⁴¹ KIMHI, 10.

⁴² Even if this excerpt is not part of the Hebrew text, the original Greek version adds the expression *ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς* – *off the face of the Earth* at the end of the verse, is a logical insertion which completes the comparison used by the psalmist and thus offers an abrupt ending of the verse. BRIGGS, 9.

⁴³ ST. JEROME, 10-1.

⁴⁴ ST. HILARY OF POITERS, 255.

⁴⁵ PHILLIPS, 4.

⁴⁶ HENGSTENBERG, 13. Rashi extends the use of this word to the next verse, the one that ends the psalm. Mayer GRUBER, *Rashi’s Commentary on Psalms* (Boston: Leiben, 2004), 173.

judgment of God⁴⁷.

Considering that the term **בְּמִשְׁפַּט** is articulated, most Jewish⁴⁸ and Christian⁴⁹ scholars claimed that the psalmist refers, in this situation, to the final judgement. The early scholars have mainly based their claims on the option of the targumim to translate this word through *great day*⁵⁰ while the Fathers of the Church have based their opinion on the text of the Septuagint, which translated the verb **קום** – *to stand, to rise* through *ἀνίστημι* which means *to be resurrected*, a word that has an eschatological meaning⁵¹. These visions do not exclude the fact that the judgement mentioned in the text of the psalm starts from here because, as Rabbi Solomon Freehof says, God explicitly mentioned what faith of the sinners⁵² will be.

It is important to notice that in the context of the previously mentioned time of trial, the psalmist excludes the presence of the wicked from the eschatological event. He says that sinners will not rise with the blessed ones and will not stand on judgement day. His statement is not foreign to the Old Testament's writings: there is no other mentioning of the resurrection of the wicked besides that in the text of the Deuteronomy 12:1. Furthermore, the Saviour only mentioned the resurrection of the just in the New Testament (Lk. 14: 14) while Saint Paul describes the changes that will take place during the resurrection of the dead without mentioning the sinners (1 Cor. 15). The only texts that refer explicitly to the resurrection of the sinners are those of Jn. 5: 28-29 and Ac. 20: 11-15⁵³. The exemption of the disbelievers from the final judgement can be understood only if one takes into consideration the Johannine text (Jn. 3: 18) to which most of the Fathers refer⁵⁴. Those who do not believe in God, do not have to be present on judgement day because they have already been judged based on their lack of faith. Besides this, the scholars also tried to confirm the words of the psalmist by

⁴⁷ Bruce WALTKE and James HOUSTON, *The Psalms As Christian Worship: A Historical Commentary* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010), 141.

⁴⁸ Cf. KIMHI, 10.

⁴⁹ ST. HILARY OF POITERS, 256. TEODORET DE CIR, 7.

⁵⁰ POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 536.

⁵¹ Popescu-Mălăiești considers that it was not necessary for the translators of the Septuagint to opt for this ending since the text explicitly refers to the final judgment during which the injustices of the world and the apparent happiness of the sinners will have the right outcome. POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 536. Cf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, 38.

⁵² FREEHOF, 6.

⁵³ Cf. BRIGGS, 6. Cf. DELITZSCH, 114.

⁵⁴ "Whoever believes in him is not condemned, but whoever does not believe stands condemned already because they have not believed in the name of God's one and only Son" (John 3: 18). EFTIMIE ZIGABENUL, 67. Cf. ST. JEROME, 11-2; CASSIODORUS, 55; J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms: from primitive and mediaeval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syrian rites*, vol. 1 (London/ New York: J. Masters/Pott and Amery, 1869), 95.

finding different meanings of these words. For example, Saint Cyril of Jerusalem says that the wicked will not rise to be judged but only to be sentenced⁵⁵ and this was also confirmed by Theodore of Mopsuestia in his commentary to the psalms⁵⁶. Saint Hilary considers that it is not the existence of these men that is denied but their ability to rise to be judged and, implicitly, eternal life. Like dust, these will continue to exist, incessantly enduring an eternal punishment⁵⁷. The Bishop of Cyrus makes the same considerations, being even explicit in saying that the wicked will not rise to be judged but to be punished⁵⁸. Mitchell Dahood's opinion is also noticeable: he affirms that the sinners will not be allowed to partake in the final judgement since it will be in heaven. Being unable to rise to heaven, they will be judged in absence⁵⁹.

Considered wicked, the sinners (חַטָּאִים) are forbidden to stand in the counsel⁶⁰ of the just because the latter cannot be in communion with the former since these will not be judged⁶¹. If one hypocritically belongs to such a community, it will be shown on judgement day when all thoughts and deeds will be disclosed and repaid appropriately⁶².

Verse 6

For the LORD knoweth the way of the righteous: but the way of the ungodly shall perish.

The omniscience of God, which is mentioned in the last verse, gives meaning to the previous statements⁶³. If the Lord knows the most inner thoughts of a man, then the characteristics, the development and the aim of the two ways (of the legal and illegal one) – exhibited with a lot of certainty and security – are certified and trustworthy. The verb יָדַע, which signifies *to be in the know, to know*, has many meanings in the biblical texts and these develop and emphasize rather

⁵⁵ ST. CYRIL OF JERUSALEM, "Catechetical lectures," in *FC* 64, 127 – Craig BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, 10. Cf. ST. AUGUSTIN, 2; DIODORE OF TARSUS, 6; CASSIODORUS, 55.

⁵⁶ THEODORE OF MOPSUESTIA, 13.

⁵⁷ ST. HILARY OF POITERS, 256.

⁵⁸ "They will not be resurrected for the judgment but for the punishment. They do not need expostulation but because if their wickedness they receive they just punishment. In the same way in which a judge does not call to judgment the murders in order to reprehend them but to impose on them the law, those who have lived in wickedness are sentenced to torment after the resurrection without being called to justice but receiving the just punishment." TEODORET DE CİR, 7.

⁵⁹ DAHOOD, 4.

⁶⁰ The term עֲדָה refers to a group with an active role in the judgment, acting as consultants. CASSIODORUS, 55. Cf. DAHOOD, 4.

⁶¹ ST. JEROME, 12. Cf. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIE, 37.

⁶² Cf. NEALE, 95.

⁶³ BARNES, 8; KIMHI, 11; GRUBER, 173.

well the valences of this very special and complex act of God. This term consequently denotes a very profound personal knowledge, involving reason, will and feelings, that develops a wish of becoming closer with the one upon whom the action is reflected⁶⁴. Thus, this knowledge is based upon a close connection between the one that knows and the one that is being known. By correlating the verb יָטַף with the meaning it has in other parallel texts (Ps. 9: 11; 30: 8; 36: 18; 49: 11; Ho. 13: 5; Am. 3: 2, etc.), Michael Dahood came to the conclusion that the best translation for this term would be *taking care of, protecting*⁶⁵. Another version of the translation, which is supported by George Phillips⁶⁶ and Adam Clarke⁶⁷, emphasizes God's approval of this way, of the blessed men's deeds and purpose in life and not their knowledge. Moreover, these nuances have been intuited by one of the chief representatives of the Antiochian method of interpretation, Bishop Diodorus, who affirmed that this word "he referred not to knowledge but to relationship and care, as if to say, God in fact makes his own the doings of the righteous."⁶⁸.

These nuances - which suggest that, in this context, the verb *to know* must not be limited to its basic meaning - find a considerable applicability in the patristic interpretations. Beginning with Origen and continuing with the Western Fathers, the critics considered that knowledge is limited to the just men since only their deeds are worthy of being known⁶⁹. By going back to the Saviour's remark addressed to those who do not fulfil His words through deeds but only through words ("And then I will declare to them, 'I never knew you; depart from Me, you who practice lawlessness.'" - Mat. 7: 23), Saint Jerome makes us think about what happened immediately after the Fall of Adam when God called him and asked where he was. Besides Adam's lack of true knowledge about God, the Holy Father also stresses the fact that sin and, implicitly, being strayed from the right path, set man away from the grace of God, in a position in which God no longer recognizes His image in this man⁷⁰. Saint Hilary not only thinks as such, but also develops a positive counterexample. Abraham, one of the biblical characters of whose faith God does no doubt, is subjected to a temptation at the end of which the angel of God tells him that his fear of God is well-known (Gen. 22: 12). This does not mean that Abraham had been unaware of that reality until that moment but only that the things known to God are worth knowing⁷¹.

⁶⁴ POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 537.

⁶⁵ DAHOOD, 4.

⁶⁶ PHILLIPS, 5.

⁶⁷ CLARKE, 1:6.

⁶⁸ DIODORE OF TARSUS, 6.

⁶⁹ ORIGEN, "Selection from the Psalms," in *PG* 12, 1100 - Craig BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, 10. Cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, 15.

⁷⁰ ST. JEROME, 12-3. Cf. CASSIODORUS, 55.

⁷¹ ST. HILARY OF POITERS, 257.

Under these circumstances, any man who strays from God by committing a sin is doomed. Thus, the faith of the wicked must not be looked upon as punishment but as a result of their option to follow the wrong path⁷². This is underlined by Saint Jerome to the extent to which it emphasizes the fact that sinners will not perish, but their way will be destroyed⁷³. In other words, all sinners are offered the possibility to give up an aimless life for one in which they will partake in happiness.

THE THEOLOGIC DIMENSION

1. The paths of right and wrong. The main theological themes that are developed by the psalmist all throughout this sapiential poem are those of the two paths and the contrast between the faithful and the wicked⁷⁴. Even if most exegetes⁷⁵ correlate Psalm 1 with the text of Proverbs 2: 12-15⁷⁶, 20-22⁷⁷ to underline these realities, their common source must be sought in the 30th chapter of the Deuteronomy in which God lays before man two paths between which he must unavoidably choose: life and death, right or wrong (v. 15), blessing or damnation (v. 19). The one who chooses the first path is asked to love God wholeheartedly (v. 6), to turn to God with the entire being and to listen to His voice (v. 16) and become one with Him (v. 20). If he fulfils all these, that man will rejoice in everything (his wife will bear children, his livestock will be multiplied and his land will have crops – v. 9), he will be blessed and this man will bring a lot of joy to God, as have his parents. The Israelite, who will not obey and who will stray from the God of his forefathers to serve other gods (v. 17), was meant to be doomed and was no longer the owner of the land he had inherited from the Lord (v. 18). Even if God suggested he should chose life in order to secure life both for him and his successors, man is not deprived of his freedom of choice.

Both the key elements and the persuasive manner in which they might convince man to follow the Lord and His laws are to be found in Psalm 1⁷⁸. He

⁷² CRAIGIE, 61. DELITZSCH, 115.

⁷³ ST. JEROME, 13.

⁷⁴ Robert DAVIDSON, *The vitality of worship: A commentary on the book of Psalms* (Grand Rapids/Edinburgh: W.B. Eerdmans/Handsel Press, 1998), 13.

⁷⁵ Cf. CRAIGIE, 58.

⁷⁶ "To deliver thee from the way of the evil *man*, from the man that speaketh froward things; Who leave the paths of uprightness, to walk in the ways of darkness; Who rejoice to do evil, and delight in the frowardness of the wicked; Whose ways are crooked, and they froward in their paths." (Proverbs 2: 12-15).

⁷⁷ "That thou mayest walk in the way of good *men*, and keep the paths of the righteous. For the upright shall dwell in the land, and the perfect shall remain in it. But the wicked shall be cut off from the earth, and the transgressors shall be rooted out of it." (Proverbs 2: 20-22).

⁷⁸ Samuel TERRIEN, *The Psalms: Strophic structure and theological commentary* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003), 76.

who wishes to follow the right path must not give in to their passions and their individual convictions so that they will not be like the idols, which are their own gods, but to love and follow the laws of God as if they were part of their being, constantly meditating to it. Even if metaphorically expressed, the effects of this choice are identical in many respects to those mentioned in the Deuteronomy (prosperity, happiness, eternity and communion with God). In return, he who strays from God ends up serving foreign gods which will subjugate him and will lead him to peril due to his bad behaviour.

The virtuous man is depicted from two perspectives: in the first, there are the things that he tries to stay away from whilst in the second there are the deeds he does. Thus, he does not stand in the counsel of the wicked and does not sit in the seat of the mockers. However, he tries to follow the will of God and incessantly (day and night) thinks about this. His behaviour implicitly determines God to bestow His blessing upon the being that is manifested through prosperity, bounty, eternity and direct communion. Unlike the former man, the sinner is compared to dust in the wind and is presented in three stages of decadence because the distance that he puts between himself and God made him become worse and worse. Hence, there are three stages of how deep a person can fall: walking, standing and sitting; three stages of his perverted character: the wicked, the sinner and the mocker; and three degrees of daring to do more and more harm: the counsel, the way and the seat which imply concealment of the evil, turning towards evil and audacity⁷⁹. Doing things that are contrary to God, implicitly bring upon the sinner the curse manifested through the damnation of judgment day – banishment from the gathering of the faithful ones and through self-destruction.

By describing the particularities of the two paths and of the men who walk on them, the psalmist gives the reader a clear perspective upon the life one can choose. By visibly accentuating the benefits that will be gathered by the person that opts to walk on the path indicated by the laws of the Lord, the author of the psalms pleads for a wise choice in following the right path.

Even if the theme of the two path re-emerges more or less visibly throughout the Scripture, there are indirect references to the choices a person had to make at one point or another and the best known approach of this matter is found in the first Christian catechism, entitled the *Didache* or the *Teachings of the Twelve Apostles*, a work dating back to the late first century. During the first part of this work, the anonymous author offers enough details regarding these two ways and gives some particular moral instructions to the believers.⁸⁰ From this very synthetic

⁷⁹ Cf. Roy GINGRICH, *The Book of Psalms (Book One)* (Memphis: Riverside Printing, 2005), 6.

⁸⁰ "Didahia sau Învățătura celor doisprezece Apostoli," in *PSB 1*, ed. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1979), 25-8.

exposition, one can perceive the obvious similarities with Psalm 1, but the six chapters of the book that develop the right path abound with similarities with the text of the psalms.

2. The messianic perspective of the psalm. Besides the main interpretation of the psalm, the Fathers of the Church have also developed a Christological approach identifying, throughout the psalm, various elements that support the messianic perspective of their comments. For Cassiodorus, the lack of a superscript of the psalm is a clue that nothing cannot be put before anything except that Who is the Beginning of all things and is our Head: our Lord Saviour⁸¹. Moreover, most of the Fathers have understood that God was the one who is called blessed by David because no one else can be truly called blessed and no man can fulfil the moral rigors demanded by the psalmist except for the Son of God⁸². However, He is the model of the perfect man which must be followed by the person who wants to reach the age of spiritual maturity⁸³. Moreover, the Fathers see in the tree, which was prick out next to the water sources, a primary image of the crucifixion of the Lord through which Christ, *the living water*, would return life to all those who will benefit from the fruits of His redemption⁸⁴ through the Cross and the Baptism. Even if in some cases, the Fathers force this Christological interpretation into the text, it is still a biblical argument; the messianic aspect of this hymn is underlined by some commentators who critically interpret the content of the psalm⁸⁵.

THE CULTIC USE

Psalm 1 is read every Saturday evening during the vespers (Psalms 1-8). Verses 1-6 are also uttered during the sixth hour of the Monday service of the Horologion during the first week in the Great Lent. The same sticherons are part of the *Blessed Is the Man* hymn which is sang during the Saturday night vespers (instead of the first katisma) and during some important feasts throughout the year⁸⁶.

⁸¹ CASSIODORUS, 45.

⁸² SF. VASILE CEL MARE, "Omiliile la Psalmi," in *PSB* 17, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1986), 186; TEODORET DE CIR, 4; ST. AUGUSTIN, 1; ST. HILARY OF POITERS, 249; THOMAS D'AQUIN, 40.

⁸³ ST. JEROME, 4.

⁸⁴ *Epistola zisă a lui Barnaba*, 128; ST. JEROME, 7; ST. AUGUSTIN, 2; CASSIODORUS, 51; TEODORET DE CIR, 6.

⁸⁵ Cf. Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, 13.

⁸⁶ See Athanasie Negoită, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe* (București: Tipografia Cărților Bisericești, 1940), 63, 122, 134.

ACTUALIZATION

Happiness, prosperity and bounty are the contemporary man's wishes during his life. All these are basically good and, according to the psalmist, they are the natural consequences of a certain lifestyle. All in all, it is even desirable for a human being to wish all these and to get them. However, it is unfortunate that most people believe that happiness can be obtained through a totally different manner from the one mentioned by the psalmist. Man will not be blessed with spiritual tranquillity; on the contrary, if he does not respect the divine law and continues to do harm, he will be subjected to torments and unfulfilment. The happiness that comes over him when he satisfies his passion is fleeting, a temporary abuse that determines him to believe that by continuing further on the wrong path, he will eventually obtain what he wishes. It is well-known that there is no peace where there is sin but only turmoil, and that can never bring a permanent state of happiness. In its turn, living in virtue is always according to the commandments of the Law-Maker and this will bring, sooner or later, here or in the afterlife, true happiness.

CÂNTAREA CÂNTĂRILOR – RELAȚIA SIMBOLICĂ ȘI CONTEXTUALĂ CU ISAIA 5

ALEXANDRU SALVAN*

REZUMAT. Studiul propune o abordare a cărții Cântarea Cântărilor în corelație cu capitolul 5, versetele 1-7 din Cartea lui Isaia. Cântarea Cântărilor este un poem liric ce prezintă ipoteza cântecului de iubire dintre cei doi miri. Aceasta preînchipuie unirea dinamică dintre Dumnezeu și Biserică (simbolizată de unirea miresei cu Mirele-Hristos) și reflectă fidelitatea ce o manifestă cei doi, unul față de celălalt. Ea este pusă în relație de antagonism cu scrierile profetice, ce se folosesc de această imagine nupțială pentru a sublinia starea de infidelitate a miresei, a casei lui Israel.

Cuvinte-cheie: Șir Hașirim, poem luxuriant, Solomon, Meghilot, cântare nupțială, Sulamita, epitalamus, Mire, Logos, mireasă, Biserică.

Introducere

Unicitatea cărții, Cântarea Cântărilor este scoasă în evidență prin faptul că ea, este rezultatul înțelepciunii sacre inspirate, o excepțională scriere poetică-mistică, în care Dumnezeu este slăvit, adorat și în care sunt puse în lumină relațiile umane de fidelitate și de profundă evlavie în El. Acest lucru putem să-l sesizăm încă din titlul cărții, care în limba ebraică, el reprezintă un superlativ (*Șir Hașirim*), și constituie cântarea cea mai frumoasă dintre toate câte există, fiind totodată o expresie a lirismului și a perfecțiunii. Este o capodoperă și un poem luxuriant ce se scaldă în imagini și în definiții de o deosebită frumusețe, astfel încât, unii au socotit-o poezie populară, iar alții au definit-o ca fiind o cântare cultă de mare rafinament¹, posedând o bogăție lexicală exuberantă și inextricabilă².

* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”, alexandru.salvan@yahoo.com*

¹ Ioan ALEXANDRU, *Cântarea Cântărilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 2.

² Pr. Vasile RADU, Gala GALACTION, *Cântarea Cântărilor*, Fundația pentru Literatură și Artă, „Regele Carol II”, București, 1934, p. 9.

Tradiția constantă a vechilor evrei a atribuit cartea, fără niciun echivoc, regelui Solomon, bărbatului ilustru, care a întruchipat înțelepciunea, frumusețea și strălucirea umană. Temeiul forte, care fundamentează această convingere este precizarea expresă din Cartea I a Regilor, unde în capitolul 5, versetul 32, se spune că: „Solomon a spus trei mii de pilde și cântările lui au fost o mie și cinci”. Astfel, Cântarea Cântărilor întregeste ansamblul operei solomoniene, titlul complet din Biblia Hebraica, indicându-l pe Solomon, ca și autor al ei: „Șir Hașirim așer li Șelomo”. Particula „li”, ce este folosită în cazul genitiv, îl desemnează pe Solomon, ca și autor al cărții, așa cum aceeași particulă, prezentă în titlul unor Psalmi (Psalmi 3, 4; 25; 26; 27), îl desemnează pe David, ca autor al lor³. Chiar dacă în Vechiul Testament există încă o carte, „Înțelepciunea lui Solomon” ce îi este atribuită lui Solomon, tot prin titlu, dar care în realitate nu-i aparține, carte necanonică, pe care evreii scrupuloși nu au admis-o niciodată în canon, spre deosebire de Cântarea Cântărilor, pe care nu au mișcat-o niciodată din fruntea cărților canonice grupate sub denumirea de „Meghilot” sau „Sulurile”, ce se citesc la marile sărbători iudaice⁴. Așadar, vechii evrei au transmis această tradiție creștinilor, privind originea solomoniană a Cântării Cântărilor, care au acceptat-o, neavând nicio rezervă asupra ei. În acest sens, Sfinții Părinți, precum Sfântul Grigore de Nyssa, Fericitul Ieronim, Teodoret de Cyr, Origen, în unanimitate au împărtășit ideea că alături de cărțile Pildele lui Solomon și Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor alcătuiește triada de scrieri solomoniene, constituindu-se a fi un poem liric, de o inegalabilă frumusețe⁵.

În ceea ce privește timpul în care a fost scrisă cartea Cântarea Cântărilor, găsim suficient de judicioasă susținerea acelor specialiști mai ponderați, care afirmă că originea cărții este foarte veche, așezând-o în perioada regatului unic al evreilor, adică în secolele X-IX î.d.Hr., în timpul domniei lui Solomon, când poezia, istoria și cultura, s-au bucurat de o remarcabilă înflorire, iar acest lucru este subliniat și de unele forme gramaticale arhaice, care susțin această afirmație deoarece nu e mai puțin adevărat că alături de acestea, apar și altele mai noi, „care adevăresc transcrieri și prelucrări târzii, până în perioada postexilică..., când procesul elaborării întregului text pare să fi fost încheiat”⁶.

³ Pr. Dumitru ABRUDAN, *Cântarea Cântărilor-Iubire, Puritate, Frumusețe, Poezie*, în R.T., Nr. 3-4/1996, p. 136.

⁴ Melania Daniela BĂDIC, *Cântarea Cântărilor- o lectură hermeneutică a unui poem revelat*, Editura Emia, Deva, 2004, p.36.

⁵ Pr. Ioan Sorin USCA, prof. Ioan TRAI, *Cărțile lui Solomon*, Editura Christiana, București, 2010, pp. 361-362.

⁶ Ioan ALEXANDRU, *Cântarea Cântărilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 15.

Cântarea Cântărilor- legătură simbolică și contextuală cu Isaia 5?

Sub aspect literar, cartea, Cântarea Cântărilor este structurată asemenea unui poem al iubirii dintre doi tineri, al cântării nupțiale ce demarează brusc, fiind vorba în fapt, de la început și până la sfârșit, de acel dialog „cântat”, în care cele două ființe iubite (Solomon și Sulamita), despărțite una de alta, care, mânate de dor, se caută reciproc, fără odihnă, fiecare descriind în termeni de o deosebită suavitate frumusețea și farmecul celeilalte. Prin aceasta, cartea ne oferă două tablouri în care sunt realizate portretele celor două ființe iubite, fiind zugrăvite cu o măiestrie artistică inegalabilă. Primul portret este cel al iubitei, fiind rostuit în culorile cele mai pure de către iubitul ei. Copleșit de farmec, el i se adresează acesteia, spunând: „Cât de frumoasă ești tu, draga mea, cât de frumoasă ești! Ochi de porumbiță ai, umbriți de negrele-ți sprâncene, părul tău turmă de capre pare, ce din munți, din Galaad coboară. Dinții tăi par turme de oi tunse, ce ies din scâldătoare făcând două șiruri strânse și neavând nicio știrbitură. Cordeluțe purpurii sunt ale tale buze și gura ta-i încântătoare. Două jumătăți de rodii par obrajii tăi sub vălul tău cel străveziu. Gâtul tău e turnul lui David, menit să fie casă de arme: mii de scuturi atârnă acolo și tot scuturi de viteji. Cei doi săni ai tăi par doi pui de căprioară, doi iezi care pasc printre crini... Cât de frumoasă ești tu, draga mea, și fără nicio pată” (Cântarea Cântărilor 4, 1-7).

De asemenea, pentru a contura chipul celei după care tânjește cu toată ardoarea ziua și noaptea, iubitul se folosește și de multe și alese comparații. Pentru el, ea este aidoma unui telegar zvelt și sprinten, înhămat la carul lui Faraon (Cântarea Cântărilor 1, 8); este precum „narcisul din câmpie și crinul de prin vâlcele” (Cântarea Cântărilor 2, 1-2), sau ca „o porumbiță sfioasă” ce prin crăpături de stâncă se ascunde (Cântarea Cântărilor 2, 14); „deluleț de mirt, munte de tămâie, grădină încuiată, fântână acoperită și izvor pecetluit” (Cântarea Cântărilor 4, 6-12). Cel de-al doilea portret este al iubitului, care fiind alcătuit de iubita lui, se află într-o perfectă simetrie, iubita zugrăvind-i și ea de îndată chipul și alegând din limbajul poetic cele mai sugestive expresii: „Iubitul meu e alb și rumen, și între zeci de mii este întâiul. Capul lui, aur curat; părul lui, păr ondulat, negru-nchis, până de corb. Ochii lui sunt porumbei, ce în lapte trupu-și scaldă, la izvor stând mulțumiți. Trandafir mirositor sunt obrajii lui, strat de ierburi aromate. Iar buzele lui, la fel cu crinii roșii, în mir mirositor sunt scaldate. Brațele-i sunt drugi de aur cu topaze împodobite; pieptul lui e scut de fildeș cu safire ferecat. Stâlpi de marmură sunt picioarele lui, pe temei de aur așezate. Înfașșurarea lui e ca Libanul și e măreț ca cedrul. Gura lui e negrăit de dulce și totul este în el fermecător; iată, cum este al meu iubit, fiice din Ierusalim, iată cum este al meu mire!” (Cântarea Cântărilor 5, 10-16).

Comparațiile și metaforele la care recurge iubita spre a pune în lumină tot ceea ce determină farmecul și frumusețea iubitului ei, sunt inepuizabile, dar scot în evidență și calitățile acestuia. Pentru ea, iubitul este precum mărul între copaci (Cântarea Cântărilor 2,3), ca un „ciorchine de ienupăr din Enghedi, de la vii cules. Este ca o gazelă și ca un pui de cerb. Este precum o periniță de mirt binemirositor, purtată de tinere în sânul lor” (Cântarea Cântărilor 2, 9-10). Prin aceste două portrete sunt scoase în evidență caracteristicile definitorii, care se desprind din descrierea celor doi iubiți, și anume: tinerețea, fecioria, puritatea, nevinovăția. În conexiune cu aceste însușiri stau și alte trăsături, precum: integritatea fizică și psihică, armonia, frumusețea, seninătatea trupească și sufletească. Din acest cadru paradisiac lipsește orice element ce ar sugera duritatea, ispita și păcatul, iar intensitatea sentimentelor celor doi iubiți fiind maximă, totuși iubirea lor nu se consumă, ci rămâne la stadiul de dor, ceea ce înseamnă că ei se vor căuta mereu: „ De dormit, dormeam, dar inima-mi veghea. Am auzit glasul celui drag! El la ușă bătând zice: Deschide-mi surioară, deschide-mi iubita mea, porumbița mea, curata mea, capul îmi este plin de rouă și părul ud de vлага nopții. Haina eu mi-am dezbrăcat, cum s-o îmbrac eu iar? Picioarele mi le-am spălat, cum să le murdăresc eu iar? Iubitul mâna pe fereastră a întins și inima mi-a tresărit. Lute să-i deschid m-am ridicat, din mână mir mi-a picurat, mir din degete mi-a curs pe închizătoarea ușii. Celui drag eu i-am deschis, dar iubitul meu plecase; sufletu-mi încremenise, când cel drag mie îmi vorbise; iată eu l-am căutat, dar de aflat nu l-am aflat; pe nume l-am tot strigat, dar răspuns nu mi s-a dat” (Cântarea Cântărilor 5, 2-6). Prin aceasta, relația de iubire dintre cei doi este lipsită de patimă, fiind izvorâtă din străfundurile sufletului și mai puțin din aplecarea instinctuală spre plăcerea carnală. În acest sens, rabinul Ben-Ezra afirmă: „Departee de noi, departee de noi, departee de noi, gândul de a vedea în Cântarea Cântărilor doar iubire carnală. Dacă demnitatea acestei cărți n-r fi fost în ochii noștri eminentă, ea n-ar fi făcut parte niciodată din corpul scrierilor sfinte. Iar dacă ea face parte din acest corp, înseamnă că sensul ei alegoric religios este mai presus de orice controversă”⁷.

În comentariul său la Cântarea Cântărilor, și care subliniază aspectul teologic al acestei cărți, Origen apreciază că opera lui Solomon este un epitalamus, o piesă de teatru compusă după moda antică cu mai multe personaje ale căror roluri, comentatorul le interpretează în mod alegoric, și anume: mirele-Solomon îl simbolizează pe Logosul Hristos, Domnul păcii, mireasa simbolizează când sufletul omenesc, când Biserica, când pe amândouă laolaltă, iar fetele din Ierusalim sunt sufletele care așteaptă la ușa miresei sosirea mirelui⁸.

⁷ Charles Ward SMITH, *Commentary on Song of Solomon*, Calvary Chapel Copyright, Costa Mesa, California, 2014, pp. 21-22.

⁸ ORIGEN, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, în P.S.B., vol. 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 311.

Astfel, Logosul-Mirele, personajul principal a cărui prezență spirituală sau venire așteptată de mireasă conduce mișcarea acestui neasemuit imn al dragostei duhovnicești este Unsul prin excelență, Hristos, Care răspândește cea mai prețioasă mireasmă: „Miresmele tale sunt balsam mirositor, mir vărsat este numele tău; de aceea fecioarele te iubesc” (Cântarea Cântărilor 1, 2). În acest sens, Mirele vine uns cu toate miresmele, mirul devenind taină profetică, căci precum mirul își răspândește până departe mirosul, tot așa e răspândit și numele lui Hristos⁹. Astfel, bunul miros al învățăturii care purcede de la Hristos și din mirul Sfântului Duh umple toată casa acestei lumi și casa întregii Biserici, adică toată casa sufletului ce participă la mireasma lui Hristos, oferindu-i darul credinței ca pe un nard și primind în schimb harul Sfântului Duh și mireasma învățăturii duhovnicești¹⁰.

Textul lui Solomon compară apoi pe mire cu narcisul și cu crinul, făcând referire la Legea iudaică ce n-a putut aduce Logosul lui Dumnezeu la înflorire și la desăvârșirea roadelor. Acest crin a putut crește în vâlceaua neamurilor, devenind crinul pe care îl îmbracă Tatăl cel ceresc cu un veșmânt trupesc, cum nici Solomon n-a putut să aibă în toată slava sa (Matei 6, 29). Prin El, mireasa Sa, Biserica se face crin imitându-L, ca prin lumina purificării și prin strălucirea înțelepciunii să devină și fiii și fiicele Ierusalimului, adică credincioșii, crini ce erup în mijlocul crinilor¹¹. Mireasa, adică Biserica, care prin cuvintele: „Scoală, vino, iubita mea, frumoasa mea, porumbița mea” (cf. Cântarea Cântărilor 2, 10), simbolizează în concepția lui Origen, chemarea ei din Vechiul Testament la Evanghelia Noului Testament, are menirea de a înainta de la literă la duh, și prin unirea cu Mirele ei capătă puterea de a transfigura toate cele trupești în cele duhovnicești, marea ei putere stând în unirea ei totală cu Hristos și în dragostea nemuritoare a Acestuia pentru ea, căci „obrajii” ei se văd așa de frumoși pentru că au fost sărutați de Mirele, ce și-a curățit mireasa în baia apei Botezului și dându-i prin aceasta, în același timp cunoașterea de sine, act prin care Biserica nu uită că e mireasa Împăratului, fiind obligată spre a-și păstra demnitatea. Această frumusețe a „obrajilor” ei, adică a curăției și a înfrânării, este identică cu cea a turturelelor fiindcă Biserica după unirea cu Hristos, nu mai cunoaște alt bărbat¹².

⁹ ORIGEN, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, în P.S.B., vol. 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 312.

¹⁰ Pr. Ioan G.COMAN, *Origen despre Logos, Biserică și Suflet în Comentariul său la Cântarea Cântărilor*, în Revista Studii Teologice, Nr. 3-4/1973, p. 166.

¹¹ ORIGEN, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, în P.S.B., vol. 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 330.

¹² ORIGEN, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, în P.S.B., vol. 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 338.

Șiragul de mărgăritare, pe care mireasa îl poartă la gâtul ei simbolizează ascultarea Bisericii de Hristos deoarece aceasta devine arvuna desăvârșirii veșnice, care fiind dusă în casa de oaspeți sau în „casa vinului”, a înțeles că dintre toate cele văzute acolo, pe toate le înțelege slava iubirii veșnice¹³. Rănită de dragoste în această casă de oște, în care ea a privit la Jertfă și la paharul Sfințelor Taine, Biserica cere să fie sprijinită de prietenii Mirelui și se așază pe periniță de mirt, care dă nu numai cea mai dulce mireasmă, dar și cea mai dulce roadă, în felul acesta făcându-se „cetatea lui Dumnezeu, viziunea păcii, lumea lumii și cosmosul cosmosului”, Origen conchizând că orice cuvânt din textul lui Solomon dezvoltă o puternică eclesiologie hristocentrică, fundamentată pe temeliile unui etos liric, de o reală și adevărată profunzime¹⁴.

Această unire dintre Mire și mireasă o accentuează și Sfântul Grigore de Nyssa, care susține că unirea cu Dumnezeu reprezintă scopul însuși al operei *In Canticum canticorum*, thelosul primordial al imagisticii încărcate de iubirea curată din textul Cântării Cântărilor, pregătind dorința umană de a tânji după Dumnezeu, această unire dinamică dintre Dumnezeu și Biserică (simbolizată de unirea miresei cu Mirele-Hristos), care ne inițiază prin intermediul Cântării Cântărilor, în trăirea prezenței lui Dumnezeu. În această operă, spune Sfântul Grigore este descris un mariaj, dar prin el se înțelege unirea sufletului uman cu Dumnezeu, unire caracterizată de alipirea miresei de un spațiu interior, în tainițele apofatice ale inimii, dincolo de imagini și rațiune, acolo unde mireasa devine una atât cu Dumnezeu, cât și într-o relație de solidaritate cu restul lumii și unde dorința rămâne fundamentală și continuă să fie pregătită pentru a tânji și mai profund după Dumnezeu¹⁵.

Unirea cu Logosul dumnezeiesc este strict necesară pentru a avea o iubire cumpănită și corect îndreptată, iubirea fiind însăși condiția prealabilă și imuabilă pentru realizarea chemării duhovnicești, a celei dumnezeiești, chemare ce are nevoie atât de dorința curată din partea inimii omenești, cât și un răspuns liber din partea sufletului creat, căci libertatea stă la temelia chipului și a asemănării cu Dumnezeu, iar toate acestea noi nu le-am pierdut niciodată¹⁶. În acest chip, comentând pasajul „Mirosul veșmintelor tale e mireasmă de tămâie” (Cântarea Cântărilor 4, 11), Sfântul Grigore spune: „Philosophia, care străbate textul acesta este de fapt, un îndemn adresat omului de a-și fixa ca țel în viață desăvârșirea.

¹³ Peter PATT, *Commentary on the Song of Solomon overview*, London, 2013, pp. 35-39.

¹⁴ Pr. Ioan G.COMAN, *Origen despre Logos, Biserică și Suflet în Comentariul său la Cântarea Cântărilor*, în *Revista Studii Teologice*, Nr. 3-4/1973, p. 169.

¹⁵ Martin LAIRD, *The Fountain of His lips: Desire and Divin Union in Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs*, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol.7, nr. 1, 2007, p. 40.

¹⁶ Anthony MEREDITH, *Capadocieni*, Editura Sophia, București, 2008, p. 167.

Căci ținta vieții virtuoză este de a ne face asemenea cu Dumnezeu; pentru aceasta, omul virtuos își ia tot felul de nevoițe spre cultivarea sufletului și se eliberează de patimi, ca să poată avea parte de vederea Ființei transcendente”¹⁷.

Așadar, Cântarea Cântărilor ne învață ce înseamnă și restaurarea frumuseții, pe care mireasa o obține prin revenirea la frumusețea adevărată de care se îndepărtase, frumusețea constituind astfel, simbolul mântuirii, iar urâtenia rămâne simbolul întunecimii și al păcatului, pentru Sfântul Grigore, povestea miresei ascunzând, în acest sens un profund adevăr antropologic și soteriologic, punând accent nu pe dilema ontologică a sufletului, ci pe iubirea dumnezeiască exprimată prin mântuirea sa¹⁸. Problema esențială ce îl preocupă pe Sfântul Grigore este cea a iubirii lui Dumnezeu, Care transformă urâtenia sufletului în frumusețe, spunând că mireasa vorbește fiicelor Ierusalimului despre ceva ce s-a petrecut într-un chip extraordinar în viața ei, pentru ca acestea să învețe despre iubirea imensă a Mirelui față de întreaga omenire, iubire ce a conferit frumusețe preaiubitei (miresei), prin această iubire¹⁹.

Printr-un gest logofatic, mireasa se adresează fiicelor Ierusalimului, căci „înflăcărată de dragoste, mireasa relevă rana iubirii adânc întipărită în inima ei, pentru că aceasta semnifică și comuniunea cu Dumnezeu”²⁰, iar această manifestare are un efect profund asupra celor din jurul ei fiindcă ele încep să reflecte asupra înălțărilor extatice ale ei, având ca efect dorirea exacerbată a celui Preaiubit: „Povestește-ne despre preaiubitul tău și natura sa. Dă-ne, tu care ești plină de drăgălășenie, frumoasă printre femei, un mijloc de a-l recunoaște. Dă-ne semn pe cine să căutăm, ca să-l cunoaștem prin iubire curată, pe cel ce ți-a rănit inima și ți-a sporit iubirea pentru el prin dulcea durere”²¹. Prin aceasta, dorința miresei, atrasă de Cuvânt și intensificată de Duhul, a trezit aceeași dorință pentru preaiubitul inimii ei în fiicele Ierusalimului²². Puterea din discursul Mirelui este rezultatul fructificator a Cuvântului Însuși, care prin virtutea unirii miresei cu El, Acesta se împărtășește celor din jurul ei, iar cuvintele izvorâte din

¹⁷ SF. GRIGORE DE NYSSA, *Omilia a IX-a la Cântarea Cântărilor*, în PSB, vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 231-232.

¹⁸ Mark S.M. SCOTT, *Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the Black and Beautiful Bride in Song of Songs 1, 5*, în *Harvard Theological Review*, 99, 1, 2006, p. 76.

¹⁹ Liviu PETCU, *Unirea Mistică Dumnezeiască în Întunericul Camerei Nuptiale. Viziunea Sfântului Grigore de Nyssa din Comentariul la Cântarea Cântărilor*, în R.O., Nr. 3/2010, p. 52.

²⁰ SF. GRIGORE DE NYSSA, *Omilia a IX-a la Cântarea Cântărilor*, în PSB, vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 286-287.

²¹ SF. GRIGORE DE NYSSA, *Omilia a IX-a la Cântarea Cântărilor*, în PSB, vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 289-290.

²² Martin LAIRD, *Under Solomon's tutelage*, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 7, nr. 1, 2007, pp. 518-519.

Cuvânt devin asemenea unei „grădini sădite în inimile lor”²³, căci așa cum mireasa a fost transformată prin virtutea unirii sale cu Mirele-Cuvânt, tot așa și acelea prin relatarea miresei sunt transformate deoarece întâlnesc și se împărtășesc din Același Cuvânt.

Chiar dacă Origen merge pe interpretarea alegorică și mistică, iar Sfântul Grigore de Nyssa folosește interpretarea tipologică, totuși cartea Cântarea Cântărilor ridică o problemă majoră în sferile hermeneuticii fiindcă în capitolul 1, versetul 5, se spune: „Nu vă uitați că sunt negricioasă că doar soarele m-a ars. Fiii maicii mele s-au mâniat, trimisu-m-au să le păzesc viile, dar via mea nu am păzit-o!”. Problematika acestui verset ridică o serie de întrebări, cu privire la via, pe care mireasa nu a păzit-o, iar una dintre întrebările majore ar fi: există cumva o apropiere sau o legătură simbolistică și contextuală între această carte și Cartea lui Isaia, care în capitolul 5 prezintă parabola viței de vie?

Între capitolul 5, versetele 1, până la 7 din cartea lui Isaia, unde întâlnim cântul de dragoste al viei și Cântarea Cântărilor, capitolul 1, versetul 5, există o legătură strânsă, atât simbolistică, cât și contextuală, și anume: în Isaia 5, 1-7 întâlnim un cânt al viei, pe care profetul l-a cântat în contextul Sărbătorii Colibelor și în cadrul unei atmosfere vesele, caracteristică acestei sărbători, care durează opt zile (cf. Deuteronom 16, 14). În mentalitatea iudaică, prezentă și în Cântarea Cântărilor, în capitolul amintit, toți știau că prin „vie” se înțelegea mireasa (cf. Cântarea Cântărilor 2, 15; 7, 13), și toți așteptau ceva care să se potrivească cu atmosfera sărbătorii, iar cântecul lui Isaia începea bine: Prietenul avea un deal cu pământ roditor, pe care și-a sădit viță nobilă și apoi a făcut tot ce este omenește posibil ca acesteia să-i meargă bine. Apoi, pe neașteptate atmosfera se schimbă: via îl dezamăgește, nu culege rod ales, ci numai aguridă tare și acră²⁴. În mentalitatea Cântării Cântărilor, ascultătorii știu ce înseamnă aceasta: mireasa a fost infidelă, a dezamăgit încrederea și speranța, dragostea, pe care o așteptase prietenul de la ea. În acest sens, prietenul lasă via sa pradă jefuitoarelor - o repudiază pe mireasă, alungând-o în rușinea, pe care ea singură și-a făcut-o²⁵.

Pentru ascultători, totul este clar: via, mireasa, este Israel, chiar cei ce erau de față, cărora Dumnezeu le dăduse calea dreptății în Tora, pe care i-a iubit și pentru care făcuse totul, dar care au răspuns la toate acestea cu neleguire și prin intermediul unui regim temeluit pe nedreptate. Astfel, cântecul de dragoste se transformă în amenințare cu judecata în cartea lui Isaia, iar în Cântarea Cântărilor,

²³ SF. GRIGORE DE NYSSA, *Omilia a IX-a la Cântarea Cântărilor*, în PSB, vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 281.

²⁴ Joseph RATZINGER, *Isus din Nazaret*, București, 2010, p. 224.

²⁵ John GILL, *Commentary on Song of Solomon overview*, Winterbourne, Ontario, 1999, p. 21.

cadrul devine și el unul tensionat, marcat de cuvintele miresei: „...dar via mea nu am păzit-o! Spune-mi dar, iubitul meu, unde-ți paști tu oile? De ce oare să rătăcesc zadarnic pe la turmele tovarășilor tăi? (Cântarea Cântărilor 1, 5-6).

În acest sens, între Isaia și Cântarea Cântărilor există o legătură contextuală, dat fiind faptul că via simbolizează Israelul, Prietenul cel ce a sădit via și care este iubitul miresei, este Cuvântul cel veșnic al Tatălui, iar mireasa preînchipuie via, ca și comunitate vie, strâns unită de Mirele ei. În acest sens, Origen ne spune că via și mireasa, atât din cartea lui Isaia, cât și din Cântarea Cântărilor este Biserica lui Hristos, care s-a făcut paznic al viilor, iar via Sa nu a păzit-o: „eu Biserica, eu mireasa, eu cea fără de vină, am fost pusă paznică a mai multor vii de fiii mamei mele, care s-au războit cu mine. Smucită din toate părțile, prin grijile și neliniștile ei, păzind mai multe vii, eu n-am putut să o păzesc pe a mea”²⁶. Iar acest lucru îl pune în termen de comparație cu ceea ce zice Sfântul Apostol Pavel: „Căci, deși sunt liber față de toți, m-am făcut rob tuturor, ca să dobândesc pe cei mai mulți..., dar toate le fac pentru Evanghelie, ca să fiu părtaș la ea” (I Corinteni 9, 19-23).

Iar Sfântul Grigore de Nyssa, adâncește cele amintite făcându-ne și mai atenți la relația care există între cele două opere veterotestamentare: „Omul a fost zidit la început ca să fie nelipsit de vreunul din bunurile dumnezeiești, iar datoria lui era numai să păzească aceste bunuri, nu să le dobândească. Dar uneltirile dușmanilor l-a golit de însușirile lui, ca pe unul ce n-a păzit sorțul cel bun, ce i-a fost dat.... Iar păruta lipsă de legătură între literă și înțelesul arătat se poate împăca în chipul următor: „Pusu-m-au să păzesc în vie” este una cu: „Pus-au Ierusalimul ca o păzitoare de poame” (Psalmi 78, 1). Nu aceia (duhurile rele) au pus-o paznică peste vie, cum ar înțelege cineva din litere, ci cel ce a pus-o este Dumnezeu, iar aceia au pornit lupta în ea și au făcut-o ca pe o păzitoare într-o vie golită și ca pe o paznică într-o grădină de pomi. Dar lipsindu-se, de roadele ce avea să le păzească din pricina neascultării, via a rămas o priveliște nefolositoare, nemaiaflându-se în ea cele ce trebuiau a fi păzite. În alt înțeles, fiindcă Dumnezeu a pus pe om să lucreze și să păzească raiul, mireasa zice că, Dumnezeu aducând sufletul ei în viață (căci viața era desfătarea raiului, în care Dumnezeu a pus pe om să-l păzească și să-l lucreze), dușmanii au mutat-o pe ea din desfătarea raiului, al osteneală în via lor, al cărei ciorchine produce acreală (n.n. aguridă), și al cărei strugure, amărăciune”²⁷. După ce Sfântul Grigore realizează într-o imagine plastică chipul viei, arătând starea de nelegiuire, pe care a avut-o Israel din vremea Sodomei și Gomorei și până în vremea profeților, leagă totul de contextul în care

²⁶ ORIGEN, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, în P.S.B., vol. 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 320.

²⁷ SF. GRIGORE DE NYSSA, *Omilia I la Cântarea Cântărilor*, în PSB, vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 136-138.

mireasa nu și-a păzit via, indicându-ne faptul că această tânguire a miresei, acest vaiet este o plângere deschisă, care stârnește suspinele proorocilor ce compătimesc cetatea Sionului (Mireasa-Biserica), cea despuiată de judecată: „Cum a fost părăsită fiica Sionului, ca o vie ajunsă privesc nefolositoare? Cum s-a pustiit cetatea cea plină de noroade? Cum, cea care stăpâna peste toate, a ajuns să plătească tribut? Cum s-a înnegrit aurul și s-a ruginit argintul cel bun? Cum s-a făcut neagră, cea care strălucea împreună cu lumina cea adevărată? Toate acestea mi s-au întâmplat, zice, pentru că via mea nu am păzit-o”²⁸.

Apoi, Sfântul Grigore ne indică care este adevăratul sens al viei, existent și în scrierea lui Isaia, dar și în Cântarea Cântărilor, spunându-ne că aceasta este nemurirea, nepățimirea și asemănarea cu Dumnezeu și înstrăinarea de orice rău, rodul acestei vie fiind curăția, pe care o compară cu un ciorchine strălucitor și copt, ce are o înfățișare unică și care îndulcește prin neprihănire simțirile sufletului. Butucul înfășurat al viei este împletirea lui cu viața veșnică, iar mlădițele ce răsar dintr-ânsul sunt înălțările virtuților, ce urcă spre înălțimile îngerilor, frunzele, cele odrăslite din ele și care se clatină frumos pe ramuri sub suflarea unei adieri liniștite sunt podoaba felurită a virtuților dumnezeiești, care cresc și se întăresc prin Duhul. Toate acestea avându-le mireasa, zice Sfântul Grigore, că ea „s-a înnegrit de plâns pentru că nu și-a păzit via”, adică a căzut din curăție și a îmbrăcat înfățișarea cea întunecoasă arătând astfel, veșmântul cel de piele. Însă, totul se schimbă prin gustarea Cuvântului, căci zice: „...acum după ce m-am făcut frumoasă și luminoasă la chip, pentru Dreptatea care m-a iubit, iarăși privesc cu bănuială la starea mea de propășire, ca nu cumva să nu pierd frumusețea din neștiința de a mi-o asigura, odată ce n-am izbutit mai înainte să o păzesc”, conturând astfel chipul Israelului, celui nou²⁹.

Într-un sens mai larg, via miresei preînchipuie Biserica lui Hristos, pe care a pregătit-o Vechiul Testament, iar frații miresei sunt membri ai aceluiași popor, care a gătit calea spre Biserica lui Hristos, dar care nu s-au aliat cu ea și despărțindu-se de ea, au supus-o prin neleguire și nu au cunoscut adevăratul sens, pe care Mirele i l-a dat. Înveșnicită, via va ajunge la adevăratul ei rod și la sensul care i se dă și în Noul Testament, acolo unde atât învățătura Mântuitorului, cât și a Apostolului Pavel urzesc oarecum *betcaala* inițiată de vorbirea apocaliptică din Cântarea Cântărilor³⁰. Pentru a avea o mai bună imagine asupra a ceea ce

²⁸ SF. GRIGORE DE NYSSA, *Omilia I la Cântarea Cântărilor*, în PSB, vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 138-139.

²⁹ SF. GRIGORE DE NYSSA, *Omilia I la Cântarea Cântărilor*, în PSB, vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 139.

³⁰ Pr. Nicolae NEAGA, *Cântarea Cântărilor-contribuții la exegeza cărții*, în Revista Mitropolia Banatului, Nr. 1-2/1959, p. 47.

tipurile din cartea Cântarea Cântărilor semnifică, alăturăm mai jos ceea ce Peter Pett³¹, în comentariul său aduce ca argument al apropierii acesteia cu scrierea lui Isaia:

Chipuri	Prima Semnificație	A doua Semnificație
Solomon	Dumnezeu	Mântuitorul Hristos
Mireasa/Via	Israelul cel credincios	Biserica
Fiițele Ierusalimului	Neamurile	Israelul cel necredincios
Însoțitorii lui Solomon	Îngerii	Îngerii
Străjerii	Profetii	Preoții cei credincioși
Sora cea mică	Converții dintre neamuri	Păgânii

Chipuri	Prima Semnificație	A doua Semnificație
Prietenul care cântă	Profetul/Dumnezeu	Mântuitorul Hristos
Via	Israelul cel necredincios	Biserica
Israel	Neamurile	Cei necredincioși
Oamenii din Iuda	Sădirea lui Dumnezeu	Nelegiuiții

Concluzii

În acest periplu realizat de Origen și de Sfântul Grigore de Nyssa în care amândoi ne oferă imagini clare și detalii cu privire la relația ce există între cele două opere veterotestamentare este important a surprinde ceea ce este esențial și anume:

1. Observăm că Origen ne atrage atenția asupra iubirii, care nu-i permite Sulamitei să îi aparțină ei, ci aceasta este a celui iubit, a celui drag ei, căci viața îi este prețioasă și ne face să fim părtași nu numai la intrarea în casa celui iubit, ci și la dezbrăcarea sinelui ei, la transfigurarea ei în casă a Domnului, în Biserica cea mult slăvită de către Mirele ei.
2. „Epitalamusul” aduce în prim plan pe cei doi miri, care se caută unul pe celălalt, însă adevăratul subiect se pliază pe tema iubirii. Astfel, mireasa a devenit vasul cel ales pentru căldura și lumina iubirii de Dumnezeu.
3. Sfântul Grigore de Nyssa ne vorbește despre calea cea mai sigură de a ne păzi pe noi înșine și aceasta o subliniază spunându-ne să nu fim în neștiință de noi înșine, să nu avem iluzia că ne vedem pe noi înșine când avem o altă imagine în jurul nostru fiindcă cel care păzește ceva și nu cunoaște, cum ar putea ține ceva/ pe cineva care este trecător și curgător.

³¹ Peter PETT, *Commentary on the Song of Solomon overview*, London, 2013, p. 21.

4. Atât în opera solomoniană, cât și în Cartea lui Isaia avem de-a face cu același element al legii naturale, care din păcate nu a fost înțeles de cei cărora le-a fost dat ca să-l îngrijească, care îi este adevăratul scop și care îi este specificitatea finală.

THE SONG OF SONGS – SYMBOLICAL AND CONTEXTUAL RELATION TO ISAIAH 5

ALEXANDRU SALVAN*

ABSTRACT. This study proposes a scientific approach to the Song of Songs, related to chapter 5, verses 1-7 from Isaiah. The Song of Songs is a lyrical poem that presents the hypothesis of the song of love between bride and groom. This imagines the dynamic reunion between God and the Church (symbolized by the union of the bride with Christ-Groom) and reflects the faithfulness that the two of them have towards each other. It is positioned antagonistically against the prophetic scriptures that use this nuptial image to underline the state of infidelity of the bride, the house of Israel.

Key-words: Sir Hasirim, luxurious poem, Solomon, Meghilot, nuptial song, Sulamita, epithalamium, Groom, Logos, bride, Church.

Introduction

The unity of the book, the Song of Songs, is emphasized through the fact that it is the result of a sacred inspired wisdom, an exceptional poetic-mystic description, where God is glorified, adored and where light is shed on the human relations of fidelity and profound piety towards Him. We can already see this in the title of the book, which in Hebrew represents a superlative (*Šir Haširim*) and is the most beautiful song of all that exist, in the same time being an expression of lyricism and perfection. It is a masterpiece and a luxurious poem that abounds in images and definitions of an exceptional beauty, so that some considered it a popular poem while others defined it as a religious song of great subtlety¹, having an exuberant and difficult lexical richness².

* Ph.D. student, Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania,
alexandru.salvan@yahoo.com

¹ Ioan Alexandru, *Cântarea Cântărilor* (Bucharest: Scientific and Encyclopedic Publishing House, 1977), 2.

² Fr.Vasile Radu, Gala Galaction, *Cântarea Cântărilor* (Bucharest: Literature and Art Foundation, „King Carol II” Publishing House, 1934), 9.

The constant tradition of the ancient Hebrews has assigned the book, without any doubt, to King Solomon, the well-known man who embodied wisdom, beauty and human brilliance. The most forceful basis that substantiates this conviction is the express specification in Kings I, where, in chapter 5, verse 32, it says: "Solomon told three thousand parables and his songs were one thousand and five". Thus, the Song of Songs completes the totality of Solomon's work, the complete title in the Hebrew Bible, pointing out Solomon as its author is: "Şir Haşirim aşer li Şelomo". The particle "li" which is used in the Genitive case refers to Solomon as being the author of the book, as well as the same particle, present in the title of some Psalms (Psalm 3, 4; 25; 26; 27), designates David as the author³. Even if in the Old Testament there is another book, "Solomon's Wisdom" which is designated to Solomon through the title but which in reality doesn't belong to him, a non-canon book, which was never accepted in the canon by scrupulous Jews, unlike the Song of Songs, which has never been removed from the front of the canonic books grouped under the names of "Meghilot" or the "Scrolls" that are being read at big Jewish feasts⁴. This way the ancient Hebrews transmitted this tradition to Christians, that the origin of the Song of Songs belongs to Solomon and they had accepted it without having any reserve. This way the Sacred Parents as well as Saint Grigore and Nyssa, Geronimus, Teodoret de Cyr, Origen, unanimously shared the idea that, beside the books, Solomon's Parables and Ecclesiastes, the Song of Songs builds up the triad attributed to Solomon, being a lyrical poem of an unmistakable beauty⁵.

Whereas regarding the time when the Song of Songs was written, more level-headed specialists say that the origin of the book is very old, it is actually placed in the time of the unique kingdom of the Jews, i.e. in the 10-9 centuries B.C., during Solomon's reign, when poetry, history and culture were flourishing and this aspect is also sustained by certain archaic grammatical structures. It is also true that beside these, some other, newer ones, appear too, "which confirm later transcriptions up to the post-exilic period..., when the process of elaboration of the entire text seems to have reached an end"⁶.

³ Fr. Dumitru Abrudan, *Cântarea Cântărilor-Iubire, Puritate, Frumuseţe, Poezie*, R.T., 3-4 (1996): 136.

⁴ Melania Daniela Bădic, *Cântarea Cântărilor- o lectură hermeneutică a unui poem revelat* (Deva: Emia Publishing House, 2004), 36.

⁵ Fr. Ioan Sorin USCA, prof. Ioan TRAI, *Cărţile lui Solomon* (Bucureşti: Christiana Publishing House, 2010), 361-362.

⁶ Ioan Alexandru, *Cântarea Cântărilor* (Bucharest: Scientific and Encyclopedic Publishing House, 1977), 15.

The Song of Songs – symbolical and contextual relation to Isaiah 5

From a literary point of view, the book, the Song of Songs is structured like a poem of love, love between two youngsters, as a nuptial song that has a sudden start but as a matter of fact being, from beginning to the end, a “sung” dialogue where the two beloved beings, (Solomon and Sulamita) separated from each other and driven by lust are restlessly looking for each other, each of them describing the other one’s beauty and charm with expressions of exceptional suavity. Through this, the book offers two pictures where the portraits of the two beloved beings are portrayed with incomparable artistry. The first portrait is that of the beloved girl, painted in the most beautiful colors by her lover. Overwhelmed with charm, he says: “How beautiful you are, my darling! Oh, how beautiful! Your eyes behind your veil are doves. Your hair is like a flock of goats descending from Mount Gilead. Your teeth are like a flock of sheep just shorn, coming up from the washing. Each has its own twin; not one of them is alone. Your lips are like a scarlet ribbon; your mouth is lovely. Your temples behind your veil are like the halves of a pomegranate. Your neck is like the tower of David, built with elegance; on it hang a thousand shields, all of them shields of warriors. Your two breasts are like two fawns, like twin fawns of a gazelle that browse among the lilies. Until the day breaks and the shadows flee, I will go to the mountain of myrrh and to the hill of incense. All beautiful you are, my darling; there is no flaw in you” (Song of Songs 4, 1-7).

To portray the face of the one who languishes with such passion day and night, the lover also makes use of a lot of exquisite comparisons. For him, she is like a slender and agile trotter, harnessed to the Pharaoh’s chariot (Song of Songs 1, 8); it is like “A rose of Sharon, a lily of the valleys (Song of Songs 2, 1-2), or like a “shy dove” that hides in the clefts of the rock (Song of Songs 2,14); “mountain of myrrh, hill of incense, a garden locked up, a spring enclosed, a sealed fountain” (Song of Songs 4, 6-12). The second portrait is that of the loved man which being portrayed by his love, is of a perfect symmetry, his love painting his picture and choosing the most suggestive expressions of the poetic language: “My lover is radiant and ruddy, outstanding among ten thousand. His head is purest gold; his hair is wavy and black as a raven. His eyes are like doves by the water streams, washed in milk, mounted like jewels. His cheeks are like beds of spice yielding perfume. His lips are like lilies dripping with myrrh. His arms are rods of gold set with topaz. His body is like polished ivory decorated with sapphires. His legs are pillars of marble set on basis of pure gold. His appearance is like Lebanon, imposing as its cedars. His mouth is sweetness itself; he is altogether lovely. This is my lover, this, my friend, daughters of Jerusalem” (Song of Songs 5, 10-16).

The comparisons and metaphors the loved girl makes use of to describe her lover's charm and beauty are inexhaustible and they also bring to light his qualities. For her, her lover is like the apple of the tree (Song of Songs 2,3) like "a bunch of juniper from Enghedi, from the vineyard. Like a gazelle, a young stag. He's like a cushion of fragrant myrtle, the one girls wear at their breast" (Song of Songs 2, 9-10). Through these two portraits we can see the defining characteristics of the two lovers: youth, virginity, purity, innocence. Connected to these characteristics are the following: physical and mental integrity, harmony, beauty, serenity of body and soul. In this paradisiacal image there is no room for any callousness, temptation or sin and the intensity of the feelings of the two is utmost still their love is not consummated but stays in its stage of yearning, which means that they will forever search for each other: "I slept but my heart was awake. Listen! My lover is knocking: "open to me, my sister, my darling, my dove, my flawless one. My head is drenched with dew, my hair with the dampness of the night.' I have taken off my robe must I put it on again? I have washed my feet, must I soil them again? My lover thrust his hand through the latch opening; my heart began to pound for him. I arose to open for my lover, and my hands dripped with myrrh, my fingers with flowing myrrh, on the handles of the lock. I opened for my lover, but my lover had left; he was gone. My heart sank at his departure. I looked for him but did not find him. I called him but he did not answer" (Song of Songs 5, 2-6).

Through this we can see that the relationship between the two is free of passion having its origin in the depth of the soul and less in the instinctive carnal desires. In accordance, Rabi Ben-Ezra states: "Far from us, far from us, far from us the idea to see the Song of Songs as a poem of physical love. If the dignity of this book had not been remarkable for us, it would have never belonged to the Holy Scriptures. And since it does, it means that its allegorical religious meaning is above all controversy"⁷.

In his commentary to the book, Song of Songs, and what underlines the theological aspect of it, Origen appreciates that Solomon's masterpiece is an epithalamium, a theatrical play written in accordance with the ancient fashion with more personages whose role the commentator views as allegorical, namely: groom-Solomon symbolizes Christ's Logos, the Lord of peace, the bride symbolizes the human soul, or the Church or both at the same time, whereas the girls from Jerusalem are the souls that await the arrival of the groom at the bride's door⁸.

⁷ Charles Ward Smith, *Commentary on Song of Solomon* (California, Calvary Chapel Copyright, Costa Mesa, Publishing House, 2014), 21-22.

⁸ Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, in PSB 6 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1981), 311.

Thus, the Groom-Logos, the main character whose spiritual presence or arrival so much waited for by the bride is the leading force behind this fabulous hymn of pastoral love, is in fact the Anointed One, Christ who scatters the most precious fragrance: “Pleasing is the fragrance of you perfumes; your name is like perfume poured out. No wonder the maidens love you!” (Song of Songs 1, 2). In this respect, the groom comes anointed with all perfumes, the myrrh becoming a prophetic mystery, for as the myrrh scatters its fragrance far away, the same way is Christ’s name spread⁹. Thus the good fragrance of Christ’s teaching and the myrrh of the Holy Spirit overwhelms the entire house of this world and the house of the entire Church, that is, the entire house of the soul that participates in Christ’s fragrance, offering the gift of belief like a nard and receiving in return the gift of the Holy Spirit and the fragrance of clerical learning¹⁰.

Solomon’s text compares the groom to the daffodil and the lily, referring to the Jewish Law which could not bring along God’s Logos about flourishing and improvement of crops. This lily could grow in the valley of nations it has become the garment the Holy Father puts on with a bodily garment, just as not even Solomon could have his entire glory (Matthew 6, 29). Through Him, His bride, the Church, becomes a lily imitating Him so that through the purifying light and the sparkle of wisdom to become all sons and daughters of Jerusalem, that is, believers, lilies that erupt from lilies¹¹. The bride, that is, the Church, which through the words: “Rise and come, my love, my beauty, my dove” (cf. Song of Songs 2, 10), in Origen’s conception symbolizes the call from the Old Testament to the Gospel of the New Testament, has the mission of proceeding from the word to the spirit, and through the union with the Groom they acquire the power of transforming everything that is bodily to all things clerical, its great power being in the total union with Christ and in the endless love for her, as her “cheeks” are so beautiful as they have been kissed by the Groom who cleaned the bride in the water of Baptism, in the same time giving her self-knowledge, act through which the Church does not forget that she is the bride of the Emperor being compelled to do so to keep its dignity. This beauty of her “cheeks”, that is, of cleanliness and self-control, is identical with that of the doves, since the Church, after the union with Christ, does not recognize any other man¹².

⁹ Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, in PSB 6 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1981), 312.

¹⁰ Fr. Ioan G.Coman, *Origen despre Logos, Biserică și Suflet în Comentariul său la Cântarea Cântărilor*, S.T. 3-4 (1973): 166.

¹¹ Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, in PSB 6 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1981), 330.

¹² Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, in PSB 6 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1981), 338.

The chain of beads that the bride wears round her neck symbolizes the Church listening to Christ since this is the price for eternal completion and being taken to the house of guests or the “house of wine”, it understands that all were excelled by the glory of infinite love¹³. Being hurt in her love in this house of guests where she saw the Sacrifice and the Glass of Mystery, the Church asks to be supported by the friends of the Groom and she takes a seat on the myrtle cushion which gives off the most sweet fragrance and also the sweetest fruit, this way “God’s fortress being built, a vision of peace, world of the world and cosmos of the cosmos”, Origen concludes that any word from Solomon’s text develops a strong Christocentric ecclesiology based on a lyric ethos of a real and truthful profoundness¹⁴.

This union between the Groom and bride is also emphasized by Grigore of Nyssa who sustains that the union with God represents the main goal of the masterpiece, In *Canticum Canticorum*, the primordial telos (goal) of the imagery filled with pure love in the text of the Song of Songs, preparing the human tendency for longing for God, this dynamic union between God and Church (symbolized by the union between the bride and Christ-Groom) which initiates us through the Song of Songs into living in the presence of God. According to Saint Grigore, this work describes a marriage, but which means the union of the human soul with God, the union characterized by the bride joining into an interior space, in the apophatical secrets of the heart, beyond images and reason, a place, where the bride becomes one with God as well as – in another relationship – with the entire world, where the wish stays fundamental and continues to being prepared for more longing for God¹⁵.

The union with the Godly Logos is strictly necessary for a well-balanced and correct love, love being the previous and immutable condition to realizing a clerical calling, that of God, a calling that needs a pure wish coming from the human heart, as well as a free response of the soul because freedom is at the basis of the face and resemblance with God and we have never lost all these¹⁶. This way, commenting the words “The perfume of your garment is the fragrance of incense” (Song of Songs 4, 11), Saint Grigore says: “The philosophy of this text is in fact the encouragement addressed to man to have completeness as a goal

¹³ Peter Pett, *Commentary on the Song of Solomon overview* (London Publishing House, 2013), 35-39.

¹⁴ Fr. Ioan G. Coman, *Origen despre Logos, Biserică și Suflet în Comentariul său la Cântarea Cântărilor*, S.T. 3-4 (1973): 169.

¹⁵ Martin Laird, *The Fountain of His lips: Desire and Divin Union in Gregory of Nyssa’s Homilies on the Song of Songs*, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 7, 1 (London Publishing House, 2007), 40.

¹⁶ Anthony Meredith, *Capadocienii* (Bucharest: Sophia Publishing House, 2008), 167.

in life. Because the target of a virtuous life is to be like God; for this, the virtuous man works through all sorts of circumstances to cultivate the soul and free himself from passion so that he can enjoy the sight of the transcendent Being¹⁷.

Thus the Song of Songs shows us what the restoration of beauty is, restoration which the bride achieves by going back to real beauty from which she separated, thus beauty becoming the symbol of salvation whilst ugliness is the symbol of darkness and sin, for Saint Gregory, the story of the bride meaning an anthropological truth and a soteriological one as well, accentuating not the ontological dilemma of the soul but the Godly love expressed through salvation¹⁸. The essential problem for Saint Gregory is that of the love for God who transforms ugliness of the soul into beauty saying that the bride who speaks to the maidens of Jerusalem about something extraordinary that had happened to her in her lifetime with the goal that these learn about the immense love of the Groom for the entire mankind, love that conferred beauty to the beloved (bride) through this love¹⁹.

With a masterly gesture, the bride addresses the maidens of Jerusalem, as “passionate with love, the bride reveals the wound of love, deep in her heart, as this signifies a communion with God²⁰, and this manifestation has a profound effect on those around her because these start to be visible in her ecstatic raisings having as an effect the exacerbated longing for the Beloved One: “Tell us about your beloved and of his nature. Give us, as you are filled with charm, beautiful among women, a means to recognize him. Give us a sign who to look for to know Him through pure love, Him, who hurt your heart and enhanced your love for Him through sweet suffering”²¹. Through this, the bride’s yearning, attracted by the Word and intensified by the Spirit, has roused the same longing for her Beloved in the hearts of the maidens of Jerusalem²². The force from the Groom’s address is the fruitful result of the Word Itself which, through the union of the bride with Him, He is shared with those around her and the words sprung from the Word

¹⁷ Saint Gregory of Nyssa, *Omilia a IX-a la Cântarea Cântărilor*, in PSB 29 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1982), 231-232.

¹⁸ Mark S.M. Scott, *Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa’s Soteriological Exegesis of the Black and Beautiful Bride in Song of Songs 1, 5*, in *Harvard Theological Review*, 99, 1(2006): 76.

¹⁹ Liviu Petcu, *Unirea Mistică Dumnezeiască în Întunericul Camerei Nupțiale. Viziunea Sfântului Gregory de Nyssa din Comentariul la Cântarea Cântărilor*, R.O. 3 (2010): 52.

²⁰ Saint Gregory of Nyssa, *Omilia a IX-a la Cântarea Cântărilor*, in PSB 29 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1982), 286-287.

²¹ Saint Gregory of Nyssa, *Omilia a IX-a la Cântarea Cântărilor*, in PSB 29 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1982), 289-290.

²² Martin Laird, *Under Solomon’s tutelage*, in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 7, 1 (2007): 518-519.

become “gardens, engrafted in their hearts”²³, as, like the bride, through her union, has been transformed with the Groom-Word, the same way the maidens are transformed through the bride’s words as they meet and share the Same Word.

Even if Origen follows the allegorical and mystical interpretation while St Gregory de Nyssa the typological one, the Song of Songs raises a major problem when it comes to the hermeneutics because in chapter 1, verse 5 it is said “Do not see that I am blackish, it’s only the sun that burnt me. The sons of my mother were angered, they sent me to watch over their vineyard but I did not watch over my own vineyard!”. This verse raises a lot of questions about the meaning of the vineyard that the bride did not watch over and one of the main questions would be: is there any connection, symbolical or contextual between this book and the Book of Isaiah which in chapter 5 presents the parable of the vineyard?

In chapter 5, verses 1 and up to 7 in Isaiah’s book, where we have the love song of the vineyard, chapter 1, verse 5, there is a tight connection, both symbolical and contextual, namely: in Isaiah 5, 1-7, we have a song of the vineyard sung by the prophet at the Feast of the Cabins and in a merry atmosphere characteristic to this feast that lasts eight days (cf. Deuteronomy 16, 14). In the Jewish mentality, present in the Song of Songs as well, in the mentioned chapter, they all knew that “vineyard” means the bride (cf. Song of Songs 2, 15; 7, 13), and they were all expecting something to match with the atmosphere of the feast and Isaiah’s song begins good: The friend had a hill with fruitful soil where he planted his noble vine then he did all things humanly possible that it thrives. Then, suddenly, the atmosphere changes: the vine is a disappointment, no fruits on it, only sour and hard grapes²⁴. In the mentality of the Song of Songs, the listeners know what this means: the bride was cheating, she disappointed her friend and lover who had so much trust and hope in her. In this sense, the friend leaves the vineyard for the thieves – he repudiates his bride chasing her away with her own shame²⁵.

For the listeners, everything is clear: the vine, the bride is Israel, even those that are present, those who were given the way of justice, the Tora, by God, those who were loved and done everything for but who only responded with unlawfulness and through a regime based on injustice. This way, the love song is transformed into a threat, a final judgment in Isaiah’s book and in the Song of Songs the picture becomes a tense one as well, marked by the bride’s words:

²³ Saint Gregory of Nyssa, *Omilia a IX-a la Cântarea Cântărilor*, in PSB 29 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1982), 281.

²⁴ Joseph Ratzinger, *Isus din Nazaret* (Bucharest Publishing House, 2010), 224.

²⁵ John Gill, *Commentary on Song of Solomon overview* (Ontario: Winterbourne Publishing House, 1999), 21.

“... but I have not watched over my vine! So, tell me, my love, where do your sheep graze? Why do they get lost and in vain near your neighbor’s flock?” (Song of Songs 1, 5-6).

This way, between Isaiah and the Song of Songs there is a contextual connection since the vineyard symbolizes Israel, the Friend who planted the vine and who is the lover of the bride is the Word of God everlasting and the bride sees the vine as a live community, strongly linked to her Groom. This way, Origen tells us that the vineyard and the bride, in the book of Christ as well as in the Song of Songs, is the Church of Christ, she became guard of the vineyards but did not watch over her own: “I, the Church, I, the bride, I, the one with no blame, I was put to watch over the vineyard by the sons of my mother who were at war with me. Being torn from all parts through her worries and restlessness, watching over more vineyards I could not watch over my own”²⁶ and this is compared by him to what Saint Apostle Paul says: “As I am free of and belong to no man, I made myself a slave to everyone, to win as many as possible ... but I do all for the sake of the Gospel, to be a part of it” (I Corinthians 9, 19-23).

Saint Gregory of Nyssa only deepens the above mentioned ideas making us pay even more attention to the relation between the two works from the Old Testament: “Man was built at the beginning to own all Godly goods and his duty was only to guard these goods not to acquire them. But the enemy’s intrigues has emptied him of his qualities, like one who has not watched over the good chance that was given to him ... and the seemingly non-existing connection between the word and its meaning can be conciliated this way: “They put me here to watch over the vineyard” is the same with: “They set Jerusalem as a guard of fruits” (Psalms 78, 1). Not those (the evil spirits) put her to watch over the vineyard, as one would assume reading it, but it was actually God, but those started the fight in her and made her like a guardian of an emptied vineyard and a guardian over an orchard. But not having the fruits that she was supposed to have because of her disobedience, the vineyard became an empty sight herself not possessing the goods that she was supposed to do. In other words, because God put man to work and guard heaven, the bride says that, God bringing her soul to life (as life was the delight of heaven where God put man to work and guard it), the enemies moved her from the delight of heaven, from the hard work in their vineyard which only produces sour grapes and the grapes only produce bitterness”²⁷. After Saint Gregory realizes in a plastic image the picture of the vineyard showing the state of unlawfulness that Israel was in during the time of Sodoma and Gomora and up till

²⁶ Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, in PSB 6 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1981), 320.

²⁷ Saint Gregory of Nyssa, *Omilia 1 la Cântarea Cântărilor*, in PSB 29 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1982), 136-138.

the times of the prophets, he links everything to the context where the bride is not guarding the vineyard, showing us that this lamentation of the bride, this moan, is an open cry that rouses the sighs of the prophets who sympathize with the city of Sion (the Bride-Church), the one that has been stripped of judgment: "How was the daughter of Sion abandoned, like a useless sight? How was the city, full of people devastated? How, the one that was master over everything came to pay tribute? How did the gold get black and the best silver rusted? How, the one that was shining with the truthful light came to be black? All this happened to me, she says, because I did not watch over my vineyard"²⁸.

Saint Gregory shows us the real sense of the vineyard that exists in Isaiah's writings and also in the Song of Songs, saying that this is immortality, non-suffering and resemblance with God and alienation from all evil, the fruit of this vineyard being cleanliness that is like a sparkling and ripe bunch of grapes that has a unique aspect and which sweetens the soul through purity. The wrapped up log in the vineyard is the entanglement with eternal life, whilst the offshoots are the virtues that climb to the heights of angels, the leaves that sway beautifully on the branches in the quiet breeze are the multifarious adornment of Godly virtues that grow and strengthen through the Spirit. All these belonging to the bride, says Saint Gregory, that "she became black with crying as she did not guard her vineyard", meaning she fell out of purity and she put on a dark appearance showing this way the garment of skin. But everything changes through tasting the Word, as: "... now that I became beautiful, I again see my state of prosperity so that I do not lose my beauty out of lack of knowledge in keeping it since I could not guard it before", this way outlining the new Israel²⁹.

In a wider sense, the bride's vineyard represents Christ's Church that the Old Testament prepared and the bride's brothers are members of the same nation that prepared the road to the Church of Christ but which did not ally with her and separating from her and subdued her through unlawfulness and did not know the real sense that the Groom gave her. Becoming eternal, the vineyard will have its real fruits and, in the sense that it is given in the New Testament, where the teachings of the Savior and those of Apostle Paul somehow warp the *betcaala* initiated by the apocalyptic words in the Song of Songs³⁰. To have a better image about what the types in the book, the Song of Songs signify, we attach what Peter Pett³¹ brings as an argument to show the approach to Isaiah's writings:

²⁸ Saint Gregory of Nyssa, *Omilia I la Cântarea Cântărilor*, in PSB 29 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1982), 138-139.

²⁹ Saint Gregory of Nyssa, *Omilia I la Cântarea Cântărilor*, in PSB 29 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1982), 139.

³⁰ Fr. Nicolae Neaga, *Cântarea Cântărilor-contribuții la exegeza cărții*, M. B. 1-2 (1959): 47.

³¹ Peter Pett, *Commentary on the Song of Solomon overview* (London Publishing House, 2013), 21.

Faces	First Significance	Second Significance
Solomon	God	Christ The Savior
The Bride/ The Vineyard	Israel, The Believer	The Church
Daughters of Jerusalem	The Relatives	Israel, The Non-believer
Solomon’s Companions	The Angels	The Angels
The Watchmen	The Prophets	The Pious Priests
The Little Sister	The Converted Relatives	The Pagans

Faces	First Significance	Second Significance
The Friend That Sings	The Prophet/God	Christ The Savior
The Vineyard	Israel, The Non-believer	The Church
Israel	The Relatives	The Non-believers
Judah’s Men	God’s Planting	The Wicked

Conclusions

In this periplus realized by Origen and Saint Gregory of Nyss where both offer us images that are clear and detailed about the relationship between the two works from the Old Testament, it is important to point out what is essential, namely:

1. We can notice that Origen draws our attention to love which does not allow Sulimate to totally belong to it, but it belongs to the beloved one, to who is dear to her, as life is precious and makes us share it not only when entering the house of the beloved one but also to her revealing herself, to her transformation into the house of the Lord, into the Church glorified by her Groom.
2. The “Epithalamium” focuses on the two of them, bride and Groom, who are looking for each other but the real subject focuses on the theme of love. This way the bride became the beholder of the warmth and light of the love for God.
3. Saint Gregory of Nyss speaks of the best way of guarding ourselves and accentuates this by telling us how to not be unknowing about ourselves, how not to have the illusion that we can see ourselves when we have another image in front of us, for if someone is guarding something that they do not know, how could they keep something/someone that is transient, flowing.

4. In Solomon's writings as well as in the Book of Isaiah we have the same element of the law of nature which, unfortunately, wasn't understood by those to whom it was given for safe-keeping, about what its real goal and final specificity is.

RELATIA DINTRE EPISTOLA SOBORNICEASCĂ A DOUA A SFÂNTULUI APOSTOL PETRU ȘI EPISTOLA SOBORNICEASCĂ A SFÂNTULUI APOSTOL IUDA – COPIE, SURSĂ SAU RELATARE CONCOMITENTĂ

ILIUȚĂ POPA*

REZUMAT. Cercetarea noutestamentară dezbate, încă, paternitatea Epistolei 2 Petru; de aceea se cerea, înainte de a putea analiza eshatologia Epistolei 2 Petru, să stabilim cărui autor aparține ceea ce astăzi noi avem în canonul Noului Testament sub numele de Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru. Date fiind asemănările care există între Epistola 2 Petru și Epistola Iuda, bibliștii oscilează între a o considera o copie a Epistolei Iuda, o posibilă sursă a acesteia, sau o scriere concomitentă. De aceea ne-am propus a analiza aceste ipoteze, pentru a putea identifica autorul epistolei, și în consecință, sursa eshatologiei epistolei.

Cuvinte cheie: 2 Petru, Iuda, Copie, sursă, relatare concomitentă

1. Preliminarii

Unul dintre capitolele esențiale ale învățaturii de credință creștină este Eshatologia, sau învățătura despre cele viitoare. Din punct de vedere istoric, conturarea și definitivarea eshatologie se va desăvârși în lumina Sfintei Tradiții și sub oblăduirea Sfintei Biserici. Însă un rol deosebit de important îl are în acest proces propovăduirea Mântuitorului și predica apostolică, întrucât aici putem identifica primele precizări referitoare la această etapă a vieții creștine. Datorită acestui fapt, mi-am propus analiza fragmentelor din scrisul petrin care ne ajută la conturarea eshatologiei creștine. Un prim pas în acest proces îl presupune identificarea eventualelor surse care au stat la baza materialului pe care noi îl avem astăzi în canonul Noului Testament.

* Pr. Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”,
iliutapopa@yahoo.com

Chiar dacă asupra paternității Epistolei 2 Petru există numeroase discuții¹,

¹ Problema paternității epistolei 2 Petru este des discutată în cercurile cercetătorilor nouotestamentari. La început, când Epistola 2 Petru circula și era citită în unele Biserici, datorită faptului că scriitorii bisericești anteriori secolului III n-au citat și n-au menționat Epistola ca fiind a apostolului Petru, istoricul Eusebiu, Episcop de Cezareea a cuprins Epistola 2 Petru între cărțile „antilegomena”, nesigure sau contestate (alături de Epistolele Iacob, Iuda și 2 și 3 Ioan) Cf Ioan MIRCEA, „Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru (introducere și comentariu)” în *Glasul Bisericii*, XXXIV (1975), nr. 9-10, p. 950. Astăzi, cele două mari ipoteze înclină când spre atribuirea epistolei unui pseudo-epigraf din secolul al II-lea, când recunoașterea Apostolului Petru ca autor al Epistolei. Dovezile externe indică o anumită neîncredere în carte, iar dovezile interne ridică multe probleme. Adepții criticii paternității petrine a epistolei susțin atribuirea epistolei unui pseudo-epigraf, care depune eforturi mari spre a se identifica pe sine cu Apostolul Petru. Argumentele lor pot fi sintetizate în câteva grupe: a) dovezi interne: adăugarea numelui ebraic „Simon” la numele grec „Petru”, raportarea la predicția Domnului despre moartea lui Petru ca fiind iminentă, referirea la Schimbarea la Față. b) probleme istorice: referirea la Sf. Ap. Pavel și epistolele lui, referirea la „a II-a epistolă”(3,1), problemele dezbătute în epistolă ar aparține mai degrabă sec. al II-lea. c) probleme literare: presupusele împrumuturi din Epistola după Iuda dovedesc un autor din sec. II. d) probleme stilistice: diferențele stilistice evidente între 1 Petru și 2 Petru, precum și numeroase asemănări cu epistola lui Iuda. e) probleme doctrinare: diferența dintre temele majore care apar în 1 Petru și 2 Petru. Printre cei care susțin această teorie sunt: J.N.D. KELLY, *The Epistle of Peter and Jude*, A&C Black, London, 2001; J.W.C. WAND, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude*, WC, London, 1934; KÄSEMAN, E., *Exegetische Versuche und Bessnungen*, I, 1960; după Nicolae CRÎNGAȘU, *A doua Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru*, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 34; Montague Rodes JAMES, *The Second Epistles of St. Peter and St. Jude*, University Press, Cambridge, 1912; Richard J. BAUCKHAM, *Word Biblical Commentary: 2 Peter, Jude*, Word Biblical Commentary. Word Incorporated, Dallas, 2002; Raymond BROWN, *An introduction to the New Testament*, Doubleday, New York, 1997, p. 767; Bo REICKE, *The Anchor Bible, The Epistles of James, Peter and Jude*, Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York, 1973, p.144-145, plasează epistola 2 Petru în jurul anului 90, având ca autor un ucenic al Apostolului Petru. Pe de altă parte sunt susținătorii paternității petrine a epistolei. Sintetizând, argumentele acestora sunt: a) argumentele interne: însăși grafia numelui Symeon, predicția morții iminente îl atestă pe autor ca unul din cercul apostolic. b) problemele istorice: referirea la scrierile pauline nu înseamnă neapărat existența unui corpus bine determinat al scrierilor pauline; problemele dezbătute de epistolă au apărut încă din sec. I. c) problemele literare: similitudinile cu epistola după Iuda nu înseamnă neapărat o citare din aceasta, ci și o posibilă sursă comună a celor două epistole. d) problemele stilistice: între 2 Petru și Iuda există într-adevăr, numeroase asemănări, dar și o mulțime de deosebiri. Așadar acest argument poartă un mare grad de subiectivism. e) problemele doctrinare diferite se explică prin scopurile diferite urmărite de autor. Printre adepții acestei teorii amintim: Charles BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, T&T Clark International, Edinburgh, 1901.

Personal considerăm că autorul epistolei 2 Petru este Sfântul Apostol Petru. În primul rând, mărturia tradiției de secole pare de neclintit. E de ajuns credința că Epistola a fost ferm primită de Biserică drept canonică și reprezintă deci, o „moștenire autentică a epocii apostolice, întrucât canonicitatea formală are la bază tradiția conștientă în fapt a Bisericii sau conștiința comună a credincioșilor Bisericii care, acceptând scrierile sfinte ca inspirate și filosofate, au constituit temelul recunoașterii și consacării lor și de sinoadele locale și ecumenice.” Cf. I. MIRCEA, „Epistola a doua...”, p.949. Acceptarea cărții ca autentică la Sinodul de la Laodiceea ne întărește convingerea autenticității paternității petrine a epistolei. În al doilea rând convingerea ne este întărită de mărturiile interne: epistola poartă numele apostolului Petru chiar în începutul acesteia; mai apoi, în 2 Pt 1, 16-18 este amintit episodul Schimbării la Față a Mântuitorului, la care a luat parte doar grupul restrâns al apostolilor, din care făcea parte și Petru; de asemenea, este menționată profeția Mântuitorului cu referire la moartea apostolului, un fapt oarecum intim, și care dovedește paternitatea petrină a epistolei. Mai apoi, în 2 Pt 3,1 autorul epistolei 2 Petru mărturisește că el este autor și al Epistolei 1 Petru.

demersul nostru pornește de la mărturia tradiției care atribuie această epistola apostolului Petru, și urmărește identificarea posibilelor surse sau izvoare care au dus la conturarea eshatologiei petrine, cu scopul de a trezi, așa cum mărturisește și apostolul Petru, „în amintirea voastră, dreapta voastră judecată” (2 Pt 3, 1). Ca și în cazul altor teme teologice², conturarea și precizarea elementelor constitutive ale eshatologiei creștine s-a făcut în urma unor neînțelegeri și dispute apărute în sânul primelor comunități creștine. Așa va fi fost și cazul adresaților epistolelor petrine³, care, sub influența unor falși învățători, s-au abătut de la adevărul transmis lor de apostoli.

Demersul nostru urmărește analiza și relaționarea scrisului petrin cu o serie de posibile surse sau relatări concomitente, cu scopul de a contura, completa și înțelege mai bine mesajul apostolului Petru. În acest sens, vom analiza Epistola 2 Petru în relație cu Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iuda, cu Epistola 1 Petru și cu materialul eshatologic evanghelic. Pornim în acest demers cu gândul de a identifica sursa primară a materialului Epistolei 2 Petru încercând să demonstrăm, nu atât originalitatea literară a materialului, cât mai ales originalitatea materialului eshatologic care ne interesează în această epistolă.

2. Relația dintre Epistolele 2 Petru și Iuda – copie, sursă sau relatare concomitentă

Încă din antichitatea creștină s-a observat că există o asemănare evidentă între Epistola 2 Petru și Epistola Iuda. În epoca modernă, odată cu apariția diferitelor școli și metode de critică și filologie biblică, s-a încercat explicarea acestor asemănări. Însă cu toate aceste eforturi ale savanților bibliști, nici astăzi problema nu este pe deplin limpezită.

² Predica apostolică urmărea îndeplinirea poruncii Mântuitorului (Mt 28,19), de aceea o imagine completă și o înțelegere comprehensivă asupra predicii apostolice și a învățaturii teologice creștine o putem dobândi abia în lumina Sfintei Tradiții.

³ Destinatarii Epistolei întâi a Sf. Ap. Petru sunt creștinii din Pont, Galatia, Capadocia, provincia Asia și Bitinia, provincii romane unde, în special apostolul Pavel, a lucrat ca întemeietor de biserici. Acolo au luat ființă biserici creștine, care trebuiau să trăiască într-o situație de diasporă. Acești creștini sunt preponderent creștini dintre neamuri (Cf 1Pt 1,1). În schimb, destinatarii epistolei 2 Petru sunt „cei care au căpătat o credință” (2 Pt 1,1). Această afirmație pare a desemna epistola 2 Petru ca o circulară adresată creștinilor de pretutindeni. R.J. BAUCKHAM, *Word Biblical Commentary: 2 Peter ...*, p.165 consideră că destinatarii sunt aceiași cu cei ai primei epistole petrine. Theodor ZAHN, John MOORE TROUTH et alii trad., *Introduction to the New Testament*, T&T Clark, Edinburgh, 1909, p. 194 consideră că destinatarii erau creștinii din Palestina și din regiunile învecinate. Grupul cercetătorilor protestanți nord americani consideră că atât autorul, cât și destinatarii proveneau dintr-un mediu elenist - Cf. David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary* (5:287), Doubleday, New York, vol. V, p. 287. Cu toate acestea, tindem să credem că, datorită raportului de continuitate față de 1 Petru, cât și din analiza conținutului celor două epistole, Epistola 2 Petru se adresează aceluiași destinatari ca și 1 Petru.

Ceea ce dă identitate unei scrieri, pe lângă conținutul ei, este stilul sau felul de expunere al ideilor și vocabularul cu figurile de stil întrebuițate. Pe lângă acestea, au existat și unele feluri de a scrie, specifice fiecărei epoci sau regiuni; așa se vorbește de „stilul atic” sau de „stilul asiatic”⁴, prin care s-a încercat a se explica diferența de stil între Epistolele I și II Petru.

Teoriile care susțin faptul că o parte din Epistola 2 Petru ar fi inspirată sau influențată de Epistola Iuda nu anulează și nici nu reduc cu nimic autoritatea Epistolei 2 Petru, ci din contră, întăresc autenticitatea și autoritatea apostolică a materialului. Chiar dacă am admite că pentru unele fragmente din Epistola 2 Petru, autorul Epistolei 2 Petru s-a folosit de Epistola Iuda, aceasta nu ar face decât să ne încredințeze că acele pasaje din 2 Petru provin de la un apostol al Domnului.⁵

Asemănările⁶, care merg uneori până la cuvinte și expresii identice, privesc mai ales capitolul al doilea și al treilea al Epistolei 2 Petru, pe de o parte, și Epistola Iuda, pe de altă parte. Asemănările nu se limitează doar la aspectul lexicului,⁷ ci și la înșiruirea și aranjarea ideilor și a temelor teologice, a modalității de caracterizare al falșilor profeți, precum și prin modul cum se fac referiri la Vechiul Testament.⁸ Faptul că cele două cărți prezintă mai multe asemănări⁹ a dus la apariția numeroaselor speculații asupra modului în care unul dintre autorii epistolelor îl cunoștea și se folosea de celălalt, sau întrebări de genul: Cine a scris

⁴ I. MIRCEA, „Epistola a doua...”, p. 962.

⁵ Din totdeauna tradiția atribuie Epistola Soborniceasca a Sf. Apostol Iuda apostolului Iuda, rudenia Domnului. Versetul 1 al epistolei îl confirmă pe acesta ca autor, și frate cu Iacob. Numele „fraților Domnului”, Iacob, Iuda, Iosif și Simeon sunt menționați de evangheliștii Matei (13,55) și Marcu (6,3). Abia începând cu secolul al XVII-lea autenticitatea epistolei a fost pusă la îndoială. Majoritatea celor care îl contestă pe Iuda ca autor al epistolei se bazează pe teoria că epistola a fost scrisă în secolul al II-lea, când apostolul Iuda era mort. Alți contestatari se bazează pe supoziția că un simplu galilean, un om fără prea multă școală, așa cum ar fi fost Iuda, nu ar fi avut pregătirea necesară pentru a se folosi de un limbaj precum descoperim în Epistolă. Însă toate acestea rămân simple speculații.

⁶ Pe lângă argumentul legat de dimensiunile destul de reduse ale celor 2 epistole, aceste asemănări au făcut ca cele două epistole să fie tratate și analizate deseori împreună.

⁷ Cele două epistole au 75 de cuvinte comune; folosesc articolul, suprimându-l uneori înaintea numelor proprii (ex. 2 Petru 2, 5,7 și Iuda 4, 5), sau a unui genitiv (2 Petru 2, 9 și 3,7 = Iuda 6). Amândoi aghiografii fac uz de elipse (ex. 2 Petru 1, 1= Iuda 1) de pleonasm (2 Petru 3,3,16=Iuda 3,5) și de perifrază (2 Petru 2,16=Iuda 3) (Vezi și I. MIRCEA, „Epistola a doua...”, p. 956).

⁸ O analiză amănunțită asupra modului și textelor citării din Vechiul Testament este făcută de R.J. BAUCKHAM, *Word Biblical Commentary: 2 Peter ...*, p. 137. Autorul analizează fiecare aluzie și citarea veterotestamentară. Apropierea care există între cele două epistole este subliniată și de J.N.D. KELLY, *The Epistle of Peter and Jude*, p. 225, care analizează din ambele epistole temele, vocabularul și construcția frazei, precum și imaginile pe care cele două epistole le folosesc. Deși ia în considerare varianta existenței unei surse comune, subliniază prioritatea epistolei lui Iuda.

⁹ Ambele epistole fac referire la îngerii căzuți, la soarta cetăților Sodoma și Gomora, la Balaam. Ambele epistole folosesc metafore precum „nori purtați fără de furtună” (2 Pt 2, 17; Iuda 12) și ambele epistole le amintesc cititorilor că apostolii se așteptau la apariția oamenilor precum falșii prooroci (2 Pt 3,3 și Iuda 17-18), ambele epistole li se adresează destinatarilor cu termenul „iubiților”.

primul, sau cine îl citează și îl copiază pe celălalt. Acest gen de întrebări ne-a determinat să căutăm în profunzime, pentru a identifica o sursă primară a scrisului petrin, și mai ales, o sursă cât mai apropiată a teologiei, și în special, a eshatologiei petrine.

2.1. Asemănări între Epistola Iuda și Epistola 2 Petru

Este un fapt binecunoscut între cercetătorii noutestamentari¹⁰ că există numeroase asemănări între Epistola Iuda și Epistola 2 Petru.¹¹ Iată o prezentare schematică a versetelor între care există anumite grade de asemănare:¹²

Epistola Iuda	Epistola 2 Petru
Iuda v4: Profetii scoffers (2Pe 3:3 KJV) falși	2 Petru 2, 1-3 - asemănător cu Iuda
Iuda v5: generația celor pierduți	Lipsește din 2 Petru
Iuda v 6: Îngerii căzuți	2 Petru 2, 4 - asemănător cu Iuda
lipsește din Iuda	2 Petru 2,5 – amintește de Noe
Iuda v7: Sodoma și Gomora	2 Petru 2,6 - asemănător cu Iuda
lipsește din Iuda	2 Petru 2,7- 8 amintește de Lot
lipsește din Iuda	2,9 Concluzii
Iuda v8: Cei potriviți	2 Petru 2,10 - asemănător cu Iuda
Iuda v9: Comparație cu Mihail	2 Petru 2,11 Comparație cu îngerii
Iuda v10: Comparație cu animalele necuvântătoare	2 Petru 2,12 - asemănător cu Iuda
Iuda v11: Cain, Balaam, Core	2 Petru 2, 15-16 - Balaam
Iuda v12a: Persoane imorale	2 Petru 2,13- 14 asemănător cu Iuda (mai extins)
Iuda V12b-13: Imagini din natură	2 Petru 2, 17 asemănător cu Iuda (reduc)
V14-15: citat din 1 Enoch 1,9	Lipsește din 2 Petru
V16: Cei potriviți	2 Petru 2,18 - Asemănător cu Iuda
Lipsește din Iuda	2 Petru 2,19 Gravitatea apostaziei
Lipsește din Iuda	2 Petru 3,1 O nouă introducere
V17-18: Apostolii au prevăzut situația	2 Petru 3,2-3 - Asemănător cu Iuda
Lipsește din Iuda	2 Petru 3,4 Batjocoritorii

Pe lângă aceste asemănări de ordin logic, rațional, cele două texte se aseamănă și la nivelul vocabularului și al limbajului:

¹⁰ J.N.D. KELLY, *The Epistle of Peter and Jude*, p. 225, Bo REICKE, *The Anchor Bible, The Epistles of James...*, p. 144, Tord FORNBERG, *An Early Church in a Pluralistic Society, A study of 2 Peter*, Coniectanea Biblica, CWK GLEERUP, Sweden, 1977, p. 3, Allen BLACK, Mark C. BLACK, *1 & 2 Peter*, The College Press NIV commentary, College Press Pub, Joplin, 1998, 2 Pe 1:1.

¹¹ Aceste asemănări l-au determinat pe Luther să considere epistola Iuda redundantă. Luther considera epistolele Iuda, Evrei, Iacob și Apocalipsa ca formând un grup de scrieri inferioare.

¹² În această schemă am surprins rezumativ asemănările care există între textul celor două epistole. Peter, H. DAVIS, *The Letters of 2 Peter and Jude*, The Pillar New Testament commentary, 159, William B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, 2006, p. 136-141 prezintă mult mai detaliat aceste asemănări.

Iuda v3: πασαν σπουδὴν ποιούμενοσ Iuda v3: τη ἀπάξ παραδοθείσα πίστει	2 Pt 1: 5 σπουδὴν πασαν παρεισενεγκαντες
Iuda v20: τῆ αἰγιωτατη υμων πιστει	2 Pt 1: 1 τοις Λαχουσυν πιστιν
Iuda v5: υπομνησαι δε υμασ βουλομαι ειδοτασ υμασ παντα	2 Pt 1:12 διό μελλήσω αεί ύμασ υπομνηήσκειν καιπερ είδοτασ
Iuda v21: προσδεχόμενοι τό ἔλεοσ εισ ζωην αιωνιον	2 Pt 3:13 καινουός δέ ουρανοός και γήν καινήν προσδοκώμεν
Iuda v24: φυλάξαι ύμασ απταιστουσ	2 Pt 1:10 ού μή πταισητεέ ποτε
Iuda v24: στησαι κατενωιον της δοξεσ αυτου αμωμουσ	2 Pt 3:14 άσιπιλοι και άμώμητοι αύτω εύρεθίναι
Iuda v25: μονω Θεω δοξα και νυν και ευσ παντασ τουσ αιωνασ αμην	2 Pet 3: 18 αύτω ή δόξα και νύν και εις ημεραν αιωνοσ αμην

2.2. Teorii privind raportul dintre cele două epistole

De-a lungul secolelor de cercetare noutestamentară au apărut numeroase idei și teorii cu privire la raportul dintre epistola 2 Petru și epistola Iuda. Acestea au apărut datorită conexiunilor care există între aceste epistole, deoarece o cercetare atentă asupra textului celor două epistole relevă o serie de asemănări de necontestat, fapt care a dus la întrebări de genul: Care dintre cei doi autori a fost primul? Cine se inspiră de la cine? Există alte surse comune celor două epistole? În epoca modernă, odată cu apariția diferitelor școli și metode de critică și filologie biblică s-au încercat mai multe explicații. Însă cu toate eforturile savanților bibliști, nici astăzi problema nu este pe deplin lămurită.

Teoriile emise de-a lungul timpului oscilează de la o extremă la alta:

a) unii, de altfel partida cea mai numeroasă, susțin prioritatea Epistolei Iuda, din care s-a inspirat autorul Epistolei 2 Petru, care a și reformulat materialul.

b) Pe de altă parte sunt cei care susțin prioritatea epistolei 2 Petru, din care s-a inspirat mai apoi Iuda, alcătuiind un fel de rezumat al acesteia.

c) Iar alții susțin independența ambelor epistole, explicând asemănările care există între ele prin folosirea unor surse comune.

2.2.1. Prioritatea Epistolei Iuda¹³

Această ipoteză pornește de la premisa că Epistola Iuda a fost redactată prima dată. Autorul epistolei 2 Petru cunoștea epistola Iuda și se folosește de materialul din ea, pe care îl dezvoltă, îl reorganizează și îl reformulează potrivit scopului său. Teoria pornește având ca bază conținutul restrâns al epistolei originale (Iuda) și tendința de dezvoltare a epistolei 2 Petru. De asemenea se mai argumentează

¹³ Printre cei care susțin prioritatea epistolei Iuda sunt: Kaulen, Belser, Cornely, Schaffer, Meinertz, B. Weiss, H. Holtzmann, von Soden, Julicher, Vasile Gheorghiu, și ca probabilitate Tricot, Fillion, Jacquier, W. Vrede, Wand, Charue, Cf. I. MIRCEA, „Epistola a doua...”, p. 955 nota 56 și Spicq cf Bo REICKE, *The Anchor Bible, The Epistles of James...*, p. 144.

că împrumutul între autorii nou testamentari era obișnuit. Astfel, Luca a folosit o serie de izvoare pentru alcătuirea primei istorii creștine (cf. Lc 1, 1-3), iar Petru, în prima sa epistolă, a împrumutat din Epistola Iacov. Așadar, nu ar fi nimic neobișnuit dacă Epistola 2 Petru se inspiră din Epistola Iuda¹⁴.

Iată câteva dintre argumentele aduse în sprijinul acestei teorii:

1. Iuda fiind mai scurtă decât 2 Petru, este mai plauzibil să o considerăm sursa.

2. Compararea modului în care cele 2 epistole abordează problema falșilor profeți dovedește prioritatea Epistolei Iuda. Abordarea pe care o face autorul epistolei Iuda dovedește spontaneitate, fără o lungă și elaborată introducere, pe când materialul 2 Petru este mai elaborat, dovedind faptul că avea la dispoziție epistola Iuda.

3. Abordarea din Iuda este mai aspră, în ceea ce privește relația cu cititorii săi, decât cea din 2 Petru, fapt care sugerează că autorul 2 Petru și-a dat seama că trebuie să fie mai înțelegător în abordarea problemei.

4. Unele revizuirii logice ale materialului, cum sunt cele din Iuda 12-13 și 2 Petru 2,17 dovedesc prioritatea lui Iuda.

5. Un argument mai puțin convingător este acela care identifică în unele aluzii din 2 Petru ecouri ale unor sugestii din Iuda.¹⁵

6. Faptul că Iuda citează în mai multe rânduri cărți apocrife, iar 2 Petru elimină aceste citări datorită caracterului lor controversat în Biserica primară, este considerat un puternic argument în favoarea priorității Epistolei Iuda.

7. O atentă comparație a temelor teologice prezentate în cele 2 epistole susțin prioritatea epistolei Iuda.¹⁶

8. Analiza lingvistică a textului dovedește faptul că epistola Iuda este mai bine alcătuită decât 2 Petru, fapt care susține prioritatea epistolei Iuda.¹⁷

9. Epistola Iuda folosește în structura textului o formă midrașică, formă care lipsește Epistolei 2 Petru.¹⁸

¹⁴ Charles BIGG, *A Critical and Exegetical...*, p. 216.

¹⁵ Exemplu este Iuda 14 și 2 Petru 2,5: unii cercetătorii, precum J. B. Mayor, identifică un simbolism care contrastează între Noe, ca al optulea (2 Petru) și Enoch, ca al șaptelea (Iuda), cf. Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 1996, p. 919.

¹⁶ Spre exemplu, unele referiri la Dumnezeu din 2 Petru trădează un iz elenistic (2 Petru 1, 3-4), specific unei redactări mai tardive cf. R. J. BAUCKHAM, *Word Biblical Commentary: 2 Peter ...*, p. 142.

¹⁷ Acest argument să bazează pe supoziția că autorul epistolei Iuda cunoștea mult mai bine limba greacă decât autorul epistolei 2 Petru. Însă de multe ori, acest argument este folosit tocmai pentru a dovedi contrariul.

¹⁸ Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, p. 919 explică acest argument spunând că este greu să credem că, dacă Iuda s-ar fi folosit de 2 Petru, ar dar o astfel de structură sursei pe care o folosește; așa că cel mai probabil scenariu este cel în care Iuda este considerată sursă pentru 2 Petru.

2.2.2. Prioritatea Epistolei 2 Petru¹⁹

Alți bibliști înclină spre a considera epistola 2 Petru originală, iar Epistola Iuda secundară, aceasta din urmă sintetizând într-o formă mai elegantă ceea ce Epistola 2 Petru prezintă într-un mod mult mai elaborat și oferind mai multe detalii. Acest stil de redactare redus este caracteristic autorilor care sintetizează și revizuiesc ceea ce a fost prezentat mult mai elaborat anterior de alți autori. Dacă ar fi aceasta explicația corectă, atunci Epistola Iuda este o rearanjare a unui material deja existent.²⁰

Ideea centrală de la care pornesc susținătorii acestei teorii este cea a paternității petrino a epistolei, fapt care o plasează automat cronologic înaintea epistolei Iuda. Principalele argumente ale acestei teorii sunt după cum urmează:

1.) Pornind de la o interpretare particulară a versetelor 4 și 17 din Iuda, ipoteza susține că în Epistola Iuda se face referire la Epistola 2 Petru. În versetul 4 se vorbește despre o condamnare la osândă care s-a decis mai înainte; se presupune că despre această condamnare se vorbește într-o scriere anterioară, scriere care este identificată cu Epistola 2 Petru, din moment ce această epistolă se referă la o condamnare viitoare a unor oameni cum sunt cei menționați în Iuda. Mai mult, în Iuda versetul 17, cititorii sunt îndemnați să își aducă aminte de sfaturile apostolului, cuvinte care apar aproape identic în 2 Petru 3,3. Pe baza acestor fapte, spun adepții acestei teorii, putem afirma că Iuda cunoștea și prețuia 2 Petru ca o scriere apostolică, fapt pentru care se bazează pe această epistolă atunci când redactează propria scrisoare.

2.) Faptul că 2 Petru se exprimă folosind viitorul atunci când vorbește despre falșii prooroci, iar Iuda folosește prezentul dovedește prioritatea epistolei 2 Petru. Ceea ce 2 Petru prevedea, pentru Iuda era un fapt prezent.

3.) Se afirmă că este un lucru inexplicabil ca un autorul ca Sfântul Apostol Petru, cu o autoritatea ca a lui, să se fi inspirat sau să fi copiat un material de la un alt scriitor, știind că în general autorul mai puțin autoritar era influențat de personalitatea celui mai mare. În cazul de față, Iuda ar fi trebuit să îl folosească și să îl copieze pe Petru, și nu invers.

¹⁹ Susțin prioritatea epistolei 2 Petru: Baronius, Estius, Windischmann, Reithmayr, Dollingen, Hoffmann, Spitta, Zahnn, Plummer, Cf. I. MIRCEA, „Epistola a doua...”, p. 955 nota 55, Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, p. 916, Bo REICKE, *The Anchor Bible, The Epistles of James*, p.148, 198, Charles BIGG, *A Critical and Exegetical...*, p. 216-234.

²⁰ Cf. Bo REICKE, *The Anchor Bible, The Epistles of James...*, p. 148.

4.) În cele din urmă, au fost invocate o serie de argumente care susțin prioritatea Epistolei 2 Petru bazându-se pe analiza stilului în care scriu cei 2 autori: 2 Petru trădează un stil elaborat și coerent, în timp ce Iuda pare că „alterează și strică punctul de vedere al Sfântului Petru, chiar stricând paralele”²¹

5.) Unii acordă prioritate Epistolei 2 Petru pentru că vorbește de eretici în viitor și cuprinde mai multe învățături dogmatice care lipsesc din Epistola Iuda.

2.2.3. *Ipoteza existenței unor surse comune sau același autor pentru ambele epistole*

Ipoteza existenței unor surse comune²², pe care le folosesc cele 2 epistole pare să fie cea mai satisfăcătoare soluție. Această teorie susține faptul că cele două epistole au avut surse comune de informare (tradiții, materiale, formulări, anumite imne religioase), și ar explica satisfăcător atât diferențele cât și asemănările care există între cele două epistole. Folosind materialul comun, fiecare din cei 2 autori îl redă ținând cont de scopul pe care îl urmărește: autorul epistolei Iuda scrie o epistolă în care vizează probleme morale, iar autorul epistolei 2 Petru urmărește probleme eshatologice.²³

Printre argumentele care susțin această teorie este și faptul că din toate asemănările care există între cele două epistole, sunt foarte puține similitudinile verbale propriu zise; singura frază identică în cele două epistole este 2 Petru 2, 17b și Iuda 13b. Un alt argument aduce în discuție caracterul vag, destul de general al polemicii din cadrul secțiunii centrale; imaginea ereticilor este destul de vagă, iar probleme ridicate de ei sunt prea puțin aprofundate.²⁴ În cercurile cercetătorilor noutestamentari²⁵ s-a propus și o a patra teorie: atât Epistola Iuda cât și Epistola 2 Petru au fost scrise de același autor, probabil Iuda. Aceasta se bazează pe ipoteza că 2 Petru 3,1, care se referă la o altă epistolă, se referă de fapt la Epistola Iuda. Însă marele neajuns al acestei teorii este diferența de stil care există între cele 2 epistole.

²¹ Charles BIGG, *A Critical and Exegetical...*, p. 217.

²² Printre cei care împărtășesc această idee sunt Bo REICKE, *The Anchor Bible, The Epistles of James*, p. 148, 190, și I. MIRCEA, „Epistola a doua...”, p. 956.

²³ Ipoteza presupune existența unei surse comune, scrise sau păstrate în tradiția orală. Însă până acum a fost imposibil identificarea acestei surse. P. H. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude...*, p. 142 afirmă că această ipoteză ar trebui acceptată doar în măsura în care aduce o rezolvare problemei. Mai mult, se pare că sursa comună ar semăna foarte mult cu corpusul epistolei lui Iuda, și atunci se pune întrebarea de ce cineva ar scrie Epistola Iuda dacă ar fi existat deja o scriere identică cu aceasta.

²⁴ J.N.D. KELLY, *The Epistle of Peter and Jude...*, p. 226.

²⁵ Printre cei care împărtășesc această idee este și J. A. T. Robinson, cf. Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction...*, p. 922.

3. CONCLUZII

Din cele spuse până aici se poate observa cu ușurință faptul că între cele două epistole, Iuda și 2 Petru există o serie de conexiuni și asemănări. Unii susțin ideea că autorul epistolei 2 Petru s-a folosit de textul Epistolei Iuda, pe care l-a adaptat astfel încât să se potrivească scopului și intenției urmărite²⁶. De asemenea, s-a afirmat, e adevărat, în cercuri mai restrânse, faptul că un anumit autor ar fi reformulat capitolul 2 din 2 Petru bazându-se pe Iuda, căruia i-a adăugat idei din capitolul 1 și 3, și a obținut astfel o nouă epistolă.²⁷ Cu toate acestea, ținând cont și de evidentele asemănări care există între cele 2 epistole, dar și de diferențele evidente care există între cele 2 epistole, cea mai plauzibilă teorie, pe care o împărtășim și noi, susține că autorii celor 2 Epistole ar fi avut la baza scrierilor lor o sursă comună, constituită atât din materialul și tradiția iudaică pe care o cunoșteau, din cateheza apostolică, cât și din o serie de formulări, imne și expresii stereotipe, liturgice și dogmatice, care circulau ca tradiție orală, și care erau răspândite printre primele comunități creștine.

Dependența literară dintre Iuda și Petru nu este relevantă în ceea ce privește problema autorului epistolei 2 Petru. Credem că nu ar fi existat nici un motiv care să-l împiedice pe Sfântul Apostol Petru să folosească un text existent și căruia să-i dea o nouă întrebuințare. Atâta vreme cât primele scrieri nu erau considerate în momentul apariției „canonice”, nu ar exista nici un motiv pentru care, spre exemplu, Sfântul Apostol Petru să nu poată adapta o scriere mai veche la o situație nouă. Însă, cu toate acestea, au existat voci care neagă paternitatea petrină a epistolei.

Atenta studiere a conținutului celor 2 epistole ne descoperă 2 autori diferiți, care au avut scopuri și preocupări diferite, dar care au aparținut aceluiași cerc apostolic și care erau familiarizați și cunoscători ai acelorași tradiții și surse ale învățăturii creștine primare. Iuda își concentrează atenția asupra practicilor sexuale imorale care existau în jurul comunităților creștine, vizând, așadar, probleme morale, în timp ce 2 Petru se confruntă mai degrabă cu probleme doctrinare. Periodic accentuează teme eshatologice: zilele cele de pe urmă sunt aproape, iar lumea înaintează spre Ziua judecării când binele va fi răsplătit și răul pedepsit. În mod firesc, această amenințare era contestată și criticată de cei potrivnici. Aceștia erau membrii ai Bisericii, fiind probabil printre cei care primeau corespondența apostolului și aveau acces la aceasta.

²⁶ Tord FORNBERG, *An Early Church...*, p. 55.

²⁷ Tord FORNBERG, *An Early Church...*, p. 56.

THE RELATION BETWEEN THE SECOND GENERAL EPISTLE OF SAINT PETER AND THE GENERAL EPISTLE OF SAINT JUDE – COPY, SOURCE OR CONCURRENT ACCOUNT

ILIUȚĂ POPA*

ABSTRACT. New Testament research still debates the authorship of the Epistle 2 Peter; therefore, before we analyze the eschatology of Epistle 2 Peter, we had to establish whose copyright belongs to what we have today in the canon of the New Testament as the Second General Epistle of the Apostle Peter. Given the similarities that exist between the Epistle of 2 Peter and Epistle Jude, scholars oscillates between considering the Epistle to be copy of Jude, a possible source of it, or a concurrent account. Therefore we decided to analyze these assumptions, to identify the author of the epistle, and consequently, the source of epistle's eschatology.

Key-words: 2 Peter, Jude, copy, source, concurrent account

1. Preliminaries

One of the most important chapter of the Christian teaching is Eschatology, or the teaching about the future. From an historical point of view, shaping and finalizing eschatology will be completed in the light of Sacred Tradition and under the protection of the Holy Church. But a very important role in this process plays the preaching of Christ and the apostolic preaching, because here we find the first details on this stage of the Christian life. Because of this, I decided analyzing the fragments of Saint Peter's writing, that helps us shape the Petrine Christian eschatology. A first step in this process involves identifying possible sources which were the basis of the material which we have today in the New Testament canon.

* Pr. Drd., Babeș-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania,
iliutapopa@yahoo.com

Although the authorship of the Epistle 2 Peter is largely debated¹, our

¹ The question of authorship of the epistle 2 Peter is often discussed in the New Testament researchers circles. At the beginning, when the Epistle 2 Peter was read and interchanged in some churches, because of the fact that the ecclesiastical writers from previous century did not cite and did not mentioned the Epistle as belonging to the Apostle Peter, historian Eusebius, Bishop of Caesarea included the epistle 2 Peter among the books "Antilegomena", unsafe or contested (along with the Epistles James, Jude, 2 and 3 John) CF Ioan MIRCEA, „Epistola a doua a Sfântului Apostol Petru (introducere și comentariu)” in *Glasul Bisericii*. XXXIV (1975):9-10, p. 950. Today, the two major assumptions hesitate to assign the Epistle either to some pseudo-epigraph writer from 2nd century, or to recognition Apostle Peter as the author of the Epistle. External evidence indicates a certain mistrust in the book, and internal evidence raises many problems. Critics of the Petrine authorship of the epistle to assign it to some pseudo-epigraph, which is working hard to identify himself with the Apostle Peter. Their arguments can be summarized in a few groups: a) internal evidence: the addition of the Hebrew name "Simon" to the Greek name "Peter", a reference to the Lord's prediction of Peter's death as imminent, referring to the Transfiguration. b) historical issues: the reference to St. Ap. Paul's epistles, reference to "the second Epistle" (3,1), the issues discussed in the book belong to c) literary issues: the presumed loans from the Epistle of Jude prove an author from 2nd century d) stylistic issues: the obvious stylistic differences between 1 Peter and 2 Peter, and many similarities to the epistle of Jude. e) doctrinal distinctions between major themes that appear in 1 Peter and 2 Peter. Among those who support this theory are: J.N.D. Kelly, *The Epistle of Peter and Jude* (London: A&C Black, 1969), J.W.C. Wand, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude* (London:WC, 1934), Käseman, E., *Exegetische Versuche und Bessnungen*, I, 1960 after Nicolae Crîngașu, *A doua Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru* (Cluj-Napoca:Editura Alma Mater, 2005), p. 34, Montague Rodes James, *The Second Epistles of St. Peter and St. Jude* (Cambridge: University Press, 1912), Richard J. Bauckham, *Word Biblical Commentary: 2 Peter, Jude*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word Incorporated, 2002), Raymond Brown, *An introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997), p. 767. Bo Reicke, *The Anchor Bible, The Epistles of James, Peter and Jude* (New York: Doubleday and Company, Inc., 1973), p.144-145, dates The Epistle 2 Peter around 90 AD, and the author is supposed to be a disciple of the Apostle Peter. On the other side are the supporters of Petrine authorship of the letter. Summarizing their arguments are: a) internal arguments: the script name of "Symeon, predicting imminent death attests the author as one of the apostolic circle. b) historical problems: the reference to the Pauline writings does not necessarily prove the existence of a well-established corpus of Pauline writings; the issues debated in Letter have existed since first centuries c) literary problems: similarities with the epistle of Jude does not necessarily mean a quotation or a copy of it, but a possible common source of the two epistles d) stylistic problems: between 2 Peter and Jude are, indeed, many similarities, but also many differences. So this argument proves a high degree of subjectivity. e) various doctrinal issues are explained by different goals pursued by the author. Among the supporters of this theory are: Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, iv (Edinburgh: T&T Clark International, 1901).

Personally, we believe that the author of the epistle 2 Peter is the Apostle Peter. First, the testimony of the tradition seems unshakable. The belief that the Epistle was received by the Church as canonical is strong enough, and, therefore, is an " authentic legacy of the apostolic era, because the formal canonicity is based on the actual tradition of the Church or the general consciousness of the Church believers, who, accepting the sacred writings as inspired and useful, were the bases of their consecration and recognition by the local and ecumenical synods - Ioan Mircea, p. 949. Acceptance of the book as authentic at the Council of Laodicea reinforces the authenticity of the Petrine of the letter. Secondly, this belief is reinforced by the internal testimony: the Epistle set up the Apostle Peter authorship from the beginning; then, 2 Pt 1, 16-18 we find the mention of the episode of the Transfiguration, to whom it took part only a small group of disciples, which included Peter; also, there is the mention of the Savior's prophecy in reference to the death of the Apostle, a fact somewhat intimate, and that proves Petrine authorship of the letter. Then, in 2 Peter 3,1 the writer confesses that he is also the author of the Epistle 1 Peter.

approach starts from the testimony of tradition which assigns this epistle the apostle Peter, and aims to identify possible sources or roots that have helped shaping the Petrine eschatology, in order to awaken, as witnesses the apostle Peter, “your sincere mind by way of reminder” (2 Pt 3, 1). As with other theological themes², shaping and defining the constitutive elements of Christian eschatology was made as a result of misunderstandings and disputes arising within the first Christian communities. That would have been the case with Petrine epistle’s recipients³ too, who, under the influence of false teachers, have strayed from the truth sent to them by the disciples.

Our approach aims to analyze and relate the Petrine writing with a number of possible sources or concurrent reports in order to shape, complete and better understand the message of the Apostle Peter. For this fact, we will analyze the Second General Epistle of Peter relate with The Epistle of Saint Jude, with the First Epistle General of 1 Peter, and relate with the evangelical eschatological material. We start in this approach with the intention of identifying the primary source of the material of the epistle 2 Peter, trying to prove, not so literary originality of the material, but especially the originality of the eschatological material that interests us in this epistle.

2. The relation between Epistle 2 Peter and Epistle Jude - copy, source or concurrent account

Ever since Christian antiquity was observed that there is a clear similarity between the epistle 2 Peter and Jude Epistle. In the modern era, once with the emergence of different schools and methods of biblical criticism and philology, was tried to explain these similarities. In spite of all these efforts of biblical scholars, even today the problem is not fully clarified.

² Apostolic preaching pursued to fulfill the Christ’s commandment (Matthew 28:19), so a complete and comprehensive understanding of the apostolic preaching and christian theological teaching we will get only in the light of Holy Tradition.

³ The recipients of the first Epistle of St. Ap. Peter are christians from Pontus, Galatia, Cappadocia, Asia and Bithynia province, the Roman provinces where, particularly Paul, worked as a church founder. There he founded Christian churches, who had to live in a diaspora situation. These Christians are predominantly Gentile Christians (cf. 1 Pt 1,1). Instead, the recipients of the epistle 2 Peter are “those who have obtained a faith” (2 Pt 1,1). This statement seems to denote epistle 2 Peter a circular letter addressed to Christians everywhere. RJ Bauckham, p.165 believes that recipients are the same as those of the first Petrine epistles. Theodor Zahn, John Moore Trouth et alii trad., *Introduction to the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1909), p. 194 believes that the recipients were Christians in Palestine and neighboring regions. Group of Protestants researchers from North America believes that both the author and the recipients were from an helenist environment - See David Noel Freedman, *The Anchor Yale Bible Dictionary*, 5:287 (New York: Doubleday, 1996, c1992). However, we tend to believe that due to the fact that 2 Peter continues the ideas from 1 Peter, and from the content of the two letters, 2 Peter addresses to the same recipient like 1 Peter.

What gives the identity of writings, besides its content, is the style or manner of exposure of ideas and its vocabulary. In addition, there were some unique kinds of writing, proper to every time or regions; that is why we have "Attic style" or "Asian style"⁴, which attempted to explain the difference of style between the Epistles I and II Peter.

The theories which claim that some parts of the Epistle 2 Peter had been inspired or influenced by Epistle Jude neither cancel nor reduce by any the authority of Epistle 2 Peter, but rather strengthen the material's authenticity and apostolic authority. Even if we admit that for some fragments from the Epistle of 2 Peter are influenced by the Epistle of Jude, it would only entrust us that those passages in 2 Peter come from an apostle of the Lord.⁵

The similarities⁶, which sometimes means using the same words and phrases, are found especially in the second and third chapter of the Epistle 2 Peter, on the one hand, and the Epistle Jude, on the other hand. The similarities are not limited to vocabulary appearance⁷, but also the sequence and arrangement of ideas and theological themes, the way that the false prophets are described, and by the way that the author refers to the Old Testament⁸. The fact that the two books have several similarities⁹ led to numerous speculations on how one of the authors of the epistles knew and used the other, or questions like: Who wrote first,

⁴ I. Mircea, p. 962.

⁵ Catholic The tradition has always attributed the Epistle of St. Jude to the Apostle Jude, Lord's relative. Verse 1 of the letter confirms him as the author, and brother of James. The name of "Lord's brothers", Jacob, Jude, Joseph and Simeon are mentioned by the evangelists Matthew (13,55) and Mark (6,3). Only since the eighteenth century epistle's authenticity was questioned. Most of those who dispute Jude as the author of the letter is based on the theory that the letter was written in the late second century, when the apostle Jude was dead. Other challengers are based on the assumption that a simple Galilean, a man without much school, like Jude, would not had the necessary training to use such a language that we find in the Epistle. But all this remains mere speculation.

⁶ In addition to the argument that the two epistles have relatively small dimensions, these similarities led the scholars to treat and analyze the two letters together.

⁷ The two letters share 75 common words; they use the article, sometimes suppressing it before proper names (ex. 2 Peter 2, 5,7 and Jude 4, 5), or genitive (2 Peter 2, 9 and 3,7 = Jude 6). Both hagiographers make use of ellipses (ex. 2 Peter 1, 1 = Jude 1) of pleonasm (2 Peter Jude 3,3,16 = 3.5) and periphrasis (2 Peter 2,16 = Jude 3) (See also I. Mircea, p. 956)

⁸ A deep analysis of the way and of the texts used for quoting from the Old Testament is made by RJ Bauckham, p. 137. The author analyzes each hint and quoting to the Old Testament. The similarity that exists between the two letters is underlined, also, by JND KELLY, p. 225, which analyzes from the two epistles the themes, vocabulary and sentence construction, and the images used in the two epistles. Although consider the existence of a common source, he emphasizes the priority of epistle Jude.

⁹ Both letters refer to the fallen angels, to the fate of the cities of Sodom and Gomorrah, to Balaam. Both letters use metaphors like "mists driven by a storm" (2 Pt 2, 17; Jude 12) and both epistles remind readers that the apostles expected the emergence of people as false prophets (2 Pt 3,3 and Jude 17-18); both letters addresses to their recipients using the term "beloved".

or who quotes and copies the other. Such questions led us to look in depth to identify the primary source of the Petrine writing, and especially, the source of the theology, and in particular, of the Petrine eschatology.

2.1. Similarities between the Epistle of Jude and 2 Peter

It is a known fact among New Testament scientists¹⁰ that there are many similarities between the Epistle of Jude and Epistle 2 Peter¹¹. Here's a table of these verses which have varying degrees of similarity¹²:

Jude	2 Petru
Jude v4: The false prophets	2 Petru 2, 1-3 - similar to Jude
Jude v5: the lost generation	Missing from 2 Petru
Jude v 6: The fallen angels	2 Petru 2, 4 - similar to Jude
Missing from Jude	2 Petru 2,5 - reminds of Noe
Jude v7: Sodoma and Gomora	2 Petru 2,6 - similar to Jude
missing from Jude	2 Petru 2,7- 8 reminds of Lot
missing from Jude	2,9 conclusions
Jude v8: the opponents	2 Petru 2,10 - similar to Jude
Jude v9: Comparing to Mihail	2 Petru 2,11 Comparing to angels
Jude v10: Comparing to animals	2 Petru 2,12 - similar to Jude
Jude v11: Cain, Balaam, Core	2 Petru 2, 15-16 - Balaam
Jude v12a: Immoral people	2 Petru 2,13- 14 similar to Jude (extended)
Jude V12b-13: Images of nature	2 Petru 2, 17 similar to Jude (redus)
V14-15: quote from 1 Enoch 1,9	Missing from 2 Petru
V16: The opponents	2 Petru 2,18 - Similar to Jude
Missing from Jude	2 Petru 2,19 seriousness of apostasy
Missing from Jude	2 Petru 3,1 Introduction
V17-18: Apostle predicted	2 Petru 3,2-3 - Similar to Jude
Missing from Jude	2 Petru 3,4 The scoffers

In addition to these logical, rational similarities, the two texts have vocabulary and language similarities:

¹⁰ J.N.D. Kelly, p. 225, Bo Reicke, p. 144, Tord Fornberg, *An Early Church in a Pluralistic Society*, A study of 2 Peter (Sweden: Coniectanea Biblica, CWK GLEERUP, 1977), p. 3, Allen Black and Mark C. Black, *1 & 2 Peter*, The College Press NIV commentary (Joplin, Mo.: College Press Pub., 1998), S. 2 Pe 1:1

¹¹ These similarities led Luther to consider the epistle Jude redundant. Luther considered epistles Jude, Hebrew, James and Revelation as a group of inferior writings.

¹² In this table we have briefly presented the similarities that exist between the text of the two letters. Peter H. Davis, *The Letters of 2 Peter and Jude* (Nottingham, England: Apollos, Northen Street, 2006), p. 136-141 presents in more detail these similarities.

Jude v3: πασαν σπουδήν ποιούμενος Jude v3: τη άπαξ παραδοθείσα πίστει	2 Pt 1: 5 σπουδήν πασαν παρεισεινεγκαντες
Jude v20: τή αγιωτατη υμων πιστει	2 Pt 1: 1 τοις Λαχουσυν πιστιν
Jude v5 υπομηνησαι δε υμας βουλομαι είδοτας υμας παντα	2 Pt 1:12 διό μελλήσω αεί ύμασ υπομμηνήσκειν καιπερ είδοτας
Jude v21 προσδεχόμενοι τό έλεος εις ζωνν αίωνιον	2 Pt 3:13 καινούς δέ ουρανούς και γήν καινήν προσδοκώμεν
Jude v24 φυλάξαι ύμασ απταίστους	2 Pt 1:10 ού μή πταισητε ποτε
Jude v24 στησαι κατενωιον της δοξης αυτου αμωμουσ	2 Pt 3:14 άσιπιλοι και άμώμητοι αύτω εύρεθηναι
Jude v25 μονω Θεω δοξα και νυν και ευς παντας τουσ αιωνας αμην	2 Pet 3: 18 αύτω ή δόξα και νύν και εις ημεραν αιωνος αμην

2.2. Theories on the relationship between the two epistles

Throughout the centuries of New Testament research there were numerous ideas and theories about the relationship between epistle 2 Peter and Jude epistle. These occurred because of the interconnected nature of these letters, as a careful examination of the text of the two letters reveal some undeniable similarities, which led to questions such as: Which of the two authors was the first? Who draws from whom? There are other common sources of the two epistles? In the modern era, with the emergence of different schools and methods of biblical criticism and philology have tried several explanations. But despite the efforts of biblical scholars, even today the problem is not fully clarified.

Theories issued over time ranges from one extreme to another:

a) some, the largest category, support the priority of Jude's Epistle, from which the author of the Epistle 2 Peter was inspired by, and who reformulated the material.

b) On the other side are those who claim priority of Epistle 2 Peter, from the author of Epistle Jude inspired, forming a kind of summary of it.

c) And others claim independence of both letters, explaining the similarities that exist between them, by the usage of some common sources.

2.2.1 The priority of Jude¹³

This theory assumes that the Epistle of Jude was written first. The writer of epistle 2 Peter knew Epistle of Jude and uses material from it, which develops it, reorganizes and reformulates it so that material would suit his purpose. The

¹³ Among those who support the priority of epistle Jude are: Kaulen, Belser, Cornely, Schaffer, Meinertz, B Weiss, H Holtzmann, von Soden, Julicher, Vasile Gheorghiu, and as a probability: Tricot, Fillion, Jacquier, W Vrede, Wand, Charu. Cf. I. Mircea, p. 955 note 56 and Spicq cf. Bo Reick, p. 144.

theory starts from the basic content of the epistle with is limited (Jude) and the development trend of the epistle 2 Peter. Also, the theory argues that the loan between the authors of New Testament writings was common. Thus, Luke used a number of sources to compile the first Christian history (cf. Lk 1, 1-3), and Peter, in his first epistle, borrowed from the Epistle of James. So there would be nothing unusual if Epistle of 2 Peter is inspired by Epistle Jude¹⁴.

Here are some of the arguments in support of this theory:

1. Jude is shorter than 2 Peter, so is more plausible to consider it to be the source.
2. If we compare the way how the two epistles describe the false prophets we will see the priority of Epistle Jude. The way that the author of Jude writes the letter proves spontaneity, without any long and elaborate introduction, while the letter 2 Peter is more developed, proving that the author of Epistle 2 Peter had available the epistle Jude.
3. The approach of Jude is more severe in terms of the relationship with its readers, than in 2 Peter, which suggests that the author of 2 Peter has realized that he has to be more understanding in dealing the issue.
4. Some logical review of the material, such as those in Jude 12-13 and 2 Peter 2:17 proves priority of Jude.
5. A less convincing argument is the one that identifies in some allusions of 2 Peter echoes of Jude's suggestions¹⁵.
6. The fact that Jude repeatedly cites the apocryphal books, and 2 Peter removes these citations due to their controversial in the early Church, is considered a strong argument for the priority of Epistle Jude.
7. A careful comparison of the theological themes presented in the two Epistles support the priority of Epistle Jude¹⁶.
8. Linguistic analysis of the text shows that Epistle Jude is better compose than 2 Peter, which claims priority of Jude¹⁷.
9. Epistle Jude uses in his structure a Midrash form, form that is missing from Epistle 2 Peter¹⁸.

¹⁴ Charles Bigg, p.216.

¹⁵ Example is Jude 14 and 2 Peter 2,5: some researchers, such as JB Mayor, identifies a symbolism that contrasts between Noah, the eighth (2 Peter) and Enoch, the seventh (Judah), cf. Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, Series taken from jacket, 4th rev. ed., The master reference collection, (Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1996, c1990), p. 919.

¹⁶ For example, some references to God in 2 Peter betrays an Hellenistic hint (2 Peter 1: 3-4), specific to a late drafting cf. Bauckham, p. 142.

¹⁷ This argument is based on the assumption that the writer Jude knew Greek better than the author of the epistle 2 Peter. But often, this argument is used just to prove otherwise.

¹⁸ D. Guthrie, p. 919 explains this argument saying it is hard to believe that if Jude would have used 2 Peter would structure this way the source that he uses; so the most likely scenario is one in which Jude is considered the source for 2 Peter.

2.2.2. *The priority of Epistle 2 Peter*¹⁹

Other biblical scholars consider The Epistle 2 Peter to be the original one, and Jude a copy, the latter synthesizing in a more elegant form the which epistle 2 Peter presents in a more elaborate and providing more details. This coding style is characteristically to authors summarizing and reviewing what has been presented more developed previously by other authors. If this explanation were correct, then the Epistle of Jude is a rearrangement of existing material.²⁰

The central idea, which is the starting point of this theory is the Petrine authorship of the letter, which automatically places it chronologically before the epistle Jude. The main arguments of this theory are as follows:

1.) Starting from a particular interpretation of verse 4:17 of Jude, the theory say that in Epistle of Jude we can find references to Epistle 2 Peter. Verse 4 speaks about a condemnation which was decided earlier; supposedly about this sentence is spoken in a previous writing, writing that is identified with the Epistle 2 Peter, since this letter refers to a future conviction of people such as those listed in Jude. Moreover, in Jude 17, readers are urged to remember the Apostle's advices, words that appear almost identical in 2 Peter 3,3. Based on these facts, pretend advocates of this theory, we can affirm that Jude knew and valued 2 Peter as an apostolic writing, reason to rely on this letter when writing his own letter.

2.) The fact that 2 Peter uses the future tense when talking about false prophets, but Jude uses present tense, proves the priority of Epistle 2 Peter. What 2 Peter was foreseeing, for Jude was a present.

3.) It states that it is inexplicable that an author like St. Peter, with his authority, to be inspired or to copy from a material belonging to another writer, knowing that usually, the less authoritative author was influenced by the personality of the largest. In this case, Jude would have to use and to copy from Peter, and not the other way.

4.) Finally, the analysis of the style which the two authors use gives us more details: 2 Peter betrays a developed and coherent style, while Jude seems to "alter and spoil the view of St. Peter, even destroying parallels"²¹

5.) Some biblicals set priority to Epistle 2 Peter because it speaks of heretics in the future and include several dogmatic teachings that are missing from the Epistle Jude

¹⁹ Those who support the priority of Epistle 2 Peter are: Baronius, Estius, Windischmann, Reithmayr, Dollingen, Hoffmann, Spittal, Zahnn, Plummer, Cf. I. Mircea, p. 955 note 55, D. Guthrie, p. 916, Bo Reick, p.148, 198, Ch. Bigg, pp. 216-234.

²⁰ Cf. Bo Reicke, p.148

²¹ Bigg, p. 217.

2.2.3. The theory of the existence of common sources or same author for both epistles

The theory of the existence of common sources²², which the two letters seems to use, might be the most satisfactory solution. This theory maintains that the two letters had common sources of information (traditions, materials, formulations, some religious hymns), and would satisfactorily explain both the differences and similarities that exist between the two epistles. Using common material, each of the two authors uses it considering the purpose which he pursues: the writer of Jude writes the letter where he deals moral issues, and the author of the Epistle 2 Peter is concerned by eschatological issues.²³

Among the arguments supporting this theory is the fact that of all the similarities that exist between the two epistles, there are only few similarities at a lexical level; the single sentence identical in the two epistles is 2 Peter 2: 17b and Jude 13b. Another argument brings into question the vague, general enough controversy within the central section; heretics image is vague and issues raised by them are too little elaborate²⁴.

Within the New Testament scholars²⁵ it has been proposed a fourth theory: both Epistle Jude and 2 Peter were written by the same author, perhaps Jude. This is based on the assumption that 2 Peter 3.1, which refers to another epistle, actually refers to the Epistle Jude. But the big drawback of this theory is the difference in style between the two epistles.

3. CONCLUSIONS

From all of these we can easily see that between the two epistles, Jude and 2 Peter, are a number of connections and similarities. Some argue that the author of the epistle 2 Peter used the text of Jude Epistle which he adapted to suit the purpose and intent pursued²⁶. It was also said, it's true, in smaller circles, that an author redrafted 2 Peter Chapter 2, relying and inspiring from Jude, who has added

²² Among those who share this idea are Bo Reick, p. 148, 190, and I. Mircea, p. 956.

²³ The theory assumes the existence of a common source, written or kept in oral tradition. But until now it was impossible to identify this source. Davis, p. 142 states that this theory should be accepted only to if really gives a solution. Moreover, it appears that the common source would looked very much like Jude corpus, and then the question is why anyone would write Epistle Jude if there is already a script identical to it.

²⁴ J.N.D. Kelly, p. 226.

²⁵ Among those who share this idea is J.A.T. Robinson, cf. Guthrie, p. 922.

²⁶ Fornberg, p. 55.

ideas from Chapter 1 and 3, and thus obtained a new letter²⁷. However, taking into account the evidence that there are similarities between the two epistles, but also obvious differences that exist between the two epistles, the most plausible theory, which we share, says that the authors of the two Epistles had based their writings on a common source, source constitute from both the material and Jewish tradition they had knew, and the apostolic catechesis and from a number of formulations, hymns and stereotyped expressions, liturgical and dogmatic, which circulated as oral tradition, and were spread among the Christian community.

Literary dependence between Judas and Peter is not relevant in terms of the author of Epistle 2 Peter. We believe that there would have been no reason to prevent the Apostle Peter to rearrange an existent text and give it a new use. As long as the first writings were not considered at that time to be “canonical”, there would be no reason why, for example, St. Peter could not adapt oldest writing in a new situation. But, however, there were voices that deny the Petrine authorship of the letter.

Careful study of the content of the two letters reveals two different authors who had different goals and concerns, but who belonged to the same apostolic circle and were familiar and knowing the same traditions and the same sources of early Christian teachings. Jude focuses on immoral sexual practices that existed around Christian communities, aiming thus moral issues, while 2 Peter rather face doctrinal problems. Saint Peter sometimes stresses eschatological themes: the last days are near, and the world advances toward Judgment Day, when good will be rewarded and evil punished. Naturally, this threat was challenged and criticized by the adversaries. They were members of the Church, probably among those receiving correspondence Apostle and had access to it.

²⁷ Fornberg, p. 55.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

OSIU DE CORDOBA – SFETNICUL ÎMPĂRATULUI CONSTANTIN CEL MARE

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN*

REZUMAT. Constantin a cunoscut creștinismul prin intermediul prietenilor săi de la curtea din Nicomidia; a văzut și a auzit aici despre persecuții și despre martirii creștini. Când a început să-și pună în aplicare politica religioasă în favoare creștinismului avea deja informații și noțiuni clare despre cler, despre diferitele forme ale credinței creștine și hotărâse pe care dintre comunitățile creștine avea să le susțină. Cel care l-a informat pe Constantin cu privire la situația Bisericii, la organizarea acesteia, la cler și la relațiile dintre comunitățile creștine a fost episcopul Osiu de Cordoba. Cine era, de fapt, Osiu de Cordoba? Când și cum a ajuns acesta la curtea lui Constantin? A jucat el vreun rol în convertirea lui Constantin? Care a fost implicarea sa în criza donatistă? Legislația constantiniană a fost influențată de relația sa cu împăratul? Care a fost rolul pe care l-a jucat Osiu în controversa ariană și în sinoadele îndreptate împotriva arienilor? Poate fi considerat Osiu ca fiind un sfetnic al împăratului Constantin? La aceste întrebări majore își propune studiul de față să ofere un răspuns.

Cuvinte cheie: Constantin, Osiu, împărat, sfetnic, controverse, creștinism, sinod

1. A avut Constantin consilieri pe probleme bisericești?

Cu ceva vreme în urmă, în cadrul celei de a zecea Conferințe Internaționale de Studii Patristice, B. H. Warmington susținea un referat care punea în discuție oportunitatea acceptării ideii că împăratul Constantin cel Mare a avut sfătuitori cu privire la problemele religioase¹. Problema era pusă în contextul în care exista și încă există în literatura de specialitate un larg curent de opinie potrivit căruia în anturajul lui Constantin cel Mare, în diferite etape, s-au aflat câteva personalități

* Pr. Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, ggardan@yahoo.com

¹ B.H. WARMINGTON, „Did Constantine have „Religious Advisers”?”, în Elisabeth Livingstone (Editura), *Studia Patristica*, XIX (1989), pp. 117-129.

ale vieții religioase și ale lumii teologice din veacul al IV-lea². Printre cei vizați se numără episcopii Miltiade al Romei, Osiu de Cordoba, Eusebiu de Nicomidia, Eusebiu de Cezarea și apologetul Lactanțiu.

Warmington s-a lansat într-o amplă argumentație a cărei obiectiv declarat era să demonstreze că împăratul Constantin cel Mare nu a avut și nici nu era necesar să aibă consilieri pe probleme bisericești. Întreaga sa argumentație, din punctul nostru de vedere, stă sub semnul unei realități: penuria de mărturii sau dovezi, și a unei presupunerii: politica religioasă a împăratului Constantin³, așa cum este oglindită în actele sale legislative, a avut o pondere redusă în ansamblul politicii și a acțiunilor imperiale, fapt pentru care, atunci când a adoptat măsuri cu caracter religios, Constantin s-a consultat și s-a bazat pe consilierii săi laici specializați în probleme legislative, pe comandanții armatei și pe puternicii administratori imperiali⁴.

Autorul asupra căruia zăbovim recunoaște că, potrivit tradiției politice romane, orice demnitar trebuia să se consulte cu consilieri, acest lucru fiind valabil inclusiv pentru împărați. Există mărturii, chiar dacă ele sunt umbrite de secretul în care este învăluită activitatea acestor consilieri, cu privire la existența Consiliului imperial, cunoscut ulterior sub numele de Consistoriu imperial, care avea caracter privat și era alcătuit din consilieri pe probleme de drept și alți sfătuitori⁵. În lipsa dovezilor indubitabile, întreaga construcție a lui Warmington

² Printre cele mai clare luări de poziție în acest sens amintim: L. DUCHESNE, *Early History of the Christian Church*, vol. II, London, 1912, pp. 48-50 și 109-122; T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981, pp. 43, 51-56, 74, 212-217, 225-226; Charles Matson ODAHL, *Constantin și imperiul creștin*, traducere de Mihaela Pop, Editura All, București, 2006, pp. 110-112, 128, 155, 159, 178-184, 191, 288; Paul STEPHENSON, *Constantine – Roman Emperor, Christian Victor*, The Overlook Press, New York, 2012, p. 171, 174, 224, 259, 261, 265-267, 272, 305; Henry CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, Oxford University Press, 2008, p. 196; Henry CHADWICK, *East and West. The Making of a Rift in the Church*, Oxford University Press, 2003, p. 14; Henry CHADWICK, *The Early Church*, revised edition, Penguin Books, 1993, pp. 66, 129-134; Leo Donald DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, 1990, p. 54; Justo L. GONZALEZ, *The Story of Christianity*, vol. 1, pp. 121, 162; Alexander SCHMEMMANN, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, translated by Lydia W. Kesich, Holt, Rinehart and Winston, New York, Chicago, San Francisco, 1963, pp. 116-117; Diarmaid MACCULLOCH, *Istoria creștinismului. Primii 3000 de ani*, traducere de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 210.

³ Printre ultimele evaluări ale vieții, ascensiunii la putere și politicii constantiniene se numără cea a lui Timothy BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Wiley Blackwell, 2014.

⁴ B.H. WARMINGTON, „Did Constantine have „Religious Advisers”?”, p. 118 și 129.

⁵ Vezi P.S. BARNWELL, *Emperor, prefects, and kings: the Roman West*, University of North Carolina Press, 1993; Jeremy PATERSON, „Friends in high places: the creation of the court of the Roman emperor”, în A.J.S. SPAWFORTH (Editura), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge University Press, 2007, pp. 121-156; Rowland SMITH, „The imperial court of the late Roman empire c. AD 300 – c. AD 450”, în A.J.S. SPAWFORTH (Editura), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge University Press, 2007, pp. 157-232.

pleacă de la presupoziția că „este destul de sigur că niciun membru al clerului nu era membru al consistoriului imperial”, iar măsurile creștine ale lui Constantin și scrierile sale cu conținut creștin ar fi rezultatul „lecturilor proprii și auto-educației”. Din punctul nostru de vedere, în contextul dat, aceasta rămâne realmente o presupoziție.

Pe de altă parte, Warmington recunoaște că în chestiuni religioase Constantin a solicitat sfaturi. El admite totuși și faptul că așa numiții „experți religioși” (clericii/teologii) care, în opinia sa, aveau o importanță politică și socială moderată, au făcut cunoscute opiniile/sfaturile lor, însă decizia finală a fost responsabilitatea împăratului și a sfetnicilor săi obișnuiți. Din această perspectivă, impresia pe care o degajă studiul analizat este aceea că autorul recunoaște rolul sfătuitoarelor pe probleme religioase ai împăratului, însă refuză să le recunoască demnitatea și poziția la curtea imperială.

Câteva dintre argumentele pentru susținerea faptului că în implementarea politicii sale religioase Constantin a avut consilieri episcopi creștini le găsim menționate chiar de autorul nostru⁶. Există mărturii despre faptul că împărații păgâni obișnuiau să consulte preoții înaintea unor evenimente politice și militare importante. Așadar există precedente. Apoi, Eusebiu de Cezareea mărturisește că, după convertirea la creștinism, Constantin i-a chemat la sine pe slujitorii lui Dumnezeu, și-a făcut sfetnici dintre ei, i-a recunoscut vrednici de cinstea cea mai înaltă, le-a arătat prietenie, îi prețuia, îi invita la mesele organizate de el, îi lua ca însoțitori în călătoriile sale și se ruga stăruitor împreună cu ei, fiind încredințat că „prin acest fapt va putea atrage de partea sa bunăvoința Dumnezeului slujit de ei”⁷.

Încercând să explice resorturile care au stat în spatele adoptării măsurilor favorabile Bisericii sau a celor inspirate de morala creștină⁸, Warmington susține că o mare parte dintre aceste măsuri au fost obținute în urma unor petiții și cereri adresate împăratului de către clerici. Aceasta era calea obișnuită de comunicare a episcopilor cu împăratul. De multe ori petițiile erau depuse personal la curte⁹, fapt care îl determină pe autor să considere că, în urma convertirii împăratului, clericii

⁶ B.H. WARMINGTON, „Did Constantine have „Religious Advisers”?”, p. 118.

⁷ EUSEBIU, *Viața fericitului împărat Constantin*, I, 32, I, 42 și IV, 56, traducere și note de Radu ALEXANDRESCU, ediția a II-a revizuită și adăugită, Editura Basilica, 2012, p. 104, 110 și 240.

⁸ Pentru o prezentare a principalelor măsuri politice și legislative constantiniene vezi: Adrian GABOR, „Acte politice și legislative în favoarea Bisericii creștine în timpul domniei lui Constantin cel Mare (306-337)”, în Emilian POPESCU, Viorel IONIȚĂ (editori), *Cruce și misiune. Sfinții Împărați Constantin și Elena promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii*, vol. II, Editura Basilica, București, 2013, pp. 413-425; Gabriel-Viorel GÂRDAN, *Relațiile dintre Biserică și Stat în secolul al IV-lea*, în *Tabor*, VII, 5, (2013), pp. 63-74.

⁹ În timp practica depunerii de petiții la curtea imperială va cunoaște exagerări fapt pentru care Sinodul de la Sardica din anul 343 va limita dreptul episcopilor de a depune petiții la curtea imperială. Canoanele 7,8 și 9. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, ediția a II-a, 1992, pp. 234-236.

s-au adăugat celor care aglomerau birourile și sălile de audiență ale palatului imperial. De asemenea, este confirmat faptul că unii dintre episcopi aveau acces direct la împărat, iar prezența unora era un fapt obișnuit la curtea imperială¹⁰. Trebuie notat și faptul că dintre demnitarii care sigur făceau parte din consistoriul imperial, în timp s-a ajuns ca cei mai mulți să fie creștini.

Prin urmare, din punctul nostru de vedere, nu se poate nega faptul că în anturajul împăratului Constantin cel Mare s-au aflat episcopi creștini care au exercitat o influență constantă asupra politicii sale religioase. Constantin cunoscuse creștinismul prin intermediul prietenilor săi de la curtea din Nicomidia; văzuse și auzise aici despre persecuții și despre martirii creștini. Când a început să-și pună în aplicare politica religioasă în favoare creștinismului avea deja informații și noțiuni clare despre cler, despre diferitele forme ale credinței creștine și hotărâse pe care dintre comunitățile creștine avea să le susțină. Cel care l-a informat pe Constantin cu privire la situația Bisericii, la organizarea acesteia, la cler și la relațiile dintre comunitățile creștine a fost episcopul Osiu de Cordoba¹¹.

2. Osiu de Cordoba – sfetnic al împăratului Constantin cel Mare

Cine era, de fapt, Osiu de Cordoba? Când și cum a ajuns acesta la curtea lui Constantin? A jucat el vreun rol în convertirea lui Constantin? Care a fost implicarea sa în criza donatistă? Legislația constantiniană a fost influențată de relația sa cu împăratul? Care a fost rolul pe care l-a jucat Osiu în controversa ariană și în sinoadele îndreptate împotriva arienilor? Poate fi considerat Osiu ca fiind un sfetnic al împăratului Constantin? La aceste întrebări majore își propune studiul de față să ofere un răspuns.

Trebuie să remarcăm faptul că în literatura de specialitate există puține lucrări care să-i fi fost dedicate episcopului Osiu¹² de Cordoba. Cu excepția câtorva studii¹³ și a unor articole de dicționar, monografia, redactată ca teză de doctorat sub îndrumarea binecunoscutului patrolog Johannes Quastes de către Victor de

¹⁰ B.H. WARMINGTON, „Did Constantine have „Religious Advisers”?”, pp. 123-125.

¹¹ Angelo Di BERNARDINO, „Geografie religioasă și organizare bisericească la începutul secolului al IV-lea”, în Emilian POPESCU, Viorel IONIȚĂ (editori), *Cruce și misiune*, vol. II, pp. 317-318.

¹² Au existat multă vreme discuții referitoare la modul în care se scrie numele: Hosius, Osius, Ossius. Vezi C.H. TURNER, „Ossius (Hosius) of Cordoba”, în *Journal of Theological Studies*, 12 (1911), pp. 275-277. Chiar și în zilele noastre nu există un consens printre istorici cu privire la forma de scriere a numelui. Noi folosim forma consacrată în literatura teologică românească.

¹³ Henry CHADWICK, „Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antion, 325”, în *Journal of Theological Studies*, 9 (1958), pp. 292-305. Cel mai recent studiu, după știința noastră, este cel al profesorului José Fernández UBIÑA de la Universitatea din Grenada, „Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV”, în *Gerión*, 18 (2000), pp. 439-473. În limba română vezi medalionul dedicat lui Osiu de Cordoba de Nicu DUMITRAȘCU, *Cele șapte personalități de la Niceea (325)*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2001, pp. 142-170.

Clercq, *Ossius of Cordoba. A Contribution to the History of the Constantinian Period*¹⁴, rămâne singura lucrare de referință cu privire la episcopul iberian. Desigur, referințe la activitatea sa și la relația pe care a avut-o cu împăratul Constantin cel Mare găsim în majoritatea lucrărilor care îl au ca subiect pe marele împărat creștin¹⁵.

Motivația acestui fapt este din punctul nostru de vedere dublă. Pe de o parte, există surse puține¹⁶ și informațiile pe care acestea le transmit acoperă doar rolul lui Osiu la evenimente deosebite (sinoade cum ar fi cel de la Nicea sau Sardica), însă și în acest caz informațiile sunt incomplete. Pe de altă parte, este posibil ca ezitarea episcopului spaniol în materie de credință, adică faptul că Osiu, la o vârstă foarte înaintată, în condiții extreme, a semnat o mărturisire de credință semiariană, să fi contribuit mult la „uitarea” sa.

În ciuda faptului că nu există mărturii directe, se afirmă că Osiu era de origine spaniolă, fiind născut în apropiere sau chiar în Cordoba¹⁷. Eusebiu de Cezareea îl numește în mod explicit „cunoscutul episcop de Hispania”¹⁸. Anul aproximativ al nașterii este considerat a fi anul 256. Aceasta rezultă din două mențiuni: Atanasie cel Mare, prieten apropiat al „spaniolului” vorbește despre suferințele îndurate de Osiu din partea împăratului Constanțiu în anul 356 când episcopul avea mai mult de o sută de ani, iar Sulpicius Sever pune faptul că Osiu a semnat o mărturisire de credință semiariană pe seama lipsei de discernământ din cauza celor peste o sută de ani pe care îi avea în 356¹⁹.

Cordoba era unul dintre centrele ecleziale importante din sudul Spaniei. Când a ajuns creștinismul în Cordoba? Cine a propovăduit mai întâi aici? Cine a fost primul episcop? – sunt întrebări care nu au răspuns deocamdată. Dacă luăm în considerare punctul de vedere al lui Harnack²⁰, sudul Spaniei, regiunea căreia îi

¹⁴ Victor C. De CLERCQ, *Ossius of Cordoba. A contribution to the History of the Constantinian Period*, The Catholic University of America Press, Washington, 1954.

¹⁵ Vezi în acest sens, cu titlul de exemplu, lucrările menționate la nota 2.

¹⁶ Câțiva dintre contemporanii săi: Eusebiu de Cezareea, Atanasie cel Mare, Ilarie de Poitiers și Epifanie consemnează în lucrările lor numai câteva mențiuni, adesea contradictorii, cu privire la activitatea episcopului de Cordoba. La aceste informații primare au fost adăugate foarte puține lucruri de către istoricii veacului al V-lea: Filostorgiu, Socrates, Sozomen, Theodoret, Gelasius de Cizic și Isidor de Sevilla. Vezi: Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. VII-IX.

¹⁷ În literatura de specialitate, pornind de la o afirmație a istoricului Zosimos din veacul al V-lea, există și o ipoteză potrivit căreia Osiu ar fi fost de origine egipteană. Vezi: Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 52-59.

¹⁸ EUSEBIU, *Viața fericitului împărat Constantin*, III,7, p. 171.

¹⁹ Pentru întreaga discuție vezi Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 49-52.

²⁰ Adolf HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Bd. 2, Leipzig, 1924, p. 951. Pentru circumstanțele pătrunderii și răspândirii creștinismului în Spania vezi și ediția în limba engleză a lucrării lui HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, translated and edited by James MOFFATT, Gloucester, Mass., 1972.

aparținea Cordoba, făcea parte, în secolul al III-lea, din categoria provinciilor în care creștinismul câștigase o parte importantă din populație. Aici creștinismul exercita o oarecare influență în rândul claselor conducătoare și în viața culturală a comunității, își revendica o poziție clară printre celelalte religii²¹. Aceste realități par a fi confirmate de numărul mare de martiri înregistrați în timpul persecuției lui Dioclețian²² și de canoanele sinodului de la Elvira care evidențiază pătrunderea creștinismului în clasele înalte ale societății spaniole: proprietarii de pământ, femeile bogate și magistrații fiind vizați de normele canonice stabilite la sinod²³.

Chiar dacă ipotezele și explicațiile lui De Clerck cu privire la familia, educația laică și teologică a lui Osiu, la cunoștințele lui de limbă greacă sau cele cu privire la relațiile de prietenie cu unii filosofi ai vremii sunt captivante, nu insistăm asupra lor²⁴.

Primul lucru pe care îl știm cu certitudine din biografia lui Osiu este acela că a fost episcop de Cordoba. Într-adevăr, aproape peste tot unde este consemnat numele său, în izvoare, se adaugă și mențiunea că a fost episcop. Când a intrat în cler? Cât timp a slujit ca preot sau diacon? Când și de către cine a fost ales episcop? Cine l-a hirotonit? - sunt din nou întrebări la care trebuie să răspundem cu presupuneri. Nu se cunoaște nimic cu privire la momentul în care a intrat în cler și nici la activitatea sa ca preot sau diacon. La sinodul de la Sardica, Osiu va insista să se stabilească drept regulă generală ca nimeni să nu fie promovat episcop dacă nu are o practică în cler, în treptele inferioare celei episcopale: lector, diacon și preot²⁵. Motivația pe care Osiu o invocă în sprijinul acestei reguli este cea că viitorul episcop trebuie să fie încercat în slujire și apreciat de comunitate²⁶. Să fi fost oare aceasta propunere izvorâtă din propria experiență ?

Episcop a fost ales, cel mai probabil, în jurul anului 295. Hotărâtoare pentru această datare este o mențiune a Sfântului Atanasie cel Mare care precizează că în 355/356 când au început la curtea lui Constanțius agitațiile împotriva episcopului Osiu aceasta era episcop de mai mult de 60 de ani²⁷.

²¹ Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 29-30.

²² Existența acestora este atestată de Prudentius și Paulin de Nola. Vezi Hippolyte DELEHAYE, *Les origines du culte des martyres*, Bruxelles, 1912, pp. 412-422.

²³ Pentru canoanele sinodului de la Elvira vezi: Charles Joseph HEFELE, *Histoire des Conciles*, Tome 1, premier partie, Paris, 1907, pp. 212-254.

²⁴ Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 59-78.

²⁵ *Canonul 10, Sardica*. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992, p. 236.

²⁶ Aceleași argumente le invocă și Sfântul Ciprian într-o scrisoare adresată episcopilor spanioli cărora le recomandă în plus ca alegerile de episcop să se facă în prezența poporului care cunoaște viața și lucrarea fiecăruia. Vezi Sfântul CIPRIAN, *Scrisori*, trad. Ioan DIACONESCU și Ovidiu POP, Editura Sofia, București, 2011. Aici *Scrisoarea* 67, V.1, p. 316.

²⁷ ATHANASIUS, *Historia Arianorum ad monachos*, 42, apud Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, p. 79.

Primul eveniment ecleziastic major la care Osiu a fost chemat să participe în calitate de episcop al Cordobei a fost Sinodul de la Elvira. Acesta a avut loc, cel mai probabil, în prima decadă a secolului al treilea²⁸. Prezența sa la acest sinod este atestată atât de faptul că numele său figurează la poziția a doua pe lista participanților²⁹, cât și de propria sa mărturie consemnată în canonul 11 al Sinodului de la Sardica, unde Osiu face referire la prevederile canonul 21 de la Elvira³⁰.

Sinodul de la Elvira, la care au participat 19 episcopi³¹, 24 sau 26 de preoți, precum și diaconi și credincioși, a elaborat 81 de canoane cu privire la disciplina ecleziastică, cultul bisericii și problemele administrative interne³². Fără să existe un consens cu privire la poziția și rolul pe care l-a avut Osiu la acest sinod, sunt voci care afirmă că aceasta ar fi fost contextul în care ierarhul s-a validat ca lider de opinie în problemele vieții interne ale comunității creștine din Peninsula Iberică și a atras atenția asupra potențialului pe care îl are ca „om de stat”³³. Oricum, o astfel de ipoteză va naște mereu dezbateri, iar argumentele pro și contra se vor înfrunța mereu fără ca, având în vedere mărturiile documentare, balanța să poată fi înclinată definitiv în vreo parte.

Un alt episod important în biografia episcopului Osiu de Cordoba îl constituie perioada persecuțiilor generale de la începutul secolului al treilea. În perioada 286-305 Spania se afla sub stăpânirea lui Maximian, iar acesta, potrivit mărturiei lui Lactantiu³⁴, a aplicat în provinciile sale decretele de persecuție. În această perioadă au fost înregistrați martiri în toate orașele importante ale provinciei. Un fapt demn de remarcat este acela că, printre cei care au avut de suferit se numără

²⁸ Există o amplă discuție referitoare la data acestui sinod. Au fost propuse cel puțin opt date în intervalul 250-700. Întreaga dezbateră poate fi urmărită la Charles Joseph HEFELE, *Histoire des Conciles*, pp. 212-220; Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 87-103; Alfred William Winterslow DALE, *The Synod of Elvira and the Christian Life in the Fourth Century. A Historical Essay*, Macmillian, London, 1882, pp. 1-56.

²⁹ Alfred William Winterslow DALE, *The Synod of Elvira*, pp. 313-314.

³⁰ *Canonul 21, Elvira*. Charles Joseph HEFELE, *Histoire des Conciles*, p. 233.

³¹ Numele ierarhilor îl găsim la Alfred William Winterslow DALE, *The Synod of Elvira*, pp. 313-314.

³² Charles Joseph HEFELE, *Histoire des Conciles*, pp. 221-264; Alfred William Winterslow DALE, *The Synod of Elvira*, pp. 315-339. Pentru considerații privind istoria transiterii textului acestor canoane vezi Hamilton HESS, *The Early Development of Canon law and the Council of Serdica*, Oxford Early Christian Studies, Oxford, 2002, pp. 40-42.

³³ Dale are o ipoteză, criticată dur de mulți autori, care îi atribuie lui Osiu un rol vizionar, întrucât ar fi prevăzut schimbarea de statut al religiei creștine în raport cu autoritatea statală și ar fi adoptat o serie de măsuri care să pregătească Biserica pentru o astfel de transformare. Vezi Alfred William Winterslow DALE, *The Synod of Elvira*, pp. 57-115. Pentru o poziție critică privind această teorie vezi Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 110-115.

³⁴ LACTANȚIU, *Despre moartea persecutorilor*, 8, 15, 16, traducere de Cristian BEJAN, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 59, 73 și 75-77.

doar câțiva clerici: un singur martir – diaconul Vincentius și doi mărturisitori – episcopii Valeriu de Saragossa și Osiu de Cordoba³⁵. Faptul că Osiu a suferit în timpul acestei persecuții este indiscutabil. Mărturie în acest sens stă nu numai o scrisoare adresată de Osiu însuși împăratului pro-arian Constanțius, ci și mărturiile câtorva scriitori contemporani care l-au cunoscut personal pe episcopul de Cordoba: Eusebiu de Cezarea³⁶, Atanasie cel Mare, părinții sinodali de la Sardica. La acestea se adaugă informațiile oferite de istoricii Sozomen, Fotie și Nichifor Calist³⁷.

De fapt, episcopul Cordobei a fost cunoscut în lumea creștină ca Osiu mărturisitorul. Această calitate el și-o asumă explicit în fața împăratului Constanțiu care la mijlocul veacului al IV-lea încerca, prin amenințări, să-l determine să accepte o mărturisire de credință ariană: „Am fost mărturisitor de la început, când o persecuție s-a ivit în timpul bunicului tău Maximian; iar dacă mă vei persecuta, sunt gata și acum să îndur orice decât să vărs sânge nevinovat și să trădez adevărul”³⁸.

Din păcate, nici Osiu și nici ceilalți autori nu ne-au lăsat nicio mențiune cu privire la circumstanțele în care ierarhul a fost pus în situația de a mărturisi credința sa și nici detalii cu privire la suferințele îndurate de el.

Prima întrebare majoră cu privire la relația dintre Osiu de Cordoba și Constantin cel Mare este legată de momentul întâlnirii dintre cei doi. Răspunsul la această întrebare este aproape imposibil de dat cu precizie. Dificultatea este sporită de faptul că este greu de precizat sub jurisdicția cărui împărat s-a aflat Spania în perioada 305-311. Dacă am da crezare celor care susțin că în anul 305, odată cu proclamarea lui Constantiu Chlorus ca august al Apusului acesta a preluat controlul asupra provinciei iberice, iar în 306 când Constantin a fost proclamat urmaș al tatălui său acesta a păstrat sub stăpânirea sa Spania, am putea să punem în discuție ipoteza unei întâlniri chiar din această perioadă între cei doi. Această ipoteză este plauzibilă cu atât mai mult cu cât încă din 305 Biserica în Apus a cunoscut o perioadă de pace, cel puțin confortabilă dacă nu stabilă, care permitea o astfel de întâlnire. Confuzia politică generală care a marcat perioada 305-313 face însă aproape imposibilă delimitarea exactă a jurisdicției fiecăruia dintre cei 4-6 împărați care își disputau suveranitatea asupra teritoriului imperiului, iar acest fapt păstrează incertitudinea cu privire la întâlnirea sacerdotului cu emperatorul în Spania.

³⁵ Numele martirilor, localitățile unde au primit cununa muceniciei, sursele și mărturiile despre martiriul lor sunt consemnate de Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 123-128.

³⁶ Eusebiu de Cezarea, *Viața fericitului împărat Constantin*, II, 63, p. 155.

³⁷ Textele sunt consemnate și comentate de Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 130-131.

³⁸ *Scrisoarea lui Osiu către Constanțius*, ATHANASIUȘ, *Historia Arianorum ad monachos*, 44.

Victoria lui Constantin la Podul Milvius, în anul 312, obținută sub semnul lui Hristos³⁹, urmată de dobândirea suveranității asupra întregului Apus a constituit, fără îndoială, un moment de cotitură atât în istoria umanității, cât și în istoria Bisericii creștine.

La sfârșitul anului 312 sau în prima parte a anului 313 este plasată și prima mențiune explicită cu privire la colaborarea dintre Constantin și Osiu. Împăratul Constantin trimite o scrisoare episcopului Cecilian al Cartaginei⁴⁰ prin care îi face cunoscut faptul că a disponibilizat o importantă sumă de bani pentru oferirea de ajutoare financiare unor clerici din Africa. Baniii urma să-i pună la dispoziția lui Cecilian administratorul financiar general al Africii, iar episcopul Cartaginei urma să împartă banii conform unor instrucțiuni primite prin intermediul lui Osiu⁴¹. Constantin face astfel referire la un document redactat de Osiu la curtea imperială prin care, ca urmare a disputelor și a rupturii existente în Biserica din Africa de Nord, erau identificați acei clerici care se aflau în comuniune cu Cecilian și prin acesta cu Osiu de Cordoba și Miltiade al Romei. Doar aceștia puteau beneficia de generozitatea imperială. Documentul este expresia opțiunii constantiniene de a milita pentru unitatea Bisericii, sprijinirea ierarhiei și a clericilor aflați în comuniune cu sfătuitoarii săi fiind un mijloc în această direcție⁴². În acest context Osiu nu apare doar în postura de sfetnic și mesager al împăratului, ci și în cea de arbitru și garant al ortodoxiei celor aflați în comuniune cu Cecilian.

Așadar, acest document ne demonstrează faptul că Osiu se afla la curtea lui Constantin cel târziu din aprilie 313. Se pune problema cât de devreme a ajuns el să facă parte din rândul sfetnicilor imperiali? De Clercq preia ipoteza lui Seeck potrivit căreia Constantin l-a chemat pe Osiu la curtea sa încă pe când se afla în Galia, iar Osiu l-a însoțit pe împărat în timpul campaniei militare din Italia. Această ipoteză se sprijină și pe afirmațiile lui Eusebiu de Cezareea din *Viața fericitului împărat Constantin*. Încercând să descrie contextul în care, în timpul invaziei Italiei, Constantin a ajuns să caute ajutorul lui Dumnezeu, Eusebiu relatează viziunea crucii însoțită de inscripția „Să biruiești prin aceasta!” și apariția onirică nocturnă a lui Hristos care i-a dat instrucțiuni cu privire la confecționarea și folosirea labarum-ului. El precizează că împăratul, ca urmare a acestor evenimente, i-a consultat pe cei inițiați în învățăturile lui Hristos care i-au confirmat faptul că cel care i Se arătase era Fiul Unul Născut al sigurului Dumnezeu, iar semnul văzut era simbolul nemuririi și însemnul triumfal al biruinței pe care El o avusese

³⁹ Despre monograma lui Hristos și despre reprezentarea sa plastică vezi Marcel Gh. MUNTEAN, *Crucea între mit și simbol în pictură*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2006, pp. 18-19.

⁴⁰ Aprilie 313 este limita pentru datarea acestei scrisori. Vezi Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 149-150.

⁴¹ EUSEBIU de Cezareea, *Istoria bisericăscă*, X, 6, 1-5, traducere, studiu, note și comentarii de pr. prof. T. BODOGAE, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 13, pp. 384-385.

⁴² Charles Matson ODAHL, *Constantin și imperiul creștin*, pp. 127-128.

asupra morții. În același context, lui Constantin i-au fost oferite primele explicații cu privire la cauza și chipul întrupării și a petrecerii temporare pe pământ a Fiului dumnezeiesc⁴³. Ca urmare a acestor discuții, împăratul și-a ales sfinți dintre acești preoți ai lui Dumnezeu și a cerut să cerceteze Sfintele Scripturi⁴⁴, iar după victoria strălucită asupra lui Maxențiu, „chemând împăratul însuși la sine pe slujitorii lui Dumnezeu, i-a recunoscut ca vrednici de cea mai înaltă cinstită, arătându-le prietenie atât prin faptă, cât și prin vorbă”. De acum înainte aceștia puteau fi întâlniți printre comensalii săi și îl însoțeau pretutindeni pe unde călătorea⁴⁵.

Deși Osiu nu este menționat cu numele⁴⁶, există puține rețineri pentru a include pe episcopul Osiu printre „inițiații în învățătura” lui Dumnezeu dintre care Constantin și-a ales sfinții, învățătorii și însoțitorii de călătorie. De fapt, el este singurul consilier bisericesc al împăratului din perioada pre-Niceeană cunoscut cu numele din alte surse, concluzionează De Clercq⁴⁷. Afirmările lui Eusebiu sunt confirmate și completate de autorul anonim al *Vita Constantini*, lucrare încorporată ulterior în *Istoria Bisericească* a lui Filostorgiu. Într-un pasaj din această lucrare, Osiu este menționat cu numele ca fiind cel mai proeminent prelat apusean prezent la curtea imperială. Autorul constată că împăratul Constantin a manifestat a mare și admirabilă dorință de a sprijini răspândirea creștinilor; el a tratat episcopii cu cea mai mare onoare, în special pe cei din Apus, datorită faptului că prin intermediul lor el a primit primele învățături și îndemnuri la virtute. Printre aceștia se număra și spaniolul Osiu, cel care prezida peste Biserica din Cordoba în Spania, un om care obținuse faimă pretutindeni din cauza vârstei și a reputației virtuții sale. În campaniile sale și oriunde mergea împăratul și l-a făcut companion, cinstindu-l cât îi sta în putință și atribuind rugăciunilor lui realizările sale⁴⁸.

Mărturiile lui Eusebiu și Filostorgiu ne dovedesc clar că împăratul Constantin a primit primele sale cunoștințe detaliate cu privire la doctrina creștină de la episcopul Osiu, iar acesta a jucat un rol decisiv în convertirea împăratului la creștinism⁴⁹.

⁴³ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, I, 30, 32, pp. 103-104.

⁴⁴ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, I, 32.3, p. 104.

⁴⁵ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, I, 42, p. 110.

⁴⁶ Există posibilitatea ca aceasta să fie, în ceea ce-l privește pe Osiu, o formă de răzbunare din partea lui Eusebiu pentru incidentul de la Sinodul din Antiohia din anul 325, când, sub președenția lui Osiu, sinodalii au condamnat opiniile ariene ale lui Eusebiu de Cezareea.

⁴⁷ Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 150-151.

⁴⁸ FILOSTORGIU, *Historia ecclesiastica*, Editura Bidez, GCS, Leipzig, 1913, apud Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, p. 152.

⁴⁹ Pentru o analiză recentă a teoriilor legate de convertirea lui Constantin vezi Policarp PÎRVULOIU, „Convertirea lui Constantin cel Mare. Pons Milvius 312. Pronie și istorie” în Emilian POPESCU, Mihai Ovidiu CAȚOI (editori), *Cruce și misiune. Sfinții Împărați Constantin și Elena promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii*, vol. I, Editura Basilica, București, 2013, pp. 39-85. Vezi și bogata bibliografie de aici, pp. 78-84.

Indiferent dacă Constantin l-a întâlnit pe Osiu în Spania, în Galia sau Italia, în oricare dintre anii din perioada 306-313, iar întâlnirea lor a fost rezultatul unei conjuncturi sau a unei invitații speciale a împăratului, așa cum pare să sugereze ulterior Osiu la sinodul de la Sardica⁵⁰, surprinzătoarea alegere a episcopului de Cordoba ca sfetnic imperial ne determină să admitem împreună cu De Clercq că Osiu trebuia să reprezinte o autoritate în Apus. Faima înțelepciunii sale, a culturii și a abilității de a pune capăt disputelor, a depășit granițele eparhiei sale și chiar pe cele ale Peninsulei Iberice și i-au adus respectul și încrederea episcopilor din întregul Apus. La aceste calități Osiu, probabil, a adăugat o vastă cunoaștere a personalor și a mediului eclezial⁵¹, cunoaștere dobândită atât în urma călătoriilor, cât și a contactelor cu liderii bisericești din alte părți ale imperiului. Pe de altă parte, opțiunile de alegere ale împăratului par a fi limitate în această primă perioadă. Pentru a dezvolta politica sa cu privire la Biserica creștină Constantin avea nevoie de un om al Bisericii cu mare tact și înțelepciune, capabil să gestioneze probleme ecleziastice delicate. Schönebeck consideră că episcopul Romei, Miltiade, era un om prea liniștit pentru a putea acționa la scară largă, în timp ce Cecilian, liderul Bisericii din Africa, era prea contestat pentru a i se încredința o astfel de misiune. Spania era la vremea respectivă sigura provincie din Apus în care Biserica rămăsese unită și se bucura de pace, iar acest lucru se datora, în oarecare măsură, personalității și acțiunilor lui Osiu⁵².

Prima mare criză bisericească în care Constantin și Osiu au fost implicați împreună a fost cea donatistă. Disputele dintre creștinii din Nordul Africii au ajuns în atenția curții imperiale ca urmare a faptului că ramura dizidentă donatistă a Bisericii din Africa de Nord a făcut apel la judecata și intervenția împăratului în neînțelegerile interne. Exista în istorie un precedent în acest sens. Episcopii răsăriteni aflați în dispută cu ereticul Paul de Samosata au apelat la împăratul Aurelian (270-275) pentru a tranșa disputa. Aurelian a stabilit și el un precedent, supunând problema atenției și judecării episcopului Romei și solicitându-i acestuia o soluție. Inițial Constantin a intenționat să adopte o soluție similară, supunând chestiunea, în anul 313, judecării episcopului Miltiade al Romei. Protestele donatiștilor l-au determinat, la sfatul lui Osiu, să stabilească un alt precedent, de această dată favorabil Bisericii, hotărând convocarea unui sinod la Arelate în anul 314 la care a invitat să participe episcopii din Apus și care urma să analizeze disensiunile doctrinare și disciplinare care dezbinau Biserica din Nordul Africii. În aceeași logică a precedentelor trebuie să menționăm alături de decizia lui Constantin

⁵⁰ *Canonul 10, Sardica*. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, pp. 234-235.

⁵¹ Hubert JEDIN & John DOLAN (eds.), *History of the Church*, vol. 1, Karl Baus, *From The Apostolic Community to Constantine*, Crossroad, New York, 1986, p. 419.

⁵² Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 155-158.

de a convoca el, împăratul, sinodul și pe acea care a vizat asigurarea mijloacelor necesare pentru călătoria episcopilor și în vederea desfășurării în condiții optime a lucrărilor sinodale. Datorită faptului că hotărârile acestui sinod nu au fost acceptate de donatiști, Constantin a mers mai departe și a acționat în forță, prin decrete imperiale și prin brațul înarmat al statului pentru restabilirea ordinii în Biserică⁵³.

În ceea ce privește rolul lui Osiu, există, în general, două moduri de receptare. Sursele donatiste, în special Parmenianus, succesorul lui Donatus la conducerea facțiunii dizidente din Cartagina, îl fac responsabil pentru fiecare decizie și acțiune luată de împărat împotriva donatiștilor în perioada 313-320, inclusiv pentru edictele de persecuție și măsurile dure de represiune din anii 316-317⁵⁴. Pe de altă parte, se crede că a existat o diferență de viziune între împărat și episcop cu privire la modul de soluționare a acestei probleme. Împăratul, considerând că refuzul donatiștilor de a accepta soluțiile de împăcare periclitează unitatea internă a provinciei și chiar a imperiului⁵⁵, a optat pentru soluții violente, duse la extrem de armata din Africa. Osiu nu ar fi încurajat o astfel de soluție, chiar dacă, e adevărat, nu avem nicio dovadă a faptului că episcopul s-a opus unei astfel de abordări. Episcopul Osiu a văzut controversa ca o problemă internă bisericească ce trebuia rezolvată în cadru eclezial. Din acest punct de vedere, credem că el a fost cel care l-a convins/determinat pe împăratul Constantin să convoace sinodul episcopilor și să-i încredințeze acestuia soluționarea prin mijloace ecleziale a disputei. Parmenianus însuși recunoaște că episcopul de Cordoba a influențat cu succes un mare număr de episcopi din Spania, Italia și Galia să susțină pe episcopul Cecilian și să refuze scrisorile de comuniune cu dizidenții donatiști⁵⁶. Oricum, în acest context, este interesant de notat că Osiu nu a participat la sinodul de la Arelate, iar acest fapt a dat naștere la diferite interpretări⁵⁷.

⁵³ Pentru o prezentare detaliată a problemei vezi John L. BOOJAMRA, „Constantine and The Council of Arles: The Foundations of Church and State in the Christian East”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, 43 (1998), 1-4, pp. 129-141; Nicolae CHIFĂR, „Mișcarea donatistă și politica religioasă constantiniană” în *Revista Teologică*, XXII 94, (2012), pp. 130-142; Charles Matson ODAHL, *Constantin și imperiul creștin*, pp. 127-136.

⁵⁴ Acuzațiile acestuia sunt consemnate de Fericitul Augustin, *Contra epistolam Parmeniani libri tres*. Pentru o analiză amplă vezi Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 165-175.

⁵⁵ Vezi și Daniel BENGA, „Threskeia și coercitio – gândirea religioasă constantiniană oglindite în scrisorile imperiale privitoare la controversa donatistă” în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București*, VI (2006), pp. 207-217.

⁵⁶ Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, p. 166.

⁵⁷ Diferitele ipoteze și argumentele circumscrise fiecăreia sunt discutate de Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 170-173.

În toamna anului 324 Constantin I-a înfrânt pe Liciniu și astfel s-a asigurat unitatea politică a imperiului. Unitatea religioasă era grav periclitată de o dispută teologică izbucnită la Alexandria. Protagonistii disputei erau preotul Arie și episcopul Alexandru, iar subiectul controversei îl reprezenta relația dintre Dumnezeu-Tatăl și Fiul Său⁵⁸. Eusebiu de Cezareea subliniază faptul că în scurt timp „din neînsemnata scânteie s-a încins o vâlvătaie de flăcări, care a izbucnit în biserica Alexandriei, răspândindu-se ca din înaltul unei guri [de vulcan] peste întregul Egipt, peste Libia și, de cealaltă parte, până chiar dincolo de meleagurile Tebei”, iar apoi flacăra „avea să mistuie și restul provinciilor și al orașelor, încât puteau fi văzuți certându-se pe cuvinte nu numai întâistătătorii bisericilor, ci însăși mulțimea de rând a credincioșilor” și astfel „bisericile ajunseseră să se învrăjbească pretutindeni”⁵⁹.

O astfel de stare se afla în contradicție flagrantă cu aspirațiile de unitate ale împăratului și cu speranțele înnoite după victoria asupra lui Liciniu, iar vestea despre aceste lucruri, după aceeași mărturie eusebiană, „l-a rănit în adâncul sufletului”⁶⁰. Convins fiind că prin „buna-înțelegere a tuturor slujitorilor lui Dumnezeu, până și treburile statului ar fi dat roade și s-ar fi schimbat la chip”⁶¹, Constantin s-a grăbit să trimită un „judecător și aducător de pace la răzvrățiții din Alexandria, ca să înmâneze din partea sa pricinuitoarelor certei o scrisoare de cea mai mare însemnătate”⁶², dovadă a purtării de grijă a împăratului față de poporul lui Dumnezeu. Pentru această misiune Constantin a ales „un bărbat foarte bine știut de el și încercat atât prin viața lui plină de cumpătare, precum și pentru temeinicia credinței lui; un om care, nu de mult, se distinsese prin felul cum își făcuse cunoscut crezul”⁶³.

Cine era acest bărbat? Socrate și Sozomen ne spun fără ezitări că cel trimis a fost Osiu, episcopul de Cordoba, o persoană vrednică de încredere, pe care împăratul îl iubea și căruia îi acorda cea mai mare cinste, fiind recunoscut pentru credința sa și pentru viața virtuoaasă⁶⁴.

⁵⁸ Pentru detalii despre disputa doctrinară ariană vezi: Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I, traducere de Silvia PALADE, Iași, 2004, în special pp. 208-218. Stylianos PAPAPOPOULOS, *Patrologie*, vol. II/1, traducere de Adrian MARINESCU, Editura Bizantină, București, [2011], pp. 101-121; Adolf Martin RITTER, „Arianismus” în *Theologische Realenzyklopedie*, vol. III, 1978, pp. 692-719; Leo Donald DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, The Liturgical Press, 1990, pp. 33-80.

⁵⁹ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, II, 61,4, p. 154.

⁶⁰ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, II, 63, p.154.

⁶¹ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, II, 65, 2, p. 155.

⁶² EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, II, 63, p. 155.

⁶³ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, II, 63, p. 155.

⁶⁴ SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, I,7; SOZOMEN, *Historia Ecclesiastica*, I, 16.

Se crede că Osiu, dată fiind gravitatea situației, a parcurs drumul de la Nicomidia⁶⁵ pe mare, în cel mai scurt timp, și odată ajuns la Alexandria, în noiembrie 324, a devenit oaspetele episcopului Alexandru. Între cei doi s-a legat o prietenie trainică. Aceleași legături puternice au fost stabilite și între Osiu și diaconul Atanasie, care i-a arătat încă de la început o mare afecțiune venerabilului episcop din Apus, „părintele Osiu”. Se știe, relativ puține lucruri despre activitatea lui Osiu la Alexandria. Cu siguranță el a prezentat textul scrisorii imperiale⁶⁶, a prezidat un sinod al episcopilor egipteni care au dezbătut din nou problema ariană și s-a convins de două lucruri: punctul de vedere doctrinar al episcopului Alexandru este în concordanță cu adevărurile de credință mărturisite în Apus, iar învățătura lui Arie conține afirmații condamnate de papa Dionisie într-o scrisoare adresată încă din anul 260 predecesorului episcopului Alexandru. Pe de altă parte, s-a încredințat că disputa doctrinară nu se putea soluția printr-un dialog la nivel local, controversele tindeau să se extindă, fapt care făcea necesară întrunirea unui sinod general⁶⁷. Așadar, istoricii îl creditează pe Osiu de Cordoba cu ideea convocării unui sinod general. Aceasta ar fi fost recomandarea pe care el ar fi făcut-o împăratului în raportul cu privire la eșecul⁶⁸ misiunii sale pacificatoare la Alexandria. Ca argumente suplimentare în vederea necesității convocării unui sinod la care să participe un număr mare de ierarhi, Osiu ar fi putut invoca alte două probleme cu care s-a confruntat la Alexandria: schisma meletiană și controversele pascale⁶⁹. Oricum, istoricul Eusebiu de Cezareea apreciază strădaniile lui Osiu la Alexandria, menționând că „și-a dat [...] silința în ducerea la bun sfârșit a însărcinării primite, și nu numai prin purtarea sa în chiar duhul ei (a scrisorii imperiale), ci și prin aceea că făptuise [câte unele] după voia celui ce-l trimise (împăratul Constantin)”⁷⁰.

Odată încheiată misiunea la Alexandria, Osiu a pornit spre Nicomidia. Dat fiind faptul că în perioada iernii era imposibil să călătorească pe mare, Osiu a luat calea uscatului prin Palestina spre Antiohia. Am putea avansa ideea că această călătorie a lui Osiu a avut rolul de a pregăti viitorul sinod de la Niceea. Cu siguranță că Osiu a vizitat Ierusalimul, cu atât mai mult cu cât episcopul Macarie se

⁶⁵ După victoria asupra lui Liciniu, Constantin și-a stabilit capitala la Nicomidia.

⁶⁶ Vezi textul integral la Eusebiu de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, II, 64-72, pp. 155-161.

⁶⁷ Întregul context la Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 189-205.

⁶⁸ Singurul succes notabil din timpul acestei misiuni, din punctul de vedere al idealului unității, a fost soluționarea schismei lui Colluthus, un episcop dizident care a fost convins/forțat să renunțe la titlul de episcop și să revină la ascultarea față de primatul Alexandriaei.

⁶⁹ Dintre cele mai recente voci care sprijină acest punct de vedere vezi Charles Matson ODAHL, *Constantin și imperiul creștin*, p. 179; Michael E. MOLLOY, *Apărătorul adevărului. Viața sfântului Atanasie cel Mare*, traducere de Medana OLTEAN, Editura Iona, București, 2011, p. 37.

⁷⁰ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, II, 73, p. 161.

număra printre sprijinatorii episcopului Alexandru în lupta împotriva arianismului. La Antiohia ajunge, foarte probabil, la puțin timp după moartea episcopului Filogenius. Contextul era unul care impunea luarea unor decizii importante. În iconomia luptei împotriva arienilor orice scaun episcopal era important. Atunci când era vorba de o metropolă cum era Antiohia la vremea respectivă, cu o biserică de origine apostolică și cu o autoritate deosebită, chestiunea devenea vitală. Așadar, există un larg curent de opinie printre istorici cu privire la faptul că Osiu de Cordoba, în calitate de legat imperial, a convocat și a prezidat un sinod ale cărui lucrări s-au desfășurat la Antiohia, fie în ultimele zile ale lunii decembrie din anul 324, fie la începutul anului 325⁷¹. Sinodul acesta a ales ca succesor al episcopului Filogenius pe Eustatie, a condamnat arianismul și a depus din treaptă și anatematizat provizoriu 3 din cei 59 episcopi participanți: Eusebiu de Cezareea, Narcis de Neronia și Theodot de Laodiceea. Aceștia erau partizani dovediți ai lui Arie și au refuzat să semneze hotărârile sinodale. Oricum sancțiunile luate împotriva acestora aveau un caracter provizoriu, lor oferindu-li-se posibilitatea să își susțină punctul de vedere și să se justifice în fața marelui sinodul care fusese convocat de Constantin cel Mare la Ancira, în Galatia. Aceasta este prima informație privitoare la convocarea unui „mare sinod” de către împărat⁷².

Sinodul convocat inițial la Ancira s-a întrunit, în cele din urmă, la Niceea, în mai 325. Constantin a folosit din plin experiența acumulată în disputele donatiste în vederea organizării acestui sinod. A acordat privilegiile speciale episcopilor în vederea călătoriei, i-a găzduit și și-a asumat responsabilitatea asigurării condițiilor prielnice bunei desfășurări a sinodului. A manifestat un respect profund și o generozitate deosebită față de sinodali. Pe de altă parte, a ales Niceea în dauna Ancirei din mai multe motive. Printre cele declarate s-au numărat clima mai prielnică, poziționarea geografică mai bună și dorința împăratului de a participa la lucrările sinodului (Niceea era situată în apropierea capitalei Nicomidia)⁷³. Printre cele nedeclarate pot fi identificate dorința împăratului de a supraveghea/controla desfășurarea sinodului, de a preveni orice fel de incident și de a crea cadrul/posibilitatea de a exercita presiuni în vederea obținerii consensului printre participanți⁷⁴.

⁷¹ Vezi Victor De CLERCO, *Ossius of Cordoba*, pp. 206-221; Henry CHADWICK, „Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch, 325”, in *Journal of Theological Studies*, IX, 2, (1958), pp. 292-304.

⁷² Daniel BENGĂ, *Cred, mărturisesc și aștept învierea morților. O istorie teologică a simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Editura Basilica, București, 2013, p. 94. Vezi și Paul STEPHENSON, *Constantine – Roman Emperor, Christian Victor*, p. 266.

⁷³ Henry CHADWICK, *The Church in Ancient Society*, p. 198.

⁷⁴ Charles Matson ODAHL, *Constantin și imperiul creștin*, p. 180; Henry CHADWICK, *The Early Church*, p. 130.

Se consideră că Osiu de Cordoba nu a fost străin de planurile imperiale, ci, mai mult chiar, le-ar fi influențat prin sfaturile sale. Astfel, respingând ipoteza potrivit căreia Constantin a convocat sinodul împreună, sau cel puțin în urma consultării, cu episcopul Silvestru al Romei, părintele profesor Viorel Ioniță susține faptul că sinodul a fost convocat exclusiv de împărat⁷⁵, „foarte probabil după consultarea cu sfinții săi bisericești, printre care se găsea la loc de frunte episcopul Osiu de Cordoba”⁷⁶. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm faptul că soluția sinodală a fost recomandată de Osiu și cu câțiva ani înainte în cazul crizei donatiste. Duchesne consideră că Osiu era convins că în contextul dat aceasta era singura opțiune, întrucât protagoniștii disputei pe care i-a cunoscut personal la Alexandria erau greci care erau născuți să gândească, să vorbească și să se certe⁷⁷. În lipsa dovezilor suntem obligați să acceptăm concluzia lui De Clercq potrivit căreia nu putem ști cu certitudine când și în ce fel a influențat Osiu pe Constantin să convoace sinodul⁷⁸.

De fapt, discuția referitoare la Osiu și convocarea sinodului de la Ancira/Niceea nu este singura cu privire la rolul avut de Osiu la acest sinod și nici cea mai importantă. Printre întrebările care necesită un răspuns se numără și următoarele: A fost Osiu președintele sinodului? Care a fost contribuția sa la formularea și adoptarea hotărârii dogmatice? A fost Osiu, în acele zile decisive un instrument prin intermediul căruia împăratul Constantin și-a atins obiectivele sau a reprezentat un factor decisiv în obținerea sprijinului imperial pentru punctul de vedere al grupării ortodoxe?

Ipoteza privitoare la posibilitatea ca Osiu să fi prezidat sinodul a fost pusă în circulație de Baroni în lucrarea *Annales ecclesiastici*⁷⁹. Acesta îl indica pe Osiu ca președinte în virtutea faptului că era reprezentantul papei Silvestru al Romei la sinod. Întrucât această ipoteză a născut foarte multe controverse au fost dissociate cele două aspecte. Mulți dintre istoricii au agreat ideea că Osiu a prezidat sinodul, dar au respins pentru ierarhul spaniol statutul de legat papal. În lipsa documentelor oficiale ale sinodului care nu s-au păstrat este greu de susținut cu

⁷⁵ Singurul sinod convocat prin coînțelegere între împărat și papă a fost sinodul VI ecumenic. Vezi Hubert JEDIN & John DOLAN (eds.), *History of the Church*, vol. II, Karl BAUS, Hans-Georg BECK, Eugen EWIG, Hermann Josef VOGT, *The Imperial Church from Constantine to the Early Middle Ages*, translated by Anselm Biggs, Crossroad, New York, 1986, p. 22.

⁷⁶ Viorel IONIȚĂ, „Sinodul I Ecumenic. Rolul împăratului Constantin cel Mare și importanța acestui sinod pentru viața Bisericii creștine” în Emilian Popescu, Viorel Ioniță (editori), *Cruce și misiune*, vol. II, p. 341.

⁷⁷ L. DUCHESNE, *Early History of the Christian Church*, vol. II, p. 110.

⁷⁸ Analiza ipotezelor referitoare la rolul pe care l-a jucat Osiu în convocarea sinodului o găsim la Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 221-228.

⁷⁹ Caesare BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, vol. 3, ad a.325, n. XIX, 1624, p. 295.

certitudine un punct sau altul de vedere. Cei care acceptă faptul că Osiu a condus lucrările sinodului consideră că, mai degrabă, sursa autorității sale a constituit-o voința imperială. Așadar, dacă a prezidat a făcut-o în numele împăratului Constantin și nu a papei Silvestru. Întrucât disputele sunt ample pe acest subiect⁸⁰, ne mărginim să expunem punctul nostru de vedere: președenția de onoare a sinodului a deținut-o Constantin cel Mare. El a prezidat sesiunile de deschidere și închidere a sinodului și probabil cele mai importante ședințe. Prin delegație imperială, președinte executiv a fost Osiu de Cordoba. Rolul său a fost acela să se asigure că discuțiile își urmează cursul spre adoptarea unei hotărâri menite să asigure unitatea creștinilor, lucru dorit cu ardoare de împărat. Experiența și implicarea sa anterioară în controversa ariană, cunoașterea în detaliu a mizelor religioase și politice ale disputei, fidelitatea față de opțiunea doctrinară a împăratului, prietenia dintre el și împărat, relația excelentă cu gruparea ortodoxă, buna sa reputație, înțelepciunea și sfințenia sa, sunt argumentele care îl recomandă pentru această poziție. Alexandru al Alexandriei, Eusebiu de Nicomidia – ierarhul gazdă care a rostit probabil cuvântul de salut în sesiunea de deschidere⁸¹ – sau Eusebiu de Cezareea nu ar fi putut ocupa această poziție: Alexandru era reclamantul, Eusebiu de Nicomidia era apărătorul lui Arie, iar Eusebiu de Cezareea, prin prisma hotărârilor de la sinodul din Antiohia, era și el intimat în aceeași cauză. Papa Silvestru nu era prezent, fiind reprezentat doar de preoții Victor și Vincețiu din Roma. De fapt, din Apusul prea puțin interesat de disputele răsăritenilor participau la sinod doar câțiva lideri (Cecilian de Cartagina, Marcus din Calabria, Nicasius din Galia și Domnus din Pannonia)⁸², însă nici unul dintre ei nu putea rivaliza cu episcopul iberic Osiu. Rămâneau, așadar, printre potențialii președinți Eustatie al Antiohiei și Osiu de Cordoba. Eustatie, în ciuda abilității sale teologice, nu era prea bine cunoscut de către Constantin, fiind ales episcop de Antiohia cu puțin timp înainte de întrunirea sinodului de Niceea. Din această perspectivă, nu exista o voce mai autorizată din punct de vedere teologic și mai autoritară din punct de vedere al susținerii imperiale pentru a conduce lucrările decât experimentatul și venerabilul Osiu de Cordoba. Nu se poate preciza dacă el a fost numit de împărat să prezideze sau a fost ales de sinod la propunerea împăratului. Oricum, potrivit lui Odahl, Împăratul Constantin și-a folosit toată autoritatea lui imperială și farmecul personal pentru a-l ajuta pe Osiu în păstrarea discuțiilor la un nivel cât mai politic și civilizat⁸³. Istoricul pro-arian Filostorgiu

⁸⁰ Vezi Victor De CLERCO, *Ossius of Cordoba*, pp. 228-238.

⁸¹ EUSEBIU de Cezareea, *Viața fericitului împărat Constantin*, III, 11, p. 173.

⁸² O altă posibilă explicație a participării reduse a episcopatului apusean la acest sinod este dată de faptul că au primit invitația împăratului prea târziu pentru a putea ajunge la timp la lucrări.

⁸³ Charles Matson ODAHL, *Constantin și imperiul creștin*, p. 182.

ne spune că în lipsa împăratului, un funcționar de la palat, pe nume Filomenus, veghea asupra discuțiilor și număra voturile exprimate⁸⁴. Credem că acesta avea misiunea de a-l sprijini pe Osiu în conducerea sinodului.

Pe de altă parte, în fruntea listei cu semnatarii hotărârilor sinodale, indiferent de varianta în care au fost acestea transmise, se află, de fiecare dată, episcopul Osiu. Acesta este considerată ca fiind principala dovadă a funcției deținute de sfetnicul lui Constantin⁸⁵. Faptul că atunci când semnează Osiu își asumă funcția de episcop de Cordoba, în timp ce preoții Victor și Vincețiu, singurii dintre toți preoții și diaconii prezenți, semnează în spațiul rezervat scaunului episcopal roman, deci în numele papei Silvestru al Romei⁸⁶, constituie, în opinia noastră, un răspuns clar cu privire la statutul avut de Osiu la sinod.

Chiar dacă pe agenda sinodului de la Niceea s-au aflat și probleme de ordin disciplinar și canonic, capul de afiș l-a constituit controversa teologică trinitară. În contextul discuției noastre ne oprim doar asupra contribuției lui Osiu la aceste discuții⁸⁷. Lui Osiu (lui sau împăratului Constantin care și-a însușit propunerea sa⁸⁸) i s-a atribuit multă vreme introducerea în simbolul de credință a termenului *omoousios*⁸⁹. Pornind de la o mențiune al lui Filostorgiu⁹⁰ s-a crezut că în perioada preliminară sinodului a avut loc o întâlnire între Alexandru al Alexandriei și Osiu la care s-a redactat într-o variantă preliminară textul/crezul ce va sta la baza hotărârii doctrinare.

În încercarea de a reconstitui traseul formulei doctrinare definitorii a sinodului de la Niceea, părintele Daniel Benga, în urma unei excelente analize, avansează următoarea ipoteză care reasează percepția asupra rolului jucat de Osiu în această problemă. Benga pleacă de la constatarea că, în lumina ultimelor cercetări ale lui Jörg Ulrich, rolul jucat de Osiu este mult mai mic decât s-a crezut până acum. Astfel termenul *omoousios* a fost introdus în discuție, ca un concept negativ, de către Eusebiu de Nicomidia. Este posibil ca Sfântul Atanasie să fi întemeiat teologic acest termen nebiblic, iar Osiu de Cordoba, consilierul personal al lui Constantin, să-l fi convins pe acesta să susțină introducerea lui în Crez⁹¹.

⁸⁴ Daniel BENGĂ, *Cred, mărturisesc și aștept învierea morților*, p. 110.

⁸⁵ Discuțiile cu privire la listele de semnături și sursele care păstrează aceste liste pot fi urmărite la Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 228-238.

⁸⁶ Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 239-240.

⁸⁷ Etapele și pozițiile principale sunt analizate de Leo Donald DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787)*, pp. 56-69.

⁸⁸ A. E BURN, *The Council of Nicaea. A memorial for its sixteenth centenary*, London, 1925, p. 36.

⁸⁹ Întreaga discuție la Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, pp. 250-266.

⁹⁰ FILOSTORGIU, *Istoria bisericească*, ediție bilingvă, traducere de Dorin Garofeanu, Editura Polirom, Iași, 2012, p. 71.

⁹¹ Daniel BENGĂ, *Cred, mărturisesc și aștept învierea morților*, pp. 117-118.

Același autor remarcă faptul că paternitatea lui Osiu asupra formulei niceene a fost întărită de însuși Atanasie cel Mare și reconfirmată în perioada 357-358 de către Ilarie de Potiers. Pe de altă parte, s-a demonstrat de către Oskar Skarsaune, încă din anul 1987, că în ansamblu Simbolul Niceean nu este o piesă teologică apuseană impusă de Osiu și de Constantin, ci un produs al teologiei alexandrine⁹². Așadar meritul cert al lui Osiu ar fi acela de a fi punctat decisiv în favoarea termenului *omoousios*.

Încercând să evaluăm prestația lui Osiu la sinodul de la Niceea și pe tot parcursul pre și post sinodal trebuie să reținem rolul ambivalent asumat în virtutea relațiilor speciale pe care le-a avut atât cu împăratul Constantin, cât și cu episcopul Atanasie. Astfel el a fost, în același timp un instrument prin intermediul căruia împăratul Constantin și-a atins obiectivele și a reprezentat un factor decisiv în obținerea sprijinului imperial pentru punctul de vedere al grupării ortodoxe. Fără îndoială că momentul Niceea a reprezentat punctul culminant al carierei episcopului iberic la curtea imperială. Din acest moment, până la sfârșitul vieții a devenit, în special în Apus, atât pentru admiratorii săi, cât și pentru adversari, simbolul viu al Niceei și al crezului adoptat aici⁹³.

Influența exercitată de Osiu asupra lui Constantin nu s-a limitat doar la sfera vieții religioase. Părintele profesor Adrian Gabor, inventariind actele politice și legislative adoptate de Constantin în favoarea Bisericii creștine, remarcă influența sfetnicului imperial și în zona problemelor sociale și a actelor legislative. Mai exact, printr-un edict datat 18 aprilie 321 adresat episcopului Osiu de Cordoba, Constantin revine asupra modalității de eliberare a sclavilor în biserici, conferind posibilitatea ca actul de eliberare să fie redactat de către preoții bisericilor creștine⁹⁴.

În perioada imediat următoare sinodului de la Niceea s-a înregistrat o schimbare majoră în atitudinea politică și religioasă a lui Constantin. Acțiunile imperiale au devenit inconsistente și inconsecvente. Idealul unității și a slujirii Dumnezeuului Atotputernic au fost păstrate, însă împăratului i-a lipsit o viziune clară asupra modului în care acest ideal poate fi asumat și împlinit. Paul Stephenson identifică drept cauză primară a multiplelor ezitări imperiale întoarcerea lui Osiu la Cordoba. La puțin timp după încheierea sinodului, Osiu părăsește Niceea și în mod subit și inexplicabil dispăre complet din sfera publică. Practic până la sinodul de la Sardica din anul 343 nu avem niciun fel de informație despre Osiu și activitatea sa. Printre motivele posibile ale plecării lui Osiu este menționat episodul Crispus

⁹² Daniel BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept învierea morților*, pp. 118-119.

⁹³ Victor De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, p. 219.

⁹⁴ Adrian GABOR, „Acte politice și legislative în favoarea Bisericii creștine în timpul domniei lui Constantin cel Mare (306-337)”, pp. 421-422.

și Fausta care a întunecat ultima parte a vieții lui Constantin cel Mare. A fost oare Osiu incapabil să prevină tragedia din familia imperială sau a fost incapabil să îi ofere împăratului iertarea pentru cele două crime? Greu de răspuns, deși dacă avem în vedere ascendentul moral pe care Eusebiu al Nicomidiei l-a dobândit asupra împăratului în această perioadă am înclina să credem că despre acest fapt a fost vorba⁹⁵.

Oricum, lipsit de sfaturile lui Osiu în materie de politică religioasă, Constantin a deschis o sarabandă a sinoadelor și deciziilor contradictorii care în zilele sinodului de la Niceea nu ar fi putut fi închipuite nici de cei mai optimiști arieni.

Așadar, pe parcursul a aproape două decenii venerabilul episcop al Cordobei apare și se manifestă ca sfetnic al împăratului Constantin cel Mare, aportul său fiind important la depășirea unor crize disciplinare și doctrinare, la susținerea unei politici imperiale coerente în materie religioasă.

⁹⁵ Paul STEPHENSON, *Constantine – Roman Emperor, Christian Victor*, p. 272.

II. HISTORICAL THEOLOGY

OSSIUS OF CORDOBA – ADVISER OF EMPEROR CONSTANTINE THE GREAT

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN*

ABSTRACT. Constantine had been acquainted with Christianity through his friends at the court of Nicomedia; there he had seen and heard of persecutions and Christian martyrdom. By the time he started implementing his religious policy in favour of Christianity, he had already acquired comprehensive information and knowledge about the clergy, the different forms of Christian faith, and had already decided upon the Christian communities he would provide support to. Ossius, bishop of Cordoba, was the one who informed Constantine about the situation of the Church, its organizational structure, its clergy and the relations between Christian communities.

Who was, in fact, Ossius of Cordoba? When and how did he get to settle at the Imperial Court of Constantine? Did he play any role in the converting of Constantine to Christianity? What was his involvement in the Donatist crisis? Was Constantine's legislation influenced by his relationship with Ossius? What was the role Ossius played in the Aryan controversy and in the councils convened to banish Arianism? Could Ossius be regarded as Constantine's adviser? The present study aims at providing pertinent answers to these major questions.

Key-words: Constantine, Ossius, emperor, adviser, controversy, christianity, council

1. Did Emperor Constantine Have Religious Advisers?

A while ago, during the Tenth International Conference on Patristic Studies, B.H. Warmington was defending a research paper questioning the appropriateness of accepting the idea that Emperor Constantine the Great had religious advisers¹. The problem was raised in a context where there was and still is in literature,

* *Pr. Conf. Univ. Dr., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, ggardan@yahoo.com*

¹ B.H. Warmington, „Did Constantine have „Religious Advisers?“ in *Studia Patristica*, XIX, (1989), Elisabeth Livingstone (ed.), 117-129.

a widely accepted opinion according to which, at different times and different stages, the entourage of Constantine the Great numbered several outstanding personalities of religious life and theological realm of the fourth century². Among these personalities, we can mention a series of bishops like Miltiades, bishop of Rome, Ossius of Cordoba, Eusebius of Nicomedia, Eusebius of Caesarea and Lactantius, the apologist.

Warmington advanced an extensive argument aimed at providing evidence that Constantine the Great neither had nor was it necessary to have religious advisers. We consider that Warmington's argument is based on a factual reality reflecting the lack of testimonies or evidence, as well as on a conjecture suggesting that Emperor Constantine's religious policy³, as reflected in his legislative documents, had a rather small share in the whole ensemble of policies and imperial actions. We are also led to believe that as a consequence, when Emperor Constantine adopted religious measures, he consulted and relied on his secular advisers specialized in legal issues, the commanders of the army and the mighty imperial administrators⁴.

The author in question admits that according to the Roman political tradition, any official had to consult his advisers. Emperors, therefore, were no exception to this rule. In spite of being overshadowed by the secret surrounding the activities carried out by these ancient advisers, there is a series of evidence regarding the existence of the Imperial Council, subsequently known as the Imperial Consistory, which had a private character and joined together legal advisers and other counsellors⁵. In the absence of clear evidence, Warmington's

² Among the most firm standpoints in this regard, we can mention: L. Duchesne, *Early History of the Christian Church*, vol. II, (London: 1912), 48-50 and 109-122; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, (Cambridge: 1981), 43, 51-56, 74, 212-217, 225-226; Charles Matson Odahl, *Constantin și imperiul creștin [Constantine and the Christian Empire]*, translated by Mihaela Pop, (Bucharest: All Publishing House, 2006), pp. 110-112, 128, 155, 159, 178-184, 191, 288; Paul Stephenson, *Constantine – Roman Emperor, Christian Victor*, (NewYork: The Overlook Press, 2012), 171, 174, 224, 259, 261, 265-267, 272, 305; Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society*, (Oxford University Press: 2008), 196; Henry Chadwick, *East and West. The Making of a Rift in the Church*, (Oxford University Press: 2003), 14; Henry Chadwick, *The Early Church*, revised edition, (Penguin Books: 1993), 66, 129-134; Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1990), 54; Justo L. Gonzalez, *The Story of Christianity*, vol. 1, 121, 162; Alexander Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, translated by Lydia W. Kesich, Holt, Rinehart and Winston, (New York, Chicago, San Francisco: 1963), 116-117; Diarmaid MacCulloch, *Istoria creștinismului. Primii 3000 de ani [The History of Christianity. The First 3,000 Years]*, translated by Cornelia Dumitru and Mihai-Silviu Chirilă, (Iași: Polirom Publishing House, 2011), 210.

³ The work of Timothy Barnes, *Constantine*, is among the last analyses of Emperor Constantine's life, rising to power and politics. *Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, (Wiley Blackwell: 2014).

⁴ Warmington, 118, 129.

⁵ See P.S. Barnwell, *Emperor, Prefects, and Kings: the Roman West*, (University of North Carolina Press: 1993); Jeremy Paterson, „Friends in High Places: the Creation of the Court of the Roman Emperor”, in A. J. S. Spawforth (ed.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, (Cambridge University Press: 2007), 121-156; Rowland Smith, „The Imperial Court of the Late Roman Empire c. AD 300 – c. AD 450, in A. J. S. Spawforth (ed.), *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, (Cambridge University Press: 2007), 157-232.

entire theory is based on the assumption that "it is quite certain that no member of the clergy was a member of the Imperial Consistory", and Constantine's Christian writings and religious measures are actually the result of "his own readings and self-education". We consider, therefore, that in this context, Warmington's theory only remains a supposition.

On the other hand, Warmington admits that Constantine did turn to counsellors asking for advice in religious matters. Nevertheless, he also admits to the fact that the so-called "religious experts", (members of the clergy/theologians) who had a rather moderate political and social consequence, in his opinion, did make their views/advice known to the Emperor, but the final decision was taken by the latter, along with his regular advisers. From this perspective, the study herein examined creates the overall impression that its author does admit to the role of the emperor's religious advisers but he refuses to acknowledge their dignity and position at the imperial court.

A few arguments supporting the idea that Constantine surrounded himself by Christian bishops as advisers in implementing his religious policy, are mentioned by Warmington himself⁶. There is a series of testimonies with regard to the fact that pagan emperors used to consult priests before important political and military events. Therefore, precedents exist. Moreover, Eusebius of Caesarea testifies that after converting to Christianity, Constantine summoned God's servants, appointed advisers from among them, acknowledged they were worthy of the highest honour, showed them friendship and appreciation. The Emperor cherished them, invited them to his banquets, took them as companions in his travels and joined them in ardent prayers, being thus convinced that "by doing so, he will win the goodwill of that God his advisers were serving"⁷.

By trying to explain the incentives behind the adopting of measures that were favourable to the Church or of those inspired by Christian morality⁸, Warmington claims a large number of these measures were actually adopted as a result of petitions and requests submitted to the Emperor by members of the

⁶ Warmington, 118, 129.

⁷ Eusebius, *Life of the Saint Emperor Constantine*, I, 32, I, 42 and IV, 56, translation and notes by Radu Alexandrescu, second revised and extended edition, (București: Basilica Publishing House, 2012), 104, 110, 240.

⁸ For a thorough analysis of Constantine's main political and legislative measures, see: Adrian Gabor, „Acte politice și legislative în favoarea Bisericii creștine în timpul domniei lui Constantin cel Mare (306-337)” [*Political and Legislative Measures in Favour of the Christian Church during the Reign of Constantine the Great (306-337)*], in Emilian Popescu, Viorel Ioniță (editors), *Cruce și misiune [Cross and Mission]. Sfinții Împărai Constantin și Elena, promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii, [Saint Sovereigns Constantine and Helen, Promoters of Religious Freedom and Defenders of the Church]*, second volume, (București: Basilica Publishing House, Bucharest, 2013), 413-425; Gabriel-Viorel Gârdan, *Relațiile dintre Biserică și Stat în secolul al IV-lea, [The Relations between the Church and the State in the Fourth Century]* in *Tabor*, VII, 5, (2013): 63-74.

clergy. This was the regular communication pathway between the bishops and the Emperor. Petitions were often delivered in person at the imperial court⁹. This particular detail determines the author to assume that after the Emperor's converting to Christianity, the members of the clergy added-up to the people crowding into the offices and hearing rooms of the imperial palace. It is also acknowledged that some of the bishops had direct access to the emperor and the quasi-permanent presence of some of them was very common at the imperial court¹⁰. It is also worth mentioning the progressive increasing in the proportion of Christian officials among those who were certain to be members of the Imperial Consistory.

Consequently, from our point of view, one cannot deny neither the presence of Christian bishops in Emperor Constantine the Great's entourage, nor their constant influence upon his religious policy. Constantine had been acquainted with Christianity through his friends at the court of Nicomedia; there he had seen and heard of persecutions and Christian martyrdom. By the time he started implementing his religious policy in favour of Christianity, he had already acquired comprehensive information and knowledge about the clergy, the different forms of Christian faith, and had already decided upon the Christian communities he would provide support to. Ossius, bishop of Cordoba, was the one who informed Constantine about the situation of the Church, its organizational structure, its clergy and the relations between Christian communities¹¹.

2. Ossius of Cordoba – Adviser of Emperor Constantine the Great

Who was, in fact, Ossius of Cordoba? When and how did he get to settle at the Imperial Court of Constantine? Did he play any role in the converting of Constantine to Christianity? What was his involvement in the Donatist crisis? Was Constantine's legislation influenced by his relationship with Ossius? What was the role Ossius played in the Aryan controversy and in the councils convened to banish Arianism? Could Ossius be regarded as Constantine's adviser? The present study aims at providing pertinent answers to these major questions.

⁹ In time, the practice of submitting petitions reached an exaggerated dimension; as a result, the Synod of Sardica assembled in 343 set limits to bishops' rights of delivering petitions to the imperial court. Canons 7, 8 and 9. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe [Canons of the Orthodox Church]*, second edition, 1992, 234-236.

¹⁰ Warmington, 123, 125.

¹¹ Angelo Di Bernardino, „Geografie religioasă și organizare bisericească la începutul secolului al IV-lea” [Religious Geography and Ecclesiastical Organization at the Beginning of the Fourth Century], in Emilian Popescu, Viorel Ioniță (editors), *Cruce și misiune [Cross and Mission]*, 2nd volume, 317-318.

One must mention from the beginning that literature provides few works dedicated to Ossius, bishop of Cordoba¹². Except for a few studies¹³ and entries in a series of dictionaries, the only remarkable work with regards to the Iberian bishop remains *Ossius of Cordoba. A Contribution to the History of the Constantinian Period*¹⁴, a monograph drafted as a doctoral thesis by Victor de Clercq, under the close guidance of Johannes Quasten, the eminent, well-known scholar of patristics. We can, certainly, find other references with regard to Ossius's activity and the relationship he had with Emperor Constantine the Great, in most scholarly works focusing on the personality of the illustrious Christian emperor¹⁵.

From our perspective, there are at least two reasons for this. On one hand, the small number of sources¹⁶ and the information they offer only reveal the role Ossius played in special events (for instance, at the councils of Nicaea or Sardica). However, even in such cases, the information is incomplete. On the other hand, it is possible that the Iberian bishop's weakening in faith, that is to say, the fact that Ossius, at an advanced age, in uncertain and extreme conditions, converted to a form of semi-Arianism, might have contributed a great deal to his being "forgotten".

Despite the lack of direct evidence and testimonies about Ossius of Cordoba, it is said he was of Iberian origins, having been born somewhere near or *in* the city of Cordoba¹⁷. Eusebius of Caesarea explicitly calls him "that known bishop of Hispania"¹⁸. It is considered that Ossius of Cordoba was born around 256 AD. Two

¹² For a very long time, there were debates on the spelling versions of the bishop's name: Ossius, Osius, Ossius. See C.H. Turner, „Ossius (Ossius) of Cordoba”, in *Journal of Theological Studies*, 12 (1911): 275-277. Even nowadays, historians didn't seem to reach consensus on a final spelling versions of the Iberian bishop's name. We are using the version acknowledged by the Romanian theological literature (Osiu de Cordoba).

¹³ Henry Chadwick, „Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch, 325”, in *Journal of Theological Studies*, 9 (1958): 292-305. To our knowledge, the most recent study in this respect is „Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV” [Ossius of Cordoba, the Empire and the Church in the Fourth Century], written by professor José Fernández Ubiña from the University of Granada, in *Gerión*, 18 (2000): 439-473. See Nicu Dumitrașcu's writing dedicated to Ossius of Cordoba *Cele șapte personalități de la Niceea (325) [The Seven Personalities at the Council of Nicaea]*, (Cluj-Napoca: Napoca Star Publishing House, 2001), 142-170.

¹⁴ Victor C. De Clercq, *Ossius of Cordoba. A contribution to the History of the Constantinian Period*, (Washington: The Catholic University of America Press, 1954).

¹⁵ In this respect, see the works mentioned in footnote no. 2.

¹⁶ Some of his contemporaries, such as Eusebius of Caesarea, Athanasius the Great, Hilary of Poitiers and Epiphanius have mentioned in their writings only a few, often inconsistent remarks with regard to the activity of the bishop of Cordoba. Very few information have been subsequently added to these primary sources by fifth-century historians like Philostorgius, Socrates, Sozomen, Theodore, Gelasius of Cyzicus and Isidore of Seville. See: De Clercq, VII-IX.

¹⁷ There is also a hypothesis in literature originating from an assertion of Zosimus, the historian who lived in the fifth century AD, who claims Ossius was of Egyptian origins. See: De Clercq, 52-59.

¹⁸ Eusebius, *Life of the Saint Emperor Constantine*, III, 7, 171.

mentions led us to this conclusion: Athanasius the Great, a close friend of the "Iberian", talks about the suffering inflicted upon Ossius by emperor Constantius in 356, when the bishop was more than one hundred years old. The second remark aiming at clarifying the approximate birth date of Ossius, belongs to Sulpicius Severus, who claims the old bishop's thoughtlessness in signing his converting to a form of semi-Arianism, must have been due to the fact he was over one hundred years of age in 356¹⁹.

Cordoba was one of the prominent ecclesiastical centres in southern Spain. When did Christianity emerge in Cordoba? Who preached for the first time in these territories? Who was the first bishop of Cordoba? Unfortunately, there is no answer to these questions, so far. If we consider Harnack's point of view²⁰, southern Spain, hence Cordoba, the city belonging to that region, was a province where Christianity won a significant share in the population, in the third century. As we previously stated, in this region Christianity exerted a certain influence within ruling classes and upon the cultural life of the community, thus claiming a clear status among the other religions and denominations²¹. These reality facts seem to be confirmed by the large number of martyrs mentioned by sources during Emperor Diocletian's persecution against Christians²², as well as by canons established by the Synod of Elvira, highlighting the emergence of Christianity within the higher social classes of the Iberian society. The canonical norms validated by the Synod of Elvira targeted, among others, landowners, rich women and magistrates²³.

Even though De Clercq is offering a series of interesting hypotheses and explanations regarding bishop Ossius's family, secular and theological education, his knowledge of the Greek language or his friendship with some of the philosophers of his time, we will not insist upon them²⁴.

The first information that has been confirmed as accurate from Ossius's biography is that he was bishop of Cordoba. Indeed, almost all historical sources mentioning his name specify the position he held as a bishop. When did he join the clergy? How Long Did he Minister as a Priest or Deacon? When and by

¹⁹ For the entire discussion thread, see De Clercq, 49-52.

²⁰ Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Bd. 2, (Leipzig, 1924), 951. For circumstances of the emerging and dissemination of Christianity in Spain, see also the English edition of Harnack's work, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, translated and edited by James Moffatt, (Gloucester, Mass., 1972).

²¹ De Clercq, 29-30.

²² Their existence is confirmed by Prudentius and Paulinus of Nola. See Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyres*, (Bruxelles, 1912), 412-422.

²³ For canons established at the Council of Elvira, see: Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles*, Tome 1, première partie, (Paris, 1907), 212-254.

²⁴ De Clercq, 59-78.

whom was he elected Bishop? By whom was he ordained? These are, again, a few questions we can only answer by making a series of assumptions. No information is to be found with regard to neither the moment he entered the clergy, nor his activity as a priest or deacon. At the Synod of Sardica, Ossius insisted upon the establishing of a general rule stating that no one should be promoted to bishop unless they were able to provide a track record of practice in a lower grade of the clergy, either as a lecturer, deacon or priest²⁵. The reason set out by Ossius in support of this rule is that the future bishop must have extensive experience in his ministrations and be appreciated by the community²⁶. Was this principle perhaps arising from his own experience?

Ossius was most probably elected bishop around 295. There is a crucial mention made by Saint Athanasius the Great with regard to the timing of this particular event; Athanasius clearly indicates that in 355/356, when agitations and grudging against bishop Ossius started at the court of emperor Constantius, "the Iberian" had been in office for more than 60 years²⁷.

The Synod of Elvira was the first major ecclesiastical event Ossius was called to participate in as bishop of Cordoba. This council most probably met in the first decade of the third century²⁸. The presence of Ossius at this council is attested both by the fact that his name appears in the second position on the list of participants²⁹, and by his own testimony recorded in canon 11 of the Synod of Sardica, where Ossius refers to the provisions of canon 21 of the Synod of Elvira³⁰.

The council of Elvira, attended by 19 bishops³¹, 24 or 26 priests and a large number of deacons and faithful, established a set of 81 canons concerning ecclesiastical discipline, worship practices within the Church, as well as internal

²⁵ *Canon 10, Sardica*. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe [Canons of the Orthodox Church]*, (Sibiu: 1992), 236.

²⁶ The same arguments are also advanced by Saint Cyprian in a letter addressed to the Iberian bishops, to whom he additionally recommended that the elections of bishops take place in the presence of the community who is familiar to the life and activity of each candidate. See Saint Cyprian, *Scrisori [Letters]*, translated by Ioan Diaconescu and Ovidiu Pop, (Bucharest: Sofia Publishing House, 2011). Here *Scrisoarea [The Letter]* 67, V.1, 316.

²⁷ Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos*, 42, apud De Clercq, 79.

²⁸ There is a wide debate regarding the timing of this council. There have been at least 8 proposed dates pertaining to the time interval 250-700. The entire debate can be analysed in the following papers: Charles Joseph Hefele's work, *Histoire des Conciles*, pp. 212-220; De Clercq, 87-103; Alfred William Winterslow Dale, *The Synod of Elvira and the Christian Life in the Fourth Century. A Historical Essay*, (London: Macmillan, 1882), 1-56.

²⁹ Dale, 313-314.

³⁰ *Canon 21, Elvira*. Hefele, 233.

³¹ The names of hierarchs can be found in Dale, 313-314.

administrative matters³². Although there is no consensus with regard to the position and role Ossius had in this council, a series of scholars bring forward the idea that this must have been the context where he was validated as an opinion leader in what the internal problems of the Christian community from the Iberian Peninsula were concerned. It seems this was also the moment he attracted attention upon himself as a potential "statesman"³³. We believe such a hypothesis will always be subject to controversy and arguments in favour or against it will permanently be in opposition, without allowing the balance to definitively shift towards one side, in spite of documentary evidence.

Another important episode in the biography of bishop Ossius of Cordoba is the period of general persecutions against Christians at the beginning of the third century. Between 286 and 305, the Iberian Peninsula was under the reign of emperor Maximian, who, according to Lactantius, enforced the persecution decrees in his provinces³⁴. In this period, there are numerous records of Christian martyrs in all major cities of the province. It is noteworthy that there are only a few members of the clergy among those who suffered from these persecutions: one martyr, Vincentius, the deacon and two confessors of the faith: bishops Valerius of Saragossa and Ossius of Cordoba³⁵. It is undeniable that Ossius endured suffering during these persecutions. Among the evidence confirming this fact, there is a letter addressed by Ossius himself to the pro-Arian emperor Constantius, as well as the testimonies of several contemporary writers who knew the bishop of Cordoba personally: Eusebius of Caesarea, Athanasius the Great and the synodal fathers of Sardica³⁶. The information provided by historians like Sozomen, Nicephorus Callistus and Photius add-up to the previously-presented evidence³⁷.

In fact, the bishop of Cordoba was known in the Christian world as Ossius the Confessor. At the middle of the fourth century, he explicitly assumes this attribute before emperor Constantius who was trying to determine him to accept Arianism, by means of threatening and pressure: "I was a Confessor

³² Hefele, 221-264; Dale, 315-339. For considerations regarding the history of these canons' dissemination, see Hamilton Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, (Oxford: Oxford Early Christian Studies, 2002), 40-42.

³³ Dale developed a hypothesis subject to fierce criticism from many scholars, due to the fact that it assigns a visionary role to Ossius, since he foresaw the change in status of the Christian religion in relation to secular authorities and adopted a series of measures aimed at preparing the Church for such a transformation. Dale, 57-115. For a critical approach to this theory, see De Clercq, 110-115.

³⁴ Lactantius, *Despre moartea persecutorilor [Considerations on the Death of Persecutors]*, 8, 15, 16, translated by Cristian Bejan, (Iași: Polirom Publishing House, 2011), 59, 73 and 75-77.

³⁵ Victor De Clercq gives an accurate account of the names of martyrs, the places where they received the crown of martyrdom, of the sources and testimonies on their sacrifice, in De Clercq, 123-128.

³⁶ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, III, 7, 155.

³⁷ The texts are drafted and commented by De Clercq, 130-131.

from the beginning, when persecutions came upon us, during the reign of your grandfather, emperor Maximian; and if you will persecute me, I am ready now, as I ever was, to endure anything rather than shed innocent blood and betray the truth."³⁸

Unfortunately, neither Ossius, nor other authors left any mention on the circumstances that put the old bishop in a position to confess his faith, or any details about the suffering endured by him.

The first major question regarding the relationship between Ossius of Cordoba and Constantine the Great refers to the moment of their meeting. Nevertheless, it is almost impossible to give an accurate answer to this question. The difficulty of this attempt is increased by the fact that it is hard to say what emperor was exercising jurisdiction over the Iberian Peninsula between 305 and 311. We might suggest a hypothesis according to which Ossius and Constantine met sometime around 305-306, if we give credit to those who claim that in 305, when Constantius Chlorus was proclaimed emperor of the Western Roman Empire, he took control of over the Iberian province, and that in 306, when Constantine was appointed successor of his father he continued to exert his rule over the Iberian Peninsula. This hypothesis is even more plausible if we consider that as early as 305, the Western Church experienced a stable and comfortable period of peace, so we might even infer that their first meeting might have taken place during that period. The general political confusion that marked the period between 305 and 313 made it almost impossible to set a clear limit of jurisdiction for each of the 4-6 emperors who were claiming sovereignty over the Empire's territory, hence the difficulty of establishing a clear timing for the first meeting between bishop Ossius and emperor Constantine, on the Iberian territory.

The victory at the Milvian Bridge, won by Constantine in 312, under the sign of Christ³⁹, followed by the establishing of sovereignty over the entire Western Empire, was, undoubtedly, a turning point in the history of humankind, as well as in the history of the Christian Church.

At the end of 312 or early in 313 one can find the first explicit mention with regard to the cooperation between Constantine and Ossius. Emperor Constantine sent a letter to Caecilian, bishop of Carthage⁴⁰, to make him known the fact that he, the emperor, laid off a significant amount of money in order to provide financial aid to some members of the African clergy. The money was going to be provide to Caecilian by the general financial administrator of Africa, and the bishop of Carthage was to share the money according to instructions

³⁸ *Letter of Ossius to Constantius*, Athanasius, *Historia Arianorum ad monachos*, 44.

³⁹ For the sign of Christ and its artistic representation see Marcel Gh. Muntean, *Crucea între mit și simbol în pictură [The Cross between Myth and Symbol in picture]*, (Cluj-Napoca: Limes, 2006), 18-19.

⁴⁰ April 313 is the limit-timing for this letter. See De Clercq, 149-150.

received from the emperor through Ossius⁴¹. Constantine makes thus reference to a document drafted by Ossius at the imperial court, which, due to the disputes and the existing rift in the Church of North Africa, was actually identifying those members of the clergy who were in communion with Caecilian and through him, with Ossius of Cordoba and Miltiades of Rome. Only these one could benefit from the imperial generosity. The document also expresses Constantine's choice of striving for the unity of the Church, and he perceived the supporting of hierarchy and of the members of the clergy who were in communion with his advisers, as a means for achieving his goals⁴². In this context, Ossius is mentioned not only as an adviser and messenger of the emperor, but also as a guarantee of the Orthodoxy of those in communion with Cecilian.

This document demonstrates, therefore, that bishop Ossius was at Constantine's court since April 313, at the latest. The question is how early did he get to be a member of the imperial counsellors? De Clerq takes over Seeck's hypothesis stating that Constantine called Ossius at his court ever since he was still in Gaul, and that bishop Ossius accompanied the emperor during his military campaign in Italy. This hypothesis is also supported by the statements of Eusebius of Caesarea, in *Life of the Saint Emperor Constantine*. Trying to describe the context in which Constantine came to seek God's help during the invasion of Italy, Eusebius gives an account of the vision of the Cross, along with the inscription "Conquer through this!", and of the vision of Christ who appeared in Constantine's dream at night and gave him instructions on the making and use of the labarum. Eusebius asserts that as a result of these events, the emperor consulted those initiated in the teachings of Christ, who confirmed to him that the one in his vision was, indeed, Christ, God's Only Begotten Son and that the sign seen by the emperor was the symbol of immortality and the sign of triumphant victory He won over death. In the same context, Constantine was offered the first explanations with regard to the cause and nature of the divine Son's temporary embodiment and life on earth⁴³. Following these discussions, the emperor elected advisers from among these priests of God and asked to research the Holy Scriptures. After his brilliant victory over Maxentius, "Constantine himself called the servants of God, acknowledged them as being worthy of the highest honour and showing them friendship both by deed and by word".⁴⁴ From now on, the emperor's advisers could be seen among his fellow guests and accompanied him wherever he travelled⁴⁵.

⁴¹ Eusebius of Caesarea, *Istoria bisericească [History of the Church]*, X, 6, 1-5, translation, study, notes and comments by fr. professor T. Bodogae, in the collection *Părinți și Scriitori Bisericești [Fathers and Writers of the Church]*, vol. 13, 384-385.

⁴² Odahl, 127-128.

⁴³ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, I, 30, 32, 103-104.

⁴⁴ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, I, 32.3, 104.

⁴⁵ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, I, 42, 110.

Although Ossius is not mentioned by name, there is little reluctance to include him in the group of "initiates in the teachings of God" from among which Constantine chose advisers, teachers and travel companions.⁴⁶ De Clercq's conclusion in that, in fact, bishop Ossius is the emperor's only religious adviser from the ante-Nicene period, known by name from other sources⁴⁷. The statements of Eusebius are confirmed and supplemented with new information by the anonymous author of *Vita Constantini [Life of Constantine]*, a work that has subsequently been embedded in *History of the Church*, written by Philostorgius. In a fragment of this work, Ossius is mentioned by name as the most prominent Western hierarch present at the imperial court. The author notes that Constantine showed a great and admirable desire to help Christians grow as a community; he treated bishops with the highest honour, especially those in the West, because through them he received his first teachings and urge to virtue. Among them was Ossius the Iberian, who presided over the Church of Cordoba, a man who gained public esteem everywhere he went, due to his age and well-earned reputation as a man of virtue. In his campaigns and wherever he went, the emperor made Ossius his companion, honouring him as much as possible and attributing his achievements to the prayers of the old bishop⁴⁸.

The testimonies of Eusebius and Philostorgius clearly show us that Constantine received his first detailed knowledge about the Christian doctrine from bishop Ossius and that the latter played a crucial role in the converting of the emperor to Christianity⁴⁹.

Regardless of whether Constantine met Ossius in the Iberian territory, in Gaul or in Italy, in any year between 306 and 313, regardless of the fact that their meeting was the result of circumstances or of a special invitation from the emperor, as Ossius seems to suggest at the council of Sardica, the surprising choice in the bishop of Cordoba as an imperial adviser makes us admit, along with De Clercq, that Ossius must have been a real authority in the West.⁵⁰ The fame of his wisdom, culture and ability to end disputes crossed the borders of his diocese and even those of the Iberian Peninsula and brought him the respect and confidence of

⁴⁶ There is the possibility that this be a form of revenge sought by Eusebius against Ossius for the incident at the Synod of Antioch in 325, when the synodal fathers, under the presidency of the Iberian bishop, dispraised the Arian views of Eusebius of Caesarea.

⁴⁷ De Clercq, 150-151.

⁴⁸ Philostorgius, *Historia ecclesiastica [History of the Church]*, ed. Bidez, GCS, Leipzig, 1913, apud De Clercq, 152.

⁴⁹ For a more recent analysis of theories on Constantine's converting, see Policarp Pîrvuloiu, „Convertirea lui Constantin cel Mare” [The Converting of Constantine the Great]. Milvius Bridge 312. „Pronie și istorie” [Providence and History], in Emilian Popescu, Mihai Ovidiu Cătoi (editors), *Cruce și misiune [Cross and Mission]. Sfinții Împărați Constantin și Elena, promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii, [Saint Sovereigns Constantine and Helen, Promoters of Religious Freedom and Defenders of the Church]* volume I, (Bucharest: Basilica Publishing House, 2013), 39-85. Also consult the extensive bibliography listed here, 78-84.

⁵⁰ *Canon 10, Sardica*. Floca, 234-235.

bishops in the whole West. To these qualities, Ossius probably added his extensive knowledge and understanding of people and of the ecclesiastical environment, acquired both from his travels and from his connections with religious leaders from other provinces of the empire⁵¹. On the other hand, the emperor's electing options seem rather limited during this first period. In order to develop his policy with regard to the Christian Church, Constantine needed a man of faith endowed with great tact and wisdom, able to handle delicate ecclesiastical matters. Schönebeck believes that Miltiades, the Bishop of Rome, was a too unruffled a man to unfold his actions on a large scale, whereas Caecilian, leader of the African Church was too challenged to be entrusted with such a mission. At that time, Hispania was the only province of the Western Empire where the Church had remained united and peaceful, and this was to a great extent, due to the personality and actions of bishop Ossius⁵².

The first major crisis Ossius and Constantine were faced and had to deal with together was Donatism. News of disputes between Christians in Northern Africa have reached the imperial court due to the fact that the Donatist dissenting faction of the Northern African Church appealed to the emperor's judgement and mediation to solve their internal frictions. There was a precedent in history in this regard. Eastern bishops who were fighting against Paul of Samosata's heresy appealed to Emperor Aurelian (270-275) to settle the dispute. The emperor also created a precedent by submitting the matter to the judgement of the bishop of Rome, asking him to find a solution. Constantine first intended to adopt a similar solution, in 313, by submitting the matter to the attention of Miltiades, bishop of Rome. However, Donatists' protests constrained him to create yet another precedent, this time in favour of the Church: following bishop Ossius's advice, Constantine decided to convene the council of Arles in 314 and invited the Western bishops to attend, since the council was to examine the doctrinal and disciplinary differences tearing apart the Church of Northern Africa. In the same logic of precedents, alongside Constantine's decision of summoning the council himself, one should also mention another one, aimed at providing the necessary means for the bishops' traveling arrangement, as well as for the carrying on of council activities in optimal conditions. Due to the fact that the decisions taken by the council of Arles have not been accepted by Donatists, Constantine went further and used force, by establishing imperial decrees and using the army to restore order within the Church⁵³.

⁵¹ Hubert Jedin & John Dolan (eds.), *History of the Church*, vol. 1, Karl Baus, *From The Apostolic Community to Constantine*, (New York: Crossroad, 1986), 419.

⁵² De Clercq, 155-158.

⁵³ For a detailed analysis of the problem, see John L. Boojamra, "Constantine and The Council of Arles: The Foundations of Church and State in the Christian East", in *The Greek Orthodox Theological Review*, 43, (1-4, 1998): 129-141; Nicolae Chifăr, „Mișcarea donatistă și politica religioasă constantiniană” [The Donatist Movement and Constantine's Religious Policy], in *Revista Teologică [The Theological Review]*, XXII, 94, (October-December 2012): 130-142; Odahl, 127-136.

In what bishop Ossius is concerned, his role is perceived from two different perspectives. Donatist sources, especially Parmenianus, Donatus' successor as leader of the dissident faction of Carthage, hold him responsible for every decision and action taken by the emperor against the Donatists between 313 and 320, including for the persecution edicts and the harsh measures of repression taken in 316 and 317⁵⁴. On the other hand, it is believed that there was a difference of vision between the emperor and the bishop on how to solve this problem. Since the emperor considered the Donatists' refusal to accept the proposed reconciliation solutions to be jeopardizing the internal unity of the province and even of the empire, he decided violent solutions were needed, but they were taken to the extreme by the Roman army in Africa⁵⁵. It is also said bishop Ossius did not encourage such a solution, although it is true we have no evidence he opposed to such an approach. From bishop Ossius' perspective, this controversy was an internal problem of the Church and had to be solved within an ecclesiastical framework. From this point of view, we believe that it was the bishop who persuaded/led Constantine to summon the council of Arles and to entrust him (Ossius) the settlement of this matter through ecclesiastical means. Parmenianus himself admits that the Bishop of Cordoba successfully influenced a large number of bishops from Hispania, Italy and Gaul to support bishop Caecilian and refuse letters of communion with the Donatist dissidents⁵⁶. However, in this context, it is interesting to note that Ossius did not participate in the Council of Arles, and this gave rise to different interpretations.⁵⁷

In the fall of 324, Constantine defeated Licinius, thus ensuring the political unity of the empire. The religious unity, on the other hand, was seriously jeopardized by a theological controversy that broke out in Alexandria. The main protagonists in this dispute were priest Arius and Bishop Alexander, whereas its subject was the relationship between God the Father and the Son of God.⁵⁸

⁵⁴ His accusations are recorded by Saint Augustin, in *Contra epistulam Parmeniani libri tres*. For an extensive analysis, see De Clercq, 165-175.

⁵⁵ See also Daniel Benga, „Threskeia și coercitio – gândirea religioasă constantiniană oglindite în scrisorile imperiale privitoare la controversa donatistă” [Threskeia and Coercitio - the Religious Thinking of Constantine Reflected in the Imperial Letters Regarding the Donatist Controversy] in *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București [Yearbook of the Faculty of Theology of Bucharest]*, VI (2006): 207-217.

⁵⁶ De Clercq, 166.

⁵⁷ Various hypotheses and arguments pertaining to each of them are discussed by De Clercq, 170-173.

⁵⁸ For further details on the Aryan doctrinal dispute, see: Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină [Christian Tradition]. O istorie a dezvoltării doctrinei [A History of the Developing of Doctrine]*, vol. I, translated by Silvia Palade, Iași, 2004, especially pp. 208-218. Stylianos Papadopoulos, *Patrologie [Patristics]*, vol. II/1, translated by Adrian Marinescu, (Bucharest, Byzantine Publishing House, 2011), 101-121; Adolf Martin Ritter, „Arianismus” [Arianism], in *Theologische Realenzyklopedie*, (vol. III, 1978): 692-719; Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, (The Liturgical Press, 1990), 33-80.

Eusebius of Caesarea points out that in a short while, "from the insignificant sparkle at the beginning, a huge blaze of fire burst out in the Church of Alexandria, spreading like it sprang from a high [volcano]'s crater all over Egypt, Libya and on the other side, beyond the land of Thebes". The flame would subsequently "consume the rest of the provinces and cities, since apart from the higher hierarchs of the Church, crowds of common faithful could be seen quarrelling over words" and thus, "churches all over the empire were set against each other."⁵⁹

Such a situation was in direct contradiction with the emperor's aspirations and hopes of unity, renewed after his victory over Licinius. The same Eusebius of Caesarea tells us the news of these unpleasant events "deeply hurt the emperor"⁶⁰. Convinced that "good understanding among all servants of God would also determine positive support and change for the better in state affairs", Constantine hastily sent⁶¹ a "judge and peace maker to the unfaithful in Alexandria to deliver a letter of utmost importance from him to the quarrelsome agitators", as a proof of nurturing care and attendance to the people of God⁶². For this mission, Emperor Constantine chose "a man he knew extremely well, a tried man who led a sober life and had a strong faith; a man who recently distinguished himself by the manner in which he made his belief known to the world"⁶³.

Who was this man? Socrates and Sozomen say without hesitating that the one sent by the emperor was Ossius, bishop of Cordoba, a man worthy of trust, whom the emperor loved and granted him the highest honour, as he was well-known for his faith and virtuous life⁶⁴.

It is believed that, given the critical nature of the situation, Ossius travelled from Nicomedia by sea in the shortest possible time. Once arrived in Alexandria, in November 324, he was the guest of Bishop Alexander⁶⁵. A strong, lasting friendship struck up between the two clergymen. Such strong connections have also been established between Ossius and deacon Athanasius, who, from the beginning of their acquaintance, showed great affection to the venerable Western bishop, "father Ossius". Relatively little is known about bishop Ossius's activity in Alexandria... He most certainly presented the content of the imperial letter⁶⁶, presided a council of Egyptian bishops who restarted the debate on the Aryan controversy and convinced

⁵⁹ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, II, 61,4, 154.

⁶⁰ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, II, 63, 154.

⁶¹ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, II, 65, 2, 155.

⁶² Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, II, 63, 155.

⁶³ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, II, 63, 155.

⁶⁴ Socrates, *Historia Ecclesiastica [History of the Church]*, I, 7; Sozomen, *Historia Ecclesiastica [History of the Church]*, I, 16.

⁶⁵ After the victory over Licinius, Constantine transferred his capital to Nicomedia.

⁶⁶ See the whole text in Eusebius of Caesarea, *Viața fericitului împărat Constantin [Life of the Saint Emperor Constantine]*, II, 64-72, 155-161.

himself of two things: the doctrinal views of bishop Alexander were consistent with the confessions of faith professed by the Western Church, and the teachings of Arius comprised assertions that were condemned by Pope Dionysius as early as 260, in a letter he sent to bishop Alexander's predecessor. On the other hand, Ossius convinced himself of the fact that this new doctrinal controversy could not be solved through local dialogue, since these dissensions and frictions tended to expand, making it necessary to convene a general council⁶⁷. For that reason, historians give credit to Ossius of Cordoba for the idea of summoning it. It is thought this was, in fact, the suggestion he made to the emperor in his report on the failure of his mission of peace to Alexandria.⁶⁸

As additional arguments as to the necessity of convening a council involving the participation of a large number of hierarchs, Ossius could have raised two other problems he faced in Alexandria: the Meletian schism and the Easter controversy⁶⁹. In any case, Eusebius of Caesarea appreciates the efforts made by bishop Ossius in Alexandria, mentioning that he "showed [...] diligence in carrying through the mission entrusted to him, not only by acting in the very spirit (of the imperial letter), but also by successfully accomplishing [some actions] according to the will of the one who sent him (emperor Constantine)".⁷⁰

Once his mission to Alexandria was over, Ossius headed to Nicomedia. Given the impossibility of traveling by sea in winter, Ossius travelled to Antioch through Palestine, by land. We could advance the idea that this travel of Ossius aimed at preparing the forthcoming council of Nicaea. The old bishop most certainly visited Jerusalem, all the more since bishop Macarius was one of the supporters of bishop Alexander in the fight against Arianism. He most probably arrived in Antioch shortly after the death of Bishop Philogenius. The nature of the context was requiring the making of important decisions. Any episcopal chair was important in the fight against Arianism. When it came to a metropolis as Antioch was at that time, having a church of apostolic origin and exerting a powerful authority, one was on the verge of a critical situation. There is, therefore a widely spread opinion among historians with regard to the fact that Ossius of Cordoba, as an imperial legate, summoned and chaired a council whose works were carried out in Antioch, either in the last

⁶⁷ For the entire context, see De Clercq, 189-205.

⁶⁸ The only notable success during this mission, from the point of view of the ideal of unity, was the settlement of the schism of Colluthus, a dissident bishop who was talked into/forced to renounce the title of bishop and return to the obedience of faith towards the Primate of Alexandria.

⁶⁹ Among the most recent authors supporting this point of view, see Charles Matson Odahl, *Constantin și imperiul creștin [Constantine and the Christian Empire]*, p. 179; Michael E. Molloy, *Apărătorul adevărului [The Defender of Truth]. Viața sfântului Atanasie cel Mare [Life of Saint Athanasius the Great]*, translated by Medana Oltean, (Bucharest: Iona Publishing House, 2011), 37.

⁷⁰ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, II, 73, 161.

days of December 324, or at the beginning of 325⁷¹. This council elected Eustathius as a successor of bishop Philogenius, condemned Arianism, deposed from office and anathematized three of the fifty-nine 59 participant bishops: Eusebius of Caesarea, Narcissus of Neronia and Theodotus of Laodicea. They were proven supporters of Arius and refused to sign the council decrees. The sanctions taken against them were, however, provisional, since they have been given the opportunity to defend their point of view and justify themselves before the great council summoned by Constantine the Great in Ancyra, in the Roman province of Galatia. This is the first information concerning the summoning of a "great council" by the emperor⁷².

The council was originally convened in Ancyra but finally met in Nicaea, in May 325. In the view of organizing this council, Constantine fully used the experience previously acquired during the Donatist disputes. He granted special privileges to bishops in the view of their travels, hosted and assumed responsibility for ensuring suitable conditions for council works. He showed deep respect and high generosity towards the synodal fathers. On the other hand, the emperor chose Nicaea to Ancyra, for several reasons. Among those reported, there was the favourable climate, a better geographical positioning, as well as the emperor's wish to participate in the works of the council (Nicaea was near the capital Nicomedia)⁷³. Among the undeclared reasons, one can identify the emperor's desire to supervise/control the course of the council and to prevent any kind of incident. He also wanted to have the possibility of exerting pressure in order to achieve consensus among the participants⁷⁴.

It is considered that not only was Ossius of Cordoba familiar with the imperial plans, but moreover, he would have influenced them through the advice he offered to the emperor. Father professor Viorel Ioniță argues the council was convened by the emperor alone, "most probably after talking to his religious advisers, among whom bishop Ossius of Cordoba was hold in high regard", thus rejecting the hypothesis that Constantine convened the council together, or at least after consulting himself with Sylvester, bishop of Rome⁷⁵. On the other hand, we must

⁷¹ See De Clercq, 206-221; Henry Chadwick, "Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch, 325", in *Journal of Theological Studies*, IX, 2, (October 1958): 292-304.

⁷² Daniel Benga, *Cred, mărturisesc și aștept învierea morților [I Believe, I Confess and I Look Forward to the Resurrection of the Dead]. O istorie teologică a simbolului Niceo-Constantinopolitan [A Theological History of the Niceno-Constantinopolitan Symbol]*, (Bucharest: Basilica Publishing House, 2013), 94. See also Stephenson, 266.

⁷³ Chadwick, *The Church in Ancient Society*, 198.

⁷⁴ Odahl, 180; Chadwick, *The Early Church*, 130.

⁷⁵ The only council convened as a result of an agreement between the emperor and the pope was the Sixth Ecumenical Council. See Hubert Jedin & John Dolan (eds.), *History of the Church*, vol. II, Karl Baus, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig, Hermann Josef Vogt, *The Imperial Church from Constantine to the Early Middle Ages*, translated by Anselm Biggs, (New York: Crossroad, 1986), 22.

not forget that the convening of a council in such situations was a solution Osius recommended a few years before, when the Donatist crisis occurred. Duchesne considers bishop Osius was convinced that in this context, a council was the only option, since he met the protagonists of the dispute personally, in Alexandria: they were Greeks, born to think, talk and argue⁷⁷. In the absence of evidence, we are forced to accept the conclusion of De Clercq, who says we cannot know for sure when and how did Osius influence Emperor Constantine to convene the council⁷⁸.

In fact, the debate on Osius and the convening of the council of Ancyra/Nicaea is neither the only one about the role he played in this council, nor is it the most important. Among the questions that need to be answered are also the following: Was Osius chairman of the Council? What was his contribution to the formulation and adoption of the dogmatic decrees? Was Osius, in those decisive days, a tool used by Constantine to achieve his objectives, or was he a decisive factor in gaining the imperial support for the point of view of the Orthodox group?

The assumption that the council may have been chaired by Osius was made by Baroniu, in *Annales ecclesiastici*⁷⁹. He indicates Osius as the chairman, by virtue of the fact he was the representative of Pope Sylvester of Rome at the council. Since this hypothesis born many controversies, the two aspects were dissociated. Many historians agree to the idea that the council was chaired by Osius, but rejected the hypothesis that the Hispanic bishop had the status of papal legate. In the absence of the official documents issued by the council, since they haven't been preserved, it is difficult to defend any of these positions. Those who accept the fact that Osius chaired the works of the council rather believe that the imperial will was the source of Osius' authority within the assembly. Therefore, if he did preside, he did it on behalf of Emperor Constantine, not Pope Sylvester. Since there are ample disputes on this subject, we prefer to express our own point of view: Constantine the Great was the honorary president of the council.⁸⁰ He chaired the opening and closing sessions of the council and probably the most important meetings. Osius of Cordoba was the executive chairman of the council, through imperial delegation. His role was to ensure that the course of discussions would lead to ensuring the adoption of decisions meant to ensure the

⁷⁶ Viorel Ioniță, *Sinodul I Ecumenic [The First Ecumenical Synod]*. Rolul împăratului Constantin cel Mare și importanța acestui sinod pentru viața Bisericii creștine” [The Role of Emperor Constantine the Great and the Importance of this Council in the Life of the Christian Church], in Emilian Popescu, Viorel Ioniță (editors), *Cruce și misiune [Cross and Mission]*, vol. II, 341.

⁷⁷ Duchesne, 110.

⁷⁸ The analysis of hypotheses regarding the role of Osius in convening the council can be found in De Clercq, 221-228.

⁷⁹ Caesare Baronius, *Annales ecclesiastici*, vol. 3, ad a.325, n. XIX, 1624, 295.

⁸⁰ See De Clercq, 228-238.

unity of Christians, which was so fervently desired by the emperor. There are a series of arguments that recommend Ossius as an executive chairman of the council: his previous experience and involvement in the Aryan controversy, thorough knowledge of the religious and political affairs at stake in this dispute, fidelity towards the emperor's doctrinal option, the friendship between him and the emperor, his excellent relationship with the Orthodox group, his outstanding reputation, his wisdom and holiness. Alexander of Alexandria, Eusebius of Nicomedia, the local hierarch who probably delivered the inauguration speech at the opening session, or Eusebius of Caesarea could not have occupied this position⁸¹: Alexander was the plaintiff, Eusebius of Nicomedia was the defender of Arius and Eusebius of Caesarea, in the light of the decisions of the Council of Antioch, was also the respondent in that case. Pope Sylvester was not present at the council, being represented only by priests Victor and Vincentius of Rome. In fact, only a few ecclesiastical leaders of the West, too little interested in the disputes of the Eastern Church, were participating in the council. (Caecilian of Carthage, Marcus of Calabria, Nicasius of Gaul and Domnus of Pannonia)⁸², but none of them was a rival to the Iberian bishop Ossius. Eustathius of Antioch and Ossius of Cordoba, remained, therefore, the potential chairmen of the council. Eustathius, despite his theological ability was not too well known to Constantine, being elected bishop of Antioch shortly before the meeting of the council of Nicaea. From this perspective, the most theologically authorised and most authoritative voice in terms of imperial support, to lead the works of the council, was the experienced and venerable bishop of Cordoba. One cannot specify whether he was appointed by the emperor to chair the council, or he was elected by the council on the proposal of the emperor. However, according to Odahl, Constantine used all his imperial authority and personal charm to help Ossius keep the discussions at a level as polite and civil as possible⁸³. The pro-Aryan historian Philostorgius tells us that in the absence of the emperor, there was an official from the palace, named Philomenus, who was watching over the discussions and was counting the votes⁸⁴. We believe that Philomenus had the mission of providing support to Ossius to exert the leadership of the council.

On the other hand, on the top of the list of signatories of council decrees, regardless of the version they have been transmitted, was every time, Bishop Ossius. This is considered as main evidence of the position held by Constantine's

⁸¹ Eusebius of Caesarea, *Life of the Saint Emperor Constantine*, III, 11, p. 173.

⁸² Another possible explanation of the lack of participation from the Western bishops in this council might be the fact that they received the emperor's invitation too late to be able to get in time and participate in the council's works.

⁸³ Odahl, 182.

⁸⁴ Benga, *Cred, mărturisesc și aștept învierea morților* 110.

adviser⁸⁵. The fact that when signing, Ossius assumes the position of bishop of Cordoba, while priests Victor and Vincentius, the only ones among all priests and deacons present, sign in the space reserved for the Roman authority, therefore in the name of Pope Sylvester of Rome, is, from our point of view, a clear indication on the status Ossius had at the council⁸⁶.

Although disciplinary and canonical matters were also discussed in the council of Nicaea, the main problem to be dealt with was the Trinitarian theological controversy. In this context, we will only analyse Ossius's contribution in these discussions⁸⁷. The introducing of the term *homoousios* into the Symbol of Faith was for a long time attributed to Ossius (or to Emperor Constantine who endorsed his proposal)⁸⁸⁸⁹. Starting from a statement of Philostorgius⁹⁰ one thought that before the council was convened, there was a meeting between Alexander of Alexandria and Ossius, where a preliminary version of the Creed was drafted.

In an attempt to reconstruct the path of the defining doctrinal formula of the council of Nicaea, father Daniel Benga made an excellent analysis and advanced a hypothesis that re-establishes the perception over the role played by Ossius in this matter. Benga based his assumption on the findings of recent research made by Jörg Ulrich, who points to the conclusion that the role of bishop Ossius is less significant than previously thought. Thus, the term *homoousios* was initially introduced by Eusebius of Nicomedia as a negative concept. It is possible for Saint Athanasius to have been established this unbiblical concept, from a theological perspective, and Ossius of Cordoba, emperor Constantine's personal adviser, to have been persuaded the latter to support the introducing of this term in the Creed⁹¹.

The same author notes that the authorship of Ossius over the Nicene formula was reinforced by Athanasius the Great himself and reconfirmed between 357 and 358 by Hilary of Potiers. On the other hand, Oskar Skarsaune showed since 1987 that the whole Nicene Symbol is not a masterpiece of Western theology imposed by Ossius and Constantine, but a product of the Alexandrian theology⁹². In consequence, the certain merit of Ossius would be his decisive intervention in favour of the term *homoousios*.

⁸⁵ The discussions about the lists of signatures and the sources these lists can be found can be followed in De Clercq, 228-238.

⁸⁶ De Clercq, 239-240.

⁸⁷ The main stages and positions are analysed by Davis, 56-69.

⁸⁸ A. E Burn, *The Council of Nicaea. A Memorial for Its Sixteenth Centenary*, (London, 1925), 36.

⁸⁹ For the entire discussion thread, see De Clercq, 250-266.

⁹⁰ Philostorgius, *Istoria bisericească [History of the Church]*, bilingual edition, translated by Dorin Garofeanu, (Iași: Polirom Publishing House, 2012), 71.

⁹¹ Benga, *Cred, mărturisesc și aștept învierea morților*, 117-118.

⁹² Benga, *Cred, mărturisesc și aștept învierea morților*, 118-119.

When trying to evaluate the activity and performance of Ossius throughout the whole process, at the council of Nicaea, before it started and after it was over, we must remember the ambivalent role he assumed, in the view of the special relationships he had both with Constantine and with Bishop Athanasius. Thus he was both a tool that Constantine used in order to achieve his objectives, as well as a decisive factor in gaining the imperial support in favour of the point of view of the Orthodox group. Nicaea was, undoubtedly, the height of the Iberian bishop's career at the imperial court. From that moment until the end of his life, he was perceived, especially in the West, both by admirers and by opponents, the living symbol of Nicaea and of the Creed adopted there⁹³.

The influence of Ossius on Constantine was not limited only to the religious sphere. Father professor Adrian Gabor, in his attempt of listing the political and legislative acts adopted by Constantine in favour of the Christian Church, has clearly indicates the influence of Ossius, the emperor's religious adviser, in the field of social matters and legislative decisions. More specifically, according to an edict dated 18 April 321, Constantine reconsiders the approach towards the releasing of slaves through the Church, offering the possibility that the act of liberation to be drawn up by the priests of the Christian churches⁹⁴.

In the period following the council of Nicaea there was a major shift in the political and religious attitude of Constantine. His actions became inconsistent and contradictory. The ideal of unity and his diligence in the service of Almighty God have been retained, but the emperor lacked a clear vision on how this ideal could be assumed and fulfilled. As a primary cause of the multiple hesitations in the imperial actions, Paul Stephenson identified the returning of Ossius to Cordoba. Shortly after the conclusion of the council, Ossius left Nicaea. He also suddenly and inexplicably disappeared from public life. In fact, we have no further information about bishop Ossius and his work until the Synod of Sardica, in 343. Among the possible reasons for the departure of Ossius from the imperial court, one can mention the episode related to Crispus and Fausta that darkened the last part of Constantine the Great's life. Was Ossius indeed unable to prevent the tragedy in the imperial family and hence unable to forgive the emperor for the double homicide? Is it difficult to answer this question, though if we consider the moral ascendancy acquired by Eusebius of Nicomedia over the emperor during this time, we are inclined to think this was, indeed, the main problem⁹⁵.

⁹³ De Clercq, 219.

⁹⁴ Adrian Gabor, „Acte politice și legislative în favoarea Bisericii creștine în timpul domniei lui Constantin cel Mare (306-337)” [*Political and Legislative Measures in Favour of the Christian Church during the Reign of Constantine the Great (306-337)*], 421-422.

⁹⁵ Stephenson, 272.

However, without bishop Osius's advice in the field of religious policy, Constantine started taking a series of inconsistent decisions and convening councils that were conflicting with each other, in such a manner that not even the most optimistic of Arians wouldn't have dreamed of, back in the days of the council of Nicaea. As a conclusion, for over nearly two decades, during Emperor Constantine's reign, Osius, venerable bishop of Cordoba emerged and acted as an advisor to Emperor Constantine the Great, his contribution in overcoming a series of disciplinary and doctrinal crisis, as well as in providing support to a consistent imperial religious policy being considered highly important.

SOARTA SABATARIENILOR TRANSILVĂENI CARE NU AU TRECUT ÎN ANUL 1866 LA CREDINȚA IUDAICĂ

IOAN-GHEORGHE ROTARU*

REZUMAT. Sabatarienii din Transilvania au fost un grup religios, apărut de pe urma influenței Reformei în principat, constituindu-se în jurul anilor 1580. Ținând cont de faptul că aproape timp de 300 de ani sabatarienii transilvăneni au trecut printr-o perioadă lungă de tot felul de privațiuni, de intoleranță și de persecuție, în acest studiu prezentăm faptul că în anul 1866, datorită apariției unor oportunități legale, legate de emanciparea evreilor, marea majoritate a sabatarienilor transilvăneni și-au părăsit credința strămoșească și au trecut la credința iudaică, cu excepția unui mic grup religios reprezentat de Sallós József. Deși sabatarienii, în marea lor majoritate erau unguri secui, dacă au îmbrățișat credința iudaică, au fost asimilați evreilor și marea lor majoritate a fost dusă în lagărele de concentrare fasciste și exterminată acolo. Astfel după o istorie de 400 de ani, ultimii sabatarieni, cei din grupul religios al lui Sallós József, care nu au trecut la credința iudaică, s-au stins și ei din viață în jurul anilor 1970-1980.

Cuvinte cheie: grup religios, sabatarieni, credința iudaică.

1. Introducere

Ținând cont de faptul că aproape timp de 300 de ani sabatarienii transilvăneni au trecut printr-o perioadă lungă de tot felul de privațiuni, de intoleranță și de persecuție, în acest studiu¹ prezentăm faptul că în anul 1866, datorită apariției unor oportunități legale, legate de emanciparea evreilor, marea majoritate a sabatarienilor transilvăneni și-au părăsit credința strămoșească și au trecut la credința iudaică, cu excepția unui mic grup religios reprezentat de Sallós József, primarul

* *Doctor în filosofie, Academia Română, București; doctor în teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca; Conf. univ. dr., Institutul Teologic Creștin după Evanghelie „Timotheus” din București, e-mail: Dr_ionicarotaru@yahoo.com*

¹ Ioan-Gheorghe ROTARU, *Sabatarienii în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XIX)*, Vol. I, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2014, pp. 628-645.

satului din Bózd Udjalú (Bezidul Nou). Astfel la finele sec. al XIX-lea, în localitatea Bózd Udjalú (Bezidul Nou), pe lângă prozeliții sabatarieni, cei care au trecut la religia iudaică și s-au și organizat în comunitatea prozelită iudaică, mai existau cinci familii de sabatarieni, care nu au trecut la religia iudaică și care au dorit să rămână credincioși vechii lor credințe strămoșești, printre aceștia se număra și sabatarianul cel mai de vază dintre ei, respectiv Sallós József, primarul satului, al cărui frate era chiar rabinul grupului de sabatarieni. Acest grup de sabatarieni care nu au trecut la religia iudaică, adunați toți împreună erau doar 17 persoane, 9 bărbați și 8 femei. Acesta a fost micul grup care s-a desprins din mulțimea sabatarienilor și care vor dispărea și ei încetul cu încetul în negura timpului, pierzându-li-se urma undeva în jurul anilor 1980.²

2. Situația Comunității prozelite sabatariene din Transilvania

Despre sabatarienii din Transilvania, Ludwig R. Conradi (Louis R. Conradi)³, pastor și misionar adventist, cu o anumită responsabilitate importantă în misiunea adventistă europeană, în *Raportul* său prezentat la sesiunea Conferinței Generale a Adventiștilor de Ziua a Șaptea, ținută pe continentul american la San Francisco în anul 1922, prezenta următoarele informații referitoare la sabatarienii transilvăneni: „întâmplător, în primăvara anului 1890, într-o revistă evanghelică am citit despre sabatarienii transilvăneni. Am informații potrivit cărora pázitorii creștini ai Sabatului au fost reprezentați printr-un număr considerabil în Transilvania, dar au ajuns atât de persecutați și oprimați încât au fost nevoiți să-și renege credința, ori să se înregistreze oficial printre evrei sau printre catolici. Mi-am propus să caut rămășițele acestor pázitori ai Sabatului. M-am deplasat în Transilvania.”⁴

Situația și cazul *Comunității prozelite sabatariene* din Transilvania de la Bózd Udjalú (Bezidul Nou), a ajuns subiect de interes și destul de mediatizat în presa vremii. În asemenea condiții, se înțelege că și adventiștii și-au îndreptat și ei atenția către această comunitate religioasă care era necunoscută pentru ei până atunci, dar prezenta interes datorită faptului că și ei păzeau Sabatul ca zi de odihnă, de unde le provenea și numele de sabatarieni. John Nevins Andrews⁵ în lucrarea

² Sámuel KOHN, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk*, Athenaeum Kiadó, Budapest, 1889, p. 377.

³ Ludwig R. Conradi (Louis R. Conradi), (n. Karlsruhe, 20 mart. 1856 – d. Hamburg, 16 sept. 1939).

⁴ Ludwig R. CONRADI, *Geschichte des Sabbats*, Internationale Traktatgesellschaft, Hamburg, 1912, pp. 567-569; Jenő SZIGETI, *És Megemlékezéssel az útról*, Szabadegyházak Tanácsa, Budapest, 1981, p. 123.

⁵ John Nevins Andrews (n. 22 iul. 1829, Poland, Maine –21 oct., 1883, Basel, Switzerland), pastor și primul misionar oficial adventist, teolog, scriitor, editor, om de știință. În memoria sa universitatea adventistă, Andrews University din Statele Unite ale Americii, îi poartă numele.

sa *Istoria Sabatului (History of the Sabbath)*⁶, în care, deja în ediția din octombrie 1861, amintește de păzitori ai Sabatului în Transilvania, publicând tot mai multe informații despre aceștia în edițiile următoare din anii 1873 și 1887. Din anul 1869 și publicația *Review and Herald*, bazându-se pe unele știri din presă, semnalează existența unei comunități păzitoare a Sabatului în Transilvania. În anii de după 1890 apar și în limba engleză anumite articole și studii despre sabatarieni. O persoană cu numele de James M. Carman trimite salutări creștinești domnului pastor Kovács din Bezid. Acest domn din New York și-a exprimat bucuria auzind că și în Transilvania, acolo unde locuiește Kovács sunt persoane care cred în Isus Hristos Mântuitorul și se odihnesc în ziua de Sabat. James M. Carman îl întreabă pe pastorul Kovács Dan când încep sabatarienii din Bezidul Nou, sărbătorirea Sabatului, la apusul soarelui sau la miezul nopții dintre vineri și sâmbătă. Apoi el le mai cere și anumite informații legate de numărul, viața lor religioasă și despre statutul social al sabatarienilor transilvăneni. El spera că răspunsul pastorului Kovács Dan va contribui la încurajarea și promovarea adevărului lui Dumnezeu. Acest pastor, Kovács Dan, era de fapt prim-notarul (birăul) comunei Bezidul Nou.⁷

Chiar dacă s-a format comunitatea prozelită iudaică din Bezidul Nou, prin aderarea și constituirea în aceasta a majorității sabatarienilor, nu au dispărut sabatarienii cu totul, adică acei sabatarieni rămași fideli credinței strămoșești. Afirmam mai sus că 17 persoane, printre care Sallós József (decedat în anul 1915) au rămas în credința strămoșească a lui Péchi Simon. Ludwig R. Conradi ne mai informează că venind pe urmele sabatarienilor în Transilvania, la Academia din Târgu Mureș l-a întâlnit pe Koncz Jozsef,⁸ un renumit cercetător protestant al istoriei bisericești (și el născut în Beziad), care a scris *Istoria Bisericii Reformate* din localitatea lui de naștere, cercetând totodată și trecutul sabatarienilor. El a descoperit și Biblia tradusă de către Péchi Simon. Tot la Târgu Mureș, L.R. Conradi s-a întâlnit cu învățătorul evreu, Lipot Abrahám și potrivit îndrumărilor și informațiilor acestuia, Conradi a descoperit mai multe *Codexuri sabatariene* în Biblioteca Colegiului Unitarian din Cluj. La Cluj l-a întâlnit și pe prof. dr. Kovács János de la Colegiul reformat, care i-a arătat *Comentariul Cărții Genesa*, scris în închisoare în anul 1634 de către Simon Péchi, vorbindu-i despre activitatea și rolul acestuia în cadrul sabatarienilor. Cartea purta și sigiliul Inchiziției de atunci. A mai găsit acolo în Biblioteca unitarianilor câteva *Cărți de cântări sabatariene* și un *Comentariu al Psalmilor*, datând din anul 1604, comentariu scris de sabatarianul Jakab Elek. Volumul cuprindea și câteva poezii privitoare la moartea Domnului nostru Iisus Hristos pe cruce, la botez, și Sfânta Cină (Sfânta Împărtășanie).⁹

⁶ John Nevins ANDREWS, *History of the Sabbath and first day of the Week*, Steam Press of the Seventh-Day Adventist Publishing Association, Battle Creek, Mich., 1873, pp. 459-466.

⁷ Desideriu FALUVEGI, *Pe urmele Sabatarienilor transilvăneni*, CARD, București, 2002, p. 12.

⁸ John Nevins ANDREWS, *History of the Sabbath and First Day of the Week*, 4th edition with L. R. Conradi, Review and Herald Publishing Association, Washington, 1912, pp. 661-662.

⁹ L.R. CONRADI, *Geschichte des Sabbats...*, pp. 568.631-632.

Ludwig R. Conradi a ajuns la Bózdód Ujfalu (Bezidul Nou) la 10 mai 1890, unde l-a întâlnit și pe acest Sallós József, care nu a trecut la credința iudaică. L.R.Conradi a vizitat și sinagoga sabatarienilor, în care i-a găsit și pe acei sabatarieni trecuți la iudaism în anul 1868, dar a mai găsit și trei sabatarieni care n-au trecut la credința iudaică. A fost găzduit chiar la unul dintre ei și anume la Sallós József. Datorită faptului că József Sallós a învățat limba germană în armată, L.R.Conradi și cu Sallós au reușit să poarte o discuție însă foarte scurtă, deoarece doar după o jumătate de oră au fost întrerupți de oamenii preotului catolic, care i-a adus la cunoștință lui L.R. Conradi faptul că în comuna aceea era interzis prozelitismul religios iar vizita lui nu era binevenită și ca atare oaspetele lui Sallós, L.R. Conradi, a fost rugat să plece cât mai repede din sat.¹⁰ La sfârșitul sec. XIX, când în sfârșit au câștigat recunoașterea oficială, în sensul că cei mai mulți dintre sabatarieni au trecut la credința iudaică, au mai rămas sabatarieni doar în două sate. În vara anului 1907, scria Thury Zsigmond: „am dat de toate exemplarele cărților de rugăciune care existau în ultimul bastion al sabatarienilor, la Beziadu Nou”.¹¹

După 18 ani, la 25 iunie 1908, John F. Huenergardt¹², vine de la Budapesta în Transilvania la Bózdód Ujfalu (Bezidul Nou) și-i face o vizită lui Sallós Jozsef. El spunea că „în cursul convorbirilor l-am întrebat dacă își mai aduce aminte că a fost vizitat de fratele Conradi ? El a răspuns că da! - își aduce bine aminte de Conradi. Cu aceea ocazie fratele Conradi i-a dăruit o Biblie pe care el o citește în fiecare Sabat. Când ne-am despărțit, el și-a exprimat dorința ca Domnul să-i descopere și lui adevărurile care încă nu-i sunt clare.” În revista *Evangeliumi Munkás*¹³ se descrie vizita lui John F. Huenergardt la Sallós József: „Cu câteva săptămâni în urmă, mi s-a împlinit dorul meu vechi: am vizitat Bózdód Ujfalu. Deja de ani de zile tot aud despre sabatarieii din Bezid, care au apărut pe la sfârșitul secolului XVI printre secui. În secolele XVI-XVII ei au suferit cumplit pentru convingerile lor. Spre sfârșitul sec. XIX, o mare parte a rămășiței lor a trecut la iudaism. Au rămas însă câțiva care nu au vrut să renunțe la creștinism. Printre aceștia am mai găsit un credincios care era convins de principiile originare sabatariene. Când i-am povestit că în Ungaria există în jur de cinci sute de suflete creștine care țin Sabatul zilei a șaptea, mi-a vorbit cu mare bucurie și recunoștință. Mi-a povestit prin câte persecuții au trecut pentru că țineau ziua sfântă a Domnului.”¹⁴

Amintindu-și despre sabatarieni, în memoriile sale ulterioare, John F. Huenergardt, în anul 1936, a așternut în scris amintirile sale legate de această primă vizită a lui la grupul de sabatarieni de la Bezidul Nou. În aceste memorii el

¹⁰ L.R. CONRADI, *Geschichte des Sabbats...*, pp. 568.631-632.

¹¹ András KOVÁCS, *Vallomás a székey szombatosok perében*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1981, p.217.

¹² John F. Huenergardt (1875 - 1955), pastor adventist, profesor și administrator.

¹³ *Evangeliumi Munkás* = *Lucrătorul evanghelist*.

¹⁴ D. FALUVEGI, *Pe urmele Sabatarienilor transilvăneni...*, p. 13.

este mai bogat în informații și ca atare merită să-l cităm mai pe larg. Astfel scria el: „Printre sabatarienii prozeliți se mai găseau vreo cinci familii care, în mod statornic, țineau la religia lor cea veche. Printre aceștia se afla și Sallós József, notarul (birăul) satului. În total șaisprezece suflete au rămas care nu au trecut la credința iudaică. La 25 iunie 1908, am vizitat pe sabatarieni la Beziad. După o scurtă căutare l-am găsit pe Sallós József. Acest om, îmbătrânit la șaiszeci și cinci de ani, m-a primit prietenos, deși la început s-a arătat reținut în răspunsurile sale. Pe parcurs a devenit mai încrezător și mi-a povestit istoria sabatarienilor. A arătat spre locul de dincolo de dealuri, la niște râpe și ascunzișuri unde adesea s-au refugiat în timpul persecuțiilor. A devenit însuflețit când îmi povestea că el și cu câteva familii din sat au rămas credincioși față de credința lui Avraam și nu s-au alăturat evreilor. „Nicidecum nu ne-am putut împăca cu ceremoniile iudeilor. Ei au prea multe sărbători, iar Avraam nu avea decât una - Sabatul”. M-a cuprins un sentiment de bucurie când am stat față în față cu acest om și grupul care-l înconjura. Pe scurt, le-am făcut cunoscut că sunt un reprezentant al poporului adventist, care vestește Sabatul binecuvântat și sfințit de Domnul și așteaptă a doua venire a lui Mesia. Le-am povestit că în țara noastră sunt câteva sute de astfel de suflete. Vestea aceasta i-a umplut de bucurie inima lui Sallós și mi-a răspuns: „În cazul acesta există cineva care va continua această lucrare, pe care au început-o strămoșii noștri.” După ce ne-am întreținut mai îndelung, m-am despărțit de Sallós József și grupul lui. Cât de minunat este că ultimii credincioși ai sabatarienilor de odinioară au avut prilejul să întâlnească pe vestitorii întregii solii îngerești și numai după aceasta au pierit definitiv!”¹⁵

După aproape două decenii, în anul 1929, John F. Huenergardt a vizitat din nou Beziadul Nou, însă de data aceasta nu singur, ci însoțit de Kessel Frigyes. Despre această vizită el ne amintește faptul că: „Sallós deja nu mai era în viață. Doar fiica lui ne-a primit. În sat nu mai erau decât câțiva sabatarieni. Da, ne-am mai întâlnit cu unii din cei care au trecut la iudaism, cu familiile Szász și Kovács. Casa lor de rugăciune era aproape în ruină, întrucât nu au mai avut putere pentru a o întreține. Sallós a murit în 1915. Cu el au înmormântat și Biblia lui cea dragă, poate, tocmai pe aceea pe care a primit-o de la Conradi”. Legăturile dintre John F. Huenergardt și Kovács Márton se pare că au rămas și pe mai departe pentru că acesta l-a întâlnit din nou pe John F. Huenergardt la data de 15 iulie 1938, în America, Brunswick, statul New Jersey și i-a vândut pentru suma de 50 de dolari¹⁶ o Carte de rugăciuni sabatariene, exemplar care acum se află în Biblioteca James White de la Andrews University.¹⁷

¹⁵ D. FALUVEGI, *Pe urmele Sabatarienilor transilvăneni...*, p. 13.

¹⁶ Cei cincizeci de dolari s-au adunat din cinci comunități adventiste maghiare din Statele Unite.

¹⁷ D. FALUVEGI, *Pe urmele Sabatarienilor transilvăneni...*, pp. 13-14.

Alte informații despre sabatarieni aflăm și de la Bözödi György, care era de origine și el din Bezidul Nou și care în anul 1935 a făcut un reportaj despre sabatarieni, reportaj intitulat: *Oameni secui și dumnezei evrei*.¹⁸ El a vizitat și pe fiica adoptivă a sabatarianului József Sallós. Aceasta se declara atunci ca fiind catolică, însă cu toate acestea ținea și Sabatul, împreună cu celelalte sărbători iudaice. Bözödi György a avut ocazia să audă de la diverși martori oculari că József Sallós s-a ținut departe de religia iudaică oricât de apropiată a fost aceasta de concepțiile sabatariene ale strămoșilor lui. Grupul lui József Sallós își făcea rugăciunile după *Cartea de rugăciuni* a lui Simon Péchi, însă respectau și prescripțiile vieții religioase cu privire la alimentație, principii preluate din cărțile lui Moise. Câtă vreme a trăit „îndărătnicul rabin Sallós” (care a murit în anul 1915), în mica localitate Bezidul Nou au existat două comunități religioase sabatariene, una care a trecut la credința iudaică și alta, grupul lui József Sallós care a rămas fidel religiei sabatariene strămoșești.

3. Soarta sabatarienilor în și după al doilea război mondial

Scriitorul maghiar, Móricz Zsigmond a umblat prin Bezidul Nou în anul 1941, publicând un reportaj despre evreii (sabatarienii) secui, reportaj intitulat *A szombatosok közt* (Printre sâmbătari), în numărul din 1 iulie 1941 al publicației *Kelet Nepe*. În acest reportaj el a constatat că numeric sabatarianismul era în scădere, ne mai având foarte mulți credincioși.¹⁹

Bözödi György²⁰ și Móricz Zsigmond²¹, au mai apucat să vadă școala evreiască, ruinele băii rituale, aflată într-o stare înaintată de dezagregare, precum și „templul” sau sinagoga sabatarienilor.²² Iată ce scria Móricz Zsigmond atunci despre sabatarieni: „*Căci așa deplâng acești sărmani: azi, nu se mai pot curăța în apa Sfântului Iordan în fiecare zi de vineri. Casele sînt construite la fel cu cele ale secuilor de pe aici și cu cele ale taușilor din ținutul Rozhava și Dobsina. Gospodăriile dau spre deal și munte, de aceea trebuie făcute case cu arcade, iar înspre uliță casele*

¹⁸ György BÖZÖDI, *Székely emberek, zsidó istenek*, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt., Kolozsvár, 1935; György BÖZÖDI, *Székely bánja*, Mefhosz könyvkiadó, Budapest, p. 1939; A. KOVÁCS, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, p. 13; Géza SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem*, PONT Kiadó, Budapest, 2001, p. 79.

¹⁹ Zsigmond MORICZ, „A szombatosok közt.”, în *Kelet Népe*, 1 iulie, 1941, pp. 1-5; A. KOVÁCS, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, p. 11.

²⁰ BÖZÖDI György (1913-1989).

²¹ MORICZ Zsigmond (1879-1942).

²² G. SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, p. 310; Z. MÓRICZ, „A szombatosok közt.”, în *Kelet Népe*, 1 iulie, 1941, pp. 1-5; G. SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, p. 310.

au caturi. Parterul e îndeobște pivnița. Aici, fundul băii este la același nivel cu ulița și, de aceea, doar cepul trebuie scos, și apa se scurge. Pe uliță însă, la un metru de zidul casei, e un izvor, al cărui firicel de apă curge și azi: cu apa asta își umpleau bazinul. Izvor de apă vie. Asemenea expresii sînt prezente în cîntecele sfinte. Cît de tare trebuie să fi simțit acești sîmbatari unguri prezența minunatului dar al lui Dumnezeu, faptul că tocmai lîngă baia lor a făcut toiagul fermecat al lui Aron și Moise să fișnească apa.”²³

Despre sinagoga sabatarienilor, Móricz Zsigmond scria în acel reportaj din 1941, că: „în epoca respectivă, „templul” - construit pe vremea cînd bunicul lui Kálmán Gereb a avut funcția de primar al localității...era încă în picioare... în față, cu o casă mai încolo, se înalță templul evreiesc. O construcție modernă. Șaisprezece metri lungime, opt metri lățime și trei sau patru metri înălțime. Cu acoperișul jos. Ușa din dos, cu geam, prin care se poate privi înăuntru, unde se văd bănci vopsite în albastru deschis. Totul, luminos și limpede, în fața lor, o draperie cafenie: femeile nu au voie să intre în sanctuar, doar din balcon au voie să privească atitudinea plină de demnitate și curățenia bărbaților. Cît de mișcător trebuie să fi fost cînd femeile din Secuime se așezau în bănci în veșmintele lor populare și ascultau rugăciunile cantorului și sfintele cîntece vechi de două mii și de cinci mii de ani. Tora a fost decum ruptă de pe unul dintre canaturile ușii. Pe celălalt canat, inscripții cu creionul: Samson, Eliezer, Eliezer (een), Hadal, Sámuel, Samu. Cine știe cine a scris, de ce a scris și ce înseamnă. E scris foarte frumos, caligrafic, cu litere unguerești. De jur împrejurul templului se află buruieni și bălării.”²⁴

Móricz Zsigmond, stătea de vorbă în anul 1941, cu Mózes Kovács, un sabatarian care s-a reconvertit la o altă religie receptă, alături de alții câțiva, din motive de constrîngere. El spunea despre aceștia că: „Tare-și mai plîng credința iudaică, frumosul lor templu, existența dusă împreună, rugăciunile, totul...

- Dumneata de ce te-ai reconvertit ? (l-a întrebat Móricz Zsigmond)

- Ce să facem ? Din cauza ăluia mic. Ca să aibă viitor. Și mai pierdem și pensia, așa ne-au spus, și pămînt, casă, totul. Comisarul a dat de știre că cine nu se reconverteste nu are ce căuta în țara unguerească și că o să-l și gonească. Ne-am convertit..., domnule, că a fost musai. N-am făcut-o cu tragere de inimă, e adevărat.”²⁵

Dán Robert spunea că ultimii martori ai religiei sabatariene a lui Péchi Simon, cu puține excepții, au împărtășit soarta martirilor din lagărele de concentrare

²³ Z. MÓRICZ, “A szombatosok közt.”, în *Kelet Népe*, 1 iulie, 1941. pp. 1-5; G. SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, pp. 311-312.

²⁴ Z. MÓRICZ, “A szombatosok közt.”, în *Kelet Népe*, 1 iulie, 1941. pp. 1-5; G. SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, pp. 311-312.

²⁵ Géza SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc*, PONT Kiadó, Budapest, 2008, pp. 322.326.

naziste.²⁶ Legea care se referea la deportarea evreilor²⁷, avea și un paragraf care se referea la evreii în spirit: „Așa-numitul sabatarian transilvănean sau descendentul său, care, din punctul de vedere al originii, nu este evreu și nu e membru al confesiunii israelite cade, atât din punctul de vedere al art. 9, 10, 14 și 15, cât și din punctul de vedere al aplicării altor norme de drept privitoare la evrei, sub incidența aceluiași prevederi.”²⁸ Detalierea reglementărilor necesare, inclusiv a modalităților de atestare a originii etnice, a fost stabilită printr-un ordin al ministrului justiției. În ce privește atestarea originii așa-numiților sabatarieni transilvăneni și a descendenților lor, s-au dispus măsuri prin *Ordinul* nr. 71000/941 al Ministrului regal ungar al justiției, *Budapesti Közlöny* (Buletinul oficial budapestan), nr. 225/1941.²⁹

La începutul anilor 1940, unii evreii secui (sabatarieni) din Bezidul Nou s-au botezat la preoți creștini, trecând la o religie receptă, iar credința sabatariană și-o practicau cel mult în taină, dar nu mai erau „membri ai confesiunii israelite”. Alți sabatarieni secui, în schimb, au rămas în continuare „israeliți”³⁰, care în cea mai mare parte și-au sfârșit viața în lagăr, la crematoriu, alături de cei de care se simțeau strâns legați prin credință (evreii). Au fost cazuri, însă, în care jandarmii i-au luat și i-au strâns pentru lagăr și pe sabatarienii care „s-au rebotezat” la o altă religie (receptă). O femeie sabatariană spunea cu durere în suflet: „...Iată, că am trecut de partea cealaltă, (într-o religie receptă, n.n.) și totuși mă duc...”³¹

Kovács András amintește și el faptul că în timpul celui de-al doilea război mondial, sabatarienii fiind considerați evrei, au fost deportați în lagărele de exterminare fasciste.³² Însăși mătușa lui a fost luată de către polițiști într-o zi de vineri a anului 1944 și dusă în lagăr. Scriitorul spune că și el a fost crescut de această mătușă a lui care nu lucra nimic sâmbăta.

²⁶ Róbert DÁN, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987, p. 34; R. DÁN, *Matthias Vehe-Glirius. Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982, pp. 10-39.

²⁷ „Din punctul de vedere al aplicării prezentei legi, evreu trebuie considerat acela care, în momentul intrării în vigoare a prezentei legi, este membru al confesiunii israelite el însuși sau cel puțin unul dintre părinți sau cel puțin doi dintre bunici sau cel care, înainte de intrarea în vigoare a prezentei legi, a fost membru al confesiunii israelite, ca și descendenții celor enumerați, născuți după intrarea în vigoare a prezentei legi”, cf. Legea IV/1939.

²⁸ Legea XV din 1941, par. 16, „dispoziții diverse și finale.”

²⁹ G. SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, p. 365.

³⁰ Gabriella SZILÁRD, „Zsidózó székelyek”, în *Élet és irodalom*, Budapest, 2001, nr. 8; Sándor FODOR, „Vallomás és történelem”, în *Forrás*, Kecskemét, noiembrie 2001.

³¹ G. SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, p. 365.

³² R. DÁN, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon...*, p. 34; G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 366.

Parohul romano-catolic István Ráduly le-a arătat, când cu vorbă bună, când cu de-a sila, urmașilor evreilor „în spirit” (sabatarienilor) - care, după sute de ani, se socoteau de-acum evrei (și unguri) adevărați - calea de întoarcere către Biserica romano-catolică. Ca să nu fie luați și duși în lagărele de concentrare, acest preot catolic a încercat să-i îndoctrineze, ținându-le și „obligatoriile ore de religie”, în vederea catehizării în vreme ce aceștia moșăiau.³³

Acest preot catolic Ráduly István din Bözöd Újfalu a încercat să-i boteze pe sabatarienii din sat la catolicism și a făcut acest lucru în dreptul unora, chiar cu sila, doar din dorința sinceră, zicea el, de a-i salva de lagăr. Iată ce spunea preotul: „Adevărul e că, în cazul câte unuia la care mergea să pui șaua pe el, am botezat și cu de-a sila. Erau și dintre cei care nici nu și-au dat seama ce se întâmplă cu ei, ce-i așteaptă. Și nu și-au dat seama pînă-n ultima clipă. Era și câte unul care ținea foarte mult la propria sa credință, îi ziceam, de-o să trebuiască, o să te botez și cu de-a sila, o să fii un catolic cum știi tu. După aia, la urmă, o să mai vedem...”³⁴

Ca să-i scape pe sabatarieni, de lagăr, preotul catolic Ráduly István, de altfel un om bun la suflet, încerca să facă rost de adevăruri pentru sabatarieni, încercând să convingă și autoritățile că aceștia sunt 100% unguri catolici și nu evrei. Din această cauză preotul catolic făcea registre noi pentru biserică, pentru a-i putea înregistra și pe acei sabatarieni trecuți la iudaism, ca membri catolici, făcând o cerneală mai deschisă la culoare ca să pară cât mai veche. El a falsificat certificatele de naștere și de botez, folosind acel amestec special de cerneală așa încât documentul să pară cât mai vechi și astfel le ducea autorităților de la ghetoul amenajat la Fabrica de cărămizi din Târgu Mureș. După ce prezenta documentele autorităților de acolo, preotul catolic se întorcea acasă de fiecare dată cu câțiva săteni sabatarieni din Bözöd Újfalu (Bezidul Nou). Preotul Ráduly, supranumit „preotul evreilor și al sabatarienilor”, cu campania lui de falsificare a documentelor, sub nasul ofițerului malițios și suspicios al Gestapo-ului, Schröder, a salvat nu doar evrei dar și sabatarieni din Bözöd Újfalu (Bezidul Nou), din Székelykeresztúr (Cristurul Secuiesc) și Bözöd (Bezid). Efectiv, el a dovedit că acești evrei-unguri (sabatarieni) nu erau de fapt evrei. Cu toate acestea, cea mai mare parte a sabatarienilor, a fost dusă în lagăr și exterminată. Totuși, au fost și câțiva sabatarieni, care deși aveau permisiunea să iasă, au refuzat să părăsească ghetoul, deoarece trebuiau să-și lase acolo un membru al familiei și astfel și aceștia au fost înghițiți de negura timpului și a pierderii urmelor. Preotul catolic István Ráduly, după o perioadă de zece ani de detenție pe considerente politice, a recunoscut că a botezat evrei din Bözöd Újfalu (Bezidul Nou), “spiritual” și “real”, uneori fără să i se ceară, ori chiar împotriva voinței lor, doar cu scopul salvării vieților acestora.³⁵

³³ G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 370.

³⁴ G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 370.

³⁵ *A Transylvanian pilgrimage*, December 5, 1999, A Sermon by Dr. Judit Gellérd, at Norwell, MA; G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, pp. 332-333.

Au fost câteva cazuri ale unor sabatarieni secui, considerați ca fiind evrei în spirit, care au fost salvați de la lagăr chiar de către comandantul Jandarmeriei din Mureș, lt.col.dr. Lóránt Botskor.³⁶ Episcopul Márton Áron³⁷ de Alba Iulia, a protestat și el împotriva deportării în lagăre a evreilor și sabatarienilor. El și-a rezumat protestul într-o scrisoare trimisă primului-ministru al Ungariei, Dóme Sztójay:

„Mult stimat Domnule Prim-Ministru,

Trebuie să remarc, consternat dimpreună cu poporul diecezei noastre, iresponsabila măsură prin care evreilor și evreilor în „spirit” (sabatarienilor, n.n.) nu le-a fost cruțată nici măcar viața, mergându-se până la ultima limită a lipsei de omenie. Respectuos și în deplinătatea conștiinței răspunderii pe care o port, vă atrag atenția că, pentru o asemenea faptă, nu e de-ajuns răspunderea unui om - chiar dacă e prim-ministru - și nici a unui guvern; povara ei o poartă un întreg popor și tocmai de aceea vă cer să revocați de îndată această dispoziție, iar ceea ce mai puteți repara - să reparați, deoarece poporul nostru e cel care va trebui să ispășească pentru asta.”³⁸

Începând cu data de 1 iunie 1944, în mai multe numere ale cotidianului *Székely Nép*,³⁹ a apărut un serial de reportaje despre sabatarienii secui. Titlul serialului era *Cei care au furat un sat secuiesc*. Actualitatea și scopul reportajelor sunt formulate însă în subtitlul părții publicate pe 6 iunie 1944: *„Să se verifice încă o dată în toată țara documentele celor care se ascund sub originea bezideană.”* Ultimele propoziții ale acestui articol afirmau faptul că: *„Iar actele evreilor din Budapesta și din întreaga țară care se ascund sub originea lor bezideană trebuie să se ia din nou, în amănunt și conștiincios, la control. E necesar să se elimine o dată pentru totdeauna clevetirile, șușotelile.”⁴⁰*

³⁶ G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 378.

³⁷ Márton Áron (n. 28 august 1896, Sândominic, comitatul Ciuc - d. 29 septembrie 1980, Alba Iulia) a fost episcop romano-catolic al Diecezei de Alba Iulia între anii 1938-1980. În perioada 1949-1955 a fost arestat de autoritățile comuniste ale statului. În iulie 1949 a fost ridicat la rangul de arhiepiscop „ad-personam” de către papa Pius al XII-lea. Datorită faptului că a salvat de la exterminare a unui important număr de evrei transilvăneni (se consideră că mii de persoane au fost salvate de el) a fost răsplătit de către statul Israel în anul 1999, când Knesetul (parlamentul israelian) i-a acordat post mortem titlul *Cetățenia de Onoare a Israelului*, titlul și medalia *Drept între popoare*. Moshe CARMILLY-WEINBERGER, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, Editura Enciclopedică, București, 1994, p. 175. Vezi și: http://ro.wikipedia.org/wiki/Áron_Márton, accesat la 21.12.2015.

³⁸ M. CARMILLY-WEINBERGER, *A zsidóság története Erdélyben...*, p. 299.

³⁹ *Poporul secuiesc*.

⁴⁰ G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, pp. 383-384;

În vreme ce seria de articole era concepută și vedea lumina tiparului, oamenii strânși și închiși în ghetoul de la Târgu-Mureș nu fuseseră încă luați și duși în lagăre. În final și preotului catolic paroh Ráduly István i s-a cerut să-și ateste originea. Autorul seriei de articole nu și-a semnat textele, însă a scris cât de mult l-a uimit pe el, ca ungar, toate semnele exterioare ale maghiarității acestora: pălărie verde, mustăți, cizme, cu care erau îmbrăcați degenerații de secui.⁴¹ Autorul se referea la sabatarieni secui, care au fost luați alături de evrei și duși în lagăr și care după îmbrăcămintea pe care o purtau trădau faptul că nicidecum nu erau evrei, ci sabatarieni, unguri secui. Reportajul cuprindea următoarele descrieri despre diferite documente bisericești, registre de credincioși, ș.a.: *„Pe masă, pe masa adjunctului de notar comitatens dr Gábor Deák, stau înșirate registrele autentice de stare civilă ale comunității de evrei secui ortodocși din Bezidul Nou. Îmi plac foarte mult vechile documente, numeroase ceasuri frumoase ale vieții mi le-am petrecut, în muzee și arhive, printre tomurile in-folio îngălbenite, mirosind a mucegai, printre pergamentele cu margini zdrențuite. Am admirat cărți scăpate din flăcări, roase de șoareci, mucegăite, putregăite, mâncate de molii sau cari, purtând urma contactului cu mâna omenească — dar acte mai dezgustătoare, murdare, jerpelite, mai pătate cu unsoare de găscă, mai mâzgălite, falsuri mai grosolane ca aceste registre de stare civilă vechi de nici o sută de ani nicicând nu mi-a fost dat să văd.”*⁴²

Notarul adjunct din Odorhei a început o investigație privind falsurile în actele de stare civilă, mobilizând și presa vremii. În reportajul din *Székelly Nép*, din 1944, scrie despre notarul adjunct din Odorhei și despre investigația făcută de acesta, în actele de stare civilă, privitoare la ungurii secui iudaizanți (sabatarieni). Iată ce scria notarul în urma investigației: *„Roșesc violent de câte ori mai dau câte o pagină. Mi se încleștează pumnii de atâta neputincioasă rușine și mă întreb uimit: și una ca asta să fie, așadar, cu puțință? Periculos a fost drumul pe care l-au parcurs aceste cărți pînă să ajungă aici. Cînd comunitatea religioasă (de secui evrei) din Bezidul Nou a început să se împuțineze, cărțile au ajuns la Sîngeorgiul de Pădure, la rabinul de acolo. De la el, cînd a fost dus la muncă forțată, la hahamul Ignac Fried, de acolo la secuiul evreu József Kovács, apoi, de la judele sîngeorzean, la oficiul pentru culte și învățămînt și la cel de justiție. În cele din urmă, au ajuns și au rămas la arhiva comitatului. O puzderie de încercări de salvare a evreilor și a evreilor secui sunt legate de aceste registre cu adevărat murdare. Rămîi uluit cât de numeroase sunt aici falsurile — de la cele făcute cu cerneală, pe care chiar și specialiștilor le e greu să le sesizeze și care au fost plătite cu multe mii sau multe zeci de mii de penghe de evreii bogați, pînă la intervențiile ulterioare executate pentru cei mai săraci contra cîtorva sute de penghe, rămîi uluit la cât de multe viclesuguri abil născocite s-a recurs. Ca să ilustrez puhoiul de fraude...voi enumera dintre numeroasele*

⁴¹ G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 384.

⁴² G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, pp. 384-385.

exemple, câteva care mi se par mai izbitoare... Acest caz nu e singular. Pe marginea din partea inferioară a fiecărei pagini, există cite o însemnare - cu număr curent fals - de dată mult mai recentă. În vreme ce pe pagini figurează de sus pînă jos nume de familie ca Sarlós, Csukor, Kovács, Kis, Nagy, Jakab, consemnările de pe marginea paginilor vorbesc - incredibile jocuri ale hazardului - de nume precum Zoclik, Abrahám, tatăl Salamon A., mama Roza Meiszter (locul nașterii Atid), Dávid Seinberger (frate cu Seinberger de mai sus), Szidi Braun, Sámuel Kesztebaum (s-a născut la Tiszaluc și a venit la cinci luni la Bezidul Nou pentru circumciziune), József Kohn, fiul lui Zsikor (!) Kohn și Farkas (?) Roza, etc. Prin aceeași metodă, o mulțime de date false au apărut în registrele de căsătorii. Pe pagina întâi, József Nagy a fost corectat în Pál Nagy, Juda Nagy în Sámuel Nagy, un nume indescifrabil în Roza Kovács, iar Rezi Sállos în Zsuzsanna... Această celebritate bezideană, care doar de notorietate nu se poate spune că se bucură, s-a născut la Bezidul Nou, din căsătoria unui tată de origine evreiască și cu mama secuică sîmbătară de origine neevreiască, Ida Kovács. A trebuit să i se elibereze dovadă că e sîmbătar, deoarece, parțial, prin mama sa, este descendent de secui sîmbătar de origine neevreiască, iar el personal, în momentul eliberării dovezii, nu mai era membru al comunității israelite... Aș vrea sa-l văd față în față pe acest om ciudat, pe - cum i se zice pe aici -«domnul Rozenț», așa că o pornesc spre seară, după vecernie, spre casa lui, situată la mijlocul satului...prietenul nostru Rozenț, cu urechile lui clăpăuge, cu buze cămoase, cu nas semit doar a secui nu arată, ci mai degrabă tot a evreu... Dacă punem unul alături de celălalt un secui catolic, unul reformat și unul unitarian, e greu de spus care dintre ei este membrul cărei comunități religioase. Dar, dacă îl punem printre ei pe Rozenț, oricine va spune cu siguranța imediat că acesta, doar acesta poate fi «sîmbătam!». Greu ar fi însă, dintre patru persoane de etnie evreiască, să-l alegi pe el ca progenitură de secui.”⁴³

În subcapitolul intitulat „Fals, fals, fals”, al reportajului, notarul enumera „exemplele izbitoare de falsuri”, după care scria că ar fi vrut să arunce o privire și în registrele de stare civilă ale plebaniei (parohiei) Bisericii catolice din Bezidul Nou, lucru pe care preotul paroh Ráduly István nu i l-a permis. Din acestea tragem concluzia că nu numai autoritățile religioase, respectiv preotul paroh Ráduly István, a falsificat acte, ci și autoritățile civile de atunci. Investigația notarului nu se referea la actele de stare civilă ale bisericii catolice, pentru că nu i s-a permis acest lucru, ci se referea la falsurile din registrele oficiale de stare civilă, acte întocmite de către autoritățile civile. Nici nu se poate ști câți sabatarieni au fost salvați prin falsificarea actelor. Iată ce scria autorul reportajului amintit: „Am putea continua pe pagini întregi înșiruirea acestor date. E fără seamăn chiar și în istoria universală a contrafacerilor de documente noianul de ilegalități care abundă în aceste registre. Stau și mă gîndesc: câți galițieni cu dare de mână se mai pot oploși chiar și azi la umbra micului sătuc din scaunul Odorhei, câți mai umblă și azi netemători, fără stea, doar fiindcă au avut bani și minte pentru ca, la momentul

⁴³ G. SZÁVAL, *Ierusalimul secuiesc...*, pp. 385-389.

potrivit, să facă apel la aceste registre murdare. Ar fi bine să aflăm cine, de unde și ce sume i-au trimis la Bezidul Nou, mai cu seamă în ianuarie și februarie 1943, dar și de-a lungul întregii perioade ce a trecut de la eliberarea noastră, aceluia Jozsef Kovács care ținea sub cheie registrele. Cred că însemnările oficiale ale oficiului poștal din Sîngeorgiu de Pădure ar putea să ofere foarte multe date interesante referitoare la acest aspect tuturor celor cărora le-ar fi cu puțință să stea să le cerceteze.”⁴⁴

Din investigația notarului am dat doar câteva exemple, însă investigația lui este plină de exemple de falsuri în actele de stare civilă. Acest lucru demonstrează că și autoritățile civile, în schimbul unor sume de bani, s-au pretat și au modificat actele de stare civilă, pentru evrei, dar și pentru ungurii secui care au trecut la iudaism (sabatarieni sau iudaizanți cum erau numiți adesea). Motivația falsurilor documentelor era de natură financiară, deoarece din falsificarea actelor se puteau trage foloase semnificative. Dacă motivația falsificării actelor ar fi fost de natură religioasă, doar din pură simpatie și milă față de persoanele în cauză (evrei sau sabatarieni), atunci nu s-ar fi pretins și luat sume de bani în schimbul falsificării documentelor acestora.

Géza Szávai, originar din ținutul secuiesc, scria că în 1970 a fost la Bezidul Nou și a stat de vorbă cu oamenii, cu fostul primar Kálmán Geráb și în mod special cu preotul Ráduly István, despre care scria că: *„Pista Ráduly nu-i agreea pe ziarști. Nici dogmele nu-i plăceau. Iubea și respecta viața - conform conștiinței sale. A salvat viețile altora, apoi a încercat să și-o salveze și pe a lui. Dacă a fost necesar, atunci a salvat - fie chiar și prin fraudă, fals în acte publice, amenințări - evrei, iudaizanți, gândindu-se că cel care trăiește o s-o scoată el într-un fel la capăt și cu credința. Iar pentru asta, a trebuit să se apere. A tot repetat pînă la sfîrșitul vieții că n-a salvat doar (!) vieți, căci cel care salvează vieți salvează și suflete. Lui András Kovács i-a prezentat în întregime lista de apărare: a salvat și suflete; pe el, l-au întemnițat, nu ascunde acest lucru, etc.”⁴⁵*

Preotul Ráduly István, în iunie 1944, stînd de vorbă cu reporterul publicației *Székely Nép*, spunea că: *„deoarece în sat nu există notariat, acesta ține administrativ de Bezid. Așa că, în calitatea lui de comandant de leventi, problemele evreilor le-a rostuit el.”* După care preotul subliniază că a stat pe terenul solid al respectului față de lege: *„M-am agitat, am cerut, am lucrat și eu în interesul lor, ca să fie scoși din lagărul de evrei. Căci acest lucru, așa cum s-a și aflat, s-a petrecut, în cele mai multe cazuri, din eroare. Eu o să fiu însă cel dintâi care o să-i interneze pe cei care, la ieșirea din lagăr, vor strica ordinea, vor spune vrute și nevrute și nu vor respecta dispozițiile legale.”⁴⁶*

⁴⁴ G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 387.

⁴⁵ G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 440.

⁴⁶ G. SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, pp. 440-441.

Despre preotul paroh catolic Ráduly István nu avem date că ar fi modificat registrele de stare civilă, ale credincioșilor bisericii, din plebania (parohia) sa, în favoarea evreilor sau ungarilor secui iudaizanți (sabatarienilor), pentru anumite foloase materiale (sume de bani sau altceva). Preotul a operat acele modificări în acte, din dorința sa de a salva de la lagăr, niște foști credincioși catolici unguri, deveniți sabatarieni. Chiar dacă sabatarienii și-au păstrat riturile, în anumite perioade ale istoriei, când au fost persecutați, au fost forțați să treacă la religiile recepte. Așa se face că unii sabatarieni, de formă, au aparținut și bisericii catolice.

Preotul paroh catolic Ráduly István a fost încercat, ca să se vadă dacă nu modifică sau falsifică acte de stare civilă pentru anumite sume de bani. Fiind întrebat despre acestea de către reporterul de la publicația *Székely Nép*, dacă „*Evreii n-au încercat și cu registrul de nașteri?*”, preotul Ráduly István, răspunde: *Ba da. Stăteam într-o dimineață de vară aici, în birou, căutam ceva, când bate cineva la ușă. Intră un domn mai în vîrstă, îmbrăcat la trei ace. Când se prezintă, mormăie un nume, după care scoate o lista. Citește de pe ea niște nume și întreabă: aș putea să-i dau, pentru aceste nume sau oricare altele, extrase de acte de naștere vechi? N-am înțeles în prima clipă ce vrea de fapt. După care a spus că ar vrea să facă rost, pentru evreii care l-au împuternicit, de extrase de acte de naștere cu care ar putea adevări că bunicii lor sînt originari de aici. Baniii nu contează, fiecare e gata să dea cîteva mii de penghe - a adăugat el. M-a cuprins deodată mînia și rușinea că vrea să mă determine pe mine, slujitorul tui Dumnezeu, să fac așa ceva. L-am dat imediat afară. De cum a ieșit pe ușă, mi-am dat seama că am acționat greșit. Ar fi trebuit să mă fac că accept și să-l dau pe mîna autorităților. Din păcate însă, cînd, peste jumătate de minut, am alergat după el, n-am mai putut vedea decît cum dă colțul uriașa lui mașină de lux. Nu exista în localitate nici telefon, nici post de jandarmi, nici un fel de vehicul, astfel că n-am putut să facem nimic. De atunci, nu s-a mai prezentat nimeni cu o astfel de problemă. Deși acum știu ce am de făcut.”⁴⁷*

În situația respectivă preotul Ráduly i-a arătat provocatorului său ușa și l-a dat afară. Genul acela de provocare era cam anemic, dar preotul n-a putut fi tras pe sfoară și nu i s-a putut reproșa nimic altceva decît neglijarea datoriei de a denunța la timp acel fapt, la care răspunsul său a fost faptul că în sat nu exista nici telefon, nici jandarmerie, nici mașină și nu avea astfel cum să anunțe incidentul. Era tocmai perioada în care se controla și originea preotului István Ráduly, supranumit ca fiind „preotul evreilor” și se verifica dacă e cu adevărat un om de încredere. Acea era și perioada când preotul trebuia să respingă acuzația care i se aducea, aceea de fals în acte publice.

⁴⁷ G. SZÁVALI, *Ierusalimul secuiesc...*, p. 441.

4. Concluzii

Cu toate falsurile făcute în registrele de stare civilă sau cele bisericești, totuși puțini sabatarieni au putut să fie salvați. Deși aceștia erau unguri secui, dacă au îmbrățișat credința iudaică, au fost asimilați evreilor și marea lor majoritate a fost dusă în lagărele de concentrare fasciste și exterminată acolo. Astfel în urma acestor acte de barbarie, au mai rămas foarte puțini sabatarieni pe meleagurile Transilvaniei.⁴⁸

Chiar dacă cimitirul de la Bezidul Nou s-a ruinat, iar astăzi aproape în totalitate este acoperit de apele barajului de acumulare care acoperă vechea localitate, totuși am mai găsit 3 pietre funerare ale unor sabatarieni din anii 1960 și 1974. Pietrele funerare au gravat pe ele sfeșnicul cu șapte brațe și steaua lui David, simboluri pe care sabatarienii doreau ca să le fie gravate pe pietrele funerare. În anul 1978, când Kovács András, își scria cartea, în Bözöd Újfalú. (Bezidu Nou), mai erau în viață doar 3 femei sabatariene în vârstă, foarte probabil că ele au ajuns până în anul 1980, una dintre ele era chiar mama scriitorului. O bătrânică de 92 de ani își amintea faptul că "evreii" de acum (anii 1970-1980) fuseseră cândva sabatarieni.⁴⁹ Astfel după o istorie de 400 de ani (1580-1980) sabatarienii s-au stins ca mișcare religioasă, ultimul sabatarian, care a trăit se pare că a fost mama lui Kovács András.⁵⁰

Soarta localității Bözöd Újfalú (Bezidul Nou), după dispariția și a ultimilor sabatarieni, a devenit și mai tragică, deoarece localitatea nu mai există astăzi pe fața pământului, fiind scufundată într-un lac artificial de acumulare, construit cu scopul de a controla inundațiile. Satul Bözöd Újfalú (Bezidul Nou) era și el pe lista celor 8.000 de sate care urmau să fie rase de pe fața pământului și astfel ultimul vestigiu al sabatarianismului, mult persecutatul sat Bözöd Újfalú (Bezidul Nou), a devenit prima "victimă" a nebuliei "sistemizării" lui Nicolae Ceaușescu. Totul a fost scufundat sub apă, casele, bisericile și cimitirul. Oamenii din Bezidul Nou au fost mutați într-o colonie de garsoniere la Sângiorgiul de Pădure. Doar câteva pietre funerare sabatariene de pe vârful dealului au rămas cu inscripțiile evreiești și cu steaua lui David gravate pe ele. Doar casa de pe deal servește ca muzeu pentru picturile luate dinaintea acestui nefericit eveniment. Reverendul József Szombatfalvi, un pastor Unitarian, al cărui nume înseamnă "*Iosif din satul Sabatului*", care a crescut în acel sat își amintea faptul că: "*Noi unitarienii aveam o biserică mică, dar nu aveam pastor local. Copil fiind, m-am alăturat prietenilor mei romano-catolici și*

⁴⁸ Despre sabatarienii din perioada 1941-1944, vezi și László NÉMETH, „Degré Alajos miniszteri biztos tevékenysége a zsidó szombatosok ügyében 1941-1944”, în *Történelmi szemle*, an XLVII (2005), nr. 1-2, p. 69.

⁴⁹ A.KOVÁCS, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, pp. 11.20.50-51.

⁵⁰ A.KOVÁCS, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, pp. 246-271.

*am slujit ca băiat la altar, deoarece preotul era atent să evite orice discriminare. Oamenii știau liturghiile și inmnrile fiecăruia și serbau sărbătorile fiecăruia.”⁵¹
„Nașa reverendului Szombatfalvi era româncă, și mergea la Biserica Ortodoxă. Și mătușa sabatariană a lui Joseph a prezis că nepotul ei va deveni pastor Unitarian. După Revoluție, reverendul József Szombatfalvi a fost organizatorul serviciului anual de închinare pentru a comemora zidul plângerii al Ierusalimului lor spiritual.”⁵²*

Astfel, în fiecare an, în prima duminică a lunii august, toți bezidenii, din țară sau de peste hotare, își dau întâlnire pe malul lacului de acumulare, acolo unde a fost satul lor Bezidul Nou, participând cu toții la un serviciu religios ecumenic, desfășurat în aer liber, o slujbă de comemorare a istoriei lor, ocazie cu care împărtășesc între ei experiențe precum și nostalgia trecutului lor.

⁵¹ *A Transylvanian pilgrimage*, December 5, 1999, A Sermon by Dr. Judit Gellérd, at Norwell, MA.

⁵² *A Transylvanian pilgrimage*, December 5, 1999, A Sermon by Dr. Judit Gellérd, at Norwell, MA.

THE FATE OF THE TRANSYLVANIAN SABBATARIANS THAT HAVE NOT PASSED TO THE JEWISH FATE IN 1866

IOAN-GHEORGHE ROTARU*

ABSTRACT. Sabbatarians in Transylvania were a religious group that emerged from the influence of the Reformation in the principality, being constituted around the year 1580. Given the fact that for almost 300 years the Transylvanian Sabbatarians went through a long period of all kinds of deprivations, intolerance and persecution, in this study it is presented the fact that in 1866, due to the emergence of some legal opportunities related to the emancipation of the Jews, a great majority of Transylvanian Sabbatarians left their ancestral faith and moved to the Jewish faith, except a small religious group represented by Sallós József. Although sabbatarians, most of them were Szeckler Hungarians, if they embraced the Jewish faith they were assimilated to the Jews and most of them were taken to fascist concentration camps and exterminated there. Therefore, after a history of 400 years, the last Sabbatarians, those from the religious group of Sallós József who have not adopted the Jewish faith, passed away around 1970-1980.

Key-words: religious group, sabbatarians, Jewish faith

1. Introduction

Given the fact that for almost 300 years the Transylvanian Sabbatarians went through a long period of all deprivations, intolerance and persecution, in this study¹ it is presented the fact that in 1866, due to the emergence of some legal opportunities related to the emancipation of the Jews, a great majority of Transylvanian Sabbatarians left their ancestral faith and moved to the Jewish

* *PhD in philosophy, Romanian Academy, Bucharest; PhD in theology, Faculty of Orthodox Theology, „Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca; Associate Professor, Institutul Teologic Creştin după Evanghelie „Timotheus” din Bucureşti, e-mail: Dr_ionicarotaru@yahoo.com*

¹ Ioan-Gheorghe ROTARU, *Sabatarieni în contextul vieţii transilvane (sec. XVI-XIX)*, Vol. I (Cluj-Napoca: Editura Risoprint, 2014), 628-645.

faith, except a small religious group represented by Sallós József, mayor of Bózdó Ujfalu (Bezidul Nou). Thus at the end of the 19th century, in the locality Bózdó Ujfalu (Bezidul Nou) in addition to the Sabbatarian proselytes, those who moved to the Jewish religion and organized in the Jewish proselyte community, there were five Sabbatarian families that have not adopted the Jewish religion and who wished to remain faithful to their ancient ancestral beliefs, among them was the most prominent Sabbatharian of them, namely Sallós József, the mayor of the village, whose brother was exactly the Rabbi of the Sabbatarian group. This group of Sabbatharians who has not adopted the Jewish religion, gathered all together were only 17 people, 9 men and 8 women. This was the small group that emerged from the Sabbatarian crowd and they will gradually disappear in the mists of time, their track being lost somewhere around the 1980s.²

2. The situation of the Sabbatarian proselyte community in Transylvania

About the Sabbatharians in Transylvania, Ludwig R. Conradi (Louis R. Conradi)³ Adventist pastor and missionary, with some important responsibility in the European Adventist mission in his *Report* presented at the General Conference of the Seventh-day Adventists, held on the American continent in San Francisco in 1922, he was presenting the following information related to the Transylvanian Sabbatharians: *“by chance in the spring of 1890 in an evangelical magazine I read about the Transylvanian Sabbatharians. I have information according to which the Christian Sabbath keepers were represented by a considerable number in Transylvania, but became so persecuted and oppressed that they had to deny their faith or to officially register among Jews or among Catholics. I decided to look for the remains of these Sabbath keepers. I traveled to Transylvania.”*⁴

The situation and the case of the *Sabbatarian proselyte community* in Transylvania from Bózdó Ujfalu (Bezidul Nou), became the subject of interest and quite publicized in the press of the time. In such circumstances, it is understood that the Adventists also turned their attention to this religious community that was unknown to them before, but was presenting interest because they also kept the Sabbath as a day of rest, from where their name of Sabbatharians came. John Nevins Andrews⁵ in his work *History of the Sabbath (History of the*

² Sámuel KOHN, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk*, (Budapest: Athenaeum Kiadó, 1889), 377.

³ Ludwig R. Conradi (Louis R. Conradi), (n. Karlsruhe, 20 mart.1856 – d. Hamburg, 16 sept.1939).

⁴ Ludwig R. CONRADI, *Geschichte des Sabbats*, (Hamburg: Internationale Traktatgesellschaft, 1912), 567-569; Jenő SZIGETI, *És Megemlékezzél az útról*, (Budapest: Szabadegyházak Tanácsa, 1981), 123.

⁵ John Nevins Andrews (n. 22 iul. 1829, Poland, Maine –21 oct., 1883, Basel, Switzerland), pastor and first official Adventist missionary, theologian, writer, publisher, scientist. In his memory, the Adventist University, Andrews University, USA, is named after him.

Sabbath)⁶, in which, already in the edition of October 1861, reminds of the Sabbath-keepers in Transylvania, publishing more and more information about them in subsequent editions in 1873 and 1887. Beginning with 1869, the publication *Review and Herald*, relying on some media reports, also indicates the existence of a community that keeps the Sabbath in Transylvania. In the years after 1890 appear also in the English language some articles and studies about Sabbatarians. A person named James M. Carman sends Christian greetings to Mr. Pastor Kovács in Bezid. This gentleman from New York expressed his joy on hearing that in Transylvania also, where Kovács lives, there are people who believe in Jesus Christ the Savior and rest on the Sabbath day. James M. Carman asks Pastor Kovacs Dan when Sabbatarians start celebrating the Sabbath in Bezidul Nou, at sunset or at midnight between Friday and Saturday. Then he also asks them some information on the number, their religious life and the social status of the Transylvanian Sabbatarians. He hoped that the answer of the Pastor Kovács Dan will help to encourage and promote the truth of God. This pastor, Kovács Dan, was actually the prime-notary (mayor) of the Bezidul Nou village.⁷

Even if the Jewish proselyte community in Bezidul Nou was formed by joining and building in it the majority of Sabbatarians, Sabbatarians have not disappeared altogether, that means those Sabbatarians who remained loyal to the ancestral faith. I have stated above that 17 people, including Sallós József (deceased in 1915) remained in Péchi Simon's ancestral faith. Ludwig R. Conradi also informs us that coming on the traces of the Sabbatarians in Transylvania, he met Koncz Jozsef⁸ at the Academy in Targu Mures, a renowned Protestant researcher in the history of the church (he was also born in Bezid), who wrote *The History of the Reformed Church* of his birth locality, researching as well the Sabbatarians' past. He also found the Bible translated by Péchi Simon. Also in Targu Mures, L.R. Conradi met with the Jewish teacher, Lipot Abrahám and, according to his guidelines and information, Conradi found many *Sabbatarian codices* in the Unitarian College Library in Cluj. In Cluj he also met Prof. Dr. Kovács János from the Reformed College, who showed him *The Commentary of the Book Genesa*, written in prison in 1634 by Péchi Simon, talking to him about his activity and role within the Sabbatarians. The book was bearing the seal of the Inquisition of that time. He found there in the Library of the Unitarians some *Sabbatarian hymn books* and a *Commentary of the Psalms*, dating from 1604, commentary

⁶ John Nevins ANDREWS, *History of the Sabbath and first day of the Week*, (Battle Creek, Mich.: Steam Press of the Seventh-Day Adventist Publishing Association, 1873), 459-466.

⁷ Desideriu FALUVEGI, *Pe urmele Sabatarienilor transilvăneni*, (București: CARD, 2002), 12.

⁸ John Nevins ANDREWS, *History of the Sabbath and First Day of the Week*, 4th edition with L. R. Conradi, (Washington: Review and Herald Publishing Association, 1912), 661-662.

written by the Sabbatharian Jakab Elek. The volume also contained some poems about the death of our Lord Jesus Christ on the cross, about baptism and the Lord's Supper (Holy Communion).⁹

Ludwig R. Conradi reached Bőzöd Ujfalu (Bezidul Nou) on May 10, 1890 where he met this Sallós József, who did not move to the Jewish faith. L.R. Conradi also visited the Sabbatarians' synagogue, in which he also found those Sabbatarians who moved to Judaism in 1868, but he also found three Sabbatarians who have not moved to the Jewish faith. He was hosted exactly by one of them, namely at Sallós József. Because József Sallós taught German in the army, L.R. Conradi and Sallós managed to have a very short discussion, however, because after only a half an hour they were interrupted by the people of the Catholic priest who informed L.R. Conradi that in that locality the religious proselytism was banned and his visit was not welcomed and, therefore, Sallós's guest, L.R. Conradi, was asked to leave the village as soon as possible.¹⁰ At the end of the 19th century, when they finally gained the official recognition in the sense that most of the Sabbatarians moved to the Jewish faith, there remained Sabbatarians only in two villages. In the summer of 1907, Thury Zsigmond wrote: *"I found all the copies of the prayer books which existed in the last bastion of the Sabbatarians at Beziadu Nou"*.¹¹

After 18 years, on June 25, 1908, John F. Huenergardt¹², comes from Budapest to Transylvania at Bőzöd Ujfalu (Bezidul Nou) and pays a visit to Sallós József. He said that *"during conversations I asked him if he remembered that he was visited by Brother Conradi? He said yes! - he remembers well Conradi. On that occasion brother Conradi gave him a Bible that he reads every Sabbath. When we parted, he expressed his desire for the Lord to reveal to him His truths that are still not clear to him."* In the *Evangeliumi Munkás*¹³ magazine it is described the visit of John F. Huenergardt to Sallós József: *"A few weeks ago, I fulfilled my old longing: I visited Bőzöd Ujfalu. Already for years I keep hearing about the Sabbatarians of Bezid who occurred in the late 16th century among Szecklers. In the 16th-18th centuries they suffered terribly for their beliefs. Towards the end of the 19th century, much of their remains moved to Judaism. There remained some, however, who did not want to give up Christianity. Among them I found a believer who was convinced of the Sabbatarian primary principles. When I told him that in Hungary there*

⁹ CONRADI, 568.631-632.

¹⁰ CONRADI, 568.631-632.

¹¹ András KOVÁCS, *Vallomás a székely szombatosok perében*, (Bukarest: Kriterion Könyvkiadó, 1981), 217.

¹² John F. Huenergardt (1875 - 1955), Adventist pastor, teacher and administrator.

¹³ *Evangeliumi Munkás* = *Worker evangelist*.

are about five hundred Christian souls who keep the seventh day Sabbath, he spoke to me with great joy and gratitude. He told me how many persecutions they passed because they were keeping the holy day of the Lord.”¹⁴

Remembering about Sabbatarians, in his later memoirs, John F. Huenergardt, in 1936, put down in writing his memories related to this first visit of him to the Sabbatarian group from Bezidul Nou. In these memoirs he is richer in information and therefore he deserves to be quoted more broadly. Thus he wrote: *“Among the proselyte Sabbatarians could be found about five families, which, steadily, kept their old religion. Among these was Sallós József the notary (mayor) of the village. A total of sixteen souls that have not passed to the Jewish faith remained. On June 25, 1908 I visited the Sabbatarians at Beziad. After a short search I found Sallós József. This man, aged sixty-five years, friendly received me, although at the beginning he showed himself retained in his replies. On the way, he became more confident and told me the history of the Sabbatarians. He pointed to the place beyond the hills, at some ravines and hidings where they often found refuge during the persecutions. He became animated when he told me that he, together with a few families in the village, remained loyal to the faith of Abraham and did not join the Jews. „ Under no circumstances could we reconcile with the Jewish ceremonies. They have too many holidays, and Abraham had only one - the Sabbath. “A sense of joy gripped me when I stood face to face with this man and the group that was surrounding him. In short, I have made it known to them that I am a representative of the Adventist people who proclaims the Sabbath blessed and sanctified by the Lord and awaits the second coming of the Messiah. I told them that in our country there are hundreds of such souls. This news filled Sallós József’s heart with joy and he answered to me, “In this case there is someone who will continue this work, which our ancestors began. “” After we had a talk for a longer time, I parted from Sallós József and his group. How awesome is that the last believers of the former Sabbatarians had the opportunity to meet the heralds of the triple angels’ message and only after this they finally died!”¹⁵*

After nearly two decades, in 1929, John F. Huenergardt visited again Bezidul Nou, but this time not alone, but accompanied by Kessel Frigyes. About this visit he reminds us that *“Sallós was not alive anymore. Only his daughter received us. In the village there were only a few Sabbatarians. Yes, we have met with some of those who moved to Judaism, with the Szász and Kovács families. Their house of worship was almost in ruin because they had no power to maintain it. Sallós died in 1915. With him was buried his dear Bible, perhaps, exactly the one that he has received from Conradi”*. The connections between John F. Huenergardt and Kovács Márton seem to have remained further on because he met again John F. Huenergardt on

¹⁴ FALUVEGI, 13.

¹⁵ FALUVEGI, 13.

July 15, 1938, in America, Brunswick, New Jersey state, and he sold him for the amount of 50 dollars¹⁶ a *Book of Sabbatarian prayers*, copy which is now in James White Library from Andrews University.¹⁷

Further information about the Sabbatarians we find also from Bözödi György, who was also originating from Bezidul Nou and who, in 1935 made a report about Sabbatarians, report entitled: *Szeckler people and Jewish gods*.¹⁸ He visited the adopted daughter of the Sabbatharian József Sallós. She then declared herself to be Catholic, but nevertheless she also kept the Sabbath, together with the other Jewish holidays. Bözödi György had the opportunity to hear from various witnesses that József Sallós kept himself away from the Jewish religion no matter how close this was to the Sabbatarian views of his ancestors. József Sallós's group made his prayers after the *Prayer Book* of Simon Péchi, but they also respected the prescriptions of the religious life regarding nutrition, principles taken from the books of Moses. As long as the "*obstinate rabbi Sallós*" lived (who died in 1915), in the small locality Bezidul Nou existed two Sabbatarian religious communities, one that moved to the Jewish faith and another one, József Sallós's group who remained faithful to the ancestral Sabbatarian religion.

3. The fate of the Sabbatarians in and after World War II

The Hungarian writer, Móricz Zsigmond walked through Bezidul Nou in 1941, publishing a report about the Szeckler Jews (Sabbatarians), report entitled *A szombatosok közt* (Among Sabbatharians), in the number of July 1, 1941 of the publication *Kelet Nepe*. In this report he found that the Sabbatarianism was numerically going down, not having many believers anymore.¹⁹

Bözödi György²⁰ and Móricz Zsigmond²¹, also managed to see the Jewish school, the ruins of the ritual bath, found in an advanced state of disintegration as well as the "temple" or the Sabbatarians' synagogue.²² Here is what Móricz Zsigmond was then writing about the Sabbatarians: "*Because in this way these poor people deplore: today, they can no longer clean in St. Jordan's water in every*

¹⁶ The fifty dollars were gathered from five Adventist Hungarian communities in the United States.

¹⁷ FALUVEGI, 13-14.

¹⁸ György BÖZÖDI, *Székely emberek, zsidó istenek*, (Kolozsvár: Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt., 1935); György BÖZÖDI, *Székely bánja*, (Budapest: Mefhosz könyvkiadó), 1939); KOVÁCS, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, 13; Géza SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem*, (Budapest: PONT Kiadó, 2001), 79.

¹⁹ Zsigmond MORICZ, "A szombatosok közt.", *Kelet Népe*, 1 (iulie, 1941):1-5; KOVACS, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, 11.

²⁰ BÖZÖDI György (1913-1989).

²¹ MORICZ Zsigmond (1879-1942).

²² SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, p. 310; MÓRICZ, 1-5; SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, 310.

Friday. The houses are built the same as those of the Szecklers from around here and those of the Tauti from the Rozhava and Dobšiná district. Households are oriented towards hills and mountains therefore the houses have to be made with arcades and towards the street the houses have storeys. The ground floor is, as a rule, the cellar. Here, the bottom of the bath is at the same level with the lane and therefore, just the plug has to be removed, and the water flows. On the lane, however, at one meter from the wall of the house there is a spring whose water trickle flows even today: with this water they were filling their tank. Source of living water. Such expressions are present in the holy songs. How much must have felt these Hungarian Sabbatharians the presence of the wonderful gift of God, the fact that just near their bathroom the enchanted staff of Aron and Moses made water to spring.”²³

About the Sabbatharians' synagogue, Móricz Zsigmond wrote in that report in 1941, that: *“at that time, “the temple”- built in the days when Kálmán Gereb's grandfather was the mayor of the village ... was still standing in front, with a house further, the Jewish temple rises. A modern construction. Sixteen meters long, eight meters wide and three or four meters tall. With a low roof. The backdoor, with a window, by which you can look inside, where banks dyed in light blue can be seen. All bright and clear, before them, a brown curtain: women are not allowed to enter the sanctuary, they are allowed to look just from the balcony the dignified attitude and cleanliness of men. How touching it must have been when women from the Szeckler region were seated in banks in their popular garments and were listening the cantor's prayers and sacred songs of two thousand and five thousand years old. Torah was now broken from one of the folds of the door. On the other fold, pencil inscriptions: Samson, Eliezer, Eliezer (een), Hadal, Sámuel, Samu. Who knows who wrote, why he wrote and what does it mean. It is written very nice, calligraphic, with Hungarian letters. Around the temple there are weeds.”²⁴*

Móricz Zsigmond, was speaking in 1941, with Mózes Kovács, a Sabbatarian who reconverted to another receiver religion, along with several others for constraint reasons. He was saying about them that: *“They are loudly crying their Jewish faith, their beautiful temple, the existence spent together, the prayers, everything ...*

- Why did you reconvert? (Móricz Zsigmond asked him)

- What should we do? Because of the small one. To have a future. And we also lose the pension, so we were told, and land, house, everything. The Commissioner announced that the one that does not reconvert has no place in the Hungarian country and that they will also chase him away. We converted ... sir, it was a must. I did it reluctantly, it's true.”²⁵

²³ MÓRICZ, 1-5; SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, 311-312.

²⁴ MÓRICZ, 1-5; SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, 311-312.

²⁵ Géza SZÁVAI, *Jerusalimul secuiesc*, (Budapest: PONT Kiadó, 2008), 322.326.

Dán Robert said that the last witnesses of the Sabbatarian religion of Péchi Simon, with few exceptions, have shared the fate of the martyrs from the Nazi concentration camps.²⁶ The law related to the deportation of the Jews²⁷, also had a paragraph that referred to the Jews in spirit: *"The so-called Transylvanian Sabbatarian or his descendant, who, in terms of origin is not Jew and is not a member of the Israeli confession falls, both in terms of art. 9, 10, 14 and 15 and from the point of view of the application of other rules of law concerning the Jews, subject to the same provisions."*²⁸ The detailing of the necessary regulations, including the procedures for certifying the ethnicity, was established by an order of the Minister of Justice. In what concerns the origin certification of the so-called Transylvanian Sabbatarians and their descendants, there were disposed measures by Order no. 71000/941 of the Hungarian royal Minister of Justice, *Budapesti Közlöny* (The official gazette of Budapest), no. 225 / 1941.²⁹

In the early 1940s, some Szeckler Jews (Sabbatarians) from Bezidul Nou were baptized by Christian priests, moving to a receiver religion and they were practicing their Sabbatarian faith at most in secret, but they were no longer "members of the Israeli confession". Other Szeckler Sabbatarians, however, remained "Israeli"³⁰, who, for the most part, ended their lives in the camp, at the crematorium, along with those who felt closely connected by faith (the Jews). There have been cases, however, when the gendarmes took and gathered for the camp also the Sabbatarians that "were rebaptized" to another religion (receiver). A Sabbatarian woman was sadly saying:

*"...Look, I moved to the other side, (in a receiver religion, n.n.) and I still go ..."*³¹

Kovács András also reminds that, during the Second World War, the Sabbatarians being considered Jews, were deported to fascist extermination camps.³² His aunt herself was taken by the police on a Friday in 1944 and taken to

²⁶ Róbert DÁN, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon*, (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987), 34; Robert DÁN, *Matthias Vehe-Glirius. Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*, (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982), 10-39.

²⁷ „From the point of view of the application of this law, a Jew must be considered that, at the time of entry into force of this Law, he is a member of the Israelite confession himself or at least one parent or at least two grandparents or the one who, before entering into force of this law, he was a member of the Israeli confession, as well as the descendants of those listed, born after the entry into force of this Act ", cf. Act IV / 1939.

²⁸ Legea XV din 1941, par. 16, „dispoziții diverse și finale.”

²⁹ SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, 365.

³⁰ Gabriella SZILÁRD, „Zsidózó székelyek”, in *Élet és irodalom*, (Budapest, 2001), 8; Sándor FODOR, „Vallomás és történelem”, in *Forrás*, Kecskemét, noiembrie 2001.

³¹ SZÁVAI, *Székely Jeruzsálem...*, 365.

³² DÁN, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon...*, 34; SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 366.

the camp. The writer says that he was also raised by this aunt of his who was not working anything on Saturday.

The Roman Catholic parish priest István Ráduly showed, with good words or by force, the descendants of the Jews "in spirit" (Sabbatarians) - who, after hundreds of years, reckoned themselves from now on true Jews (and Hungarians) - the way back to the Roman Catholic Church. In order not to be taken and deported to the concentration camps, this Catholic priest tried to indoctrinate them by holding also the "mandatory religion classes" to catechization while they were dozing.³³

This Catholic priest Ráduly István from Bözöd Ujfalu tried to baptize the Sabbatarians in the village to Catholicism and did this in the right of some, even by force, only from the sincere desire, he said, to save them from the camp. Here is what the priest said: *"The truth is that in the case of some who should be put the saddle on, I also baptized by force. There were also among those who have not figured out what is happening to them, what lies ahead. And did not realize it until the last minute. And there were some who kept very much to their own faith, I was telling him, if it is necessary, I will baptize you by force, you'll be a Catholic the way you know. After that, ultimately, we will see ..."*³⁴

In order to save the Sabbatarians of the camp, the Catholic priest Ráduly István, otherwise a good-hearted man, was trying to get certificates for Sabbatarians, trying to convince the authorities that they are 100% Hungarian Catholics and not Jews. For this reason the Catholic priest was making new registers for the church, so that he could record also those Sabbatarians who moved to Judaism, as Catholic members, making a lighter ink to seem as old as possible. He forged birth and baptismal certificates using that special blend of ink so that the document looked as old as possible and so he took them to the authorities from the ghetto arranged at the Brick factory in Targu Mures. Once he submitted the documents to the authorities from there, the Catholic priest was returning home each time with some Sabbatarian villagers from Bözöd Újfalu (Bezidul Nou). Priest Ráduly, nicknamed *"the priest of the Jews and Sabbatarians"* with his campaign of falsifying documents, under the nose of the malicious and suspicious officer of the Gestapo, Schröder, saved not only Jews but also Sabbatarians from Bözöd Újfalu (Bezidul Nou) from Székelykeresztúr (Cristurul Secuiesc) and from Bözöd (Bezid). Effectively, he proved that these Hungarian-Jews (Sabbatarians) were not actually Jews. However, most of the Sabbatarians were taken to the camp and exterminated. However, there were several Sabbatarians, who although were allowed to leave, refused to leave the ghetto, because they had to leave there a family member and thus they were swallowed by the mists of time and the loss of traces. The Catholic priest

³³ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 370.

³⁴ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 370.

István Ráduly, after a period of ten years of imprisonment for political reasons, admitted that he baptized Jews from Bözöd Újfalu (Bezidul Nou), “spiritual” and “real”, sometimes without being asked, or even against their will, only with the purpose of saving their lives.³⁵

There were a few cases of Szeckler Sabbatarians considered as Jews in spirit, who were rescued from the camp by the Gendarmerie Commander of Mures Lt.col.dr. Lóránt Botskor himself.³⁶ Bishop Márton Áron³⁷ of Alba Iulia, also protested against the deportation of Jews and Sabbatarians to concentration camps. He summed up his protest in a letter sent to the Prime Minister of Hungary, Dome Sztójay:

„Dear Prime-Minister,

I have to note, dismayed, together with the people of our diocese, the irresponsible measure by which Jews and Jews in “spirit” (Sabbatarians n.n.) have been spared not even life, going to the ultimate limit of inhumanity. Respectful and in full conscience of the liability that I bear, I would like to point out that, for such an act, it is not enough the responsibility of a man - even if he is Prime Minister - and neither of a govern; its burden is borne by an entire people and that is why I ask you to cancel immediately this provision, and what you can repair – to repair because it is our people who will have to atone for it.”³⁸

Since June 1, 1944, in several numbers of the newspaper *Székely Nép*,³⁹ there appeared a series of reports about the Szeckler Sabbatarians. The title of the series was *Those who stole a Szeckler village*. The actuality and purpose of the reports are formulated, however, in the subtitle of the part published on June 6, 1944: *“In all the country to be checked again the documents of those who are hiding under the origin of the people of Bezid.”* The last sentences of that article were stating that: *“And the documents of the Jews in Budapest and from the entire*

³⁵ *A Transylvanian pilgrimage*, December 5, 1999, A Sermon by Dr. Judit Gellérd, at Norwell, MA; SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*,332-333; DÁN, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon...*, 34; SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*,366.

³⁶ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 378.

³⁷ Marton Aron (b. August 28, 1896, Sândominic, Ciuc County - d. September 29, 1980, Alba Iulia) was Roman Catholic bishop of the Diocese of Alba Iulia between 1938-1980. During 1949-1955 he was arrested by the communist authorities of the state. In July 1949 he was raised to the rank archbishop "ad personam" by Pope Pius XII. Because he saved from extermination a large number of Transylvanian Jews (it is considered that thousands of people were rescued by him) he was awarded, by the State of Israel in 1999, when Kneset (Israeli parliament) awarded him post mortem the title of Honorary Citizenship of Israel, the title and medal Righteous among Nations. Moshe CARMILLY-WEINBERGER, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, (București: Editura Enciclopedică, 1994),175. See and: http://ro.wikipedia.org/wiki/Áron_Márton, (accessed 21.12.2015).

³⁸ CARMILLY-WEINBERGER, 299.

³⁹ *Székely people*.

country who are hiding under the origin of the people in Bezid must be taken again, thoroughly and conscientiously, to control. It is necessary to eliminate once and for all the gossips, whisperings."⁴⁰

While the series of articles was conceived and saw the light of the printing, people gathered and imprisoned in the ghetto of Târgu-Mureş had not been deported to concentration camps yet. Finally Ráduly István parish Catholic priest was asked to certify his origin. The author of the series of articles has not signed his texts, but he wrote how much amazed he was, as a Hungarian, by all the outward signs of their status of Hungarians: green hat, mustache, boots, which were worn by the Szeckler degenerates.⁴¹ The author was referring to the Szeckler Sabbatarians, which were taken together with the Jews and taken to the camp and who betrayed the fact that they were not Jews under any circumstances, but Sabbatarians, Hungarian Szecklers, by the clothes they were wearing. The report included the following descriptions about various Church documents, registers of believers, etc.: *"On the table, the table of comitatens deputy notary Dr. Gábor Deák, are strung civil status authentic registers of the community of Orthodox Szeckler Jews from Bezidul Nou. I like very much the old documents; I spent many beautiful hours of my life in museums and archives, between in-folio yellowed volumes, smelling of mold, between scrolls with ragged edges. I admired books escaped from the flames, nibbled by the rats, molded, decayed, eaten by moths or carii, wearing the mark of the contact with human hand - but more disgusting documents, dirty, ragged, more stained with goose grease more scribbled, fakes grosser than these civil status registers old of not even a hundred years was never given to me to see."*⁴²

The deputy clerk of Odorhei began an investigation regarding the forgeries in civil status documents, mustering also the press of the time. In the report in *Székelly Nép* in 1944, it is written about the deputy clerk of Odorhei and the inquiry he made in the civil status documents, regarding the Judaizer Szeckler Hungarians (Sabbatarians). Here is what the clerk wrote after the inquiry: *"I violently blush every time I turn a page. My fists clench of so much helpless shame and wonder amazed: and such a thing, therefore, possibly be? Dangerous was the road these books went through until they arrived here. When the religious community (of Szeckler Jews) from Bezidul Nou began to decrease, books arrived at Sîngeorgiul de Pădure, to the rabbi from there. From him, when he was taken to forced labor, to the kosher butcher Ignac Fried, from there to the Jew Szeckler József Kovács, then, from the judicator of Sîngeorgiul de Pădure, to the Office for Religious Affairs and education and to the one for justice. Finally, they arrived and remained at the county archive. A myriad of attempts to rescue the Jews and Szeckler Jews are*

⁴⁰ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 383-384.

⁴¹ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 384.

⁴² SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 384-385.

related to these really dirty Szeckler registers. You remain amazed how many fakes are here - from those made with ink, which even experts find hard to notice them and were paid with many thousands or tens of thousands of penghe by the wealthy Jews until the subsequent interventions executed for the poorest against several hundreds of penghe, you remain amazed how many skillfully concocted sharp practices were used. To illustrate the torrent of frauds ... I will list from the many examples some that seem most striking ... This case is not singular. On the margin of the inferior part of each page, there is a noting - with fake serial number - of more recent date. While on the pages are listed from top to bottom surnames such as Sarlós, Csukor, Kovács, Kis, Nagy, Jakab, the notes on the margins of the pages talk - incredible games of chance - about names such as Zoclik, Abraham, father Salamon A., mother Roza Meiszter (birthplace Atid), Dávid Seinberger (brother with Seinberger above), Szidi Braun, Sámuel Kesztebaum (was born in Tiszaluc and, when he was five months old he came to Bezidul Nou for circumcision), József Kohn, son of Zsikor (!) Kohn and Farkas (?) Roza, etc. By the same method, a lot of false information appeared in the marriage registers. On the first page, József Nagy was corrected in Pál Nagy, Juda Nagy in Sámuel Nagy, an indecipherable name in Roza Kovács and Rezi Sállos in Zsuzsanna This celebrity of Bezid who can not say that he enjoys notoriety, was born in Bezidul Nou, from the marriage of a father of Jewish origin and a Szeckler Sabbatharian mother of non-Jewish origin, Ida Kovács. He had to be issued the proof that he is a Sabbatharian because, partially, through his mother, he is descendant of Sabbatharian Szeckler of non-Jewish origin, and he, personally, at the moment of issuing the evidence he was no longer a member of the Israeli community ... I would like to see face to face this strange man - as they call it here - «Mr. Rozent», so I go, in the evening, after vespers, to his house, situated in the middle of the village ... our friend Rozent, with his protruding ears, fleshy lips, with Semitic nose only as a Szeckler he doesn't look, but rather as a Jew ... If we put one near to the other, a Catholic Szeckler, a reformed one and a unitarian, it is hard to say which of them is the member of which religious community. But if we put Rozent among them, anyone will certainly immediately say that this can only be «the sabbatharian». It would be hard, however, between four Jewish ethnics, to choose him as the progeny of Szecklers.”⁴³

In the subchapter entitled “False, false, false,” of the report, the notary listed “the striking examples of fakes” after which he wrote that he wanted to take a look at the civil records of the Catholic Church parsonage (parish) in Bezidul Nou , which the parish priest Ráduly István did not permit. From these we conclude that not only the religious authorities, respectively the parish priest Ráduly István, forged documents, but also the civil authorities of that time. The notary’s investigation was not referring to the civil status documents of the Catholic Church, because he

⁴³ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 385-389.

was not allowed this, but it was referring to the forgeries from the official civil status registers, documents prepared by the civil authorities. Nor can be known how many Sabbatarian were rescued by falsifying the documents. Here is what the author of the remembered report was writing: *"We could continue on entire pages the enumeration of these data. It is unequalled even in the world history of counterfeiting of documents the multitude of illegalities that abound in these registers. I stay and think: how many well off Galicians can shield themselves even today in the shadow of the small village of Odorhei seat, how many walk even today unfeared, with no star, just because they had money and mind to appeal to these dirty registers, at the right time. It would be good to find out who, where and how much money they sent to Bezidul Nou, especially in January and February 1943 and throughout the entire period that passed from our liberation, to that Jozsef Kovács which kept the registers under key. I think the Official Records of the post office in Sîngeorgiul de Pădure could provide many interesting data on this issue to everyone who could stay to investigate them."*⁴⁴

From the investigation of the notary we gave a few examples, but his investigation is full of examples of fakes in civil status documents. This demonstrates that civil authorities in exchange of certain amounts of money, were suited and changed the civil status documents, for Jews, but also for the Szeckler Hungarians who moved to Judaism (Sabbatarians or Judaizers as they were often called). The motivation of forging the documents was of financial nature because from forging the documents could be taken significant benefits. If the motivation of forging the documents had been of a religious nature, just out of pure sympathy and compassion for the people in question (Jews or Sabbatarians), then there would not have been demanded and taken amounts of money in exchange for their document forgery.

Géza Szávai originating from the Szeckler region, wrote that in 1970 he was in Bezidul Nou and chatted with people, with the former mayor Kálmán Geráb and especially with the priest Ráduly István, about whom he wrote that *"Pista Ráduly didn't like journalists. Neither the dogmas. He loved and respected life - according to his conscience. He saved the lives of others, and then tried to save his. If it was necessary, then he saved - even by fraud, forgery in public documents, threats - Jews, Judaizers, thinking that the one who lives will sort it out with faith also. And for that, he had to defend himself. He kept repeating until his death that he saved not only (!) lives, because the one who saves lives also saves souls. He presented to András Kovács the defensive list entirely: he also saved souls; he was imprisoned, he doesn't hide it, etc."*⁴⁵

⁴⁴ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 387.

⁴⁵ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 440.

Priest Ráduly István, in June 1944, talking with the reporter of the newspaper *Székely Nép*, said that *“as there is no notary in the village, this belongs administratively to Bezid. So, in his capacity as commander of leventi, he embroidered the Jews’ problems.”* After this, the priest underlines that he stood on solid ground of respect towards the law: *“I was nervous, I asked, I also worked for their interest, to be taken out from the Jewish camp. For this, as has already been learned, happened, in most cases, by mistake. But I’ll be the first to hospitalize those who, at their leaving out of the camp, will spoil the order, will maunder and will not follow the legal orders.”*⁴⁶

About the Catholic parish priest István Ráduly we have no data that he would have changed the civil status registers, of the church believers of his parsonage (parish) in favor of the Jews or Judaizer Szecklers Hungarians (Sabbatarians) for certain material benefits (money or something else). The priest operated those changes in documents, from the desire to save from the camp, some former Hungarian Catholic believers, turned into Sabbatarians. Even if Sabbatarians kept their rites in certain periods of history when they were persecuted, they were forced to convert to receiver religions. This is why some Sabbatarians, formally, belonged also to the Catholic Church.

Catholic parish priest Ráduly István was tried, to see whether he does not change or falsify civil status for some amounts of money. When asked about this by the reporter from the newspaper *Székely Nép* *“Did the Jews not try with the birth register also?”* Priest Ráduly István replied: *Yes. I was sitting in a summer morning here in the office, looking for something, when someone knocks at the door. An older gentleman, dressed in three needles, enters. When he presents himself, he mumbles a name, then pulls out a list. He reads some names on it and asks: Could I give him, for these names or any others, extracts of old birth certificates? I did not understand at first what he actually wants. Then he said he wanted to get, for the Jews who had empowered him, extracts of birth certificates that would attest that their grandparents were born here. Money does not matter, everyone is ready to give thousands of penghe - he added. Anger and shame gripped me suddenly that he wants to make me, servant of God, to do something like this. I immediately kicked him out. As soon as he walked out the door, I realized that I acted wrongly. I should have pretended that I accept and give him into the hands of the authorities. Unfortunately, when, after more than half a minute, I ran after him, I could only see how his huge luxury car turns the corner. There was no telephone in the village or a gendarmerie post, no vehicle, so that we could not do anything. Since then, nobody has ever presented with such a problem. Although now I know what I have to do.”*⁴⁷

⁴⁶ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 440-441.

⁴⁷ SZÁVAI, *Ierusalimul secuiesc...*, 441.

In that situation priest Ráduly showed his challenger the door and kicked him out. That kind of challenge was a little anemic, but the priest could not be cheated and could not be blamed of anything but neglect of duty to denounce in time that fact, to which his answer was that there was no phone in the village or gendarmerie, no car and in this way it was not possible to announce the incident. It was precisely the period in which the priest István Ráduly's origin was being checked, known as "the priest of the Jews" and it was being checked if he really is a trustworthy man. That was also the period when the priest had to dismiss the charge against him, the one of fake in public documents.

4. Conclusions

With all the fakes made in the civil status or church registers or, yet few Sabbatarians could be saved. Although they were Hungarian Szecklers, if they embraced the Jewish faith, they were assimilated to the Jews and most of them were taken to fascist concentration camps and exterminated there. Thus after such acts of barbarism, a few Sabbatarians remained on the land of Transylvania.⁴⁸

Although the cemetery at Bezidul Nou was ruined, and today almost completely covered by the waters of the dam reservoir that cover the old locality, however I found three tombstones of some Sabbatarians in 1960 and 1974. The tombstones had engraved on them the candlestick with seven branches and the Star of David, symbols that Sabbatarians wanted to be engraved on their tombstones. In 1978, when Kovács András wrote his book in Bözöd Újfalu (Bezidul Nou) were alive only 3 old Sabbatarian women, it is very likely they reached the year 1980, one of them was even the writer's mother. A 92 years old woman recalled that "the Jews" of now (1970-1980) had once been Sabbatarians.⁴⁹ So, after a history of 400 years (1580-1980) Sabbatarians faded as a religious movement, the last Sabbatarian, who lived, apparently was András Kovács' mother.⁵⁰

The fate of the locality Bözöd Újfalu (Bezidul Nou) after the disappearance of the last Sabbatarians has become even more tragic because the locality does not exist today on the face of the earth, being immersed in an artificial reservoir, built to control flooding. Bözöd Újfalu village (Bezidul Nou) was also on the list of the 8,000 villages that had to be wiped off the face of the earth and therefore, the last vestige of the Sabbatarianism, the so much persecuted village Bözöd Újfalu

⁴⁸ About the Sabbatarians from the period 1941-1944, see also László NÉMETH, „Degré Alajos miniszteri biztos tevékenysége a zsidó szombatosok ügyében 1941-1944”, *Történelmi szemle*, 1-2, (XLVII 2005): 69.

⁴⁹ A.KOVÁCS, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, 11.20.50-51.

⁵⁰ A.KOVÁCS, *Vallomás a Székely szombatosok perében...*, 246-271.

(Bezidul Nou), became the first “victim” of Nicolae Ceausescu’s “systematization” madness. Everything was submerged under water, homes, churches and cemetery. People from Bezidul Nou were moved into a colony of studio apartments in Sângiorgiul de Pădure. Only a few Sabbatarian tombstones on the hilltop remained with the Jewish inscriptions and the Star of David engraved on them. Only the house on the hill serves as a museum for the paintings taken before this unfortunate event. Reverend József Szombatfalvi, a Unitarian pastor, whose name means “*Joseph from the village of Sabbath*”, who grew up in that village recalled that: “*We, the Unitarians had a small church, but we didn’t have a local pastor. As a child, I joined my Roman Catholic friends and I served as an altar boy, because the priest was careful to avoid discrimination. People knew liturgies and hymns of each of them and were celebrating the holidays of each of them.*”⁵¹ *Reverend Szombatfalvi’s godmother was Romanian, and went to the Orthodox Church. Joseph’s aunt also predicted that her grandson would become a Unitarian pastor. After the Revolution, Rev. József Szombatfalvi was the organizer of the annual worship service to commemorate their spiritual Jerusalem wailing wall.*”⁵²

Thus, every year on the first Sunday of August, all the people of Bezid, in the country or from abroad, are meeting on the shores of the reservoir, where their village Bezidul Nou was, all participating in an ecumenical religious service, conducted outdoor, a memorial service of their history, during which they share experiences between them as well as the nostalgia of their past.

⁵¹ *A Transylvanian pilgrimage*, December 5, 1999, A Sermon by Dr. Judit Gellérd, at Norwell, MA.

⁵² *A Transylvanian pilgrimage*, December 5, 1999, A Sermon by Dr. Judit Gellérd, at Norwell, MA.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

MISIUNEA CREȘTINĂ ÎN PLANUL LUI DUMNEZEU DE MÂNTUIRE A LUMII

VALER BEL*

REZUMAT. Articolul de față prezintă, cu o argumentare biblică și teologică solidă: locul misiunii creștine în iconomia mântuirii; agenții, demersul și etosul activității misionare; motivele și scopul misiunii creștine, precum și aspectele acesteia: evanghelizarea, mărturia, diaconia și pastorația.

Cuvinte cheie: misiune creștină, mântuire, Biserică, trepte ierarhice.

a. Locul misiunii Bisericii în iconomia mântuirii

Dumnezeu-Sfânta Treime, în nemărginita Lui iubire, a hotărât mântuirea oamenilor căzuți în cadrul timpului și îndumnezeirea lor prin har și înveșnicirea creației în eshaton, când «Dumnezeu va fi totul întru toate» (1Cor.15,28). Acest scop este împlinit de Dumnezeu atât prin providența continuă și energiile Sale necreate la care participă omul, cât mai ales prin diferite inițiative și acte care formează istoria mântuirii, incluzând natura însuflețită și cea neînsuflețită. Voința și lucrarea lui Dumnezeu pentru realizarea iconomiei Sale se exprimă în multe feluri și în același timp unitar. Această unitate se întemeiază atât în punctul de plecare și în scopul comun al actelor iconomiei dumnezeiești, cât și în relația lor strânsă. Paralel cu aceasta, fiecare își păstrează funcția sa specifică, în esența ei unitară și totuși diversă.

Actele iconomiei dumnezeiești culminează în decursul istoriei prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, trimiterea Duhului Sfânt și întemeierea Bisericii, ca finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos în istorie. De atunci participarea omului, în puterea Duhului Sfânt, la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu nu mai este ocazională ca în perioada Vechiului Legământ, când totalitatea israeliților ca

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, belteol@yahoo.com

«popor al lui Dumnezeu», în relația cu anumite persoane, au avut un rol special în iconomia mântuirii. Modul diferit al includerii omului în iconomia mântuirii este în strânsă legătură cu descoperirea parțială a lui Dumnezeu în Vechiul Testament și descoperirea deplină și împlinirea planului de mântuire în Iisus Hristos¹. Prin jertfa și învierea lui Hristos s-a produs ceva radical nou în starea și istoria omenirii, s-a schimbat însăși condiția ontologică a existenței noastre. În Iisus Hristos Cel înviat, viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i o stare viitoare. Cu învierea lui Hristos, viața omenirii este orientată spre Împărăția lui Dumnezeu, care într-o formă anticipată este deja în mijlocul nostru aici și acum, ca împărăție a Duhului².

Modul nou de participare a omului la planul iconomiei divine, împlinite în Iisus Hristos, călăuzește misiunea creștină în care se perpetuează în lume trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt. Căci iconomia mântuirii are un caracter trinitar, dar ea comportă o dimensiune hristologică bine definită și nu hristomonistă. De aceea misiunea creștină autentică a fost numită pe bună dreptate ca fiind misiune la modul lui Hristos³. Prin urmare, «trimiterea» sau chemarea misionară a Bisericii își are temeiul ei profund în universalitatea mântuirii în și prin Hristos și în «participarea» ei la trimiterea lui Hristos în lume și la întreta Lui slujire (Mt.28,18-20). Vocația misionară a Bisericii ține de caracterul ei apostolic, de apostolicitatea ei. Biserica creștină este apostolică nu numai pentru că se prevealează de o origine apostolică, adică de continuitatea istorică din timpul Apostolilor până astăzi, și pentru că posedă anumite instituții și slujiri apostolice fără de care ea nu se poate identifica, ci și pentru că are o trimitere mesianică (Mt.10,5-40;28,19) așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl (In.20,21), iar Apostolii de Iisus Hristos⁴.

Ca act al voinței și lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creștină este acea activitate în care se unește lucrarea lui Dumnezeu și a omului, după măsura proprie fiecăruia, activitate care permanentizează trimiterea lui Hristos în lume, chemând și trezind creatura căzută la mântuirea și desăvârșirea ei în Hristos. În acest sens, misiunea creștină intră în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, constituind o parte din acesta și anume acea parte care se realizează în istorie prin Biserică și prin membrii acesteia⁵. În lumina Întrupării, misiunea

¹ E. Voulgarakis, *Orthodoxe Mission*, în: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hrsg. Karl Müller und Theo Sundermeier, Berlin: Reimer 1987, p. 356.

² Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1987, p. 92.

³ Anastasios Yannoulatos, *Misiune la modul lui Hristos: „Facă-se voia Ta!”* Raport introductiv la cea de-a X-a Conferință Mondială a mișcării „Misiune și Evanghelizare, San Antonio (Texas)” 22 mai – 1 iunie 1990, trad. de pr. prof. dr. I. Ică, în „Revista Teologică”, an I, 1991, nr. 3, pp. 87-96.

⁴ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, 2004, p. 117.

⁵ E. Voulgarakis, *Orthodoxe Mission*, p. 356.

acționează ca mărturie purtătoare de viață în totalitatea omenescului. Ea este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii și vizează liturghizarea și filocalizarea existenței umane în Biserică; transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic și pascal, schimbarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăția lui Dumnezeu. Realizarea misiunii are o triplă actualizare: liturgic-sacramentală, mistic-ascetică și social-comunitară. Ea se identifică cu comunicarea reală a vieții, sfințeniei, iubirii și unității existente în mod suprem în Sfânta Treime, temeiul ultim al existenței și modelul nedepășit al vieții Bisericii⁶.

Rolul misiunii diferă în funcție de stadiile prin care trebuie să trecem pentru dobândirea mântuirii. Dacă misiunea constituie o parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii care a început cu Întruparea Fiului Său, nu înseamnă că ea are o acțiune exclusivă. Aceasta se vede clar din inițiativa, posibilitățile și rezultatele ei. Dumnezeu este Cel Care-i cheamă pe oameni la mântuire, îi conduce și le dăruiește harul Său. Misiunea Bisericii este însă lucrarea de care se folosește Dumnezeu pentru a-i chema pe oameni la mântuirea și desăvârșirea lor în Hristos. De aici rezultă necesitatea și importanța ei. Misiunea nu acționează exclusiv în ceea ce privește inițiativa, căci Dumnezeu este mărturisit prin întreaga creație. El trezește conștiințele oamenilor care devin apoi mărturisitori (Mc. 1, 45; 7, 36; In. 4, 39; 9, 17-27; F.A. 10, 24), făcători de minuni (Mc. 9, 39; Lc. 9, 50), acționează mijlocit (F.A. 5, 35-40) sau pasiv (1 Cor. 7, 12-14). Și în ceea ce privește posibilitățile ei, misiunea nu are un caracter exclusiv, deoarece Dumnezeu nu numai că îi pregătește pe oameni pentru a fi mărturisitori, ci îi și conduce și-i însoțește cu harul Său, lucrând prin ei, (Mc. 16, 20; F.A. 2, 37). În ceea ce privește rezultatele, rolul misiunii în lucrarea mântuitoare se întinde până la crearea ocaziei. Cel care îl mișcă pe om spre mântuire este exclusiv Dumnezeu, atât în prezentul istoric, cât și la judecata din urmă (Rom. 2, 14; Cor. 5, 13; Ap. 20, 12; Rom. 9, 16; 1 Cor. 3, 6; 2 Cor. 3, 5; Filip. 2, 13).

Faptul că misiunea face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii ajunge pentru a arăta necesitatea și importanța ei. Dacă, concomitent cu această importanță generală, misiunea este privită în perspectivă eshatologică, în sensul importanței mântuirii și îndumnezeirii omului și a pregătirii tuturor ca Biserică pentru întâlnirea eshatologică cu Domnul Cel pururea prezent și Cel ce vine, importanța ei este decisivă. Misiunii i-a fost acordată această importanță din primele zile ale Bisericii, întrucât s-a recunoscut că Duhul Sfânt le-a încredințat Apostolilor cele mai înalte vrednicii ale slujirii (F.A. 6, 2; 1 Cor. 1, 17; 12, 28; Ef. 4, 11). Că această concepție a existat, în general, în conștiința Bisericii se poate confirma din întreaga ei tradiție⁷.

⁶ Ioan Ică, *Dreifaltigkeit und Mission*, în „Studia UBB Theol. Orth.”, Vol. 42 (1997), Nr. 2, p. 18.

⁷ E. Voulgarakis, *Orthodoxe Mission*, p. 357.

Dacă misiunea se întemeiază pe iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu, această iubire este și criteriul absolut al oricărei acțiuni misionare. Orice activitate misionară care nu are drept criteriu al ei iubirea și nu se manifestă după modelul întrupării (chenoză-asumare) – singura formă autentică de exprimare a iubirii în practică – nu slujește scopului misiunii și este o expresie a unei forme îndoielnice de misiune. Asemenea forme de misiune au existat totdeauna în istoria creștinismului. Ele încep cu Simon Magul (F.A. 8, 9-24) și se extind până la amestecul dintre misiune și politică în epoca modernă și contemporană. În multe din aceste cazuri însă, independent de partea de responsabilitate a misionarilor, în privința falsificării egoiste a misiunii, activitatea lor a avut totuși roade. Faptul acesta dovedește prioritatea lucrării lui Dumnezeu în actul misionar (cf. Filip. 1, 15-18).

În cadrul noului popor al lui Dumnezeu participă atât Biserica înțeleasă ca întreg, cât și fiecare din membri ei la realizarea misiunii, dar nu independent, ci în relație reciprocă. Prin Biserică înțelegem aici atât Biserica luptătoare (in statu viae), cât și Biserica biruitoare (in statu patriae). Contribuția Bisericii biruitoare constă în rugăciunea pentru alții și în amintirea pe care au lăsat-o membri ei. Biografia sfinților nu numai că a jucat totdeauna un rol hotărâtor pentru îndrumarea spirituală a credincioșilor, ci a constituit și cea mai importantă literatură misionară în Biserica Ortodoxă. Biserica în totalitatea ei ca trup al lui Hristos și comunitate liturgică are responsabilitatea realizării misiunii. Fiindcă vestirea și mărturisirea lui Hristos face parte din lauda și mulțumirea tuturor acelora care au avut bucuria de a se împărtăși de mântuirea adusă de El: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri” (Mt. 10, 32). Parabola talanților despre înmulțirea darurilor are și o semnificație misionară: „Căci tot celui ce are i se va da și-i va prisosi” (Mt. 25, 14-30). În același sens Apostolul Iacob arată „că cel ce l-a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate” (Iac. 5, 20). Responsabilitatea misiunii revine însă în mod deosebit acelora care sunt investiți cu harul preoției și li s-a încredințat în mod special «slujirea cuvântului» (F.A. 6, 4).

Condiția elementară pentru activitatea misionară a creștinilor este încadrarea lor în viața liturgică a Bisericii, deoarece mișcarea misionară pornește totdeauna din interior și presupune comuniunea strânsă cu Dumnezeu a creștinilor care fac misiune. Căci mesajul evanghelic înseamnă atât vestirea iconomiei mântuirii împlinită în Iisus Hristos, cât și prezentarea unui mod nou de viață în duhul Evangheliei. De aceea, activitatea misionară nu are voie să se desprindă de viața trăită în comuniune cu Dumnezeu, în Biserică prin Taine, cult, rugăciune, spiritualitate și diaconie, de care ea este legată indisolubil⁸.

⁸ Nikos A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968, pp. 195, 200.

Premiza activității misionare pentru cei angajați în misiune este iubirea exprimată în practică după modelul Întrupării, iubire - chenoză – asumare, care determină și principiile și metodele practice ale lucrării misionare. În concordanță și după exemplul chenozei, misionarul trebuie să se debaraseze de concepțiile veacului și de relațiile lumești, așa încât el să-L predice numai pe Hristos. Misionarul creștin trebuie să arate prin faptă și cuvânt că propovăduirea lui nu este altceva decât – așa cum spunea și Apostolul Pavel – un cuvânt de la Hristos și despre Hristos: „Căci nu pe noi înșine ne propovăduim, ci pe Hristos Iisus Domnul; iar noi înșine suntem robii voștri de dragul lui Iisus” (2 Cor. 4, 5). Misiunea are succes atunci când vestea cea bună a mântuirii este însuflită de viața în Hristos, ale cărei principale componente sunt asceza și așteptarea eshatologică. Ca retragere de bună voie dintr-o atitudine hedonistă, de desfătare și consum, față de bunurile materiale, împreună cu dorința de a dăruși și oferi aceste bunuri celor săraci și lipsiți, asceza face mai conștientă în viața creștinilor Crucea lui Hristos⁹.

Misiunea trebuie să se acomodeze realităților vieții celor cărora ea li se adresează. După exemplul Fiului lui Dumnezeu, Care prin Întrupare Și-a asumat condiția umană completă, fără rezerve, afară de păcat, misiunea trebuie să aibă în vedere omul întreg, nu ca noțiune abstractă, ci ca realitate vie, concretă, cu toate nevoile sale spirituale și trupești, precum și pe cele ale mediului în care el trăiește. De această exigență a misiunii ține și obligația de a respecta valorile popoarelor, fiindcă «toate neamurile» se vor înfățișa la Judecata din urmă (Mt. 25, 32) și «vor umbla-n lumina» Împărăției cu bogăția și slava lor (Apoc. 21, 24). Misiunea înseamnă luare de contact și apropiere de lume, sfințire și înnoire a lumii, înseamnă a da un conținut nou vechilor moduri de viață, a accepta culturile locale și formele lor de exprimare care nu contrazic credința creștină, transformându-le în mijloace ale mântuirii. În felul acesta misiunea se încadrează în spațiul și timpul dat și transformă lumea în trupul Bisericii.

Demersul activității misionare constă – așa cum foarte concludent îl prezintă Apostolul Pavel – în trimitere și predică: „Că oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum Îl vor chema pe Acela în Care n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de

Care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Prin urmare, credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos” (Rom. 10, 13-15, 17). Trimiterea trebuie înțeleasă atât spațial, ca plecare, cât și ca aplecare spre aproapele sau ca

⁹ „Fie voia Ta!”, *Ortodoxia în misiune. Raport final al Consulației teologice pe probleme misionare a Bisericilor Răsăritene Ortodoxe și Vechi Orientale*, Neapolis (Grecia), pp. 16-24, aprilie 1988, trad. de Pr. prof. dr. Ioan Ică, în *Mitropolia Ardealului*, XXIV, 1989, nr. 3, p. 118.

întrebuințare a diferitelor mijloace moderne de comunicare prin care se transmite mesajul Evangheliei. La rândul ei, predica trebuie înțeleasă atât ca adresare sau proclamarea cuvântului lui Dumnezeu, cât și ca faptă concretă, ca dialog și colaborare în vederea transmiterii credinței creștine.

Conținutul predicii misionare are două componente esențiale. Prima se referă la ascultătorii cuvântului, iar a doua la mesajul transmis. Conținutul primei părți constă în: a) prezentarea omului în raport cu sine însuși, cu sensul vieții și aspirațiile sale, și în raport cu mediul în care trăiește; b) asigurarea demnității omului în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, atât în unicitatea sa intagibilă și netrecătoare, cât și în cadrul comunității; c) constatarea neîmplinirii existenței sale în raport cu sensul vieții și al aspirațiilor sale după comuniune, iubire tot mai deplină și netrecătoare și viață veșnică. Conținutul părții a doua îl constituie: a) mesajul mântuirii, împlinirii și desăvârșirii omului în Hristos ca biruință asupra răului și a morții și înveșnicirea în comuniunea de viață și de iubire cu Dumnezeu și cu semenii, împlinire care se poate realiza deja, parțial, în prezent și în mod desăvârșit în viitor, în viața veșnică; b) necesitatea pocăinței, a întoarcerii la Dumnezeu prin credință, a intrării și creșterii spirituale în Biserică; c) prezentarea consecințelor care rezultă, atât referitor la viața aceasta, cât și la cea viitoare, pentru cel ce primește cuvântul lui Dumnezeu propovăduit, respectiv al consecințelor care rezultă pentru cel ce respinge chemarea adresată prin acest cuvânt. Conținutul predicii misionare nu este un cuvânt omenesc obișnuit, ci cuvântul lui Dumnezeu, «cuvântul vieții spre viață». În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Domnul cel înviat și înălțat nu este numai cel propovăduit de trimișii Săi, ci și cel ce Se propovăduiește pe Sine mereu nou, chemându-ne la comuniunea cu Sine și așteptând răspunsul credinței noastre: «cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă», (Lc.10,16). De aceea predica misionară este un act de responsabilitate supremă care, dacă este făcut cu această conștiință, îi atrage și pe ascultători într-o responsabilitate asemănătoare¹⁰.

Dacă predicarea Evangheliei este cuvântul vieții care vine de la Dumnezeu și vizează omul întreg, în unicitatea sa netrecătoare, înseamnă că ea se referă atât la omul ca unitate psihofizică, cât și la relațiile lui cu ceilalți oameni și cu natura materială. Așadar, primirea cuvântului are urmări pozitive nu numai pentru cel ce-l primește, ci și pentru relațiile cu semenii săi și cu întreg mediul înconjurător. Cuvântul lui Dumnezeu întemeiază comuniunea omului cu Dumnezeu, cu semenii și cu natura. În cadrul acestei perspective unificatoare, a cărei împlinire și desăvârșire o așteptăm în Împărăția lui Dumnezeu, fiecare operă socială, făcută în scopuri misionare, are sensul, necesitatea și justificarea ei. Cuvântul propovăduirii trebuie să fie însoțit de fapte concrete de slujire a omului spre viață. Mântuitorul

¹⁰ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, pp. 124-125.

Iisus Hristos însuși și-a însoțit, întotdeauna, predica despre Împărăția lui Dumnezeu cu fapte dătătoare de viață, fapte concrete de slujire: a vindecat bolnavi de tot felul, i-a săturat pe cei flămânzi, a scos demoni și a înviat morți. În epoca patristică și în cea bizantină, opera filantropică a Bisericii a fost considerabilă, dar ea a fost dezvoltată în perspectivă sacramentală, în strânsă legătură cu adorarea lui Dumnezeu prin rugăciune și cult. Fiindcă rugăciunea este izvorul acestei iubiri dezinteresate, iar slujirea aproapelui este desăvârșirea rugăciunii. Unde, în caz contrar, această lucrare misionară este promovată independent sau fără cuvântul vieții, se promovează de fapt dezbinarea lumii. În acest caz misiunea trădează, cu timpul, pe cel ce trimite, îi încarcă pe trimiși cu responsabilitate care depășește cu mult competența și puterile lor și rămâne fără rezultate semnificative.

În concluzie, misiunea creștină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii întrucât prin ea se perpetuează, până la sfârșitul veacurilor, trimiterea lui Hristos și a Duhului Sfânt în lume. Biserica este condiția, instrumentul, realizarea și rezultatul misiunii, de aceea misiunea este o dimensiune esențială a Bisericii. Biserica este mereu în stare de misiune; ea nu poate înceta de a fi Biserică misionară.

b. Motivul, scopul și aspectele misiunii în relație cu lumea și Împărăția lui Dumnezeu

Motivul misiunii poate fi studiat din mai multe puncte de vedere: al dragostei de Dumnezeu și de oameni, al ascultării față de porunca Domnului (Mt. 28, 19), al dorinței de mântuire a oamenilor sau al dorinței de a sluji lui Dumnezeu. Toate acestea sunt, fără îndoială, motive importante ale misiunii, dar ele trebuie integrate într-unul care le cuprinde pe toate, pentru a se evidenția că misiunea nu este numai o «operă de altruism», «ascultare», «folos» sau o simplă manifestare a dragostei¹¹. *Misiunea creștină este o necesitate interioară, atât pentru Biserică, în ansamblul ei, cât și pentru fiecare creștin ca membru al Bisericii, izvorâtă din iubirea de Dumnezeu și de oameni.* Biserica, și fiecare creștin «încorporat» în Hristos, care trăiește cu adevărat în El, nu poate să vadă lumea, să gândească, să simtă și să acționeze altfel decât Hristos. Biserica și fiecare creștin cunoaște că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc” (F.A. 17, 26) și că El „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (1 Tim. 2, 4). Conștiința mântuirii universale prin Jertfa (cf. Col. 1, 20) și Învierea lui Hristos, în perspectiva eshatologică a «recapitulării tuturor» în Hristos, spre slava lui Dumnezeu și fericirea veșnică a celor mântuiți constituie forța care dinamizează misiunea: „Veniți toate neamurile, cunoașteți puterea

¹¹ Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii*. Traducere din limba greacă de diac.dr.Ștefan L. Toma, ed. Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 78-83.

tainei înfricoșătoare, că Hristos, Mântuitorul nostru, Cuvântul cel dintru început, S-a răstignit pentru noi, și de bunăvoie S-a îngropat, și a înviat din morți ca să mântuiască întreaga lume. Acestuia veniți să I ne închinăm” (Tropor, Utrenia de duminică). Cu ochii ațintiți spre finalul eshatologic, scopul istoriei, Ortodoxia simte în mod spontan necesitatea interioară de a-și armoniza planul vieții sale cu planul lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a tuturor în Hristos pentru ca întreaga creație să aducă doxologia cuvenită lui Dumnezeu. De aceea, așa cum spunea Apostolul Pavel, „dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este spre laudă, pentru că stă asupra mea datoria, Căci vai mie dacă nu voi binevesti!” (1 Cor. 9, 16). Pentru Biserică, misiunea, adică transmiterea cuvântului și harului lui Dumnezeu, vestirea slavei lui Dumnezeu, Care S-a descoperit «în Hristos» spre mântuirea lumii, constituie o profundă necesitate interioară, o poruncă existențială. Nimic nu este mai prețios decât adevărul lui Dumnezeu descoperit în Iisus Hristos pe care Biserica îl propovăduiește și-l transmite în iubire; nici adevăr fără iubire, nici iubire fără adevăr.

Scopul misiunii creștine este unul ultim și unul imediat. Scopul sau scopurile imediate ale misiunii sunt subordonate și slujesc scopului ultim al misiunii creștine.

Din momentul Cincizecimii, când misiunea lui Dumnezeu s-a revelat în dimensiunea ei trinitară, toți cei câți prin credință și Taine au văzut slava lui Hristos, «slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (In. 1,14), sunt asumați în Hristos, au luat pecetluirea Duhului Sfânt, participând, potrivit economiei divine, la misiunea lui Hristos, așa cum El însuși a spus: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi» (In. 20,21). Deoarece misiunea creștinilor este încorporată în misiunea lui Dumnezeu, *scopul final* al misiunii creștine este identic cu cel al misiunii Fiului: «*recapitularea tuturor*» în Hristos și *participarea noastră la slava veșnică a lui Dumnezeu* (cf. Ef. 1,10-12), *la viața și iubirea Lui, în Împărăția Sa*.

După învierea și înălțarea Sa, Hristos devine polul de convergență al unității restaurate, centrul reintegrator al omului și al lumii. Împăcarea cu Dumnezeu a tuturor lucrurilor s-a înfăptuit deja, descoperirea deplină a acestui eveniment implică însă un proces istoric, în care fiecare persoană umană își însușește mântuirea adusă de Hristos, așteptând împlinirea eshatologică deplină: „Iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă” (Col. 3,4). Misiunea creștină este participarea credincioșilor la desfășurarea împlinirii recapitulării tuturor în Hristos și se realizează prin împlinirea obiectivelor sau scopurilor imediate ale misiunii: predicarea sau propovăduirea Evangheliei și întemeierea «Bisericii locale». *Predicarea Evangheliei* este o condiție fundamentală pentru această împlinire și, în consecință, ea este scopul imediat al misiunii creștine. Predica misionară este deja o mișcare doxologică, invitație și participare la viața Domnului celui preaslăvit, împărtășire tainică de slava Lui și comuniune care va fi

descoperită la cea de a doua venire a Sa (cf. Rom. 8,18; 1Pt. 5,1). Predicarea Evangheliei vizează *întemeierea «Bisericii locale»* care, prin Taine și prin întreaga ei viață, va participa la viața «Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică», al cărei cap este Hristos (Ef. 1,22; 4,15;5,23;Col. 1,18)¹².

Aspectele misiunii creștine

De la început, misiunea Bisericii s-a angajat în aceste două mari direcții: misiunea *ad extra*, sau externă, propovăduirea Evangheliei în vederea convertirii popoarelor și misiunea *ad intra*, sau internă prin care Biserica s-a preocupat de cei botezați, organizând viața internă, liturgică și socială a comunității creștine. Astfel, Biserica apare de la început atât ca o comunitate euharistică – poporul Lui Dumnezeu deja răscumpărat, care duce o viață nouă în Duhul Sfânt – cât și ca o comunitate apostolică misionară, care are conștiința unei trimiteri speciale la cei necredincioși. Istoria Bisericii din primele secole creștine este o mărturie exemplară în această privință. Altfel spus, misiunea creștină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii, «*mergând învățați toate neamurile*», și vizează încorporarea sacramentală în trupul eclesial al Lui Hristos, în care participăm la viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi, «*botezându-le în numele Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh*», cu îndemnul de a stăruii în dreapta credință (1Tim. 1,10), în sfințenie, mărturie și slujire: «*învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă*» (Mt. 28,18-19).

Astăzi se face o legătură mai organică între misiunea internă și externă, deoarece Biserica este trimisă în lume, iar lumea se poate găsi în orice timp și în orice loc. Lumea spre care este trimisă Biserica poate fi definită mai degrabă ca situația umană în care Evanghelia lui Hristos nu a devenit încă acea realitate concretă în care oamenii, primind Evanghelia, sunt așezați pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, «lumea» se poate găsi atât în spațiul care nu a fost niciodată creștin, cât și în structurile moderne ale societății secularizate. Procesul de secularizare care însoțește civilizația tehnologică, ideologiile seculariste și secularizante și folosirea lor ca putere politică, toate acestea sunt semne ale «lunii»¹³. Printr-o precizare mai concretă, se disting mai multe aspecte în cadrul activității misionare a Bisericii, care sunt strâns legate între ele și se intercondiționează reciproc. Acestea sunt¹⁴:

¹² Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, pp. 67-77.

¹³ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, pp. 128-129.

¹⁴ Ion Bria, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă*, în „Glasul Bisericii”, 1982, nr. 1-3, pp. 70-109, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva 1982, pp. 4-5.

Evangelizarea care înseamnă proclamarea directă și publică a Evangheliei, anunțarea prin cuvânt și faptă a planului sau a iconomiei lui Dumnezeu pe care o are cu lumea și care s-a împlinit în Iisus Hristos: „ca Începătorii și Stăpâniilor celor din ceruri să li se facă acum cunoscută prin Biserică înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri, potrivit cu planul cel din veci pe care El l-a împlinit în Hristos Iisus, Domnul nostru. Cel întru Care, prin credința în El, cu încredere avem îndrăznire și cale deschisă spre Dumnezeu” (Ef. 3,10-120). «Slujirea cuvântului» (F.A. 6,4), predicarea explicită a Evangheliei reprezintă chemarea esențială a Bisericii. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel spune: „că dacă eu binevestesc Evanghelia n-am de ce să mă laud; fiindcă asupra mea stă trebuința. Că vai mie dacă nu voi binevesti! Că dacă fac aceasta de bună voie am plată; dar dacă o fac fără voie, am doar sarcină ce mi s-a încredințat” (1Cor.9,16). Aceasta, deoarece convertirea nu este altceva decât ascultarea și primirea prin credință a cuvântului lui Dumnezeu, „Cel Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (1Tim. 2,4). „Dar cum Îl vor chema pe Acela în Care n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși?” (Rom. 10,14-15).

Mărturia (sau *matyria*) este o exigență internă a credinței: „crezut-am, pentru aceea am și grăit – și noi credem; pentru aceea grăim” (2Cor. 4,13), „că noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut și auzit” (F. A. 4,20). Ea constă în slujirea Evangheliei prin cuvânt și faptă, prin modul de viață trăit în duhul Evangheliei lui Hristos. Convertirea este adesea rezultatul calității vieții creștine (F. A. 5,12-16). Mesajul evanghelic înseamnă mai mult decât simpla vestire a cuvântului, el cuprinde întreaga viață a Bisericii în Duhul Sfânt. De aceea, activitatea misionară nu se poate desprinde de viața trăită în comuniune cu Dumnezeu în Biserică, de care aceasta este legată indisolubil. Căci misiunea este modul în care membrii Bisericii propovăduiesc și transmit harul lui Dumnezeu oamenilor din afara Bisericii sau încearcă să-i trezească și să-i întărească pe cei adormiți, creștini numai cu numele.

Mișcarea misionară pornește totdeauna din interior și presupune viața trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu în Biserica lui Hristos, susținută de energia Duhului Sfânt. Biserica creștină apare în istorie în ziua Cincizecimii sub semnul entuziasmului pascal și al spiritului evanghelic, pe care Duhul Sfânt le-a insuflat Apostolilor și tuturor celor prezenți la acest mare eveniment în Ierusalim. Viața creștină ca atare, sfințenia membrilor Bisericii sau «purtarea frumoasă» (1Pt. 2,12) a creștinilor constituie cea mai puternică metodă de misiune. Astăzi cuvântul *mărturie* are un sens foarte larg și se referă la totalitatea vieții creștine trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu prin rugăciune, cult, Taine, spiritualitate și diaconie. Viața creștină autentică este o continuă mărturie și ca atare o formă de misiune. Tendinței de secularizare de astăzi nu i se poate opune decât sfințenia vieții creștine.

Diaconia înseamnă solidaritatea Bisericii cu toți oamenii, mai ales cu cei săraci, cu cei aflați în nevoi și suferință, în lupta lor pentru binele comun, pentru transformarea societății. Nu se poate despărți evanghelizarea și mărturia creștină de slujire, deoarece Biserica este în slujba tuturor pentru a instaura duhul Evangheliei lui Hristos printre oameni, adică o ordine de împăcare, dreptate și libertate. Căci Biserica este sacramentul Împărăției lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. De aceea ea luptă în numele tuturor și pentru toți. Separarea, care încă se mai face între evanghelizare și acțiunea socială, între teologia verticală și cea orizontală, este o separare artificială și nebiblică, fiindcă Evanghelia este în același timp proclamarea unui mesaj dumnezeiesc către lume, precum și prezentarea unui nou mod de viață. A predica Evanghelia înseamnă a deveni solidari cu săracii pământului, cu cei lipsiți, triști și oprimați, așa cum afirmă Mântuitorul Iisus Hristos, citând din cartea proorocului Isaia, la începutul misiunii Sale: „Duhul Domnului peste Mine, că El M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să-i vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le propovăduiesc dezrobirea și orbilor vederea, pe cei asupriți să-i eliberez și să vestesc anul bineprimit al Domnului” (Lc. 4,18-19). Fără această solidaritate, misiunea Bisericii însăși este pusă în discuție. Și aceasta nu pentru că Biserica ar avea competența și mijloacele practice pentru a rezolva problema sărăciei economice, problemele sociale și nevoile oamenilor, ci pentru că ea trebuie să exercite funcția critică, proprie Evangheliei, pentru învingerea nedreptății, care stă la baza sărăciei și a ajuta pe cei ce nu sunt săraci materialmente să-și echilibreze existența și să se elibereze de preocuparea egoistă de buna lor stare materială, în așa fel încât aceasta să nu constituie o preocupare în sine, ci o rezultată a bunei fraternități între oameni și a unei permanente griji pentru nevoile celorlalți. Trăind în mijlocul luptelor acestei lumi, Biserica este chemată să-și exercite funcția ei profetică, de a distinge ceea ce este adevărat de ceea ce este fals, ea trebuie să zică «da» la tot ceea ce este în conformitate cu Împărăția lui Dumnezeu, așa cum acesta s-a descoperit în viața lui Hristos și să zică «nu» față de tot ceea ce degradează demnitatea și libertatea omului. Separarea între creștinii care se consacră studiului și rugăciunii și între cei angajați în acțiunea socială în numele lui Hristos nu poate decât să slăbească misiunea Bisericii. În acest caz, acțiunea socială riscă să fie redusă la un activism plin de râvnă dar sprijinit pe idealuri neclare, iar cultul, la o ceremonie privată, lipsită de orice interes activ față de aproapele.

Pastorația (de la *pasco,-ere* = a hrăni) înseamnă acțiunea de a întreține prin mâncare, de a oferi hrană duhovnicească credincioșilor, «spre zidirea Bisericii» (Ef. 4,11-15). Iisus Hristos însuși Se numește pe Sine «*Păstorul cel Bun*», întrucât Își pune sufletul pentru oile Sale (In. 10,11) în dublu sens: de devotament față de

ucenicii Săi cu care El este unit în mod intim (14-15) și de jertfire a vieții Sale pentru aceștia. El Își dă într-adevăr viața, nu silit de cineva, ci din propria Sa voință, în ascultare desăvârșită față de Tatăl (17-18). În aceasta se desăvârșește activitatea Sa de Păstor. Prin Jertfa și Învierea Sa, Iisus Hristos ca Păstor dăruiește viață, comuniune și iubire. Tot așa preotul este «păstor» în calitatea sa de săvârșitor al Sfintelor Taine și în special al Sfintei Euharistii, restituind actul în care Hristos însuși S-a dat pe Sine pentru viața lumii. Preotul face pastorație în lucrarea sa de săvârșire a Sfintelor Taine, care constituie «hrana» Bisericii, și prin întreaga sa activitate de îndrumare spirituală, izvorâtă din devotament jertfelnic față de misiunea sa.

III. SYSTEMATIC THEOLOGY

CHRISTIAN MISSION IN GOD'S PLAN TO SAVE THE WORLD

VALER BEL*

ABSTRACT. Our article presents, using solid biblical and theological arguments, the place of the Christian mission within the economy of salvation; the agents, the procedure and the ethos of the missionary activity; the motifs and the purpose of the Christian mission, as well as its aspects: evangelization, confession, deaconship and pastorship.

Key-words: Christian mission, redemption, Church, hierarchical levels.

a. The place of the Church's mission in the economy of salvation

God-Holy Trinity, in His endless love, decided the salvation of the fallen people within time and their deification through grace and eternalizing the creation in Eschaton, when "God may be all in all." (I Corinthians 15:28). This purpose is fulfilled by God both through the continuous providence and His uncreated energies to which the man participates, and especially through various initiatives and acts that form the history of salvation, including the living and lifeless nature. God's will and work to achieve His economy expresses in different ways and in the same time unitary. This unity is founded both on the starting point and on the common purpose of the acts of the divine economy, as well as on their close relationship. Parallel with this, they each maintain their characteristic function, in their unitary yet diverse essence.

The acts of the divine economy culminate along history with the Embodiment of the Son of God, the dispatch of the Holy Spirit and the foundation of the Church, as a perfection of the redeeming work of Christ in history. Since

* Pr. Prof. Univ. Dr., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, belteol@yahoo.com

then, man's participation, in the power of the Holy Spirit, to the redeeming work of God is no longer occasional as in the time of the Old Covenant, when all the Israelites as "God's people", in relation to certain persons, had a special role in the economy of salvation. The different manner of including man in the economy of salvation is in close relationship with the partial revelation of God in the Old Testament and the complete revelation and the fulfillment of the salvation plan in Jesus Christ¹. Through Christ's sacrifice and resurrection something radical produced in the state and history of humankind, the very ontological condition of our existence changed. In the Resurrected Jesus Christ, God's life enters into the life of the humankind, transforming its older state into a new one, preparing it for a future state. Starting with the resurrection of Christ, the life of the humankind is oriented towards the Kingdom of God, which in an anticipated form is already amongst us here and now, as kingdom of the Spirit².

The new manner in which man participates to the plan of the divine economy, fulfilled in Jesus Christ, guides the Christian mission in which the dispatch into the world of the Son and of the Holy Spirit is eternalized. For the economy of salvation has a Trinitarian character, but it carries a very well defined Christological and not Christomonist dimension. That is why the authentic Christian mission has been rightfully called as mission in Christ's way³. Hence, the "dispatch" or the missionary call of the Church has its profound basis in the universality of salvation in and through Christ and in its "participation" to the Christ's dispatch into the world and to His threefold service (Matthew 28:18-20). The missionary vocation of the Church depends on its apostolic character, on its apostolicity. The Christian Church is apostolic not only because it stands on an apostolic origin, meaning on the historical continuity from the times of the Apostles until today, and because it possesses certain apostolic institutions and services without which it cannot identify itself, but also because it has a Messianic dispatch (Matthew 10:5-40; 28:19) the same way that Jesus Christ was sent by the Father (John 20:21) and the Apostles were dispatched by Jesus Christ⁴.

As an act of the redeeming will and work of God, the Christian mission is that activity in which God's and man's activity are united, according to the characteristic extent of each one, activity which eternalizes Christ's dispatch into

¹ E. Voulgarakis, *Orthodoxe Mission*, in *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hrsg. Karl Müller und Theo Sundermeier, Berlin: Reimer 1987, p. 356.

² Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 92.

³ Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way: "Thy will be done!"* Introductory report to the 10th World Conference of the movement "Mission and Evangelism, San Antonio (Texas)" 22 May – 1 June 1990, trans. by rev. prof. PhD. I. Ică in „Revista Teologică”, year I, 1991, no. 3, pp. 87-96.

⁴ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, 2004, p. 117.

the world, calling and waking up the fallen creature to its salvation and perfection into Christ. To this respect, the Christian mission enters God's plan for the salvation of the world becoming a part of it, precisely that part which is accomplished in history through Church and its members⁵. In the light of the Embodiment, mission acts as a confession bearer of life in the whole humankind. It is a saving call for those outside the Church and aims to introduce Liturgy and the Philokalia into the human existence within the Church; its transposition into a liturgical-sacramental, baptismal-eucharistic and paschal rhythm, the change and renewal of man and of the entire world into the active waiting of the final renewal in the Kingdom of God. Accomplishing the mission has a triple actualization: liturgical-sacramental, mystical-ascetical and social-communitary. It is identified with the real communication of life, holiness, love and unity existing in a perfect condition within the Holy Trinity, the final basis of the existence and the unsurpassed pattern of the life of the Church⁶.

The role of the mission differs depending on the stages through which one must pass in order to achieve redemption. If mission is a part of God's plan for the salvation of the world which began with the Embodiment of His Son, this doesn't mean that it has an exclusive action. This can be seen clearly from its initiative, possibilities and results. God is the One who calls men to salvation, leads them and offers them His grace. However, the Church's mission is the work of which God's makes use in order to call men to their salvation and perfection in Christ. From here results its importance and necessity. Mission doesn't act exclusively regarding initiative, for God is confessed by the whole creation. He awakens men's consciences, who then become confessors (Mark 1:45; 7:36; John 4:39; 9:17-27; Acts 10:24), miracle workers (Mark 9:39; Luke 9:50), act secondarily (Acts 5:35-40) or passively (I Corinthians 7:12-14). Regarding its possibilities, mission does not have an exclusive character, because God not only prepare people to become confessors but leads them and guides them with His grace, working amongst them (Mark 16:20; Acts 2:37). As for the results, the mission's role within the saving work extends up to the creation of the occasion. The one that moves man towards salvation is God exclusively both in the historical present and at the final judgment (Romans 2:14; Corinthians 5:13; Acts 20:12; Romans 9:16; I Cor. 3:6; II Cor. 3:5; Philippians 2:13).

The fact that the mission is part of God's plan to save the world is enough to prove its necessity and importance. If, simultaneously with this general importance, mission is regarded from an eschatological perspective, in the way of the importance of redemption and deification of man and of the preparation of the entire humankind as Church for the eschatological meeting with God eternally present and He who comes, its importance is critical. Mission was granted this

⁵ E. Voulgarakis, *Orthodoxe Mission*, p. 356.

⁶ Ioan Ică, *Dreifaltigkeit und Mission*, in "Studia UBB Theol. Orth.", Vol. 42 (1997), No. 2, p. 18.

importance from the first days of the Church, for it has been admitted that the Holy Spirit has entrusted the Apostles the highest dignities of the service (Acts 6:2; I Cor. 1:17; 12:28; Ephesians 4:11). The fact that this conception existed, in general, in the Churches conscience may be confirmed by its entire tradition⁷.

If mission is based on the saving love of God, this love is also the absolute criteria of every missionary action. Every missionary action which does not have love as a criterion and does not manifest according to the pattern of the embodiment (kenosis-assumption) – the only authentic form of expressing the love in praxis – does not serve the purpose of the mission and is an expression of an arguable form of mission. Such forms of mission have always existed in the history of Christianity. They begin with Simon the Sorcerer (Acts 8:9-24) and extend up to the mixture between mission and politics in the modern and contemporary epoch. However, in many of these cases, independently from the missionaries' part of responsibility, regarding the selfish falsification of mission, their activity had some results. This proves the priority of God's work within the missionary act (according to Philippians 1:15-18).

Within the new people of God both the Church understood as a whole and each one of its members are participating to the accomplishment of the mission, though not independently but in mutual relationship. Through Church we understand here both the fighting Church (in statu viae) and the victorious Church (in statu patriae). The contribution of the victorious Church consists of the prayer for the others and in the memory its members left behind. Not only did the biography of the Saints play an important part in the spiritual guiding of the faithful, but it was also the most important missionary literature of the Orthodox Church. The Church in its totality as body of Christ and liturgical community has the responsibility of accomplishing the mission. Because announcing and confessing Christ is part of the praise and gratitude of all those who had the joy to take partake of the salvation brought by Him: "Whoever acknowledges me before others, I will also acknowledge before my Father in heaven" (Matthew 10:32). The parable of the Bags of Gold speaking of the multiplication of gifts has also a missionary significance: "For whoever has will be given more and they will have an abundance" (Matthew 25:14-30). To the same respect Apostle James shows that "Whoever turns a sinner from the error of their way will save them from death and cover over a multitude of sins" (James 5:20). The responsibility of mission belongs especially to those who were invested with the gift of priesthood and were especially entrusted with the "ministry of the word" (Acts 6:4).

The elementary condition for the missionary activity of the Christians is their participation to the liturgical life of the Church, for the missionary movement always starts from within and requires a close communion between

⁷ E. Voulgarakis, *Orthodoxe Mission*, p. 357.

God and the missionary Christians. For the Gospel's message means both announcing the economy of salvation fulfilled in Jesus Christ and the presentation of a new way of life in the spirit of the Gospel. That is why the missionary activity isn't allowed to detach from the life lived in communion with God, in the Church through the Mysteries, cult, prayer, spirituality and deaconship of which it is inseparable⁸.

The premise of the missionary activity for those engaged in the mission is the love expressed in praxis according to the pattern of the Embodiment, love – kenosis – assumption, which determines the practical principles and methods of the missionary work. In agreement and according to the pattern of the kenosis, the missionary must free himself from the contemporary ideas and from the profane relationships, so that he preaches Christ only. The Christian missionary must show through acts and words that his preaching is nothing else than – as Apostle Paul said – a word from Christ and about Christ: “For what we preach is not ourselves, but Jesus Christ as Lord, and ourselves as your servants for Jesus' sake” (2 Corinthians 4:5). Mission is a success when the good news of the redemption is animated by the life in Christ, whose main features are askesis and eschatological waiting. As a free withdrawal from a hedonistic attitude of consummation and delectation, towards the material goods, together with the wish to offer these goods to the poor and needy, askesis makes Christ's Cross more real in the lives of the Christian⁹.

Mission must accommodate to the realities in the lives of those it addresses to. According to the example of the Son of God, Who through Embodiment assumed the complete human condition, with no reservation, except for sin, mission must take into account the whole man, not as an abstract notion, but as a live reality, with all its spiritual and physical needs, as well as those of the environment in which he lives. On this exigency of the mission depends also the obligation to respect the nations' values because “all the nations” will be present to the Final Judgment (Matthew 25:32) and “will walk by the light” of the Kingdom with their richness and glory (Revelation 21:24). Mission means coming close and in contact with the world, sanctification and renewal of the world, it means giving a new content to the old ways of living, to accept local cultures and their forms of expressing, which do not contradict the Christian faith, transforming them into means of salvation. In this way mission comes under the given space and time and transforms the world into the body of the Church.

⁸ Nikos A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968, pp. 195, 200.

⁹ “Fie voia Ta!”, *Ortodoxia în misiune. Raport final al Consultației teologice pe probleme misionare a Bisericii Răsăritene Ortodoxe și Vechi Orientale*, Neapolis (Greece), pp. 16-24, April 1988, trans. by Rev. Prof. PhD. Ioan Ică, in *Mitropolia Ardealului*, XXIV, 1989, no. 3, p. 118.

The endeavour of the missionary activity consists – as Apostle Paul presents in a very conclusive manner – of the dispatching and preaching: “For, everyone who calls on the name of the Lord will be saved. How, then, can they call on the one they have not believed in? And how can they believe in the one of whom they have not heard? And how can they hear without someone preaching to them? And how can anyone preach unless they are sent? Consequently, faith comes from hearing the message, and the message is heard through the word about Christ” (Romans 10:13-15, 17). The dispatch must be understood both three-dimensional, as leaving, and as inclination towards the neighbor or as an employment of the different modern means of communication through which the message of the Gospel is transmitted. In its turn, the preaching must be understood both as addressing or proclaiming the word of God and as actual deed, as dialogue and collaboration aiming to transmit the Christian faith.

The content of the missionary preach has two essential features. The first refers to the listeners of the word, the second to the message sent. The content of the first part consists of: a) presentation of man in relation with himself, with the sense of life and his aspirations and in relation with the environment in which he lives; b) assuring the dignity of man in his quality of image of God, both in his intangible and immortal uniqueness and within the community; c) ascertaining the misachievement of his existence in relation to the meaning of life and of his aspirations after communion, love closer to perfection and eternal life. The content of the second part consists of: a) the message of the salvation, fulfillment and perfection of man in Christ as victory upon evil and death, and eternalizing in communion of life and love with God and with the neighbors, fulfillment that can already be achieved partially in the present and completely in the future, in the eternal life; b) the necessity of repentance, of returning to God through faith, of entering and growing spiritually in the Church; c) a presentation of the consequences that result, both referring to this life and to the eternal life, for the one that receives the preached word of God, respectively of the consequences that result for the one that rejects the call addressed through this word. The content of the missionary word is not a common human word, but the word of God, “the word of life to life”. In the word of the preaching of the Gospel, God resurrected and ascended is not only the One preached by His representatives, but He is also the One that preaches Himself always new, calling us to the communion with Himself and waiting for the answer of our faith: “whoever listens to you listens to Me” (Luke 10:16). That is why the missionary preach is an act of supreme responsibility which, if performed with this conscience, also attracts the listeners into a similar responsibility¹⁰.

¹⁰ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, pp. 124-125.

If preaching the Gospel is the word of life which comes from God and regards the full man, in his eternal uniqueness, it means that it refers both to the man as a psycho-physical unity and to his relationships with the other men and with the material nature. Thus, receiving the word has positive consequences not only for the one that receives it, but also for his relationships with his fellows and with the whole environment. God's word founds man's communion with God, with his fellows and with the nature. Within this unifying perspective, whose fulfillment and perfection we are waiting for in the Kingdom of God, each social work, performed for missionary purposes, has its sense, necessity and justification. The word of the preaching must be followed by concrete deeds of serving the man for life. Our Lord Jesus Christ Himself always presented His preach about the Kingdom of God together with life giving deeds, concrete acts of service: He cured all kinds of sick, He fed the hungry, He exorcised and resurrected the dead. In the patristic and Byzantine epoch, the philanthropic work of the Church was considerable, but it was developed from a sacramental perspective, in close relationship with the adoration of God through prayer and cult. Since prayer is the origin of this unselfish love, and the service of the neighbor is the perfection of the prayer. Where, if not, this missionary work is promoted independently or without the word of life, the disunion of the world is in fact promoted. In this case, mission betrays, in time, the One that sends it, charges the ones that are sent with a responsibility that exceeds greatly their competence and powers and remains with no significant results.

In conclusion, the Christian mission is part of God's plan to save the world since through it the dispatch of Jesus Christ and of the Holy Spirit into the world is eternalized to the end of times. The church is the condition, instrument, accomplishment and result of the mission that is why mission is an essential dimension of the Church. The Church is always in a state of mission; it cannot stop being a missionary Church.

b. The motive, purpose and aspects of the mission in relation to the world and to the Kingdom of God

The motive of the mission can be studied from many points of view: from the point of view of the love for God and for people, from that of the obedience for God's commandment (Matthew 28:19), from that of men's wish for salvation or from the point of view of the will to serve God. All these are, without a doubt, the important motives of the mission, but they must be integrated into a single one which comprises all, in order to emphasize the fact that mission is not only a "work of generosity", "obedience", "use" or a simple manifestation of love¹¹. *The Christian mission is an inner necessity, both for the Church, in its whole, and for*

¹¹ Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii*, Translation from Greek by deacon PhD. Ștefan L. Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 78-83.

each Christian as member of the Church, originating from the love of God and of people. Church, and each Christian “incorporated” in Christ, who really lives in Him, cannot see the world, cannot think, feel and act differently from Christ. The Church and each Christian knows that God “from one man made all the nations” (Acts 17:26) and that He “who wants all people to be saved and to come to a knowledge of the truth” (I Timothy 2:4). The conscience of the universal salvation through the Sacrifice (according to Col. 1:20) and Resurrection of Christ, in the eschatological perspective of “everybody’s recapitulation” in Christ, to God’s glory and the eternal happiness of the saved ones constitutes the force that activates mission: “Come all the nations, become acquainted with the power of the frightening mystery, for Christ, our Savior, the Word from the beginning, was crucified for us and buried Himself willingly and resurrected from the dead to save the entire world. To Him let us pray” (Troparion, Sunday matins). With its eyes to the eschatological end, the purpose of history, Orthodoxy feels spontaneously the inner necessity to harmonize the plan of its life with God’s plan for redemption and deification of the entire world in Christ so that the whole creation brings the becoming glorification to God. That is why, as Apostle Paul said, “For when I preach the gospel, I cannot boast, since I am compelled to preach. Woe to me if I do not preach the gospel!” (I Cor. 9:16). For the Church, mission, meaning transmitting God’s word and grace, announcing God’s glory, Which revealed “in Christ” for the salvation of the world, constitutes a profound inner necessity, an existential commandment. Nothing is more valuable than God’s truth revealed in Jesus Christ that the Church preaches and transmits into love; neither truth without love, nor love without truth.

The purpose of the Christian mission is a final and immediate one. The immediate purpose or purposes of the mission are subjected and serve the final purpose of the Christian mission.

From the moment of the Pentecost, when God’s mission revealed in its Trinitarian dimension, all those that saw Christ’s glory through faith and Mysteries, “the glory of the one and only Son, who came from the Father, full of grace and truth” (John 1:14), are assumed in Christ, have taken the hall/mark of the Holy Spirit, participating, according to the divine economy, to Christ’s mission, as He Himself said: “As the Father has sent me, I am sending you” (John 20:21). Since the Christians’ mission is incorporated in God’s mission, the *final purpose* of the Christian mission is identical with that of the Son’s mission: “*everybody’s recapitulation*” *in Christ and our participation to God’s eternal glory* (according to Ephesians 1:10-12), *to His life and love in His Kingdom.*

After His resurrection and ascension, Christ becomes the pole of convergence of the restored unity, the reintegrating center of man and world. God’s reconciliation with all things has already been performed, but the complete revelation of this event implies a historical process, in which each human being appropriates the

salvation brought by Christ, waiting the complete eschatological fulfillment: "When Christ, who is your life, appears, then you also will appear with him in glory" (Colossians 3:4). The Christian mission is the participation of the faithful to the development of the fulfillment of everybody's recapitulation in Christ and is achieved by fulfilling the immediate objectives or purposes of the mission: preaching the Gospel and founding the "local Church". *Preaching the Gospel* is a fundamental condition for this fulfillment and, as a consequence, it is the immediate purpose of the Christian mission. The missionary preaching is already a doxological movement, invitation and participation to the life of God the praised one, mysterious impartation to His glory and communion which will be revealed at His second coming (according to Romans 8:18; I Peter 5:1). Preaching the Gospel regards the foundation of the "local Church" which, through Mysteries and through its entire life, will participate to the life of "one Holy, Catholic and Apostolic Church" whose head is Christ (Ephesians 1:22; 4:15; 5:23; Col. 1:18)¹².

Aspects of the Christian mission

From the beginning, the Church's mission engaged in these two great directions: mission *ad extra*, or external, preaching the Gospel for the conversion of the nations and the mission *ad intra*, or internal, through which the Church took care of the baptized ones, organizing the internal liturgical and social life of the Christian community. Thus, the Church appears from the beginning both as an Eucharistic community – God's people already redeemed, that leads a new life in the Holy Spirit – and as a missionary apostolic community, that has the conscience of a special dispatch to the unfaithful. The history of the Church in the first Christian centuries is a paradigmatic testimony to this respect. In other words, Christian mission is a saving call addressed to those outside the Church "go and make disciples of all nations" and regards the sacramental incorporation into the ecclesial body of Christ, in which we participate to the life of communion and love of the Holy Trinity, "baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit", with the counsel to persist into the right faith (I Timothy 1:10), in holiness, confession and ministration: "teaching them to obey everything I have commanded you" (Matthew 28:18-19).

Today there is a more organic relationship between the internal and external mission because the Church is sent into the world, and the world can be found every time every place. The world towards which the Church is sent can rather be defined as the human situation in which the Gospel of Christ has not become yet that concrete reality in which people, receiving the Gospel, are placed on the road with Christ to the Kingdom of God. To this respect, "the world" can be

¹² Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, pp. 67-77.

found both in the space that was never Christian and in the modern structures of the secularized society. The process of secularization that comes with the technological civilization, the secularist and secularizing ideologies and their usage as a political power, all these are signs of “the world”¹³. Through a more precise determination, one can distinguish many aspects within the missionary activity of the Church, which are closely linked together and interact with each other. These are¹⁴:

Evangelization which means proclaiming the Gospel directly and publicly, announcing through word and deed God’s plan or economy which He has with the world and which fulfilled in Jesus Christ: “His intent was that now, through the church, the manifold wisdom of God should be made known to the rulers and authorities in the heavenly realms, according to his eternal purpose that he accomplished in Christ Jesus our Lord. In him and through faith in him we may approach God with freedom and confidence” (Ephesians 3:10-12). “The ministry of the word” (Acts 6:4), the explicit preaching of the Gospel represents the essential call of the Church. To this respect, Saint Apostle Paul says: “For when I preach the gospel, I cannot boast, since I am compelled to preach. Woe to me if I do not preach the gospel! If I preach voluntarily, I have a reward; if not voluntarily, I am simply discharging the trust committed to me” (I Cor. 9:16). This because conversion is nothing else than obeying and receiving through faith the word of God, “who wants all people to be saved and to come to a knowledge of the truth” (I Timothy 2:4). “How, then, can they call on the one they have not believed in? And how can they believe in the one of whom they have not heard? And how can they hear without someone preaching to them? And how can anyone preach unless they are sent?” (Romans 10:14-15).

The confession (or martyrria) is an internal exigency of the faith: “I believed; therefore I have spoken. Since we have that same spirit of faith, we also believe and therefore speak” (II Cor. 4:13), “we cannot help speaking about what we have seen and heard” (Acts 4:20). It consists of the ministry of the Gospel through word and deed, through the way of life lived in the spirit of the Gospel of Christ. Conversion is most often the result of the quality of the Christian life (Acts 5:12-16). The Gospel’s message is more than the simple announcement of the word, it comprises the entire life of the Church in the Holy Spirit. That is why the missionary activity cannot be detached from the life lived in communion with God in the Church, of which it is inseparable. For mission is the way in which the members of the Church preach and transmit God’s grace to the people outside the Church or try to wake up and strengthen those who are asleep, Christians only by name.

¹³ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, pp. 128-129.

¹⁴ Ion Bria, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă*, in “Glasul Bisericii”, 1982, no. 1-3, pp. 70-109, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982, pp. 4-5.

The missionary movement always starts from within and requires a life lived in close communion with God in the Church of Christ, supported by the energy of the Holy Spirit. The Christian Church appears in history on the day of the Pentecost under the sign of the paschal enthusiasm and of the spirit of the Gospel, which the Holy Spirit injected into the Apostles and into all those present to this great event in Jerusalem. Christian life as it is, the holiness of the members of the Church or the "good deeds" (I Peter 2:12) of the Christians constitutes the strongest method of mission. Today the word *confession* has a very broad meaning and refers to the entire Christian life lived in close communion with God through prayer, cult, Mysteries, spirituality and deaconship. The authentic Christian life is a continuous testimony and thus a form of mission. The holiness of the Christian life is the only one that can confront the secularizing tendency nowadays.

Deaconship means the Church's solidarity with all the people, especially with the poor, with the needy and suffering, in their fight for the common good, for the transformation of the society. One cannot disjoin evangelization and the Christian confession of ministry, because the Church is at the service of everybody in order to install the spirit of the Gospel of Christ among people, meaning an order of reconciliation, justice and freedom. For the Church is the sacrament of the Kingdom of God for the entire humankind. That is why it fights in the name of everybody and for everybody. The separation that is still made between evangelization and social action, between the vertical and horizontal theology, is an artificial and un-biblical separation, because the Gospel is in the same time the proclamation of a divine message to the world, as well as the presentation of a new way of life. Preaching the Gospel means becoming sympathetic with the poor of the earth, with the needy, sad and oppressed, as our Lord Jesus Christ says, citing from the book of the prophet Isaiah, in the beginning of His mission: "The Spirit of the Lord is on me, because he has anointed me to proclaim good news to the poor. He has sent me to proclaim freedom for the prisoners and recovery of sight for the blind, to set the oppressed free, to proclaim the year of the Lord's favor" (Luke 4:18-19). Without this solidarity, the mission of the Church itself would be doubted. And this not because the Church had the competence and the practical means to solve the problem of economical poverty, the social problems and the people's needs, but because it must exercise the critical function, characteristic to the Gospel, for the defeat of injustice, which stands at the basis of poverty and to help those who are not economically poor to balance their existence and free themselves from the selfish preoccupation for their wealth, in such a way that it does not constitute a preoccupation in itself, but a result of the brotherhood between men and of a permanent care for the needs of the others. Living within this world, the Church is called to exercise its prophetic function

to distinguish the truth from false, it must say “yes” to everything that is in agreement with the Kingdom of God, as it was revealed in Christ’s life and say “no” to everything that degrades the human dignity and liberty. The separation between Christians that consecrate to the study and prayer and those engaged into the social action in the name of Jesus Christ cannot but weaken the mission of the Church. In this case, the social action is at risk to be reduced to an activism full of enthusiasm but based on unclear ideals, and the cult, to a private ceremony, lacking all active interest for the neighbor.

The *pastorship* (from *pasco*, *-ere* = to feed) is the action of supporting with nurture, of offering spiritual food to the faithful, “for the building up of the Church” (Ephesians 4:11-15). Jesus Christ calls Himself “the Good Shepherd”, for He lays down His life for the sheep (John 10:11) in a double meaning: of devotion for His disciples with whom He is intimately united (14-15) and of sacrificing His life for them. He truly gives His life, not constrained, but willingly, in complete obedience for His Father (17-18). In this His activity as a shepherd is fulfilled. Through His sacrifice and resurrection, Jesus Christ as Shepherd gives life, communion and love. In the same way, the priest is “shepherd” in his quality of minister of the Holy Mysteries and especially of the Holy Eucharist, restoring the act in which Christ gave Himself willingly for the life of the world. The priest performs pastorship in his work of preparing the Holy Mysteries, which constitutes the “food” of the Church, and through his entire activity of spiritual guidance, generated by the sacrificial devotion for his mission.

CREDINȚĂ, ADEVĂR ȘI EROARE ÎN LUCRAREA *DE PRAESCRPTIONE HAERETICORUM* A LUI SEPTIMIUS TERTULLIANUS

ANA BACIU*

REZUMAT. Tertulian se înscrie în rândul apologeților de limbă latină, care pentru Biserica primară au constituit sprijin în lupta împotriva idolatriei și ereziei și pentru apărarea dreptei credințe și a adevărului scripturistic. Pericolul pentru credința creștinilor din epoca primară confruntată cu ereziile îl reprezenta falsificarea scripturilor prin receptarea și folosirea lor fragmentară, pentru a justifica anumite învățături eronate dar și falsa exegeză pe care ereticii o fac unor texte biblice. Folosindu-se de un principiu general de drept roman, *praescriptio*, ereticii sunt declarați necreștini și lipsiți de dreptul de a folosi Sfânta Scriptură.

Cuvinte cheie: credință, adevăr, erezie, praescriptio, apostol, Biserică

Pentru secolul al II-lea și pentru apologeții de limbă latină, Tertulian reprezintă o ilustră figură a gândirii juridice și teologice și a științei folosirii artei retorice. Aceasta din urmă îl ajută în a conferi operei sale un caracter filosofico-polemic. Deși combate, uneori chiar minimizează valoarea filosofiei, formația sa intelectuală a fost influențată de filosofia antică, mai cu seamă de cea a stoicilor și a unor adepți ai platonismului mediu. Ca teolog, Tertulian are cunoștință de scrierile părinților bisericești, cunoaște Sfânta Scriptură, o serie de concepții ale gnosticilor dar este influențat în bună parte și de gândirea juridică¹.

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, ana_baciu107@yahoo.com

¹ De pildă, pe Dumnezeu îl consideră, în primul rând, legiuitor și mântuirea o numește „salutaris disciplina”, iar argumentarea care se dorește a fi una istorico-teologică, riscă, de cele mai multe ori, să fie una juridică. Totuși nu trebuie să uităm că în scrierile în limba latină, folosește pentru prima dată noțiuni precum: „Treime”, „persona” sau „substantia”.

Lucrarea *De praescriptione haereticorum*² a fost scrisă în anul 203 și este compusă din 44 de capitole. La sfârșitul acestora există un appendix, în care se înșiruie un număr de 32 de erezii, cu comentarii aferente. Specialiștii care s-au ocupat de opera lui Tertulian consideră că această interpolare ar fi fost făcută de papa Zefirin Romanul sau de vreun apropiat al acestuia. Această lucrare, alături de altele, ale aceluiași autor, a apărut din necesitatea de a apăra Biserica primară, care era subminată nu numai de păgâni și iudei dar și de diverse secte, unele apărute chiar în sânul Bisericii.

În capitolul de debut autorul subliniază că, pe de o parte, apariția ereziilor a fost profețite „căci au fost prevestite”³, prin urmare era imposibil ca ele să nu apară în acea epocă, pe de altă parte, ereziile nu fac altceva decât să pună la încercare adevărata credință a membrilor Bisericii. Dar chiar dacă ele sunt privite ca un rău puternic, căci spune Tertulian: „Dacă nu ar avea putere n-ar exista”⁴, trebuie apelat la acele resorturi interioare ale creștinilor date de învățătura Bisericii prin care contactul cu ele trebuie evitat și nu trebuie să li se exacerbeze puterea ca și cum ele ar fi efectul vreunei învățături/doctrine adevărate. Ca o consecință și legat de aceste aspecte, următorul capitol al lucrării se constituie ca o concluzie prin care autorul conchide că ereziile reprezintă o smintire, un adevărat scandal pentru cei slabi și face un excurs prin Sfânta Scriptură, în care sunt identificate diferite persoane biblice din Vechiul și din Noul Testament, cu calitățile și păcatele lor - dorind să dovedească că nu se pune la încercare credința prin diferite persoane ci persoanele sunt puse la încercare prin puterea și voința de a-și apăra și păstra credința. Existența și puterea ereziei nu trebuie puse la îndoială iar puterea acesteia derivă din slăbiciunea omenească: „...dar ereziile sunt în cinste numai la cei cu credință slabă.”⁵ Posibilitatea căderii în erezie este foarte mare, ne spune autorul, slăbiciunea generală a umanității și lipsa unei credințe ardente și a învățăturii adevărate a lui Hristos: „Nimeni nu este înțelept, dacă nu e credincios, nimeni nu e mare, dacă nu este creștin și nimeni nu e creștin, dacă n-a rămas așa până la sfârșit”⁶.

Capitolul al IV-lea pare a fi menit să ne reamintească și să ne exemplifice măiestria cu care Tertulian folosește arta retorică și sofismul în construirea operelor sale. La sofști exista noțiunea de kairos, ceea ce însemna adaptarea discursului retorului la psihologia și mentalitatea auditoriului. Știut fiind că

² Traducerea *Despre respingerea ereticilor* ni se pare mult mai apropiată de sensul exprimat de autor, care a dorit ca lucrarea să fie receptată ca opera teologică și nu una juridică. Traducătorii de până acum au rămas redevabili textului latin, traducând *Despre prescripția contra ereticilor*.

³ Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, în: Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 3, Apologeți de limbă latină, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, trad. N. Chițescu, I, 1, p. 138.

⁴ Tertulian, *Despre prescripția...*, I, 2, p. 138.

⁵ Tertulian, *Despre prescripția...*, I, 6, p. 139.

⁶ Tertulian, *Despre prescripția ...*, II, 6, p. 139.

obiectul retoricii este acela de a convinge, Tertulian apelează aici la metoda repetiției, reîntorcându-se cu abilitate la o idee lansată chiar la începutul discursului său: ereziile au fost prevestite.⁷ Este o bună modalitate pentru a ne reaminti de profeții mincinoși, de apostolii mincinoși, de antichriști și pentru a face legătura cu cel de-al V-lea, respectiv, al VI-lea capitol dedicat condamnării de către Sfântul Apostol Pavel a dezbinărilor de tot felul, schismelor și a ereziilor. Autorul tratatului reușește să realizeze atât o trecere în revistă a pasajelor din epistolele pauline în care se face referire la erezii dar și un succint comentariu al ideilor expuse acolo. Acest lucru îl realizează pentru a putea introduce în discuție noțiunile de credință, erezie și filosofie.

Filosofia nu era, în sine, pentru creștinism un subiect condamnat și fără apel, dar pentru primele secole creștine reprezenta o cale alunecoasă prin care omul era ispitit a crede că ea îi poate oferi adevărul și înțelepciunea despre lume și viață. Or, așa cum spunea Lactantiu: „Știința nu poate veni din mintea omului și nici nu poate fi cuprinsă de cugetare, pentru că nu e dat omului, ci lui Dumnezeu, să aibă în sine o știință proprie.”⁸ Cu toate speculațiile metafizico-teologice sau mitologice, filosofia antică este departe de pietate și de cult, este departe de religie; filosofia nu a putut să vadă adevărul însuși, acesta ne-a fost descoperit prin Iisus Hristos. La Tertulian alăturarea termenilor credință – filozofie nu este deloc fericită, dimpotrivă este provocatoare de divergențe. Dacă pentru el credința creștină reprezintă revelația universală și adevărată a lui Dumnezeu unic/a unui singur Dumnezeu, filosofia nu este decât izvorul ereziilor: „... ereziile înseși sunt sprijinite de filozofie”⁹. Acum, Tertulian apelează la cunoștințele sale de filosofie pentru a critica pe unii reprezentanți ai diferitelor secte, care au la bază idei și curente ale filosofiei platoniciene sau stoice, a lui Epicur, Zenon, Heraclit sau Aristotel. Apelează, de asemenea la un discurs persuasiv și la o serie de construcții retorice ca de pildă: *aestimatio*, adică judecata de valoare, care are ca scop crearea de convingeri într-o problemă, *vituperatio* (criticarea), culminând cu celebra *peroratio* „Întrucât [în ce măsură] se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica ori ereticii cu creștinii?”¹⁰ Prin argumentele susținute, Tertulian încearcă să demonstreze în fața ereticilor dar și a păgânilor și iudeilor valoarea revelației lui Dumnezeu iar pe creștini să-i sprijine și să-i întărească în credință: „Noi nu mai avem nevoie de curiozitate după Iisus Hristos și nici de cercetare în afară de Evanghelie. Odată ce am crezut, nu mai năzuim la ceva dincolo de credință.”¹¹

⁷ Repetiția, ca figură a retoricii, este un bun instrument afectiv și are o funcție patetică.

⁸ Lucius C.F. Lactantius, *Divinae Institutiones*, III, 2, 3, în: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. XIX, ed. Samuel Brandt, Viena, 1890, III, 3, 1.

⁹ Tertulian, *Despre prescripția ...*, VII, 2, p. 143.

¹⁰ Tertulian, *Despre prescripția ...*, VII, 9, p. 143.

¹¹ Tertulian, *Despre prescripția ...*, VII, 11, p. 143.

Concluzia este că mai de folos sufletului, mai importantă pentru mântuire este credința, „învățătura –*disciplinam*– de la Hristos” decât orice cercetare filosofică, decât orice învățături –*doctrinae*– ale oamenilor.

Pericolul pentru credința creștinilor din epoca primară confruntată cu ereziile îl reprezenta falsificarea scripturilor prin receptarea și folosirea lor fragmentară, pentru a justifica anumite învățături eronate dar și falsa exegeză pe care ereticii o fac unor texte biblice. Autorul tratatului se oprește asupra versetului din Evanghelia după Matei 7,7: „Căutați și veți afla”, verset în legătură cu care ereticii își manifestă „meticulozitatea” pentru descoperirea adevărului. În capitolele care dezbat această problemă (VIII - XII) avem de a face cu confruntarea dintre credință și rațiune, dintre înțelepciunea divină și înțelepciunea păgână-filosofică-eretică – acești termeni i-am putea considera sinonimi în concepția lui Tertulian. Îndemnul cuprins în acest verset se adresează celor nehotărâți și nelămuriți, adică iudeilor, ne spune autorul, dar și celor care caută mereu, neținând seama că: „... nu mai trebuie să caute nimic, în afară de ceea ce au fost datori să caute”¹², „odată ce ai crezut ai pus capăt oricărei cercetări și descoperiri.”¹³, căci altfel vor fi asemenea ereticilor, care speră la o altă finalitate decât adevărul: „Dar odată ce am crezut în ceea ce am fost dator să cred și totuși socotesc că trebuie să mai caut altceva, înseamnă că am și nădejdea de a mai găsi ceva; și n-aș nădăjdui acest lucru, decât dacă n-aș crede în ceea ce părea că am crezut, ori dacă am încetat de a mai crede. 3. Astfel părăsind credința mea, devin un apostat.”¹⁴ Această căutare haotică a unor adevăruri în afara credinței creștine, cea care vine de la Hristos, transmisă prin Apostoli, duce inevitabil la abandonarea regulii de credință –*regula fidei*–¹⁵, la falsificarea și interpretarea personală a Sfintei Scripturi. Or, nu pot fi căutate alte adevăruri sau altfel de adevăruri decât cele aparținând și existând în regula de credință, pentru că altele nu există, deoarece credința cuprinde tot adevărul: „A nu ști nimic împotriva regulii înseamnă a ști totul”¹⁶. În acest punct al demersului său, Tertulian prezintă principiile regulii de credință (Cap. XIII), în care se exprimă coborârea lui Dumnezeu la om „Care nu este altul decât Ziditorul lumii”¹⁷, care prin Cuvânt „numit Fiul lui [...] s-a făcut auzit”¹⁸ de către cei care ascultă și primesc cuvântul propovăduirii despre o nouă lege și despre făgăduința Împărăției cerurilor, iar după patimi, Înviere și Înălțare „șade de-a dreapta Tatălui [...], că va veni cu slavă [...] ca să condamne focului de

¹² Tertulian, *Despre prescripția ...*, IX, 6, p. 145.

¹³ Tertulian, *Despre prescripția ...*, X, 4, p. 146.

¹⁴ Tertulian, *Despre prescripția...*, XI, 2-3, p. 146.

¹⁵ Cap. XIII al lucrării expune în 13 paragrafe această regulă instituită de către Iisus Hristos, pp. 147-148.

¹⁶ Tertulian, *Despre prescripția...*, XIV, 5, p. 148.

¹⁷ Tertulian, *Despre prescripția...*, XIII, 2, p. 147.

¹⁸ Tertulian, *Despre prescripția...*, XIII, 3, p. 147.

veci pe cei nelegiuți după învierea tuturor și restabilirea trupului fiecăruia.”¹⁹ Între credință, ca rod al lucrării harului și cel care o primește există regula credinței care trebuie să devină regula vieții: „Credința își are principiile ei, are o lege și mântuirea vine din supunerea față de această lege.”²⁰ Credința orientează întreaga viață a creștinilor spre cunoașterea lui Hristos și a adevărului său. Astfel în momentul trimiterii Apostolilor la propovăduire, le poruncește să-i învețe pe cei ce vor primi cuvântul propovăduirii să respecte regula credinței.²¹ Totodată, Hristos avertizează de pericolul devierii de la dreapta credință și de răstălmăcirea cuvântului adevărului. Preocuparea pentru transmiterea și păstrarea unității învățăturii de credință este menținută și asigurată prin predania Sfinților Apostoli. Aceștia au urmărit să răspândească Evanghelia și să apere adevărata credință față de învățăturile greșite: „...e limpede că orice învățătură care e la fel cu aceea a Bisericii Apostolice, maice și izvoare ale credinței, trebuie socotită ca adevărată, fiindcă ea păstrează ceea ce au primit Bisericele de la Apostoli, iar Apostolii de la Hristos și Hristos de la Dumnezeu.”²²

În urma căutărilor păguboase ale ereticilor și curiozității exagerate a acestora de a descoperi alte și alte „adevăruri” care sfârșesc prin negarea a ceea ce au crezut inițial, Tertulian le contestă acestora dreptul de a folosi Scripturile și dreptul de a folosi numele de creștini: „Căci dacă mai caută încă, înseamnă că n-au găsit, iar dacă n-au găsit, n-au crezut și dacă încă n-au crezut, nu sunt creștini.”²³ Sfântul Apostol Pavel consideră că până și discuțiile cu ereticii, legate de Sfânta Scriptură sunt inutile și trebuie evitate. Ereticii nu se folosesc de Scriptură ci abuzează de ea și nu există nici un teritoriu comun între ei și creștini. Scriptura aparține numai celor care au regula credinței. Hristos a împărtășit credința Apostolilor, iar aceștia au propovăduit-o, au fondat Biserica drept depozitată a credinței apostolice, așadar, descinzând de la Apostoli prin Bisericele apostolice. Din acest punct al discursului, Tertulian abordează în următoarele capitole ale tratatului (Cap. XX, XXXII, XXXVI) o problemă deosebit de importantă, și anume, aceea a apostolicității Bisericii, a apostolicității a și a succesiunii apostolice. Apostolicitatea este prezentată ca una din însușirile fundamentale ale Bisericii. Iisus Hristos, prin alegerea celor doisprezece ucenici, încă de la începutul misiunii Sale, ucenici ce se vor numi Apostoli – „cuvântul Apostol înseamnă trimis”²⁴, ține

¹⁹ Tertulian, *Despre prescripția...*, XIII, 5, p. 148.

²⁰ Tertulian, *Despre prescripția...*, XIV, 4, p. 148.

²¹ Cf. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2, Exigențe, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 29.

²² Tertulian, *Despre prescripția...*, XXI, 4, p. 152.

²³ Tertulian, *Despre prescripția...*, XIV, 5, p. 149.

²⁴ Tertulian *Despre prescripția...*, XX, 4, p. 151, conform verbului grecesc, *apostello* din care se formează substantivul, sensul este: a trimite pe cineva spre, la, a trimite pe cineva cu un anume scop: „... să meargă și să învețe neamurile botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și a Sfântului Duh”. (Tertulian, *Despre prescripția...*, XX, 4, p. 151).

să precizeze Tertulian – a dorit ca aceștia să fie martori ai întregii sale activități pe pământ. Pe lângă însemnătatea ecclesiologică a numărului de doisprezece așa cum rezultă din câteva locuri menționate în Sfânta Scriptură – Mt.19,28; Apoc.3,21;20,4 –, pe lângă faptul că acest număr simbolizează cele douăsprezece seminții ale lui Israel, Apostolii au o importanță fundamentală pentru a confirma că misiunea lui Hristos în lume este una permanentă și de netăgăduit. Harisma pe care aceștia au primit-o și o exercită în planul Bisericii îi fac împreună-lucrători cu Iisus Hristos la zidirea ei: „La început au mărturisit credința cea în Iisus Hristos în Iudeea, unde au întemeiat și Biserici”.²⁵ În cadrul misiunii lor, Apostolii sunt trimiși să vestească atât învățătura cea adevărată, la toate neamurile și la toată făptura, cât și împărăția cerurilor, evidențiindu-se astfel că prin trimiterea lor de către Fiul se permanentizează în lume trimiterea Fiului de către Tatăl. Trimiterea aceasta va deveni efectivă după pogorârea Sfântului Duh peste ei, Acesta este cel care călăuzește și Biserica: „Când va veni Acela, Duhul Adevărului, El vă va duce la adevăr», a arătat că nu rămăsese nimic necunoscut celor ce le făgăduise să-i conducă «la tot adevărul», prin mijlocirea Sfântului Duh”²⁶. Dimensiunea trimiterii și misiunea apostolilor iese în evidență prin întemeierea Bisericii creștine la care se adaugă prin propovăduirea lor la alți credincioși, care învață și înțeleg că misiunea acestora este o mărturie a biruinței lui Hristos asupra păcatului și a morții, o mărturie a vieții celei noi. Dezvoltând aceste probleme, în Cap. XXXII și următoarele, Tertulian abordează polemic poziția ereticilor față de apostolocitatea Bisericii întemeiată de Apostoli: „... toate ereziile sunt provocate de noi la luptă, câtă vreme se deosebesc de învățăturile Apostolilor, fie că s-au ivit după vremea Apostolilor, fie în timpul lor ... Învățătura noastră nu e venită mai târziu, ci dimpotrivă, înaintea tuturor celorlalte; aceasta va fi mărturia adevărului, care are pretutindeni locul de cinste.”²⁷ Tertulian arată clar componentele misiunii Apostolilor și a Bisericii apostolice: evanghelizarea, încorporarea sacramentală în Biserică, participarea la viața de comuniune, îndemnul de a stăruii în regula de credință, în sfințenie, mărturie și slujire. „O fericită Biserică, pentru care Apostolii și-au vărsat întreaga învățătură, cu sângele lor!”²⁸ Biserica este apostolică întemeindu-se pe mărturia apostolilor, care rămân baza permanentă a credinței: „Ea [Biserica n.n.] cunoaște numai pe Domnul Dumnezeu, făcătorul a toate, și pe Iisus Hristos, Cel născut din Fecioara Maria, Fiul lui Dumnezeu Creatorul; ea cunoaște și învierea trupurilor, pune legea și profeții la un loc cu scrierile evanghelice și apostolice de unde soarbe credința; pe această credință o însemnează cu apă, o îmbracă cu Duhul

²⁵ Tertulian, *Despre prescripția...*, XX, 4, p. 151.

²⁶ Tertulian, *Despre prescripția...*, XXII, 8, p. 153.

²⁷ Tertulian, *Despre prescripția...*, XXXV, 1, 3, p. 164.

²⁸ Tertulian, *Despre prescripția...*, XXXVI, 3, p. 164.

Sfânt, o hrănește cu împărtășanie; ea îndeamnă la mucenicie și nu primește pe nimeni care e potrivnic acestei învățături”²⁹ Apostolii au primit Duhul Sfânt și sunt cei dintâi mijlocitori între creștini și Duhul Sfânt, drept pentru care se și numesc temelia Bisericii, dar o temelie așezată, permanent, în legătură cu Hristos. Apostolicitatea Bisericii se vădește prin faptul că aceasta deține, mărturisește și transmite credința, așa cum a fost predată de Hristos Apostolilor iar aceștia au transmis-o, sub forma Tradiției apostolice. Biserica este apostolică fiindcă are instituții și slujiri apostolice, are o ierarhie bisericească sacramentală – episcopi, preoți, diaconi - în cadrul căreia episcopii sunt urmașii Apostolilor, conform succesiunii apostolice, și mijlocitori ai harului Duhului Sfânt. Biserica este apostolică deoarece are o trimitere mesianică, așa cum Fiul a fost trimis de Tatăl, tot așa și Apostolii au fost trimiși de către Hristos, Biserica continuă misiunea Apostolilor de a aduna credincioșii în Biserică, este apostolică și după scopul ei eshatologic, fiind prefigurarea acelei adunări eshatologice, a Noului Ierusalim de care vorbește Apocalipsa (21,2-3). Teoriile provocatoare ale ereticilor, „darurile stricăciunii, din care vin ereziile”³⁰ nu pot sta alături de lucrările dumnezeiești și de tainele creștine. Ereticii nu-și pot revendica Scriptura, ei, practic nu au scriptură, nu au o ordine ierarhică, nu se știe cine este catehumen și cine credincios, nu au nici o rânduială și se consideră perfecți (cf. Cap. XLI). În cazul ereticilor nu există diferență între idolatrie și erezie. În riturile idolatriei diavolul imită și falsifică tradiția creștină, astfel Scriptura este coruptă de el prin perversiunile diferiților eretici „și astfel, orice minciună, pe care o spun ei cu privire la Dumnezeu, este legată de închinarea la idoli”³¹. Astfel, erezia minimalizează respectul față de Dumnezeu și distruge frica de Judecata de Apoi a celor ce și-au pierdut calea și „care nu se mai feresc de primejdia ce amenință adevărata credință”³².

Concluzia la care ajunge Tertulian la sfârșitul tratatului său este aceea că ereticii trebuie îndepărtați de la orice discuție legată de Scripturi, pe baza unor argumente care să respingă în mod precis și just toate teoriile acestora. Tertulian se dovedește a fi un adevărat apologet prin probitatea cu care respinge pretențiile de veridicitate a argumentelor pe care le pun în discuție atât păgânii cât și ereticii. Folosindu-se de un principiu general de drept roman, *praescriptio*, ereticii sunt

²⁹ Tertulian, *Despre prescripția...*, XXXVI, 5, p. 165. În acest fragment Tertulian construiește o imagine a Bisericii în care se întruchipează toate componentele esențiale ale regulii de credință dar și ale instituției apostolice. Apostolii devin vestitori și deținători ai cheilor Împărăției, ei au puterea de a boteza, sunt cei care au participat la prima Euharistie, sunt cei dintâi care au fost înștiințați de moartea și învierea Mântuitorului.

³⁰ Tertulian, *Despre prescripția...*, XL, 8, p. 168.

³¹ Tertulian, *Despre prescripția...*, XL, 10, p. 168.

³² Tertulian, *Despre prescripția...*, XLIV, 12, p. 171.

declarați necreștini și lipsiți de dreptul de a folosi Sfânta Scriptură. Prin acest tratat Tertulian se înscrie cu cinste în rândul apologeților din secolele al II-lea și al III-lea, care nu au precupețit nimic pentru apărarea dreptei credințe.

FAITH, TRUTH AND ERROR IN THE WORK *DE PRAESCRIPTIONE HAERETICORUM* OF SEPTIMIUS TERTULLIANUS

ANA BACIU*

ABSTRACT. Tertullian is one of the Latin apologists, who for the primary Church, constituted a support in the fight against idolatry and heresy and for the defense of the true faith and of the biblical truth. The danger for the Christian faith of the primary epoch confronted with the heresies represented the falsification of the scriptures through their fragmentary perception and use, in order to support certain false teachings but also the false exegesis which the heretics did for some of the biblical texts. Using a general principle of Roman law, *praescriptio*, the heretics are declared unchristian and are voided of the right to use the Holy Scripture.

Key-words: faith, truth, heresy, praescriptio, apostle, Church

For the 2nd century and for the Latin apologists, Tertullian represents an illustrious figure of the judicial and theological thinking and of the science of knowing how to use the rhetorical art. The latter helps him in impregnating his work with a philosophical-polemical character. Although he rebuts, and sometimes he even minimizes the value of philosophy, his intellectual formation was influenced by the ancient philosophy, especially by that of the stoics and of some of the supporters of the medium Platonism. As a theologian, Tertullian is familiar with the writings of the Holy Fathers, with the Holy Scripture, a series of conceptions of the gnosticists but is also greatly influenced by the judicial thinking¹.

* *Lect. Univ. PhD, Faculty of Orthodox Theology, „Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca, Romania, ana_baciu107@yahoo.com*

¹ For example, he considers God to be firstly legislator, and he calls the salvation “salutaris disciplina”, and the argument which wishes to be a historical-theological one, is at risk to be, most often a judicial one. However one must not forget that in the writings in Latin he uses for the first time notions such as: “Trinity”, “person” or “substantia”.

The work *De praescriptione haereticorum*² was written in 203 and comprises 44 chapters. At the end of these chapters there is an appendix, in which a number of 32 heresies are mentioned, with the respective commentaries. The specialists that studied Tertullian's work consider that this interpolation was made by Pope Zephyrinus the Roman or by someone close to him. This work, together with others, by the same author, appeared out of the necessity to defend the primary Church which was undermined not only by pagans and Jews but also by various sects, some of them occurring within the Church itself.

In the first chapter the author underlines the fact that, on one hand, the appearance of the heresies was announced "for it was foretold"³, and thus it was impossible for them not to appear in that epoch, on the other hand, heresies do nothing more but to trial the true faith of the members of the Church. But even if they are perceived as a powerful evil, since Tertullian says "this secures the power through which it exists"⁴, one must appeal to those inner powers of the Christians given by the teaching of the Church through which the contact with them must be avoided and their power must not be exacerbated as if they are the effect of a true teaching/doctrine. As a consequence and related to these aspects, the next chapter of the work is a conclusion through which the author states the fact that heresies represent a distress, a real scandal for the weak and he also makes a digression through the Holy Scripture, in which he identifies different biblical persons from the Old and from the New Testament, with their qualities and sins – wishing to prove that faith is not at trial through different persons, but the persons are tried through the power and will to defend and keep their faith. The existence and the power of the heresy must not be doubted and its power comes from the human weakness: "...heresies are strong in those persons who are not strong in faith"⁵. The possibility of the fall into heresy is great, the author tells us, the general weakness of humanity and the lack of an ardent faith and of the true teaching of Christ: "No one is wise, no one is faithful, no one excels in dignity, but the Christian; and no one is a Christian but he who perseveres even to the end"⁶.

Chapter IV seems to be destined to remind us and give us an example of the mastership with which Tertullian uses the rhetorical art and the sophism in the construction of his works. The sophists had the notion of *Kairos*, meaning the

² The translation *Despre respingerea ereticilor* seems to me closer to the sense expressed by the author, who wanted his work to be perceived as a theological not as a judicial work. The translators up to now remained tributary to the Latin text, translating *Despre prescripția contra ereticilor*.

³ Tertullian, *The Prescription against Heretics*, P. Holmes, Trans., in *The Ante-Nicene Fathers Vol III: Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325* Oak Harbor: Logos Research Systems, I, p. 243.

⁴ Tertullian, *The Prescription...*, I, p. 243.

⁵ Tertullian, *The Prescription...*, II, p. 244.

⁶ Tertullian, *The Prescription...*, III, p. 244-245.

arrangement of the rhetor's discourse to the psychology and mentality of the audience. Being a known fact that the object of the rhetoric is to convince, Tertullian resorts here to the method of the repetition, returning with cleverness to an idea proposed at the very beginning of his discourse: heresies were foretold⁷. It is a good manner to remind us of the false prophets, of the false apostles, of the antichrists and to connect with the Vth and the VIth chapter dedicated to the condemnation by Saint Apostle Paul of all the disunions, schisms and heresies. The author of the treatise manages to achieve both a review of the passages from Saint Paul's epistles in which he refers to heresies and also a brief commentary of the ideas presented there. This thing is accomplished in order to introduce into discussion the notions of faith, heresy and philosophy.

Philosophy was not, in itself, for Christianity a despicable subject and without appeal, but for the first Christian centuries it represented a slippery path through which man was tempted to believe that it can offer him truth and knowledge about the world and life. Or, as Lactantius said: "knowledge cannot come out of man's mind, neither can it be comprised by thinking, for man is not destined to have within himself a personal knowledge, but God is"⁸. Despite all metaphysical-theological or mythological speculations, ancient philosophy is far from piety and cult, it is far from religion; philosophy could not see the truth itself, but the truth was revealed to us through Jesus Christ. In the works of Tertullian the apposition of the terms faith – philosophy is not at all inspired, on the contrary, it provokes divergences. If the Christian faith represents for him the true and universal revelation of the unique God/of a single God, philosophy is nothing else but the spring of heresies: "...heresies are themselves instigated by philosophy"⁹. Now, Tertullian resorts to his philosophical knowledge to criticize some of the representatives of the different sects, which are based on ideas and currents of the Platonic or Stoic philosophy, of Epicurus, Zeno, Heraclitus or Aristotle. He also resorts to a persuasive discourse and to a series of rhetorical constructions such as: *vituperatio* (criticism), culminating with the famous *peroratio* "What indeed has Athens to do with Jerusalem? What concord is there between the Academy and the Church? What between heretics and Christians?"¹⁰ Through the stated arguments, Tertullian tries to demonstrate before heretics and also before pagans and Jews the value of the revelation of God, and he also tries to support Christians and encourage them in their faith: "We want no curious disputation after possessing Christ Jesus, no inquisition after enjoying the gospel! With our

⁷ Repetition, as a figure of the rhetoric, is a good affective instrument and has a pathetic function.

⁸ Lucius C. F. Lactantius, *Divinae Institutiones*, III, 2, 3, in *Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum*, vol XIX, ed. Samuel Brandt, Vienna, 1890, III, 3, 1.

⁹ Tertullian, *The Prescription...*, VII, p. 247.

¹⁰ Tertullian, *The Prescription...*, VII, p. 247.

faith, we desire no further belief. For this is our primary faith, that there is nothing which we ought to believe besides"¹¹. The conclusion is that faith is more useful for the soul, more important for salvation, "the teaching – *disciplinam* – from Christ" is more important than any other philosophical research, than any other teachings – *doctrinae* – of men.

The danger for the faith of the Christians in the primary epoch confronted with the heresies represented the corruption of the scriptures through their fragmentary perception and use in order to justify certain wrong teachings, but also the false exegesis that the heretics make to some of the biblical texts. The author of the treatise stops upon the verse from the gospel by Matthew 7:7: "Seek and you will find", verse with respect to which the heretics manifested their "scrupulosity" for finding the truth. In the chapters that debate this problem (VIII – XII) we have to deal with the confrontation between faith and reason, between the divine wisdom and the pagan-philosophical-heretic wisdom – we may consider these terms as similar in Tertullian's thinking. The counsel comprised in this verse addresses to those who are undecided and confused, meaning the Jews, the author tells us, but also to those who are seeking continuously, not taking into account the fact that: "...there can be no indefinite seeking for that which has been taught as one only definite thing"¹², "all further delay for seeking and finding you have prevented by believing"¹³, "But yet, if I have believed what I was bound to believe, and then afterwards think that there is something new to be sought after, I of course expect that there is something else to be found, although I should by no means entertain such expectation, unless it were because I either had not believed, although I apparently had become a believer, or else have ceased to believe. If I thus desert my faith, I am found to be a denier thereof"¹⁴. This chaotic search of truths outside the Christian faith, the one that comes from Christ, transmitted through the Apostles, leads inevitably to the abandonment of the rule of faith – *regula fidei* –¹⁵, to the falsification and personal interpretation of the Holy Scripture. Or, no other truths neither other type of truths can be sought except for those pertaining and existing in the rule of faith, for there are none others, since the faith comprises the whole truth: "To know nothing in opposition to the rule (of faith), is to know all things"¹⁶. In this point of his discourse, Tertullian presents the principles of the rule of faith (Chap. XIII), in which the descent of God to man is

¹¹ Tertullian, *The Prescription...*, VII, p. 248.

¹² Tertullian, *The Prescription...*, IX, p. 249.

¹³ Tertullian, *The Prescription...*, X, p. 250.

¹⁴ Tertullian, *The Prescription...*, XI, p. 250.

¹⁵ Chapter XIII of the work presents in 13 paragraphs this rule founded by Jesus Christ, p. 251-252.

¹⁶ Tertullian, *The Prescription...*, XIV, p. 252.

expressed “that He is none other than the Creator of the world”¹⁷, who through the Word “called His Son [...] was heard at all times”¹⁸ by those who listen and receive the word of the announcement about a new law and about the promise of the Heavenly Kingdom, and after the passions, Resurrection and Ascension “sat at the right hand of the Father [...] will come with glory [...] to condemn the wicked to everlasting fire, after the resurrection of both these classes shall have happened, together with the restoration of their flesh”¹⁹. Between faith as fruit of the work and the one that receives it there is the rule of faith which must become the rule of life: “Now, faith has been deposited in the rule; it has a law, and (in the observance thereof) salvation”²⁰. Faith directs Christians’ lives towards the knowledge of Christ and His truth. Thus, when he sends the Apostles to preach, He commands them to teach those that will receive the word to respect the rule of faith²¹. In the same time, Christ warns on the danger of distancing from the true faith and of falsification of the word of truth. The preoccupation for transmitting and guarding the unity of the teaching of faith is maintained and provided by the activity of the Saint Apostles. They aimed to spread the Gospel and to defend the true faith against the wicked teachings: “it is in the same degree manifest that all doctrine which agrees with the apostolic churches—those moulds and original sources of the faith must be reckoned for truth, as undoubtedly containing that which the (said) churches received from the apostles, the apostles from Christ, Christ from God”²².

As a consequence of the unprofitable inquiries of the heretics and of their exaggerated curiosity to discover more and more “truths” which end in the negation of what they have previously believed in, Tertullian challenges their right to use the Scriptures and the right to be called Christians: “For since they are still seekers, they have no fixed tenets yet; and being not fixed in tenet, they have not yet believed; and being not yet believers, they are not Christians”²³. Saint Apostle Paul considers that even the discussions with the heretics regarding the Holy Scripture are useless and must be avoided. Heretics do not use the Scripture, but they abuse of it and there is no common territory between them and the Christians. The Scripture belongs only to those who have the rule of faith. Christ shared the faith to the Apostles and they preached it, founded the Church as depositary of the apostolic faith, thus descending from the Apostles through the Apostolic Churches. From

¹⁷ Tertullian, *The Prescription...*, XIII, p. 251.

¹⁸ Tertullian, *The Prescription...*, XIII, p. 251.

¹⁹ Tertullian, *The Prescription...*, XIII, p. 251.

²⁰ Tertullian, *The Prescription...*, XIV, p. 251.

²¹ Cf. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2, Exigențe, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 29.

²² Tertullian, *The Prescription...*, XXI, 255.

²³ Tertullian, *The Prescription...*, XIV, p. 251.

this point of the discourse, Tertullian approaches in the next chapters of the treatise (Chap. XX, XXXII, XXXVI) a very important problem, that of the apostolicity of the Church, of the apostolicity and of the apostolic succession. Apostolicity is presented as one of the fundamental features of the Church. Jesus Christ, through the choice of the twelve apostles, even from the beginning of His mission, the disciples will be called Apostles – “whom this designation indicates as *«the sent»*”²⁴, Tertullian insists on completing – wanted them to be witnesses of His entire activity on earth. Besides the eschatological importance of the number twelve as it results from several fragments mentioned in the Holy Scripture – Matthew 19:28; Revelation 3:21; 20:4 – , besides the fact that this number symbolizes the twelve nations of Israel, the Apostles have a fundamental importance to confirm that Christ’s mission within the world is a permanent and undeniable one. The gift they received and use within the Church makes them co-workers with Jesus Christ to its foundation: “first bearing witness to the faith in Jesus Christ throughout Judaea and founding churches (there)”²⁵. As part of their mission, the Apostles are sent to teach both the true teaching, to all the nations and beings, and the heavenly kingdom, thus emphasizing the fact that through their sending by the Son, the sending of the Son by the Father into the world becomes permanent. This sending will become effective after the descending of the Holy Spirit onto them, He is the one that guides the Church too: “«When He, the Spirit of truth, shall come, He will lead you into all truth». He (thus) shows that there was nothing of which they were ignorant, to whom He had promised the future attainment of all truth by help of the Spirit of truth”²⁶. The dimension of their sending and the Apostles’ mission is emphasized by the foundation of the Christian Church, which add through their preaching to other faithful, who learn and understand that their mission is a confession of Christ’s victory over sin and death, a testimony of the new life. Debating these problems in Chapt. XXXII and the following, Tertullian approaches in a polemical manner the heretics’ position towards the apostolicity of the Church founded by the Apostles: “...Challenged and refuted by us, according to these definitions, let all the heresies boldly on their part also advance similar rules to these against our doctrine, whether they be later than the apostles or contemporary with the apostles ... Our system is not behind any in date; on the contrary, it is earlier than all; and this fact will be the evidence of that truth which everywhere occupies the first place”²⁷. Tertullian

²⁴ Tertullian, *The Prescription...*, XX, p. 255, according to the Greek verb: *apostello* from which the noun forms, the meaning is: to send someone to, to send someone with a specific purpose: “...to go and teach all nations, who were to be baptized into the Father, and into the Son, and into the Holy Ghost”. (Tertullian, *The Prescription...*, XX, p. 255).

²⁵ Tertullian, *The Prescription...*, XX, p. 255.

²⁶ Tertullian, *The Prescription...*, XXII, p. 257.

²⁷ Tertullian, *The Prescription...*, XXXV, p. 266.

shows in a very clear manner the components of the mission of the Apostles and of the apostolic Church: evangelizing, sacramental incorporation within the Church, participation to the life of communion, the counsel to keep at the rule of faith, at holiness, confession and service. "How happy is its church, on which apostles poured forth all their doctrine along with their blood!"²⁸ The Church is apostolic founded on the confession of the Apostles, who remain the permanent basis of the faith: "One Lord God does she [the Church] acknowledge, the Creator of the universe, and Christ Jesus (born) of the Virgin Mary, the Son of God the Creator; and the Resurrection of the flesh; the law and the prophets she unites in one volume with the writings of evangelists and apostles, from which she drinks in her faith. This she seals with the water (of baptism), arrays with the Holy Ghost, feeds with the Eucharist, cheers with martyrdom and against such a discipline thus (maintained) she admits no gainsayer"²⁹. The Apostles received the Holy Spirit and are the first mediators between Christians and the Holy Spirit that is why they are called the foundation of the Church, but a foundation, placed permanently in relationship with Christ. The apostolicity of the Church is proven by the fact that it owns, confesses and transmits the faith the way it was given by Christ to the Apostles, and the way they transmitted it, in the form of the apostolic Tradition. The Church is apostolic because it has apostolic institutions and services, it has a sacramental hierarchy – bishops, priests, deacons – where the bishops are the successors of the Apostles, according to the apostolic succession and mediators of the gift of the Holy Spirit. The Church is apostolic because it has a messianic sending, the same way the Son was sent by the Father, the Apostles were sent by Christ, the Church continues the Apostles' mission to gather the faithful within the Church, it is apostolic also because of its eschatological purpose, being the prefiguration of that eschatological gathering, of the New Jerusalem which the book of Revelation speaks of (21:2-3). The provocative theories of the heretics, "that spiritual wickedness from which also heresies come"³⁰ cannot be put besides the divine works and the Christian mysteries. Heretics cannot claim the Scripture, they practically don't have a scripture, they don't have a hierarchy, no one knows who is a catechumen and who is faithful, they have no rule and they consider themselves perfect. (cf. Chapt. XLI). In the case of the heretics there is no difference between idolatry and heresy. In the rites of the idolatry the devil imitates and forges the Christian tradition, thus the

²⁸ Tertullian, *The Prescription...*, XXXVI, p. 267.

²⁹ Tertullian, *The Prescription...*, XXXVI, p. 267. In this fragment Tertullian builds an image of the Church in which all the essential features of the rule of faith are present and also of the apostolic institution. The Apostles become announcers and owners of the keys of the Kingdom, they have the power to baptize, they are the ones who participated to the first Eucharist, they are the ones who were announced of Christ's death and Resurrection.

³⁰ Tertullian, *The Prescription...*, XL, p. 270.

Scripture is corrupted by him through the perversions of the various heretics “the consequence is, that every lie which they speak of God is in a certain sense a sort of idolatry”³¹. Thus, the heresy minimizes the respect for God and destroys the fear of the Final Judgment of those who have lost their way and “who do not defend the true faith from the danger which besets it”³².

The conclusion that Tertullian draws at the end of his treatise is that the heretics must be prevented from any discussion referring to the Scriptures, based on certain arguments which must reject clearly and rightfully all their theories. Tertullian proves to be a true apologist through the probity with which he rejects the claims of credibility of the arguments that both the pagan and the heretics bring to discussion. Using a general principle of Roman law, *praescriptio*, heretics are declared to be un-Christian and they are forbidden to use the Holy Scripture. Through this treatise Tertullian can proudly stand beside the other apologists from the 2nd and 3rd century, who spared no effort in defending the true faith.

³¹ Tertullian, *The Prescription...*, XL, p. 270.

³² Tertullian, *The Prescription...*, XLIV, p. 273.

IUBIREA – MOTIV ȘI SCOP AL MISIUNII CREȘTINE

CRISTIAN-SEBASTIAN SONEA*

REZUMAT. Prezentul studiu își propune să arate în ce sens iubirea lui Dumnezeu este motivul și scopul misiunii creștine. Din acest motiv, tratează succint conceptul de iubire smerită în raport cu slava lui Dumnezeu și subliniază rolul acestei iubiri în creație și în trimiterea Fiului lui Dumnezeu în lume. De asemenea, arată faptul că iubirea care stă la baza misiunii Fiului generează în cei către care El este trimis aspirația de a cultiva această iubire în comunitatea eclezială. În felul acesta, iubirea devine scop al misiunii creștine, contribuind la zidirea într-o unitate a creștinilor în Biserică.

Cuvinte cheie: iubire smerită, misiune, comuniune, sensurile iubirii, slava lui Dumnezeu, Biserică

Misiunea creștină este înțeleasă ca lucrare a lui Dumnezeu în lume, ce se continuă în și prin Biserică. Aceasta are ca scop final *unitatea omenirii* în aceeași credință în Sfânta Treime, în același Botez, în aceeași Euharistie, în același trup al lui Hristos și *desăvârșirea ei* în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu.

Slava lui Dumnezeu și iubirea smerită

Pentru o mai bună înțelegere a punctelor care urmează să fie dezvoltate, ar fi util să ne reamintim că, în ansamblu, gândirea teologică a Bisericii Răsăritene se mișcă într-un cadru mai larg teologic și cosmologic, în care *elementul dominant* este concepția Sfântului Ioan asupra iubirii Dumnezeului Treimic, văzută în contemplarea tainei lui Dumnezeu într-o perspectivă eshatologică și doxologică.¹

* Pr. Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”, cristi_sonea@yahoo.com

¹ Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.; Geneva, Switzerland, 2010, pp. 41-42.

După Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos, „*slava lui Dumnezeu*, văzută în perspectiva iubirii Sale nesfârșite, constituie cheia fundamentală pentru înțelegerea întregii desfășurări a istoriei. Potrivit gândirii ortodoxe „Alfa și Omega” (Ap 21, 6), „Primul și Cel de pe urmă” (Ap 1, 17), rămâne Dumnezeu. El este „Cel ce este, Cel ce a fost și Cel care vine” (Ap 1, 8), Cel vrednic să primească slava, cinstea și puterea, pentru că El Însuși a creat totul și prin voința Sa toate au venit la existență”. „*Evoluția istoriei umane*, despre care vorbește Sfânta Scriptură, *începe de la slava lui Dumnezeu și se sfârșește cu slava lui Dumnezeu*. Atunci când Domnul spune: „Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea” (In 17, 5), face cunoscut că „slava lui Dumnezeu”, era o condiție care a existat înainte de creație. În ceea ce privește sfârșitul istoriei, este caracteristic faptul că ultima carte a Sfintei Scripturi, se referă foarte mult la slava pe care Dumnezeu o primește și descrie Liturghia cerească, la care participă cei răscumpărați în Hristos „din toată seminția și limba și poporul și neamul” (Ap 5, 9)”²

Altfel spus, Dumnezeu-Treimic, Dumnezeu, care este iubire, aduce lumea la existență pentru ca să se bucure de slava lui Dumnezeu. Relația creației cu Creatorul său este dintru început marcată de *iubirea smerită*. Lumea și omul nu sunt aduse la existență printr-un accident sau dintr-o necesitate de tip filosofic, ci din voința liberă a lui Dumnezeu, *motivată de această iubire care lasă loc și celuilalt*. De ce spunem *iubire smerită* și nu simplu *iubire*? După Sfântul Isaac Sirul, Dumnezeu este în Sine plenitudinea absolută și abis de smerenie. Iubirea intratrinitară este însăși atributul esențial al ființei divine sau, după Isidor Todoran, chiar modalitatea apofatică de numire a tainei lui Dumnezeu: „Dumnezeu este iubire” (I In 4, 16). „În sens creștin, iubirea este înainte de toate manifestarea bunătații care și-a ales obiectul căruia să se reverse; deplin, ea este dăruire, totală dăruire de sine, Iubirea-agape se întemeiază pe ființa lui Dumnezeu însuși, este chiar această ființă însăși, a Lui, văzută sub aspectul plinătății vieții, interpersonale în comuniunea treimică, adică al negrăitei fericiri a acestei vieți intratrinitare, ca și sub aspectul lucrării Treimii celei atotsfinte, în voința de a face să participe și creaturile la bunurile dumnezeiești. Fiind dumnezeiască în natura ei, evident că iubirea-agape este necreată.”³ După același I. Todoran, iubirea „este fața Tatălui veșnic îndreptată către Fiul și către Duhul Sfânt, fața Fiului și Duhului Sfânt totdeauna îndreptată către Tatăl, în totală și inexprimabilă dăruire reciprocă, ca și fața Treimii celei mai presus de fire și înțelegere îndreptată către lume și fața fiecăruia dintre persoanele Treimii Sfinte și de o ființă, în lucrarea fiecăreia în lume, nu în despărțire, ci în desăvârșită armonie.”⁴

² *Ibidem*, p. 42.

³ Isidor Todoran, „Eros și agape”, *Studii Teologice* VIII, 5-6 (1956), p. 147.

⁴ *Ibidem*, p. 148.

Această iubire tainică, abisală strălucește în afară. Însăși actul manifestării lui Dumnezeu dincolo de propria aseitate este un act de smerenie, pentru că dorește să aibă viața în sine alte tipuri de existențe (lumea îngerilor, lumea biologică, umanitatea). Deci, Dumnezeu din *iubire smerită* aduce lumea la existență pentru a se bucura de slava lui Dumnezeu.

Iubirea – motiv al misiunii creștine

Desfășurarea firească a umanității înspre slava lui Dumnezeu s-a alterat prin păcatul adamic, care deturneză omenirea spre separare și egocentrism, subestimare și ignoranță față de slava lui Dumnezeu. Descoperirea slavei divine în cheneză și în iubirea infinit smerită a lui Dumnezeu și apelul spre unitate, sunt legate între ele în taina răscumpărării. Ele constituie o singură mișcare a cărei promotor este Dumnezeu – o mișcare care produce o schimbare decisivă în procesul istoriei omenirii.⁵ Mișcarea despre care vorbim este *trimiterea* Fiului pentru viața și mântuirea lumii. Cea mai deplină manifestare a iubirii față de făpturile Sale a făcut-o Dumnezeu prin întruparea Fiului Său cel iubit „Căci Dumnezeu așa a *iubit* lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea.” (*In* 3, 16-17). Din iubire față de om, Hristos ne-a răscumpărat de sub osânda păcatului și ne-a deschis porțile comuniunii cu Dumnezeu. Și tot din iubire Dumnezeu ne-a trimis și Duhul Sfânt, ca să prefacem egoismul din noi în iubire, prin moartea tainică și învierea cu Hristos și așa să putem trăi în legătura comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii noștri. Din acest moment, putem vorbi despre *rolul iubirii* în lucrarea misionară sau despre *iubire ca motivul* al misiunii, înțelegând, în acest context, ca lucrare de răscumpărare.

Pentru a intra mai adânc în înțelesul teologic al lucrării misionare, ne punem întrebarea, ce fel de iubire este aceea care a stat la baza trimiterii Fiului în lume și a devenit apoi izvorul oricărei întreprinderi misionare?

Textul biblic ne vorbește despre iubirea ca *agape* (ἀγάπη). În înțelesul nou-testamentar *agape* este și numirea lui Dumnezeu Însuși, dar și iubirea Lui Dumnezeu pentru om, datorită căreia pe Însuși Fiul Său L-a dat (morții), pentru ca să ne mântuiască (*In* 3, 16-17). Același cuvânt este folosit de sfântul Ioan evanghelistul când spune că „Dumnezeu este iubire” (Ioan 4, 8-16). Căci zice el „Iubiților, să ne iubim unul pe altul, pentru că dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește, este născut din Dumnezeu. Cel ce nu iubește, nu a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire” (*In* 4, 7-8). Această expresie a intrat

⁵ Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, p. 42.

și în cultul liturgic și o auzim rostindu-se de către preot în mijlocul liturghiei: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh...”.

Teologul rus Pavel Florensky, vorbind despre sensul iubirii agapice spunea că acest termen, *agape* era cu totul străin limbii nebiblice. „Acesta semnifică o dragoste care își alege obiectul printr-un act de voință (*dilectio*), așa că devine negare de sine și abandon compătitor al sinelui pentru și de dragul obiectului. În lume, această dragoste *sacrificială* nu este cunoscută decât ca elan, ca o adiere venită din altă lume, dar nu ca factor determinant de viață. Prin aceasta, biblica *agape* nu se manifestă prin trăsături omenești și contingente, ci dumnezeiești și absolute”.⁶ De aceea, iubirea creștină— iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele — se întemeiază pe existența de sine a iubirii divine. Numai fiindcă aceasta din urmă există, există și cea dintâi. Ea este răspunsul omului credincios la iubirea smerită dumnezeiască.

Această iubire smerită descoperă umanității un nou sens. Sensul său jertfelnic în care Dumnezeu se preaslăvește pe Sine. Paradoxul Crucii revelează acest lucru. În actul Crucii, Iisus Hristos se preaslăvește pe Sine prin faptul că intră la Tatăl ca Preot și Jertfă. El însuși mărturisește paradoxul preaslăvirii Sale în actul Jertfei înainte de Patimă: „Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preaslăvească. Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea.” (*In* 17, 1, 4, 5). Aceasta este slava lucrării mântuitoare a Fiului la care participă și oamenii întrucât „pe aceia pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit.” (*Rom* 8, 30, cf. *II Cor* 4, 6).

Părintele Dumitru Stăniloae vede preaslăvirea lui Hristos pe Cruce în faptul că El e și Dumnezeu, nu doar un simplu om. „Ca om aduce trupul Său jertfă, dar ca Dumnezeu îl așează de-a dreapta Tatălui. Prin aceasta trupul jertfit e preamărit și poate iradia din el puterea îndumnezeitoare peste toți.”⁷ În Trupul Său jertfit, care e jertfă în veci „ni se infuzează și nouă duhul de jertfă, dar în același timp e locul în care e sălășluită toată slava și puterea dumnezeiască destinată nouă.”⁸ Preaslăvirea paradoxală a lui Hristos în actul Crucii este urmată de preaslăvirea lui Hristos prin Înviere. Crucea și Învierea sunt inseparabile ca și umanitatea și divinitatea lui Hristos. Hristos acceptă ca om moartea din încrederea totală în Dumnezeu, că El Îl va învia prin unirea deplină cu El, pe care o va realiza renunțând total la Sine. Dar aceasta o poate face pentru că El are firea omenească în Ipostasul Său divin, Care este de nedespărțit de Ipostasul Tatălui.⁹ Moartea

⁶ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului*, Polirom, Iași, 1999, p. 259.

⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 92.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, pp. 96-97.

trece în înviere și, pe de o parte, rămâne în ea, pe de alta, e depășită în veci pentru Hristos ca om și pentru noi, întrucât, unindu-ne cu El, murim spiritual omului vechi al păcatului, împreună cu El¹⁰. „Când, murind ție, te unești prin iubire cu Cel ce a murit Lui, pentru Tatăl și pentru toți, rămânând în veci viu la Tatăl, rămâi și tu în veci în El.”¹¹

Ținând cont de cele spuse de D. Stăniloae și de P. Florensky, putem conchide faptul că biblica *agape* se manifestă prin trăsături dumnezeiești și absolute. Numai această *iubire* lui Dumnezeu are puterea de a fi și *iubire smerită* la creație, *iubire chenoitică* în Întrupare, *iubire agapică* în Cruce și *iubire îndumnezeitoare* în Înviere și Înălțare. Aceasta este *iubirea* care *motivează* lucrarea misionară a lui Dumnezeu, care apoi se continuă în Biserică.

Iubirea - scop al misiunii

În măsura în care iubirea este motiv misionar, în același timp ea este și scop al misiunii creștine. Sfânta Scriptură conține suficiente mărturii care pot fi interpretate în această direcție. Întrucât în textul biblic se întâlnesc două tipuri de terminologii care fac referire la iubire, este vorba *agape* și *philia*, le vom analiza pe rând.

a. *Agape* - scop al vieții creștine

În Evanghelia de la Ioan întâlnim explicit porunca iubirii în mai multe contexte. „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit (ἀγαπᾶτε) pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul. Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste (ἀγάπην) unii față de alții” (In 13, 34-35); „Precum M-a iubit (ἠγάπησέν) pe Mine Tatăl, așa v-am iubit (ἀγάπη) și Eu pe voi; rămâneți întru iubirea Mea. Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit (ἀγάπη) Eu” (In 15, 9 ; 12); „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine” (In 17, 23).

Dacă încercăm să găsim un numitor comun al acestor texte am putea spune că îndemnul „să vă iubiți precum v-am iubit Eu pe voi” este o idee comună, prezentă în toate cele trei texte. Dar cum să înțelegem această poruncă „să vă iubiți precum v-am iubit Eu pe voi”?

Vom face apel din nou la P. Florensky după care în creștinism, în sfera socială fundamentul comunității a devenit *agape*, iar *philia* în sfera personală.¹² Așadar, în dragostea ca *agape* suntem toți uniți de iubirea lui Hristos. Întrucât

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului*, pp. 260-261.

agape presupune jertfă, noi nu trebuie să mai murim ca Hristos în mod real, pentru că aceasta ar însemna că moartea noastră nu s-a desființat în moartea Lui. Dar noi murim totuși la sfârșitul vieții, însă nu de o moarte ca pedeapsă, ci unindu-ne cu Hristos într-o „asemănare a morții Lui” (*Rom 6, 5*). Aceasta este iubirea noastră agapică izvorâtă din puterea și după asemănarea iubirii jertfelnice a lui Hristos. „Așa cum suferințele Hristosului terestru (istoric) lucrează viață nu numai pentru El, ci pentru cei aleși de Hristos, într-un fel analog, deși nu într-unul identic necazurile creștinilor pentru Hristos sunt de folos nu numai lui, ci și Bisericii întregi, nu în sine, ci ca roadă a comuniunii cu patimile lui Hristos.”¹³ În acest context înțelegem porunca din *In 13, 34* sau *In 15, 12*.

Dintr-o altă perspectivă, aspectul agapic al societății creștine își are modelul în eclesia primară, în comunitatea din Ierusalim și în koinonia monahală de mai târziu. Expresia sa cea mai înaltă se găsește în *ospețele iubirii* sau *agapele* creștine care culminează cu un consum mistic chiar tainic, al Preacuratului Trup și al Cinstitului Sânge a lui Hristos.¹⁴ Astfel, iubirea de Dumnezeu și de semenii are ca temei această prezență reală a iubirii jertfite pe masa euharistică de care toți se pot împărtăși și, în același timp, o pot împărtăși cu semenii, ca dragoste comunitară.

După I. Todoran, în măsura în care iubirea-agape este o însușire a sufletului creștinismului, caracteristicile ei vor arăta în caracteristicile creștinismului, în care se manifestă atotcovârșitoarea iubire a lui Dumnezeu față de lume. „Agape este dăruire din plinătatea bunătății, adică cu totul dezinteresată și total lipsită de egoism; ea slujește, nu cere să i se slujească; ea este însăși taina Fiului lui Dumnezeu întrupat, care n-a venit ca să I se slujească. [...] Este dragostea care „nu caută ale sale” (*I Cor 13, 4-7*), ci își revarsă bunurile asupra altora, „nelăsând pe nimeni în groaza pierderii în întunericul neființei, ci dând nespusa bucurie a prezenței divinității ajutătoare, care nu ca idee abstractă, și nici ca putere impersonală, ci ca persoană vie și concretă, îmbrățișează pe toți cei care primesc să intre în comuniune cu ea, cu Dumnezeu, izvorul tuturor bunurilor”.¹⁵ Prin iubire, creștinismul slujește tuturor, ca toți să se poată mântui. Agape întemeiază comuniunea omului credincios cu Dumnezeu, iar dacă această comuniune se strică, din vina omului, numai agape poate s-o restabilească, coborându-se și slujind. Mântuirea este adusă în dar. În mod esențial, agape este darul coborârii mântuitoare a lui Dumnezeu însuși în lume, prin har. Răspunzând unei exigențe de metodă, I. Todoran susține că agape poate fi concepută și privită sub patru aspecte: 1. ca ființa și viața însăși a Dumnezeirii Treimice; 2. ca întoarcerea către lume sau ca fața către lume — în general în creație și providență, în special în mântuire și desăvârșire a lumii — a lui Dumnezeu în Treime; 3. ca iubire

¹³ Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, Deisis, Sibiu, 1996, p. 162.

¹⁴ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului*, p. 261.

¹⁵ Isidor Todoran, „Eros și agape”, p. 151.

către Dumnezeu, după pilda vie a omului Iisus Hristos; 4. ca iubire către aproapele și către toată făptura lui Dumnezeu, după același exemplu al lui Iisus Hristos.¹⁶ Aceste aspecte vin să dea mai multă claritate raportului dintre dragostea cu care Dumnezeu ne-a iubit pe noi și dragostea pe care trebuie să o îndreptăm către cei apropiați nouă.

Astfel, îndemnul „să vă iubiți precum v-am iubit Eu pe voi” îi răspundem în măsura în care cuprindem în viața noastră jertfa lui Hristos, o trăim ca ospăț euharistic care nu se încheie în fața sfântului altar, ci se continuă într-o viață de slujire a semenilor.

b. *Philia* – scop al vieții creștine

Al doilea element întâlnit în textul biblic este iubire ca *philia*. În limba română prin *philia* înțelegem acea iubire prietenească care leagă o persoană de altă persoană printr-o afecțiune deosebită, bazată pe încredere și stimă reciprocă, pe idei sau principii comune. Acest înțeles este foarte apropiat de cel întâlnit în filosofia antică. Prietenia sau *philia* (tradus în limba română și cu iubire) a fost asociată în general cu prietenia, cu afecțiunea. După Aristotel, *philia* era iubirea spontană, naturală, un sentiment bazat pe intimitatea lăuntrică a celor ce se iubesc. Prietenia perfectă este doar între cei egali în virtuți și în bunătate, adică între cei mai buni și cei mai virtuoși. Acest sens, lipsit însă de nota elitistă pe care i-o dă Aristotel, va fi împrumutat mai departe de filosofia bizantină. După cum ne spune P. Florenski, „trăsăturile principale ale prieteniei (*φιλία*) sunt următoarele: 1. spontaneitatea originii, fundamentată pe un contact personal, dar nedepinzând numai de legăturile organice, naturale; 2. vibrația față de omul însuși, nu doar aprecierea calităților lui; 3. aspectul cald, cordial, nedepinzând de rațiune, al sentimentului, dar în același timp nepasional, neimpulsiv, neimpetuos, neorbu și nefurtunos; 4. intimitatea, mai mult chiar, una personală, lăuntrică”.¹⁷

Sfânta Scriptură preia acest termen și îi dă un conținut spiritual. El va semnifica, iubirea creștină, bazată pe un sentiment și o comuniune personală¹⁸, pe o relație de prietenie mișcată de iubirea care nu alege, ci se hrănește din iubirea lui Hristos pentru toți. Mântuitorul le spune apostolilor: „Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Voi sunteți prietenii (*φίλοι*) Mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc” (*In* 15, 12; 14). Toți adevărații creștini sunt prietenii și frații lui Hristos și împreună moștenitori cu El (cf. *Rom* 8, 17), precum și „prieteni și fii prin har ai lui Dumnezeu”.

¹⁶ *Ibidem*, p. 152.

¹⁷ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului*, p. 255.

¹⁸ *Ibidem*.

Sfinții Părinți sfătuiesc pe creștini în nenumărate rânduri despre necesitatea prieteniei. Pe lângă *ἀγάπη*, iubirea universală adresată oricui, *φιλία* este prietenia individualizată. Alegerea prietenului trebuie să se facă foarte atent, pentru că în această relație prietenii se unesc, fiecare ia asupra lui viața celuilalt. Prietenul este cel pe care îl accepți în tine, împreună cu el te mântuiești sau nu. De aceea, prietenia ocupă un loc important în scrierile bizantine. Grigore Teologul, Maxim Mărturisitorul, Sf. Vasile cel Mare și mulți alții vor vorbi despre ea.¹⁹

Conform interpretării lui P. Florenski, deosebirea dintre *agape* și *philia* se observă cel mai bine în dialogul dintre Iisus Hristos și Petru (*In 21, 15-17*). Întrebarea lui Iisus este: „ἀγαπᾷς με”, iar răspunsul lui Petru: „φιλῶ σε”. „De două ori Iisus folosește *ἀγαπᾶν* pentru a semnifica iubirea general umană, care se oferă tuturor oamenilor, chiar și vrăjmașilor. Întrebarea adresată lui Petru nu este de fapt legată de *ἀγάπη*, ci de *φιλία*, de prietenia pe care Petru a rupt-o când s-a dezis de El, dovadă că în a treia întrebare verbul este *φιλεῖν*. În acest caz, diferența dintre cele două cuvinte devine clară. Întrebarea lui Iisus, repetată și a doua oară, înseamnă că Petru a încălcat iubirea prietenească, *φιλία*, și că acum nu i se mai poate cere decât acea iubire pe care el o are pentru toată lumea, acea *ἀγάπη* lipsită de căldura și apropierea iubirii prietenești. Este o încercare prin care Apostolul trebuie să treacă pentru a-și reînnoi prietenia cu Iisus, pentru a da o nouă dovadă a iubirii lui”.²⁰

Dialogul este un exemplu de restaurare în dragostea lui Hristos a celui ce odată s-a îndepărtat de El. Privit dintr-o perspectivă duhovnicească, dialogul Mântuitorului lui Apostolul Petru este un chip al trecerii dragostei dintr-un plan abstract într-unul foarte concret. În opinia noastră, dragostea ca *agape*, încărcată de forța sacrificiului mântuitor, devine prin iubirea ca *philia* puterea transfiguratoare prezentă în toți sfinții lui Dumnezeu. Acest tip de iubire care depășește egoismul până la jertfă totală este „valoarea absolută a persoanei *individuale*, care nu are valoare absolută decât într-o *comuniune* de valori absolute.”²¹ Vorbim în acest context de o comuniunea sfinților cu Dumnezeu, precum și de o comuniune pe care o presupune relația de *prietenie* a sfinților cu cei pentru care aceștia mijlocesc. Aceasta este ideea de viață de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă sau *koinonia*, des întâlnită în teologia ortodoxă.

Așadar, dacă privim această realitate (*koinonia*) ca realizarea unității tuturor în Hristos, putem spune că împlinirea poruncii iubirii contribuie la realizarea scopului final al misiunii creștine.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

LOVE – MOTIVE AND PURPOSE OF THE CHRISTIAN MISSION

CRISTIAN-SEBASTIAN SONEA*

ABSTRACT. Our study aims to prove in which way the love of God is the motive and the purpose of the Christian mission. Because of this, it briefly speaks about the concept of humble love in relation to God's glory and underlines the role of this love within creation and in the sending of God's Son into the world. Also, it shows the fact that the love on which the mission of the Son is based generates in those to whom he is sent the aspiration to cultivate this love within the ecclesial community. In this way, the love becomes purpose of the Christian mission, contributing to the building into unity of the Christians within the Church.

Key-words: humble love, mission, communion, meanings of love, God's glory, Church.

The Christian mission is understood as God's work in the world that is continued also through the Church. This has as a final goal *the unity of the humankind* in the same faith in the Holy Trinity, in the same Baptism, in the same Eucharist, in the same body of Christ and *its completion* in the eschatological horizon of the Kingdom of God.

God's glory and the *humble love*

For a better understanding of the ideas that are about to be presented, it would be useful for us to remember that, in general, the theological thinking of the Eastern Church moves within a larger theological and cosmological frame, in which the *dominant element* is Saint John's conception on the love of the Trinitary God, seen in the contemplation of God's mystery in an eschatological and doxological perspective¹.

* Pr. Lect. Univ. Dr., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, cristi_sonea@yahoo.com

¹ Anastarios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission* (Brookline, Mass., Geneva, Switzerland: Holy Cross Orthodox Press, 2010), 41-42.

According to the Archbishop Anastasios Yannoulatos, "God's glory, seen in the perspective of His endless love, is the fundamental key for the understanding of the whole course of history. According to the Orthodox thinking God remains "the Alpha and the Omega" (*Revelation* 21:6), "the First and the Last" (*Rev.* 1:17). He is "who is, who was, and who is to come" (*Rev.* 1:8), the One worthy to receive the praise, glory and power, for He Himself created everything and through His will all came to existence". "The *evolution of the history* of humankind, of which the Holy Scripture speaks, *starts with God's glory and ends with God's glory*. When Christ says: "And now Father, glorify me in your presence with the glory I had with you before the world began" (*John* 17:5), He proves the fact that "God's glory" was a condition which existed before the creation. Regarding the end of the history, it is characteristic the fact that the last book of the Holy Scripture refers a lot to the glory that God receives and describes the heavenly Liturgy, to which those saved in Christ "from every tribe and language and people and nation" (*Rev.* 5:9) take part².

In other words, the Trinitary-God, God, who is love, brings the world into existence for it to enjoy God's glory. The relationship between the Creator and creation is from the very beginning marked by the *humble love*. The world and man are not brought to existence by accident or by a philosophical necessity, but by God's free will, *motivated by this love which leaves room to the other too*. Why do we call it *humble love* instead of just *love*? According to Saint Isaac the Syrian, God is in himself the absolute plenitude (fullness) and abyss of humbleness. The intra-Trinitarian love is the very essential attribute of the divine being or, according to Isidor Todoran, it is the apophatic modality of naming God's mystery: "God is love" (*I John* 4:16). "In a Christian sense, love is above all the display of kindness which has chosen the object on which it is about to be poured; in the full, it is dedication, complete dedication of the self, the Love-agape is founded on the very existence of God, it is the very existence, of God, seen in the light of the fullness of life, interpersonal in the Trinitary communion, meaning of the unspoken happiness of this intra-Trinitarian life, and also under the aspect of the work of all Holy Trinity, in the will to make the creatures too participate to the divine goods. Being divine in its nature, it is obvious the fact that the Love-agape is uncreated"³. According to the same I. Todoran, love "is the face of the eternal Father looking towards the Son and the Holy Spirit, the face of the Son and of the Holy Spirit always looking towards the Father in the whole and inexpressible mutual dedication, as the face of the Trinity above being and understanding looking towards the world and the face of each of the persons of the Holy Trinity of one essence, in each one's work in the world, not separate, but in perfect harmony"⁴.

² *Ibidem*, 42.

³ Isidor Todoran, "Eros și agape", *Studii Teologice* VIII, no. 5-6 (1956): 147.

⁴ *Ibidem*, 148.

This mysterious, abysmal love shines outside. The very act of God's manifestation outside His own aseity is an act of humbleness, because he wants to have life in itself other types of existences (the world of angels, the biological world, mankind). So, God out of humble love brings the world into existence for it to enjoy God's glory.

Love – motive of the Christian mission

The natural display of the humankind towards God's glory was altered by Adam's sin, which distorts humankind towards separation and egocentrism, underestimation and ignorance for God's glory. The revelation of the divine glory within the kenosis and within the infinite humble love of God and the call for unity, are linked together within the mystery of redemption. They are a single movement whose promoter is God – a movement that produces a radical change in the process of the history of humankind⁵. The movement we are talking about is the *sending* of the Son for the life and salvation of the world. God displayed the most complete manifestation of love for His creatures through the embodiment of His beloved Son "For God so loved the world that he gave his one and only Son, that whoever believes in him shall not perish but have eternal life. For God did not send his Son into the world to condemn the world, but to save the world through him" (*John* 3:16-17). Christ, out of love for man, redeemed us from sin and opened us the gates of the communion with God. And also out of love for man God sent us the Holy Spirit in order to transform into love the selfishness within, through the mysterious death and resurrection together with Christ and thus we can live within the relationship of communion with God and our neighbors. From this moment on, we may speak about the *role of love* within the missionary work or we may speak about *love as the motive of the mission*, understood in this context as a work of redemption.

To enter deeper into the theological meaning of the missionary work, we ask ourselves, what kind of love is that which determined the sending of the Son into the world and then became the spring of every missionary deed?

The biblical text speaks about the love as *agape* (ἀγάπη). In the meaning of the New Testament *agape* is also the name of God Himself, and God's love for man too, because of which He gave His only Son(to death), for Him to save us (*John* 3:16-17). The same word is used by Saint John the Evangelist when he says that "God is love" (*John* 4:8-16). For he says: "Dear friends, let us love one another, for love comes from God. Everyone who loves has been born of God and knows God. Whoever does not love does not know God, because God is love" (1 *John* 4:7-8).

⁵ Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, 42.

This expression has also entered the liturgical cult and we hear it from the priest in the middle of the Liturgy: "Let us love one another that with one mind we may confess Father, Son and Holy Spirit, Trinity one in essence and inseparable".

The Russian theologian Pavel Florensky, speaking about the sense of the love-agape said that this word, *agape* was completely unknown to the vocabulary other than biblical. "This means a love that chooses its object through an act of will (*dilectio*), so that it becomes self-denial and compassionate abandonment of the self for the object and out of love for the object. In the world, this *sacrificial* love is known only as an enthusiasm, as a breeze coming from another world, but not as a determinant factor for life. Through this, the biblical *agape* is not manifested through human and accidental features, but through divine and absolute features"⁶. That is why Christian love—the love for God and for our neighbors – is based on the existence of the divine love. The first exists only because the latter exists. It is the answer of the faithful man to the divine humble love.

This humble love reveals humanity a new sense. Its sacrificial sense in which God glorifies Himself. The paradox of the Cross reveals this. In the act of the Cross, Jesus Christ glorifies Himself through the fact that He enters to the Father as Priest and Sacrifice. He Himself confesses the paradox of His glorification in the act of the Sacrifice before the Passions: "Father, the hour has come. Glorify your Son, that your Son may glorify you. I have brought you glory on earth by finishing the work you gave me to do. And now, Father, glorify me in your presence with the glory I had with you before the world began" (*John* 17:1, 4, 5). This is the glory of the redeeming work of the Son to which the people participate as well for "those he called, he also justified; those he justified, he also glorified" (*Romans* 8:30, cf. *II Corinthians* 4:6).

Father Dumitru Stăniloae sees Christ's glorification on the Cross in fact that He is also God not just mere human. "As a human he offers His body as a sacrifice, but as God he places this body besides the Father. Through this the sacrificed body is glorified and may spread from it the deifying power over everybody"⁷. In His sacrificed Body, which is eternal sacrifice "we are infused with the spirit of sacrifice, but in the same time it is the place in which resides the entire divine glory and power destined for us"⁸. The paradoxical glorification of Christ in the act of the Cross is followed by the glorification of Christ through Resurrection. The Cross and the Resurrection are inseparable as are the humanity and divinity of Christ. Jesus Christ accepts death as human out of complete trust in God, that He will resurrect Him through the complete union with Him, which He

⁶ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului* (Iași: Polirom, 1999), 259.

⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2 (Bucharest: Editura Institutului biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997), 92.

⁸ *Ibidem*.

will achieve by a total giving up to Himself. But He can do this because He has the human nature in His divine hypostasis, which is inseparable from the Father's hypostasis⁹. Death passes to resurrection and, on one hand, remains in it, on the other hand, it is surpassed in eternity for Christ as human and for us, since, by uniting with Him, we die spiritually for the old man of the sin, together with Him¹⁰. "When, dying to yourself, you unite through love with the one Who died to Himself, for the Father and for everybody, remaining in eternity alive with the Father, you also stay in eternity in Him"¹¹.

Taking into account what D. Stăniloae and Pavel Florensky said, we may conclude by stating that the biblical *agape* is manifested through absolute divine features. Only this *love* of God has the power to be also *humble love* at the creation, *kenotical love* in the Embodiment, *love-agape* in the Cross and *deifying love* in the Resurrection and Ascension. This is the *love* that *motivates* the missionary work of God, which then continues in the Church.

Love – purpose of the mission

To the extent in which love is a missionary motive, in the same time it is also the purpose of the Christian mission. The Holy Scripture contains enough testimonies that may be interpreted in this direction. Since within the biblical text one can find two types of terminologies that refer to love, we refer to *agape* and *philia*, we will analyse them separately.

a. Agape – purpose of the Christian life

In the Gospel by John we find explicitly the commandment of love in several contexts. "A new command I give you: Love one another. As I have loved you (*ἀγαπήσατε*), so you must love one another. By this everyone will know that you are my disciples, if you love (*ἀγάπησθε*) one another" (*John* 13:34-35); "As the Father has loved (*ἠγάπησέν*) me, so have I loved (*ἀγάπη*) you. Now remain in my love. My command is this: love each other as I have loved (*ἀγάπη*) you" (*John* 15:9-12); "I in them and you in me – so that they may be brought to complete unity. Then the world will know that you sent me and have loved them even as you have loved me" (*John* 17:23).

If we try to find a common point of these texts we may say that "love one another as I have loved you" is a common idea, present in the three texts. But how are we supposed to understand this commandment "love one another as I have loved you"?

⁹ *Ibidem*, 2:96-97.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

We will resort again to P. Florensky according to whom, in Christianity, in the social sphere the fundament of community became *agape* and *philia* in the personal sphere¹². Thus, in the love as *agape* we are all united by Christ's love. Since *agape* means sacrifice, we must not die for real as Jesus did, because this would mean that our death was not abolished in His death. And yet we die at the end of our life, but not as a punishment, but uniting with Christ in a "death like his" (*Romans* 6:5). This is our love-agape generated by the power and resembling Christ's sacrificial love. "As the passions of the terrestrial (historical) Christ work life not only for Him, but also for those who are chosen by Christ, in the same way, although not identically, the faithful's sufferings for Christ are useful not only to him, but to the entire Church, not in itself, but as a fruit of the communion with Christ's passions"¹³. In this context we understand the commandment from *John* 13:34 or *John* 15:12.

From another perspective, the agapical aspect of the Christian society has its pattern in the primary ecclesia, in the community from Jerusalem and in the monastic koinonia later on. Its highest expression may be found in the love feasts or the Christian agapes which culminate with a mystical or even mysterious consuming of the Body and Blood of Jesus Christ¹⁴. Thus, the love for God and for the neighbors has as a basis this real presence of the love sacrificed on the Eucharistic table which may be consumed by everybody and, in the same time, they may share it with the others, as community love.

According to I. Todoran, where the love-agape is a feature of the soul of Christianity, its characteristics will show within the characteristics of Christianity, in which the overwhelming love of God for the world is displayed. "Agape is offering from the fullness of love, meaning totally disinterestedly and lacking selfishness completely: it serves, it does not ask to be served; it is the very mystery of the embodied Son of God, who did not come to be served. [...] It is the love that "is not self-seeking" (*I Corinthians* 13:4-7), but pours its goods on the others, "not letting anyone terrified by the loss within the darkness of the nonentity, but offering the unspeakable joy of the helping divine presence, which not as an abstract idea nor as an impersonal power, but as a live and concrete person, embraces all those that accept to enter in communion with it, with God, the origin of all the goods"¹⁵. Through love, Christianity serves everybody, for everyone to be saved. Agape founds the communion of the faithful man with God, and if this communion is ruined, because of the man, only agape can re-establish it, by coming down and serving. Salvation is brought as a gift. Essentially, agape is the gift of the redeeming descent of God himself in the world through grace. Answering a methodological request, I. Todoran stated that agape may also be perceived and conceived under four aspects: 1. as the very

¹² Florenski, *Stâlpul și temelia adevărului*, 260-261.

¹³ Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină* (Sibiu: Deisis, 1996), 162.

¹⁴ Florenski, *Stâlpul și temelia adevărului*, 261.

¹⁵ Todoran, *Eros și agape*, 151.

being and life of the Trinitary Divinity; 2. as a return towards the world or as the face towards the world—in general in creation and providence, especially in salvation and perfection of the world – of the Trinitary God; 3. As love for God, following the vivid example of Jesus Christ the man; 4. as love for our neighbors and for the entire creation of God, following the same example of Jesus Christ¹⁶. These aspects come to give more clarity to the relationship between the love with which God has loved us and the love that we must direct towards those who are close to us.

Thus, we answer the counsel to “love one another as I have loved you” to the extent in which we comprise within our life Christ’s sacrifice, and we live it as an Eucharistic feast that does not end in front of the holy altar, but continues in a life of serving our neighbors.

b. Philia – purpose of the Christian life

The second element that can be found within the biblical text is love as *philia*. In Romanian through *philia* we understand that friendly love that attaches one person to another through a special affection, based on trust and reciprocal respect, on common ideas or principles. This meaning is very close to the one that can be found in the ancient philosophy. Friendship or *philia* (also translated with love in Romanian) was associated in general to friendship, to affection. According to Aristotle, *philia* was the spontaneous, natural love, a feeling based on the inner intimacy of those who love one another. The perfect friendship is only between those who are equal in virtues and kindness, meaning between the best and the most virtuous. This meaning, but without the elitist mark given by Aristotle, will be later on borrowed by the Byzantine philosophy. According to P. Florensky, “the main features of the friendship (*φιλία*) are the following: 1. spontaneity of the origin, based on a personal contact, but which does not depend only on the organic rules, naturalness; 2. vibration for the man himself, not only appreciation of his qualities; 3. The warm, cordial aspect of the feeling, that does not depend on reason, but which is in the same time unpassionate, un-impulsive, un-impetuous, free and un-ramping; 4. intimacy, even better, a personal, immanent one”¹⁷.

The Holy Scripture assumes this term and gives it a spiritual content. It will signify the Christian love, based on a personal feeling and communion¹⁸, on a relationship of friendship moved by the love that does not choose, but nurtures itself from Christ’s love for everybody. Our Savior says to His disciples: “My command is this: Love each other as I have loved you. You are my friends (*φίλοι*) if you do what I command” (*John*15:12,14). All the true faithful are friends and brothers of Christ and co-heirs with Him (cf. *Romans* 8:17), as well as “friends and sons of God by grace”.

¹⁶ *Ibidem*, 152.

¹⁷ Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului*, 255.

¹⁸ *Ibidem*.

The Holy Fathers advise Christians numerous times on the necessity of friendship. Apart from *ἀγάπη*, the universal love addressed to everyone, *φιλία* is the individualized friendship. Choosing a friend must be done very carefully, for in this relationship friends unite, each of them takes the life of the other upon him. The friend is the one you accept within yourself, together with him you may be redeemed or not. Hence, friendship occupies an important place in the Byzantine writings. Gregory the Theologian, Maximus the Confessor, Saint Basil the Great and many others will speak about it¹⁹.

According to P. Florensky's interpretation, the difference between *agape* and *philia* may be best observed in the dialogue between Jesus Christ and Peter (John 21:15-17). Jesus' question is: "*ἀγαπᾷς με*", and Peter's answer "*φιλω̄ σε*". Jesus uses *ἀγαπᾶν* twice to signify the general human love, which is offered to everybody, even to the enemies. The question addressed to Peter is in fact not related to *ἀγάπη*, but to *φιλία*, to the friendship that Peter broke when he denied Jesus, and to support this statement one may observe the verb *φιλεῖν* in the third question. In this case, the difference between the two words becomes clear. Jesus's question, repeated the second time means that Peter has broken the friendly love, *φιλία*, and now he can only be asked for that love which he has for everybody, that *ἀγάπη* lacking warmth and closeness of the friendly love. It is approbation that the apostle must go through in order to restore his friendship with Jesus, to give a new proof of his love"²⁰.

The dialogue is an example of restoration within Christ's love of the one who once stepped away from Him. From a spiritual perspective, the dialogue between our Savior and Peter is an image of the passing of love from an abstract plane into a very concrete one. In our opinion, love as *agape*, loaded with the force of the redeeming sacrifice, becomes through the love as *philia* the transfiguring power present in all the saints of God. This type of love which exceeds selfishness to the complete sacrifice is "the absolute value of the *individual* person, which has absolute value only in a *communion* of absolute values"²¹. We refer in this context to the communion of saints with God, as well as to the communion that is required by the relationship of friendship of the saints with those for whom they mediate. This is the idea of life of communion of the people with God and with the others or the *koinonia*, which can be found very often within the Orthodox theology.

Therefore, if we consider this reality (*koinonia*) as the accomplishment of the unity of everybody within Christ, we may say that the fulfillment of the commandment of love contributes to the achievement of the final goal of the Christian mission.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

SFÎNTA EUHARISTIE ÎN MĂRTURISIRILE DE CREDINȚĂ ORTODOXĂ

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

REZUMAT. Mărturisirile de credință ortodoxe post-bizantine nu expun exhaustiv și sistematic învățătura despre Euharistie, dar conțin afirmații de mare însemnătate, cu argumentare scripturistică solidă. Toate acestea accentuează caracterul de Taină și jertfă al Sf. Euharistii și prezența reală a Trupului și Sângelui Domnului, prin prefacere (la epicleză), excluzând orice explicare rațională și respingând transubstanțiația catolică.

De asemenea sunt evidențiate aspecte ale Tainei Sf. Împărtașanii: folosirea pâinii dospite, împărtașirea sub ambele forme, practica împărtașirii copiilor, pregătirea temeinică pentru primirea ei, Spovedania fiind o condiție sine qua non.

Cuvinte cheie: Euharistie, Taină, jertfă, Mărturisire de credință, Biserică

Biserica Ortodoxă socotește că mântuirea nu se finalizează în moartea lui Hristos pe Cruce, ca echivalent juridic al jignirii ce a adus omenitatea lui Dumnezeu, ci în unirea cu Hristos cel răstignit și înviat, cu oamenii ce cred în El, pentru ca și ei să poată muri păcatului și învia.

Creștinul nu-și poate realiza mântuirea numai cunoscând adevărul despre Hristos, ci împlinind poruncile Domnului și prin aceasta intrând în comuniune cu El. Biserica Ortodoxă are o concepție sacramentală despre Biserică și totodată o structură sacramentală, ea nu este o simplă adunare fără semnificație soteriologică. "Comuniunea Bisericii este și o *comuniune liturgic-sacramental-euharistică*. Prin Sfintele Taine și întreaga viață liturgică a Bisericii noastre credincioșii sunt introduși treptat, în cea mai înaltă formă de comuniune personală-sacramentală cu Hristos și unii cu alții întreolaltă. Căci Sf. Taine ne introduc nu numai în viața harică în Hristos, ci și în Trupul Său care e Biserica, de aceea ele au nu numai un aspect sacramental, ci și unul hristocentric și eclesial. Prin întreaga viață cultică și

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România,
dbutcapusan@yahoo.ro

sacramentală și de rugăciune comună, crește, se dezvoltă și adâncește neconținut această comuniune cu Hristos și unii cu alții întreolaltă, care atinge punctul său culminant în comuniunea liturgic-euharistică”.¹

Mântuirea noastră subiectivă nu se poate realiza în afara trupului tainic al lui Hristos - Biserica, ea nu se poate nici obține fără împărțirea cu trupul Său în Sf. Taină a Euharistiei. De unde rezultă locul central pe care îl ocupă această Taină în viața mistică a Bisericii. Euharistia este, prin excelență, cea mai înaltă expresie a vieții comunitare a Bisericii în legătură cu Duhul.

Hristos și jertfa Sa sunt trăite în Biserică cu toată intensitatea prezenței lor, iar Biserica nu numai că nu e simțită ca o interpusă între Hristos cel jertfit și credincioși, ci dimpotrivă, tocmai prezența Domnului și a jertfei Sale susține și dă viață Bisericii. „Sfânta Euharistie este mijloc de comuniune și relație între Hristos și Biserică. Euharistia este mijlocul prin care Hristos pătrunde în ființa psihosomatică a credincioșilor ca să-i înalțe la Tatăl. În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur sau cea a Sfântului Vasile cel Mare, Euharistia este mai întâi jertfa Bisericii care se transformă pe masa altarului în Trupul și Sângele lui Hristos, prin Duhul Sfânt, iar Hristos care o asumă pe Altarul ceresc, coboară în Biserică, rămânând în cer, ca să împărtășească credincioșii cu Trupul și Sângele Său, spre iertarea păcatelor și viața de veci”².

Mântuitorul Hristos n-a voit ca jertfa Sa să rămână departe de noi, suspendată, oprită pe cruce, și roadele Jertfei de pe Golgota să fie limitate în timp și spațiu, ci și-a pogorât-o de pe cruce în Biserică, umplând astfel concret Biserica de Arhieria și de Jertfa Lui și asimilând Biserica - și pe fiecare membru al ei, care se poate înfrupta din izvorul darurilor acestei jertfe - și Arhieria și în Jertfa Lui. Așadar a poruncit ucenicilor să îndeplinească neconținut jertfa cea nesângeroasă, euharistică (Lc 22,19; I Cor 11,24), prin aceste cuvinte El sfințește pe ucenici și-i împuternicește să continue această jertfă, făcându-i preoți ai acestei jertfe. El a arătat că împărțirea de El e forma principală prin care își va îndeplini făgăduința (Mt 28,20).

Dacă Sfânta Taină a Botezului constituie începutul încorporării credinciosului în Hristos, iar Sfânta Taină a Mirungerii reprezintă o accentuare și o amplificare a acesteia, Sfânta Euharistie realizează deplina comuniune cu Hristos, încorporarea desăvârșită a credincioșilor în El, făcându-l pe membru deplin al Trupului Său și realizând unitatea tuturor creștinilor în Hristos și întreolaltă³.

Prezența reală a lui Hristos în Euharistie, nedespărțit de Duhul, este fundamentul Bisericii, în care Hristos ca Persoană dumnezeiască, una cu Tatăl și cu Sfântul Duh, adună pe oameni în comuniunea Trupului Său extins în lume - Biserica -, împărțindu-le viața dumnezeiască.

¹ Pr. Ioan Ică, „Comuniune și intercomuniune” în Glasul Bisericii, nr. 5-6/1978, p. 535.

² Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, p. 96.

³ Pr. Dumitru Gh. Radu, „Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomunii”, în Ortodoxia, nr. 1-2/1979, p. 263.

Învățătura despre Sf. Taine în Mărturisirile de credință ortodoxe, "nu a constituit obiect de aprofundare teologică și formulare doctrinară oficială în vechime, dar Mărturisirile de credință rezumă și concentrează credința Simboalelor ecumenice și mai ales credința Simbolului Niceo-Constantinopolitan"⁴. Sfintele Taine, în general, constituie teme de interes major în cadrul dialogurilor interconfesionale, bilateral sau în cadrul Mișcării ecumenice. Aceasta deoarece „în Biserică, prin Sfintele Taine se reface comuniunea omului cu Dumnezeu. Prin Sfintele Taine primim harul sfințitor, prin Sfintele Taine se realizează îndumnezeirea omului, se revarsă energiile necreate care-l unesc cu Hristos"⁵.

Patriarhul Constantinopolului, Ieremia al II-lea (1572-1579/1580-1584/1586-1595) enumeră cele șapte Taine în Capitolul VII al primului din *Răspunsurile către teologii lutherani din Tübingen*, formulând și o definiție a Sfințelor Taine: „Taina... este un ritual de slujbe religioase și ceea ce se săvârșește prin ele și în ele se dăruiește pentru folosul fiecăruia: adică Botezul, Mirungerea, Împărtășania, iar pentru cei care s-au afierosit lui Dumnezeu - Hirotonia; precum pentru mireni - Căsătoria, iar pentru cei care au păcătuit după Botez - Spovedania și Ungerea cu untdelemn sfințit. Ele dăruiesc iertarea păcatelor și curăță murdăriile din suflet. Se numesc Taine de aceea că presupun, în arătările lor sensibile (adică materiale), o acțiune duhovnicească și nerostită. Fiecare din aceste Taine este stabilită în Scriptură și are o anumită însemnătate, materie și formă"⁶. De asemenea, dânsul subliniază importanța Sf. Taine pentru Ortodoxie: „Noi credem că viața întru Hristos depinde de Taine și de la ele își ia începutul"⁷.

Locurile din Răspunsurile Patriarhului Ieremia II care expun învățătura despre Taina Euharistiei sunt: Răspunsul I, cap. VII: *despre Biserică*, cap X: *despre Cina Domnului* și Răspunsul II, cap. IV: *despre Taine*.

Ierarhul bizantin accentuează aspectul de Taină al Sf. Euharistii și prezența reală a Trupului și Sângelui Domnului în această Taină, prin prefacere, fără a folosi termenul transubstantiatio, adoptat de unii teologi ortodocși mai târziu. "Biserica sobornicească crede că după sfințire, pâinea se preface în însuși Trupul lui Hristos, iar vinul în însuși Sângele Lui, prin Duhul Sfânt, care este evident din pâine dospită și nu din azimă... atunci și acum, prefăcându-se, prin invocarea harului Duhului Sfânt atotputernic și săvârșitor, prin sfintele și dumnezeieștile

⁴ Pr. Ștefan Sandu, „Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe”, în Ortodoxia, nr. 3-4/1992, p. 59.

⁵ + Andrei Episcopul, *Spovedanie și comuniune*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1998, p. 75.

⁶ *Acta et Scripta Theologorum Wittenebergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremie: quae utriusque ab Anno MCLXXI usque ad Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt Graece Latine ab iisdem Theologis edita*, Wittemberg, 1584, p. 238, apud Pr. Ștefan Sandu, *Primele contacte ecumenice dintre ortodocși și luterani. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea către teologii luterani din Tubingen (1573-1581)*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 81.

⁷ *Acta et Scripta Theologorum...*, p. 79 apud Pr. Ștefan Sandu, *Primele contacte ecumenice...*, p. 112.

rugăciuni și cuvinte, pâinea în însuși Trupul Domnului, iar vinul în însuși Sângele Domnului”⁸. Aspectul de jertfă reală al Sf. Euharistiei, pe care Protestantismul nu-l recunoaște, nu a fost expus de către Ieremia, deoarece Confessio Augustana și scrierile teologilor protestanți pe care le-a primit nu amintesc nimic despre acesta⁹.

În al doilea Răspuns, Patriarhul Ieremia numește din nou cele șapte Sfinte Taine, care constituie viața în Hristos, transmitând harul și evidențiază efectele Împărtășaniei, subliniind încă odată realitatea prefacerii și excluzând orice explicare rațională. ”Sf. Euharistie, Trupul și Sângele lui Hristos, păstrează și susține această viață și tămăduirea, pentru că Pâinea Vieții dă mântuire aceluia care au fost creați și îi susține pe ei în viață. Noi trăim în Hristos când primim cu vrednicie Împărtășania, după cum El a spus... Într-adevăr, pâinea se preface în Trupul lui Hristos și vinul și apa se preface în Sângele lui Hristos, prin pogorârea Sfântului Duh care le preface pe ele (în chip tainic), dincolo de rațiune și gândire”¹⁰. Împotriva celor ce afirmă că elementele euharistice sunt doar simboluri ale Trupului și Sângelui lui Hristos, invocând chiar texte patristice, autorul scrie: ”dacă unii au numit pâinea și vinul chipuri ale Trupului și Sângelui Domnului (cf. I Cor 11,27-29), după cum a spus purtătorul de Dumnezeu, Vasile, nu le-a numit așa după ce ele au fost sfințite, ci înainte de a fi sfințite. Ei au numit astfel acest dar de jertfă. Pâinea și vinul se numesc și chipuri ale celor viitoare, nu pentru că ele n-ar fi în chip real Trupul și Sângele lui Hristos, pentru că acum participăm prin ele Dumnezeirii lui Hristos, iar atunci numai spiritual, prin contemplație”¹¹.

Au fost identificate, prima oară de către teologul grec Ioan Karmiris puncte de acord ale luteranismului cu Ortodoxia, în urma corespondenței, dar și punctele de învățătură diferite între care și sensul prefacerii Sf. Euharistiei și săvârșirea ei cu azimă¹². Practica de a folosi azimă în loc de pâine dospită este o inovație fără temei scripturistic și tradițional. Ea s-a introdus târziu în Apus, și anume, în veacul al VII-lea în Spania, generalizându-se în tot Apusul abia în secolul al XI-lea¹³. La Cina cea de Taină Mântuitorul nu a serbat Paștile iudaice, care începe în seara de 14 Nisan, era, de fapt, în seara zilei de 13 Nisan, și deci nu se putea mânca azimă. Sf. Părinți și scriitori bisericești ne oferă bogate mărturii despre folosirea pâinii dospite (απτος) și nu azima (αζυμο).

⁸ *Acta et Scripta Theologorum...*, p. 86 apud Pr. Ștefan Sandu, *Primele contacte ecumenice...*, p. 93.

⁹ Ioan I. Ică, ”Importanța dogmatică a Răspunsurilor Patriarhului Ieremia al II-lea” în *Ortodoxia*, nr. 3/1961, p. 386.

¹⁰ *Acta et Scripta Theologorum...*, p. 240 apud Pr. Ștefan Sandu, *Primele contacte ecumenice...*, p. 94.

¹¹ *Acta et Scripta Theologorum...*, p. 241 apud Pr. Ștefan Sandu, *Primele contacte ecumenice...*, p. 95.

¹² Șt. Sandu, *Primele contacte ecumenice...* p. 117-118.

¹³ *Îndrumări misionare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 530.

În Mărturisirea sa, *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit* (1625), Mitrofan Kritopulos stăruie asupra importanței și necesității Sfințelor Taine în procesul însușirii mântuirii, dedicând câte un capitol special analizei fiecărei Taine în parte, insistând îndeosebi asupra Tainelor vieții duhovnicești, numite Taine propriu-zise: Botezul, Împărtășania și Pocăința¹⁴.

Din capitolul al IX-lea, al scrierii: *Despre Cina Domnului* (termen de nuanță protestantă, preferat de autor care nu utilizează deloc Euharistie), reținem folosirea pâinii dospite - avem o amplă argumentare -, nu a azimei, împărtășirea sub ambele forme: "toți se împărtășesc, sub fiecare chip, din cele care sunt la Masa Domnului, din pâine, zic, și din potir, atât clerici, cât și laici... toți au trebuință de viață pe care este cu neputință a o dobândi fără împărtășirea cu Trupul și sângele Domnului"¹⁵ și săvârșirea Sf. Liturghii o singură dată într-o zi, într-o biserică: "noi nu oficiem Sf. Liturghie de mai multe ori pe zi, în aceeași biserică, nici n-avem mai multe Sfinte Mese (*θυσιασθηριον*, jertfelnice, n. n.) într-o biserică... fiindcă și Hristos unul este... nu s-a răstignit de mai multe ori în lume, ci o singură dată, pentru toate veacurile de la început și până la sfârșit, față de care fiecare zi e un chip al veacului și fiecare biserică un chip al lumii"¹⁶, dar mai ales afirmarea prefacerii reale a elementelor euharistice, "pâinea sfințită este cu adevărat trupul lui Hristos, și ceea ce este în potir e fără îndoială sângele lui Hristos. Însă modul acestei prefaceri este necunoscut nouă și neexplicabil"¹⁷. Autorul a evitat cu grijă toate încercările riscante ale Teologiei catolice și protestante privind explicarea modului prefacerii și prezenței lui Hristos, care din dorința de a-l explica mai bine, se abat de la linia tradiției vechi a Bisericii¹⁸. Mitrofan Kritopoulos "este cel dintâi teolog ortodox, după patriarhul Fotie, care a luat poziție față de practica binației Liturghiei în Biserica Romano-catolică"¹⁹ generalizată începând cu sec. al IX-lea. Preocuparea pentru împărtășirea cât mai deasă este laudabilă, dar practica aceasta încalcă prevederile canoanelor Bisericii vechi (canonul 41 al Sinodului local al VIII-lea de la Cartagina, 419).

¹⁴ Diac. Ioan I. Ică, "Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică" în Mitropolia Ardealului, nr. 3-4/1973, p. 344.

¹⁵ *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit* la Diac. Ioan I. Ică, "Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos...", p. 448-449. Suntem aici martorii respingerii (o vom regăsi și la Petru Movilă) teoriei concomitenței, formulată de Toma de Aquino (+ 1274) - având la bază teama de a nu profana cumva, răsturnând potirul sau din cauza altor accidente - și pe care romano-catolicii au dezvoltat-o, afirmând că sângele se află implicit în trup și, din acest motiv, credincioșii se pot împărtăși numai cu Trupul euharistic.

¹⁶ *Mărturisirea Bisericii Sobornicești...*, p. 450.

¹⁷ *Mărturisirea Bisericii Sobornicești...*, p. 450.

¹⁸ Diac. Ioan I. Ică, "Mărturisirea de credință...", p. 295.

¹⁹ Diac. Ioan I. Ică, "Mărturisirea de credință...", p. 296.

O scădere a lucrării lui Mitrofan este împărțirea Sf. Taine în două categorii: Taine propriu-zise: Botezul, Împărtășania și Pocăința și în afară de aceste trei Taine necesare, mai sunt și unele ceremonii mistice numite și ele Taine de către Biserică prin omonimie. Ideea greșită de la care pleacă Kritopoulos este că nu toate Tainele sunt necesare și au valoare egală.

Acest mod de exprimare nepotrivit este utilizat de Mitrofan Kritopoulos pentru prima oară în *Cele 18 răspunsuri către teologul anglican Thomas Goad* (1623). "De nici unul din Sinoadele Ecumenice sau locale sau dintre Sfinții Părinți în parte nu găsim rânduite mai mult de două Taine mântuitoare și pecetluind făgăduința lui Dumnezeu față de noi, adică Sfântul Botez și Cina Domnului..."²⁰.

Despre Sf. Euharistie vorbește în Răspunsul 2. *Despre Sf. Taine și despre cei adormiți*, prezintă practica împărtășirii neofitilor (de orice vârstă) după Botez: "îndată după Botez noi ungem cu Sf. Mir, al doilea că împărtășim cu masa tainică... motivul împărtășirii noastre de Jertfa tainică îndată după Botez este însuși marele Vasile. Precum cel născut trupește are nevoie de hrană trupească, tot așa cel renăscut duhovnicește are nevoie de hrană duhovnicească. Pe lângă aceasta, cei ce s-au făcut fii ai lui Dumnezeu și Tatăl trebuie să fie concorporali cu Hristos, adevăratul fiu natural al lui Dumnezeu. Iar concorporalitatea nu se poate face altfel decât prin împărtășirea cu preacuratul Său Trup și Sânge"²¹. În continuare subliniază necesitatea primirii Sf. Euharistii, arătată de Mântuitorul: În 6,53, pledând pentru împărtășirea copiilor: "celor care obiectează că pruncii n-au nici o simțire a Cinei, le răspundem că nu au nici o simțire nici a Botezului, și așa cum îi botezăm crezând în iubirea de oameni a lui Dumnezeu, tot așa îi și împărtășim de jertfa tainică, crezând în Cel care a zis: "Lăsați copiii să vină la Mine" (Matei 19,14)"²². Până în sec. al XII-lea practica împărtășirii copiilor a fost generală, începând cu această perioadă, romano-catolicii se abat de la ea, motivând că Sfânta Euharistie nu este indispensabilă pentru mântuire și copii trebuie să-și dea seama de însemnătatea ei, această practică nefirească se perpetuează până astăzi. Spovedania este o condiție pentru primirea Sf. Împărtășanii, exceptându-i pe prunci, „ceilalți creștini, primind iertarea de la părinții duhovnicești (adică de la cei cărora își mărturisesc păcatele lor), se împărtășesc cu dumnezeiasca Euharistie, de mai multe ori pe an, neprimind-o însă nu se împărtășesc, până ce nu se îndreaptă"²³. Este subliniat caracterul de jertfă al Sf. Euharistii care e numită în textul acestui Răspuns: "*Jertfa tainică*".

²⁰ Ioan Ică, "Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos către teologul anglican Thomas Goad. Primul contact teologic oficial între Ortodoxie și Anglicanism" în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Theologia Orthodoxa, nr. 1-2/1999, 10. *Despre numărul Tainelor*, p. 36.

²¹ Ioan Ică, "Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...", p. 25-26.

²² Ioan Ică, "Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...", p. 26.

²³ Ioan Ică, "Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...", p. 26.

Răspunsul 13 *Despre Împărtășanie, de câte ori și în ce zile se face și la ce oră...* arată că "în mănăstiri Cina Domnului se săvârșește în fiecare zi și cei care vor dintre monahi se împărtășesc din ea. Iar pe toți cei care se împărtășesc din ea mai frecvent îi învrednicim de o cinste mai mare și îi tratăm cu respect. Însă în zilele mari și slăvite toți trebuie să se împărtășească din Cina Domnului, desigur nu fără o mare pregătire"²⁴, vorbind despre timpul săvârșirii Sf. Liturghii, la ceasul al treilea, cu excepția Liturghiei darurilor mai înainte sfințite.

În continuare, Mitrofan dedică un întreg Răspuns pregătirii pentru cuminecare, prin mărturisirea păcatelor, plinirea canonului, dezlegarea dată de duhovnic, amintind și despre oprirea de la Împărtășanie: „Cei care vor să se împărtășească merg la părintele duhovnicesc și îi vestesc toate câte au făcut. Chiar și dacă ar fi un păcat mic, adică vreun cuvânt mai aspru față de aproapele, sau ținere de minte a unui rău, acesta îi poruncește să se împăce cu dușmanul său și să se apropie de Taină cu nădejde bună și conștiință curată. Dacă păcatul e mai mare, îi îndepărtează pe el de la împărtășanie pentru timpul zis...”²⁵.

Pravoslavnică Mărturisire ce-l are ca autor pe Sf. Ierarh Petru Movilă, Mitropolitul Kievului enumeră cele șapte Sfinte Taine în Răspunsul la întrebarea 98 subliniind relația acestora cu cele șapte daruri ale Duhului Sfânt. În următorul răspuns (99) oferă o definiție a Tainei: „este o plinire care dedesuptul oarecărui chip văzut, este pricină și aduce la sufletul celui credincios nevăzutul har al lui Dumnezeu, rânduit fiind de Domnul nostru, prin care fiecare din cei credincioși ia dumnezeiescul har”²⁶.

Sinodul panortodox de la Iași (1642) validează Mărturisirea lui Petru Movilă, îndreptată și diortosită de teologul grec Meletie Sirigul, eliminând recunoașterea existenței purgatorului și prefacerea Darurilor prin rostirea cuvintelor: „Luați, mâncați...”. Redăm un fragment din răspunsul la întrebarea 107 ce expune, foarte corect învățătura despre prefacere: „cum această usie a pâinei și usia vinului să mută în usia adevăratului trup și sânge a lui Hristos, pren lucrarea sfântului Duh, a căruia chemare face la ceasul acela, ca să săvârșească taina aceasta, rugându-se și zicând: Trimite Duhul tău cel sfânt preste noi și preste acestea ce-s puse înainte daruri... Dirept că după cuvintele acestea mutarea usiei îndată se face și să schimbă pâinea spre cel adevărat trupul lui Hristos și vinul spre adevăratul sânge; rămân numai chipurile care să văd”²⁷, pentru care motiv: „cinstea care trebuie să dai la înfricoșatele acestea taine, să cade să fie într-acestaș chip, ca ceia ce să dă la sânгур Hristos”²⁸.

²⁴ Ioan Ică, *„Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...”,* p. 38.

²⁵ Ioan Ică, *„Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...”,* 15. *Despre pregătirea creștinilor pentru împărtășirea Tainei,* p. 39-40.

²⁶ *Mărturisirea ortodoxă,* trad. de Radu Greceanu, Ed. Mitropoliei Bucovinei, București, 1942, reeditată Ed. Junimea, Iași, 1996, trad. de Radu Greceanu, p. 248.

²⁷ *Mărturisirea ortodoxă,* p. 253.

²⁸ *Mărturisirea ortodoxă,* p. 254.

Temeiuri pentru prezența epiclezei și venirea Duhului Sfânt ca mijloc de prefacere a cinstitelor daruri în Trupul și Sângele Mântuitorului găsim în toate textele liturgice vechi. Dacă prefacerea ar fi avut loc la rostirea acestor cuvinte, atunci existența epiclezei n-ar mai avea nici un sens și nici o justificare. În acest caz epicleza ar fi ceva irațional. Iar sfântul Ioan Damaschinul (+ 749) precizează: „pâinea și vinul sunt în chip real Trupul unit cu Dumnezeu... după cum în chip natural, prin mâncare, pâinea, iar prin băutură vinul și apa se prefac în corpul și sângele celui care mănâncă și bea și nu devine alt corp decât corpul lui cel mai dinainte, tot astfel și pâinea punerii înaintea, vinul și apa, prin invocarea și pogorârea Duhului Sfânt, se prefac, în chip supranatural, în corpul și sângele lui Hristos, și nu sunt doi, ci unul și același”.²⁹

Bizantinologul Louis Brehier care a acordat o importanță deosebită vieții bisericești și implicit Euharistiei a subliniat faptul că: „Pentru orientali, rostirea epiclezei-invocației, constituie actul adevărat al sfințirii, Sfântul Duh este implorat ca să sfințească darurile”.³⁰

Alte aspecte ale Tainei Sf. Euharistii pe care Petru Movilă le evidențiază: caracterul sacrificial și sacramental: „taina aceasta să aduce jârtvă pentru toți pravoslavnicii creștini, vii și adormiți”³¹, prezența preotului ca organ văzut prin care se săvârșește această lucrare, a jertfelnicului, a antimisului, elementele: pâine de grâu dospită, vin curat, neamestecat cu ceva, împărtășirea sub ambele specii: „cuminecătura tainei aceștia trebuie să se facă după amândouă chipurile, a pâinii și a vinului, atâta despre duhovnici, cât și despre mireni, de vreme ce Hristos nescotând nici una așa a poruncit”³², pregătirea temeinică pentru primirea Sf. Împărtășanii: „gătirea spre cuminecătura înfricoșatelor taine trebuie să fie după orânduiala bisericii noastre cea pravoslavnică, adecâte cu curată ispovedanie și post și deschidere și împăcaciune desăvârșit cu toții și cu altele asemenea acestoar”³³. Jertfa este reprodusă și permanentizată, prezența reală și substanțială, aspectul sacrificial este nota dominantă. „În Sf. Euharistie, Mântuitorul nu ne oferă o simplă iradiere a stării Sale de Jertfă și înviere, ci însuși Trupul Său jertfit și înviat, adică plin de tot Duhul. De aceea Sf. Euharistie este culmea tuturor celorlalte Taine”³⁴. Momentul aducerii jertfei este cel al prefacerii darurilor de pâine și vin, puse înaintea, prin puterea Duhului Sfânt invocată de episcop sau de preot (epicleza)”³⁵.

²⁹ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1996, p. 166.

³⁰ Louis Brehier, *Civilizația bizantină*, trad. de Nicolae Spincescu, Ed. Științifică, București, 1994, p. 200.

³¹ *Mărturisirea ortodoxă*, p. 254.

³² *Mărturisirea ortodoxă*, p. 253.

³³ *Mărturisirea ortodoxă*, p. 254-255.

³⁴ Pr. Dumitru Gh. Radu, „*Caracterul ecleziologic ...*”, p. 183.

³⁵ Pr. Dorel Pogan, „*Constituția teandrică a Bisericii*” în *Ortodoxia*, nr. 1/1987, p. 91.

Mărturisirea de credință a lui Dositei al Ierusalimului, intitulată *Pavăza Ortodoxiei*, tratează despre Sf. Taine în decretul XV: „Credem că misteriiile evanghelice există în Biserică și că acelea sunt șapte. Un număr mai mic sau mai mare n-avem în Biserică, căci numărul peste cele șapte misterii este lăpădătura nebuniei eretice. La numărul de șapte se legiferează și se rezumă de Sf. Evanghelie ca și celelalte dogme ale Bisericii catolice (universale)...”³⁶. Autorul insistă asupra numărului Sf. Taine combătând cele expuse în capitolul XV al Mărturisirii calvinizante apărute la Geneva în 1629, pusă sub numele Patriarhului ecumenic Kiril Lucaris: „Credem că sunt misterii evanghelice în Biserică, pe care le-a instituit Domnul în Evanghelie și că acestea sunt două. Căci atâtea ne-au fost transmise și legiuitorul n-a transmis mai multe”³⁷.

Decretul XVII: despre Euharistie susține că „în această lucrare sfântă (*ιερουργία*), Domnul nostru Iisus Hristos este prezent adevărat (*αληθως*) și real (faptic, *πραγματικος*), încât după sfințirea pâinii și a vinului, pâinea adevărat se schimbă, se transființează (transsubstanțiază), se preface, se transformă în însuși adevărat Corpul Domnului... iară vinul se preface și se transființează în însuși adevăratul Sânge al Domnului”³⁸, împotriva celor scrise în Mărturisirea pseudo-lucariană: „mărturisim și credem prezența adevărată și sigură (*βεββαιαν*) a Domnului nostru Iisus Hristos, însă aceea pe care ne-o înfățișează și ne-o oferă credința, iar nu aceea pe care o învață transsubstanțiațiunea cea la întâmplare iscodită... , ci participând cu înțelegerea sufletului”³⁹, insistând asupra faptului că prefacerea se petrece: „nu într-un mod simbolic (metaforic, *τυπικως*), nici într-un mod figurat (ca prin icoană, *εικονικως*) și nici într-un mod spiritual”⁴⁰. Autorul înfățișează, foarte corect, consecințele de ordin dogmatic ale prezenței reale a Mântuitorului în Euharistie, dar influența scolastică poate fi ușor sesizată, când afirmă: „după sfințirea pâinii și a vinului nu rămâne mai mult ființa (substanța, esența, *ουσια*) pâinii și a vinului, ci însuși corpul și sângele Domnului sub forma și chipul pâinii și a vinului, adică sub accidentealele pâinii și ale vinului”⁴¹. Mărturisirea

³⁶ *Mărturisirea lui Dositei*, trad. de Vasile Loichiță, Decretul X, în *Candela* LIII-LIV, 1942/1943, p. 190-192.

³⁷ *Mărturisirea pseudolucariană*, trad. de Vasile Loichiță, în *Candela* LIII-LIV, 1942/1943, p. 190.

³⁸ *Mărturisirea pseudolucariană...*, p. 196.

³⁹ *Mărturisirea lui Dositei*, p. 197.

⁴⁰ *Mărturisirea lui Dositei*, p. 199.

⁴¹ *Mărturisirea lui Dositei*, p. 197. Biserica Romano-catolică învață că „are loc o *conversio*, adică schimbarea substanței pâinii și a vinului în substanța Trupului și a Sângelui Domnului; după această *conversio*, pâinea și vinul nu mai există, din ele rămân doar aparențele exterioare: forma, figura, proprietățile, calitatea naturală, mirosul, gustul, speciile, accidenteale” (Gratianus, *De Consecratione*, cc. 34-92 dist 2, ed. Friedberg, *Corpus Juris Canonici* I, Leipzig, 1879, p. 1324-1351).

lui Dositei numește ca roade ale împărtășirii numai iertarea păcatelor și viața veșnică. Ea omite să menționeze în mod deosebit unirea tainică cu Hristos în Euharistie, care este poate cea mai importantă temă a Teologiei ortodoxe despre Euharistie⁴².

Dositei, fără a fi adept al teoriei scolastice a transsubstanțierii, folosește termenul latin *transsubstantiatio* (transființare) - străin de Tradiția patristică, pe care îl impune în Sinodul de la Ierusalim (1672) - în grecește *μετουσιωσις*, prefacere, prin care accentuează realitatea prefacerii, nu modul acesteia, stăruind că „prin cuvântul *μετουσιωσις*, transființare nu credem că se explică modul prin care se prefacă pâinea și vinul în corpul și sângele Domnului - căci aceasta nimenea nu poate să priceapă deplin, afară de Dumnezeu însuși”⁴³. Termenul creat de scolastica medievală pe baza filosofiei lui Aristotel a fost introdus pentru prima dată în Teologia ortodoxă de Patriarhul ecumenic Ghenadie al II-lea Scholarios și a dat naștere ulterior la discuții aprinse, determinând opoziția îndârjită a doi profesori ai Școlii patriarhale din Constantinopol: Teofil Coridaleu și Ioan Cariofil. „Prin termenul *metusiosis*, Dosoșteiu exprimă mai hotărât ceea ce explicau vag și termenii anteriori: prefacerea desăvârșită și reală a elementelor euharistice în chip nepriceput, fără a distinge între substanță și accidente. Tocmai acesta este misterul. Prin termenul acesta voia să evite puțința unei interpretări spirituale a termenilor vechi: *μεταβολη*, *μεταποιησις*, *μεταρρυθμησις*, puțință pe care ei o cuprind în sine”⁴⁴.

În Evul Mediu târziu se remarcă o preocupare accentuată față de aspectele teologice privitoare la Sfânta Euharistie și o tendință de raționalizare a misterului euharistic⁴⁵. Începând cu Sinodul IV Lateran 1215, canonul 55 se va introduce, oficial, în Apus termenul *transsubstantiatio*, în sens aristotelic, „în timp ce accidentii (pâinea și vinul) rămân neschimbați, substanța acestora se schimbă în Trupul și Sângele lui Hristos”⁴⁶. Termenul a apărut în secolul al XI-lea, folosit pentru întâia oară de Petru de Poitiers⁴⁷, în disputele provocate de erezia lui Berengar de Tour (+ 1088) care susținea că în Euharistie avem numai o prezență dinamică a Domnului, nu una reală prin prefacerea elementelor.

⁴² Pr. Ștefan Sandu, „Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe” în Ortodoxia, nr. 1-2/1993, p. 30.

⁴³ Mărturisirea lui Dositei, p. 198.

⁴⁴ D. Stăniloae, *Viața și activitatea patriarhului Dosoșteiu al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, Cernăuți, 1929, p. 14-15.

⁴⁵ Pr. Viorel Sava, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică: prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Ed. Performantica, Iași, 2007, p. 74.

⁴⁶ Pr. Viorel Sava, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică ...*, p. 55.

⁴⁷ Petru de Poitiers, *Sententiae*, V, 12 PL CCXI, col 1247B.

Și Movilă folosește termenul de transsubstanțiere într-un sens ortodox, echivalent cu prefacere, și nu acceptă nici el teoria logico-fizică a transsubstanțierii. Este foarte posibil ca termenul de transsubstanțiere să fi fost introdus în Mărturisirea lui Movilă de Meletie Sirigul care a fost un susținător fervent al folosirii acestui termen⁴⁸.

Subiectul principal al *Manualului sau steaua Răsăritului strălucind în Occident adică Înțelesul Bisericii Răsăritene sau a celei grecești despre Transsubstanțierea Trupului Domnului și despre alte controverse* scris de Nicolae Milescu Spătarul în 1667 este prefacerea darurilor în Trupul și Sângele Domnului, care, subliniază autorul, "după sfințire, este prezent în chip inseparabil, sub aspectele pâinii și ale vinului, cu adevărat real și substanțial"⁴⁹. Dintre consecințele dogmatice ale prefacerii amintește închinarea cuvenită Sf. Euharistiei: "trebuie adorat în chip latreutic, atât prin cult intern, cât și prin cel extern, întrucât este crezut Trupul Domnului"⁵⁰. Sf. Euharistie este Taină și jertfă, "adevăratul și propriul sacrificiu al Noului Testament"⁵¹. În privința momentului Sf. Liturghii în care are loc prefacerea apare în textul latin: "*per verba Domini*"⁵². Este foarte posibil să fie vorba aici de o interpolare a editorilor⁵³. Potrivit învățăturii ortodoxe, acest moment este acela al epiclezei. Prefacerea se datorează Sfântului Duh, dar ea este precedată de invocarea Bisericii prin preot, așa încât există o sinergie divino-umană în Euharistie, concretizată în Epicleză - Cincizecime euharistică. „Preotul nu sfințește darurile, ci cere să vină Duhul Sfânt peste Biserică și peste darurile oferite, transformându-le pe amândouă în Trupul lui Hristos"⁵⁴. Acea transformare prin rostirea cuvintelor a fost dogmatizată ca formă esențială a Tainei Euharistiei prin decretul pentru armeni al Sinodului unionist de la Ferrara-Florenza (1438-1439).

Cuvintelor Mântuitorului: „Acesta este trupul Meu...” nu le revine nici o putere operativă, sfințitoare, ci numai un rol vestitor, informativ, didactic, de prezentare spre cuminecare⁵⁵. „Atât după cea mai severă logică, cât și după cele

⁴⁸ Grigore-Dinu Moș, *Ortodoxie și Occident: problema influențelor eterodoxe în Teologia ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p. 258.

⁴⁹ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor. Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident adică Înțelesul Bisericii răsăritene sau a celei grecești despre Transsubstanțierea Trupului Domnului și despre alte controverse* în Pr. Conf. Al. I. Ciurea, "Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu: *Stella Orientalis Occidentali splendens*" în Ortodoxia, nr. 4/1958, p. 523.

⁵⁰ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 523.

⁵¹ *Scrierea unui boier moldovean*, p. 524.

⁵² *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 523.

⁵³ Pr. Al. I. Ciurea, "Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu...", p. 523, nota 62.

⁵⁴ Diac. Ioan I. Ică jr., „Explicarea liturgică a unui umanist bizantin din veacul al XIV-lea – sens, destin, receptare, variante” în Nicolae Cabasila, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scrieri II*, Ed. Deisis, Sibiu, 2014, p. 110.

⁵⁵ Prot. Spiridon Câdea, „Modul și timpul prefacerii cinstitelor daruri în Trupul și Sângele Mântuitorului”, în Mitropolia Ardealului, nr. 1-2/1956, p. 105.

mai stricte legi ale gramaticii, rezultă că în clipa când Mântuitorul a luat pâinea și vinul ele erau simple pâine și vin și că în momentul în care El le-a dat Apostolilor, zicând: Aceste este Trupul meu... și Acesta este Sângele Meu... ele nu mai erau simple pâine și vin, ci erau real trupul și sângele Domnului, pe care El le oferea acum spre mâncare și băutură ucenicilor Săi. Când și cum s-a făcut prefacerea? Analizând logic, literar și gramatical textele biblice, rezultă că apariția minunată a Trupului și Sângelui Domnului trebuie căutată exclusiv în actul binecuvântării, respectiv al mulțumirii. Acesta este singurul moment și singurul mod prin care s-a făcut prefacerea. Alte momente, alte acte sau cuvinte care să poată să fie luate în considerare și acceptate pentru prefacere, nu există⁵⁶.

Mărturisirile de credință ortodoxe post-bizantine nu au avut ca temă principală misterologia. Ele nu oferă o definiție autoritativă a Sf. Taine, a Tainei Sf. Împărtășanii, nu expun exhaustiv și sistematic învățătura despre Euharistie, dar conțin afirmații de mare însemnătate, cu argumentare scripturistică solidă. „Mărturisirile de credință ortodoxe accentuează legătura strânsă a misterologiei cu eclesiologia, pentru că Sfintele Taine există și se desăvârșesc, în chip văzut, numai în Biserică și de către Biserică”⁵⁷.

În privința relațiilor interconfesionale, a dialogului teologic între cele trei mari confesiuni creștine, prin formulările lor mai schematice și generale, care lasă posibilitatea lărgirii și adâncirii lor în continuare pe baza Revelației, Mărturisirile ortodoxe nu sunt o piedică pentru ecumenism, pentru dialog, ci dimpotrivă îl ușurează⁵⁸.

⁵⁶ Prot. Spiridon Câdea, „Modul și timpul prefacerii cinstitelor daruri...”, p. 105.

⁵⁷ Ioan Ică, „Sfintele Taine în viața Bisericii după Mărturisirile de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII”, în vol. *Sfintele Taine ale Bisericii în Confessio Augustana și Mărturisirile de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII*, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2008, p. 90.

⁵⁸ Ioan Ică, „Sfintele Taine în viața Bisericii...”, p. 101.

HOLY EUCHARIST IN THE ORTHODOX CONFESSIONS OF FAITH

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. The Confessions of Faith of the XVIth – XVIIth centuries do not set forth comprehensively and systematically the teaching on the Eucharist, but they contain statements of great importance, with solid scriptural argument. All these emphasize the sacramental and sacrificial character of the St. Eucharist and the real presence of Lord's Body and Blood through transformation (epiclesis), excluding any rational explanation and rejecting the Catholic transubstantiation.

There are also highlighted aspects of the Saint Eucharist: the use of leaven bread, the sacred Communion under both forms, the practice of giving the Saint Eucharist to children, the thorough preparation, for its reception, the Confession being a condition sine qua non.

Key-words: Eucharist, Mystery, sacrifice, Confession of Faith, Church.

The Orthodox Church considers that salvation does not end in the death of Christ on the Cross, as a legal equivalent of the outrage that brought humanity to God, but in the union with crucified and resurrected Christ, with the people who believe in Him, so that they can die to sin and resurrect.

The Christian can not achieve salvation only by knowing the truth about Christ, but obeying the commandments of the Lord and, thereby, entering into communion with Him. The Orthodox Church has a sacramental conception on the Church and also a sacramental structure, it is not a simple assembly without soteriological significance. "The communion of the Church is a liturgical-sacramental-Eucharistic communion, too. Through the sacraments and the entire liturgical life of our Church, the believers are gradually introduced in the highest form of personal-sacramental communion with Christ and each other. For the sacraments introduce ourselves not only in the gracious life in Christ, but also in His Body, which is the Church, that is why they have not only a sacramental aspect, but also

* Dr., Faculty of Orthodox Theology, „Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca, Romania,
dbutcapusan@yahoo.ro

a Christ-centred and ecclesial one. Through the whole cultic, sacramental and common prayer life, grows, develops and continually deepens the communion with Christ and each other, which reaches its culmination in the liturgical-Eucharistic communion”¹.

Our subjective salvation can not be achieved outside the Mystical Body of Christ - the Church, it can not be obtained without the communion with His Body in St. Sacrament of the Eucharist. Hence the central place that this Sacrament occupies in the mystical life of the Church. The Eucharist is, par excellence, the highest expression of Church’s life in common with the Holy Ghost.

Christ and His sacrifice are experienced in the Church with all the intensity of their presence, and the Church not only that is not interposed between sacrificed Christ and believers, but on the contrary, the presence of the Lord and His sacrifice supports and gives life to the Church. “The Holy Eucharist is a means of communion and relationship between Christ and the Church. The Eucharist is the means by which Christ enters in the psychosomatic being of the believers to ascend them to the Father. In the Liturgy of St. John Chrysostom and St. Basil the Great, the Eucharist is at first the sacrifice of the Church which is transformed on the altar table into the Body and Blood of Christ, through the Holy Ghost, and Christ Who assumes it on the heavenly altar, descends in the Church, remaining in heaven, to share His Body and Blood to the believers, for the forgiveness of sins and eternal life”².

Christ the Saviour didn’t want His sacrifice away from us, suspended, stopped on the cross and the fruits of Calvary sacrifice to be limited in time and space, but He descend it down from the cross, in the Church, thus concretely filling the Church with the priesthood and His sacrifice and assimilating the Church - and every member of it, who can partake from the source of the gifts of that sacrifice - and His priesthood in His sacrifice. So He commanded to the disciples to continually fulfill the bloodless, Eucharistic sacrifice (Lk 22:19; 1 Cor 11:24), by these words He sanctifies the disciples and empowers them to continue this sacrifice, making them priests of this sacrifice. He showed that the sharing with Him is the main form through which He will fulfill the promise (Mt 28:20).

If the Sacrament of Baptism is the beginning of believer’s incorporation in Christ, and the Holy Sacrament of Chrismation is an increase and amplification of it, the Holy Eucharist achieves the full communion with Christ, the perfect incorporation of the believers in Him, making him full member of His Body and achieving the unity of all Christians in Christ and with each other³.

¹ Ioan Ică, “Comuniune și intercomuniune” in *Glasul Bisericii*, (5-6)1978, 535.

² Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, (București: Ed. Diogene, 1996), 96.

³ Dumitru Gh. Radu, „Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomunii”, in *Ortodoxia*, (1-2)1979, 263.

The real presence of Christ in the Eucharist, inseparable from the Holy Ghost, is the foundation of the Church, in which Christ as divine Person, one with the Father and the Holy Ghost, gathers the people in the communion of His Body expanded in the world - Church - sharing them the divine life.

The teaching on St. Sacraments in the Orthodox Confessions of Faith, "was not the object of theological deepening and official doctrinal formulation in the old ages, but the Confessions of faith summarizes and focuses the faith of ecumenical Symbols, and especially, the belief of Nicene-Constantinopolitan Symbol"⁴. The Sacraments, generally represent major issues in the interfaith dialogues, bilateral or within the ecumenical movement. This is because "in the Church, through the sacraments, it is restored men's communion with God. Through the sacraments we receive the sanctifying grace, through the sacraments is made the deification of man and flows the uncreated energies that unite him with Christ"⁵.

Jeremiah II, Patriarch of Constantinople (1572-1579/1580-1584/1586-1595) enumerates the seven sacraments in the VIIth Chapter of the first *Response to the Lutheran Theologians of Tübingen*, formulating a definition of Sacraments: Mystery...is a religious services ritual and which is committed through them and in them is offered to the benefit of everyone: meaning Baptism, Chrismation, Eucharist, and for those who Consecrate themselves to God - ordination; as for laymen - Marriage, and for those who have sinned after Baptism - Confession and anointing with holy oil. They bring forgiveness of sins and cleanse the filth of the soul. They are called sacraments because they suppose, in their sensitive appearances (ie, material), a spiritual and unspoken action. Each of these mysteries is established in Scripture and has a certain meaning, matter and form⁶. He also emphasizes the importance of St. Mysteries for Orthodoxy: "We believe that life in Christ depends on sacraments and it takes its beginning from them"⁷.

The places from the Responses of Patriarch Jeremiah II that set forth the doctrine of the mystery of Eucharist are: Response I, ch. VII: *about Church*, ch. X *about Lord's Supper* and the II Response, ch. IV: *about Mysteries*.

The Byzantine hierarch emphasizes the Sacrament aspect of St. Eucharist and the real presence of the Body and Blood of the Lord in the Sacrament, by transformation, without using the term transubstantiatio adopted later by some Orthodox theologians. „The Synodial Church believes that after consecration the

⁴ Ștefan Sandu, „*Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe*”, in *Ortodoxia*, (3-4)1992, 59.

⁵ Andrei Episcopul, *Spovedanie și comuniune*, (Alba Iulia: Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, 1998), 75.

⁶ *Acta et Scripta Theologorum Wittenebergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremie: quae utriusque ab Anno MCLXXLI usque ad Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt Graece Latine ab iisdem Theologis edita, Wittemberg, 1584, p. 238, apud Ștefan Sandu, Primele contacte ecumenice dintre ortodocși și luterani. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea către teologii luterani din Tübingen (1573-1581)*, (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001), 81.

⁷ *Acta et Scripta...*,79 apud Șt. Sandu, *Primele contacte ecumenice...*, 112.

bread is transformed into the very Body of Christ and the wine into His very blood, through the Holy Ghost, which is, obviously, from leavened bread and not from unleavened one...then and now, changing, by invoking the grace of the Holy Ghost, almighty and doer, through the sacred and divine prayers and words, the bread into the very Body of the Lord and the wine into the very Blood of the Lord⁸. The aspect of real sacrifice of St. Eucharist, which the Protestantism does not recognize, was not set forth by Jeremiah, because *Confessio Augustana* and the writings of Protestant theologians which he received did not mention anything about it⁹.

In the 2nd Response, the Patriarch Jeremiah lists the seven Sacraments, which represent life in Christ, conveying the grace, and highlights the effects of the Eucharist, emphasizing once again the reality of transformation and excluding any rational explanation. "St. Eucharist, the Body and Blood of Christ retains and sustains this life and healing, because the Bread of Life gives salvation to those who were created and supports them in life. We live in Christ when we receive the Holy Communion worthily, as He said ... Indeed, the bread transforms into the Body of Christ and wine and water transform into the blood of Christ, through the descent of Holy Ghost, Who transforms them (mysteriously), beyond reason and thought¹⁰.

Against those who claimed that the Eucharistic elements are only symbols of the Body and Blood of Christ, citing even patristic texts, the author writes: „If some people have called the bread and wine images of the Body and Blood of Christ (cf. 1 Cor 11:27-29), as God-bearing Basil said, they have not called them so after they were sanctified, but before to be sanctified. They have named that way, this gift of sacrifice. The bread and wine are called images of the future, too, not because they would not be in reality the Body and Blood of Christ, because we now participate, through them, in the Godhead of Christ, and then only spiritually, through contemplation¹¹.

The Greek theologian John Karmiris, was the first to identify points of agreement of Lutheranism with the Orthodoxy, following the correspondence, but also the different points of doctrine, among which: the meaning of the St. Eucharist transformation and achieving it with unleavened bread¹². The practice of using unleavened bread instead of leavened bread is an innovation without scriptural and traditional grounds. It was introduced late, in the West, namely, in the 7th century, in Spain, becoming a general practice throughout the West only in

⁸ *Acta et Scripta* ..., 86 apud Șt. Sandu, *Primele contacte ecumenice...*, 93.

⁹ Ioan I. Ică, „*Importanța dogmatică a Răspunsurilor Patriarhului Ieremia al II-lea*” in *Ortodoxia*, (3)1961, 386.

¹⁰ *Acta et Scripta*..., 240 apud Șt. Sandu, *Primele contacte ecumenice...*, 94.

¹¹ *Acta et Scripta*..., 241 apud Șt. Sandu, *Primele contacte ecumenice...*, 95.

¹² Șt. Sandu, *Primele contacte ecumenice...* 117-118.

the 11th century¹³. At the Last Supper, Jesus did not celebrate Jewish Easter, which began on the evening of Nisan the 14th, it was, in fact, on the evening of Nisan the 13th, and so, one could not eat unleavened bread. The Holy Fathers and Church Writers gave us rich testimonies about using leavened bread (αρτος) and not unleavened bread (αζυμο).

In his Confession, „The Confession of Synodial and Apostolic Church of the East”, Metrophanes Kritopulos emphasizes the importance and necessity of the Sacraments, in the process of assuming the salvation, dedicating one chapter to each Mystery analysis in hand, emphasizing in particular the mysteries of the spiritual life, called proper sacraments: Baptism, Eucharist and Penance¹⁴.

From Chapter IX: the Lord’s Supper (term of Protestant shade, preferred by the author who did not use at all the term „Eucharist”), we remember the use of leavened bread - we have an extensive argument - not the unleavened one, the communion under both forms: "they all share, in every way, from those that are on Lord’s table, from bread, I say, and from the cup, both clergy and laity...all need life, that is impossible to achieve without the communion with the Body and Blood of the Lord¹⁵ and the celebration of St. Mass once a day, in a church, "we do not celebrate St. Mass several times a day, in the same church, nor we have more Holy Tables (θυσιαστηριον, altars) in a church ... because Christ, too, Is only One, He was not crucified several times in the world, but only once for all ages from the beginning to the end, to which every day is an image of the eternity, and each church an image of the world¹⁶, but especially the affirmation of Eucharistic elements real transformation, "consecrated bread is truly the Body of Christ, and what is in the chalice is, undoubtedly, the Blood of Christ. But the manner of this transformation is unknown and unexplained for us¹⁷.The author has carefully avoided all risky attempts of the Catholic and Protestant Theology regarding the explanation of the manner of transformation and Christ’s presence, because due to the desire of explaining it better, they turn away from the tradition of the ancient Church.¹⁸

¹³ *Îndrumări misionare*, (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986), 530.

¹⁴ Ioan I. Ică, "Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă" in *Mitropolia Ardealului*, (3-4)1973, 344.

¹⁵ *Mărturisirea Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit* at I. Ică, "Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos...", 448-449. We are here the witnesses of the rejection (we find it at Peter Movila, too) of concomitance theory, formulated by Thomas Aquinas (+ 1274) - based on fear of profane, inverting the cup or because of other accidents - and that Roman Catholics developed it, saying that the Blood is implicit in the Body and, therefore, believers can share only the Eucharistic body.

¹⁶ *Mărturisirea Bisericii Sobornicești...*, 450.

¹⁷ *Mărturisirea Bisericii Sobornicești...*, 450.

¹⁸ I. Ică, "Mărturisirea de credință...", p. 295.

Metrophanes Kritopulos is the first Orthodox theologian, after Patriarch Photios, who took a stand against the practice of double liturgy in the Roman Catholic Church¹⁹ "generalized from the IXth century. The concern for more frequent sharing from the Eucharist is commendable, but this practice violates the ancient Church canons (Canon 41 of the VIIIth local Synod of Carthage, 419).

A lack in the work of Metrophanes is dividing the St. Mysteries into two categories: actual Mysteries: Baptism, Eucharist and Penance and out of these three necessary Sacraments, there are some mystical ceremonies also called Sacraments by the Church by homonymy. The wrong idea from which Kritopoulos is starting is that not all mysteries are necessary and have equal value.

This inappropriate way of expression is first used by Metrophanes Kritopulos in *The 18 Responses to the Anglican theologian Thomas Goad* (1623): „From any of the Ecumenical or local Councils or of the Church Fathers we do not find appointed more than two saving Sacraments and sealing the promise of God to us, namely Baptism and Lord’s Supper...²⁰.

About St. Eucharist he speaks in the Response 2. *About St. Mysteries and about the dead*, presenting the practice of sharing the Eucharist to neophytes (of any age) after Baptism: "immediately after Baptism we anoint with the St. Oil, secondly we share the Eucharist with the mysterious mass... the reason of our sharing of the mysterious sacrifice immediately after Baptism is Basil the Great, himself. As one bodily born needs bodily food, so the spiritually reborn one, needs spiritual food. In addition, those who have been made sons of God and Father must be con-corporeal with Christ, the true natural Son of God. And con-corporeality can not be done otherwise than by sharing His Most Pure Body and Blood²¹. Further, the author emphasizes the necessity of receiving St. Eucharist, shown by the Savior: John 6:53, advocating for sharing the Eucharist to children. “to those who object that children do not have any feeling of Communion, we answer that those have no feeling of Baptism, either, and as we baptize them believing in God’s love for the people, so we share them the mysterious sacrifice, believing in The One Who said: “Let the children come to Me” (Mt 19:14)²². Until the XIIth century the practice of sharing the Eucharist to children was general, since that time, Roman Catholics deviate from it, arguing that the Eucharist is not essential for salvation and children should realize its importance, this unnatural practice being perpetuated until today.

¹⁹ I. Ică, "Mărturisirea de credință...", p. 296.

²⁰ Ioan Ică, "Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos către teologul anglican Thomas Goad. Primul contact teologic oficial între Ortodoxie și Anglicanism" in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, seria Theologia Orthodoxa*, (1-2)1999, 10. Despre numărul Tainelor, 36.

²¹ I. Ică, "Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...", 25-26.

²² I. Ică, "Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...", 26.

The Confession is a condition for receiving the St. Communion, except the babies, "the other Christians, receiving forgiveness from their spiritual fathers (ie from those to whom they confess their sins), they share the Divine Eucharist, several times a year. If they do not receive forgiveness, they do not share the St. Eucharist until they do not redress²³. It is highlighted the sacrificial aspect of St. Eucharist which is named in the text of this Response: "mysterious Sacrifice".

The XIIIth Response *About Communion, how many times and on which days and at what time it is carried out...* shows that "in monasteries Lord's Supper is celebrated every day and the monks who want, will partake in it. And all those who partake in it frequently, they are worthy of a greater honor and we treat them with respect. But in the great and glorious days all must share the Lord's Supper, of course not without a great preparation²⁴, speaking about the time of celebrating the St. Mass, at the third hour, except Pre-sanctified Liturgy.

Further, Metrophanes dedicates an entire Response to the preparation for Communion, through confession of sins, fulfilling the canon, absolution done by the confessor, speaking about the interdiction of partaking the Communion. „Those who want to share from the St. Eucharist, should go to their spiritual father and tell him all their sins. Even if they had a little sin, ie a harsher word said to a fellowman, or keeping in mind an evil thing suffered from the others, he commands him to reconcile with his enemy and to approach the sacrament with hope and good conscience. If the sin is greater, he stops him from the sacrament for the time said...²⁵

The Orthodox Confession whose author is the St. Hierarch Peter Movila, the Bishop of Kiev, lists the seven Sacraments in the answer to question 98, highlighting their relationship with the seven gifts of the Holy Ghost. The following response (99) provides a definition of Mystery "is a fullness, which beneath any visible manifestation is the reason, and brings in the soul of the believer the unseen grace of God, being set up by our Lord, through which each of the faithful takes the divine grace²⁶.

The Pan-Orthodox Synod of Jassy (1642) validates the Confession of Peter Movila, revised by the Greek theologian Meletios Sirigos, eliminating the recognition of the purgatory's existence and the Gifts' transformation by speaking the words: "Take, eat ...". We present an excerpt from the answer to question 107 which displays very correct the doctrine on transformation: „As this ousia of bread and ousia of wine turns into ousia of the true Body and Blood of Christ, through the Holy Ghost,

²³ I. Ică, *Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...*, 26.

²⁴ I. Ică, *Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...*, 38.

²⁵ I. Ică, *Răspunsurile lui Mitrofan Kritopoulos...*, 15. *Despre pregătirea creștinilor pentru împărtășirea Tainei*, 39-40.

²⁶ *Mărturisirea ortodoxă*, translated by Radu Greceanu, (București: Ed. Mitropoliei Bucovinei, 1942), reedited (Iași: Ed. Junimea, 1996), 248.

whose call, makes at that hour to fulfill this mystery, praying and saying: Send your Holy Ghost... It is true that after these words the transformation of ousia immediately is done and the bread turns into the true Body of Christ and the wine into the true Blood; remain only the seen images²⁷, for that reason, „the honor that must be given to the frightening mysteries, ought to be in the same way as that which is given to Christ Himself²⁸.

Grounds for the presence of epiclesis and for the coming of the Holy Ghost as a means of transformation of the precious gifts into the Body and Blood of Christ, we find in all ancient liturgical texts. If the transformation would take place in the moment of uttering these words, then the existence of epiclesis would have no meaning and no justification. In this case, epiclesis would be irrational. And St. John Damascene (+ 749) states: "The bread and wine are really the body united to the Godhead...as in the natural manner, by eating bread and drinking wine and water, these elements transform into the body and blood of those who eat and drink and do not become another body than his body, so the shewbread, wine and water by invoking and descending of Holy Ghost, convert, in a supernatural manner, in the Body and Blood of Christ, not in two, but in one and the same²⁹.

The Byzantinist Louis Bréhier, who attached a great importance to church life and, therefore, to the Eucharist, emphasized that: „For the Orientals, the utterance of the epiclesis-invocation, is the truly act of sanctification, the Holy Ghost is begged to sanctify the gifts³⁰.

Other aspects of the Sacrament of the Eucharist that Peter Movila highlights: the sacrificial and sacramental character "this mystery is brought as sacrifice for all the Orthodox Christians, living and dead"³¹, the presence of the priest, as a seen organ through which this work is achieved, of the altar, of the elements: leavened wheat bread, pure wine, mixed with nothing, the sharing of the Eucharist in both species: the Communion of this mystery must be done after both faces, of the bread and wine, for confessors and for laymen, since Christ did not fail either, He so ordered³², thorough preparation for the reception of St. Communion: "the intense preparation for the Communion with the terrible mysteries must be after the order of our Orthodox Church, ie a full confession and lent and perfect openness and reconciliation with everyone and all other thereof³³. The Sacrifice is reproduced and perpetuated, the presence is real and substantial, the sacrificial aspect is the

²⁷ *Mărturisirea ortodoxă*, 253.

²⁸ *Mărturisirea ortodoxă*, 254.

²⁹ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, translated by D. Fecioru, (București: Ed. Scripta, 1996), 166.

³⁰ Louis Brehier, *Civilizația bizantină*, translated by Nicolae Spinescu, (București: Ed. Științifică, 1994), 200.

³¹ *Mărturisirea ortodoxă*, 254.

³² *Mărturisirea ortodoxă*, 253.

³³ *Mărturisirea ortodoxă*, 254-255.

keynote. In the St. Eucharist, Jesus does not give us a simple irradiation of His state of sacrifice and resurrection, but His Body Himself, sacrificed and resurrected, meaning full of Holy Ghost. Therefore, The St. Eucharist is the height of all other sacraments³⁴. The moment of the sacrifice's offer is the transformation of the gifts of bread and wine, put forward, through the power of the Holy Ghost invoked by the bishop or priest (epiclesis)³⁵.

The confessions of Dositei's of Jerusalem, called „*The Shield of Orthodoxy*”, deals with the St. Mysteries in the XVth decree: "We believe that the Gospel mysteries exist in the Church and those are seven. A number less, or greater, we do not have in the Church, for the number over seven Mysteries is a heretical madness. At the number of seven legislates and summarizes the St. Gospel, as the other dogmas of the Catholic (universal) Church³⁶. The author insists on the number of St. Sacraments, fighting against those presented in the XVth Chapter of Calvinised Confession, published in Geneva in 1629, under the name of the Ecumenical Patriarch Kirill Lucaris: „We believe in evangelical mysteries in the Church, which were instituted by the Lord in the Gospel and that they are two. Because only those were transmitted to us, and the legislator did not transmitted more³⁷.”

The XVIIth Decree: *on the Eucharist* claims that "in this holy work (ιερουργια), our Lord Jesus Christ is truly (αληθως) and really present (factual, πραγματικος), so that after the consecration of bread and wine, the bread is turned into the very Body of the Lord...and the wine is turned really into the very Blood of the Lord"³⁸ against those written in the Pseudo-lukarian Confession: "we confess and believe the true and certain (βεββαιαν) presence of our Lord Jesus Christ, but the One which the faith shows and offers us, and not the one that sift randomly transubstantiation teaches ..., but participating with the understanding of the soul³⁹, insisting on the fact that the transformation happens, "not in a symbolical (metaphorical, τυπικως) figurative (as in Icon, εικονικως), nor in a spiritual way"⁴⁰. The author lists, very accurate, the dogmatic consequences of the real presence of the Saviour in the Eucharist, but the scholastic influence can be easily perceived when he says: "after the consecration of bread and wine, remains no more the being (substance, essence, ουσια) of bread and wine, but the very body and blood of the Lord under the image of bread and wine, ie meaning, under

³⁴ D. Radu, „*Caracterul ecleziologic...*”, 183.

³⁵ Dorel Pogan, „*Constituția teandrică a Bisericii*” in *Ortodoxia*, (1)1987, 91.

³⁶ *Mărturisirea lui Dositei*, Decretul X, translated by Vasile Loichiță, in *Candela* (LIII-LIV)1942/1943, 190-192.

³⁷ *Mărturisirea pseudolucariană* translated by Vasile Loichiță in *Candela* (LIII-LIV)1942/1943, 190.

³⁸ *Mărturisirea pseudolucariană...*, 196.

³⁹ *Mărturisirea lui Dositei*, 197.

⁴⁰ *Mărturisirea lui Dositei*, 199.

the auspices of bread and wine⁴¹. The Confession of Dositei names as fruits of sharing the Eucharist, only the forgiveness of sins and eternal life. It fails to mention in particular the mysterious union with Christ in the Eucharist, which is perhaps the most important theme of the Orthodox Theology on the Eucharist⁴².

Dositei, without being adherent of the scholastic theory of transubstantiation, uses the Latin term *transsubstantiatio* - foreign to patristic tradition, which he imposes in the Council of Jerusalem (1672) - in Greek *μετουσιωσις*, transformation, through which he emphasizes the reality of transformation, not the manner of this, insisting that "through the word *μετουσιωσις* *transsubstantiatio*, we do not think that it explains how the bread and wine are turned into the Body and Blood of the Lord - because nobody can understand it fully, but God himself⁴³. The term created by the medieval scholasticism based on Aristotle's philosophy was first introduced in the Orthodox Theology by the Ecumenical Patriarch Gennadius II Scholarios and subsequently gave rise to heated discussions, prompting the fierce opposition of two teachers of the Patriarchate of Constantinople School: Theophilus Coridaleu and John Cariofil. Through the term *metusiosis*, Dosoftieiu expresses more clearly, what the anterior terms vaguely explained: the perfect and real transformation of the Eucharistic elements in incomprehensible form, without any distinction between substance and accidents. This is precisely the mystery. Through this term he wanted to avoid the possibility of a spiritual interpretation of the ancient terms: *μεταβολη*, *μεταποιησις*, *μεταρρυθμησις*, possibility that they contain itself⁴⁴.

In the late Middle Ages there is a particular concern in the theological issues regarding the Holy Eucharist and a tendency to rationalize the Eucharistic mystery⁴⁵.

Since the IVth Lateran Synod (1215), Canon 55 will be introduced officially in the West the term *transsubstantiatio* in the Aristotelian sense, "while the accidents (bread and wine) remain unchanged, their substance turns into the Body and Blood of Christ⁴⁶. The term appeared in the XIth century, used for the first time by Peter

⁴¹ *Mărturisirea lui Dositei*, 197. The Roman Catholic Church teaches that "there is a *conversio*, ie changing the substance of bread and wine into the substance of the Body and Blood of the Lord; after this *conversio*, bread and wine no longer exists, they remain only in outward appearances: form, figure, properties, natural quality, smell, taste, species, accidents.

⁴² Ștefan Sandu, „*Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe*” in *Ortodoxia*, (1-2)1993, 30.

⁴³ *Mărturisirea lui Dositei*, 198.

⁴⁴ D. Stăniloae, *Viața și activitatea patriarhului Dosoftieiu al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești*, (Cernăuți: 1929), 14-15.

⁴⁵ Viorel Sava, *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică: prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, (Iași: Ed. Performantica, 2007), 74.

⁴⁶ Sava, 55.

of Poitiers⁴⁷, in the disputes arising from the heresy of Berengar of Tour (+ 1088), who claimed that in the Eucharist we only have a dynamic presence of the Lord, not a real one by the transformation of elements.

Movila uses also the term *transubstantiation* in an orthodox meaning, equivalent to *transformation*, and he doesn't accept the logical-physical theory of transubstantiation, too. It is possible that the term *transubstantiation* was introduced in Movila's Confession by Meletios Sirigos who was a staunch supporter of its use⁴⁸.

The main topic of the *Handbook or Eastern Star Shining in the West i.e. the Meaning of the Greek or Eastern Church about the Transubstantiation of Body of the Lord and other Controversies* written by Nicholas Milescu in 1667 is the transformation of the gifts into the Body and Blood of Christ, which, -the author points out-, „after sanctification is present inseparably, under the image of the bread and the wine, truly, real and substantial⁴⁹. Among the dogmatic consequences of the transformation, he mentions the worship due to St. Eucharist: "it must be worshiped in a latreutical form, both internal and external worship, as It is believed the Body of the Lord⁵⁰. The St. Eucharist is sacrament and sacrifice, "it's the true and own sacrifice of the New Testament"⁵¹. Regarding the time of St. Masses when the transformation takes place, it appears in the Latin text: "*per verba Domini*"⁵². It is very possible to be here an interpolation of the publishers⁵³. According to Orthodox teaching, this time is the one of epiclesis. The transformation is owed to the Holy Ghost, but it is preceded by the invocation of the Church by a priest, so that there is a divine-human synergy in the Eucharist, embodied in the epiclesis - Eucharistic Pentecost. "The priest does not consecrate the gifts, but he asks the Holy Ghost to come upon the Church and upon our gifts, turning them both into the Body of Christ"⁵⁴. That transformation through utterance of words was dogmatised as essential form of the Sacrament of the Eucharist through the *decree for Armenians* of the unionist Synod of Ferrara-Fiore (1438-1439).

⁴⁷ Petru de Poitiers, *Sententiae*, V, 12 PL CCXI, col 1247B.

⁴⁸ Grigore-Dinu Moș, *Ortodoxie și Occident: problema influențelor eterodoxe în Teologia ortodoxă*, (Cluj-Napoca : Ed. Renașterea, 2013), 258.

⁴⁹ *Scrierea unui boier moldovean asupra credinței grecilor. Manual sau steaua Răsăritului strălucind în Occident adică Înțelesul Bisericii răsăritene sau a celei grecești despre Transsubstanțierea Trupului Domnului și despre alte controverse* in Al. I. Ciurea, "Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu: "Stella Orientalis Occidentali splendens" in *Ortodoxia*, (4)1958, 523.

⁵⁰ *Scrierea unui boier moldovean...*, 523.

⁵¹ *Scrierea unui boier moldovean...*, p. 524.

⁵² *Scrierea unui boier moldovean...*, 523.

⁵³ Al. I. Ciurea, "Mărturisirea de credință a spătarului Nicolae Milescu...", 523.

⁵⁴ Ioan I. Ică jr., „Explicarea liturgică a unui umanist bizantin din veacul al XIV-lea – sens, destin, receptare, variante” in Nicolae Cabasila, *Explicări la dumnezeiasca Liturghie. Scrieri II*, (Sibiu: Ed. Deisis, 2014), 110.

Savior's words: "This is my body..." bear no operative, sanctifying power, but only a heralding, informative, teaching role, of presentation to Communion⁵⁵. "Both according to the most severe logic and according to the most strict laws of grammar, it is clear that in the moment when the Saviour took the bread and the wine, they were simply bread and wine, and when He gave them to the Apostles, saying: „This is my Body...This is my Blood..., they were no longer mere bread and wine, but they were the real Body and Blood of the Lord, which He offers them to His disciples now, to eat and drink. When and how did the transformation take place? Analyzing the biblical texts in a logical, literary and grammatical manner, results that miraculous appearance of the Body and Blood of the Lord must be sought exclusively in the act of blessing, respectively of thanksgiving. This is the only time and the only way through which the transformation took place. Other moments, other acts or words that can be considered and accepted for transformation, do not exist⁵⁶.

The Confessions of Faith of the XVIth - XVIIth centuries did not have as their main theme mysteriology. They do not provide an authoritative definition of the St. Sacrament, of St. Communion, do not set forth comprehensively and systematically the teaching on the Eucharist, but they contain statements of great importance, with solid scriptural argument. "The Orthodox Confessions of Faith emphasize the close relationship between mysteriology and ecclesiology, because the Sacraments exist and perfect themselves, visibly, only in the Church and by the Church"⁵⁷.

Regarding the interfaith relations, the theological dialogue between the three major Christian confessions, through their more schematic and general formulations, which leave the possibility of their continuous enlarging and deepening on the basis of Revelation, the Orthodox confessions are not an obstacle for ecumenism, for dialogue, but on the contrary, they facilitate it⁵⁸.

⁵⁵ Spiridon Căndea, „Modul și timpul prefacerii cinstitelor daruri în Trupul și Sângele Mântuitorului”, in Mitropolia Ardealului, (1-2)1956, 105.

⁵⁶ S. Căndea, „Modul și timpul prefacerii...”, 105.

⁵⁷ Ioan Ică, “Sfintele Taine în viața Bisericii după Mărturisirile de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII”, in Sfintele Taine ale Bisericii în Confessio Augustana și Mărturisirile de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII, (Sibiu: Ed. Universității Lucian Blaga, 2008), 90.

⁵⁸ I. Ică, “Sfintele Taine în viața Bisericii”, 101.

IUBIREA ESTE ÎMPLINIREA LEGII

HADRIAN-V. CONȚIU*

REZUMAT. Spre deosebire de orice fel de iubire firească, naturală, care își trage seva din simpatie, din sentimentul solidarității umane sau din cel al comunității de interese, iubirea creștină are un caracter cu totul special, ea avându-și obârșia, cauza și scopul în Dumnezeu, care este, în esența Sa, iubire. Lumea însăși e opera iubirii lui Dumnezeu atât sub aspectul creării ei, cât și al mântuirii omului prin jertfa Fiului Său cel întrupat. Deși expresie a dragostei divine, prin păcat, omul s-a îndepărtat de comuniunea cu Făcătorul său, Care, fiind consecvent în iubirea Sa, nevoind pierderea definitivă a chipului Său, i-a dat acestuia *legea* ca posibilitate de reînnoare a legăturii întrerupte. Omul recent însă este un om bolnav, plin de patimi sau boli sufletești, alături de multe boli trupești. Starea maladivă este, așadar, o stare „naturală” a omului contemporan. În această stare, omul nu se poate ajuta singur, nu-și poate ajuta nici semenul, aflându-se, conștient sau nu, într-o însetare continuă după iubire. Ajutorul poate veni numai de la Dumnezeu, modelul iubirii desăvârșite. Nevoia de tămăduire impune iubirea ca metodă terapeutică, ceea ce a condus la elaborarea studiului de față. Scopul urmărit este evidențierea iubirii ca însumare și împlinire a întregii vieți creștine, început și împlinire a oricărei terapii sufletești, punte a comuniunii divino-umane și liant al comuniunii inter-umane.

Cuvinte cheie: iubire, împlinire, lege, tămăduire.

Societatea contemporană, post-modernă, globalizată, secularizată, propune un nou model de om: *omul fără iubire*, rece, distant, arogant, individualist, egoist, robotizat (*omul-mașină*), docil față de mai-marii lumii, cu o religiozitate sincretistă sau fără, trăind în *lipsa iubirii*, cu o aparentă libertate, dar care maschează adâncă înrobire (față de bunurile materiale ale acestei lumi și față de lumea creată nevăzută, căzută). În acest context, *omul recent* este un *om bolnav*, împătimit, aflat, conștient sau nu, într-o *însetare continuă după iubire*. Ajutorul poate veni numai

* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România; Prof. dr., Colegiul Național „Al. Papiu-Ilarian”, str. Bernady György, nr. 12, 540072 Târgu Mureș, România; e-mail: hcontiu@yahoo.com.*

de la Dumnezeu, modelul iubirii desăvârșite, Cel care iubește cu adevărat, în sensul absolut al cuvântului, căci, după cum i s-a descoperit Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan de către Sfântul Duh: „*Dumnezeu este iubire*” (1 Ioan, 4, 8, 16).

Iubirea e însăși esența vieții creștine, cea dintâi și mare poruncă (cf. Matei 22, 36-40, Marcu 12, 28-34, Luca 10, 25-28 ș.u.), pe care se întemeiază și în care se cuprind toată Legea și Proorocii (cf. Matei 22, 40), este întâia între virtuțile dintâi (cf. 1 Corinteni 13, 13), deopotrivă început, temelie, culme și desăvârșire a toată virtutea (cf. Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Maxim Mărturisitorul ș.a.).

Scopul urmărit în elaborarea studiului de față este evidențierea iubirii ca însumare și împlinire a întregii vieți creștine, început și împlinire a oricărei terapii sufletești, punte a comuniunii divino-umane și liant al comuniunii inter-umane.

Teama și iubirea de Dumnezeu în Vechiul Testament

Trebuie subliniat că în Vechiul Testament nu se cunoaște o iubire care să se reverse asupra tuturor popoarelor în același fel. Legea Veche mărturisește că Iahvé este Creatorul tuturor popoarelor dar ea mai mărturisește faptul că iubirea lui Iahvé este rezervată exclusiv poporului ales. Acesta (neamul lui Israel) a fost conceput ca fiind purtătorul unui plan divin privitor la întreaga lume, având în acest sens, o poziție privilegiată ca obiect al iubirii divine. Cât privește individul (evreul izolat), acesta devenea obiect al iubirii divine doar în condițiile respectării anumitor condiții; dacă în contextul celorlalte neamuri iubirea lui Dumnezeu preferă seminția lui Israel (singura purtătoare a moștenirii divine), din ansamblul membrilor acesteia, iubirea divină favorizează pe cei drepti (care respectă prescripțiile Legii divine). Însă adevăratul domeniu al iubirii este acela al Noului Testament¹. Acțiunea de iubire deplină a lumii de către Creatorul ei nu se putea destăinui în toată bogăția ei decât prin înfățișarea ca persoană vie, concretă, prin înomenirea dumnezeirii în persoana lui Iisus Hristos.

Dumnezeu și-a manifestat întreaga iubire care-L caracterizează aducând de la neființă la ființă făptura umană pe care a înzestrat-o cu chipul său (Facerea 1, 27). Ca rod al dragostei divine și chemat să rămână pururea în comuniune cu creatorul său, omul a fost destinat dobândirii unor înalte daruri care aveau menirea de a-l face să se apropie de asemănarea cu Dumnezeu. Se oferea așadar omului șansa construirii zidului desăvârșirii sale pe o temelie solidă. Menținerea legăturii cu Dumnezeu presupunea din partea omului o mișcare continuă înspre Creator, conferindu-i acestuia (omului) cea mai înaltă demnitate.

¹ o dezvoltare a „*legii de aur*” a iubirii prin exemplul magistral al întregii activități mesianice a lui Iisus Hristos.

În relația sa cu omul, Dumnezeu și-a exprimat autoritatea („Și Domnul Dumnezeu i-a dat lui Adam poruncă și i-a zis: «Din toți pomii raiului poți să mănânci, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, cu moarte vei muri!»”, Facerea 2, 16-17), a vorbit imperativ dar nu lipsit de dragoste, arătându-i omului calea pe care trebuie să meargă și scopul pentru care trebuie să-L urmeze. Omul a fost înzestrat de Creator cu voință liberă, care se manifesta însă doar în sfera binelui deoarece răul încă nu intrase în lume². Căderea în păcat reprezintă un moment de prag care marchează ruperea comuniunii cu Dumnezeu, căderea din starea de comuniune divino-umană, care a atras întunecarea sinelui și apariția sentimentului de teamă (până atunci necunoscut omului): „Glasul Tău l-am auzit purtându-se prin rai și m’am temut, pentru că sunt gol, și m’am ascuns” (Facerea 3, 10). Așadar, dacă în starea de comuniune cu Dumnezeu omul, nepăcătuiind, nu se teme, odată cu pierderea acestei comuniuni, se teme și se ascunde. Păcatul reprezintă o încălcare conștientă a voinței lui Dumnezeu, presupunând în mod firesc o sancțiune. Omul așteaptă această sancțiune, deși cu frică, fiind conștient de încălcarea poruncii pe care a săvârșit-o, și îl iubește pe Dumnezeu pentru perfecțiunea Sa (omul vedea în Creator întruchiparea perfecțiunii și își cunoștea condiția de dependență față de Acesta), însă, în această iubire, păcatul lăsa loc sentimentului de teamă. Dacă înainte de cădere, omul era condus pe calea desăvârșirii de către iubire, „după căderea din comuniunea în dragoste, frica avea rolul de a orienta pe om spre Dumnezeu pe un drum ferit de greșeli.”³

Se observă faptul că în Vechiul Testament Dumnezeu intervine în viața de toate zilele a poporului ales, așezând în mod evident *frica la baza relațiilor omului cu Sine* și întreținând-o printr-o repetată afirmare a însușirilor care formau pentru om idealul la care trebuia să ajungă. Dacă înaintea căderii, omul, fiind întru dreptate, cunoștea foarte bine însușirile lui Dumnezeu (nefiind nevoie ca Acesta să facă aluzie la ele) și ducea o viață conformă dorinței divine, după cădere, în condițiile întunecării cunoștinței umane și a uitării dese a lui Dumnezeu, Acesta, nevoind o pedeapsă continuă, amintește mereu în porunci: *Eu sunt Dumnezeu Atotputernic⁴; „Eu sunt Dumnezeul tău; mergi în căile Mele și fii desăvârșit”* (Facerea 17, 1); adesea, Dumnezeu asociază acestei afirmații și pedeapsa pentru neîmplinirea voinței divine, determinând astfel ca numai gândul la atotputernicia Creatorului să provoace în om frica în cazul călcării poruncilor (Ieșirea 15, 26; Ecclesiastul 12, 13). Teama omului de Dumnezeu izvoră, așadar, din dragostea lui Dumnezeu pentru om, iar prin împlinirea cu supunere a Legii, omul își asigură sănătatea sufletească⁵.

² omul împlinea în mod liber poruncile lui Dumnezeu (Facerea 2, 20), dovedind o înaltă vrednicie.

³ pr. Theodor DAMIAN, „Teama și iubirea de Dumnezeu”, în: *Studii Teologice*, anul XXXII, nr. 1-2, 1980, p.96.

⁴ *El-Şaddai* (ebr.) = Dumnezeu-Atotputernicul.

⁵ pr. Th. DAMIAN, „Teama și iubirea de Dumnezeu”, p.96.

Această *frică de Dumnezeu*⁶, numită „începutul înțelepciunii” (Psalmul 110, 10; Proverbele lui Solomon 1,7; 9, 10; Iov 28, 28; Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah 1, 14), dar și plenitudine sau desăvârșire a ei (Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah 1, 16; 18), adăugătoare de zile (Proverbele lui Solomon 9, 11; 10, 28), întărirea cuvioșilor (Proverbele lui Solomon 10, 30) etc., determină trăirea vieții într-o sfințenie.

Pentru ca omul să nu se încreadă peste măsură în bunăvoința divină și să greșească mereu, Dumnezeu, dorind îndreptarea, se arată sever și sancționează, frica ținându-l pe om în dreptate. Adam păcătuiește și este sancționat (Facerea 3, 17-19), la fel Cain (Facerea 4, 11-12). Pentru orice ascultare exista o răsplată și pentru orice neascultare o pedeapsă, pentru ca în om să se înrădăcineze puternic „principiul dreptății actualizate la viața sa morală”: „*dacă veți asculta de glasul Meu și veți păzi legământul Meu, voi îmi veți fi Mie popor ales dintre toate neamurile*” (Ieșirea 19, 5)⁷. Astfel, pedeapsa avea rolul de întreținere a fricii, care putea naște starea de pocăință⁸. Totodată, teama de Dumnezeu generează credința și supunerea. Când Dumnezeu vorbește, Avraam cade cu fața la pământ (Facerea 17, 3), iar atunci când Avraam se supune într-o poruncă divină cu ocazia încercării credinței sale, îngerul îi spune: „*Să nu-ți ridici mâna asupra băiatului, nici să-i faci vreun rău, căci acum știu că te temi de Dumnezeu și că de dragul Meu nu l-ai cruțat nici pe fiul tău cel iubit!*” (Facerea 22, 12).

Din dragoste față de om, Dumnezeu îi ierta acestuia păcatele de multe ori și nu-l sancționa, determinându-l să respecte mai mult Legea divină, care făcea evidente atât dreptatea, sfințenia, perfecțiunea și iubirea lui Dumnezeu, cât și nedreptatea și păcatul omului. Între starea proprie de păcat și infinita perfecțiune divină, omul se simte cuprins de frică, aceasta constituind (și) o cale de cunoaștere a adevărurilor legate de Dumnezeire. Frica instaurată în om și întreținută de Dumnezeu „era tocmai rod al dragostei divine, în perioada de pregătire a poporului pentru primirea făgăduințelor”⁹.

⁶ *frica lui Dumnezeu* (literal: *frica Domnului*). Î.P.S. Bartolomeu Valeriu ANANIA (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu ANANIA, Arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneli, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, pp.746-747, 788) explică că, precum în multe alte cazuri („credința lui Dumnezeu”, „omul lui Dumnezeu”, „muntele lui Dumnezeu”), acest genitiv posesiv exprimă caracterul ei excepțional, superlativ, absolut, nicidecum o însușire a lui Dumnezeu, în mentalitatea iudaică, „frica lui Dumnezeu” fiind singura care trebuia luată în seamă (de unde rezultă nevoia de traducere, pentru mentalitatea modernă, prin genitivul instrumental: *frica de Domnul*).

⁷ vezi pr. Th. DAMIAN, „Teama și iubirea de Dumnezeu”, p.97.

⁸ Facerea 4, 13-14; 32, 10.

⁹ pr. Th. DAMIAN, „Teama și iubirea de Dumnezeu”, p.97.

Dacă până la primirea Decalogului, frica de Dumnezeu a avut un rol pregătitor¹⁰, poruncile divine fiind primite până atunci ca niște acte sporadice, după primirea celor zece porunci¹¹ se permanentizează, constituind temelie și îndreptar al vieții, sporind astfel, caracterul de obligativitate al legii. Situația lui Dumnezeu în fruntea poruncilor Decalogului („*Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Cel ce te-a scos din Țara Egiptului, din casa robiei. Să nu ai alți dumnezei în afară de Mine*”, Ieșirea 20, 2-3) are ca scop poziționarea Sa ca și centru al preocupărilor vieții omenești. Legea îi întărește omului conștiința păcătoșeniei sale în fața lui Dumnezeu. Decalogul, ca „sumă a preceptelor vieții morale, a legii naturale, primind autoritatea expresă divină, cu regulile sale simple dar elevate, conținând o veritabilă înțelepciune și cunoștință a omului”, se cerea respectat întocmai¹².

Decalogul întărește autoritatea lui Dumnezeu în fața poporului ales și organizează viața morală a acestuia, constituind un motiv de teamă și iubire față de Creator. Legea și teama de a nu o încălca formau premisa de a rămâne în iubire și unire cu Dumnezeu¹³. Frica și iubirea de Dumnezeu, în perfecțiunea lor, nu sunt altceva decât viața religioasă și morală a sufletului¹⁴.

De la primirea legii și până la venirea Mântuitorului Hristos, Moise a rămas ca un exemplu de ascultare față de Dumnezeu, fiind admirat și ascultat de popor pentru că Dumnezeu l-a ales, învrednicindu-l de lucruri deosebite față de ceilalți. Toți proorocii, însă, au propovăduit *frica de Dumnezeu*, punând în lumină caracterul, efectele și necesitatea ei, convingând că prin aceasta, oamenii pot simți prezența dragostei divine în viața lor, fiind ajutați astfel, să păstreze *relația de iubire cu Dumnezeu*. Trebuie spus totuși, că teama de Dumnezeu nu este despărțită de bunătatea și dragostea divină, având rolul de a spori în om dragostea față de Creator, de a-i da curaj, nădejde, încredere, de a-l fortifica: „*Domnul este întărirea celor ce se tem de El, lor le va arăta Legământul Său*” (Psalmul 24, 14); „*Nădejdea celui tare stă în frica de Domnul*” (Proverbele lui Solomon, 14, 26). Din dragoste pentru om, în Vechiul Testament, Dumnezeu a procedat în foarte multe feluri pentru a-l menține pe acesta în adevăr, pentru a-l ajuta la desăvârșirea vieții, pentru a avea mereu o orientare înspre El. Teamă insuflată omului n-a știrbit cu nimic

¹⁰ se poate spune că până la primirea legii scrise, frica de Dumnezeu a avut rezultate pozitive, omul fiind obișnuit cu intervențiile divine repetate în viața sa, rugăciunea de mulțumire și laudă fiind un fapt firesc: „*Binecuvântat fie Domnul (...)*, spune Ietro, socrul lui Moise, *acum știu și eu că mare este Domnul peste toți dumnezeii, pentru că i-a smerit*” (Ieșirea 18, 10-11).

¹¹ Ieșirea, capitolul 20.

¹² F. W. FOERSTER, *Le Christ et la vie humaine*, Paris, 1924, p.77, apud pr. Th. DAMIAN, „*Teama și iubirea de Dumnezeu*”, p.97-98.

¹³ C. QUIÉVREUX, *La loi ou le Décalogue*, Paris, 1914, p.258, apud pr. Th. DAMIAN, „*Teama și iubirea de Dumnezeu*”, p.98.

¹⁴ *Dictionnaire encyclopedique de la théologie catholique*, tom.V, Paris, 1864, p.409, apud pr. Th. DAMIAN, „*Teama și iubirea de Dumnezeu*”, p.98; vezi și pr. Marius-Mihai ILCA, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor Bisericești din primele patru secole patristice, cu referire specială la Fericitul Augustin*, Deva, 2009, p.19.

bunătatea și dragostea divină, în nenumărate locuri din Vechiul Testament, Dumnezeu descoperindu-și intențiile față de popor, din care reiese, evidentă, dragostea¹⁵. Putem concluziona că, (și) în Vechiul Testament, iubirea lui Dumnezeu se ascunde în poruncile Sale.

Iubirea față de aproapele în Vechiul Testament

Cuvântul „*aproapele*” este însoțit în Sfânta Scriptura de verbul „*a iubi*”, conform învățăturii biblice a-l iubi pe aproapele fiind o îndatorire religioasă aflată la același nivel cu porunca de a-L iubi pe Dumnezeu; alăturarea celor două porunci în Noul Testament își are temeiul ferm în Vechiul Testament¹⁶.

Porunca de a ne iubi semenii, s-a dat așadar, și în Legea Veche, căci Domnul Dumnezeu spune prin Moise: „*Să nu-l urăști pe fratele tău în inima ta; îl vei mustra însă pe aproapele tău, ca nu cumva din pricina lui să porți asupra-ți păcat. Să nu te răzbiți cu mâna ta și să nu porți pică pe fiii poporului tău, ci să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți: Eu sunt Domnul Dumnezeuul vostru! Voi să păziți legea Mea!*” (Ieșirea 19, 17-19). La iudei, porunca iubirii aproapelui avea însă un caracter îngust, deoarece privea doar pe compatrioți¹⁷.

Obligativitatea poruncii iubirii aproapelui a fost extinsă de către Mântuitorul asupra tuturor oamenilor, fără nici o discriminare etnică și a făcut din împlinirea ei suprema dovadă a urmării Sale (Ioan 13, 34-35: „*Poruncă nouă vă dau: Să vă iubiți unii pe alții! Așa cum v-am iubit Eu pe voi, așa și voi să vă iubiți unii pe alții. Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, de veți avea iubire unii pentru alții!*”; Matei 5, 43-44: „*Ați auzit că s'a spus: Să-l iubești pe aproapele tău și să-l urăști pe vrăjmașul tău; dar Eu vă spun: Iubiți pe vrăjmașii voștri...*”). Din porunca iubirii aproapelui, împreună cu porunca iubirii față de Dumnezeu, Mântuitorul va face suprema poruncă a Legii celei noi: „*Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. De aceste două porunci atârnă toată legea și profeții!*” (Matei 22, 37-40; vezi și Marcu 12, 28-34; Luca, 10, 25-28).

În porunca din Levitic (19, 18: „*să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți!*”), prin „*aproapele*” (*Re`a*) se înțelege mai mult vecinul, prietenul (Deuteronomul 13, 7), într-un cuvânt, toți cei care aparțin unei familii sau unei comunități, deoarece cuvântul *re`a* (*aproape, prieten*), în context, este pus în paralel cu *ach* (*frate*) și cu

¹⁵ Pr. Th. DAMIAN, „Teama și iubirea de Dumnezeu”, pp.99-101.

¹⁶ Pr. Vasile МИНОС, „Să iubești pe aproapele tău”, în: *Revista Teologică*, nr.2, 2004, p.123.

¹⁷ Diac. Nicolae TANISLAV, „Actualitatea Epistolei I-a a Sf. Ioan”, în: *Studii Teologice*, anul V, nr.3-4 (martie-aprilie), 1953, p.231.

*amit (rudă)*¹⁸. Porunca de a-l iubi pe aproapele ca pe tine însuși însemna a-i dori și a-i face binele, așa cum cineva își dorește lui. De altfel, porunca divină a Legii de a iubi pe aproapele era un *corolar al poruncilor*, care trebuiau să promoveze egalitatea, fraternitatea și dreptatea între israeliți¹⁹. În Decalog, datoriile față de aproapele, de respectare a vieții, a bunurilor materiale, a bunului nume și a căminului, sunt în realitate în forma negativă, iar legea, ca o sintetizare a acestor porunci cu aspect negativ, este concretizată în porunca pozitivă de iubire a aproapelui²⁰.

În afara conaționalilor săi, israelitul trebuia să-i respecte și pe străinii stabiliți în neamul sau pe teritoriul său, arătându-le dragoste frățească, tratându-i ca pe niște compatrioți, deoarece și el a fost străin în Egipt (Deuteronomul 10, 19; 24, 18; Leviticul 19, 34; Ieșirea 22, 21). Dumnezeu și-a arătat mila față de poporul evreu, care a suferit neazuri și asupriți în robia Egiptului, de aceea, Legea accentuează iubirea și îmbrățișarea tuturor oamenilor, fiindcă toți sunt creați după chipul lui Dumnezeu²¹.

Iubirea față de aproapele nu este așadar, doar un simplu precept particular sau o virtute obișnuită, ea referindu-se la întreaga ființă umană, nu doar la câteva aspecte particulare din viața omului. Cu toate că, în Vechiul Testament, iubirea compatriotului și a străinului sunt recomandate și cerute, iar ura și răzbunarea sunt interzise, trebuie recunoscut faptul că în viața de toate zilele a poporului israelit, de-a lungul întregii sale istorii, au existat totuși manifestări de ură, mânie sau răzbunare, însă acestea au avut drept consecință pocăința poporului, reînțoarcerea la Dumnezeu (care i-a oferit iertarea), precum și la împlinirea poruncii de iubire a aproapelui²².

Hristos, întruchiparea iubirii și jertfelniciei noastre

Evangelhii sinoptici vorbesc despre Mântuitorul Hristos ca despre descoperirea iubirii lui Dumnezeu, însă nici sinopticii și nici Sfântul Apostol Pavel nu-L identifică, formal, pe Dumnezeu cu iubirea. Acest pas îl face Sfântul Evanghelist Ioan: „*Cel ce nu iubește, nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este iubire (...). Dumnezeu este iubire, și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el*” (1 Ioan 4, 8, 16). Dumnezeu este iubire în însăși ființa Sa, nu doar în raport cu lumea. El este iubire în raport cu lumea dar era iubire încă

¹⁸ Viorel CALOIANU, „Datoriile față de aproapele după legea mozaică”, în: *Studii Teologice*, anul XXVII, nr. 1-2 (ianuarie-februarie), 1975, p.111.

¹⁹ Pr. Marius-Mihai ILCA, *Teologia iubirii...*, p.20.

²⁰ P. van IMSHOOT, *Théologie de l'Ancient Testament*, tome II, Tournai (Belgia), 1956, p.221, apud V. CALOIANU, „Datoriile față de aproapele după legea mozaică”, p.111.

²¹ Pr. M.-M. ILCA, *Teologia iubirii...*, pp.20-21.

²² V. CALOIANU, „Datoriile față de aproapele după legea mozaică”, p.112; pr. M.-M. ILCA, *Teologia iubirii...*, p.21.

înainte de a fi lumea. Era iubire din veci față de persoana Fiului și a Duhului Sfânt, precum iubire era și legătura Acestora cu persoana Tatălui. Din modul acesta de a fi a lui Dumnezeu, a luat naștere lumea și a crescut „magnificul cosmos nou-testamentar, în centrul căruia tronează, maiestuoasă, personalitatea inegalabilă a Mântuitorului”²³. Crearea omului după chipul lui Dumnezeu este expresia iubirii supreme a Sfintei Treimi²⁴, care în acest stadiu nu se sfârșește niciodată. Cel mai puternic motiv de a-L iubi pe Dumnezeu este dragostea Lui pentru noi; o dragoste tandră, constantă și generoasă, care unește evidentele contrarii: Dumnezeu în cer, noi pe pământ, Dumnezeu adâncul desăvârșirii, noi păcătoși, Dumnezeu cel veșnic, noi cei muritori²⁵.

Dragostea este în general, o înclinare a sufletului către un bine cu care dorește să se unească, fiind dirijată de dorința de a fi fericit, de a fi unit cu binele suprem. Singurul care poate fi dorit pentru El însuși este Dumnezeu, care cuprinde în Sine binele suprem. Datorită faptului că omul, prin însăși structura creației sale, este atât de legat de Dumnezeu, este ceva firesc ca toate acțiunile și lucrurile să fie raportate la Cel prin care-și pot primi o autentică valoare. Faptul că Dumnezeu acceptă acest lucru dovedește dragostea Sa pentru făptură. Dar a fi iubit de Dumnezeu implică a-l iubi la rândul nostru, iar dispoziția sufletului nostru de a se apropia de Dumnezeu într-o iubire, nu este altceva decât un alt aspect al dragostei cu care Acesta ne iubește pe noi²⁶.

Iisus Hristos, fiind icoana dragostei divine, a accentuat această virtute în întreaga Sa învățătură, motiv pentru care a redus toată legea și proorocii la porunca iubirii. Toată activitatea Mântuitorului are drept scop stimularea și desăvârșirea iubirii în sufletele oamenilor. Noi îl iubim pe Dumnezeu cu o iubire fără margini, nu atât pentru binefacerile Sale cât pentru desăvârșirea Sa. Ea este punctul final pe care îl vom atinge efectiv atunci când vom trece din viața aceasta în cea veșnică și îl vom iubi pe Dumnezeu așa cum ne iubește El²⁷.

În iubirea Sa față de oameni, Mântuitorul se comportă ca Unul care dăruiește de bună voie, din îndurare și milostivire. Ca să sublinieze caracterul divin al iubirii și cât de neprețuită îi este viața, chiar și a celor păcătoși, Mântuitorul rostește câteva parabole de o frumusețe inegalabilă: oaia pierdută, drahma pierdută și fiul risipitor. Pe mama căreia îi murise unicul copil, o încurajează părintește cu cuvintele:

²³ Pr. Dumitru BELU, *Despre iubire*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 32007, p.103.

²⁴ vezi Pr. Dumitru STĂNILAOE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, în: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 32003, pp.292-334.

²⁵ Silviu Eugen ROGOBETE, *O antologie a iubirii – Subiect și Realitate personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p.255.

²⁶ pr. Th. DAMIAN, „Teama și iubirea de Dumnezeu”, p.101; același părinte spune că „aceste două fenomene nu există alături, ci unul prin altul”.

²⁷ Pr. dr. M.-M. ILCA, *Teologia iubirii...*, p.33.

„Nu plânge!” și o scoate din brațele deznădejdiei, înviindu-i fiul²⁸. Altădată, când Maria Îi vestește, printre lacrimi, moartea fratelui ei Lazăr, Iisus e atât de mișcat de durerea ei și celor din jur încât ochii I se umezesc și plânge²⁹. Pe Iair, mai-marele sinagogii, care-l ruga să-i scape copila de la moarte, îl îmbărbătează invitându-l să trăiască bucuria credinței („Nu te teme; tu crede numai, și ea se va mântui”), la fel și pe cei ce plângeau și se tânguiau pentru copilă³⁰. Oriunde vede o lacrimă o șterge; oriunde vede un om în nevoie îl ajută; oriunde vede o povară o ușurează; ajută, deseori, fără să i se ceară³¹, tămăduiește bolnavii³² și îi încurajează pe suferinzi să-I spună ceea ce vor³³. Iubirea lui Iisus nu se limita niciodată doar la o participare sentimentală, superficială, la suferința omului, ci se prelungea întotdeauna în *faptă tămăduitoare, mântuitoare*³⁴. Mântuitorul nu s-a limitat doar la trăirea emotivă a iubirii și nici la poruncirea ei. Pentru El, iubirea n-a fost numai o idee abstractă, un ideal irezistibil sau o emoție, ci a fost însăși voința Sa firească și, mai presus de toate, fapta Sa³⁵. Iubirea aceasta este dezinteresată, dăruitoare, nepuizabilă, milostivă, mereu vie, pururea răbdătoare și într-o neîntreruptă iradiere; și mai presus de toate, iubirea lui Iisus este devotată până la totala lepădare de sine în favoarea celui alt³⁶ („Mai mare iubire decât aceasta nimeni nu are: să-și pună cineva viața pentru prietenii săi”, Ioan 15, 13). Mântuitorul n-a venit în lume ca să se impună ca stăpân și să-i înfricoșeze pe oameni prin majestuozitatea sa exterioară (așa cum s-ar fi așteptat cei care priveau din perspectiva obișnuinței lumesti, a supremației celui mai mare), ci ca să-i slujească smerit și în deplină și devotată iubire („Știți că ocârmuitorii neamurilor domnesc peste ele și cei mari le stăpânesc. Nu tot așa va fi între voi, ci acela care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitorul vostru; și acela care va vrea să fie întâiul între voi, să vă fie vouă slugă; precum nici Fiul Omului n'a venit să I se slujească, ci El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți”, Matei 20, 25-28)³⁷. Iubirea devine astfel un *modus vivendi* (un mod de viață), oamenilor împărtășindu-li-se iubire din Iubire, pe care, la rândul lor, trebuie să o împărtășească unii cu alții.

Cea mai concludentă dovadă a iubirii este faptul că cel care iubește este gata oricând să îndure orice suferință și chiar jertfa supremă pentru cel (cei) pe care îl (îi) iubește („Mai mare iubire decât aceasta nimeni nu are: să-și pună cineva

²⁸ vezi Luca 7, 13-15.

²⁹ vezi Ioan, 11, 32-44.

³⁰ vezi Luca 8, 49-56; Marcu 5, 35-43.

³¹ Marcu 1, 23 ș.u.; 5, 1 ș.u.; Luca 6, 6 ș.u.; 7, 11 ș.u.; 8, 26 ș.u.; 13, 10 ș.u. etc.

³² Luca 6, 17 ș.u.; 13, 11 ș.u.; 14, 1 ș.u.; Marcu 1, 25; 2, 5; 3, 3-5 etc.

³³ Marcu 5, 36; 10, 51; Ioan 5, 6 etc.

³⁴ Iubirea lui Dumnezeu este o iubire tămăduitoare, mântuitoare (N.B.).

³⁵ Iubirea lui Dumnezeu este o iubire activă (N.B.).

³⁶ adevărata filantropie.

³⁷ Pr. D. BELU, *Despre iubire*, pp.104-109.

viața pentru prietenii săi. Voi sunteți prietenii Mei, dacă faceți ce vă poruncesc (...). Aceasta vă poruncesc: să vă iubiți unii pe alții" (Ioan 15, 13-14, 17). Mântuitorul Iisus Hristos, prin suferințele cumplite ce au culminat cu jertfa de pe cruce, într-o deplină ascultare față de Tatăl, a oferit cel mai elocvent exemplu de iubire. El a vrut astfel, să-l scoată pe om din neliniștea existenței sale egocentrice, egoiste și egolatre, respectându-i însă libertatea, și să-l conducă spre starea de comuniune întru iubire (cu Sine), redându-i certitudinea dăinuirii ființiale și personale dincolo de moarte. Prin iubirea Sa, Iisus a dorit salvarea omului, fericirea și mântuirea acestuia. Crucea este „cheia tainei iubirii lui Hristos față de om (Romani, 5, 8)”³⁸. Moartea pe cruce oferă certitudinea că iubirea divină nu este o forță impersonală, detașată de subiectul ei, și că acolo unde este activă iubirea divină e activ Dumnezeu Însuși³⁹. Iubirea revărsată prin Hristos a fost iubirea dumnezeirii (Romani, 8, 39). Crucea mai scoate la lumină și faptul că iubirea jertfește fără limită și că problema omului nu poate fi dezlegată independent de Iisus Hristos.

Dar iubirea lui Dumnezeu nu se îndreaptă doar spre făptura umană ci spre întreaga creație. Solidară cu omul în ceea ce privește obârșia și căderea, întreaga lume văzută este solidară cu omul și în iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu⁴⁰.

Iubirea ca poruncă în Noul Testament

Porunca nou-testamentară a iubirii (marea poruncă din lege), compusă practic din două porunci complementare, reprezintă esența „legii și a profeților”, redată prin magistrala formulare, răspuns la întrebarea ispititoare a fariseilor „Învățătorule, care este marea poruncă în lege?”⁴¹: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. De aceste două porunci atârnă toată legea și profeții” (Matei 22, 37-40⁴²).

Ca formulare, porunca nu este specific nou-testamentară, ea regăsindu-se și în Vechiul Testament, cu deosebirea că, dacă în Vechiul Testament, porunca iubirii aproapelui este înfățișată separat de porunca iubirii lui (de) Dumnezeu („Să nu te răzbuni cu mâna ta și să nu porți pică pe fiii poporului tău, ci să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși”, Leviticul 19, 18; „Să-L iubești pe Domnul Dumnezeul

³⁸ Pr. D. BELU, *Despre iubire*, p.110.

³⁹ dacă în alte religii omul este cel care jertfește, iar divinitatea, impersonală, cea care primește, în creștinism, jertfitorul este însuși Dumnezeu, omul fiind mai ales primitorul.

⁴⁰ Cuvintele părintelui profesor Dumitru BELU (*Despre iubire*, p.113) sunt deosebit de sugestive în ceea ce privește importanța covârșitoare a iubirii în istoria devenirii neamului omenesc: „Iubirea creatoare, iertătoare, iubirea mântuitoare, poate că în direcția acestei iubiri trebuie căutat sensul cel mai tainic, sensul ultim al lumii”...

⁴¹ Matei 22, 36.

⁴² vezi și Marcu 12, 28-31; Luca, 10, 25-28.

Tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta", Deuteronomul 6, 5), Noul Testament le înfățișează unite într-un tot și în ordine inversă (întâi porunca iubirii de Dumnezeu, apoi porunca iubirii semenului).

Deși s-a pus problema⁴³, este incorect să se creadă că în Vechiul Testament, legea iubirii ar fi avut aceeași însemnătate ca și celelalte legi, și că doar în Noul Testament ea ar fi fost predominantă. Pe de o parte, în Vechiul Testament s-a remarcat tendința de a concentra în iubire majoritatea normelor religios-morale; proorocul Osea, de pildă, pune accentul pe iubire, situându-o în centrul celorlalte cerințe ale Legii: „*Că milă (iubire, n.n.) vreau, iar nu jertfă*” (Osea, 6, 6⁴⁴). Pe de altă parte, după evanghelistul Luca, asocierea celor două porunci nu o face Iisus ci chiar un învățător de lege, adică un reprezentant al Vechiului Testament (acest fapt excluzând caracterul de posibilă inovație nou-testamentară): „*Si iată, un învățător de lege s'a ridicat, ispitindu-l și zicând: «Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața de veci?» Iar El i-a zis: «Ce este scris în lege?, cum citești?» Iar el, răspunzând, a zis: «Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată puterea ta și din tot cugetul tău; iar pe aproapele tău ca pe tine însuși». Iar El i-a zis: «Drept ai răspuns; fă aceasta și vei fi viu»*” (Luca 10, 25-28). Trebuie totuși, să specificăm că asocierea celor două porunci în pasajele paralele din Evangheliile după Matei și Marcu o face însuși Mântuitorul, dar acest fapt nu schimbă deloc situația în fond, fiindcă pe de parte, o face în forma unei referiri la Vechiul Testament (Marcu 12, 29), iar pe de altă parte, o face sub consimțământul fără rezervă a unui cărturar, reprezentant al Legii Vechi (Marcu 12, 32-33)⁴⁵.

Și totuși, în creștinism, porunca iubirii reprezintă ceva cu totul nou. Însă noutatea nu constă în formularea și promovarea ei în vârful ierarhiei valorilor, ci „în duhul și puterea total deosebite cu care se prezintă încărcată. Iisus ia porunca din Vechiul Testament, îi adâncește cuprinsul și o investește cu duh și putere nouă, prin integrarea ei în contextul realității noii comuniuni pe care El o realizează între om și Dumnezeu”⁴⁶. Porunca Mântuitorului pe care o dă ucenicilor, de a se iubi unul pe altul, exprimă o noutate nu atât din perspectiva formulării cât a cuprinsului și a spiritului ei: „*Poruncă nouă vă dau: Să vă iubiți unii pe alții! Așa cum v'am iubit Eu pe voi, așa și voi să vă iubiți unii pe alții. Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, de veți avea iubire unii pentru alții*” (Ioan, 13, 34-35); „*Aceasta este porunca Mea: Să vă iubiți unii pe alții, așa cum v'am iubit Eu pe voi*” (Ioan 15, 12); „*Iubiților, nu vă scriu poruncă nouă, ci o poruncă veche pe care-o aveți de la'nceput; porunca cea veche este cuvântul pe care l-ați auzit. Și totuși, poruncă nouă vă scriu...*” (1 Ioan 2, 7-8 ș.u.).

⁴³ a se vedea precizările aduse pr. D. BELU, *Despre iubire*, pp.113-114.

⁴⁴ versetul a fost citat de Iisus exprimând propria Sa voință (Matei 9, 13; 12, 7).

⁴⁵ pr. D. BELU, *Despre iubire*, p.114.

⁴⁶ pr. D. BELU, *Despre iubire*, pp.114-115.

Iubirea (față de Dumnezeu, față de semenii și față de vrăjmași) stă în centrul Evangheliei lui Hristos, Legea cea Nouă sau Legea lui Hristos fiind Legea Iubirii. Iubirea ca dar al bunătății lui Dumnezeu presupune participarea fapturilor raționale la Dumnezeu prin ea sau prin libertatea lor ca dar. În sine însăși, libertatea este un dar al lui Dumnezeu, dar raportată la om este responsabilitate; așadar, ea este bunătatea deplină a lui Dumnezeu, însă în raport cu omul este *lege* sau *poruncă*.

După Sfântul Apostol Pavel, iubirea este o datorie față de Dumnezeu și față de aproapele („*Iubirea e plinirea legii*”, Romani 13, 10; „*Urmăriți iubirea* (în sensul faceți din iubire ținta voastră supremă, n.n.) și *râvniiți la darurile duhovnicești*”, 1 Corinteni 14, 1; „*Pentru Hristos Iisus nici tăierea'mprejur poate ceva, nici netăierea'mprejur, ci credința lucrătoare prin iubire (...) Slujiți-vă unul altuia prin iubire. Căci toată legea se cuprinde într'un singur cuvânt, în acesta: Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși*”, Galateni 5, 6, 13-14; „*Căci iubirea de Dumnezeu aceasta este: Să-I păzim poruncile*”, 1 Ioan 5, 3; „*Și aceasta este iubirea: să trăim după poruncile Lui; și aceasta este porunca, așa cum ați auzit-o de la'nceput: să trăiți întru iubire*”, 2 Ioan 6). Ea nu este și nu poate să fie o vibrație sentimentală, emoțională, a inimii; nu se naște din voință sau rațiune și nu este un produs al unui suflet solitar. Toate învățăturile și concepțiile despre iubire sunt în atingere mai mult sau mai puțin cu adevărul revelat cuprins în Sfânta Scriptură, însă niciuna dintre ele nu exprimă integral (plener) acest adevăr. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, n-a venit să strice legea, ci să o împlinească (cf. Matei 5, 17: „*Să nu socotiți că am venit să stric legea sau profeții; n-am venit să stric, ci să plinesc!*”)⁴⁷.

Legea Nouă sau Legea Iubirii adusă și dată de Hristos împlinește Decalogul și îl desăvârșește fiindcă toată legea și profeții se cuprind în porunca iubirii de Dumnezeu și de aproapele (Matei 22, 40). După același Sfânt Apostol Pavel, noi suntem datori unii față de alții numai cu iubirea și cu nimic altceva. Acest lucru nu exclude respectarea celorlalte porunci, ci le implică („*De Mă iubiți, păziți-Mi poruncile!*”, Ioan 14, 14). În viziunea Sfântului Apostol, iubirea, ca cea mai mare poruncă a lui Dumnezeu, cuprinde în sine toate celelalte porunci. Celelalte porunci se referă la multiplele raporturi pe care omul le are cu sine însuși și cu aproapele. Toate însă au un centru comun (în care sunt adunate) și acesta este Dumnezeu. Tot ceea ce face omul trebuie raportat la Dumnezeu ca izvor, centru și bază supremă și absolută. Omul se află permanent înaintea lui Dumnezeu și tot

⁴⁷ Î.P.S. Bartolomeu Valeriu ANANIA (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, p.1465), comentează că „legea” despre care vorbește Mântuitorul era cea dată de Dumnezeu prin Moise, iar verbul „a (se) plini” are un dublu înțeles: pe de o parte, acela de a adevăra, a face ca o profeție să devină realitate (ca în Matei 1, 22; 2, 15; 2, 17 etc.), iar pe de altă parte, acela de a face, a săvârși, a întregii, a împlini, a completa, a duce la capăt, a desăvârși.

ceea ce face este bine să săvârșească în numele Lui, pe baza poruncilor Lui pentru fericirea lui temporară și veșnică. Cine nu iubește pe aproapele său nu împlinește poruncile lui Dumnezeu și prin aceasta dovedește că nu îl iubește pe El⁴⁸.

Pornind de la iubirea cea dintru-nceput (și veșnică) a lui Dumnezeu, poruncile nu sunt altceva decât manifestări graduale (etapizate) ale proniei divine în vederea primirii (acceptării) Noii Legi (Legii Iubirii). Timpul iubirii mântuitoare este cuprins între iubirea inter-treimică, tri-ipostatică, veșnică, necreată, supremă și absolută, și iubirea întrupată, răstignită și înviată, cea care cuprinde în Sine și desăvârșește toate poruncile lui Dumnezeu⁴⁹. Evanghelia lui Hristos deschide astfel, o altă perspectivă a raportului omului cu Dumnezeu și cu semenii.

Revărsându-se darnic asupra omului, iubirea lui Dumnezeu îl înrăurește, descoperind izvoare de bunătate și viață nouă în inima sa, înviorând vechi năzuințe spre înalt sau răsădind altele noi. Dispozițiile noi create în om prin mijlocirea iubirii divine se integrează în contextul dispozițiilor firești (ale omului), alcătuiind împreună cu acestea un tot unitar. Așadar, iubirea dumnezeiască se răsfrânge asupra omului întreg, străduindu-se „să-l pătrundă și să-l angajeze în întregimea însușirilor și funcțiilor lui”⁵⁰. Și totuși, porunca iubirii nu constrânge și nu limitează în nici un fel libertatea omului, ci dimpotrivă, Dumnezeu nu pătrunde cu de-a sila în inima nimănu, El oferind oricui iubirea Sa dar neobligând pe nimeni s-o primească, deschizând zorii unei libertăți nelimitate și nesfârșite în și înspre oceanul Său de viață, lumină și bunătate⁵¹. De voința umană liberă depinde atât pătrunderea iubirii dumnezeiești în inima omului cât și punerea în acord a înclinărilor, dorințelor, năzuințelor acesteia cu cerințele aceleia. Acceptarea iubirii lui Dumnezeu însă, nu aduce nici o schimbare, nici o înnoire bruscă, fiindcă armonia dintre firea umană și exigențele iubirii divine se realizează treptat; a-l iubi pe Dumnezeu și pe aproapele înseamnă intensă, susținută și, de multe ori, copleșitor de dureroasă încordare a tuturor forțelor noastre, care poate dura pe parcursul întregii vieți, fără ca la sfârșit să apară sentimentul cert al ridicării la nivelul exigențelor Iubirii Supreme.

Spre deosebire de poruncile și legile omenești care sunt intrinsec coercitive, și prin aceasta pot limita libertatea omului, poruncile lui Dumnezeu cuprinse în Revelație nu numai că nu constrâng și nu limitează libertatea omului, ci, dimpotrivă, o desăvârșesc: „Unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (2 Corinteni 3, 17). Numai în acest fel pot fi înțelese cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Nimănu

⁴⁸ Pr. Ion POPESCU, „Iubirea ca împlinire a Legii – Exegeză”, în: *Argeșul Ortodox*, anul IX (479), 28 oct-3 nov.2010, <http://www.eparhiaargesului.ro/arhiepiscopiaargesuluisimuscelului/index.php?option=com_content&view=article&id=288:iubirea-ca-implinire-a-legii&catid=131:exegeza-crestina>, 18 februarie 2012.

⁴⁹ ca lucrări iubitoare ale Lui în vederea împlinirii și desăvârșirii planului Său etern cu lumea și cu omul.

⁵⁰ Pr. D. BELU, *Despre iubire*, p.115.

⁵¹ Pr. I. POPESCU („Iubirea ca împlinire a Legii – Exegeză”) explică că nici o poruncă cuprinsă în Sfânta Scriptură, atât în Vechiul cât și în Noul Testament (mai ales), nu are un conținut și nici un scop coercitiv.

cu nimic să nu-i fiți datori, decât cu iubirea unuia față de altul; fiindcă cel ce-l iubește pe altul a plinit legea. Pentru că porunca: să nu săvârșești adulter; să nu ucizi; să nu furi; să nu mărturisești strâmb; să nu poțestești și oricare alta se cuprind în acest cuvânt, adică: să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. Iubirea nu-i face rău aproapelui; așadar, iubirea e plinirea legii” (Romani 13, 8-10). În acest sens trebuie înțelese și cuvintele aceluiași Sfânt Apostol despre supunerea față de stăpâniri: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri; că nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de la Dumnezeu sunt rânduite” (Romani 13, 1). Adresându-se creștinilor din Efes, îi îndeamnă: „supunându-vă unul altuia întru frica lui Hristos” (Efeseni 5, 21). Suntem datori așadar, cu supunerea nu numai înaltelor stăpâniri, ci și unul altuia, însă nu oricum, ci întru frica lui Hristos. Frica apare în mod normal față de poruncile cu caracter coercitiv, însă poruncile lui Hristos sunt expresii ale iubirii Lui față de Biserica Sa. Acest adevăr reiese foarte evident din analogia pe care o face Sfântul Apostol Pavel între bărbat și femeie pe de o parte, și Hristos și Biserică pe de altă parte. Se poate afirma deci, că supunerea sau frica întru Hristos înseamnă supunerea sau ascultarea întru iubirea lui Hristos⁵².

Privind la integrarea și eficiența iubirii divine în natura umană și condiționarea acestora de voința liberă a omului, se observă că iubirea creștină constituie obiect al poruncii în condițiile în care omul poate înclina și într-o altă direcție.

„Dacă oamenii s-ar decide cu necesitate pentru iubirea creștină, nu ar mai fi deloc nevoie ca ea să se înfățișeze conștiinței sub chipul poruncii. Dar fiindcă, în temeiul libertății contrarietății, orice om o poate respinge spre a da ascultare diverselor imbolduri din lăuntru sau din afară, Mântuitorul a ținut să înfățișeze lumii iubirea în trăsăturile severe ale poruncii categorice. Poruncind-o, Iisus Hristos a vrut să atragă asupra ei atenția omului, a vrut să-l răscolească, să-l avertizeze, să exercite o presiune morală asupra lui în sensul de a-l determina să se desprindă interior din subordinea personalității sale empirice, de sub tirania eului său egoist precum și de sub dependența lumii exterioare, spre a se dedica cu toate puterile sale, înfăptuirii comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii. Dar nu numai imperfecțiunea firii omeneste îndreptățește caracterul poruncitor al iubirii, ci și natura însăși a acestei valori”⁵³.

Se poate afirma că, în mod subiectiv, iubirea creștină nu poate fi concepută independent de voința omului și nu poate fi înțeleasă decât ca faptă și simțire liberă a omului pentru Dumnezeu și semenii⁵⁴. Iubirea creștină reprezintă așadar,

⁵² Pr. I. POPESCU, „Iubirea ca împlinire a Legii – Exegeză”.

⁵³ Pr. D. BELU, *Despre iubire*, pp.116-117.

⁵⁴ Pr. dr. M.-M. ILCA, *Teologia iubirii...*, p.37.

cea mai înaltă treaptă de desăvârșire morală, identificându-se cu *binele* în toată plenitudinea lui. Totodată, iubirea creștină, în condițiile cuprinsului ei inepuizabil, îi poruncește omului să-și încordeze puterile pentru a o realiza într-o măsură din ce în ce mai mare. Distanța dintre iubirea realizată și iubirea desăvârșită devine sensibilă conștiinței umane prin poruncă. Porunca este mijlocul prin care iubirea ideală îi atrage atenția omului de distanța pe care o mai are de parcurs pentru a atinge nivelul de desăvârșire pentru care este menit. Și totuși, nu poate exista o stare de mulțumire în legătură cu ceea ce omul poate realiza (împlini) din iubirea creștină adevărată. Parafrazându-l pe Cromwell⁵⁵, Părintele Profesor Dumitru Belu afirmă că „*din clipa în care nu ne mai străduim să devenim mai plini de iubire, încetăm de mai fi iubitori*”.

Concluzii

Spre deosebire de orice fel de iubire firească, naturală, care își trage seva din simpatie, din sentimentul solidarității umane sau din cel al comunității de interese, iubirea creștină are un caracter cu totul special, ea avându-și obârșia, cauza și scopul în Dumnezeu, care este, în esența Sa, iubire. Lumea însăși e opera iubirii lui Dumnezeu atât sub aspectul creării ei, cât și al mântuirii omului prin jertfa Fiului Său cel întrupat. Sunt deosebit de sugestive în acest sens, cuvintele Mitropolitului Filaret al Moscovei⁵⁶: „Tatăl este iubirea ce trimite pe Fiul spre răstignire și jertfire, Fiul este iubirea care se jertfește pe cruce, iar Duhul Sfânt este iubirea ca putere invincibilă a lumii”. Iubirea apare astfel ca o manifestare existențială a vieții divine treimice, exteriorizată prin revărsarea iubirii în afara ființei divine, prin energiile sale necreate, aceasta fiind opera voinței divine absolut libere, pentru ca și alte ființe să se poată împărtăși de perfecțiunea sa. Răspunsul omului la actul creator prin iubirea deplină a Sfintei Treimi este tot prin iubire. Față de *eros*-ul păgân, care însemna ridicarea omului la Dumnezeu, *agape*, iubirea creștină, e la obârșii, o coborâre a lui Dumnezeu spre om pentru ca omul să se ridice, la rândul, spre Dumnezeu⁵⁷.

Deși expresie a dragostei divine, prin păcat, omul s-a îndepărtat de comuniunea cu Făcătorul său, Care, fiind consecvent în iubirea Sa, nevoind pierderea definitivă a chipului Său, i-a dat acestuia *legea* ca posibilitate de reînnoare a

⁵⁵ „Din clipa în care nu ne mai străduim să devenim mai buni, încetăm de a mai fi buni”, cit. LA HESSEN, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, 1938, p.175, apud Pr. D. BELU, *Despre iubire*, pp.117, 123.

⁵⁶ cf. Arhid. Ioan ZĂGREAN, „Sensul activ al iubirii creștine”, în: *Mitropolia Ardealului*, anul XV, nr. 4-6 (aprilie-iunie), Sibiu, 1970, p.273.

⁵⁷ Această iubire a omului față de Dumnezeu constituie centrul doctrinei morale a creștinismului (cf. Arhid. I. ZĂGREAN, „Sensul activ al iubirii creștine”, p.274).

legăturii întrerupte. Frica de Dumnezeu apare ca o manifestare a dragostei divine, un ajutor, o călăuză prin timp spre împlinirea făgăduințelor Părintelui ceresc. Rolul acesteia în Vechiul Testament a fost unul de îndreptare a omului, de menținere în orientarea spre Dumnezeu și de pregătire pentru primirea din nou a iubirii prin Iisus Hristos. Odată, însă, cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, aceasta dispare, Hristos reprezentând apropierea maximă a lui Dumnezeu față de oameni. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, poruncește dragostea și o realizează dându-se (dăruindu-se) în întregime celor ce-L doresc și-L iubesc, restabilind comuniunea dintre om și Dumnezeu. Comuniunea către care suntem chemați este desăvârșirea (îndumnezeirea, *theosis*) spre care aspirăm (tindem) și pe care o putem realiza iubindu-L pe Dumnezeu prin semenii⁵⁸.

Iubirea de Dumnezeu poate fi măsurată în funcție de „capacitatea noastră de a accepta suferințele și necazurile, văzând în ele mâna Celui de Sus. Să ne consoleze faptul că suferințele ne pot arăta cât de mult ne iubește Dumnezeu”⁵⁹

Prin Biserică, Hristos este prezent mereu între cei pe care-i iubește, iar prin Biserică și prin Hristos, harul și iubirea unesc deplin, în Duhul Sfânt, voința umană și voința lui Dumnezeu, ca început și arună a Împărăției Cerurilor pentru toți cei ce vor să intre, actualizând în viața lor porunca cea mare a Fiului lui Dumnezeu.

⁵⁸ Pr. Th. DAMIAN („Teama și iubirea de Dumnezeu”, p.113) poziționează corect relația dintre orizontalitatea și verticalitatea existenței întru iubire: „Comuniunea în plan orizontal o exprimă pe cea din planul vertical”.

⁵⁹ Pr. Aleksandr ELCEANINOV, *Credința vine din iubire*, în românește de Boris Buzilă, Editura Sophia, București, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2006, p.62.

LOVE IS THE FULFILLMENT OF LAW

HADRIAN-V. CONȚIU*

ABSTRACT. Unlike any other kind of natural, normal love which roots itself in sympathy, human solidarity or common interests, Christian love is entirely special, having its origin, cause and purpose in God, who is, in His essence, love. The Universe itself is proof of God's love, both in terms of its creation, and that of salvation through the sacrifice of His only Son. Although a manifestation of divine love, through sin, man discarded the communion he had with his Maker, which being consistent in love, not wanting to lose His creation forever, gave mankind *law* as a chance to rekindle the broken connection. But the recent man is a sick man, full of spiritual disease, along with many bodily diseases. Morbid condition is therefore a state "natural" contemporary man. In this state, man cannot help himself, cannot help any "neighbour", being conscious or not, in a continuous thirst after love. Help can only come from God, love perfect model, who loves truly, in the absolute sense. The need for healing requires love as therapeutic method, which has led to this study. The aim is to highlight that sum love and fulfilment of all Christian life, beginning and fulfilment of any spiritual therapies, divine-human communion bridge, and binding of human inter-communion.

Key-words: Love, Fulfilment, Law, Healing.

Contemporary, post-modern, globalized and secularized society enforces a new kind of human: *one that lacks love*, cold, distant, arrogant, egoist and robotic (*machine-man*), docile to society's rulers with a fanatic religiosity, *living without love*, with apparent freedom which masks true slavery (a slave to the physical goods of this world and completely ignorant of the unseen). In this sense, *the new man* is *sick*, full of sin. This malady is a "natural" state of the modern man. While in it, one cannot help himself or his neighbour, finding himself in a *permanent thirst for love*. Such help can only come from God, the incarnation of love, He who truly loves; as St. John put it: "*God is love*" (1 In. 4, 8, 16).

* Drd., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania; Prof. dr., National College „Al. Papiu-Ilarian”, Târgu Mureş, Bernady György str. no. 12, 540072; e-mail: hcontiu@yahoo.com.

Love is the very foundation of Christian life, the first and foremost commandment (Mt. 22, 36-40, Mc. 12, 28-34, Lc. 10, 25-28 ş.u), which sets down the bases for everything else (Matei 22, 40), it is the most essential virtue (1 Co. 13, 13), acting as the foundation, culmination and perfection of all virtues (St. John Chrysostom, St. John Climacus, St. John Damascene, St. Maximus the Confessor ş.a.).

The need to be healed imposes *love as therapy*, which has led to this study. Its purpose is pointing out how love fulfils the Christian lifestyle, serving as the beginning of every therapy, bond with the divine and a tie within a community.

Fear and love of God in The Old Testament

It must be stressed that The Old Testament reserves love from being the same to everybody. It admits that Yahweh is the Creator of everybody, but also claims that he has favoured peoples – the ones of Judea – which were conceived as being the carrier of a divine plan that regarded the whole world, thus having a privileged position when it came to divine love. As for the individual Jew, one became an object of divine love only after meeting certain requirements, and only the righteous (who respected divine Law) would benefit from it. However, the true concept of love lies within the New Testament¹. The Creator's full love required a humanly incarnation of the divine, Jesus Christ.

God manifested His specific love by creating mankind after his own image (Fc. 1, 27). The fruit of divine love and in communion with God, man was destined to be given certain gifts that would bring him closer to God. This required continuous effort towards the Creator.

In relation with man, God expressed His authority (*“And the Lord God commanded the man, «You are free to eat from any tree in the garden; but you must not eat from the tree of the knowledge of good and evil, for when you eat from it you will certainly die!»*”, Fc. 2, 16-17), showing man which path he should follow to meet his goals. Man was endowed with free will, which manifested itself positively, since evil had not yet been created². The Fall from Grace marks a separation between God and man, ceasing the communion that they had, which lead to the creation of fear (which was yet unknown): *“I heard you walking in the garden, so I hid. I was afraid because I was naked”* (Fc. 3, 10). Thus, the communion with God was unbroken, he had no reason to be afraid, but once the bond was broken, he is afraid and hides. Sin represents conscious violation of God's laws, implying a sanction. Man waits for this sanction with fear, being aware that what he did was

¹ A development of the *“golden rule of love”* by the brilliant example of Jesus Christ's messianic activity.

² Man freely fulfilled the commandments of God (Fc. 2, 20), giving proof of high worthiness.

wrong, and loves God for His perfection (man saw the definition of perfection), but in this state, love is replaced with fear. “If before the fall love lead man to perfection, after it fear had the role to guide man to a road back to God, without mistakes.”³

In the Old Testament, God would intervene in the daily lives of His people, thus stressing the *fear that formed the base of their relation* and maintaining it through showing them what the ideal state was and how they could reach it. If before the Fall man was righteous and knew God without His intervention and lived comfortably, after it they would forget God, which required constant punishment: “*I am God Almighty⁴; walk before Me faithfully and be blameless*” (Fc. 17, 1). Oftentimes, God’s commands will be followed by possible punishment, thus forcing people to follow him out of fear (Iş. 15, 26; Ecc. 12, 13). Thus, man’s fear of God came as a consequence of His love, which is why He made sure of their spiritual health.⁵

This *fear of God⁶*, also called „the beginning of wisdom” (Ps. 110, 10; Pr. 1,7; 9, 10; Iov 28, 28; Sir. 1, 14), but also fullness or finishing it (Sir. 1, 16; 18), who adds days (Pr. 9, 11; 10, 28), strengthening of the pious (Pr. 10, 30) etc., determines mankind to live in a blessed state.

In order for man to know the limits of God’s goodwill, He takes action. Adam sins and is sanctioned (Fc. 3, 17-19), as is Cain (Fc. 4, 11-12). Compliance is rewarded and violation severely punished, so that man can know the “Principle of justice regarding his moral life”: “*Now if you obey me fully and keep my covenant, then out of all nations you will be my treasured possession*” (Iş. 19, 5)⁷. Thus, punishment is used to maintain fear, which eventually gives way to repentance⁸. Moreover, fear generates belief and obedience. When God speaks, Abraham falls to his knees (Fc. 17, 3), but when he abides God’s rules, the angel tells him: “*Do not lay a hand on the boy, he said. Do not do anything to him. Now I know that you fear God, because you have not withheld from me your son, your only son*” (Fc. 22, 12).

³ Pr. Th. DAMIAN, “Teama și iubirea de Dumnezeu”, *Studii teologice*, XXXII, 1-2 (1980): 96.

⁴ *El-Şaddai* (ebr.) = God Almighty

⁵ pr. Th. DAMIAN, 96.

⁶ *God’s fear* (literally: *the fear of God*). Î.P.S. Bartolomeu Valeriu ANANIA – *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Anniversary edition of the Holy Synod, printed with the blessing and prefaced by His Beatitude Teoctist, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, corrected version after the Septuagint, edited and annotated by Bartolomeu Valeriu ANANIA, Archbishop of Cluj, supported by the labour of many others (Bucureşti: IBMBOR Publishing House, 2001), 746-747, 788 – explains that, as in many other cases (“The faith of God”, “God’s man”, “mountain of God”), this possessive genitive expresses its exceptional, superlative and absolute character, and not an attribute or trait of God, as in the Jewish mentality, “the fear of God” is the one to be taken chiefly into account (hence the need for translation to the modern mentality, the genitive instrumental: *fear of the Lord*).

⁷ see DAMIAN, 97.

⁸ Fc. 4, 13-14; 32, 10.

Out of love for mankind, God would often forgive sins, which made him more fervent and likely to respect divine Law, which, in turn, made obvious the sanctity, justice, perfection and love of God, as well as the imperfection and sin of man. Between sin and the divine, man is afraid, fear which is fuelled by God as a “fruit of divine love, which prepared the people to receive His gifts”⁹.

If before receiving the Ten Commandments fear had a preparatory role¹⁰, with commands received as sporadic events so far, they become a regular occurrence afterwards¹¹ forming a set of rules for man to follow. The fact that God is the first in the commandments (“*I am the Lord your God, who brought you out of Egypt, out of the land of slavery. You shall have no other gods before me*”, Is. 20, 2-3) serve to set Himself in the centre of mankind’s existence. This commandment reminded him of his sins before God. The Decalogue, acted as “a sum of what a moral life should be, accepting divine authority, with its simple but elevated rules, containing veritable wisdom and knowledge”, which required complete obedience¹².

The Decalogue strengthens God’s authority over his chosen people while also organizing their moral lives, creating a reason for them to both hate and love Him. The fear of disrespecting the rules formed the premise for maintaining the union with God¹³.

Fear and love of God, in their perfection, are nothing more than the religious and moral life of one’s soul¹⁴.

After receiving the Commandments and until the birth of Jesus, Moses served as an example of obedience, being admired and respected because God chose him and set him apart from the others: “*The Lord is strength to those who fear Him for they shall see His Covenant*” (Ps. 24, 14); “*The hope of the strong lies in their fear of God*” (Pr. 14, 26). Out of love for mankind in the Old Testament, God has many ways of keeping it on the right path, towards Him. The fear inspired in man had not taken away the divine love and kindness in the Old Testament, because God revealed his intentions to his people, which prove that he loved them¹⁵.

⁹ DAMIAN, 97.

¹⁰ It can be said that up to the receiving the written law, the fear of God had positive results, as man was used to repeated divine interventions in his life, thus making giving thanks and praise a natural thing to do a fact: Jethro said “*Blessed be the Lord (...), now I know that the Lord is greater than all gods, because in this affair they dealt arrogantly with the people*” (Is. 18, 10-11).

¹¹ Ieșirea, chapter 20.

¹² F. W. FOERSTER, *Le Christ et la vie humaine*, (Paris: 1924), 77, apud DAMIAN, 97-98.

¹³ C. QUIÉVREUX, *La loi ou le Décalogue*, (Paris: 1914), 258, apud DAMIAN, 98.

¹⁴ *Dictionnaire encyclopedique de la théologie catholique*, tom.V, (Paris: 1864), 409, apud DAMIAN; also see pr. Marius-Mihai ILCA, *Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor Bisericești din primele patru secole patristice, cu referire specială la Fericitul Augustin*, (Deva:Emia Publishing House, 2009), 19.

¹⁵ DAMIAN, 99-101.

Thus, we can conclude that even in the Old Testament, God's love is hidden in His commandments.

Loving one's neighbor in the Old Testament

The word "neighbor" is closely followed by the verb "to love" in the Holy Scripture, as the command of loving one's neighbour is a duty of the same importance as loving God. Despite the commandment's strong presence in the New Testament, it started in the Old Testament¹⁶.

The order of loving our neighbour stems, then, from the Old Law, or as God spoke through Moses: "*Do not hate a fellow Israelite in your heart. Rebuke your neighbour frankly so you will not share in their guilt. Do not seek revenge or bear a grudge against anyone among your people, but love your neighbour as yourself. I am the Lord*" (Is. 19, 17-19). However, for the Jews, this love was approached in a narrow manner, as it only applied to other Jews¹⁷.

This commandment was imposed upon all making by Jesus Christ, without any regard for race or ethnicity (In. 13, 34-35: "*And so I am giving a new commandment to you now love each other just as much as I love you. Your strong love for each other will prove to the world that you are my disciples*"; Mt. 5, 43-44: "*There is a saying, Love your friends and hate your enemies. But I say: Love your enemies...*"). Through this commandment and the order of loving your God, Jesus created the supreme ordinance of the New Law: "*Love the Lord your God with all your heart, soul, and mind. This is the first and greatest commandment. The second most important is similar: Love your neighbor as much as you love yourself. All the other commandments and all the demands of the prophets stem from these two laws and are fulfilled if you obey them. Keep only these and you will find that you are obeying all the others*" (Mt. 22, 37-40; see Mc. 12, 28-34; Lc. 10, 25-28).

In Leviticus (19, 18: „*Love your neighbor as much as you love yourself.*”), „neighbor” (*Re` a*) means more than a friend or family (Dt. 13, 7), it means everyone that belongs to a community, because the word *re` a* (*neighbor, friend*), in context, is compared with the word *ach* (*brother*) and the word *amit* (*relative*)¹⁸. This commandment of loving your neighbor as you love yourself means that you have to wish and do others good, being considered a *corollary of the commandments*, which were meant to promote equality, fraternity and justice

¹⁶ Pr. Vasile MIHOC, "Să iubesti pe aproapele tău", *Revista Teologică*, 2, (2004): 123.

¹⁷ Diac. Nicolae TANISLAV, "Actualitatea Epistolei I-a a Sf. Ioan", *Studii Teologice*, V, 3-4 (martie-aprilie 1953): 231.

¹⁸ Viorel CALOIANU, "Datoriile față de aproapele după legea mozaică", *Studii Teologice*, XXVII, 1-2 (January-February 1975): 111.

among the Jews¹⁹. In the Ten Commandments, the duties to your neighbor, respect for life and material goods, of name and homestead are synthesized into a positive message of loving one's neighbor²⁰.

Beside one's compatriots, the Jew had to respect foreigners as well, for he was once a foreigner in Egypt (Dt. 10, 19; 24, 18; Lv. 19, 34; Iş. 22, 21). God showed the Jews mercy, who suffered horribly as Egyptian slaves, which is why the Commandments stress that one must love and accept all of mankind, for they are all created in God's image²¹.

Thus, loving one's neighbor is not a simple, particular precept or a regular virtue, for it refers to all of man's being instead of some particular aspects. Despite being ordered to love one another, bear no ill will and hate nobody, the Jews did not fully respect God's orders, which resulted in them repenting and returning to God (who forgave them), as well as fulfilling the commandment of loving one another.²².

Christ, the incarnation of love and sacrifice

In the Synoptic Gospels, Christ is described as being a manifestation of God's love, however, neither the synoptical evangelists or St. Paul do not formally identify God with love, and St. John is the first to do so: "*Whoever does not love does not know God, because God is love (...). God is love. Whoever lives in love lives in God, and God in them*" (1 In. 4, 8, 16). God is love through His very being, not just when related to the world, for he has been love itself since before the world was created. He was love manifested through Christ, the Holy Ghost and the relations between the three. Through this way of being, God created the world, the "magnificent cosmos based on the New Testament, which is reigned over by Christ Himself"²³. Mankind was created after the image of God, which proves the never ending love of the Trinity²⁴. The strongest reason to love God is His love towards us; a gentle, generous and constant love, which brings even opposite together: God in the Heavens, and us on soil; God fulfilled and us sinful, God the eternal, and us the mortal²⁵.

¹⁹ ILCA, 20.

²⁰ P. VAN IMSHOOT, *Théologie de l'Ancient Testament*, tome II, (Tournai, Belgium: 1956): 221, apud CALOIANU, 111.

²¹ ILCA, 20-21.

²² CALOIANU, 112; ILCA, 21.

²³ Pr. Dumitru BELU, *Despre iubire*, (Craiova: Mitropolia Olteniei Publishing House, 32007), 103.

²⁴ see Pr Dumitru STĂNILOAE, "Sfânta Treime, structura supremei iubiri", *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, (Bucureşti: IBMBOR Publishing House, 2003), 292-334.

²⁵ Silviu Eugen ROGOBETE, *O antologie a iubirii – Subiect și Realitate personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, (Iași: Polirom Publishing House, 2001), 255.

Generally, love is a tendency of the soul to lean towards a greater good, which guided by the pursuit of happiness, leads man to wish to be part of this greater good. The only one that God wishes Himself to be is Himself, for he is perfection itself. Due to the fact that mankind, through its very being and structure, is connected to God, it is but natural that everything is compared to Him, for He gifted us with inherent value. God accepts this, proving the love he has for his creatures. However, to be loved by God implies that we must, in turn, love Him, and the tendency of our soul to become closer to God through love is further proof of the love He has for us²⁶.

Jesus Christ, due to being the incarnation of divine love, stressed this virtue through his teachings, which is why the divine laws were shortened to only the commandment of love. All of Christ's works are meant to rekindle and stimulate love in the hearts of people. We love God with such passion not because of his benevolence, but because he is perfection itself. However, our love cannot reach its peak until the day we die and are reunited with Him²⁷.

In His love of mankind, Jesus shares everything he has with a kind heart. In order to stress the divine origin of love and make people realize the sanctity of life, even of the sinful, He gives us parables of peerless beauty: the Lost Sheep, the Lost Coin and the Prodigal Son. To the mother that lost her only child, he says: "*Do not cry!*" and rescues her by reviving her son.²⁸ Other times, when Mary tells Him about the death of Lazarus, He cries²⁹. Jair, the master of the synagogue who asked for his daughter to be saved, is encouraged and invited to live a holy life by none other than Christ himself ("*Do not be afraid, believe, and she will be saved*"), inviting the others that were crying for the girl to do the same³⁰. Whenever He sees a tear, He wipes it, whenever He sees someone ill, He mends him, whenever He sees someone burdened, He helps them along, oftentimes without even being asked³¹, He heals the sick³² and encourages them to speak their mind³³. Christ's love is never limited to just shallow help, He always helps them spiritually and offers them salvation³⁴. The Saviour never limited His love to just an abstract idea, for His will and actions spread love wherever he went, in a radiant aura³⁵. This kind of love is uninterrupted, irresistible, patient, kind and pure, but above all, it is

²⁶ DAMIAN, 101; the same priest says that "these two phenomena are not together, but one through the other".

²⁷ ILCA, 33.

²⁸ see Lc. 7, 13-15.

²⁹ see In. 11, 32-44.

³⁰ see Lc. 8, 49-56; Mc. 5, 35-43.

³¹ Mc. 1, 23 ș.u.; 5, 1 ș.u.; Lc. 6, 6 ș.u.; 7, 11 ș.u.; 8, 26 ș.u.; 13, 10 ș.u. etc.

³² Lc. 6, 17 ș.u.; 13, 11 ș.u.; 14, 1 ș.u.; Mc. 1, 25; 2, 5; 3, 3-5 etc.

³³ Mc. 5, 36; 10, 51; In. 5, 6 etc.

³⁴ *God's love is a healing, blessed love* (N.B.).

³⁵ *God's love is active love* (N.B.).

focused on solely helping others³⁶ (*“Greater love has no one than this: to lay down one’s life for one’s friends”*, In. 15, 13). Jesus did not come to this world to frighten and rule over us (as we, the wordly people, would have expected), but to serve devotedly and full of love (*“Jesus called them together and said, You know that the rulers of the Gentiles lord it over them, and their high officials exercise authority over them. Not so with you. Instead, whoever wants to become great among you must be your servant, and whoever wants to be first must be your slave just as the Son of Man did not come to be served, but to serve, and to give his life as a ransom for many”*, Mt. 20, 25-28)³⁷. Thus, love become a *modus vivendi* (way of life), where people receive love from love, which they in turn, spread out even more.

The most conclusive evidence of love is that he who loves would be willing to sacrifice everything for the ones they truly love (*“Greater love has no one than this: to lay down one’s life for one’s friends. You are my friends if you do what I command (...). This is my command: Love each other”*, In. 15, 13-14, 17). The Saviour Jesus Christ, through his sacrifice and complete obedience to the Father, offers us the best example of unconditional love. He wanted to remove mankind from this unfruitful existence of egocentrism and egoism while respecting his free will, but leading them to love (Himself), making certain that they know what awaits them in the afterlife – eternal life in Christ. The cross is “the key of Christ’s love for mankind (Rm. 5, 8)”³⁸. Death on the cross is meant to certify that divine love is not an impersonal, cold force, but that love is active through God Himself³⁹. Love through Christ is love through God (Rm. 8, 39). The cross also proves the fact that limitless love is willing to sacrifice everything, and that man is not independent from Christ.

However, God’s love isn’t directed to mankind alone. Just like the whole world took part in the Fall from Grace, so will the whole world partake in God’s kind and saving love⁴⁰.

Love as a commandment in the New Testament

The Commandment of love in The New Testament, made up of two separate commandments, represents the essence of “the law of prophets”, revealed as an answer to a pharisee’s question, that of *“Teacher, which is the greatest*

³⁶ true *philanthropy*.

³⁷ BELU, 104-109.

³⁸ BELU, 110.

³⁹ If in other religions it is man who sacrifices, and an impersonal divinity who receives, in Christianity the one that sacrifices is God Himself, and for the most part, man is the recipient

⁴⁰ The words of priest professor Dumitru BELU (113) are particularly suggestive regarding the overwhelming importance of love in the history of the human race: *“Creative love, forgiving, blessed love; perhaps in the direction of this love there is a secret meaning to be found, the ultimate meaning of the world”*.

*commandment in the Law?*⁴¹ Jesus replied: *“Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind. This is the first and greatest commandment. And the second is like it: Love your neighbour as yourself. All the Law and the Prophets hang on these two commandments.”* (Mt. 22, 37-40⁴²).

By formulation, this commandment is not exclusive to The New Testament; instead, we can find the two commandments separated and differentiated into loving one’s neighbour and loving God (*“Thou shall not take vengeance, nor bear any grudge against the children of your people, but you shall love your neighbour as yourself”*, Lv. 19, 18; *“Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your strength”*, Dt. 6, 5), whereas in The New Testament, we find them in a reversed order, as loving God comes before loving your neighbour.

Although it has been proposed⁴³, assuming this commandment was equal to the others in The Old Testament is incorrect, as it served as the primary rule only in The New Testament. On one hand, The Old Testament tends to focus on most social and religious norms under the form of love; St Hosea, for instance, emphasises love and places it first in the Law: *“For I desire mercy (e.g. love), not sacrifice, and acknowledgment of God rather than burnt offerings”* (Os. 6, 6⁴⁴). On the other hand, according to St Luke, this association between commandments was not Jesus’ work, but came instead from a teacher of Law (or lawyer), who represented the teachings of The Old Testament (which excludes what might have been innovation in The New Testament): *“And behold, a lawyer stood up to put him to the test, saying, “Teacher, what shall I do to inherit eternal life?” He said to him, “What is written in the Law? How do you read it?” And he answered, “You shall love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your strength and with all your mind, and your neighbour as yourself.” And he said to him, “You have answered correctly; do this, and you will live”* (Lc. 10, 25-28). However, we must specify that this association is also made by none other than Christ Himself, in the parallel gospels of Matthew and Mark, however, this does change the situation at hand; firstly it is only made as a reference to The Old Testament (Mc. 12, 29), and secondly, it is quoted under the consent and watch of a scholar representing The Old Testament (Mc. 12, 32-33)⁴⁵.

However, in Christianity, the commandment of love is something entirely new. It’s novelty does not come from the way it is formulated, but „the spirit and power with which it is endowed. Jesus takes the commandment from The Old Testament, depends its meaning and invests it with newfound power, which he then integrates in the context of a new reality, in which Christ creates a

⁴¹ Mt. 22, 36.

⁴² Also see Mc. 12, 28-31; Lc., 10, 25-28.

⁴³ See details added by BELU, 113-114.

⁴⁴ The verse was quoted by Jesus expressing His own will (Mt. 9, 13; 12, 7).

⁴⁵ BELU, 114.

communion between God and Man"⁴⁶. The Saviour's command to his apostles, to love one another, has a different, new meaning not due to the words used to describe it, but it's very content and spirit: "*A new command I give you: Love one another. As I have loved you, so you must love one another. By this everyone will know that you are my disciples, if you love one another*" (In. 13, 34-35); "*My command is this: Love each other as I have loved you*" (In. 15, 12); "*Dear friends, I am not writing you a new command but an old one, which you have had since the beginning. This old command is the message you have heard. Yet I am writing you a new command...*" (1 In. 2, 7-8 §.u.).

Love (of God, neighbour and even enemy) is the foundation of Christ's gospels, as the New Law, the Law of Christ, is the rule of love. Love, as a gift and proof of God's kindness, entails the willing participations of rational beings, who have freed themselves through it. Freedom itself is a gift of God, but when given to men it shows responsibility; thus, freedom is God's love, kindness and trust incarnated, but to man, it is *law*.

According to St Apostle Paul, love is our duty towards God and neighbour ("*Love is the fulfilment of the law*", Rm. 13, 10; "*Follow the way of love (make love a guiding purpose, n.n.) and eagerly desire gifts of the Spirit*", 1 Co. 14, 1; "*For in Christ Jesus neither circumcision nor uncircumcision has any value. The only thing that counts is faith expressing itself through love (...) serve one another humbly in love. For the entire law is fulfilled in keeping this one command: "Love your neighbour as yourself"*", Ga. 5, 6, 13-14; "*For this is the love of God, that we keep his commandments*", 1 In. 5, 3; "*And this is love: that we walk in obedience to his commands. As you have heard from the beginning, his command is that you walk in love*", 2 In. 6). It is not and cannot be a mere sentiment, an emotional vibration of the heart; it is not born wilfully or rationally, and it is not the product of a single, unique soul. All teachings and concepts regarding love touch upon the full truth revealed only in the Holy Scripture, yet none of them completely explain it. Jesus Christ, the Son of God, did not come to ruin the order or man, but to fulfill the Law (cf. Mt. 5, 17: "*Do not think that I have come to abolish the Law or the Prophets; I have not come to abolish them but to fulfill them*")⁴⁷.

The New Law, or the Law of Love was brought and given by Christ, fulfills and perfects the Decalogue, as it summarizes everything the commandment and apostles stand for: love of God and of neighbour (Mt. 22, 40). According to Paul, it

⁴⁶ BELU, 114-115.

⁴⁷ Î.P.S. Bartolomeu Valeriu ANANIA (1465), says that „the law” the Saviour speaks of was given by God through Moses, and the verb “(to) fulfill” has double meaning: on the one hand, that is to come true, to make the prophecy come true (as in Matei 1, 22; 2, 15; 2, 17 etc.), on the other hand, it is to make, to commit, to make whole, to accomplish, to complete, to lead the way towards something.

is our duty to love one another and nothing more, as love entails every other commandment (“*If you love me, you will keep my commandments*”, In. 14, 14). From the apostle’s point of view, the commandment of love is God’s greatest law, as it contains within itself every other commandment. The other commandments refer to the multiple and complex relations between man, himself and his neighbour. However, they all have a common base (in which they are gathered) and that is God. Everything man does should be related to God, as he is the source, centre, supreme and absolute basis of everything. Man is always in God’s judgement, so everything one does should be in His name, respecting His commandment and for one’s temporary and eternal well-being. Whoever does not love his neighbour, cannot respect God’s commandments and thus proves that he does not love God⁴⁸.

Stemming from the inception of God’s eternal love, the commandments are nothing more than gradual (staged) manifestations of Divine Providence regarding the acceptance of the New Law (of love). The time of redeeming, saving love is situate between the inter-trinitaran, tri-hypostatic and eternal love, eternal and absolute, and the incarnated love, crucified and revived which contains the accomplished Law of God⁴⁹. Thus, the Gospel of Jesus Christ opens up *a new perspective regarding the relationship between God and neighbour*.

Generously pouring itself onto man, God’s love influences him, revealing sources of kindness and newfound life in his heart, reviving the old longing towards the Absolute, or planting a new one. The new disposition created in man by means of divine love integrates themselves under the natural, normal dispositions (of man), mixing themselves and together creating a new whole. Thus, godly love affects man as a whole, striving to „enter and engage him in the entirety of his functions and characteristics”⁵⁰. And yet, the commandment of love does not constrain or limit the freedom of man in any way, quite the contrary, God does not enter anybody who is not willing, offering his Love to all, without forcing anyone into receiving it, offering the potential to unlimited freedom in His ocean of light, love and kindness⁵¹. However, man is free to choose whether to let God into his heart and accept his Law and commandments. Accepting God’s love, however, does not entail any change or sudden renewal, because the harmony between

⁴⁸ Pr. Ion POPESCU, “Iubirea ca împlinire a Legii – Exegeză”, *Argeșul Ortodox*, IX (479) (28 oct - 3 nov.2010), http://www.eparhiaargesului.ro/arhiepiscopeiaargesulusimuscelului/index.php?option=com_content&view=article&id=288:iubirea-ca-implinire-a-legii&catid=131:exegeza-crestina (acc. February, 18, 2012).

⁴⁹ As loving works of God with regards to fulfilling his eternal plan for the world and mankind

⁵⁰ BELU, 115.

⁵¹ POPESCU (cit.) explains that no commandment in the Holy Scriptures, both Old and New Testament (especially) has no coercive content or purpose

man's soul and divine love is manifested over time, not all at once; to love God and our neighbour can sometimes mean immense strain and effort on our part, which can last a whole lifetime, with the possibility of never knowing if that harmony was met and God's love and commandments respected.

Unlike the laws and regulations of man, which are intrinsically coercive, and may even limit man's freedom, God's commandments within the Revelation not only let man free and unconstricted in his freedom, but actually perfect and fulfill it: *"Now the Lord is the Spirit, and where the Spirit of the Lord is, there is freedom"* (2 Co. 3, 17). Only like this can Paul's words be truly understood: *"Owe no one anything except to love one another, for he who loves another has fulfilled the law. For the commandments, you shall not commit adultery, you shall not murder, you shall not steal, you shall not bear false witness, you shall not covet, and if there is any other commandment, are all summed up in this saying, namely, you shall love your neighbour as yourself. Love does no harm to a neighbour; therefore love is the fulfillment of the law"* (Rm. 13, 8-10). In the same sense, we must understand the words of the same apostle regarding submission to masters: *"Let every soul be subject to the governing authorities. For there is no authority except from God, and the authorities that exist are appointed by God"* (Rm. 13, 1). When addressing the Christians in Ephesus, he tells them: *"submitting to one another out of reverence for Christ"* (Ef. 5, 21). Therefore, it is our duty not only to obey God and masters, but also one another, out of reverence and fear of Christ. Fear normally manifests itself in regards to commandments coercive in nature, but when related to Christ, it manifests as a sign of love towards His Church. This truth is made obvious by Paul's analogy regarding man and woman on one and Christ and Christ on the other. Therefore, it can be said that obedience or fear in Christ means submission and obedience in Christ's love⁵².

In regards to the integration and efficiency of divine love in human nature, and their subsequent conditioning into free will, we can see that Christian love directly constitutes the object of Law, given that man can still go another direction.

"If people decide there is a need for Christian love, there would be no need for it to consciously appear in the image of the commandment. But since, under freedom and vexation, anybody can refuse to heed the various impulses from without or outside, the Saviour insisted on presenting love as well-defined and categorical. By commanding it, Jesus Christ wanted to draw mankind's attention to it, He wanted to startle, to warn, and exert moral pressure on him with the purpose of making him separate his soul from the subordination it had to his empirical personality,

⁵² POPESCU, *cit.*

*to rid himself of the tyranny of his selfish self as well as his addiction to the outside world, so that he could dedicate himself and all his power towards making a connection and communion with God and neighbour. The imperfect nature of man, as well as the nature of this value justifies the commanding tone of the commandment*⁵³.

It can be said that, subjectively, Christian love cannot be conceived independently of human will and cannot be understood only as man's free will towards God and neighbour⁵⁴. Christian love is, therefore, the highest level of moral excellence, or perfection, identifying itself with all that is *good* in its wholeness. Moreover, Christian love, given its inexhaustible nature, commands man to use his power as well as he can, so as to keep advancing. The distance between realized love and perfect, fulfilled love becomes palpable to human consciousness through the commandment. The command is the means by which ideal love attracts man's attention to the distance he has to go to reach the level of perfection and fulfillment that he was meant for. And yet, there can be no state of contentment in regards to what man can accomplish through true Christian love. Paraphrasing Cromwell⁵⁵, Rev. Prof. Dumitru Belu states that *"the moment we do not strive to become more loving, we cease to love at all"*.

Conclusions

Unlike any other kind of natural, normal love which roots itself in sympathy, human solidarity or common interests, Christian love is entirely special, having its origin, cause and purpose in God, who is, in His essence, love. The Universe itself is proof of God's love, both in terms of its creation, and that of salvation through the sacrifice of His only Son. The words of Philaret, Archbishop of Moscow, are particularly suggestive in this regard⁵⁶: "The Father is the love that sends The Son to sacrifice, The Son is the love that sacrifices itself upon the Cross, and the Holy Spirit is love as an invincible power in this world". Thus, love appears as an existential manifestation of divine life in Trinity, externalized by the outpouring of love outside the divine, through its eternal energies, being the work of completely free divine will, so that other beings would be able to share the perfection that is

⁵³ BELU, 116-117.

⁵⁴ ILCA, 37.

⁵⁵ „From the moment we do not strive to become better, we cease to be good”, cit. LA HESSEN, *Die Werte des Heiligen*, (Regensburg: 1938), 175, apud BELU, 117, 123.

⁵⁶ cf. Arhid. Ioan ZĂGREAN, "Sensul activ al iubirii creștine", *Mitropolia Ardealului*, XV, 4-6, Sibiu (April-June 1970): 273.

love. Human response to the creative act of the Holy Trinity is love, as well. As opposed to the pagan *eros*, which meant lifting man to God, *agape*, Christian love is, at its origins, the descent of God towards man, so that man could rise towards God⁵⁷.

Although a manifestation of divine love, through sin, man discarded the communion he had with his Maker, which being consistent in love, not wanting to lose His creation forever, gave mankind *law* as a chance to rekindle the broken connection. Fear of God is a manifestation of divine love, a helping hand, a guide that, in time, will lead to the fulfillment of God's promises. Its role in The Old Testament was to straighten man, maintain his orientation and prepare him to receive and connect with God and love once again, through Jesus Christ. However, once the Son of God is incarnated, its teachings disappear, because Christ represents the closest relation there could be between mankind and God. Jesus Christ, the Son of God incarnate, commands love and fulfills it by giving (gifting) himself fully to those that want and accept Him, restoring communion between man and God (raising them all to sonship through love). The communion to which we are invited is perfection (deification, *theosis*) that we aspire to and which we can realize by loving God through our neighbour⁵⁸.

The love of God can be measured in terms of "our ability to accept suffering and sorrows, seeing in them the Hand of the above, and comfort ourselves with the notion that our suffering shows how much God loves us"⁵⁹.

Through the Church, Christ is always present among those whom he loves, and through the Church and Christ, grace and love are fully united in the Holy Spirit, human will and God's will, as a beginning and foretaste of what the Kingdom of Heaven holds for those who wish to enter, by holding the greatest Law of the Saviour sacred.

⁵⁷ This love of God is the center of the moral doctrine in Christianity (ZĂGREAN, 274).

⁵⁸ DAMIAN (113) correctly positions the relationship between the horizontality and verticality of existence in love: "Horizontal communion is expressed in vertical communion".

⁵⁹ Father Aleksandr ELCEANINOV, *Credința vine din iubire*, in Romanian by Boris Buzilă, (București: Sophia Publishing House, Alexandria: Cartea Ortodoxă Publishing House, 2006), 62.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

VARUL – OBTINEREA ȘI UTILIZAREA LUI ÎN PICTURA MURALĂ

VICTORIA ALINA GRĂDINAR*

REZUMAT. Varul stins și cel viu au fost cunoscute și utilizate încă din antichitate și evul mediu ca material de construcție și suport în pictura monumentală.

Calitățile varului sunt variate: este durabil, rezistent la variații de temperatură și spălare. Prezintă stabilitate față de acțiunea factorilor chimici și fizici cu care vine în contact. Folosit la frescă, varul conferă o finisare mată, ceea ce ajută privitorul să citească imaginea, indiferent de unghiul în care se află și asigură culorii transparență și durabilitate.

Tehnicile în care varul era de neînlocuit sunt expresia unei tradiții îndelungate, după cum se poate vedea în textele Erminiilor picturii bizantine.

Cuvinte-cheie: pictura murală, piatra de calcar, var, tradiție, continuitate, tehnica frească, tehnica mozaic, pigmenți albi.

Pictura murală bisericească, asemenea picturii pe panou mobil, a parcurs un traseu istoric cu idei extrem de clare cu privire la formă, conținut și tehnică. O doctrină bine conturată din perioada Sinoadelor ecumenice (...) a lăsat moștenire o artă caracterizată prin tematică biblică, culori și proporții specifice. În același timp, *tradiția* de mii de ani, ne-a lăsat moștenire tehnici și materiale necesare în procesul realizării picturii murale¹. Acestea s-au făcut cunoscute prin exercițiul creativ al înaintașilor, pictori bisericești care au preluat atât informații despre

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, sagaporo@yahoo.com

¹ Marcel Gh. Muntean, *Tipologia artei bizantine*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, p. 99. Cunoscută încă din Antichitate, fresca s-a întrebuințat și în Bizanț, trecând mai apoi și în aria artei occidentale.

aceste materiale pentru suportul stratului pictural, cât și informații despre modul și procesul de obținere al materialelor indispensabile. Un astfel de produs care se remarcă în tot parcursul istoriei picturii murale bisericești și nu numai, este *varul*; important și de neînlocuit, un produs natural cunoscut și sub denumirea de *oxid de calciu (CaO)*.

Pictorul prin demersul său artistic poate fi într-o anumită măsură creativ, dar în acord cu tradiția și canoanele picturii murale bisericești. Renunțând sau adoptând anumite elemente arhitecturale, compoziționale sau cromatice, nu poate face același lucru în ce privește materialele componente în stratul suport pentru pictura murală. Practic este imposibil să discuți despre pictura pe zid în absența suportului, adică a unui strat sau mai multe de tencuială adecvată.

Materia primă pentru fabricarea varului este *piatra de calcar*. Un var foarte bun se obține din *protoxidul de calciu curat* sau din pietrele calcaroase din albia fluviilor,² dar care este foarte rar, motiv pentru care se întrebuițează varul din *carbonatul de calciu* ce are în compoziție siliciul, oxizi de fier, mangan și magneziu³. Acestea sunt considerate impurități și influențează considerabil atât procesul de ardere, cât și caracteristicile produsului finit. În acest sens se impune o cunoaștere cât mai exactă a compoziției materiei prime, natura și proporțiile impurităților deoarece vor determina calitatea varului.

Dacă procesul de fabricație este riguros controlat, materia pură conduce la obținerea *varului autentic* - CaO, care la stingere trece în totalitate în *var stins prin hidratare* - Ca(OH)₂. Când materia primă nu este pură și conține impurități mai mari de 5%, prin ardere și hidratare vor rezulta varietăți de var, de la *var gras* la *var slab*. Aceasta se datorează legării oxidului de calciu în impuritățile argiloase sub forma de combinații greu hidratabile, conferind bulgărilor de var capacitatea de a se stinge tot mai mică, cu cât procentul de impurități este mai mare⁴.

² A se vedea Paolo și Laura Mora, Paul Philippot, *Conservarea picturilor murale*, Ed. Meridiane, București, 1977, p. 72.

³ I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 217.

⁴ La contactul cu apa, în masa varului au loc fenomene fizice și reacții chimice care duc la formarea pastei de var. La temperatura de 20°C are loc dizolvarea CaO în H₂O și reacția dintre acestea. Rezultă Ca(OH)₂ care este puțin solubil în apă și solubilitatea lui scade pe măsura creșterii temperaturii. Soluția de Ca(OH)₂ devine suprasaturată și din ea apar germeni cristalini de Ca(OH)₂ sub forma aciculară. Acestea se acoperă cu o peliculă de apă și constituie miclele unui sistem coloidal. La început, când apa este în exces, amestecul este în *stare de sol*, adică o dispersie de solid în lichid - *lapte de var*. Treptat, prin pierderea apei se trece în *stare de gel*, adică se formează *pasta de var* cu o rețea tridimensională de cristale de Ca(OH)₂, în ochiurile căreia se găsește soluție de Ca(OH)₂ în stare saturată. cf. Ioan Istudor, *Noțiuni de chimia picturii*, ediția a III-a revizuită și adăugită, Ed. ACS, București, 2011, p. 180).

Procesul tehnologic de fabricație în obținerea *varului stins* cuprinde mai multe operații: exploatarea zăcămintului de calcar, transportul și concasarea calcarului, sortarea sub aspectul mărimii bulgărilor și al calității, arderea calcarului, răcirea, stingerea varului prin hidratare și depozitarea. Procesul de ardere este deosebit de important și delicat deoarece *varul pentru construcții* (varul viu) va fi utilizabil doar dacă piatra de calcar se arde la o anumită temperatură. Prin încălzire, carbonatul de calciu se disociază în oxid de calciu și bioxid de carbon.

Disociația termică a carbonatului de calciu începe la o temperatură redusă la 600°C, iar viteza de disociere crește odată cu temperatura, ajungând ca la 908°C să se producă carbonatarea completă a calcarului. În industrie, carbonatarea se realizează la temperaturi de 1100-1200°C în timp scurt, rezultând un var poros. Se evită temperaturile de ardere mari, care depășesc 1200°C, deoarece oxidul de calciu suferă o transformare poliformă și devine foarte compact. De asemenea, la temperaturi ridicate, impuritățile argiloase din calcar reacționează și formează aluminați de calciu, silicați și feriti de calciu, care se depun pe granulele de var compactându-le. În acest mod se va obține un var prea ars, care reacționează foarte lent cu apa și va provoca diferite reacții în tencuieli⁵. Totodată arderea la temperaturi prea mici sau în timp scurt, va conduce la modificări negative în proprietățile varului rezultat, va conține calcar nedescompus care nu va reacționa cu apa și va diminua plasticitatea pastei de var stins⁶.

Odată parcurse aceste etape, poate începe demersul de obținere a *varului stins* (var hidratat) prin mărunțirea varului bulgări, alimentarea hidratorului cu apă, hidratarea efectivă și depozitarea varului stins în gropi specifice⁷. *Varul ars* sau „*varul viu*” odată extras din cuptorul unde s-a produs arderea sau „prăjirea” pietrei de calcar, trebuie măcinat și păstrat în această stare, ferit de umezeală sau hidratat imediat. Varul ars și nestins, nu poate fi stocat mult timp întrucât reacționează cu apa și dioxidul de carbon din atmosferă. Astfel, este necesară prelucrarea imediată fie prin măcinare rezultând var nestins și măcinat, fie se supune operației de stingere cu apă.

Acest procedeu „de stingere” a varului cu mai multă apă, îl transformă în *lapte de var*. După un proces de sedimentare acesta se transformă în *pastă de var*, deasupra căreia se va aduna *apa de var* transparentă și alcalină. *Varul stins pastă* rezultat prin stingerea bulgărilor de var cu exces de apă, se poate face atât

⁵ Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 179.

⁶ Varul se obține arzând piatra de calcar, timp de trei zile, în cuptoare verticale, până se disociază și se pune în libertate bioxidul de carbon și rămâne în cuptor numai varul nestins sau „varul viu”, în formă de bulgări albi, în stare amorfă și poroasă. Acest var este scos din cuptor după ce s-a răcit și a pierdut toată apa pe care o conținea, adică aproape jumătate din greutatea inițială. În procesul ulterior de hidratare, varul își mărește volumul aproape de trei ori, degajând căldură. (C. S. Verna, *Materiale și tehnica picturii*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2000, p. 353).

⁷ Vezi I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 219).

manual, cât și mecanic⁸. Apa necesară stingerii (de trei ori mai multă decât varul) se absoarbe în acesta, ars, și se încălzește printr-un proces de efervescentă, ajungând până la 300°C. O parte din această apă se evaporă, iar restul se absoarbe în var, măbindu-i volumul. *Varul stins*, din clasa varului pentru construcții, este un *var nehidraulic* deoarece se întărește în mediu uscat, iar după aceasta, nu rezistă la apă.

Astăzi, se produc prin descompunerea termică a carbonatului de calciu, mai multe *sortimente de var*⁹, utilizabile în diferite domenii economice. Acestea sunt: *varul gras* (obținut din calcar cu un conținut în carbonat de calciu de minim 95% numit astfel datorită aspectului compact și onctuos), *varul slab* (obținut din calcar cu conținut mai ridicat de impurități argiloase 6-12%), *varul hidraulic* (obținut din marnă calcaroasă cu argilă 12-24 %) și *var roman* (obținut din calcar cu impurități argiloase de până la 40 %) ¹⁰. În prezent, se cunosc peste o sută de produse pe bază de var, în mai multe ramuri ale economiei în care acesta este component de bază.

Varul viu și varul stins, deopotrivă au fost cunoscute și utilizate încă din *antichitate*¹¹ și *evul mediu* ca material pentru construcții și suport în pictura monumentală. Tehnologia de fabricație a făcut progrese până în *epoca noastră*, dar metoda tradițională de obținere a rămas în practică în multe zone din țara noastră, fiecare diferențiindu-se prin forma și dimensiunea cuptoarelor de ardere

⁸ Stingerea manuală a varului se face în imediata apropiere a unei gropi săpată în sol, cu pereții și fundul de asemenea din pământ sau tapetați cu cărămidă. Pe malul gropii se amenajează *varnița* prevăzută cu o ușiță, spre groapă, iar în dreptul acesteia o sită. În *varnița* se toarnă apa și apoi varul pisat se amestecă cu sapa de var (lopătă), până când fierberea apei încetează. Se deschide *vana* și *laptele de var* se scurge prin sită în groapa de var. Granulele nestinse sunt reținute de sită și îndepărtate, reluându-se operația până la umplerea gropii de var. Materialul se lasă în groapă pentru o perioadă de cel puțin șase luni, iar pentru tehnica frescei trei sau mai mulți ani. În acest timp granulele mici nestinse dar care au pătruns prin sită, se sting sau se depun pe fundul gropii, iar apa în exces difuzează în pământ. În cazul în care varul stins se va păstra timp îndelungat în groapă, se va verifica periodic. Dacă se constată lipsa apei din groapă cu var, mai ales pe timp de vară, se va adăuga apă, iar iarna se va proteja de îngheț cu un strat gros de nisip și se va acoperi cu scânduri. cf. Paolo și Laura Mora, Paul Philippot, *op. cit.*, p. 75.

⁹ A se vedea Al. Steopoe, *Materiale de construcție*, Ed. Tehnică, București, 1964, p. 140.

¹⁰ Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 178.

¹¹ După unele informații, utilizarea varului datează din mileniul 7 î. H. Există informații certe că în Mesopotamia în jurul anului 2450 î. H. se fabrica var iar egiptenii foloseau varul în construcția piramelor. De asemenea, templul lui Solomon din Ierusalim a fost construit cu var în amestec cu cărămidă măcinată. Grecii antici și romanii au utilizat varul în tencuieli, în amestec cu apă și cenușă vulcanică. Prima măturie în care se menționează modul de obținere și utilizare a varului ca liant este opera lui Marcus Vitruvius Pollio, intitulată „De architectura libri decem”, apărută în anul 13 î. H. Acest material s-a folosit la Panteon, Colisseul, Bazilica Constantin, construcții care au rezistat până în zilele noastre. În cetățile medievale și biserici, varul, de asemenea s-a utilizat în mortare. cf. Alexandru Szep, *Varul: tehnologie și utilizări*, Ed. Cerami, Iași, 2006, p. 1.

și prin calitatea calcarului și a varului obținut¹². La început, *vărăritul*, a fost o îndeletnicire de interes local, pentru locuințe sau la dezinfectarea fântânilor și a adăposturilor animalelor. Mai apoi, în anii 1350, călugării greci din Athos au trecut Dunărea și ne-au adus modele și explicații practice despre arta sacră transpusă în tehnica *a fresco*¹³. În timp, odată cu construcția curților domnești, a cetăților și bisericilor a câștigat tot mai mulți adepți și a ajuns de interes național.

Meșteșugul *vărăritului* se practică și în prezent, însă cu o intensitate mai mică decât în trecut. Astăzi mai putem găsi cuptoare de var în județele: Bihor (Roșia, Izbuc, Meziad, Platoul Zece Hotare), Maramureș (Cheile Babei, Piatra Socolăului), Sălaj (Frâncenii de Piatră), Hunedoara (Buceș), Neamț (Bicazul Ardelean), Brașov (Stejerisul), Sibiu (Poplaca) ș. a. Această îndeletnicire a devenit tradițională în zonele unde munții sunt formați cu preponderență din calcar, iar după modul de funcționare a cuptoarelor de var distingem: cuptoare cu funcționare discontinuă care sunt zidite în câmp și cu pierderi mari de căldură și care se folosesc pentru cantități mici; cuptoare cu funcționare continuă de formă circulară, rotativă sau verticală¹⁴.

Calitatea realizării tehnicilor din pictura murală, în tencuiala cărora se folosește ca materie de bază varul stins, depinde într-o proporție covârșitoare de calitatea acestui var. Acesta are *rol de liant* și astfel una din proprietățile lui este de „*a lega*” materialele cu granulație distinctă (nisip, câlț, praf de marmură ș. a.) în vederea obținerii unor conglomerate - *mortar*. Această compoziție crește rezistența mecanică a mortarului și pe lângă carbonatul de calciu se formează și silicați și aluminați (compuși ai varului hidraulic)¹⁵. Proprietatea de „*a lega*” diversii compuși din tencuială, are scopul obținerii unui produs cu structură nouă, de care pigmentii se leagă¹⁶. Ca o consecință, acest material de legătură, de origine minerală împrumută culorilor, prin uscare, caracterul lui mat și catifelat.

¹² Fiecare cuptor poate produce zilnic între câteva sute de kilograme sau tone de var. Cuptoarele cu funcționare discontinuă, a căror combustibil este lemnul, pot avea formă cilindrică sau dreptunghiulară și pot ajunge la înălțimea de 6,5 m. Pereții sunt adesea făcuți din straturi duble din cărămidă și piatră, cel intern clădit din cărămidă refractară, rezistentă la temperaturi mari. Bulgării de calcar, aproximativ egali în dimensiune, se clădesc în cuptor în așa fel încât să formeze o boltă, iar focul să nu fie înăbușit și curenții de aer să circule liber. La marginile de jos ale cuptorului se lasă mai multe orificii de aerisire, pentru ca în timpul arderii flacăra să poată pătrunde printre bulgări, precum și pentru a se putea evacua gazele formate. Orificiile se închid progresiv în timpul arderii. Focul din lemne se întreține, fără întrerupere, zi și noapte, minim trei zile. Odată umplut cuptorul, se lipește bolta cu un strat de lut în care se fac mai multe orificii pentru întreținerea arderii și evacuarea fumului. Apoi cuptorul este lăsat să se răcească o zi și o noapte, după care bulgării de var se scot și se sfărâmă. Varul este în întregime ars atunci când fumul este de culoare albă. În acest moment se descoperă cuptorul și se lasă varul la răcit. Culoarea varului bine ars după răcire este albicioasă sau galben-verzuie, mai ușor și cu consistența unui burete.

¹³ Olga Greceanu, *Specificul național în pictură*, Ed. Idaco „dar din har”, Otopeni, 2010, p. 39.

¹⁴ Paolo și Laura Mora, Paul Philippot, *op. cit.*, p. 75.

¹⁵ Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 181.

¹⁶ Varul gras bogat în hidroxid de calciu, impune operația de sclivisire a tencuiei, astfel că hidroxidul de calciu iese la suprafață și prin procesul de carbonatare, înglobează pigmentii sub forma suspensiei în apă sau în apă de var. cf. Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 180.

Pentru a-și îndeplini rolul de liant, trebuie să cuprindă două faze. *Prima* este *priza* - care reprezintă transformarea din masa plastică și modelatoare, într-o masă rigidă, dar cu rezistență mecanică redusă. Altfel spus, formează cu apa un amestec plastic care aderă la materialele din mortar. Cea de *a doua* fază este *întărirea* - momentul în care masa solidă începe să capete rezistență mecanică, crescând în timp la o valoare maximă caracteristică acestui tip de liant mineral, fără să producă variații mari de volum¹⁷. În folosirea varului pastă pentru frescă se va avea în vedere vechimea acestuia. Poate conține părți nestinse, care la rândul lor, ar putea să se stingă după aplicarea pigmentilor, producându-se o mărire de volum inevitabilă (2-3 ori), care va cauza fisuri (pușcături) în structura tencuielilor.

Varul ca liant și suport pentru pictura murală, vădește tradiția frescelor medievale de sorginte bizantină. Numit și „*patul mozaicului*”¹⁸ dacă ne referim la pictura în tehnica mozaicului, folosit în tencuiala tehnicii *a secco*, utilizat în *arriccio* și *intonaco* (*fresca neagră și fresca albă*) pentru tehnica *a fresco*¹⁹ și *simili - fresca*²⁰, sau tencuială umedă pentru tehnica *sgraffito*²¹, toate au în compoziție *varul stins - Ca(OH)₂* și un material inert (nisipul, praful de marmură, praful de cărămidă ș.a.)²².

Procesul de întărire a *varului pastă ca liant*, deține două etape de transformare. Mai întâi se produce un proces fizic, în care apa este absorbită de stratul suport (cărămidă, piatră) pe care este aplicat sau se evaporă, ceea ce produce rigidizarea și rezistența mecanică. Apoi se produce și procesul chimic în care dioxidul de carbon (CO₂) din atmosferă să reacționeze cu *varul stins - Ca(OH)₂*. Acest ultim proces, de recarbonatare, este are o durată mai mare²³.

Se cunoaște că întărirea tencuielilor pe bază de *var stins* se face într-un timp relativ scurt, aderă bine la materialele pe care le leagă și nu prezintă variații mari de volum în timpul întăririi și după aceasta. De asemenea *varul* prezintă stabilitate la acțiunea factorilor fizici și chimici cu care vine în contact, având și proprietăți caustic - alcaline puternice²⁴. Un var pastă, bun pentru pictura în frescă se poate distinge prin câteva trăsături definitorii: prezintă o mare consistență, densitate și coeziune, luat pe unealta de lucru nu se va desprinde, iar la atingere va fi onctuos.

¹⁷ Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 177.

¹⁸ C. S. Verna, *op. cit.*, p. 413.

¹⁹ A se vedea Daniel V. Thompson jr, *op. cit.*, p. 74-75.

²⁰ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 216.

²¹ *Ibidem*, p. 421.

²² Toate aceste tehnici sunt bogate în var și se pot împărți în categorii sau variante: var - nisip, var - nisip - câlți, var-nisip - păr animal, var-paie, var- praf de cărămidă, var - praf de marmură și alte combinații asemănătoare. cf. Dan Mohanu, *Arheologia picturilor murale de la biserica Sf. Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș*, Ed. A.R.A., București, 2011, p. 87.

²³ Daniel V. Thompson jr., *Materiale și tehnici de pictură în Evul Mediu*, Trad. de Florin și Ioana Caragiu, Ed. Sophia, București, 2006, p. 38.

²⁴ C. S. Verna, *op. cit.*, p. 353.

Calitățile varului sunt din cele mai diverse: este un produs trainic, rezistent la variații de temperatură și la spălare. Folosit în realizarea *frescelor*, redă picturii un aspect mat, fapt care ajută „citirea” imaginii indiferent de unghiul în care se află privitorul și conferă culorilor transparență și rezistență în timp. Tencuiala pe bază de var are *scopul* atât de a netezi suprafața peretelui pe care se aplică, cât și de a obține grundul uniform sub stratul de pictură. De asemenea are rolul de mordant (fixativ) și susține pigmenții pe suprafața tencuiei, iar după ce varul s-a uscat, aceștia se păstrează în condiții sigure.

Parte din aceste calități ale *varului stins*, prezent în tencuiala proaspătă, se datorează evaporării apei și a stratului subțire de carbonat de calciu format la suprafață sub interacțiunea bioxidului de carbon absorbit din aer. Acest proces se numește *carbonatare*. Privit la microscop, stratul de carbonat de calciu apare ca o pojghiță sticloasă sub care culorile fac priză, devenind insolubile în apă.

În concluzie, pigmenții rămân fixați la suprafață în stratul cristalin de carbonat de calciu rezultat prin procesul chimic de transformare a hidroxidului de calciu. Pigmenții astfel fixați pe grund pot suferi modificări în aspect estetic care variază pentru fiecare pigment în parte, lăsând varul din tencuială să acționeze ca medium de fixare²⁵.

Cea mai cunoscută tehnică, după mozaic²⁶, în pictura monumentală rămâne *fresca*, din vechime bucurându-se de un mare prestigiu²⁷. Originea denumirii acestei tehnici este în legătură cu baza pe care se aplică pigmentul, adică tencuială care trebuie să fie mereu proaspătă și umedă pe durata aplicării culorilor. Giorgio Vasari (1511-1574) arată că este „cea mai importantă descoperire în materie de pictură (...). Dintre toate lucrările pe care le fac pictorii, pictura pe zid în frescă este cea mai măiestră și cea mai frumoasă”²⁸. *Fresca*, numită și „pictură udă”, practicăată atât la greci, cât și la romani, se execută și astăzi pe un mortar format din *var stins* și nisip. Acest liant se găsește rar în natură sub forma sa curată de *protoxid de calciu* și se recurge la întrebuintarea lui în combinație cu acid carbonic sau sulfuri, numindu-se *carbonat de calciu*²⁹.

²⁵ Daniel V. Thompson jr, *op. cit.*, p. 43.

²⁶ A se vedea V. Thompson jr, *op. cit.*, p.74.

²⁷ Marcel Gh. Muntean, *Tipologia...*, p. 96.

²⁸ Giorgio Vasari, *Viețile celor mai renumiți arhitecți, pictori și sculptori italieni, de la Cimabue până în timpurile noastre*, Ed. Meridiane, București, 1962, p. 128.

²⁹ Varul cel mai bun pentru frescă este cel ce conține mai multe silice deoarece tencuiala nouă se va prinde mai solid și va căpăta o mai mare rezistență în timp. Când e bine ars, e ușor și cu o nuanță puțin gălbuie și fierbe repede când se pune în apă. Un var prea ars este atunci când fierbe încet la contact cu apa, iar un var prea puțin ars este atunci când rămâne greu și se stinge parțial. Este important ca imediat după ce s-a scos din cuptor și s-a constatat buna calitate, varul trebuie stins (hidratat) și trecut prin sită fină. cf. Olga Greceanu, *Compoziția murală*, Ed. Idaco „dar din har”, Otopeni, 2010, p. 99.

Dintre toți *pigmenții albi* folosiți în pictura frescelor, cel mai bun prin compatibilitate este *albul de var*³⁰ a cărui preparare este cunoscută din antichitate. Practic se adaugă mai multă apă peste pasta de var (hidroxid de calciu) și se amestecă, iar după sedimentare se folosește întocmai ca altă culoare. O altă metodă de obținere a albului de var este și cea menționată în „Tratatul de pictură” scris de Cennino Cennini (n. c.1370-d. c.1440), care ne spune că pasta de var veche era lăsată la uscat, apoi frecată cu apă pe o lespede de piatră până ce redevenea o pastă fină³¹. Prin acest procedeu pasta de var devine iarăși carbonat de calciu, care este acum mai durabil, mai rezistent la lumină și la agenții atmosferici și.

Albul de var, a fost folosit în țara noastră în exclusivitate în decorațiile murale din epoca medievală³² și se utilizează în frescă pentru accentele albe dar și în amestec cu alți pigmenți în scopul realizării semitonurilor. Calitatea albului de var constă în faptul că acesta nu suferă modificări estetice după uscarea așa cum se poate observa în utilizarea varului pastă care după uscarea se albește. Totuși, sunt situații în care, *albul carbonat de calciu*, expus la poluarea aerului cu acizi (bioxid de sulf sau de carbon) și la umiditatea excesivă din zid, nu-și mai păstrează stabilitatea chimică și formează săruri la suprafața picturii, urmare a reacției chimice. De asemenea, albul de var combinat cu un liant proteic, va deveni (în timp) ușor violet, iar în combinație cu cupru va deveni ușor roz³³. Așadar, albul de var este stabil și rezistent la aer, lumină, la alcali, dar nu și la acizi (se descompune cu efervescență). Este compatibil cu toți pigmenții în afara celor nerezistenți la var (pigmenții organici) și în istorie îl putem întâlni și sub mai multe denumiri: „psimit al peretelui” sau „psimit uscat”, „suliman al peretelui”, „făioară” sau „făioara zidului”, „fard”, „ceruză pentru zid”, „albul San Giovanni” sau „albul Sântului Ioan”³⁴.

³⁰ În pictura cu var stins pot fi utilizate două feluri de alb obținute din var. Unul rezultă din varul păstrat în groapă timp îndelungat, se îngroașă și se întărește - numit și „chit de var”, iar altul numit și *albul Sfântului Ioan* se obține prin expunerea la soare a varului gras, timp îndelungat, măcinat în pulbere fină și frecare cu apă pe o lespede de piatră sau sticlă. Acest ultim proces se repetă încă o dată. cf. Daniel V. Thompson jr, *op. cit.*, p. 109.

³¹ „Albul este o culoare naturală, dar bine prelucrată și care se face în felul acesta: ia var stins, foarte alb și când a ajuns pulbere, pune-l într-un hârlău - timp de opt zile -, schimbând în fiecare zi apa curată și amestecând bine varul cu apa, în așa fel ca să iasă toată grăsimea. Fă, apoi din el, niște turțișoare și pune-le la soare, și cu cât sunt mai vechi turțișoarele acestea, cu atât e mai bun varul. De vrei să-l faci repede și bine, când turțișoarele s-au uscat, freacă-le pe piatră, cu apă, și fă-le din nou turțișoare, după care pune-le la uscat; și fă așa de două ori, și vei vedea ce alb bun are să iasă. (...) fără acest alb nu poți face nimic.” cf. Cennino Cennini, *Tratatul de pictură*, trad. de N. Al. Toscani, Ed. Meridiane, București, 1977, p. 68.

³² Ioan Istudor, *Considerații tehnice asupra unor picturi din România - epocile antică, medievală, modernă*. R.M.I. Anul LXXII, nr. 1/2001-2003, I.N.M.I., București, 2004, p. 79.

³³ A se vedea Oliviu Boldura, *Pictura murală din nordul Moldovei. Modificări estetice și restaurare*, Ed. ACS, București, 2013, p. 41.

³⁴ Dan Mohanu, *op. cit.*, p. 105.

Atât metodele de obținere a varului stins, cât și utilizarea lui în diferite tehnici ale picturilor murale s-au perpetuat de-a lungul secolelor „din gură în gură și a fost de-ajuns, ca și cum sufletele noastre o așteptau, ca și cum erau pregătite să o primească și încă într-o formă bună nu numai pentru veacul întâi, dar bună și pentru veacul de azi, cu toate progresele științei, bună și pentru veacul ce va să vina”³⁵. Grație călugărilor de la Athos care au adus cu ei îndrumare scrise și sfaturi practice, s-au format ucenici români capabili să înțeleagă și să execute *o frescă* dar și să folosească varul ca mordant, liant și grund. Meșterii zugravi români „au repetat acest tipic o dată, de două ori, de trei ori, de zeci de ori, de sute de ori, dar de la una la alta intervenea o schimbare datorită instinctului fiecăruia dintre zugravi și a imaginației sale reproducătoare, grație căreia se poate crede în dezvoltarea artei românești”³⁶.

În concluzie, *varul* - component de bază în stratigrafia suportului picturilor murale, ne dezvăluie caracteristici tehnologice în diferite epoci și ne indică opțiunea clară a predecesorilor cu privire la utilizarea lui în picturile monumentale. În același timp, tehnicile în care varul era de neînlocuit sunt expresia unei lungi tradiții așa cum o găsim în textele Erminiilor picturii bizantine³⁷. În analiza făcută aici, asupra utilizării, necesității și importanței *varului* în straturile de tencuială pentru pictura murală, dar și analizele și incursiunile științifice întreprinse în perioade istorice distincte asupra acestui element constitutiv în mortarele zidurilor, demonstrează remarcabila calitate de adjuvant în conservarea picturilor murale păstrate până azi. În aceste soluții tehnice recunoaștem continuitatea tradiției picturii murale medievale care a tranzitat și se îndreaptă spre modernitate.

³⁵ Olga Greceanu, *Specificul național...*, op. cit., p. 37.

³⁶ *Ibidem*, p. 43.

³⁷ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, București, 2000.

IV. PRACTICAL THEOLOGY

LIME – OBTAINING AND USING IT IN MURAL PAINTING

VICTORIA ALINA GRĂDINAR*

ABSTRACT. Slaked lime and quicklime have been known and used since antiquity and the Middle Ages as construction material and base in monumental painting. Lime qualities are the most diverse: it is durable, resistant to temperature variations and washing. It presents stability to the action of chemical and physical factors that come into contact. Used in Frescoes, the lime provides a matte finish to the painting, which helps in reading the image regardless of the angle in which the viewer is and gives the colour transparency and durability. The techniques in which lime was irreplaceable are the expression of a long tradition as found in the texts of Byzantine painting Erminia.

Key-words: mural painting, limestone, lime, tradition, continuity, fresco technique, mosaic technique, white pigments.

Religious mural painting, as well as painting on mobile board has been characterised throughout history by extremely clear ideas regarding shape, content and technique. A well-defined technique from the Ecumenical Councils period (...) gave birth to a type of art characterised by biblical themes and specific colours and proportions. At the same time, the tradition of thousands of years gave us the techniques and the materials needed in the process of mural painting¹. They became known through the creative practice of the predecessors, religious painters who collected information about these materials for the painting layer base and also information on the way and process of obtaining indispensable materials. Such a product, which has been standing out all throughout the religious mural painting history and not only is *lime*; important and irreplaceable, a natural product also known as *calcium oxide (CaO)*.

* Asist. Univ. Dr., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, sagaporo@yahoo.com

¹ Marcel Gh. Muntean, *Tipologia artei bizantine [Typology of Byzantine Art]*, (Cluj-Napoca: Renasterea, 2012), 99. Known since Antiquity, fresco has been used in Byzantium and from there has been imported in the Western art as well.

The painter, through his artistic approach may be to some extent creative, but in accordance with the tradition and canons of religious mural painting. By giving up or adopting certain architectural, compositional or chromatic elements, he cannot do the same for the constituent materials in the base layer for mural painting. It is practically impossible to even discuss about wall painting without a base, i.e. one or several proper plaster layers.

The raw material for making lime is *limestone*. Very good lime is obtained out of *calcium protoxide* or calcareous rocks from riverbeds,² but they are very rare; this is why lime obtained from *calcium carbonate* is used and it has in its composition silicon, iron oxides, manganese and magnesium³. These are considered impurities and they considerably influence both the burning process and the characteristics of the finite product. Thus, an exact knowledge of the raw material, the nature and proportions of impurities is mandatory, as they will influence the lime quality.

If the manufacturing process is rigorously controlled, the pure material leads to the obtaining of *authentic lime* - CaO, which through the slaking process becomes *lime slaked through hydration* - Ca(OH)₂. When the raw material is not pure and it contains more than 5% impurities, through burning and hydrating different varieties of lime will result, ranging from *rich lime* to *poor lime*. This is due to the linking of calcium oxide to argillaceous impurities, resulting in poorly hydratable combinations, thus the lime lumps lessening their ability to slake as the impurities percentage grow⁴.

The technological manufacturing process for obtaining *slaked lime* comprises several operations: limestone deposit exploitation, transportation and crushing of limestone, sorting in terms of lump size and quality, limestone burning, cooling, slaking of lime by hydration and storing. The burning process is crucial and delicate because the *lime for constructions* (quicklime) will be usable only if the limestone is burnt at a certain temperature. Through heating, calcium carbonate is dissociated into calcium oxide and carbon dioxide.

² See Paolo and Laura Mora, Paul Philippot, *Mural Paintings Preservation*, Publishing House Meridiane, Bucharest, 1977, p. 72.

³ I. D. Ștefănescu, *The Iconography of Byzantine Art and Romanian Feudal Art*, Publishing House Meridiane, Bucharest, 1973, p. 217.

⁴ In contact with water, physical phenomena and chemical reactions take place inside the lime, leading to forming lime paste. At 20°C CaO dissolves in H₂O and reacts with it. Ca(OH)₂ results, which is not highly soluble in water and its solubility decreases as the temperature rises. The Ca(OH)₂ solution becomes oversaturated and it generates crystalline germs of Ca(OH)₂ in acicular shape. They are covered with a water film and they are the micelles of a colloidal system. At the beginning, when there is too much water, the mixture is in *slurry state*, i.e. a dispersion of solid into liquid - *milk of lime*. Gradually, by water loss, it reaches a *gel state*, i.e. *lime paste* is formed with a tridimensional network of crystals of Ca(OH)₂, in the meshes of which there is a Ca(OH)₂ solution in saturated state acc. to. Ioan Istudor, *Introduction in the Chemistry of Painting*, edition III, revised and updated edition, Publishing House ACS, Bucharest, 2011, p. 180).

The thermic dissociation of calcium carbonate starts at a low temperature of 600°C, the dissociation speed increasing with temperature and at 908°C the complete carbonation of lime takes place. In industry carbonation is made at temperatures of 1100-1200°C in short time, resulting in a porous lime. High burning temperatures, above 1200°C, should be avoided because calcium oxide goes through polymorphic transformation and becomes highly compact. Moreover, at high temperatures the argillaceous impurities from the limestone react and form calcium aluminates, silicates and calcium ferrites which deposit on the lime granules and compact them. Thus a too burnt lime will be obtained, one which reacts very slowly with water and will cause different reactions in plasters⁵. At the same time, burning the lime at too low temperatures or for too short, will lead to negative modifications in the properties of the resulted lime, it will contain undecomposed limestone which will not react with water and will diminish the plasticity of slaked lime paste⁶.

Once these steps are taken the process of obtaining *slaked lime* (hydrated lime) can begin by crushing the lime lumps, filling the hydrator with water, hydrating and storing slaked lime in specific pits⁷. Once extracted from the kiln where limestone was burnt or “baked”, *burnt lime* or “*quicklime*” needs to be crushed and preserved as such, away from moisture or needs to be hydrated immediately. Burnt and unslaked lime cannot be stored for too long, as it reacts with the water and carbon dioxide from the atmosphere. Therefore it needs to be immediately processed, either by crushing it and obtaining quicklime, or by slaking it with water.

This procedure of “slaking” lime with a larger amount of water transforms it into *milk of lime*. After a settlement process it transforms into *lime paste* and above it there is transparent and alkaline *lime water*. The *slaked lime paste* resulted by slaking lime lumps with excess water can be done manually and also mechanically⁸.

⁵ Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 179.

⁶ Lime is obtained by burning limestone for three days in vertical kilns until it dissociates and carbon dioxide is freed and only unslaked lime or quicklime remains in the shape of white lumps, amorphous and porous. This lime is taken out of the kiln after cooling and after losing all its water, i.e. almost half of the initial weight. In the subsequent hydrating process, the lime almost triples its volume, producing heat. (C. S. Verna, *Materials and Painting Technique*, Publishing House Marineasa, Timișoara, 2000, p. 353).

⁷ See I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 219).

⁸ Manual slaking of lime is done in the near vicinity of a pit made in the ground, with walls and bottom of ground or covered with brick. On the edge of the pit a *lime case* with access to the pit and a sieve next to it is built. Water is poured in the *lime case* water and then the crushed limestone is stirred with a lime shovel until water ceases to boil. The *tub* is opened and the *milk of lime* leaks through the sieve into the lime pit. The unslaked granules are retained by the sieve and then taken out, afterwards the operation being repeated until the lime pit is full. The material is left in the pit for at least six months and for the fresco technique for three or more years. During this time, the small unslaked granules which have leaked through the sieve settle on the bottom of the pit and the excess water diffuses into the ground. If the slaked lime is kept long enough in the pit, it will be checked periodically. If water is insufficient in the lime pit, especially during summer, extra water will be added and in winter the lime will be protected against freezing with a thick layer of sand and it will be covered with wooden planks. acc. to Paolo and Laura Mora, Paul Philippot, *op. cit.*, p. 75.

The water needed for slaking (three parts for one part of lime) is absorbed in the burnt lime and it heats by an effervescence process, reaching up to 300°C. Part of this water evaporates and the rest is absorbed in the lime, increasing the latter's volume. *Slaked lime* in the class of construction lime is *non-hydraulic lime* because it hardens in dry environment and afterwards it does not resist to water.

Nowadays, through thermic decomposing of calcium carbonate, several *lime types*⁹ are obtained, with uses in different economic areas. These are: *rich lime* (obtained out of limestone with a minimum 95% calcium content, compact and unctuous), *poor lime* (obtained out of limestone with higher argillaceous impurities content: 6-12%), *hydraulic lime* (obtained out of calcareous marl with clay 12-24 %) and *Roman lime* (obtained out of limestone with argillaceous impurities up to 40 %) ¹⁰. Nowadays, over one hundred lime based products are known and used in several economy areas where it is an essential component.

Both *quiclime* and *slaked lime* have been known and used since *Antiquity*¹¹ and *Middle Ages* as material for constructions and base coat in monumental painting. The manufacturing technology has evolved up to *our age*, but the traditional method is still being applied in many areas of our country, every method differentiating from the other in terms of kiln shape and dimension and the quality of the limestone and the actual lime obtained¹². At the beginning *lime manufacturing* was an occupation of local interest, for homes or for disinfecting

⁹ See Al. Steopoe, *Construction materials*, Publishing House Tehnică, Bucharest, 1964, p. 140.

¹⁰ Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 178.

¹¹ According to some information the lime use dates back to the 7th millennium B.C. There is undeniable evidence that in Mesopotamia, around 2450 B.C. lime was manufactured and the Egyptians used lime for the building of pyramids. Solomon's temple in Jerusalem was also built with a mixture of lime and ground brick. Ancient Greeks used lime mixed with water and volcanic in plasters. The first testimony indicating how to obtain and use lime as binding agent is the work of Marcus Vitruvius Pollio, named "De architectura libri decem", issued in 13 B.C. This material was used for building the Pantheon, the Coliseum, the Constantin Basilica, constructions that have lasted until current times. In medieval fortresses and churches lime was also used in mortars. acc. To Alexandru Szep, *Lime: Technology and Uses*, Publishing House Cerami, Iași, 2006, p. 1.

¹² Each kiln can produce daily between several hundred kilos to several tonnes of lime. The intermittent kilns which function with wood can be cylindrical or rectangular and can be up to 6.5 m high. The walls are often made of double layers of brick and stone, the interior one being built of refractory brick, resistant to high temperatures. The limestone lumps, approximately equal in size are arranged in the kiln so as to form an arch which allows the fire to burn and the air to circulate freely. At the bottom edges of the kiln there should be several ventilation holes which will allow the flame to go among the lumps and the gases to evacuate. The holes will close progressively during burning. The wood fire will be maintained day and night, uninterruptedly for at least three days. Once the kiln is filled the vault is sealed with a layer of clay in which several holes will be made to maintain the burning and discharge the smoke. Then the kiln is let to cool for a day and a night and afterwards the lime lumps are taken out and crushed. The lime is completely burnt when the smoke is white. At this moment the kiln is opened and the lime is let to cool down. After burning the colour of lime well burnt is whitish or yellow-greenish, lighter and sponge like.

wells and animal shelters. Afterwards, around 1350, the Greek monks from Athos crossed the Danube and brought models and practical explanations about the sacred art transposed in the *a fresco* technique¹³. In time, as nobles' domains, fortresses and churches were being built, lime manufacturing gained more and more followers and reached national interest.

The *lime manufacturing* craft is being practiced even nowadays, but less than in the past. Today we can still find lime kilns in the counties: Bihor (Roşia, Izbuc, Meziad, Platoul Zece Hotare), Maramureş (Cheile Babei, Piatra Socolăului), Sălaj (Frâncenii de Piatră), Hunedoara (Buceş), Neamţ (Bicazul Ardelean), Braşov (Stejerisul), Sibiu (Poplaca) and so on. This occupation became traditional in areas where mountains are mainly made of limestone and according to the operation of the lime kiln we can distinguish: intermittent kilns which are built in the field and lose a great amount of heat, used for smaller quantities; continuous kilns which can be circular, rotary or vertical¹⁴.

The quality of techniques in mural painting in the plaster of which slaked lime is used as main material tremendously depends of the quality of this lime. It serves as *binder* and thus one of its properties is to “*bind*” materials having different granulation (sand, flax fibre, marble powder and so on) with the purpose of obtaining certain conglomerates - *mortar*. This composition increases the mechanical resistance of mortar and besides calcium carbonate silicates and aluminates also form (compounds of hydraulic lime)¹⁵. The property of “*binding*” the various compounds in plaster is useful for obtaining a product with a new structure that bind pigments to it¹⁶. As a consequence, this binding material with mineral origins lends the colours, by drying its mattness and smoothness.

In order to fulfil its role as binder, lime has to go through two phases. *The first is adherence* – the transformation from plastic, moulding mass to a rigid mass with a low mechanical resistance. In other words it forms with water a plastic mixture that adheres to the materials in mortar. *The second phase is hardening* – the moment where the solid mass starts to gain mechanical resistance, increasing in time to a maximum value specific for this type of mineral binder without producing great variations in volume¹⁷. When using lime paste for the frescoes, we should consider how old it is. It can contain unslaked parts which, in turn could slake after the pigments are applied, causing an inevitable increase in volume (2-3 times) that will trigger fissures (cracks) in the plaster structure.

¹³ Olga Greceanu, *National Specific in Painting*, Publishing House Idaco „dar din har”, Otopeni, 2010, p. 39.

¹⁴ Paolo şi Laura Mora, Paul Philippot, *op. cit.*, p. 75.

¹⁵ Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 181.

¹⁶ Rich lime, with high contents of calcium hydroxide requires the plaster to be polished and thus the calcium hydroxide goes to the surface and by carbonation it encapsulates the pigments in the form of suspension in water or limewater. acc. to Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 180.

¹⁷ Ioan Istudor, *op. cit.*, p. 177.

Lime as base for mural painting reveals the tradition of medieval frescoes of byzantine origin. Also named “*the mosaic bed*”¹⁸ if we refer to the painting in the mosaic technique, used in the plaster for the *a secco* technique, in *arriccio* and *intonaco* (*black fresco and white fresco*) for the *a fresco* technique¹⁹ and *simili - fresca*²⁰, or wet plaster for the *sgraffito* technique²¹, *slaked lime* - $\text{Ca}(\text{OH})_2$ is found in all these techniques together with an inert material (sand, marble powder, brick powder and so on)²².

The process of *lime paste as binder* hardening has two transformation stages. First a physical process takes place, when water is absorbed by the base layer (brick, stone) where lime is applied or it evaporates and this triggers the stiffening and the mechanical resistance. Afterwards the chemical process takes place, when carbon dioxide (CO_2) from the atmosphere reacts with the slaked lime - $\text{Ca}(\text{OH})_2$. This last process, recarbonation, is more time consuming²³.

It is widely known that *slaked lime* based plasters harden in relatively short time, they adhere well to the materials they bind and they do not have significant volume variation during and after hardening. Moreover, *lime* is stable against the action of physical and chemical factors it comes in contact with, having strong caustic- alkaline properties²⁴. We can distinguish lime paste proper for fresco painting by several defining traits: it has high consistency, density and cohesion, when on the work tool it will not fall off and it is unctuous.

The qualities of lime are the most diverse: it is durable, resistant to temperature variations and to washing. Used in the making of *frescoes*, it gives the painting a matte finishing, which helps the viewer to “read” the image from any angle and confers the colours transparency and resistance in time. The lime based plaster has the *purpose* of smoothing the surface of the wall it is applied on and also of obtaining a uniform layer of primer under the coat of painting. It also serves as mordant (fixator) and maintains the pigments on the plaster surface and after the lime is dry they are kept in safe state.

Part of these qualities of *slaked lime* found in fresh plaster are due to the evaporation of water and to the thin layer of calcium carbonate which forms

¹⁸ C. S. Verna, *op. cit.*, p. 413.

¹⁹ See Daniel V. Thompson jr, *op. cit.*, p. 74-75.

²⁰ I. D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 216.

²¹ *Ibidem*, p. 421.

²² All these techniques are rich in lime and can be ranked into categories or variants: lime- sand, lime- sand – flax fibre, lime- sand – animal hair, lime-straw, lime- brick powder, lime – marble powder and other similar combinations. acc. to Dan Mohanu, *The Archaeology of Mural Paintings in Sf. Nicolae Domnesc Church in Curtea de Argeș*, Publishing House A.R.A., Bucharest, 2011, p. 87.

²³ Daniel V. Thompson jr, *Painting Materials and Techniques in the Middle Ages*, Translated by Florin and Ioana Caragiu, Publishing House Sophia, Bucharest, 2006, p. 38.

²⁴ C. S. Verna, *op. cit.*, p. 353.

under the interaction of carbon dioxide absorbed from the air. This process is called carbonation. Under the microscope the thin layer appears as a glassy film under which colours adhere, becoming insoluble in water.

To conclude, the pigments remained fixed in the crystalline layer of calcium carbonate resulted from the chemical process of calcium hydroxide transformation. The pigments thus fixed on the primer may undergo aesthetic modifications that vary for each pigment, allowing the lime in the plaster to act as fixator²⁵.

In monumental painting the most famous technique after the mosaic²⁶, is the *fresco*, which was highly prestigious from ancient times²⁷. The origin of this technique's name is related to the base on which the pigment is applied, i.e. the plaster that needs to be permanently fresh and wet when colours are applied. Giorgio Vasari (1511-1574) points out that it is "the most important discovery in painting (...). Among all the works the painters do, fresco painting is the most magnificent and the most beautiful"²⁸. *Fresco*, also named "wet painting", performed by the Greeks and also by the Romans is being made even today on a plaster composed by *slaked lime* and sand. This binder is rarely found in nature in its pure form of *calcium protoxide*, therefore it is used in combination with carbonic acid or sulphides and it is named *calcium carbonate*²⁹.

Among all the *white pigments* used in the painting of frescoes the best in terms of compatibility is *lime white*³⁰ the preparation of which being known since the antiquity. Practically a larger quantity of water is added over the lime paste (calcium hydroxide), they are mixed and after sedimentation is used just as any other colour. Another method of obtaining lime white is the one mentioned in the "Study on Painting" written by Cennino Cennini (n. c.1370-d. c.1440), who tells us that old lime paste is left to dry and then rubbed with water on a stone slab until it

²⁵ Daniel V. Thompson jr, *op. cit.*, p. 43.

²⁶ See V. Thompson jr, *op. cit.*, p.74.

²⁷ Marcel Gh. Muntean, *op. cit.*, p. 96.

²⁸ Giorgio Vasari, *The Lives of the Most Famous Italian Architects, Painters and Sculptors, from Cimabue to Current Times*, Publishing House Meridiane, Bucharest, 1962, p. 128.

²⁹ The best lime for fresco is the one containing more silica because new plaster will stick better and will get more resistant over time. When it is well burnt it is light and slightly yellowish and boils fast when put in water. Lime which is too burnt lime boils slowly in contact with water and the one which is not burnt enough remains heavy and slakes only partially. It is very important to slake (hydrate) and pass lime through fine sieve as soon as it is taken out of the kiln and is checked in terms of quality. acc. to Olga Greceanu, *Mural Composition*, Publishing House Idaco „dar din har”, Otopeni, 2010, p. 99.

³⁰ For painting with white lime two kinds of white obtained from lime can be used. One results from the lime kept in the pit for a long time, getting thick and hard - also named „lime putty”, and another named *Saint John's white* which is obtained by letting rich lime sit in the sun for a long time, ground into a fine powder and rubbed against a stone or glass slab. This last process is repeated. acc. to Daniel V. Thompson jr, *op. cit.*, p. 109.

turned again into a fine paste³¹. Through this procedure lime paste turns into calcium carbonate again, becoming more durable and more resistant to light and atmospheric agents.

Lime whitewash was used in our country exclusively in the mural decorations in the medieval era³² and is being used in frescoes for the white accents but also mixed with other pigments to obtain halftones. The quality of lime white lies in the fact that it does not undergo aesthetic modifications after drying unlike paste lime which whitens when dried. Nevertheless there are cases when the *calcium carbonate white* is exposed to air pollution with acids (sulphur or carbon dioxide) and to excessive moisture in the wall, losing its chemical stability and forming salts at the surface of the painting due to the chemical reaction. Lime white combined with a protean binder will become (in time) slightly violet and in combination with copper it will become slightly pink³³. Thus, lime white is stable and resistant to air, light, alkalis, but not to acids (it decomposes effervescently). It is compatible with all pigments besides those non-resistant to lime (organic pigments) and throughout history we can meet it under several names: "wall psimit" or "dry psimit", "wall blush", "flour" or "wall flour", "makeup", "wall whitewash", "San Giovanni white" or „Saint John's white"³⁴.

The methods of obtaining slaked lime and its use in different techniques of mural painting have perpetuated along the centuries "from mouth to mouth and it was enough, as if our souls have been waiting for it, as if they have been ready to embrace it in a form that was good not only for the first century but also for today, despite all the progress of science and good for the centuries to come"³⁵. Thanks to the monks from Athos who brought written guides and practical advice, Romanian apprentices were trained and gained the ability to understand and make a *fresco*, but also to use lime as mordant, binder and primer. The Romanian painters craftsmen "have repeated this procedure once, twice, three times, tens of times,

³¹ "White is a natural colour, but well processed as follows: take some very white slaked lime and when it turns into powder put it in a pit – for eight days-, ensuring clean water every day and stirring the lime and water well so as to take all the fat out. Then make some little tarts and let them sit in the sun and the older these tarts are, the better the lime is. If you want to do it quickly and well, when the little tarts are dry, rub them against a stone, with water and make new tarts and then let them dry; do this twice and you will see how white and good it gets (...) without this white you can do nothing." acc. to Cennino Cennini, *A Study in Painting*, translated by N. Al. Toscani, Publishing House Meridiane, Bucharest, 1977, p. 68.

³² Ioan Istudor, *Technical Considerations on some paintings in Romania – Antiquity, Middle Ages and Modern Era*. R.M.I. Year LXXII, nr. 1/2001-2003, I.N.M.I., Bucharest, 2004, p. 79.

³³ See Oliviu Boldura, *Mural painting in Northern Moldavia. Aesthetic Modifications and Restoration*, Publishing House ACS, Bucharest, 2013, p. 41.

³⁴ Dan Mohanu, *op. cit.*, p. 105.

³⁵ Olga Greceanu, *National Specific...*, *op. cit.*, p. 37.

hundreds of times, but from one to the other a change came up due to the instinct and fecund imagination of each of the painters and that is why we can believe in the development of Romanian art”³⁶.

To conclude, *the lime* – essential component in the base layering of mural paintings shows technological features in various eras and indicates the clear option of predecessors regarding its use in monumental paintings. At the same time, the techniques where lime was irreplaceable are the expression of a long tradition as found in the texts of the byzantine painting Erminia³⁷. In the analysis made here on the use, necessity and importance of *lime* in the plaster layers for mural painting, but also the analyses and scientific insights made in distinct historical periods on this constituent of wall mortars, demonstrate its remarkable quality of being an adjuvant in the preservation of mural paintings which have lasted until today. In these technical solutions we can recognize the continuity of the medieval mural painting tradition which has transcended and heads towards modernity.

³⁶ *Ibidem*, p. 43.

³⁷ Dionisie din Furna, *Erminia of Byzantine Painting*, Publishing House Sofia, Bucharest, 2000.

V. MISCELLANEA

VALERIU ANANIA – PASĂREA MĂIASTRĂ. O LECTURĂ ETNOLOGICĂ

COSMINA TIMOCE-MOCANU*

REZUMAT. Spre deosebire de alți colegi de breaslă ai săi, literați sau teologi, care i-au fost contemporani, Valeriu Anania nu a avut preocupări sistematice de cercetare a folclorului, chiar dacă, așa cum rezultă din *Memorii*, înregistrarea acestuia pare să-l fi interesat la un moment dat. Îmi propun în cele ce urmează analiza nuvelei *Pasărea măiastră* din perspectiva posibilelor sale surse folclorice. Aproximarea locului pe care motive/ teme/ legende precreștine îl ocupă/ îl pot ocupa într-o lume creștină constituie, în opinia mea, o miză majoră a textului pe care îl discut.

Cuvinte cheie: Valeriu Anania, *Amintirile peregrinului apter*, *Pasărea măiastră*, surse folclorice, mănăstirea Polovragi, Sfântul Hristofor – „Sfântul-cu-cap-de-câine”, ATh. 550.

În *Prefața* la ediția întâi a volumului *Amintirile peregrinului apter*, autorul, Valeriu Anania, ni-l prezintă ca pe o carte care „s-a zămislit sub pământ”¹, în „academia celor aproape patruzeci de intelectuali cu condamnări grele: profesori, ingineri, juriști, universitari, oameni de artă și litere, filosofi și diplomați”. Pentru că, prin chiar rigorile sistemului carceral, activitatea intelectuală a „generațiilor

* Cercetător științific principal III dr., Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca; cercetător postdoctoral Universitatea de Vest din Timișoara, e-mail: cosminatimoce@yahoo.com

¹ Valeriu ANANIA, „Prefață (la ediția întâi)”, în: *Amintirile peregrinului apter*. Nuvele și povestiri. Prefață de Mircea Muthu. Cronologie de Ștefan Iloaie, Polirom, Iași, 2009, pp. 17-18. Toate citatele din acest studiu sunt date după prezenta ediție.

subterane” se derula exclusiv în sfera oralității², în celulele închisorilor comuniste s-a dezvoltat o adevărată tradiție a rostirii „de prelegeri, comunicări, povestiri”³, rostire care avea o funcționalitate quasi-similară povestitului din mediile folclorice⁴, fiind menită „să potolească spaimele și să-i dea suferinței un sens”. În acest context, venindu-i rândul la cuvânt, Valeriu Anania și-a invitat colegii de suferință la o călătorie de trei săptămâni „prin mănăstirile și schiturile țării [...], prin istorie, printre oameni și întâmplări”. Abia în 1974, când a finalizat nuvela *Întâlnire la Vodița*, autorul a găsit formula narativă optimă pentru a scrie „pe dinlăuntru” această „carte a mănăstirilor”. E vorba, mai exact, despre formula personajului narator unic – peregrinul apter – înger pe jumătate și om pe jumătate⁵, mistuit de

² Tocmai datorită faptului că hârtia și creionul îi erau interzise, Valeriu Anania a mărturisit că, între 1962 și 1964, pe când se afla în detenție la Aiud, a fost nevoit să-și facă „creierul tăbliță” și să „scrie” în memorie piesele de teatru *Steaua Zimbrului* și *Meșterul Manole*. Cf. Valeriu ANANIA, *Memorii*, Polirom, Iași, 2008, pp. 257-258: „Am lucrat astfel cu regularitate și îndărătnicie, zi de zi, vreme de șase ani, oriunde m-am aflat, și am ieșit din închisoare purtând în memorie două piese de teatru complete și o mulțime de poezii, totalizând aproape douăsprezece mii de versuri”.

³ Această practică a povestitului în universul carceral apare frecvent menționată în literatura memorialistică, spre exemplu la Nicolae STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*. Ediție îngrijită și note de Virgil Ciomoș, Dacia, Cluj-Napoca, 1997; Alexandru PALEOLOGU (în dialog cu Filip-Lucian Iorga), *Breviar pentru păstrarea clipelor*, Humanitas, București, 2005; Alexandru PALEOLOGU, *Sfidarea memoriei*. Convorbiri cu Stelian Tănase: aprilie 1988-octombrie 1989, Du Style, București, 1996; Lena CONSTANTE, *Evadarea tăcută*. 3000 de zile singură în închisorile din România, Humanitas, București, 1992, respectiv *Evadarea imposibilă*. Penitenciarul politic de femei, Miercurea Ciuc: 1957-1961. Ediția a II-a, Florile Dalbe, București, 1996; Alice VOINESCU, *Jurnal*. Ediție îngrijită, evocare, tabel biobibliografic și note de Maria-Ana Murnu, cu o prefață de Alexandru Paleologu, Albatros, București, 1997; Nicolae MĂRGINEANU, *Amfiteatre și închisori*. (Mărturie asupra unui veac zbuciumat). Ediție îngrijită și studiu introductiv de Voicu Lăscuș, Dacia, Cluj-Napoca, 1991 etc.

⁴ Despre funcțiile povestitului în mediile folclorice, a se vedea Ovidiu BÎRLEA, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976, s. v. *povestit*, respectiv Ion CUCEU, *Fenomenul povestitului*. Încercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 1999, pp. 93-128.

⁵ Valeriu ANANIA, „Cele patru domnițe”, în: *Amintirile peregrinului apter*, pp. 74-75: „Ce eram eu? Un pui de slugă răsfățată la curțile Celui-ce-este, un fuior de lumină care credea că zborul se poate face și de-a berbeleaca. Asta eram. Când m-am jucat de-a ghemul prin pacea pământului, m-am pomenit lăbărțat ca o cârpă umblătoare, lăsând în urmă-i pulbere și scamă. Am greșit? N-am greșit? Nu știu. Știu că de-atunci rătăcesc printre rosturile pământurilor și că uneori îmi sângerează umerii, trezind în mine câte un crâmpel de amintire din vremuri și lumi răzlețe. Am auzit că monahii ar fi îngeri în trup și m-am pornit prin chinoviile lor, cu popasuri lungi, în gândul că aș putea să aflu ceva mai mult și despre mine. Câteodată mi se pare că m-am găsit, dar de cele mai multe ori mă pierd în neștiință și zadarnic aștept să mi se lumineze osânda. O, dacă aș fi om ca toți oamenii, ce bine mi-ar sta omenitatea! O, dacă aș fi înger ca toți îngerii, ce minunată mi-ar fi dezmarginirea! Iată însă că aripile mele nu mai sunt decât o rană ascunsă, iar nomenirea mea s-a poticnit întru începuturile ei. Două jumătăți ar putea face oricât un întreg; eu nu sunt decât o rămășiță dintr-un sfârșit și zvâcnetul întrerupt al unei curgeri. Zborul meu se petrece numai în somn, și atunci la spicul ierbii, ca o adiere prin rouă. Am învățat să umblu pe cele două picioare și trăiesc bucuria pasului mărunț, dar uneori mi se pare că mă târâsc. Mi-e dor de aripile mele...”

tristețea „de a ști că ești cineva și că porți în tine osânda de a trece prin lume ca un nimeni”⁶ și sortit să rățăcească printre rosturile pământenilor spre a putea „dezlega din blestem o ființă omenească”⁷.

Aceeași *Prefață* îi indică cititorului o grilă de lectură a celor douăsprezece nuvele și povestiri ale volumului, prin precizarea că ele au fost construite „alternând semnificația religioasă cu mici crâmpoie de mitologie națională și folclor călugăresc”. Pornind de la acest aspect, îmi propun în cele ce urmează analiza nuvelei *Pasărea măiastră* din perspectiva posibilelor sale surse folclorice.

Spre deosebire de alți colegi de breaslă ai săi, literați sau teologi, care i-au fost contemporani, Valeriu Anania nu a avut preocupări sistematice de cercetare a folclorului, chiar dacă, așa cum rezultă din *Memorii*, înregistrarea acestuia pare să-l fi interesat la un moment dat⁸. A copilărit, însă, în satul vâlcean Glăvile, ale cărui tradiții și obiceiuri le-a evocat nu o dată, în ultimii săi ani, în predicile rostite la Catedrala din Cluj-Napoca, arătându-le dimensiunea comunitară și importanța împlinirii lor de către indivizi, tocmai pentru ca aceștia să devină parte din comunitate. Mama sa, Ana, deși fiica preotului Mărgăritărescu, trăia ea însăși puternic ancorată într-o mentalitate folclorică, pe care încerca să i-o transmită și fiului ei, Valeriu, învățându-l, așa cum acesta a mărturisit peste ani, nu doar că e „mai bine să întingi în sare și să te uiți la soare, decât să întingi în unt și să te uiți în pământ”⁹, ci și, spre exemplu, că, în noaptea Sfântului Andrei, lupilor li se rânduiește hrana pentru un an de zile:

„De sărbători am cântat la strană, iar la Bobotează [în anul 1941 – n. m.], când preotul sfințea apa, am tras în văzduh cu pistolul (prima oară în viața mea), fără să bag de seamă nedumerirea oamenilor, care mă știau de «băiat bun» și sperau să mă vadă popă. [...] Mamei îi spuneam că trebuie să trec singur dealurile și văile spre Olt, la halta de la Orlești, și că e bine să mă apăr de lupi. Dar ea era convinsă că de lupi te apără Dumnezeu, și dacă ei au hotărât, în noaptea Sfântului Andrei, să nu te mănânce, nu te mănâncă nici chiar dacă te-ai lua la harță cu haita”¹⁰.

În câteva locuri, *Memoriile* lui Valeriu Anania conțin, parcă făcute de ochiul unui etnograf, fine observații asupra unor practici arhaice, ca „străvechea și originala datină a «prișcălitului» din ziua întâia de Paști” (p. 149), așa cum se

⁶ V. ANANIA, „Cele patru domnițe”, p. 87.

⁷ V. ANANIA, „Întâlnire la Vodița”, în: *Amintirile pelerinului apter*, p. 32.

⁸ Mă gândesc aici la un episod petrecut în iarna anului 1940, când tânărul Valeriu Anania merge în Banatul sârbesc, împreună cu colegul său Mioc, poposind în localitatea Marghita: „Am rămas acolo câteva zile, în care timp m-am cunoscut – conspirativ, firește – cu mai mulți țărani, de la care învățam nu numai folclor, dar și deprinderea dialectului”. (*Memorii*, p. 19)

⁹ Valeriu Anania era un pasionat al paremiologiei, fiind posesor al „colecției de Proverbe a lui Zanne – o splendidă ediție legată în mătase, cu autograful autorului”, pe care, având nevoie de bani pentru a le repara părinților săi casa în care locuiau, a vândut-o, în anii '60, mitropolitului Firmilian al Craiovei. (*Memorii*, p. 219)

¹⁰ *Memorii*, p. 21.

înfățișa aceasta, în 1947, la Cacova Ierii, pe Valea Arieșului. Pentru luna noiembrie a aceluiași an, notează un alt fapt insolit, observat în călătoria pe care a făcut-o, pe jos, sub escortă, de la Cluj la Toplița, unde i se stabilise domiciliul forțat: „la Sânmihaiul de Câmpie am văzut, pentru prima oară în viața mea, femei umblând pe picioaroange”. (p. 159) Pribegiile sale prin munți i-au prilejuit descrieri ale vieții păstorești și însemnări sporadice despre psihologia populară.

În anii optzeci ai secolului trecut, arhimandritul Bartolomeu Anania a pledat, în fața patriarhului Iustin Moiescu, pentru necesitatea publicării manuscrisului despre *Vetre de sihăstrie românească*, al lui Ioanichie Bălan, căruia îi admiră tocmai calitatea de a fi: „spirit dinamic, iscoditor”, care „umblă și caută peste tot, întreabă oameni bătrâni și ia note ca un culegător de folclor” și care i-a transmis convingerea că „toponimia poate atesta existența unui așezământ monahal dispărut”¹¹. Ecouri ale acestei convingeri privind importanța toponimelor pentru cunoașterea trecutului sunt recognoscibile în nuvela *Pasărea măiastră*, transpuse în axioma că „orice realitate vie purcede din simbol și se resoarbe în simbol”¹².

Cea de-a cincea povestire din ciclul *Amintirile peregrinului apter*, intitulată *Pasărea măiastră*, scrisă la Văratec, în toamna anului 1985, pare a fi fost construită pentru a prezenta și desluși tainele iconografice ale mănăstirii Polovragi: prezența, pe pereții bolniței, a Sfântului Hristofor, în dublă ipostază, precum și a sfinților mutilați prin scoaterea ochilor, dar și reprezentarea în frescă, în partea dreaptă a pridvorului mănăstirii, a Muntelui Athos, respectiv, în naos, a Învierii Domnului – „capodoperă a artei noastre bizantine și tot ce are Polovragii mai frumos” (p. 135).

Cititorul pătrunde în universul Polovragilor odată cu peregrinul apter și starețul Eudoxiu, scenă ce împrumută mult din biografia autorului, născându-se astfel, așa cum observa Ovidiu Pecican, „oximoronia unei memorialistici văzute ca ficțiune”¹³. Mărturisirea peregrinului apter că „așezarea de la Polovragi este mănăstirea inimii mele” (p. 113), loc care făgăduia „reașezarea unor suflete omenești în cumpăna lor cea dreaptă” (p. 125), corespunde întru totul celor notate în Memoriile lui Valeriu Anania, cu privire la cel dintâi drum al său la mănăstire, la 20 noiembrie 1942, în compania starețului Gherasim Bica:

„Polovragi a rămas până astăzi mănăstirea inimii mele, nu numai pentru frumusețea locului, ci și pentru limpezirile sufletești pe care mi le-a dat atunci”¹⁴.

¹¹ V. ANANIA, *Memorii*, p. 636.

¹² V. ANANIA, „Pasărea măiastră”, *idem*, *Amintirile peregrinului apter*, p. 116. Pentru economie de spațiu, în cele ce urmează, voi indica în text, între paranteze, trimiterea paginală, utilizând ediția din 2009.

¹³ Ovidiu PECICAN, „Ficțiunea memorialistică”, în: *Steaua*, 43, nr. 3/1992, p. 22.

¹⁴ V. ANANIA, *Memorii*, p. 47.

Personajul Eudoxiu împrumută calitățile starețului Gherasim Bica, așa cum Polovragii din planul nuvelei reproduc „duhul comunitar, spiritul de dăruire, dragostea nefățarnică”, precum și libertatea înțeleasă ca „disciplină liber consimțită”¹⁵ a Polovragilor interbelici. Așadar, Eudoxiu, dublul narativ al lui Gherasim Bica¹⁶, originar dintr-un sat de pe Valea Ierii, cel ce primise de la un episcop transilvănean misiunea de a zidi o mănăstire în Apuseni cu daniile moșilor, cu care însă se face „mai ușor o revoluție decât o mănăstire”, ajunge în Oltenia, cu visul „de a face din Polovragi o grădiniță a lui Akademos”¹⁷. Starețul se înconjurase de ucenici tineri, dornici de a învăța, cărora, în schimbul întreținerii, al taxelor de școlarizare și al banilor pentru cărți, nu li se cereau decât „note bune și ambiția de a deveni oameni luminați”, precum și obligativitatea

„să-și curețe chiliile, să-și spele singuri albiturile și să facă o clacă la culesul merelor, acestea fiind aproape singura cheazășie a cheltuielilor școlare”. (p. 119)

Cel care se îngrijea, „cu bucurie și pasiune” de gospodărirea obștii, hrănind porcii și păsările, mulgând vitele, îngrijind stupii și frământând pâinea, era starețul Eudoxiu, care, pentru tinerii săi ucenici:

„își dădea nu numai ultimul ban, ci și cămașa de pe el, iar aceasta la modul cel mai propriu cu putință, în care sens mărturisesc că purta pe sub dulamă o cămașă făcută din câteva ștergare țărănești, primite de pomană la parastase și înmormântări”. (p. 119)

Liniștea Polovragilor este amenințată de fostul stareț, monahul Talasie, poreclit Jălbarul, „autodidact cu pasiunea legilor”, priceput în a „compune o plângere, o contestație, o întâmpinare către orice tribunal”, fiind, în același timp, „om cu viață neprihănită, un postitor, aproape un ascet”. (p. 121) Dorind ca „mănăstirea să revină la austeritatea unui personal redus ca număr – cel mult doi-trei –, contemplativ, duhovnicesc” (p. 120), Talasie a depus la episcopie patru reclamații, în ultima protestând „împotriva faptului că starețul cel nou ține băieți tineri pe lângă el”. (p. 121) Deși, aparent, jalba pare a declanșa intriga narațiunii, construcția acesteia este cu mult mai subtilă; mizele textuale sunt cu totul altele și, pentru a le înțelege, este necesară o lectură atentă a expozițiunii.

Aici, fără intenția neapărată de a scrie „un ghid turistic”, personajul narator, din perspectiva sa de „peregrin apter”, îi prezintă cititorului Polovragii, propunându-i o „intrare” acolo pe „poarta de deasupra”. (p. 117) De-aceea, ochiul peregrinului apter surprinde mai întâi înălțimile: „cei doi munți care se bat în capete”, desprinși din lanțul Carpaților gorjeni, și turla mănăstirii, ca o făptură de basm – Pasărea Măiastră:

¹⁵ V. ANANIA, *Memorii*, p. 47.

¹⁶ Pentru paralelisme cu biografia starețului Gherasim Bica al Polovragilor, a se vedea *Memorii*, pp. 47-48, 87-88, 147-148, 191.

¹⁷ V. ANANIA, „Pasărea măiastră”, p. 128.

„de fapt numai capul, înalt și veghetor ca o turlă, ridicându-se din cuibul zidărit în piatră, întru amintirea veacului de demult, când ea trecuse ca o săgeată printre munții somnoroși, aducând în cioc picătura de apă vie. Sub soarele amiezii se rămurea un cer cu mere de aur”. (p. 113)

Cei familiarizați cu universul mitologiei „difuze”¹⁸ românești, care subîntinde categoriile narative tradiționale¹⁹, recunosc în acest paragraf figurări ale *celeilalte lumi*, în care se poate pătrunde printre „cei doi munți care se bat în capete”, doar în miezul zilei, când, „somnoroși”, ei se odihnesc²⁰. Simbolistica aceasta este potențată prin introducerea motivului cerului „cu mere de aur”, care „se rămurea” sub soarele amiezii, motiv ale cărui surse folclorice pot fi identificate în colindele pe care Monica Brătulescu le-a subsumat tipului 159 – *Omul bun și merele de aur*²¹. Vasile V. Filip propune o lectură mito-simbolică a colindelor din acest tip, pe care le citește, pe urmele Monicăi Brătulescu, ca fiind rezultatul procesului creștinării celor din tipul 29 – *Merele căpătate de la Soare*²², tip cosmogonic la origine, constatând că „schimbarea succesivă a personajelor absorbite de una și aceeași structură mitologică”, produsă în paralel cu aceea a „motivației gesturilor acestora” antrenează o:

„modificare a semantismului simbolurilor aferente, în cazul de față al *mărului de aur*. Dacă în colindele *de zori* (...) *mărul de aur*, obiect al luptei vulturilor, avea valențe preponderent solare și cosmogonice, în colinda în discuție a suferit o puternică contaminare cu «mărul adamic». În concordanță cu tendințele superlative ale colindei, el nu mai apare însă ca «fruct oprit», ci ca răsplată supremă la care poate să aspire cel care a dus o viață conformă cu normele eticii populare și, în final, ale celei creștine.”²³

¹⁸ Otilia HEDEȘAN, *Pentru o mitologie difuză*, Editura Marineasa, Timișoara, 2000, pp. 7-10.

¹⁹ I. CUCEU, *Fenomenul povestitului*, p. 165, vorbește de „categorii narative aflate, mai mult decât altele, în zonele difuzului: reprezentările mitice, legendele, povestirile superstițioase etc.”

²⁰ Cf. Lazăr ȘĂINEANU, *Basmele române* în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. Ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu. Prefață de Ovidiu Bîrlea, Editura Minerva, București, 1978, p. 41: „În genere, această apă învietoare se aduce de la *munții cari se bat în capete*, printre cari curg două fântâni: una cu *apă vie* și alta cu *apă moartă* (...). Acei munți mișcători odihnesc numai o jumătate de ceas, la amiazi, și atunci e momentul a se lua apa, dar cum prind de veste, iar încep a se bate, și de aceea numai cu mare primejdie se poate căpăta”.

²¹ Monica BRĂTULESCU, *Colinda românească*, Minerva, București, 1981, p. 270: „Un om, care a făcut în viață bine (a făcut milostenii, a fost cuvios, a dat Domnului buți cu bani, în unele cazuri acțiunile omului bun nu sunt specificate), stă în rai (uneori se omite a se preciza locul) sub un pom încărcat cu mere (de aur).”

²² M. BRĂTULESCU, *Colinda românească*, p. 184.

²³ Vasile V. FILIP, *Universul colindei românești* (În perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică), Editura Saeculum I. O., București, 1999, pp. 119-120.

Nu putem aprecia dacă, introducând motivul *merelor de aur*, care se ofereau privirii celor doi drumeți în vârf de munte și nu, ca în scenariile colindelor cosmogonice, unor păsări care se luptă pentru ele, Valeriu Anania avea intenția de a discuta procesul creștinării acestui motiv. Aproximarea locului pe care motive/ teme/ legende precreeștine îl ocupă/ îl pot ocupa într-o lume creștină constituie, însă, cu siguranță, o miză majoră a textului pe care îl discutăm.

Înspre această direcție de interpretare conduce chiar titlul nuvelei – *Pasărea măiastră* – sintagmă prin care este denumită metaforic, în text, biserica mănăstirii Polovragi. Trimiterea pare a fi la basmul omonim din colecția lui Petre Ispirescu²⁴, subsumabil tipului Ath 550 în clasificarea Aarne-Thompson²⁵, respectiv tipului *Fraților perfizi*, în clasificarea lui Lazăr Șăineanu²⁶. Structura basmului-tip al lui Petre Ispirescu este următoarea: un împărat, care avea trei fii, zidește o mănăstire fără pereche de frumoasă, pe care nu o putea însă finaliza, căci „turnul se surpa”. În urma rugăciunilor făcute în biserici, împăratul visează că „dacă va aduce cineva pasărea măiastră de pe tărâmul celălalt și să-i așeze cuibul în turn, se va putea face monastirea desăvârșit”. Când frații mai mari pleacă și nu se mai întorc îndărăt, împăratul îi permite și mezinului să plece. După o vreme, feciorii mai mari se întorc cu pasărea măiastră și o roabă – găinăreasă. De îndată ce cuibul păsării a fost așezat în turlă, biserica s-a isprăvit. Însă, pasărea a rămas mută până în ziua când a intrat în biserică un cioban. Acesta era fiul mezin al împăratului, care, plecat în căutarea păsării măiestre, întâlnește în drumul său un vulpoi, pe care-l ospătează, și care se dovedește a fi un voinic blestemat să poarte chip de vulpe, până când cineva va avea milă de el. Cu ajutorul voinicului cu care se prinde tovarăș, el ia pasărea măiastră de la zmei, împreună cu o fată, pe care aceștia o răpiseră. Întors pe moșia tovarășului său, feciorul de împărat își descoperă frații prefăcuți în stane de piatră, datorită refuzului lor de a-l ospăta pe vulpoi/voinic, și-l roagă pe acesta să-i învie. Odată înviați, frații se răzbună pe mezin, tăindu-i picioarele, furându-i pasărea măiastră și aleasa inimii. Mezinul se face frate de cruce cu un orb, căruia frații invidioși îi scosese ochii, și împreună omoară o scorpie, cu al cărei sânge își vindecă infirmitățile. Odată descoperiți trădătorii, se apelează la judecata dumnezeiască, iar cei doi frați mai mari sunt uciși de pietrele pornite din propria lor praștie, în vreme ce mezinul moștenește împărăția și se cunună cu fata de împărat-găinăreasă.

²⁴ Petre ISPIRESCU, *Legende sau basmele românilor*, Editura Facla, Timișoara, 1984, pp. 226-234.

²⁵ Ath 550 – „Search for the golden bird”. Antti AARNE, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Translated and enlarged by Stith Thompson. Ediția a doua, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia/ FF Communications, 1961.

²⁶ Lazăr ȘĂINEANU, *Basmele române*, pp. 358-359: *Pasărea măiastră* din colecția Ispirescu reprezintă basmul-tip pentru o clasă cu următoarele variante: „I. Varianta ardeleană, *Pasărea cu pene de aur*; II. Varianta ardeleană, *Pasărea cu pene de aur*.” Cf. versiunea neogreacă *Biserica cea nouă și privighetoarea*, respectiv versiunea săsească *Pasărea de aur*, *ibidem*, p. 361.

Compozit din punct de vedere structural, basmul rezumat este interesant pentru nuvela pe care o discutăm din perspectiva motivului păsării măiestre care vine să desăvârșească o clădire sacră (biserica, mănăstire), motiv menit să relaționeze cu complexul riturilor de construcție, respectiv cu o binecunoscută temă a folclorului sud-est european²⁷, aceea a jertfei zidirii. Așadar, prin utilizarea lui, inclusiv în titlul nuvelei sale, Valeriu Anania trimite cititorul înspre începuturile mănăstirii Polovragi, înspre „amintirea veacului de demult” când biserica fusese durată, cu alte cuvinte, înspre un cronotop a cărui invocare lasă „sentimentul strămutării în legendă”. (p. 115) De altfel, întemeierea bisericii mănăstirii Polovragi nu este singura *geneză* evocată în text, căci expozițiunea reține, de asemenea, două alte legende, care sunt cunoscute și circulă inclusiv astăzi în zonă, fiind mediatizate de site-urile turistice²⁸.

Prima este legenda peșterii Polovragi, din cheile Oltețului, accesibilă numai pe primul kilometru al ei, despre care:

„Moș Păpurică, bătrânul satului, crede și acum că în gura ei locuia Zamolxe, dumnezeul strămoșilor noștri, cel foarte vechi de zile și cu ochii pururea închiși, el însuși închis într-o mare tăcere. Într-o zi au ajuns până la el niște vaiere omenești, mari cât o furtună. Erau strigătele dacilor ce piereau sub sabia lui Traian. Atunci Zamolxe a deschis ochii și, într-o singură clipă, toată alcătuirea lumii s-a făcut vraște, iar din acea prăbușire s-a născut lumea asta nouă, care suntem noi.” (p. 113-114)

A doua legendă reținută în text vine să explice un toponim – Oborul Jidovilor – „o arie ciudată, un fel de cetate naturală”. De data aceasta, se face trimitere nu doar la „graiul și gândirea populară” potrivit cărora Jidovii sunt „uriașii din vremurile străvechi”²⁹, care „pășeau din deal în deal și putând să ducă în poală un plug cu șase boi”, ci și la „un text obscur” din *Cartea Facerii*, care spune „cum s-au născut ei din împreunarea fiilor cerului cu fiicele oamenilor” (p. 116). Trimiterea la cele două tipuri de surse, folclorice și vetero-testamentare, concordă cu ceea ce am identificat a fi intenționalitatea majoră a textului, anume aproximarea locului pe care motive/ teme/ personaje precreștine îl ocupă într-o lume creștină.

Așadar, cărei interpretări îi acordăm credit?

²⁷ Cf. Ion TALOȘ, *Meșterul Manole*. Vol. I: Contribuții la studiul unei teme de folclor european, Editura Minerva, București, 1973; vol. II: Corpusul variantelor românești, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională”, București, 1997.

²⁸ Cf. <http://www.ranca.org/attractii/polovragi/>, <http://www.besthotels.ro/ro/component/content/article/169-pestera-polovragi-si-cheile-oltetului.html>

²⁹ Pentru atributele *uriașilor* în mitologia românească și structurile narative în care aceștia apar, a se vedea O. BÎRLEA, *Mică enciclopedie...*, s. v. *uriaș*.

Pentru a răspunde la această întrebare, Valeriu Anania recurge, în nuvela *Pasărea măiastră*, la două strategii textuale. Prima presupune chiar reformularea dilemei, în discuția dintre peregrinul apter și starețul Eudoxiu, cu privire la gradul de verosimilitate al acestor legende. Așa cum rezultă din dialog, ele sunt veridice, primesc statutul de credințe pentru cei vârstnici: Moș Păpurică, „bătrânul satului, crede și acum” că în gura peșterii locuia Zamolxe, la fel ca „octogenarul Moș Bran”, cel prin care se ilustrează modul cum se transmit credințele în comunitățile tradiționale, dar și modul cum funcționează logica populară:

„Moș Bran (...) vine la noi în fiecare duminică și zice *Credeul*. Când ajunge la «născut, iar nu făcut», el rostește «născut, iarna făcut», așa cum l-a învățat el, după ureche, de la bunicul său. Toate încercările mele de a-l îndrepta s-au dovedit zadarnice – el rămâne neclintit în logica lui: «S-a născut la Crăciun, părinte, pe zăpadă, săracul, că maică-sa n-a găsit îndurare la oameni!»” (p. 114)

Ceea ce din perspectivă teologică constituie o erezie este, din perspectivă subiectivă, un „adevăr singuratic”, care – pledează starețul, invocând un episod biografic – „ar trebui întâmpinat cu mai multă îngăduință”. (p. 115)

A doua strategie textuală la care recurge Valeriu Anania vizavi de interpretarea legendelor prezentate este punerea lor în act, dramatizarea lor, cu scopul de a le recupera sensul original și de a le explica prezența în contexte creștine. Astfel, așa cum menționam deja, evenimentul care declanșează, practic, acțiunea nuvelei îl reprezintă nu jalba ieromonahului Talasie, ci apariția, la Polovragi, a unui personaj misterios, ale cărui trăsături fizice împrumută mult din calitățile legendarilor Uriași. Înfățișarea lui Meglea, căci așa se numea, pare a reproduce trăsăturile avute de „Sfântul-cu-cap-de-câine”, iar identificarea o face chiar unul dintre personaje, fratele Sile, ceea ce-i oferă naratorului prilejul de a descrie reprezentarea picturală a Sfântului Hristofor, din bolnița mănăstirii Polovragi.

Aici, pe peretele din stânga, Sfântul era figurat „cu chip omenesc și cu Pruncul pe umăr, așa cum îl înfățișează «viața» și erminia lui clasică”, în vreme ce, pe peretele din dreapta, fresca îl înfățișă „cu botul aducând mai degrabă a berbec³⁰, îmbrăcat ostășește și înarmat cu săgeți”. (p. 125) Pentru că aceasta era „una din curiozitățile mănăstirii și o piatră de poticnire pentru cel îndatorat să dea vizitatorilor explicații”, cititorului i se propun, urmând aceeași logică precum în cazul legendelor despre Uriași, interpretări alternative, fără a le însoți de argumente care să o impună pe una din ele:

³⁰ Deși Sfântul Hristofor este numit, în nuvelă, „Sfântul-cu-cap-de-câine”, ipostaza în care el apare reprezentat, în realitate, pe peretele bolniței Polovragilor, este aceea de purtător de cap de miel, ipostază frecventă în pictura murală a secolelor XVIII-XIX, în Țara Românească. Cf. Silvia MARIN-BARUTCIEFF, „Hristofor, sfântul cu cap de miel”, în: *Idei în dialog*, nr. 9/2008, pp. 32-34.

„Unii oaspeți erau de părere că Sfântul-cu-cap-de-câine e un transplant creștin al zeului Anubis, alții căutau să descifreze în el sfințenia care se poate ascunde chiar sub o aparență monstroasă sau, în orice caz, care poate umaniza animalicul.” (p. 125-126)

De altfel, cercetarea surselor hagiografice, departe de a dezambiguiza problema, o complică și mai mult. Mai întâi, unele lucrări sunt de părere că cele două reprezentări iconografice corespund la doi sfinți Hristofor. Primul, originar „din țara sălbaticilor, care mănâncă oameni”, martirizat la mijlocul secolului al treilea, pe vremea împăratului Decie, pentru că, după botezul său creștin, a determinat o convertire masivă a antiohienilor, este celebrat la 9 mai. Al doilea, figurat ca „gigant, purtând pe Iisus pe umeri și trecând marea”, este celebrat, în Biserica Orientală, la 9 noiembrie, iar în cea Apuseană, la 25 iunie, martirologiile lui fiind diferite³¹. În alte lucrări se opinează, dimpotrivă că:

„șansa ca Sfântul Hristofor să fie unul singur, iar tradiția să fi păstrat două variante ale viețuirii și ale muceniciei sale este cu mult mai mare decât cea a existenței mai multor sfinți cu același nume”³².

Apoi, reprezentarea chinocefală a Sfântului se legitimează și ea, la rându-i, prin două variante de interpretare. Prima variantă, care „ține mai mult de tradiția populară”, relatează că Hristofor era un tânăr de o frumusețe rară, care s-a rugat lui Hristos să i-o preschimbe în hidoșenie, pentru a nu le ispiti, cu chipul său minunat, pe tinerele pe care le întâlnea³³. A doua variantă își are sorgintea într-un manuscris hagiografic grecesc, de la jumătatea secolului al IV-lea, aparținând episcopului Teofil Indianu; în acesta se precizează că Revos, un soldat cu față ca de câine din nordul Africii, fiores la înfățișare, dar blând la fire, este luat prizonier în armata romană și dus în Antiohia, unde s-a convertit la creștinism, fiind martirizat, alături de alți mărturisitori ai lui Hristos³⁴.

În construcția personajului Meglea, autorul *Amintirilor peregrinului apter* pare a fi amalgamat elemente provenind din toate aceste surse, căci nou-venitul era „o namilă de om”, un „bărbat înalt de peste doi metri”, cu „o spinare de bivoli” și „înfățișare hidoasă”. Gura, „enormă și botoasă, cu buza de deasupra răsfrântă

³¹ *Dicționar aghiografic* cuprinzând Viețile Sfinților de la A-Z, de Gherasim TIMUȘ. Cules, aranjat, stilizat, pus pe limbajul nou și completat de diaconul Gheorghe Băbuș. Editat de Mănăstirea „Portărița”, Jud. Satu-Mare, 1998, s. v. *Hristofor*. Cf. *Viețile sfinților pe luna mai* retipărite și adăugite cu aprobarea Sfântului Sinod după ediția din 1901-1911. Ediția a II-a, Editura Episcopiei Romanului, 2002, p. 174-186.

³² Teodor DANALACHE, „Sfântul Mucenic Hristofor – sfântul cu cap de câine”, on-line, <http://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-mucenic-hristofor-sfantul-cap-caine-88840.html>

³³ Silvia MARIN, „Saint Christopher Between Hagiography and Popular Tradition”, in: *Synthesis*, 2000-2001, 27-28, pp.93-106.

³⁴ S. MARIN, „Saint Christopher...”, pp. 93-106.

peste cea de jos”, îl face pe fratele Sile să-l poreclească Moxalie, „gândindu-se probabil, deși impropriu, la câinele mops”. (p. 126) Având aceste trăsături, poate fi receptat drept un *Uriaș, coborât din legendă* printre călugării și frații de la Polovragi, mai ales că textul mizează, din nou, ca în cultura tradițională orală, pe o identificare a Uriașilor cu Jidovii, respectiv cu Căpcăunii³⁵. Astfel, „*uriaușul*” Meglea este numit de către peregrinul apter „*jidovul de la bolniță*” (p. 130), în timp ce pentru Talasie el este „*căpcăunul ăsta*”. (p. 140) În plus, portretului i se adaugă o caracteristică de o importanță deosebită pentru crearea tensiunii epice în nuvelă: uriaușul avea „un singur ochi sănătos”, în vreme ce „în locul celuiilalt se lăbărta o gogoasă roșietică și încrețită, ca o plagă vindecată pe jumătate”. La venirea lui în mănăstire, fresca Sfântului-cu-cap-de-câine acuză și ea aceeași „plagă”, căci se înfățișează:

„cu ochiul lipsă. În locul irisului se deschidea o albeață rotundă, parcă scobită cu vârful briceagului de o mână pricepută și negrăbită. Sub iconă, pe dușumea, nici un firicel de moloz.” (p. 138)

Faptul îi sugerează rapid cititorului o nouă variantă de receptare a personajului Meglea, care pare a fi, în lumina acesteia, o ipostază a *Sfântului Hristofor, coborât din iconă* printre călugării și frații de la Polovragi. Recuperarea sensului mizează, din acest punct al povestirii, pe un permanent joc, atât de caracteristic poeziei lui Valeriu Anania³⁶, între cele două tipuri de discurs – narativ/ al tradițiilor și legendelor orale, respectiv iconografic – sau, în termenii lui Paul Ricœur, al potențării vizibilității prin lizibilitate³⁷. De altfel, acești „sfinți cu ochii scoși” constituiau, alături de Sfântul-cu-cap-de-câine, o altă taină a iconografiei mănăstirii Polovragi, căruia nu i „se putea oferi o explicație limpede și unitară”, existând, totuși, două ipoteze de interpretare:

³⁵ Teorii privind suprapunerea *Uriași – Jidovi – Căpcăuni* sunt expuse de Lazăr ȘĂINEANU, „Căpcăni – Căpcăuni – Cătcăuni”, respectiv „Jidovii sau Tătarii sau Uriașii”, în: *Studii folclorice. Cercetări în domeniul literaturii populare*. Cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu. Studiu introductiv și ediție de Alexandru Dobre. Acuratețea textelor, în original, în limbile greacă și latină, de Mariana Franga, Academia Română. Fundația Națională pentru Știință și Artă. Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, București, 2003, pp. 113-138; Andrei OIȘTEANU, *Imaginea evreului în cultura română*. Studiu de imagologie în context est-central european. Ediția a II-a revăzută, adăugită și ilustrată, Humanitas, București, [2004], pp. 357-359.

³⁶ În „Prefața” la *Amintirile peregrinului apter*, ed. cit., p. 6, Mircea Muthu observă, în acest sens, o complementaritate între volumul de nevele și *Cerurile Oltului*: „Reperul comun al celor două tipuri de discurs este fresca: amplu comentată de către învățatul teolog, ea este, generic vorbind, o «punere în abis» în *poietica* prozatorului. [...] Vorba rostită/cuvântul scris și, prin extrapolare, comentariul își găsesc în imagine (*id est* în iconă sau frescă) un suport de neînlocuit (...) ideea de rezonanță vizuală ca dimensiune intricată în actul scrierii/ lecturii, dimensiune restituită pe cale diegetică.”

³⁷ Paul RICŌEUR, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie și Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timișoara, 2001, p. 321 și urm.

„Mutilarea acestor sfinți era opera iconoclastă a turcilor ce invadaseră de mai multe ori, pe vremuri, mănăstirea. Alții erau de părere că ea nu putea fi decât opera fermecătoarelor care obișnuiau să facă vrăji cu ochi de sfânt.” (p. 131)

Această ultimă credință pare a fi circulat masiv, la un moment dat, în lumea rurală românească, de vreme ce, în 1884, în *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română*, Bogdan Petriceicu Hasdeu o vizează prin întrebarea 189 – „De ce scot babele ochii la *Sfinții zugrăviți pe Biserică?*”³⁸ Dacă luăm în considerare faptul că, excerptând informația cuprinsă în răspunsurile la această întrebare a chestionarului, Ion Mușlea a întocmit zece fișe cumulative ce conțin șaiszeci și nouă de referințe³⁹, dar și capitolul dedicat acestei problematici în *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarele B. P. Hasdeu*⁴⁰, ne dăm seama de larga răspândire a credinței pe întreg teritoriul desfășurării anchetei indirecte. Astfel, majoritatea răspunsurilor indică faptul că se scoteau ochii sfinților pictați pe pereții bisericilor și, rareori, „chiar de la icoana din casă, dacă nu pot din biserică sau de pe cruci” (Buzău-Gherăseni, II 107v.), cu scopul de a se face farmece asupra bărbaților, ca să nu vadă ce fac soțiile lor necredincioase⁴¹, sau asupra soțiilor, în același scop. Alți corespondenți au notat faptul că se utilizau în vrăji de dragoste, „la femeile ce trăiesc rău cu bărbații lor și la fetele care stau cam mult nemăritate” (Muscel-Mihăiești, IX, 368). Pentru aceasta, praful scos din zugrăveala bisericii era pus în băutură sau mâncare și descântat, apoi dat celui vizat, fără ca acesta să știe ce consumă. Tot astfel se prepara și pentru „ca să lege gurile judecătorilor și să le închidă ochii ca să scape pe vreun culpabil” (Vâlcea-Zăvoieni, XVI, 59) sau pentru ca fermecătoarele ori cele care luau laptele vacilor să aibă „mai multă putere” (Dolj-Băilești, V, 20 v.) sau chiar „putere dumnezească spre a fermeca sau vrăji”. (Teleorman-Bălțați, XIV, 11). Practica era utilizată și în scop terapeutic:

„În vechime era obiceiul că cei suferinzi de ochi se duceau la biserică și luau nițel praf din ochii sfinților zugrăviți, din lumină, și presărau în ochii lor, zicând că le va veni vederea.” (Dâmbovița-Finta, IV, 125 v.)

³⁸ B. P. HASDEU, *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română*, Tipografia Academiei Române, București, 1884.

³⁹ Ion MUȘLEA, *Sfinți zugrăviți, scoaterea ochilor de babe (H - 189)*, fișe cumulative manuscrite, păstrate în Arhiva de Folclor a Academiei Române.

⁴⁰ Ion MUȘLEA, Ovidiu BĂRLEA, *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarele B. P. Hasdeu*. Cu un cuvânt înainte de Ion Talos. Ediția a doua revăzută și întregită de Ioan I. Mușlea, Editura Academiei Române, București, 2010, pp. 468-469.

⁴¹ AFAR, Ion Mușlea, *Sfinți zugrăviți, scoaterea ochilor de babe (H - 189)*, fișa 4, Dâmbovița-Cobia, IV, 93 v.: „să farmece oamenii, făcându-i a se uita ca sfinții, fără a putea grăi sau a-și bate nevestele în cazuri de amor cu alții sau în cazuri de ar vrea să fie supuși lor.”

Astfel, revenind la firul epic al nuvelei *Pasărea măiastră*, înțelegem deplin orizontul mentalitar atribuit „nomazilor” din vecinătatea mănăstirii Polovragi, unde „existau destule țigănci care vrăjeau cu ghiocul, în cărți, în plumb topit, în oscioare de pasăre și în alte drăcovenii”, dar și teama întemeiată a starețului Eudoxiu că:

„Ar fi fost de ajuns ca numai una din ele să dea ochi cu cei-fără-ochi pentru ca să-și înnoade firul cu meșteșugul uitat al vechilor ei înaintașe.” (p. 131)

Pentru a preîntâmpina acest fapt, Eudoxiu îi permite fratelui Iacob, priceput în ale picturii, să redea sfinților „ochii, cu numai o lingură de mortar și câteva pete de culoare”. (p. 131), ceea ce atrage o nouă reclamație din partea lui Talasie, de data aceasta bine fundamentată în legea „care prevede că asupra unui monument istoric nu se poate face nici o restaurare fără aprobarea scrisă a Comisiei de la centru”. (p. 130) În această situație, lăsând, creștinește, „zile de mâine grija ei” (p. 132), starețul profită de venirea lui Meglea la Polovragi și, pentru a-i da Jălbarului o preocupare care să-l abată de la noi uneltiri, i-l dă pe Uriaș în subordine, în slujba de paracliser. Deși Meglea îi inspira teamă, eclesiarhul Talasie nu se opune hotărârii starețului său, pentru a nu fi acuzat de neascultare, ci hotărăște să-i dea acestuia o misiune care amintește de „sarcinile de pierzanie”⁴² primite de personajele basmelor fantastice, și anume:

„Vei avea perie aspră, cârpe și găleți cu apă. Freci bine lespezile până se vor face oglindă. (...) Pe urmă aduci rogojinile. Să știi că Moș Bran care zice *Credeul* la liturghie ne lasă purici în biserică. Și nu numai el, așa că rogojinile mișună de mișcătoare. Nu le vei scutura afară, ca să nu se împrăștie puricii pe la chilii. Le așterni la loc pe lespezi și apoi te așterni tu pe ele și vânezi puricii, unul câte unul, până ce îi omori pe toți. Ai priceput? Pe toți, până la cel din urmă.” (p. 134)

Mai mult, profitând de inocența și „primitivismul” lui Meglea, de faptul că acesta – la fel ca, altădată, păgânul Revos – nu avea nici un fel de cunoștințe despre credința creștină, Talasie încearcă să-i insufle un sentiment de groază, oferindu-i interpretări răsturnate ale simbolurilor iconografice, chiar dacă aceasta însemna „să profaneze icoanele la care se închina”. (p. 135). Astfel, ctitorii sunt, în lectura iconografică pe care eclesiarhul i-o oferă paracliserului, „condamnați la nemișcare veșnică”, fiecare pentru o „vină” a lui: Matei Basarab, pentru că „s-a bătut cu frate-său la Finta”, boierul Danciu Pârâianu, pentru că „a făcut mănăstirea și pe urmă le-a vândut-o grecilor de la Ierusalim”, iar Constantin Brâncoveanu, fiindcă „toată viața a strâns aur peste aur din sudoarea poporului”. (p. 134)

⁴² O. BÎRLEA, *Mică enciclopedie....*, s. v. sarcini de pierzanie.

Pridvorul mănăstirii avea „valoare de unicat”⁴³ în spațiul românesc, întrucât, în loc de a reprezenta „iezerul de foc al păcătoșilor”, înfățișa „Muntele Athos, într-o amplă desfășurare panoramică, cu mulțimea lui de schituri și mănăstiri printre care foiesc monahi cu chipuri cuvioase”. Talasie îi explică, însă, lui Meglea că e vorba de chinurile călugărilor „osândiți (...) să rățăcească din loc în loc și să nu-și afle odihnă și nici sălaş, fiindcă au primit la ei o muiere”. (p. 133) În aceeași logică, pe îngerul care, în fresca Învierii Domnului, vestea minunea „prin aripile lui uriașe, larg deschise, una odihnindu-se jos, lângă groapă, alta împungând văzduhul până-n tainele tării”, i-l prezintă ca fiind „îngerul care a întârziat la înviere și a fost pedepsit să rămână cu aripa strâmbă”, iar Hristos cel Răstignit, de pe catapeteasmă, a fost pus acolo „să se învețe minte”, pentru că „l-am avut noi paracliser aici și nu și-a făcut slujba cum trebuie”. (p. 135)

În doar câteva ore însă, Jălbarul a căzut victimă propriei sale strategii de înfricoșare a lui Meglea, căci acesta ia drept adevăruri absurditățile debitate de eclesiarh și se comportă în consecință. Talasie interpretează comportamentul lui drept nebunie, spunând tuturor că uriașul „mânca și vorbea de unul singur, dar o făcea ca și cum ar fi vorbit cu cineva”. (p. 141) Adus în fața starețului și a obștii, Meglea își mărturisește vina de a fi uitat că „Spânzuratul” era pedepsit să stea cocoțat pe tâmpla altarului, pentru neascultarea lui, și de a-l fi ospătat și pe el din bucatele primite. După promisiunea că „odată și odată o să se plătească”, Osânditul a încercat să plece

„iar la spânzurătoare, la locul lui... Numai că de coborât coborâse, dar când să se urce s-a poticnit și l-am ajutat eu cu umărul...” (p. 143)

Sursa acestui pasaj este în mod cert legenda occidentală a vieții Sfântului Hristofor, un gigant care și-a dobândit acest nume pentru că l-a trecut pe Hristos-prunc peste un râu⁴⁴. Similar, uriașul Meglea devine și el, prin gestul de a-l fi ajutat pe Cel Răstignit să urce pe cruce, purtător de Hristos, adică *Hristofor*, semnul identității cu Sfântul fiind chiar plaga care apare, în mod inexplicabil, în locul ochiului, pe fresca acestuia. Singurul personaj ce pare a înțelege acest fapt este starețul Eudoxiu, care, deși lasă „în tărâmul tainei” „voroava însăși dintre Meglea

⁴³ În lucrarea *Valeriu Anania. Opera literară*, Editura Limes / Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 87 și urm., Nicoleta PĂLIMARU citează opiniile Elenei Costescu („La peintures murales des Pays Roumains (XVIII^e-XIX^e)”, în *Actes des XVII^e congrès international des études byzantines*, Bucharest, 6-12 septembre 1971, Editura Academiei RSR, 1975, pp. 535-541), potrivit cărora fresca Muntelui Athos la Polovragi își are originea într-o gravură anonimă imprimată la Veneția, în anul 1650, care ar fi inspirat reprezentarea din cartea, din 1701, a lui Ioan Comnenul, medicul lui Constantin Brâncoveanu, carte scrisă în urma unei călătorii la Sfântul Munte. Astfel, zugravul grec Constantinos ar fi executat fresca din pridvorul Polovragilor „ca pe un fel de invitație la o călătorie pe care prințul nu a întreprins-o niciodată”.

⁴⁴ S. MARIN, „Saint Christopher...”, p. 102.

și Spânzurat”, reușește să-l apere pe uriaș de acuza că ar fi nebun și-l dezleagă de îndatorirea de paracliser, fără a-l alunga din mănăstire. Meglea nu întârzie să-și arate recunoștința față de binefăcătorul lui, luptându-se cu vitejie cu o ursoaică enormă, care prăpădea, împreună cu puii ei, recolta de castane pe care sătenii o împărțeau cu mănăstirea. Pentru că fiara amenința viața brigadierului silvic și a ajutorului său, Pantelimon, pocitul s-a luptat cu ea cu mâinile goale și „a sugrumat-o ca pe un berbec”, astfel încât, înaintea liturghiei de duminică, vânătorul vine să i se citească „de spaimă”. Gestul său eroic „făcu din Meglea un personaj public”, astfel încât el nu mai trebuia ferit de ochii sătenilor, ba mai mult, se dovedea util obștii, căci putea fi folosit pentru paza livezii de meri, de corturarii care o devastau în fiecare noapte. Țigani prind frică de acesta în urma unei întâmplări care pare a utiliza, chiar dacă într-o cheie oarecum parodică, un binecunoscut motiv din povestirile cu Uriși – Ath 701, în care aceștia purtau ca pe o jucărie un plug cu boi, doar că în locul lor se află acum un măgar, căruia frații de la mănăstire îi puseseră numele unui mare protopsalt al Bizanțului:

„Atras, probabil, de măgărițele țiganilor, Cucuzel scăpase din ogradă și străbătea vesel poiana. La semnul lui Eudoxiu, namila îl prinsese cu o mână de coamă și cu alta de coadă, dar animalul, proptit bine pe picioare, nu se lăsă târât înapoi. Atunci Meglea își vârî spinarea sub burta măgarului și-l duse în cârcă până-n marginea livezii, unde-l aruncă peste grad. Lăieții înlemniră.” (p. 152)

În vâltoarea acestor „multe și neobișnuite evenimente ce se petrecuseră cu repeziciune unul după altul, și chiar în același timp” (p. 146), obștea mănăstirii Polovragi se mai confruntă, înspre finalul Sfintei Liturghii, cu o apariție misterioasă: o femeie, văzută mai întâi „pe lavița din pridvor (...) la poala Muntelui Athos”. (p. 151). Portretul acesteia este, ca și altădată la Valeriu Anania, așa cum au observat criticii, „lucrat cu migală de bijutier și în ferme tăieturi tipologice”⁴⁵. Femeia avea, după vârsta pe care o arătau „mâinile zbârcite”, vreo cincizeci de ani și „nu părea din partea locului, dar nici de prin partea timpului”. Îmbrăcămintea ei, de „jupâniță de țară” părea a fi, „în același timp, și de lucru, și de sărbătoare”, căci „i se împânzea în creșteri și descreșteri de lumină, în împrumuturi de roșu și albastru”. Ochii, „mari și neobișnuit de blânzi”, învăluiau „într-un amestec suav de bucurie și tristețe”, iar în locul cuvintelor întâmpina cu un surâs „subțire și fraged”, cu o mușenie care „era mai degrabă o tăcere pecetluită de bunăvoie”, de unde sentimentul filial trezit în peregrinul apter și impresia:

„că te afli înaintea uneia din rarele femei care-și fac fericirea din supunere și ascultare, ale căror buze nu pot rosti decât: «Fie mie după cuvântul tău!»”. (p. 150)

⁴⁵ Mircea MUTHU, „Prefața” la *Amințirile peregrinului apter*, p. 6.

Cunoscătorii canoanelor picturii bizantine recunosc în acest portret trăsăturile Maicii Domnului. Că aceasta este străina poposită la Polovragi ne-o indică, deocamdată, reproducerea versetului din *Evanghelia după Luca* (Lc. 1, 38), din episodul biblic al Bunei Vestiri, verset pe care Mitropolitul Bartolomeu l-a comentat într-una din cele mai frumoase și mai tulburătoare scrisori pastorale ale sale, cea de la praznicul Nașterii Domnului, din anul 2009. Ideea centrală a pastoralei este aceea că, în viața Maicii Domnului, momentul Bunei Vestiri este „un moment de mare răscruce [subl. Mea], atât pentru propria ei rânduială, cât și pentru istoria mântuirii noastre”⁴⁶. La fel, în nuvela *Pasărea măiastră*, Meglea îi destăinuie lui Eudoxiu că străina seamănă cu cea care l-a îndrumat spre mănăstire, cu „femeia din răscruce [subl. Mea] care mi-a spus mie să nu mă opresc decât la capătul drumului”⁴⁷. (p. 155) De altfel, trăsăturile și comportamentul femeii misterioase îi sugerează fratelui Sofronie s-o numească „Lița Panaghia”, nume care starețului i se păruse „deloc nepotrivit”. Numele acesta traduce unul dintre atributele Maicii Domnului, căci, în limba greacă Παναγία înseamnă „Preasfânta”, în timp ce „liță” este varianta diminutivală și regională a substantivului „lele”. Alăturarea celor două lexeme pentru a o desemna pe străina care a poposit la Polovragi ne indică, o dată în plus, că aceasta este Maica Domnului, conotată cu o calitate aproape oximoronică, asupra căruia Mitropolitul Bartolomeu reflecta adesea în omiliile sale, aceea de a fi Preasfântă și „mai presus de îngeri”, dar, în același timp, „solidară cu noi, oamenii”⁴⁸.

De ce a poposit Lița Panaghia în chinonia Polovragilor? Ca și în cazul lui Meglea, rolul ei trebuie relaționat cu tainele iconografice ale mănăstirii, dintre care singura care nu și-a găsit explicația până în acest moment al povestirii este fresca Muntelui Athos, din pridvorul bisericii. Ne amintim că în lectura profană până la a fi blasfematorie pe care Talasie i-o face uriașului său paracliser, reprezentarea ar înfiera osânda monahilor „să nu-și afle odihnă și nici sălaş, fiindcă au primit la ei o muieră”. (p. 133) Vina aceasta va fi imputată rapid și obștii, atunci când eclesiarhul

⁴⁶ V. ANANIA, „Fecioara Maria și cuvântul mântuitor”, în: *Opere 8. Cartea deschisă a Împărăției. De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii*. Studii introductive de Jan Nicolae și Vasile Gordon. Cronologie de Ștefan Iloaie, Polirom, [Iași], 2011, p. 343.

⁴⁷ Cf. N. PĂLIMARU, *Valeriu Anania*, p. 88 și urm.

⁴⁸ V. ANANIA, „Fecioara Maria și cuvântul mântuitor”, 348: „Maica Domnului plutește singulară undeva, în spațiul cerului creștin, dar în același timp ea este și rămâne cu noi, căci prin ea ne-am rostit opțiunea pentru mântuirea prin Iisus Hristos și tot prin ea nădăjduim întru neputințele noastre. Poate că de aceea Maica Domnului ne și este atât de dragă. În vreme ce pentru Maica Domnului avem un dublu sentiment, de iubire pentru Mântuitor și de teamă pentru Judecător, pentru ea nu avem decât unul, cel de iubire, pentru aceea care niciodată nu va judeca, ci pururea se roagă pentru noi. În numele nostru, Fecioara Maria s-a rostit cândva în fața lui Dumnezeu: «Fie!» În numele ei, la rându-ne, vom aștepta, prin rugăciune, o supremă rostire a lui Dumnezeu: «Fie!»”.

tipicar prinde de veste că străina a rămas în mănăstire: „O muiere n-are ce căuta într-o mănăstire de călugări!” (p. 154) Când Eudoxiu îi dă exemplul Athonitei, Talasie replică faptul că „aceea poartă coroană luminoasă”, dar starețul le atrage tuturor atenția că „femeia din Athos nu avea aură – sau, mai precis, n-o mai avea”. Spre deosebire de ceilalți, Talasie nu era dispus să privească dispariția misterioasă a aurei în alt fel decât ca pe o încercare de îndepărtare a sa din mănăstire și vorbește, pentru prima dată, despre o „chemare” specială a sa, despre care frații vor afla abia când el se va „înălța la cer”. Ba mai mult, pentru că Meglea îi dăruise străinei, care plivea netulburată iarba din curtea mănăstirii, gustând ca hrană – din nou, simbolic! – doar puțină miere, un buchet de dumitrițe, iar Sile, un trandafir, Jălbaru lui oferă, pentru a o ofensa, un mănunchi de scaieți, pe care ea „îi primi fără șovăire, ca și cum uscăturile ar fi fost flori, și-i mulțumi cu ochii ei calzi și cu surâsul ce n-o părăsea niciodată”. (p. 156) Ofensa pe care ieromonahul i-o adusese femeii e privită cu indignare de obște, care hotărăște să-l izoleze, după pravila care spune „că un astfel de om să-ți fie ție ca un păgân și vameș”. (p. 156) În timpul vecerniei, Talasie dispare înspre Cheile Oltețului, „îmbrăcat ca pentru priveghere, cu potcap, camilavcă, mătăanii (...) cu mantia pusă peste rasă, cu toaca într-o mână și ciocanul în alta” și se aruncă de pe stâncă, rostind:

„Chematu-i-am pe îngerii Domnului și ei vor veni întru ajutorul meu și mă vor sprijini și nu se va poticni de piatră piciorul meu... (...) Domnul este păzitorul meu, de cine mă voi teme? Domnul este apărătorul meu, de cine mă voi înfricoșa?” (p. 157)

Partea a doua a spuselor lui Talasie preia primele două stihuri ale Psalmului 26, în timp ce rostirea de început reformulează două versete ale Psalmului 90, aceleași pe care diavolul însuși I le-a citat, trunchiat, lui Iisus, în episodul ispitirii din pustiul Carantaniei (Lc. 4, 9-12)⁴⁹. Dar salvarea nu-i vine ieromonahului de la îngeri, ci de la altcineva:

„în chiar clipa desprinderii îl văzurăm pe Meglea, ca într-o fulgerare, țâșnindu-i din spate, petrecându-i o mână de după gât și răsucindu-l spre el.” (p. 157)

După cum am putut observa, Valeriu Anania a îngemănat, în personajul Meglea, toate atributele Sfântului Hristofor, așa cum rezultă acestea din tradiția hagiografică și folclorică, dar și din cea iconografică: urieșenia, hidoșenia, sporită și de chipul „ca de câine”, ciclopismul, primitivismul și păgânismul (în sensul de necunoaștere a credinței creștine), calitatea de a fi purtător, pe umăr, al lui Hristos, blândețea. Scena salvării lui Talasie este construită pe o ultimă credință

⁴⁹ Cf. *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*. Versiune revăzută după Septuaginta. Redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania sprijinit de numeroase alte osteneli. Cluj, Arhidiecezana, 1998, *Psalmul 90*, nota 2, p. 219.

din cele care-l vizează pe Sfânt, aceea potrivit căreia „cei care văd icoana Sfântului Hristofor nu vor muri de moarte rea în ziua respectivă”⁵⁰. De altfel, finalul nuvelei vine să certifice cheia de lectură care mizează pe identitatea între Meglea și Sfântul Hristofor, respectiv între Lița Panaghia și Maica Domnului, lăsând în tărâmul tainei modul cum s-a produs identificarea:

„Meglea plecase. (...) Îl aflarăm, în schimb, pe Sfântul-cu-cap-de-câine, întreg și fără nici o vătămare, ca și cum descoperirea fratelui Iacob ar fi fost o simplă nălucire. Nici Lița Panaghia nu mai era. (...) Acum lavița era pustie și-mi era dor de Lița Panaghia și nu puteam s-o văd decât pe Femeia din Athos, deasupra, firavă, sub cununa ei de lumină.”

În ceea ce-l privește pe Talasie, ispititorul Domnului, „nebunia lui întru Hristos” se dovedise o scrânteală comună, un meșteșug care avea mai multe în comun cu cele din șetrele lăieților, cu care a și plecat „într-o căruță cu coviltir”, decât cu adevărata credință. Despre el

„S-a auzit mai târziu că îi păstora cu vrednicie, căci le învățase limba și punea o patimă arzătoare în tălmăcirea Sfintelor Scripturi”. (p. 158)

Povestirea *Pasărea măiastră* se încheie rotund: înfățișarea inițială a frescei Sfântului Hristofor, ca și aceea a Femeii din Muntele Athos se restabilește, tainele iconografice ale Polovragilor capătă teme. Cât despre ceea ce am identificat a fi miza textului – aproximarea locului temelor/legendelor/motivelor precreștine în contexte creștine, opinia lui Valeriu Anania, rostită prin personajul Eudoxiu, nu este deloc străină de principiile etnologiei postmoderne:

„Există un adevăr al tuturor oamenilor, dar și un adevăr al fiecărui om în parte, acela în care crede el și care nu întotdeauna îl ajunge din urmă pe cel obștesc. După părerea mea, adevărul acesta singuratic ar trebui întâmpinat cu mai multă îngăduință”. (p. 115)⁵¹

⁵⁰ S. MARIN, „Saint Christopher...”, p. 102.

⁵¹ Această lucrare a fost cofinanțată din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, Cod Contract: POSDRU/159/1.5/S/140863, Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE).

V. MISCELLANEA

AN ETHNOLOGICAL PERSPECTIVE ON VALERIU ANANIA'S STORY *PASĂREA MĂIASTRĂ*

COSMINA TIMOCE-MOCANU*

ABSTRACT. Unlike some of his contemporary peers, men of letters or theologians, Valeriu Anania did not research folklore systematically, even if, as we can see in his *Memoirs*, the recording of folklore seems to have piqued his interest at some point. In the following pages our objective is to analyse the novella *Pasărea Măiastră* [The Magic Bird] from the perspective of its possible folkloric sources. The major intention of the novella is, in our opinion, the approximation of the place occupied by pre-Christian motifs/themes/characters in a Christian world.

Key-words: Valeriu Anania, *The Memories of the Wingless Pilgrim*, *The Magic Bird*, folkloric sources, Polovragi monastery, Saint Christopher-“Dog-headed saint”, ATh. 550.

In his *Preface* to the first edition of *Amintirile peregrinului apter* [The Memoirs of the Wingless Pilgrim], the author, Valeriu Anania describes this work as a book “forged in the underground”¹, in “the company of almost forty intellectuals with serious criminal convictions: professors, engineers, jurists, academics, men of arts and letters, philosophers and diplomats”. It is because of the very strictness of the prison system, that the intellectual activity of the “underground generations” was exclusively oral in nature², and thus, the cells of the communist prisons became a

* Cosmina Timoce-Mocanu PhD, Scientific Researcher – Institute „Folklore Archives of the Romanian Academy”, Postdoctoral Researcher – West University of Timișoara; e-mail: cosminatimoce@yahoo.com.

¹ Valeriu Anania, „Prefață (la ediția întâi) [Preface (to the first edition)], *Amintirile peregrinului apter* [Memoirs of the Wingless Pilgrim]. Novellas and stories. Preface by Mircea Muthu. Chronology by Ștefan Iloaie, (Iași: Polirom, 2009), 17-18. All the quotes in this study are from the current edition.

² Due to the fact that he was not allowed to have pen and paper, Valeriu Anania confessed that, between 1962 and 1964, while in detention in Aiud, he had to turn “his brain into a writing board” and “write” in his memory the plays *Steaua Zimbrului* [The Star of the Aurochs] and *Meșterul Manole* [Manole the Master Builder]. Cf. Valeriu Anania, *Memorii* [Memoirs], (Iași: Polirom, 2008), 257-258: „I worked this way regularly and obstinately every day for six years, wherever I was. When I got out of prison, I had etched in my memory two complete plays and many poems, almost twelve thousand lines in total”.

breeding ground for a real tradition of “lectures, exchanges, stories”³ which functioned almost like the folklore tradition of telling stories⁴ and which was meant to “ease the fear and give suffering a meaning”. Once, when it was his turn to speak in this context, Valeriu Anania invited his fellow cell mates to a three week journey through “Romania’s monasteries and convents [...], through history, among people and things that happened”. It was only in 1974, when he finished the novella *Întâlnire la Vodița* [Encounter at Vodița] that the author found the optimal narrative formula for writing this „book of monasteries” „on the inside”. More exactly, the formula involves a unique narrating character – the wingless pilgrim – half angel, half human⁵, torn apart by the sadness of „knowing you are

³ This practice of telling stories in prison is often mentioned in memoir literature, for instance in Nicolae Steinhardt’s *Jurnalul Fericii* [Happiness Diary]. Edition supervised and annotated by Virgil Ciomoș, (Cluj-Napoca: Dacia, 1997); Alexandru Paleologu (in dialogue with Filip–Lucian Iorga), *Breviar pentru păstrarea clipelor* [Summary for the preservation of moments], (Bucharest: Humanitas, 2005); Alexandru Paleologu, *Sfidarea Memoriei* [The Defiance of Memory]. Talks with Stelian Tănase, April 1988 – October 1989, (Bucharest: Du Style, 1996); Lena Constante, *Evadarea tăcută. 3000 de zile singură în închisorile din România* [The Silent Escape. 3000 days alone in Romanian prisons], (Bucharest: Humanitas, 1992), *Evadarea imposibilă. Penitenciarul politic de femei* [The Impossible Escape. The Women Political Prison], Miercurea Ciuc, 1957 – 1961. Second edition, (Bucharest: Florile Dalbe, 1996); Alice Voinescu, *Jurnal* [Diary]. Supervised edition, evocation, bibliographic table and notes by Maria-Ana Murnu, preface by Alexandru Paleologu, (Bucharest: Albatros, 1997); Nicolae Mărgineanu, *Amfiteatre și închisori. (Mărturie asupra unui veac zbcuiumat)*. [Amphitheatres and prisons (Confessions about a troubled century)]. Edition supervised by Voicu Lăscus, introductory study by Voicu Lăscus, (Cluj-Napoca: Dacia, 1991) etc.

⁴ On the function of storytelling in folklore mediums see Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești* [Short Encyclopedia of Romanian Fairytales], (Bucharest: Editura științifică și enciclopedică, 1976), entry word: *povestit*, Ion Cuceu, *Fenomenul povestitului*. Încercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare [The Phenomenon of Storytelling. An attempted sociologic and anthropologic view on popular narratives] respectively, (Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene, 1999), 93-128.

⁵ Valeriu Anania, „Cele patru domnițe” [The Four Young Ladies], in *Amintirile peregrinului apter* [Memoirs of the Wingless Pilgrim], 74-75: “What was I? The offspring of a servant spoiled at the courts of He–who–is, a ray of light who thought flying also meant rolling down. That’s what I was. While I played the cotton ball in the dirt I found myself sprawled like a walking cloth, dust and scabs trailing behind me. Was I wrong? Was I not wrong? I do not know. What I know is that I’ve been wandering through people’s lives and that sometimes my shoulders are bleeding, bringing back a fragment of memory from distant times and places. I heard monks were the embodiment of angels and I started visiting their cells, making long stops, with the hope that I might find out more about myself. Sometimes I feel I found myself, but more often than not I get lost in ignorance and I wait in vain for my plight to cease. Oh, if only I were a man like all other men, how well that would suit me! Oh, if only I were an angel like all other angels, how wonderful my disappointment would be! Alas, my wounds are naught but a hidden wound and my humanity ceased before it even began. Two halves may well make something whole; I am nothing but the remains of an ending and the incessant trembling of a flow. I only fly in my sleep, and even then I fly close to the ground, like a breeze in the dew. I learned how to walk on my two legs and I feel the joy of small steps, but sometimes it feels like I’m crawling. I miss my wings...”

somebody, but you are doomed to live as a nobody"⁶ and fated to wander in the world of men in order to „break free from the curse a human being”⁷.

The *Preface* also offers the reader a reading guide to the twelve novellas and short stories in the volume, by pointing out they had been written „by mixing religious significance and small bits of national mythology and monastic folklore”. Thus, in the following pages our objective is to analyse the novella *Pasărea Măiastră* [The Magic Bird] from the perspective of its possible folkloric sources.

Unlike some of his contemporary peers, men of letters or theologians, Valeriu Anania did not research folklore systematically, even if, as we can see in his *Memoirs*, the recording of folklore seems to have piqued his interest at some point.⁸ He spent his childhood years in the Vâlcea county, in a village called Glăvile. He mentioned the traditions and customs of this place multiple times, during his last years, in the sermons delivered in the Orthodox Cathedral in Cluj-Napoca. He focused on their communal dimension and the importance of keeping these traditions and customs alive in order for the individual to be a part of the community. His mother, Ana, despite being the daughter of priest Mărgăritescu, was deeply entrenched in a folkloric mentality, something that she tried to instill in her son, Valeriu, by teaching him, as he himself confessed many years later, not only that it's “better to be poor and happy than wealthy and miserable”⁹, but also that on Saint Andrew's night wolves mark their victims for the next year:

“During the holidays I sang at the church, and at Epiphany [in 1941 – our note], while the priest was blessing the water I fired a pistol into the sky (for the first time in my life), not noticing the surprise on everyone's faces since they all knew me as a “good boy” and hoped to see me become a priest. [...] I used to tell my mother that I must go by myself over the hills and valleys towards the Olt River, to Orlești railway station and that I needed to be able to protect myself from wolves. She was convinced it was God who protected you from wolves and if they had decided, on Saint Andrew's night not to eat you, then they would not eat you even if you messed with the entire pack.”¹⁰

⁶ Anania, “Cele patru domnițe”, 87.

⁷ Anania, “Întâlnire la Vodița” [Encounter at Vodița], in *Amintirile peregrinului apter*, 32.

⁸ We are thinking here of an event that took place in the winter of 1940, when a young Valeriu Anania goes to the Serbian Banat, with his colleague Mioc and they make a stop in Marghita: “We stayed there a few days, during which I met – in a conspiring fashion, of course – with more peasants, who taught me not only their folklore, but also the local dialect”. (*Memorii* [Memoirs], 19).

⁹ Valeriu Anania was passionate about paremyology and owned of “Zanne's collection of *Proverbe* [Proverbs] – a splendid silk-bound edition with the author's autograph”, which he sold in the 1960's to the Metropolitan Bishop Firmilian of Craiova because he needed money to mend his parents' house (*Memorii*, 219).

¹⁰ Anania, *Memorii*, 21.

In Valeriu Anania's *Memoirs* there are observations made as if through the trained eye of an ethnographer of archaic customs, such as the "ancient practice of cracking the whip on the first day of Easter" (p. 149) as seen in 1947 in the village of Cacova Ierii, on the Arieș River valley. In November of the same year, he notes another unusual thing he had noticed while being escorted by foot, from Cluj to Toplița where he had been put under house arrest: „it is at Sânmihaiul de Câmpie that I saw, for the first time in my life, women on stilts”. (p. 159) His wanderings in the mountains were an opportunity to describe the shepherd life and give sporadic insights into the popular psychology.

In the 1980's, the Archimandrite Bartolomeu Anania tried to convince the patriarch Iustin Moisescu to publish Ioanichie Bălan's manuscript *Vetre de sihăstrie românească* [Hearths of Romanian Hermitage Life]. What he admires in Bălan is his very quality of being a "dynamic, inquiring spirit" who "wanders and searches everywhere, questions old folk and takes notes like a folklorist". It was him who inspired his conviction that "toponymy may be evidence of a lost monastic place"¹¹. This conviction concerning the importance of toponyms in learning about the past can be found in the novella *Pasărea măiastră*, where the idea is expressed in the axiom "any living reality comes from the symbol and ends with the symbol"¹².

The fifth story from the cycle *Amintirile peregrinului apter* called *Pasărea măiastră* was written in Văratice in the autumn of 1985 and it seems to have been aimed at presenting and shedding light on the iconographic secrets of the Polovragi monastery: Saint Christopher's presence on the monastery's infirmary's walls in two different postures, as well the presence of saints with their eyes plucked out, the fresco on the right side of the monastery's verandah of Mount Athos and another one in the nave of The Lord's Resurrection – "a masterpiece of Byzantine art and one of the most beautiful things in the Polovragi monastery" (p. 135).

The reader joins the wingless pilgrim and abbot Eudoxiu in the universe of Polovragi, a scene that relies heavily on the author's biography, thus giving birth to something that Ovidiu Pecican calls "the oxymoron of a biography seen as fiction"¹³. The confession of the wingless pilgrim – "the settlement of Polovragi is the monastery of my heart" (p. 113), a place that promised "the realignment of souls on their right path" (p. 125), fully corresponds to what Valeriu Anania had written in his *Memoirs* about his first visit to the monastery, on 20th November 1942 together with abbot Gherasim Bica:

¹¹ Anania, *Memorii*, 636.

¹² Anania, "Pasărea măiastră" [The Magic Bird], in *Amintirile peregrinului apter*, 116. In order to save space, we will henceforth indicate in the text, between brackets, the page reference in the 2009 edition.

¹³ Ovidiu Pecican, "Ficțiunea memorialistică" [Memorialistic Fiction], *Steaua*, 43, issue 3/1992: 22.

“Polovragi has remained the monastery of my heart, not only for its beauty, but for the way it made my soul feel lighter on that day”¹⁴.

The character of Eudoxiu takes on the qualities of abbot Gherasim Bica, in the same way the Polovragi monastery in the story reflects “the communal spirit, the sincere love” as well as freedom understood as “freely consented discipline”¹⁵ of the interwar Polovragi. As such, Eudoxiu, the narrative double of Gherasim Bica¹⁶, stemming from a village in Valea Ierii, the one who had been given by a Transylvanian bishop the mission to build a monastery in the Apuseni Mountains with the help of the locals, with whom however “you’d much easier start a revolution than build a monastery”, reaches Oltenia dreaming to “turn Polovragi into the grove of Academe”¹⁷. The abbot had surrounded himself with young students, willing to learn and all that was asked of them in exchange for sustenance, school fees and money for books was “good grades and the aspiration for enlightenment”, as well as the obligation to

“clean up their cells, to wash their clothes and contribute for free to the apple harvest, this accounting for most of the school expenses”. (p 119)

The one who “joyfully and passionately” took care of the community by feeding the pigs and the poultry, milking the cows, maintaining the bee hives and making bread was abbot Eudoxiu who would

“spend everything to the last penny for the younglings, he would even give up his shirt, and I mean that in the most literal sense as he would wear under his fur a makeshift shirt from towels he had received at memorial services and funerals”. (p. 119)

This idyllic status quo is threatened by the former abbot, monk Talasie, nicknamed Jălbarul [the Complainer], a “self-taught lawyer”, skilled in “writing complaints, appeals, objections to any court”, who was also “a man with a spotless life, a faster, almost a hermit”. (p. 121) Wishing that “the monastery revert to the austerity of a small staff – two or three people at most – , leading a contemplative, monastic life” (p.120), Talasie had forwarded four complaints to the diocese, the last complaint being “against the fact that the new abbot has young boys around him” (p. 121). Although this complaint seems to be the starting point of the intrigue in the story, its construction is much more subtle; the subtext is completely different and in order to understand it, one needs to carefully read the exposition.

¹⁴ Anania, *Memorii*, 47.

¹⁵ Anania, *Memorii*, 47.

¹⁶ For a parallel with the biography of abbot Gherasim Bica of Polovragi see *Memorii*, 47-48, 87-88, 147-148, 191.

¹⁷ Anania, “Pasărea măiastră”, 128.

In the exposition, without necessarily intending to write a “tourist guide” the narrating character gives the reader a presentation of Polovragi from his perspective as a “wingless pilgrim”, drawing the attention to the “high gate” (p. 117). It is for this reason that the eyes of the narrator first see the heights: “the two mountains clashing”, that is two peaks of the Carpathians in Gorj County, and the church steeple like a fairytale being – Pasărea Măiastră [The Magic Bird]:

“in fact only the head, tall and all-seeing like a tower, raising from the stone nest, as a homage to the old age, when it had crossed like an arrow the slumberous mountains, bringing in its beak a drop of life-giving water. Under the afternoon sun, a sky of golden apples unfurled”. (p. 113)

Those who are familiar with the universe of the “diffuse”¹⁸ Romanian mythology which covers the traditional narrative categories¹⁹, will identify in this paragraph signs of the *other world* in which one can enter only at midday by passing through the “two mountains clashing” when they rest because they are “slumberous”²⁰. These symbols are enhanced by the motif of the sky “of golden apples” that “unfurled” under the afternoon sun, a motif the folkloric sources of which can be identified in the carols that Monica Brătulescu classified as type 159 – *The Good Man and the Golden Apples*²¹. Vasile V. Filip proposes a mytho-symbolic reading of this type of carols which he sees, following into the footsteps of Monica Brătulescu, as the result of the Christianization of type 29 carols – *The Apples from the Sun*²² – originally a cosmogonical type, noting that the “successive change of the characters taken in by the same mythological structure”, as well as the change of “the motivation of their gestures” creates a:

¹⁸ Otilia Hedeşan, *Pentru o mitologie difuză* [For a Diffuse Mythology], (Timişoara: Marineasa Publishing House, 2000), 7-10.

¹⁹ Cuceu, 165, he talks about « narrative categories who are, even more so than others, in diffuse areas: mythical representations, legends, superstitious stories etc. »

²⁰ Cf. Lazăr Şăineanu, *Basmelor române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice* [Romanian Fairytales in Comparison to Ancient classical Legends and in Connection to Neighbouring Peoples' Fairytales as well as all Romance Peoples]. Edition supervised by Ruxandra Niculescu. Preface by Ovidiu Bîrlea, (Bucharest: Minerva Publishing House, 1978), 41: “In general, this reviving water is fetched from *the clashing mountains*, where there are two fountains: one of *live water* and the other one with *dead water* (...) These clashing mountains only stop to rest for half an hour, at noon, and that is the time to pick up water, but as soon as they find out, they start clashing again, and this is why getting the water is a very dangerous thing to do”.

²¹ Monica Brătulescu, *Colinda românească* [The Romanian Carol], (Bucharest: Minerva, 1881), 270: “A person who did good during his life (he took pity on others, he was pious, he gave the lord his money, sometimes the deeds of the good man are not specified) has a place in heaven (sometimes the place is omitted) under a tree heavy with (golden) apples”.

²² Brătulescu, 184.

“change in the semantics of the respective symbols, in this case the *golden apple*. If in *early carols* (...) *the golden apple*, reason for the eagles to fight, had a mostly solar and cosmogonical meaning, in the present carol it is strongly contaminated by the “academic apple”. In accordance to the superlative tendencies of the carol, it no longer presents itself as a “forbidden fruit”, but as a supreme reward to which one can aspire if one led a life according to the popular ethical norms and ultimately, according to Christian ethics.”²³

We cannot tell if, by introducing the motif of the *golden apples* which were seen by the two travelers on the mountain top, unlike in cosmogonical carols where birds were fighting for them, Valeriu Anania's intention was to discuss the process of the Christianization of this motif. The approximation of the spot occupied or that can be occupied by pre-Christian motifs/themes/legends in a Christian world represents without a doubt a major subtext of the text we are discussing.

The very title of the novella – *Pasărea măiastră* [The Magic Bird] – is a clue in this direction, the phrase being used to metaphorically refer to the church of the Polovragi monastery. There seems to be a reference to the homonymous fairytale from Petre Ispirescu's²⁴ collection, which belongs to the ATh 550 type in the Aarne-Thompson²⁵ classification system, that is the *Disloyal brothers* in Lazăr Șăineanu's²⁶ classification. The structure of Petre Ispirescu's standard fairytale is as follows: a king, who has three sons, builds a monastery of unprecedented beauty that he cannot finish because “the steeple would always fall down”. As a result of prayer, the king dreams that “if someone were to bring the golden bird from the other world and would make its nest inside the steeple, then the monastery could be finished”. When the elder brothers leave never to be seen again, the king allows the youngest brother to leave. After a while, the elder brothers return with the magic bird as well as with a slave – a poultry woman. As soon as the bird nested in the steeple, the king was able to finish the construction. However, the bird never made a sound until the day a shepherd visited the

²³ Vasile V. Filip, *Universul colindei românești* (În perspectiva unor structuri de mentalitate arhaică [The Universe of Romanian Carols] (From the perspective of structures of archaic mindset), (Bucharest: Saeculum I.O. Publishing House, 1999,) 119-120.

²⁴ Petre Ispirescu, *Legendele sau basmele românilor* [Romanian legends and fairytales], (Timișoara: Facla Publishing House, 1984), 226-234.

²⁵ ATh 550 – “Search for the golden bird”. Antti Aarne, *The types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Translated and enlarged by Stith Thompson. Second edition, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia/ FF Communications, 1961.

²⁶ Șăineanu, 358-359: *Pasărea măiastră* from Ispirescu's collection is the standard fairytale for a class comprising the following variants: “I. The Ardeal variant, *Pasărea cu pene de aur* [The Golden-Feathered Bird]; II. The Ardeal variant, *Pasărea cu pene de aur*.” Cf. the Neo-Greek version *Biserica cea nouă și privighetoarea* [The new Church and the nightingale], the Saxon version *Pasărea de aur* [The Golden Bird] respectively, *ibidem*, p. 361.

church. He was actually the youngest son who, after having left, met a he-fox that he takes care of and which turns out to be a young man cursed to be a he-fox until someone would take pity on him. With the help of his newfound blood brother, the son takes the magic bird away from the *zmei* [negative mythical creatures in Romanian folklore – translator’s note] as well as a girl the *zmei* had kidnapped. When he reaches his blood brother’s lands, the king’s son discovers his elder brothers who had turned to stone for refusing to help the he-fox/young man and he asks him to turn them back to normal. Once restored, the elder brothers take their revenge on the youngest son by cutting off his legs and by stealing away both bird and would-be bride. The youngest son befriends a blind man who had had his eyes plucked out by the elder brothers and they slay a *scorpie* [negative mythical creature in Romanian folklore – translator’s note], whose blood heals his wounds. Once their betrayal is revealed, the elder brothers are convicted to divine punishment. As such, they are killed by the very stones they had slingshot into the air, while the youngest son inherits the kingdom and marries the girl.

This fairytale with a complex structure is interesting for the novella under discussion due to the motif of the magic bird needed for completing the construction of a sacred building (church or monastery). This motif resonates with the multitude of construction rituals, as well as with the well-known theme of the folklore in South-Eastern Europe²⁷ of the sacrifice required for any building act. Therefore, by using it in the title of the story, Valeriu Anania references the origins of the Polovragi monastery, the “memory of ancient times” when the church was being built – in other words, he reminds the reader of a chronotope that gives “the feeling of a shift into the legendary”. (p. 115) Furthermore, the construction of the Polovragi monastery is not the only *genesis* mentioned in the text, since the exposition contains two other legends which have survived to the present day in the area and are used by tourism sites.²⁸

The first legend is that of the Polovragi cave in the Olteț ravine, of which only the first kilometer can be visited and of which:

“Moș Păpurică [Old Păpurică] the elder of the village believes even now that the cave is inhabited by Zalmoxis, the god of our ancestors, the ancient one whose eyes are always closed and who is wrapped in profound silence. One day he hears someone wailing as loud as a storm. What he hears is the Dacians dying by the sword of Trajan. He then opens his eyes and in a split second ravages the very construction of this world and from the ruins our new world rose. (p. 113 – 114)

²⁷ Cf. Ion Taloș, *Meșterul Manole* [Manole the Master Builder], Vol. I: Contributions to the study of an European folklore theme, (Bucharest; Minerva, 1973); vol. II: The Corpus of Romanian Variants, (Bucharest: “Grai și Suflet – National Culture”, 1997).

²⁸ Cf. <http://www.ranca.org/attractii/polovragi/>,
<http://www.besthotels.ro/ro/component/content/article/169-pestera-polovragi-si-cheile-oltetului.html>

The second legend mentioned in the text is an explanation of a toponym – Oborul Jidovilor [The Jews' Enclosure] – “a strange space, a natural stronghold”. This time there is a reference not only to the “popular way of speaking and thinking” according to which the Jews are “ancient giants”²⁹ that would “step over whole hills and could carry a six-oxen plough”, but also to “an obscure text” from the Genesis, which explains how “they were born from the sons of the skies and the daughters of men” (p. 116). The reference to the two types of sources – such as the folklore and the Old Testament, are in tune with what we identified as the major intention of the text, that is the approximation of the place occupied by pre-Christian motifs/themes/characters in a Christian world.

But, which of these interpretations is valid?

In order to answer this question, in his story *Pasărea Măiastră*, Valeriu Anania uses two textual strategies. The first one is the very rephrasing of the dilemma, during the talk between the wingless pilgrim and abbot Eudoxiu, about the veracity of these legends. According to the dialogue, the legends are veracious, and they become a belief for the elderly: Moș Păpurică “the *elder* of the village, *believes even now*” that the cave was inhabited by Zalmoxis. The same is true for the “octogenarian Old Bran”, a character used to illustrate the way beliefs are passed down in traditional communities, but also how popular logic works:

“Old Bran (...) comes to our place every Sunday and recites the *Creed*. When he gets to «begotten, not made» he says «begotten, born in winter» as he learned the prayer by ear, from his grandfather. All my attempts to correct him were in vain – his logic is unfazed: «He was born on Christmas day, father, in the snow, the poor soul, since his mother was shunned by everyone!» (p.114)

Although this is a theological heresy, it is, from a subjective point of view, a “lone truth” that – according to the abbot, who evokes a biographical moment – “should be greeted with more tolerance”. (p. 115)

The second textual strategy employed by Valeriu Anania with regards to the interpretation of the legends is their enactment, with the purpose of recovering their initial meaning and explaining their presence in Christian contexts. As such, as we have already mentioned, the event that actually triggers the plot of the story is not the monk's complaint, but the arrival of a mysterious character at the Polovragi monastery, whose physical traits are heavily inspired from those of the Giants in the legend. His name is Meglea and he borrows greatly from the features of the “Dog-headed saint”, a comparison made by one of the characters, monk Sile, an opportunity for the narrator to describe the fresco of Saint Christopher in the infirmary.

²⁹ For the attributes of the *giants* in Romanian mythology and the narrative structures in which they are featured, see Bîrlea, entry word: *uriaș* [giant].

On the left wall, the Saint is represented “with a human face and the Holy Child on his shoulder, which is his classical interpretation”, while on the right wall one can see “his head looking rather like a ram’s³⁰, dressed as a soldier and armed with arrows” (p. 125). Since this was one of the “curiosities of the monastery and a difficult task for those who had to give the visitors an explanation”, the reader is presented, as is the case of the legends about the Giants, with alternative interpretations, but without any arguments that would favour one or another:

“Some guests thought that the Dog-headed Saint is a Christian representation of the god Anubis, while others tried to see in him the holiness that can be found even in a horrible appearance or which can at least render the animalistic side more human.” (p. 125–126)

Furthermore, instead of shedding light upon the matter, the hagiographical sources complicate it even further. In the first place, some sources claim that the two iconographic representations correspond to two Saint Christophers. The first one originates from “the wildlings’ land, those who eat man flesh” and is celebrated on the 9th of May. He began his martyrdom in the third century, during the reign of Emperor Decius because, after having been reborn as a Christian, he caused a massive conversion of Antiochians. The second one is portrayed as a “giant carrying Jesus across the sea” and is celebrated by the Oriental Church on the 9th of November and by the Occidental Church on the 25th of June. His martyrologies are different³¹. On the contrary, several authors claim that:

“the possibility of Saint Cristopher being one entity with two traditional variants of his life and martyrdom is much higher than that of the existence of two saints with the same name”³².

Moreover, the dog-headed representation of the saint can be legitimate due to two different interpretations. The first one “is related rather to the popular tradition” and tells the story of Christopher, a young man of unparalleled beauty who

³⁰ Although in the story Saint Christopher is called “The dog-headed Saint”, in the novella he is actually pictured on the wall of the Polovragi infirmary with a lamb’s head, a common representation in the 18th – 19th century mural painting in Walachia Cf. Silvia Marin-Barutcieff, “Hristofor, sfântul cu cap de miel” [Christopher, the lamb-headed saint], *Idei în dialog* [Ideas in dialogue], issue 9/2008: 32-34.

³¹ *Dicționar aghiografic* [Hagiographic Dictionary] containing the Lives of Saints from A to Z, by Gherasim Timuș. Gathered, arranged, styled, translated into modern speech and enhanced by Deacon Gheorghe Băbuș. Edited by the “Portărița” monastery, Satu-Mare county, 1998, s.v. *Hristofor*. Cf. *Viețile sfinților pe luna mai* reprinted and enhanced with the approval of The Holy [...] after the 1901 – 1911 edition. Second edition. Episcopiei Romanului Publishing House, 2002, p. 174–186.

³² Teodor Danalache, “Sfântul Mucenic Hristofor – sfântul cu cap de câine” [The Holy Martyr Christopher – the dog-headed saint], on-line, <http://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-mucenic-hristofor-sfantul-cap-caine-88840.html>

prayed to Jesus to change this beauty into something hideous so that his wondrous face would not tempt the young women he met³³. The second variant comes from a mid-fourth century Greek hagiographic manuscript, belonging to the bishop Theophilus the Indian; the story is that of Revos, a dog-faced soldier from Northern Africa, who was a good-natured person despite his frightening appearance. Revos is taken prisoner in the Roman army and is brought to Antioch where he converts to Christianity and becomes a martyr alongside other followers of Christ.³⁴

When he constructed the character of Meglea, the author of *Amintirile peregrinului apter* seems to have combined elements stemming from all the sources, since the newcomer was “a huge man”, “more than two meters tall”, “with an ox’s back” and “a hideous face”. His mouth, “enormous and pouting, with his upper lip overarching the lower one”, gives monk Sile the idea of nicknaming him Moxalie, “probably and unfairly thinking of a mops”. (p. 126) Given these traits, the reader can see him as a *Giant from the legends* among the monks and brothers at Polovragi, especially since the text counts once again on the fact that in traditional oral culture the Giants are identified with the Jews, and with the *Căpcăuni* [Ogres] respectively³⁵. As such, Meglea “the giant” is referred to by the author as “the Jew in the infirmary” (p. 130), while Talasie calls him “this ogre”. (p. 140) Furthermore, his portrait has a feature of utmost importance for the creation of plot tension: the giant had only “one good eye”, while “the other socket was a reddish, wrinkled bulge, akin to a half-healed wound”. Upon his arrival at the monastery, the Dog-headed Saint’s fresco suffers the same “wound”, because it is:

“missing an eye. In the place of the iris one could now see a gaping, round hole, seemingly carved with a pocket knife by a skilled, steady hand. Under the fresco, on the floor, no trace of rubble was to be found.” (p. 138)

This fact quickly brings to the reader’s mind a new way of perceiving the character of Meglea, who seems to be an incarnation of Saint Christopher, who descended from the fresco and joined the monks and brothers of Polovragi. This idea is based on a perpetual switch, particularly characteristic to Valeriu Anania’s

³³ Silvia Marin, “Saint Christopher Between Hagiography and Popular Tradition”, *Synthesis*, 2000–2001, 27–28, p. 93–106.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Lazăr Șăineanu presents theories concerning the overlapping of *Giants-Jews-Ogres*, „Căpcăni – Căpcăuni-Cătcăuni” [lexical variants of the Romanian word for “ogre” – “căpcăun”], “The Jews or the Tartars or the Giants”, idem, *Studii folclorice* [Folklore Studies]. Research on Popular Literature. Foreword by Dan Horia Mazilu. Introductory study and edition by Alexandru Dobre. Text accuracy, in the original, in Greek and Latin by Mariana Franga, (Bucharest: Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă. Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, 2003), 113–138; Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română* [The Image of the Jew in Romanian Culture]. An imagology study in the East-Central European Context. Second edition, revised, enhanced and illustrated (Bucharest: Humanitas, [2004]), 357–359.

poietic³⁶, between the two types of discourse – i.e. narrative discourse, pertaining to traditions and oral legends, and iconographic respectively – or, in the words of Paul Ricoeur, pertaining to increasing visibility through readability.³⁷ Moreover, these “saints who had their eyes plucked out” were, alongside with the Dog-headed Saint, another particularity of the Polovragi monastery iconography, which “could not be fully and clearly explained”, there are, however, two interpreting hypothesis:

“The maiming of these saints was the iconoclastic work of the Turks who had invaded repeatedly the monastery in the past. Other believed that it was the work of witches who needed a saint’s eyes in order to practice witchcraft.” (p. 131)

This latter belief seems to have been massively popular at some point in rural Romania since in 1884 in *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* [for the gathering of data concerning the Romanian language], Bogdan Petriceicu Hasdeu refers to it in question 189 – “Why do witches pluck the eyes of saints painted on the church wall?”³⁸ If we take into account the ten cumulative reports (that comprise sixty nine references) concerning the answers to this question gathered by Ion Muşlea³⁹, as well as the chapter on this issue in *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarelele B. P. Hasdeu* [The Typology of Folklore Based on the Answers to B.P.Hasdeu’s Questionnaires]⁴⁰, we can see the extent to which the belief was widespread. Essentially, most answers claim that eyes were plucked out from church paintings or, rarely, „even out of religious paintings in the house, when it was impossible to get them from the church or off the crosses” (Buzău–Gherăseni, II 107v.) in order to hex men so that they would

³⁶ In the „Preface” to *Amintirile Peregrinului Apter*, ed. cit. p. 6, Mircea Muthu emphasizes, in this regard, that the novella volume and *Cerurile Oltului* [The Skies of The Olt River] complement each other: „The common point of the two types of discourse is the fresco: thoroughly discussed by the religious scholar, it is, generally speaking, a „mise en abyme” in the poietic of the writer. [...] The spoken word/written word and, by extrapolation, the commentary find in the image (i.e. in the icon or fresco) an irreplaceable support (...) the idea of visual resonance as an intricate dimension within the act of writing/reading, a dimension restored with the help of diageitics.”

³⁷ Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, [Memory, History, Forgetting] translation by Ilie and Margareta Gyurcsik, (Timișoara: Amarcord, 2001), 321 et seqq.

³⁸ B.P. Hasdeu, *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* [Curriculum for the Gathering of Data Concerning the Romanian Language], (Bucharest: Tipografia Academiei Române, 1884).

³⁹ Ion Muşlea, *Sfinți zugrăviți, scoaterea ochilor de babe* (H – 189) [Painted Saints, the plucking out of eyes by witches (H – 189)], handwritten cumulative files, kept in the Archive of Folklore of the Romanian Academy (AFAR).

⁴⁰ Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la Chestionarelele B.P.Hasdeu* [The Typology of Folklore Based on the Answers to B.P. Hasdeu’s Questionnaires]. Foreword by Ion Talos. Second edition revised and enhanced by Ioan I. Muşlea, (București: Editura Academiei Române, 2010), 468-469.

not see what their unfaithful wives were doing ⁴¹, or to charm women for the very same purpose. Other correspondents noted that the eyes were used for love charms “for women who are unhappy with their husbands or for young girls who could not find a husband for a long time” (Muscel–Mihăiești, IX, 368). For such purposes, the rubble dug out from the church wall was slipped into drinks or food whereupon a charm was made and then the person concerned was supposed to drink it or eat it unknowingly. The same process was applied in order to “keep the judges’ mouths and eyes shut in order to save someone who was guilty” (Vâlcea–Zăvoieni, XVI, 59) or so that the charmers or those who took milk from cows had “enhanced power” (Dolj–Băilești, V, 20 v.) or even for “godly power to hex or charm” (Teleorman–Bălțați, XIV, 11). The practice also had a therapeutic purpose:

“Back in the old days, those who were visually impaired would go to church and would take just a little bit of dust off a painting of a saint, from the light, and would sprinkle it in their eyes so that their sight would come back.” (Dâmbovița–Finta, IV, 125 v.)

If we, now, go back to the plot of *Pasărea măiastră*, we fully understand the mindset attributed to the “nomads” in the proximity of the Polovragi monastery where “there were plenty of gypsy women who would read the future in snail shells, in cards, in molten lead, in chicken bones and other such devilish things”, as well as the rational fear of abbot Eudoxiu of the fact that:

“It would have been enough for just one of them to see the sightless in order for the ancient practice of her ancestors to come back to life.” (p. 131)

In order to prevent this, Eudoxiu allows brother Jacob, a skilful painter, to paint the saints’ eyes back “using only a spoonful of rubble and few drops of paint” (p. 131), which is a new reason of complaint on the part of Talasie. This time the complaint is well grounded on the law “stating that a historical monument cannot be tampered with without the written consent of the Central Commission”. (p. 130) Given the situation, the abbot takes advantage of the arrival of Meglea at Polovragi and in order to prevent The Complainer from further plotting, he leaves the Giant in his charge as a sexton. Although he is frightened by Meglea, Talasie cannot disobey his abbot’s decision, because he fears the latter would charge him with disobedience and decides to give Meglea a mission which is reminiscent of the “deadly labours”⁴² given to fairytale characters, namely:

⁴¹ AFAR, Ion Mușlea, *Sfinți zugrăviți, scoaterea ochilor de babe (H – 189)*, file 4, Dâmbovița–Cobia, IV, 93 v: „to enchant people, making them have a saint-like attitude, without being able to speak or assault their wives when they cheated or when they wanted them to obey to them.”

⁴² Bîrlea, s.v. *sarcini de pierzanie* [deadly labours].

„You have a rough brush, cloth and buckets of water. You are to spotlessly clean the stone slabs (...) Then you are to bring the mats. You should know that Old Bran who says the *Creed* at Mass always brings fleas. And it's not just him, so the mats are crawling with creatures. You are not to clean them outside so the fleas don't infest the cells. You are to put them back on the stone slabs, lie down on them and then hunt and kill each flea one by one, until none remains. Do you understand? All of them, to the last one.” (p. 134)

Furthermore, taking advantage of the innocent and “primitive nature” of Meglea and of the fact that he – akin to Revos the pagan – has no knowledge of Christian faith, Talasie tries to scare him with wrong interpretations of iconographic symbols, even if that means „desecrating the very icons he worshipped”. (p. 135) Thus, church founders are in Talasie's story “damned to eternal stillness”, each for their own “guilt”: Matei Basarab for “having fought his brother at Finta”, boyar Danciu Pârâianu for “founding the monastery and subsequently selling it to the Greeks in Jerusalem”, and Constantin Brâncoveanu for “having acquired gold his whole life off the people's back” (p. 134). The monastery verandah was “unique”⁴³ in Romania, as instead of a representation of the “sinners' lake of fire”, it had “Mount Athos in a wide panoramic view, with its plethora of convents and monasteries where meekly-faced monks mill about”. Talasie explains to Meglea that the fresco is in fact about the plight of the monks “doomed (...) to wander aimlessly, never to find rest or abode, because they had been involved with women”. (p. 133) Similarly, the angel in the Resurrection fresco who brings word of the wonder “with his giant wings unfurled, one pointing down to the hole in the ground and the other one piercing the heavens” becomes “the angel who was late for Resurrection and was punished to have a crooked wing”, while Jesus on the Cross off the iconostasis is actually there “to learn his lesson” when he “was a sexton here and did not fulfill his duties”. (p. 135)

However, a few hours later, The Complainer is hoisted with his own petard, when Meglea believes the absurdities told to him by Talasie and acts accordingly. Talasie thinks this is the result of madness and informs everyone that the giant “was eating and talking to himself, as if someone else were in the room”. (p. 141)

⁴³ In the work *Valeriu Anania. Opera literară* [Valeriu Anania. The Literary Work], (Cluj-Napoca: Limes/Renașterea, 2011), 87 et seqq, Nicoleta Pălimaru quotes the opinions of Elena Costescu (“La peinture mural des Pays Roumains (18th – 19th centuries), in *Actes des XVII^e congrès international des études byzantines*, Bucharest, 6–12 September 1971, Editura Academiei RSR, 1975, pp. 535–541), according to whom the Mount Athos fresco at the Polovragi monastery originates in an anonymous engraving printed in Venice in 1650, which is supposedly the representation from the 1701 work by Ioan Comnenul, Constantin Brâncoveanu's doctor. He wrote the book after a journey to the Holy Mountain. Thus, the Greek painter Constantinos made the fresco on the Polovragi monastery's verandah “as an invitation to a journey the prince never had the chance to make”.

When brought before the abbot and the community, Meglea confesses to his guilt of having forgotten that “the Hangman” had been punished to stay perched at the top of the altar for his disobedience and he admits to having shared with the latter the food received. After promising that “one day, it will be paid for”, the Damned tried to go back

“to his place, in the noose... But while he was able to come down, he had trouble getting back up so I gave him a helping hand...” (p. 143)

The source of this excerpt is most definitely the Western legend of Saint Christopher's life, a giant who got this name for having carried Baby Jesus across a river⁴⁴. Similarly, when he helps Christ get back on the cross, the giant Meglea becomes himself the carrier of Christ, in other words *Hristofor* [Christopher]. The mark of their common identity is the very wound that appears inexplicably on Saint Christopher's fresco. The only character who seems to understand this fact is abbot Eudoxiu who, although leaving “the conversation between Meglea and the Hangman” “unspoken”, manages to prove the giant is not mad and relieves him of his sexton duties, without chasing him away from the monastery. Meglea is very grateful for this and as a consequence he bravely brawls with a giant she-bear which would destroy, together with her cubs the chestnut harvest that the locals shared with the monastery. When the beast threatens the lives of the forest ranger and his deputy, Pantelimon, the ugly creature fights her off with his bare hands and “strangles her like you'd strangle a ram”. Consequently, before the Sunday Mass, the ranger comes to “for the priest to read something that would cure him from fear”. His heroic act “turned Meglea into a public figure”, so that he no longer had to be kept away from the public eye. In fact, he proves himself useful to the community, because he can watch the apple orchard to protect it from the nomad gypsies who would devastate it every night. The gypsies are afraid of him because of an event that seems to use, in a parody-like fashion, a well known motif of the Giant tales – Ath 701, where the latter would carry easily an ox plough, except this time it is actually a donkey. The monks had named the beast after the name of a great Byzantine Precentor:

“Drawn perhaps by the gypsies' jennies, Cucuzel was out of the yard and was merrily walking in the clearing. When Eudoxiu made a sign, the giant grabbed its mane with one hand and its tail with the other, yet he could not drag it back for the beast was holding his ground. At that point, Meglea hopped the donkey on his back and carried it to the orchard where he dropped it over the fence. The gypsies were stunned.” (p. 152)

⁴⁴ Marin, 102.

In the turmoil of these “many and unusual events that happened rapidly one after another and sometimes at the same time” (p. 146), the community of the Polovragi monastery is confronted sometime, before the end of the Holy Mass with a mysterious appearance: a woman, they first see “sitting on the bench on the verandah (...) at the base of Mount Athos”. (p. 151) Valeriu Anania crafts her portrait, as the critics noticed before, “with a jeweler’s care and with firm typological brushes”⁴⁵. Given her “wrinkled hands”, the woman is about fifty years old and doesn’t “seem to be from that place, or even that time”. Her “country housewife” clothing seemed to be “at the same time used for work and for special occasions”, since it was “an increasing and decreasing weave of light, with shades of red and blue”. Her eyes, “large and unusually kind” look out “with a gentle mixture of joy and sadness”, and instead of words she uses a “faint, timid” smile, with a stillness that is “rather a willingly assumed silence”, hence the filial feeling the wingless pilgrim has and the impression that:

“you find yourself in front of one of those rare women who find happiness in obedience and whose lips can only utter ‘Your wish is my command!’”. (p. 150)

Those who are familiar with the Byzantine painting canons will recognize Virgin Mary. A clue to that is the reproduction of the verse from *The Gospel of Luke* (Luke 1, 38) in relation to the Annunciation, a verse that was commented upon by Metropolitan Bishop Bartholomew in one of the most beautiful and thought-provoking pastoral letters he ever wrote, namely the pastoral on the occasion of the feast of the Nativity in 2009. The central idea of the pastoral is that, in the life of Virgin Mary, the Annunciation is “a *milestone* [our emphasis], both for herself as well as for the history of our redemption”⁴⁶. Similarly, in *Pasărea Măiastră*, Meglea confesses to Eudoxiu that the stranger looks a lot like the woman who had guided him towards the monastery, “the woman from the *milestone* [our emphasis] who told me not to stop until the end of the road”⁴⁷. (p. 155) Moreover, the appearance and the behaviour of the mysterious woman give brother Sofronie the idea of nicknaming her “Lița Panaghia”, a name that the abbot finds “not inappropriate”. This nickname represents one of the attributes of Virgin Mary, since in Greek Παναγία means “Holy Mary”, while “liță” is the diminutive and regional form of “lele”, [a term used in Romania for respectfully addressing an older woman –

⁴⁵ Mircea Muthu, „Preface” to *Amintirile peregrinului apter*, 6.

⁴⁶ Anania, „Fecioara Maria și cuvântul mântuitor” [Virgin Mary and the Holy Word], in *Opere 8. Cartea deschisă a împărăției. De la Betleemul Nașterii la Ierusalimul Învierii* [Works 8. The Open Book of the Kingdom. From the Nativity’s Bethlehem to the Resurrection’s Jerusalem]. Introductory studies by Jan Nicolae and Vasile Gordon. Chronology by Ștefan Iloaie, ([Iași]: Polirom, 2011), 343.

⁴⁷ Cf. Pălimaru, 88 et seqq.

translator's note]. The association of these two words indicates once more that the stranger is in fact Virgin Mary, referenced to in an almost oxymoronic way. Metropolitan Bishop Bartholomew often pondered upon this in his sermons, namely upon her "being holy and above the angels", but at the same time "sympathetic towards us, humans"⁴⁸.

Why did Lița Panaghia make a stop at Polovragi? As is the case of Meglea, her purpose must be viewed in relation to the iconographical mysteries of the monastery. The only mystery that has yet to be explained up to this point in the story is the Mount Athos fresco on the verandah. According to profane, even blasphemous explanation given by Talasie to his giant sexton, the fresco represents the plight of the monks "doomed (...) to wander aimlessly, never to find rest or abode, because they had been involved with women". (p. 133) This guilt will soon be attributed to the community, when Talasie finds out the stranger had remained at the monastery: "A woman has no business in a monk monastery!" (p. 154) When Eudoxiu gives the example of Anthonita, Talasie replies that "she had a golden halo", but the abbot points out that "the woman from Athos didn't have a halo – or, rather, no longer had one". Unlike the others, Talasie is not willing to see the mysterious disappearance of the halo as anything else but an attempt of chasing him away from the monastery and he talks, for the first time, of a special "calling" of his, a calling the brothers will find out when he "raises to heaven". Furthermore, when Meglea gives the woman, who had been weeding out the grass in the monastery yard, some food – yet another symbol – that is, a little bit of honey, a bundle of chrysanthemums and a rose from Sile, The Complainer gives her, trying to offend her, a bundle of thistle which she „accepted immediately, as if the weeds had been flowers, and she thanked him with a warm look in her eyes and her ever present smile". (p. 156) The community is outraged about this offense and they decide to isolate the monk, in accordance to the saying that „such a man is to be looked at as if he were a pagan and a perceptor". (p. 156) During the vespers Talasie runs away towards the Olteț Ravine, "dressed for a wake, with kalimavkion and chaplet (...) with the hood drawn over the surplice, with the vespers bell in one hand and the hammer in the other" and throws himself off a cliff, and says:

⁴⁸ Anania, „Fecioara Maria și cuvântul mântuitor”, 348: „The Mother of Christ wanders alone somewhere in the Christian sky, but at the same time she is and remains with us, because it is through her that we chose Jesus Christ's salvation and it is to her that we turn when we are powerless. Perhaps that is why we hold The Mother of Christ so dear. While we harbour a dual feeling for the Mother of Christ, of love for the Savior and of fear of the Judge, we only feel one thing for her, love, for the one who never judges, but instead prays for us eternally. The Virgin Mary once said in our name before God: "Let it be!" In her name, we will wait, through prayer, the supreme word of God: "Let it be!"

“I have called the angels of the Lord and they shall come to my aid and they will help me and my foot will not trip over stone... (...) The Lord is my protector, whom could I be afraid of? The Lord is my defender, whom could I be scared of?” (p. 157)

The second part of this speech is inspired by the first two verses of Psalm 26, while the beginning is a rephrasing of two verses of Psalm 90, the same verses the Devil himself tells, incompletely, to Jesus while tempting him in the wilderness of Quarantania (Luke 4, 9 – 12)⁴⁹. However, salvation does not come from the angels, but from someone else:

“when he leapt, we saw Meglea in a flash coming from behind, grabbing him by the neck and pulling him back” (p. 157)

As we can notice, Valeriu Anania mixed in the character of Meglea all the attributes of Saint Christopher, as they are represented in folklore and the hagiographic tradition, but also in iconography: his giant stature, his hideousness, enhanced by his “dog face”, his cyclopism, his primitive and pagan nature (in the sense of not being familiar with Christian faith), his quality of carrier of Christ on his shoulder, his kindness. The scene where Meglea saves Talasie is constructed on one last belief concerning the saint, namely that “those who see the icon of Saint Christopher will not die a vile death that day”⁵⁰. As a matter of fact, the ending of the story certifies this shared identity of Meglea and Saint Christopher, and Lița Panaghia and Virgin Mary respectively, but the explanation for this shared identity remains a mystery:

“Meglea had left. (...) We found, however, the dog-headed Saint whole and unscathed as if brother Iacob’s discovery had been nothing but a dream. Lița Panaghia was also gone. (...) The bench was now deserted and I missed her and I could only see the frail Woman from Athos above, with her halo of light.”

As for Talasie, the Lord’s tempter, his “Christ-inspired madness” turned out to be a common fit of craziness, something that had much more to do with the gypsy camps with which he left “in a covered wagon” than with true faith. According to the story:

“it was later heard that he had become their shepherd and served them well, for he had learned their language and he was translating the Holy Book with a burning passion”. (p. 158)

⁴⁹ Cf. *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David* [The Book of Psalms or The Book of Psalms of the prophet and king David]. Revised version after the Septuagint. Edited and commented by Bartolomeu Valeriu Anania with the help of many others. (Cluj: Arhiepiscopala, 1998), *Psalmul 90*, note 2, 219.

⁵⁰ Marin, 102.

The story ends symmetrically: the initial image of Saint Christopher's fresco as well as the one of the Woman from Mount Athos are back to normal, the iconographic mysteries of Polovragi become more believable. As for what we identified as the subtext – the approximation of the place occupied by pre-Christian themes/legends/motifs in Christian contexts, Valeriu Anania's opinion, expressed by his character Eudoxiu is not very different from the principles of post-modern ethnology:

“There is a truth that belongs to all people, but there is also a truth that belongs to each person, that he himself believes in and which does not always overlap with the common belief. In my opinion, this lone truth should be greeted with more tolerance”. (p. 115)⁵¹

(English translation by Bogdan Duicu)

⁵¹ This work was cofinanced from the European Social Fund through Sectoral Operational Programme Human Resources Development 2007-2013, project number POSDRU/159/ 1.5/S/140863, Competitive Researchers in Europe in the Field of Humanities and Socio-Economic Sciences. A Multi-regional Research Network.

RECENZIE

JEAN-CLAUDE LARCHET – BISERICA TRUPUL LUI HRISTOS II. RELAȚIILE DINTRE BISERICI, trad. de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2014, 256 p.

Al doilea volum al trilogiei Profesorul Jean-Claude Larchet consacrată eclesiologiei, cu titlul: *Biserica Trupul lui Hristos* - urmând celui subintitulat: *Natura și structura Bisericii* cu un conținut foarte bogat - este structurat în patru capitole: *Problema întăietății Scaunului Romei*, *Problema întăietății Scaunului de Constantinopol*, *Problemele legate de diaspora în veacul al XX-lea și Biserica Ortodoxă și celelalte confesiuni creștine*.

Autorul prezintă câteva temeuri canonice ale întăietății de cinstire a Bisericii Romei, capitala Imperiului Roman, cea mai mare Biserică, apostolică și una dintre cele mai vechi, dar atrage atenția că „în imensul spațiu latin aceasta era unica Biserică apostolică” (p. 11), spre deosebire de Răsărit, unde cea de la Ierusalim este prima dintre Biserici, Alexandria a fost prima cetate din Răsărit în toată perioada preconstantiniană și cea din Antiohia fusese întemeiată de Sf. Apostol Petru, cu mult înaintea celei din Roma, Sf. Părinți, începând cu Sf. Irineu de Lugdunum îi înfățișează întotdeauna ca întemeietori ai Bisericii Romei pe Sf. Apostoli Petru și Pavel. Primatul de onoare nu exprimă „o necesitate legată de o putere a Bisericii Romei asupra celorlalte Biserici și nu comportă nici o conotație juridică” (p. 19), „nu înseamnă că Roma a fost considerată singura deținătoare a adevăratei credințe și singura normă în materie de credință” (p. 21). Biserica Romei, în materie de disciplină bisericească, poate fi considerată o instanță de revizuire, nu una de apel, deși, în decursul primului mileniu creștin s-a văzut neputincioasă de a rezolva conflictele, nu avea nici rol de președință, căci niciunul dintre cele șapte Sinoade Ecumenice nu a fost convocat sau prezidat de episcopul Bise-

ricii Romei, care „nu era văzută ca o Biserică superioară altor Biserici și având putere asupra lor, nici că papa dispunea de privilegii pe care nu aveau ceilalți patriarhi” (p. 24).

Sf. Maxim Mărturisitorul recunoaște Bisericii Romei puterea de a pronunța excluderea din Biserică și reîntrarea în ea, deoarece în acea perioadă, papa era singurul dintre patriarhii pentarhiei care mărturisirea dreapta credință, ceilalți căzuseră în erezia monotelită.

Începând cu sfârșitul veacului al IV-lea papalitatea a dezvoltat ideea că Biserica Romei ar avea o întăietate de drept divin, iar conducătorul ei superioritate față de sinoade, Leon cel Mare introduce titlul de *vicarius Petri*, Inocențiu III pe cel de *vicarius Christi*, iar Sinodul de la Florenza pe cel de *caput ecclesiae*, iar din secolul al XI-lea simțind nevoia de a-și afirma puterea față de autoritățile civile este emisă pretenția de jurisdicție universală (Grigorie VII, *Dictatus papae*). Conciliul I Vatican conferă papei infailibilitatea, „care corespunde foarte bine conceptului de absolutism așa cum este el definit de dreptul constituțional” (p. 46), iar II Vatican afirmă că papa este principiul de unitate al episcopatului.

Prof. Larchet aduce argumente prin care demonstrează că: Biserica nu a fost zidită pe persoana lui Petru (Efes 2,20), papa nu este urmașul lui Petru, care niciodată n-a fost episcop al Romei, iar toți episcopii sunt urmașii tuturor Apostolilor, primatul roman nu este un dat originar (în Constituțiile Apostolice, Biserica Romei apare doar pe locul al V-lea), Hristos este Capul Bisericii (Col 1,18; Efes 1, 22) și nu are vreun locșitor, singurele principii de unitate în Biserică sunt Hristos și Duhul Sfânt (împlinitorul). Nu există o

infaibilitate apriorică a papei (p. 89) așa cum istoria demonstrează, numai Biserica în totalitate este infaibilă (I Tim 3,15). „Tradiția nu cunoaște și nu primește o concepție centralistă care să fondeze unitatea Bisericilor locale pe un supra-episcop, care prin puterea sau autoritatea sa asupra tuturor episcopilor, sau în virtutea unei slujiri speciale să asigure unitatea tuturor Bisericilor, contopindu-le într-o Biserică universală, în fruntea căreia se află el” (p. 81).

Mutarea capitalei imperiale la Constantinopol va determina recunoașterea unui loc special scaunului din această cetate începând cu Sinodul II Ecumenic, care prin canonul 3 statuează că: „După episcopul Romei, se cuvine ca episcopul Constantinopolului să aibă întâietate de cinstire” (p. 97), apoi Sinodul IV Ecumenic, prin canonul 28 acordă jurisdicție asupra diocезelor din Tracia, Pont și Asia și prin canoanele 9 și 17 calitatea de instanță de apel. În anul 588 Ioan Postitorul se intitulează Patriarh ecumenic, titlul fusese acordat episcopului Constantinopolului încă din 533 de către Împăratul Justinian. Exercițarea prerogativelor pe care le avea Constantinopolul în raport cu celelalte scaune patriarhale se manifesta prin convocarea de sinoade generale, până la sfârșitul secolului al XX-lea, când acordă autocefalia Bisericilor naționale. În prezent având o jurisdicție restrânsă, Patriarhiei ecumenice i se recunosc prerogative de cinstire, rolul de inițiativă și prezidență.

Autorul critică atitudinea Patriarhiei ecumenice din ultimul veac, care a devenit „cauza unor mari tulburări în sânul lumii ortodoxe: prin sprijinul acordat la constituirea de ierarhii paralele în diverse țări... prin tentativele, nefondate teologic și canonic, de unire cu Bisericile necalcedoniene, prin dialogul purtat cu Biserica romano-catolică... a intrat în conflict cu cele mai multe dintre Bisericile autocefale, a favorizat apariția unor schisme” (p. 124) și opinează că: „un viitor sinod ar putea avea în vedere o reorganizare a structurii Bisericii analogă celor efectuate de Sinoadele Constantinopol I și Calcedon” (p. 127).

Un capitol este consacrat diasporei ortodoxe, din ce în ce mai numeroasă în Europa de Vest, dar și pe continentele american și australian, problemă stringentă care va figura pe agenda Sinodului panortodox anunțat pentru anul 2016. Soluția ideală în situația creată de existența jurisdicțiilor paralele și a rivalităților, după părerea lui Larchet, ar fi, în urma eșecului aceleia de a se pune noii veniți sub cea mai veche jurisdicție sau a întemeierii unei Biserici locale unice, crearea de Biserici locale autonome sau autocefale (p. 134), devreme ce principiul canonic cere un singur episcop și o singură Biserică a locului, iar „riscul organizării în eparhii legate de naționalități este acela al pierderii simțului universalității Ortodoxiei” (p. 136).

Ultimul capitol subliniază sursele divergențelor dintre confesiunile creștine: de ordin dogmatic sau chestiuni liturgice arhicunoscute (cu Bisericile vechi orientale și cu Biserica romano-catolică în mare parte blocată de dogma infaibilității papale). Biserica ortodoxă nu poate fi de acord cu intercomuniunea, teoria ramurilor, cu ignorarea succesiunii apostolice și relativizarea Sf. Taine, hirotonia femeilor, binecuvântarea căsătoriilor homosexuale, etc. (cu blocul Bisericilor protestante).

„Comuniunea nu se poate săvârși decât pe baza unității de credință, care privește aspectele dogmatice..., dar și toate elementele liturgice sau duhovnicești care trimit la bazele dogmatice și eclesiastice” (p. 187-188).

În final, este reiterată celebra afirmație a Sf. Ciprian: *În afara Bisericii nu există mântuire*, pentru că Biserica e mântuirea înseși.

Scris într-un stil ușor și antrenant, volumul cuprinde afirmații eclesiologice de mare importanță, amănunte de istorie bisericească demne de reținut, dar și puncte de vedere interesante. Argumentarea este solidă, iar discursul sintetic, bine articulat.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN