



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

2/2015

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**2/2015
December**

EDITOR-IN-CHIEF:

VASILE STANCIU, Babes-Bolyai University, Romania

EXECUTIVE EDITORS:

GABRIEL GÂRDAN, Babes-Bolyai University, Romania

NICOLAE TURCAN, Babes-Bolyai University, Romania

EDITORIAL BOARD:

VALER BEL, Babes-Bolyai University, Romania

IOAN CHIRILĂ, Babes-Bolyai University, Romania

IOAN-VASILE LEB, Babes-Bolyai University, Romania

ALEXANDRU MORARU, Babes-Bolyai University, Romania

STELIAN TOFANĂ, Babes-Bolyai University, Romania

EDITORIAL ASSISTANT:

PAUL SILADI, Babes-Bolyai University, Romania

ADVISORY BOARD:

VALER BEL, Babes-Bolyai University, Romania

DANIEL BUDA, Lucian Blaga University, Sibiu, Romania

IOAN CHIRILĂ, Babes-Bolyai University, Romania

IOAN-VASILE LEB, Babes-Bolyai University, Romania

PHILIP LEMASTERS, McMurry University, United States

ALEXANDRU MORARU, Babes-Bolyai University, Romania

THEODOR NIKOLAOU, Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany

KONSTANTINOS NIKOLAKOPOULOS, Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany

EUGEN PENTIUC, Holly Cross, Brooklin, United States

RADU PREDĂ, Babes-Bolyai University, Romania

ADOLF MARTIN RITTER, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Germany

HANS SCHWARZ, Universität Regensburg, Germany

VASILE STANCIU, Babes-Bolyai University, Romania

STELIAN TOFANĂ, Babes-Bolyai University, Romania

LUCIAN TURCESCU, Concordia University, Montreal, Canada

PROOFREADERS:

ADRIAN PODARU, Babes-Bolyai University, Romania

RĂZVAN PERȘA, Babes-Bolyai University, Romania

ANIELA SILADI, Babes-Bolyai University, Romania

IOANA SONEA, Babes-Bolyai University, Romania

<http://studia.orth.ro>

http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_orth/

EDITORIAL OFFICE: Episcop Nicolae Ivan Str., f.n., Cluj-Napoca, Romania,

Email: nicolaeturcan@gmail.com (Principal Contact)

© Photo on the front cover: Florin Florea

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 60 (LX) 2015
DECEMBER
2

S T U D I A
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 / BIBLICAL THEOLOGY

- STELIAN TOFANĂ, Supunerea creștinilor față de stăpânirea romană 13:1-7 *
Christian Submitting to Roman Authority According to Romans 13:1-7..... 5
- STELIAN PAȘCA-TUȘA, Psalmul 2 – abordare isagogică, exegetică și teologică
(partea a II-a) * *Psalm 2 – An Isagogic, Exegetical and Theological Interpretation
Part II* 35
- CĂTĂLIN VARGA, Un text misionar problematic: Ioan 20, 23 și acuratețea traducerii
celor două verbe principale (ἀφίενται și κεκράτηνται) * *A Problematic Missionary
Text: John 20:23 and the Issue of the Translation of the Two Main Clauses
(ἀφίενται and κεκράτηνται)*..... 77

II. TEOLOGIE ISTORICĂ / HISTORICAL THEOLOGY

- CRISTINEL ȘTEFAN TANASĂ, Visarion Puiu, primul mitropolit ortodox român la
Paris * *Visarion Puiu, the First Romanian Orthodox Metropolitan in Paris*..... 107

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ / SYSTEMATIC THEOLOGY

- DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Aspecte fundamentale ale eclesiologiei ortodoxe la Sfântul Ioan Gură de Aur * *Fundamental Issues of Orthodox Ecclesiology at Saint John Chrysostom*.....129
- GABRIEL NOJE, Taina slujirii fratelui, un model al comuniunii în era individualismului și a fragmentării sociale. Aspecte moral-teologice * *The Sacrement of Serving our Fellow Men. An Example of Communion in the Age of Individualism and Social Fragmentation. Moral and Theological Aspects*.....147

IV. TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE / THEOLOGY AND PHILOSOPHY

- NICOLAE TURCAN, Fenomenologie și teologie apofatică: receptarea Sf. Dionisie Areopagitul în gândirea lui Jean-Luc Marion * *Phenomenology and Apophatic Theology: the Reception of St Dionysius the Areopagite in Jean-Luc Marion's Thought*.....159

V. TEOLOGIE PRACTICĂ / PRACTICAL THEOLOGY

- MIRCEA GELU BUTA, Dezbaterea bioetică în Europa unită * *Bioethics Debate in United Europe*183
- DORINA GABRIELA I. MUREȘAN, Handicapul, provocare sau binecuvântare divină? * *Is Disability a Challenge or a Divine Blessing?*..... 207

VI. RECENZIE / BOOK REVIEW

- Teologie și istorie *In Honorem* Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2014, 770 p. (DACIAN BUT-CĂPUȘAN)239

I. TEOLOGIE BIBILICĂ

SUPUNEREA CREȘTINILOR FAȚĂ DE STĂPÂNIREA ROMANĂ, DUPĂ ROM 13:1-7

STELIAN TOFANĂ*

REZUMAT. Studiul de față analizează un text din Romani 13:1-7, unde apostolul Pavel prezintă șase motive pentru supunerea și ascultarea creștinilor față de autoritatea romană a timpului. Având în vedere faptul că persecuțiile împotriva creștinilor romani au făcut deja o mulțime de victime printre ei, îndemnurile Sf. Pavel date creștinilor din cetatea Romei, cerându-le să asculte de autoritatea de stat civilă, păreau a fi extrem de curajoase. Apostolul argumentează sfaturile sale afirmând că autoritatea civilă de stat, care există, este rânduită de către Dumnezeu, și este, prin urmare, „slujitoarea” Sa în recompensarea faptelor bune și pedepsirea celor rele. Conform acestei perspective, motivul pentru care creștinii trebuie să se supună autorității civile nu este „frica”, ci mai degrabă „conștiința” și „dragostea”. Rom 13:1-7 constituie, prin urmare, textul cheie al întregului Nou Testament cu privire la subiectul ascultării și al supunerii creștinului față de autoritatea civilă a statului.

Cuvinte cheie: autoritate romană, conștiință, teamă, supunere, ascultare, putere seculară, paulin.

1. Preliminarii

Pericopa Rom 13:1-7 a constituit și constituie obiectul unora dintre cele mai divergente dispute între bibliști, ajungându-se la o suită de concluzii contradictorii pe tema pseudoepigrafiei, respectiv a autenticității și a paternității

* Profesor, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, Romania, email: steliantofana@gmail.com.

ei pauline¹. Într-adevăr, citind-o, repede ajungi la concluzia unei aparente discontinuități, ea neavând legătură nici cu contextul, care o precede, și nici cu cel ce o succede. Ba, mai mult decât atât, ea întrerupe chiar curgerea liniară a argumentației.²

Cercetătorul Otto Michel³, spre exemplu, afirmă ca Rom 13,1-7 este un text independent, pe care Sfântul Pavel îl inserează ulterior, el însuși, în Epistola sa. Alții sunt de aceeași părere, dar precizează că Ap. Pavel inserează aici „an already developed Christian tradition”.⁴ Pentru alți cercetători biblici, Rom 13:1-7 apare ca un „alien body” în interiorul pericopei 12:1-13:14.⁵ Într-adevăr, pericopa apare nu numai ca întrerupând „afirmațiile Apostolului Pavel cu privire la natura și centralitatea dragostei, dar pare a da și o aprobare nejustificată unei instituții care aparține unui timp deja trecut 13:11-14) și cu care creștinii nu se pot potrivi (12:2)”.⁶

Obiectivul acestui studiu nu este să argumenteze paulinitatea sau ne-paulinitatea acestui text. De aceea, ne limităm doar să spunem că obiecțiile aduse împotriva paulinității textului, enumerate mai sus, la o analiză detaliată, par a nu fi convingătoare.

Argumentele stilistice, spre exemplu, prezentate de cercetătorul W. Walker,⁷ ca și cele legate de teme textului, socotite a fi străine de gândirea

¹ Pentru o întreagă istorie a subiectului a se vedea: James KALLAS, „Romans XIII, 1-7: An Interpolation”, în: *New Testament Studies*, 11 (1964/1965), 365-374; Walter SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1975, 191-197; Ernst BARNIKOL, „Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung in Rom 13,1-7”, în: *Studien zum NT und zur Patristik* (FS E. Klostermann), 1961 (TU 77), Akademie, Berlin, 65-133; M. BORG, „A New Context for Romans XIII”, în: *New Testament Studies*, 19, (1973), 205-218; P. STUHLMACHER, „Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7”, în: *ZThK* 73, (1976), 131-166; K.H. SCHELKLE, Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13,1-7, in *ZNW* 44 (1952/53), 223-236; V. ZSIFROVITS, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung*, (WBTh 8), Herder, Viena, 1964; Ulrich WILKENS, *Der Brief an die Römer*, coll. *Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, band VI/3, (Herausgegeben von Hans-Josef Klauck, Ulrich Luz, Thomas Söding und Samuel Vollenweider), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1982, 43-66.

² Vezi amănunte, în acest sens, William HENDRIKSEN, *Romans* (NTC), Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007, 429; William O. WALKER Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, col. „Journal for the Study of the New Testament Supplement Series”, vol. 213, (Stanley E. Porter ed.), Sheffield Academic Press, London, 2001, 222-223.

³ Otto MICHEL, *Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt*, col. „Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament”, (Herausgegeben von Heinrich A.W. Meyer und Ferdinand Hahn), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, 312.

⁴ Vezi Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, (NIC), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 1996, 791.

⁵ Cf. Ernst KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980 (= *An die Römer*, Mohr, Tübingen, 1980), 352.

⁶ Cf. Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, 791.

⁷ William O. WALKER Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, 222-223.

paulină,⁸ nu sunt nici ele dintre cele mai convingătoare, Epistolele pauline prezentând, în general, un număr important de cuvinte *hapax legomena*, ceea ce denotă, dimpotrivă, originalitatea stilului paulin.⁹ Pe de altă parte, învățătura apostolului Pavel are un număr important de „similitudini izbitoare” cu 1 Pet 2:13-17.¹⁰ „Aceasta arată că – este de părere D. Moo – învățătura lui Iisus cu privire la relația dintre ‘Ucenici și Stat’ a constituit baza unei tradiții primare, larg răspândită, referitoare la concepția creștină despre Stat, și pe care Apostolul o preia și o adaptează acum textului.”¹¹

Tocmai de aceea voi porni, în dezvoltarea temei acestui studiu, de la ipoteza că pericopa Rom 13:1-7 este creația Sfântului Pavel, și că textul ne prezintă, la modul cel mai genuin, una dintre caracteristicile Bisericii primare în materie de supunere și ascultare față de autoritatea civilă a vremii.

2. Șase „argumente imperative” ale ascultării și supunerii față de stăpânirea romană (13:1-5)

a. Stăpânirea este de către Dumnezeu îngăduită (13:1-2)

Modul în care Apostolul își începe exortarea sa este extrem de provocator: „*Tot sufletul* (Πᾶσα ψυχή - soul - KJV) *să se supună* (ὑποτασσέσθω) *înalțelor stăpâniri* (ἐξουσίας ὑπερεχούσας); *că nu este stăpânire* (ἐξουσία) *decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de la Dumnezeu sunt rânduite* (τεταγμέναι)” (Rom 13:1).

Literal Apostolul spune: „*Tot sufletul* (Πᾶσα ψυχή - soul - KJV) *să se supună...!*”. Dar, întrucât cuvântul ψυχή (soul), folosit aici, în text, înseamnă „persoană”, „ființă umană” și nu o oarecare parte din constituția omului (spiritul

⁸ A se vedea Ernst BARNIKOL, „Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung in Rom 13,1-7”, 65-133.

⁹ Alte Epistole, recunoscute unanim ca fiind pauline, numără, într-un spațiu restrâns, neobișnuit de multe cuvinte străine (Vezi 1 Cor 1:26-31; 2 Cor 11:21-29). Cu toate acestea, însă, nimeni nu se îndoiește de paternitatea paulină a acestora. A se vedea D.A. CARSON, Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 2005, 500. Stanley E. PORTER, D.A. CARSON, *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research*, col. „Journal for the Study of the New Testament Supplement Series”, vol. 80 (Stanley E. Porter ed.), Sheffield Academic Press, London, 1993, 114; Cătălin VARGA, „The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2:6-11. An Interrogation of the paternity and possible solutions”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LX (2015), 1, 73.

¹⁰ Dacă analizăm textul Epistolei 1 Petru vom ajunge la concluzia că un însemnat număr de cuvinte cheie și concepte sunt comune cu Rom 13:1-7, ca spre exemplu: ὑποτάσσω (a se supune cuiva), apoi imperativul ὑπερέχω (a avea putere peste), termen folosit pentru a exprima autoritatea de stat. Scopul acestei autorități este acela de a pedepsi fapta rea și de a o lăuda pe cea bună (A se vedea amănunte, D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 793).

¹¹ D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 793.

distinct de trup), traducerea cuvântului ψυχή cu „suflet” nu este în contradicție cu sensul textului.

Este interesantă viziunea Sf. Ioan Hrisostom care, prin expresia „*Tot sufletul să se supună* (ὕποτασσεσθω) *înalțelor stăpâniri!*”¹², înțelege pe toți creștinii indiferent de funcție ori stare socială. Iată ce spune el: „Tot sufletul să se supună stăpânirilor celor mai înalte, adică chiar de ar fi apostol, sau evanghelist, sau profet, sau orișice, căci o astfel de supunere nu jignește întru nimic Evsevia.”¹³ Așadar, argumentul pe care îl aduce Sf. Pavel pentru supunerea necondiționată față de autoritatea statală este de *ordin teologic*: „... *că nu este stăpânire* (ἐξουσία) *decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de la Dumnezeu sunt rânduite* (τεταγμένα)” (Rom 13:1).

Substantivul ἐξουσία, prezent în text, este folosit de regulă pentru a descrie demnitatea slujitorilor cultului creștin, dar poate avea, ca sens general, și noțiunea de autoritate sau putere absolută.¹⁴ În acest sens, poate include atât Statul Roman, ca autoritate supremă, cât și autoritățile locale cu specială referire la oficiul judecătoresc. Acesta e sensul pe care îl folosește Apostolul în textul de față – Rom 13:1.¹⁵

¹² Verbul ὑποτάσσω, care are un înțeles unic în Rom 13:1, și anume, „ascultare strictă”, „supunere” față de Imperiul Roman, mai apare și în alte câteva locuri din Noul Testament (1 Cor 15:28; Iac 4:7; Evr 12:9), unde are o semnificație diferită: „ascultare” sau „supunere față de voința lui Dumnezeu”. Original, verbul ὑποτάσσω a fost folosit mai mult în domeniul politic și al administrației de stat, însemnând „supunere și ascultare desăvârșită”. Cu timpul, noțiunile de *ascultare/supunere* devenind în Biserica primară trăsătura caracteristică a atitudinii fiecărui creștin, verbul ὑποτάσσω a ajuns să definească atitudinea special creștină față de autoritatea civilă de stat (Efes 5:21; 1 Pet 2:13) (Vezi R. BERGMEIER, „ὕποτασσω, hypotassō, subject, subordinate”, în: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, (Horst Balz, Gerhard Schneider eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990, 408.

¹³ Cf. Ioan CHRISOSTOM, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Romani*, trad. Arhim. Theodosie Athanasiu, București 1906, 383.

¹⁴ A se vedea detalii, Werner FOERSTER, „ἐξέστιν, ἐξουσία...”, în: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, (Herausgegeben von Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich), Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Köln, 1990, 565.

¹⁵ Unii cercetători, însă, au ajuns la concluzia că Sfântul Pavel folosește aici termenul ἐξουσία cu același sens cu care îl mai folosește și în alte contexte, referindu-l la îngerii (Efes 1:21; 6:12), de unde rezultă că, și în Rom 13:1, Apostolul Pavel i-ar îndemna pe creștini să se supună îngerilor: „Trebuie să spunem cu privire la aceste puteri, că în concepția creștinismului primar, ele nu se referă la autoritățile pământești imediate, din viața de zi cu zi, condiționate de actuala situație, ci la ființele nevăzute, care nu sunt întotdeauna niște mediatori, ci mai degrabă niște instrumente executive prin care Hristos Își arată slava” (Cf. Oscar CULLMANN, *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*, SCM Press, London, 1962, 192). Vezi, de asemenea, și C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2, T&T Clark International, London, 1979, 656-657. Primul care a propus această identificare a fost Martin DIBELIUS în lucrarea sa: *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1909. Mai târziu el a revizuit mult propria sa opinie (Vezi M. DIBELIUS, „Rom und die Christen im ersten Jahrhundert”, în: *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze II*, Mohr, Tübingen, 1956, 177-228).

Referitor la îndemnul Apostolului Pavel din Rom 13:1, cercetătorul B. Witherington¹⁶ este de părere că trebuie să fie luat în considerare *contextul istorico-politic* al mijlocului de secol întâi, pentru a putea înțelege mai bine motivul pentru care Sf. Pavel a scris aceste rânduri în favoarea stăpânitorilor romani. Astfel, el crede că Apostolul, când exclamă imperativul de mai sus, va fi avut în minte experiența pozitivă a lui „Pax Romana”, cu ajutorul căreia și-a putut îndeplini primele sale misiuni creștine. Astfel, intenția Sfântului Pavel, prin sfatul dat, era să contribuie la păstrarea acelei păci romane, oferită de marele Imperiu, bine știind că, numai în condiții de pace, Evanghelia va putea fi răspândită tuturor neamurilor.¹⁷ Va fi voit Apostolul să evite, astfel, orice posibil protest din partea creștinilor față de autoritatea romană, și care ar fi putut periclita rânduiala civilă impusă? Posibil!

Dar înțelegerea îndemnului Apostolului, dat creștinilor romani, de a se supune „înaltelor stăpâniri” (13:1), ar fi facilitată - sunt de părere alți cercetători - de luarea în considerare și-a unui alt context, cel istorico-social al mijlocului de secol întâi, când impozitele și taxele majorate de către Nero au generat protestele cetățenilor romani.¹⁸ Pavel nu-i voia, astfel, pe creștinii săi printre contestatari, având în vedere cruzimea pedepselor stăpânirii romane în care, începând de la spectacolele publice brutale și până la crucificările în văzul tuturor, condamnații experimentau cele mai groaznice momente ale vieții

Însă interpretarea aceasta pare să nu țină seama de evidența contextuală în care Ap. Pavel spune clar că trebuie să ne supunem stăpânirii Statului (ἐξουσία), și să plătim taxele (φόρους), pe care ea ni le impune, fiindcă reprezentanții ei sunt slujitori ai lui Dumnezeu (λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσὶν εἰς αὐτό - Rom 13:6). Așadar, nu despre supunerea față de semenii noștri, sau față de puterile cerești, sau față de Dumnezeu Însuși, ne vorbește textul aici, ci despre supunerea strictă față de puterile Statului.

¹⁶ Ben WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2004, p. 307.

¹⁷ Pierre GRELOT, *L'Épître de Saint Paul aux Romains: Une lecture pour aujourd'hui*, Editeur Saint-Paul, Versailles, 2001, 168-171. Unii cercetători sunt de părere că prin atitudinea favorabilă a Apostolului față de stăpânirea romană el va fi urmărit și construirea unei bune imagini, care să-i permită ulterior un ajutor din partea Statului, atât prin resurse umane cât și pecuniare, în vederea împlinirii măreței sale misiuni de Evanghelizare a Spaniei (A se vedea, David W. PAO, „The Ethical Relevance of New Testament Commentaries: On the Reading of Romans 13:1-7”, în: vol. *On the Writing of New Testament Commentaries: Festschrift for Grant R. Osborne on the Occasion of His 70th Birthday*, (Stanley E. Porter, Eckhard J. Schnabel eds.), Brill, Leiden, 2013, 199-200). Puțin probabil, însă, acest obiectiv al Apostolului! Totuși, imperativul paulin nu este lipsit de stupefacție într-un climat în care Imperiul Roman își prelungea granițele de-a lungul întregului bazin Mediteranean, dezvoltându-și cu ocazia aceasta și cultul său idolatru, sub imperiul filozofiei eline, Cezarul pretinzând chiar și titlul de „Dominus Deus” (Vezi Sung U. LIM, „A double-voiced reading of Romans 13:1-7 in light of the imperial cult”, în: *HTS Theologiese Studies*, LXXI, 1 (2015), 3).

¹⁸ Vezi J. FRIEDRICH, W. POHLMANN, P. STUHLMACHER, „Zur historischen Situation und Intention von Rom 13, 1-7”, în: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LXXIII (1986) 2, 138-139.

lor.¹⁹ Așadar, e posibil ca Ap. Pavel să fi avut în intenție și acest aspect când le va fi adresat creștinilor romani astfel de îndemnuri.

Dar dincolo, însă, de orice presupunere, primul motiv pentru care creștinii sunt datori să asculte și să se supună stăpânirii romane este faptul că ea „este rânduită (τεταγμένα) de către Dumnezeu”.

Așadar, cei care se împotrivesc stăpânirilor se împotrivesc lui Dumnezeu Însuși, iar consecințele sunt atât atragerea mâniei lui Dumnezeu asupra lor, cât și pedepsirea lor imediată, fie în veacul acesta²⁰, fie în cel viitor: „Ca atare, cel ce se împotrivesc (ὁ ἀντιπασσόμενος) stăpânirii (τῆ ἐξουσίᾳ), rânduiei lui Dumnezeu (θεοῦ διαταγῆ) i se împotrivesc. Iar cei ce se împotrivesc își vor atrage osândă (κρίμα λήμψονται)” (Rom 13:2).

Interpretând aceste cuvinte, Sf. Ioan Hrisostom spune: „Aceasta o face ca sa arate, ca Christos a introdus legile sale nu cu scopul de a răsturna ordinea obșteasca a statului, ci în scop de o mai buna îndreptare. Și, totodată, ne învață ca să nu ne azvârlim în lupte prostești și prisoselnice. Sunt de ajuns intrigile și zavistiile ce ni se cauzează pentru adevăr și dreptate. Și, prin urmare, nu trebuie a ne adăoga singuri ispite și tulburări.”²¹

b. Dregătorii nu sunt pricină de frică (13:3)

Dacă expresia „... își vor atrage osândă (κρίμα λήμψονται)” (Rom 13:2b) se referă la o judecată lumească, aparținătoare istoriei prezente, mediată de către autoritatea civilă lumească, atunci versetele următoare (Rom 13:3-4) ar putea să explice, mai departe, această situație. Dar, în cazul în care judecata menționată în 13:2b ar putea fi referită la judecata finală a lui Dumnezeu, atunci în textul Rom 13:3-4 trebuie să vedem un al doilea motiv pentru care creștinii trebuie să se supună autorităților lumești civile, și anume, Dumnezeu nu numai că le îngăduie (13:1b), dar le-a și trasat un rol în menținerea ordinii în societate. Pedepsind pe cei de fac răul și laudând pe cei ce fac binele, autoritatea civilă îndeplinește chiar un scop al lui Dumnezeu în lume cu privire la eradicarea

¹⁹ A se vedea amănunte, Shelly MATTHEWS, E. Leigh GIBSON, *Violence in the New Testament*, T&T Clark International, London, 2005, 13.

²⁰ Nu este exclus ca prin expresia οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται („iar cei ce se împotrivesc își vor atrage osândă” – 13:2b), Apostolul să fi avut în vedere, probabil, expulzarea iudeilor din Roma, din timpul lui Tiberiu (19 d.Hr.), sau pe cea din timpul lui Claudiu (49 d.Hr.), sau încercarea lui Caligula de a profana Templul de la Ierusalim (41 d.Hr.), sau hotărârile imperiale privind criza dintre grecii și iudeii din Alexandria (A se vedea, James R. HARRISON, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology*, col. „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament”, vol. 273, (Herausgeber von Jörg Frey), Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, 272).

²¹ Ioan CHRISOSTOM, In Epistulam ad Romanos homilliae 23 (PG 60.616), în: *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Romani*, 382.

răului. Apostolul Pavel explicând acestea, afirmă: „Că dregătorii nu pentru fapta bună (τῶ ἁγαθῷ ἔργῳ), sunt frică (φόβος), ci pentru cea rea. Vrei, dar, să nu-ți fie frică de stăpânire? Fă binele și vei avea laudă de la ea” (Rom 13:3).

Ambrosiaster referindu-se la aceste cuvinte afirmă: „Dregătorii (stăpânii) menționați în text sunt „regi”, care au fost lăsați să corecteze atitudinile oamenilor și să prevină săvârșirea lucrurilor rele.”²² Prin urmare, creștinii trebuie să se supună autorităților civile ale statului.

Referindu-se la aceleași afirmații ale Apostolului (Rom 13:3), Fer. Augustin are un interesant comentariu: „Aceste cuvinte pot chiar să-i mângâie pe creștini, când se gândesc la faptul că mulți dintre ei au suferit chiar persecuții de la autorități. Ei (creștinii) spun: Nu vor fi făcut acești creștini și binele? Dar ei nu numai că n-au primit laudă de la stăpâni, ci au fost pedepsiți chiar cu moartea de către aceștia. De aceea, cuvintele Apostolului trebuie privite cu multă cugetare. El nu spune: ‘Fă binele și stăpânirea te va lauda!’, ci ‘Fă ce este bine și vei avea laudă de la ea!’ Indiferent că stăpânirea te va lauda sau te va persecuta, tu vei fi cel care vei câștiga, fie atunci când o vei învinge prin supunere față de Dumnezeu, fie când vei dobândi cununa prin persecuție.”²³

Sf. Ioan Hrisostom vede cuvintele din Rom 13:3 ca pe o încercare a Ap. Pavel de a-i mângâia pe creștini după porunca dată lor inițial: „Fiecare suflet să se supună înaltelor stăpâniri!” (Rom 13:1). Astfel, el afirmă: „Fiindcă prin vorbele dinainte el i-a rănit adânc și i-a înfricoșat, apoi iarăși îi ridică și, ca un doctor înțelept le aplică doctorii plăcute, și-i mângâie zicând: «De ce te-ai spăimântat? De ce tremuri? Nu cumva dregătorul este înfricoșător celor ce se îndeletnicesc cu faptele cele bune?» De aceea și adaugă: Voiești să nu-ți fie frică de stăpânire? Fă binele și vei lua laudă de la ea. Ai văzut cum i-a împrietenit cu stăpânitorul, pe care îl arată chiar ca lăudător al lor? Ai văzut cum le-a alungat frica și neîncrederea în el?”²⁴

c. Stăpânirea (ἐξουσία) – slujitoare a lui Dumnezeu (13:4)

Versetul 13:4 este marcat de două afirmații ale Apostolului prin care el caracterizează stăpânirea lumească ca fiind „slujitoarea” lui Dumnezeu. Prima afirmație exprimă *rolul pozitiv* al acesteia – lauda adusă binelui (13:3b). A doua afirmație explică *rolul negativ* al acesteia – pedepsirea faptelor rele (13:3b).

²² AMBROSIASTER, *Commentarius in XII Epistulas Paulinas A* 8.1.9, în: „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 81.1”, Tempsky, Vienna 1866, 419.

²³ AUGUSTINE, Romans 73, în: P. F. LANDS (ed.), *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans; Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans*, Scholars Press, Chico, Calif., 1982, 41.

²⁴ Ioan CHRISOSTOM, In Epistulam ad Romanos homilliae 23 (PG 60.616), în: *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Romani*, 382.

Așadar, în 13:4 Sf. Pavel explică acest rol al stăpânirii lumești în detaliu: „Căci ea ție îți este slujitoare a lui Dumnezeu (*θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν*) spre bine. Dar dacă tu faci rău, teme-te, că nu-n zadar poartă sabia (*μάχαιρα*); pentru că ea este slujitoare a lui Dumnezeu, răzbunare a mâniei Lui asupra celui ce săvârșește răul”.

Așadar, funcțiile complementare ale Statului și ale reprezentărilor acestuia sunt promovarea și răsplătirea binelui și limitarea și pedepsirea răului:

- El este slujitorul lui Dumnezeu pentru binele tău (13:4a)
- El este în slujba lui Dumnezeu... ca să pedepsească pe cel ce face răul (13:4b)

Același rol dublu al autorității civile este menționat și de Ap. Petru, în prima sa Epistolă, unde afirmă: „Supuneți-vă, pentru Domnul, oricărei orânduiești omenesti: fie împăratului, fiindcă este înalt stăpânitor, fie dregătorilor, ca unora ce sunt trimiși de el să-i pedepsească pe făcătorii de rele și să-i laude pe făcătorii de bine” (1Pet 2:13-14).

Cât despre genul de sancțiuni și pedepse, Apostolul nu se pronunță, dar expresia „că nu-n zadar poartă sabia (*μάχαιρα*)” (13:4c) lasă să se înțeleagă, crede John Stott, „folosirea unei forțe minim necesare” pentru pedepsirea și îndepărtarea răului.²⁵ Dar menționarea „sabiei” (*μάχαιρα*), care apare anterior în epistolă, în contextul jertfei supreme pentru Hristos (Rom 8:35-36), și care era folosită în cazul execuțiilor (cf. Lc 21:24; FAp 12:2; 16:27, Evr 11:34; Apoc 13:10), arată destul de clar că Sf. Pavel folosește acest cuvânt, în text, ca simbol al pedepsei capitale. Purtarea sabiei de către reprezentății puterii romane exprima clar simbolul puterii vieții și al morții pe care aceștia o dețineau.

Ceea ce este foarte interesant e faptul că în ambele sale funcțiuni – pozitive și negative – stăpânirea lumească este caracterizată ca fiind cea care îndeplinește un scop al lui Dumnezeu, în calitatea ei de „slujitoare - *διάκονός*. Cuvântul *διάκονός* este un termen generic care acoperă o largă varietate de lucrări și slujiri.²⁶ În lumina acestei evidențe, întrebarea care se pune este dacă termenul *διάκονός* are aici, în text, un simplu înțeles secular sau un sens cvasi-religios?

Cuvântul *διάκονός* însemnează „slujitor”, „diacon”, „lucrător” etc. Însă ceea ce conferă caracter de „slujire religioasă” sensului său este exprimarea în genitiv *θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν*, în care se arată clar cui îi este destinată slujirea, adică lui Dumnezeu.²⁷

²⁵ Cf. John STOTT, *Romani* (Comentarii minime expositive), Ed. „Logos”, Cluj-Napoca, 2000, 386.

²⁶ Mai multe detalii cu privire la sensurile cuvântului *διάκονός*, a se vedea art., Hermann Wolfgang BEYER, “*διακονέω, διακονία, διάκονος*”, în: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testaments* (G. Kittel) (ThWNT), Band II, Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990, 81-93.

²⁷ D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 801.

Referindu-se la înțelesurile termenului *διάκονός*, din text, Origen se întreabă: „În ce sens este judecătorul lumesc, *slujitorul lui Dumnezeu*...? Mi se pare că răspunsul la această întrebare este dat în cartea Faptele Apostolilor, unde decizia luată (la Sinodul din Ierusalim), de a impune anumite restricții creștinilor dintre păgâni, se referă doar la câteva obligații rituale (cf. FAp 15:23-29). Ei erau sfătuiți să se abțină de a mânca din cele jertfite idolilor, să se ferească de sânge, de idolatrie, dar nimic nu a fost spus cu referire la desfrâu, ucideri, furt, homosexualitate sau alte crime care sunt pedepsite atât de Dumnezeu, cât și de autoritatea civilă. Acum, dacă ceea ce a fost interzis neamurilor în mod explicit, a fost tot ceea ce ele trebuiau de acum să facă, atunci aceasta ar apărea ca și cum aceste, alte lucruri, altădată ar fi fost în regulă. Dar, privește cum Duhul Sfânt a pus în ordine orice lucru! Întrucât aceste alte fapte grave sunt deja pedepsite de legile civile, a fost de prisos să se mai adauge și o prohibiție divină.

Tot ceea ce Sinodul a decretat cu privire la problemele în cauză, au fost cele care păreau chiar din punct de vedere divin ca fiind corecte, dar care nu erau acoperite de legile omenești. Așadar, acesta este sensul în care un judecător lumesc acționează ca un slujitor al lui Dumnezeu. Și aceasta pentru că Dumnezeu vrea ca aceste crime să fie pedepsite de către judecători civili și nu de către reprezentanți ai bisericii.”²⁸

Pentru Sf. Ioan Hrisostom, rațiunea pentru care Apostolul Pavel îl numește pe „dregătorul lumesc”, „slujitorul lui Dumnezeu” este aceea că ei sunt exponenții voii lui Dumnezeu atât în răsplătirea faptei bune, cât și în pedepsirea celei rele. Iată ce spune el: „Puterea civilă face virtutea mai ușoară pentru creștin atunci când pedepsește răul, onorând astfel binele și colaborând cu voia lui Dumnezeu. Din acest motiv, îi este dat lui chiar numele de „slujitorul lui Dumnezeu.” ... Chiar și atunci când el administrează pedeapsa, este voia lui Dumnezeu pe care el o împlinește.”²⁹

Așadar, în ceea ce privește partea pozitivă, prin lauda adusă faptei bune (13:3b), stăpânirea îi încurajează pe creștini să săvâșească binele, în calitatea ei de „*slujitoare a lui Dumnezeu* (*θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν*) spre bine” (13:4a).

d. Stăpânirea – răzbunătoare a mâniei lui Dumnezeu (13:4d)

Ultima parte a versetului 4 prezintă autoritatea civilă, din nou, ca fiind „*slujitoare a lui Dumnezeu*”. Repetarea cuvântului *διάκονός* în caracterizarea rolului pe care ea îl are în raport cu creștinii, arată importanța pe care Apostolul

²⁸ ORIGEN, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 13,3 (PG 14.1227), ed. T. Heither, vol. 5, Herder, New York, 1995, 94-96.

²⁹ J. CHRYSOSTOM, *Homilies on Romans* 23 (PG 60.616), în: P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and PostNicene Fathers of the Christian Church* 1,11, Hendrickson, Peabody, Mass., 1994, 512.

Pavel o dă rațiunii ei de a fi. În plus, Apostolul o mai definește și ca fiind instrumentul prin care se revarsă „mânia lui Dumnezeu peste răufăcători: „...pentru că ea este slujitoare a lui Dumnezeu, răzbunare (ἐκδικος) a mâniei Lui (ὀργήν) asupra celui ce săvârșește răul” (13:4d).

Întrebarea care se pune este: *Despre ce fel de mânie vorbește Apostolul?* Despre cea a lui Dumnezeu sau despre cea a autorității civile? O bună parte dintre exegeți sunt de părere că, în acest text, Apostolul are în vedere mânia autorității civile.³⁰ Dar, faptul de a fi caracterizată puterea de stat printr-o dublă afirmație, în același verset 4, ca fiind δίκωνός, conduce spre o altă interpretare: Substantivul ὀργήν (13:4) este folosit de Sf. Pavel cu trimitere directă către mânia lui Dumnezeu, fiindcă rebeliunea împotriva Statului, care este slujitorul temporar al lui Dumnezeu, este ultima formă de răzvrătire împotriva lui Dumnezeu.³¹ D. Moo interpretează versetul 4 în același sens: „Atunci când autoritatea civilă pedepsește pe răufăcători, autoritatea, în calitatea ei de „slujitoare al lui Dumnezeu”, este un instrument de răzbunare prin care Dumnezeu trimite mânia Sa asupra păcatului omenesc. Astfel, „răzbunarea” care este interzisă creștinilor (Rom 12:19) este exprimată de către funcționarii aleși ai lui Dumnezeu, adică, de către autoritățile lumești civile.”³²

Ambrosiaster vede în sarcina puterii lumești de a pedepsi răul săvârșit, aici, pe pământ, chiar o acțiune prin care Dumnezeu încearcă să limiteze pedepsele veșnice ale celor ce comit păcatul. Iată ce spune el: „Din moment ce Dumnezeu a rânduit ca va exista o judecată viitoare și nu vrea ca cineva să piară, el a rânduit conducători în această lume, care, făcându-i pe oameni să se teamă de ei, acționează ca tutori pentru omenire, învățându-i ce trebuie să facă în scopul evitării pedepsei viitoare.”³³

Prin urmare, mesajul spiritual al Apostolului Pavel este aici, în text, evident. În acest sens, W. Hendriksen afirmă: „În bunătatea lui infinită, Dumnezeu, prin Pavel, a trimis acest mesaj pentru a fi dat Bisericii din Roma, pentru ca membrii săi - și în continuare toate neamurile, de-a lungul veacurilor, care ar putea citi această scrisoare - să poată fi ferite de la săvârșirea răului, și să poată, prin harul lui Dumnezeu și prin puterea Duhului Sfânt, să se întoarcă la Dumnezeu pentru a primi iertare și puterea necesară trăirii unei vieți curate și sfinte.”³⁴

³⁰ Vezi D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 802, n. 57.

³¹ Paul D. FEINBERG, „The Christian and Civil Authorities”, în: *The Master's Seminary Journal*, X, 1, (1999), 93.

³² D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 802. O interpretare similară, vezi, W. HENDRIKSEN, *Romans*, 436.

³³ AMBROSIASTER, *Commentarius in XII Epistulas Paulinas A 8,1,9*, în: „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum” 81.1, 421.

³⁴ W. HENDRIKSEN, *Romans*, 436.

Acesta este cel de-al patrulea motiv pentru care creștinii trebuie să se supună stăpânirii lumești, el fiind numit de către specialiști, un **motiv practic**.³⁵

e. Supunerea din conștiință (13:5-6)

Cheia interpretativă a acestui „*crux interpretum*” (Rom 13:1-7) par a fi versetul 5 și sensul cuvântului *συνείδησις*, care asigură înțelegerea corectă a imperativului paulin și a concepției Apostolului față de orice stăpânire, dar cu precădere romană. Și aceasta, întrucât nu frica trebuie să fie mobilul ultim în problema supunerii necondiționate a creștinilor, ci conștiința lor, de fapte răscumpărate, prin moartea și învierea lui Hristos, care nu le mai permitea, în baza iubirii Sale jertfelnice, să se mai răscoale împotriva nimănu.

Astfel, rezumând toate argumentele aduse în versetele 13:1-4, pentru supunerea creștinilor față de autoritatea de stat, Apostolul Pavel spune: „*Pentru aceasta e nevoie să vă supuneți (διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθεαι), nu numai din pricina mâniei (ὀργῆν), ci și în virtutea conștiinței (συνείδησιν)*” (Rom 13:5).

Evitarea pedepsei, sau „motivul fricii”, în cercurile creștine timpurii, nu erau principalele rațiuni care determinau supunerea și obediența Bisericii față de Stat, ci adevăratul motiv ținea de resortul conștiinței (*ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν* – 13:5).

Rom 13:5 este singurul loc din această Epistolă în care Apostolul Pavel se folosește de termenul „*συνείδησιν*”, însă el este integrat în contextul lărgit al atitudinii creștinului, care și-a înnoit mintea tocmai pentru a nu se potrivi unei lumi corupte (Rom 12:1-2).

Acest fel de supunere face parte integrantă din noul tipar moral al creștinului înduhovnicit, care înțelege, potrivit contextului lumii în care trăiește, că nu este potrivit, și nici înțelept, să se răscoale împotriva unei stăpâniri îngăduite de Dumnezeu.

De pe urma acestui argument paulin se subînțeleg două concluzii logice, ce vizează conștiința fiecărui creștin în parte: pe de o parte, el trebuie să fie supus tocmai pentru a evita mânia lui Dumnezeu, Cel Care a rânduit stăpânirile iar, pe de altă parte, pentru a nu-și împovăra conștiința sa, de fiu al

³⁵ Robert H. STEIN, „The Argument of Romans 13:1-7”, în: *Novum Testamentum*, XXXI, 4, (1989), 325-326. Dar, intenția Sfântului Pavel mai trebuie privită și dintr-o altă optică: dintre toate epistolele sale, cea către Romani are mai multe scopuri. Spre exemplu, cele două pasaje (1:8-16a și 15:14-33), care ambele descriu intenția lui Pavel de-a vizita comunitățile din Roma, în călătoria sa misionară către Spania, se află, de fapt, criptată intenția sa de a-și îndeplini misiunea printre neamuri. În această unitate de fond se pot întâlni trei teme majore: misionare, apologetice și pastorale, și care se completează una pe cealaltă. De aceea, inter-relaționările lor ar putea stabili și parametrii misionari necesari pentru înțelegerea textului din Rom 13:1-7, cât și intențiile care au stat în spatele tuturor acestor imperative pauline.

lui Dumnezeu, cu vreo oarecare neascultate sau răzvrătire față de ceea ce El a îngăduit. Această a doua viziune este, de fapt, și argumentul ultim în soluționarea acestei problematice, legată de supunerea necondiționată a creștinului roman față de autoritatea lumească și care implică conștiința.³⁶

De fapt, Apostolul Pavel nu introduce aici un nou argument din moment ce nu-l dezvoltă, ci sintetizează toate cele spuse anterior sub forma unei structuri chistice, în logica căreia esența paulină este aceasta: Statul îi va pedepsi pe cei care vor face răul și va aduce mânia lui Dumnezeu asupra lor.³⁷ Mai mult decât atât, dacă păgânii se supun statului și își plătesc taxele (φόρους), fie din frică de o eventuală pedeapsă, fie datorită raționamentului lor potrivit căruia Statul le oferă protecție și ajutor social, cu atât mai mult creștinii sunt datori să își împlinească îndatoririle în baza unirii lor cu Dumnezeu, prin Iisus Hristos, Cel Care a îngăduit existența Statului.³⁸

Atitudinea din conștiință este, de fapt, argumentul Apostolului și pentru plățirea dărilor față de stăpânire. El este categoric în acest sens: „Că de aceea și plățiți dări; căci dregătorii sunt slujitori ai lui Dumnezeu (λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν), ca-ntru aceasta să stăruiască” (Rom 13,6).

Putem observa că aici pentru numirea conducătorilor civili, Ap. Pavel nu mai folosește cuvântul „slujitori”, ci un alt cuvânt, și anume, λειτουργοὶ (pl. de la λειτουργός), care are, în general, implicații religioase. Acest cuvânt a fost folosit frecvent în LXX pentru a defini pe cei ce slujeau în Templu (Num 4:37; 41:1; 1 Sam 2:11, Ezra 7:24; Isa 61:6). În Noul Testament cuvântul λειτουργοὶ se referă întotdeauna la cei care „slujesc Domnului” (Evr 8:2; 10:11; Rom 15:16). Oricum, ca și în cazul termenului διάκονός în 13:4, adăugarea genitivului „a lui Dumnezeu” face clar, în cele din urmă, natura sacră al „slujirii conducătorului lumesc”. Prin urmare, plata impozitelor și a taxelor devine o responsabilitate pe care creștinul o are față de Dumnezeu însuși. Acest lucru este subliniat în descrierea suplimentară pe care Apostolul o face conducătorilor ca fiind aceia care stăruie „în achitarea datoriilor către puterea lumească, adică sunt dedicați acestei slujiri”. Este posibil ca Sf. Pavel să fi avut în vedere, atunci când vorbește de stăruința dregătorilor lumești în „împlinirea lucrului”, și acțiunea lor de promovare a binelui și de restricționare a răului (13:3-4), colectarea taxelor (13:6), sau, poate, cel mai probabil, misiunea lor socială în calitate de „slujitori ai lui Dumnezeu.”³⁹

Desigur, în acest context, rămâne deschisă o întrebare: Dacă anumite acțiuni ale Statului sunt considerate ca o violare a credinței creștinilor, în ce sens ascultarea și supunerea, de care vorbește în text Ap. Pavel mai pot coabita în acest

³⁶ William HENDRIKSEN, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans*, Baker Book House, Grand Rapids, 1981, 436.

³⁷ Robert H. STEIN, „The Argument of Romans 13:1-7...”, 339-340.

³⁸ C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans...*, 667.

³⁹ Vezi mai multe detalii, în acest sens, D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 805.

scenariu? Vor putea creștinii refuza ascultarea pe motivul conștiinței, după cum și Apostolii au făcut (cf. FAp 5:29)?⁴⁰ Este o problemă deschisă, textul neabordând-o. Dar, în acest caz, răspunsul nu poate fi decât unul singur: obligațiile față de Dumnezeu primează oricăror altor obligații față de oameni. Textul din FAp 5: 29, cunoscut și sub denumirea de „Clausula Petri”, este categoric în acest sens: „*Trebuie să ascultăm de Dumnezeu mai mult decât de oameni!*”

Oricum, Apostolul nu e preocupat, în acest text, de abordarea unui astfel de gen de atitudine creștină în raport cu autoritatea civilă. Însă, în cazul unei posibile provocări de acest fel, răspunsul nu poate fi decât cel enunțat mai sus.

f. Supunerea din iubire (13:7-8)

Versetul 13:7 nu are o legătură clară cu contextual, dar pare a fi o concluzie practică la toate îndemnurile pe care Apostolul Pavel le-a expus până aici: „*Dați-le tuturor cele datorate: celui cu darea, darea; celui cu vama, vama; celui cu teama, teama; celui cu cinstea, cinstea*” (13:7).

Așadar, pentru Apostolul Pavel, plătirea regulată a dărilor este dovada cea mai clară a respectului creștinilor datorat autorității de stat. Astfel el pune în paralel exercițiul de rutină al plătirii dărilor și supunerea față de autoritatea civilă, din conștiință.

Dar Sfântul Pavel nu se oprește aici ci, pe fundalul conștiinței, aduce în discuție cel mai convingător argument pentru supunere: *ascultarea din iubire* (ἀγαπάω) față de Dumnezeu și față de stăpânitori: „*Nimănui cu nimic să nu-i fiți datori* (ὀφείλετε), *decât cu iubirea unuia față de altul* (τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν); *fiindcă cel ce-l iubește pe altul a plinit legea*” (Rom 13:8).

Este unanim recunoscut faptul că pronumele ἀλλήλους nu se referă doar la comunitatea creștină, ci la toți cei cu care creștinii intră în contact, inclusiv cu reprezentanții puterii statale. Aceasta reiese din contextul lărgit al pericopei (Rom 12:17-13:7) în care relațiile cu întreaga comunitate sunt privite din perspectiva unui tot unitar.⁴¹

Comentând acest text, Fericitul Augustin spunea că dacă ne împotrivim autorităților rezultă că nu iubim chipul lui Dumnezeu reflectat în aceștia, iar în modul acesta nu vom putea iubi persoana cu care Hristos Se identifică.⁴² Singura datorie care rămâne este cea a iubirii, întrucât aceasta nu va putea fi plătită

⁴⁰ Leon MORRIS, *The Epistle to the Romans*, coll. „The Pillar New Testament Commentary” (D.A. Carson ed.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1988, 464. Vezi și Mircea BASARAB, *Biserica în dialog. Studii biblice*, Limes, Cluj-Napoca, 2009, 93.

⁴¹ James D.G. DUNN, *Romans 9-16*, 776.

⁴² AUGUSTINE, *De Trinitate* 11.23, în: col. „Nicene and Post-Nicene Fathers”, vol. 3, (Philip Schaff ed.), T&T Clark, Edinburgh, 1887, 124.

niciodată. Sfântul Pavel face apel la ea tocmai pentru că se adresează creștinilor a căror comportament trebuie să oglindească caracteristicile noii făpturi restaurate în Hristos.

Expresia ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς („dați-le tuturor cele datorate”) din Rom 13:6 este interpretată aici, în Rom 13:8 potrivit modelului următor: singura datorie și obligație pe care o au creștinii este să se iubească reciproc. Îndemnurile din (Rom 12:17.20-21; 13:3-4) aduc în discuție tema nerăsplătirii răului cu rău, iar aceasta nu poate fi împlinită decât prin iubirea aproapelui (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον).⁴³

Așadar, Statul, prin autoritatea de care dispune, veghind asupra binelui și asupra ordinii publice, în general, promovând binele obștesc, trebuie privit atât ca slujitor al oamenilor cât și al lui Dumnezeu. Supunerea trebuie să fie, prin urmare, un act de conștiință și de iubire față de protectorul tău, singurul garant ce reprezintă interesele societății.

3. Concluzii

1. Din punct de vedere contextual, ideatic și lingvistic, pericopa *Rom 13:1-7* este redactată de către Sfântul Apostol Pavel cu scopul de a-i convinge pe creștinii din Roma de faptul că stăpânirea romană este îngăduită de către Dumnezeu, cu scopul de a le facilita mântuirea.
2. Textul din Rom 13:1-7 nu cuprinde o „învățătură despre Stat” și nici nu poate fi luat ca expresia unei doctrine a respectului absolut față de Stat ci, mai degrabă, o învățătură despre motivația ascultării de autoritatea civilă, pe temeiul unei înțelepciuni și rațiuni practice. Rânduielile și legile Statului trebuie respectate, iar cele ale lui Dumnezeu împlinite. Omul are un destin etern, care transcende realitățile pământești, efemere.
3. Ceea ce transmite Sfântul Pavel Bisericii din Roma este următorul lucru: supunerea trebuie să cuprindă și motivul conștiinței, însă dacă ceva, cât de neînsemnat, se va dovedi a fi un instrumentar coercitiv împotriva ei, atunci supunerea necondiționată se va dizolva, conform clauzei petrine care spune: „*Noi trebuie să-L ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni*” (FAp 5,29).
4. Motivul supunerii creștinilor față de autoritatea civilă nu este, în viziunea Apostolului, „frica”, ci „conștiința” și „iubirea”.
5. Atât în ceea ce privește lungimea, cât și detaliile concrete cu privire la subiectul ascultării și ale supunerii creștinului față de autoritatea civilă a statului, pericopa Rom 13:1-7 constituie textul cheie din întreg Noul Testament, pe această temă.

⁴³ John E. TOEWS, *Romans*, Herald Press, Waterloo, Ontario, 2004, 318.

I. BIBLICAL THEOLOGY

CHRISTIAN SUBMITTING TO ROMAN AUTHORITY ACCORDING TO ROMANS 13:1-7

STELIAN TOFANĂ*

ABSTRACT. This study analyzes a text from Romans 13:1-7 where the Apostle Paul presents six reasons for the Christian submission and obedience to the civil Roman authority at that time. Taking into account that the Roman Persecutions against to Christians have already made a lot of victims among them, Paul's exhortations to Roman Christians urging them to be obedient to secular authority, seemed to be extremely courageous. Paul argues his advices by affirming that governing authority that exists, is established by God and it is, therefore, his "ministry" in the world rewarding the good deeds and punishing the wrong ones. According to this perspective the Christians motive for submission to the civil authority is not "the fear", but rather "the conscience" and "the love". Rom 13:1-7 constitutes, therefore, the key text of the entire New Testament on the subject of Christian's obedience and submission towards the State's civil authority.

Keywords: Roman authority, conscience, fear, submission, obedience, secular power, Pauline

1. Preliminaries

The pericope Rom 13:1-7 was and continues to be one of the biblical subjects that have provoked a lot of divergent disputes between biblical scholars reaching many contradictory results on the topic of its authenticity, respectively,

* Professor, Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email: steliantofana@gmail.com.

of its pauline authorship¹. Indeed, one reading it quickly concludes an apparent discontinuity, not having any connection with the preceding or with the succeeding context. Moreover, it interrupts even the linear flow of the argumentation.²

Researcher Otto Michel³, for example, says that Rom 13:1-7 is an independent text, which St. Paul, himself, inserted later, in his Epistle. Others are of the same opinion, but they say Ap. Paul inserts here “an already developed Christian tradition”.⁴ For other biblical scholars, Rom 13:1-7 appeared as an “alien body” within 12:1-13:14⁵. Indeed, the pericope appears not only interrupting “Paul’s elaboration of the nature and centrality of love, but it seems to give unqualified endorsement to an institution that belongs to an age that is ‘passing away’ (13:11-14) and to which we are not to be conformed (12:2)”.⁶

But the aim of this study is not to argue the Pauline or Not-Pauline authenticity of this text. Therefore, we only state that the objections which are brought against the Pauline authenticity of the text are not convincing.

For instance, the linguistic arguments presented by the researcher W. Walker⁷ as well as those considered to be foreign⁸ to Paul’s thought are

¹ For all the history of the topic, see: James Kallas, “Romans XIII, 1-7: An Interpolation”, *New Testament Studies*, 11 (1964/1965): 365-374; Walter Schmithals, *Der Römerbrief als historisches Problem*, (Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1975), 191-197; Ernst Barnikol, “Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung in Rom 13,1-7”, in *Studien zum NT und zur Patristik* (FS E. Klostermann), (TU 77), (Berlin: Akademie, 1961), 65-133; M. Borg, “A New Context for Romans XIII”, *New Testament Studies*, 19, (1973): 205-218; P. Stuhlmacher, “Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7”, *ZThK* 73, (1976): 131-166; K.H. Schelkle, “Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13,1-7”, *ZNW* 44 (1952/53): 223-236; V. Zsifkovits, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung*, (WBTh 8) (Viena: Herder, 1964); Ulrich Wilkens, *Der Brief an die Römer*, coll. “Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament”, band VI/3, (Herausgegeben von Hans-Josef Klauck, Ulrich Luz, Thomas Söding und Samuel Vollenweider), (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982), 43-66.

² See details, in this respect, William Hendriksen, *Romans* (NTC), (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 429; William O. Walker Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, coll. “Journal for the Study of the New Testament Supplement Series”, vol. 213, (Stanley E. Porter ed.), (London: Sheffield Academic Press, 2001), 222-223.

³ Otto Michel, *Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt*, coll. “Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament”, (Herausgegeben von Heinrich A.W. Meyer und Ferdinand Hahn), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 312.

⁴ Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, (NIC), (Grand Rapids, Michigan/Cambridge: Eerdmans, 1996), 791.

⁵ Cf. Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) (= *An die Römer*, Tübingen: Mohr, 1980), 352.

⁶ Cf. Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, 791.

⁷ See William O. Walker Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, 222-223.

⁸ See Ernst Barnikol, “Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung in Rom 13,1-7”, 65-133.

also not of the most solid, Pauline Epistles showing, in general, a number of important *hapax* words which denotes the originality of pauline style.⁹ On the other hand, Paul's teaching also has a number of striking similarities to 1 Pet 2:13 - 17.¹⁰ "This suggests - thinks D. Moo - that Jesus' teaching about the relationship of the disciples to the state was the basis for a widespread early Christian tradition, which Paul here takes up and adapts".¹¹

This is the reason why we will start in our research from the hypothesis that this pericope is the creation of Saint Paul, and that this text shows us, in the most genuine way, one of the characteristics of the early Church in matters of obedience and submission to the civil government.

2. Six "Imperative-Reasons" for Christian Obeying and Submitting to Roman Authority (13:1-5)

a. *The authority is established by God (13:1)*

The way how the Apostle begins his exhortation is extremely provocative: "Let every person (Πᾶσα ψυχὴ - soul - KJV) be in subjection (ὑποτασσέσθω) to the governing authorities (ἐξουσίας ὑπερεχούσας). For there is no authority (ἐξουσία) except from God, and those which exist are established (τεταγμένα) by God" (Rom 13:1).

Literally Paul says, "Let every *soul* be in subjection". But the word "soul", as here used, means person, human being and not a part of human being (soul in distinction from body or spirit). Therefore, the translation "every person" (NASB) or "everyone" (NIV) is completely justified.

⁹ Other epistles, unanimously recognized as pauline contain in a limited space, unusually many foreign words (See 1 Cor 1:26-31; 2 Cor 11:21-29). However, nobody doubts of their pauline authorship. See D. A. Carson and Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005), 500. Stanley E. Porter, D. A. Carson, *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research*, coll. "Journal for the Study of the New Testament Supplement Series", vol. 80, (Stanley E. Porter ed.), (London: Sheffield Academic Press, 1993), 114; Cătălin Varga, "The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2:6-11. An Interrogation of the paternity and possible solutions", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LX (2015), 1, 73.

¹⁰ If we are to analyze the text of the Epistle 1 Peter we will reach the conclusion that a significant number of key words and concepts are common with Rom 13:1-7: ὑποτάσσω (order under, submit), as well as the basic imperative ὑπερέχω (have power over, be in authority (over), be highly placed of authorities in the state) term used to describe the power of a state; the purpose of government as being ἐκδίκησιν κακοποιῶν (taking vengeance on evildoers), the exhortation to give hate "honor" (τιμάω) and "fear" (φοβέομαι) etc. (See details, D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 793).

¹¹ D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 793.

It is interesting the vision of St. John Chrysostom, who, by the expression “Let every soul be in subjection (ὑποτάσσεσθω)”¹² understands all Christians regardless of function or social condition. He states: “All souls may obey to the governing authorities, even if it would be an apostle, or evangelist or prophet, or regardless any other because such obedience not offend at all Eusevia”.¹³ Therefore, the argument St. Paul brings to arguing the unconditional obedience to authority is a *theological* one: “...For there is no authority (ἐξουσία) except from God and those which exist, are established (τεταγμένα) by God” (13:1).

The noun ἐξουσία, presented in the text, is used generally to describe the dignity of Christian ministers (clergy) however. It may also have a general sense, namely that of authority or absolute power.¹⁴ In this sense, it may include both the Roman State, as supreme authority, as well as local authorities with special reference to the judicial office. This is the sense used by Paul in the text of Rom 13:1.¹⁵

¹² The verb ὑποτάσσω, which has a unique meaning in Rom 13:1, i.e. “submission” and “strict obedience” to the Roman Empire, is used in a few other places in the New Testament (1 Cor 15:28; Jam 4:7; Heb 12:9) where bears a different significance, namely, “allegiance to God’s will”. Originally the verb ὑποτάσσω was used most often in the field of royal administration and politics, assuming unconditional obedience. Meantime the subordination/submission becoming in the early Church a fundamental feature of the behaviour of each Christian, the verb ὑποτάσσω has defined this special Christian attitude towards the civil authority (Eph 5:21; 1 Pet 2:13). See R. Bergmeier, “ὑποτάσσω, hypotassō, subject, subordinate”, in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, (Horst Balz, Gerhard Schneider eds.), (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 408.

¹³ Cf. Ioan Chrysostom, *In Epistolam ad Romanos homilliae 23* (PG 60.616), în *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Romani*, trad. Arhim Theodosie Athanasiu, (București, 1906), 383.

¹⁴ See details, Werner Foerster, “ἐξέστιν, ἐξουσία”, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, (Herausgegeben von Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich), Kohlhammer Verlag, (Stuttgart-Köln: Kohlhammer Verlag, 1990), 565.

¹⁵ Some researchers, however, have come to the conclusion that St. Paul uses here the term ἐξουσία for the same purpose for which it is also used in other contexts, referring to angels (Eph 1:21; 6:12). Therefore, it follows that even in Rom 13:1 Apostle Paul would exhort the Christians to submit to the angels (Oscar Cullmann, *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*, (London: SCM Press, 1962), 192: “You must say, with regard to these powers, that in the concept of early Christianity, they do not relate to the earthly authorities close to the daily life, conditioned by the current situation, but unseen beings, which are not always some mediators, but rather some executive instruments through which Christ will show His glory”. See also C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical 1947-52 on the Epistle to the Romans*, vol. 2, (London: T&T Clark International, 1979), 656-657. The first one who, apparently, proposed this identification was Martin Dibelius in his work: *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909). Later he has retracted his opinion (See M. Dibelius, “Rom und die Christen im ersten Jahrhundert”, in *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze II*, (Tübingen: Mohr, 1956), 177-228).).

As for Paul's exhortation (Rom 13:1) the researcher Ben Witherington¹⁶ is of the opinion that it must be taken into account the *historical-political context* of the middle of the first century, so that we can better understand why Apostle Paul wrote these exhortations in favour of Roman authorities. So, he thinks that the Apostle, when he emphasizes the above imperative, he had in his mind the positive experience of "Pax Romana" by which he was helped to fulfil his first Christian mission. In this way, the goal of St. Paul, by his advice, was not to disturb that Roman peace, offered by the great empire, because the Apostle knew that it is only under conditions of peace the Gospel will be spread to all nations.¹⁷ Would have intended the Apostle, by giving this command, to try to avoid any possible Christians protest against the Roman authority, which could endanger civil order imposed? Possible!

But according to other researchers, the understanding of Paul's urge, given to Roman Christians, to submit to "high authorities" (13:1), would also have been facilitated from another aspect, namely, that of the historical-social context, specific for the middle of the first century, when taxes and duties, increased by Nero, have generated a multitude of protests among Roman citizens.¹⁸ Paul surely didn't want his Christians among protesters, having regard to the cruelty punishments of Roman government in which, beginning from the brutal public spectacles and up to the public crucifixion at sight of everybody, the sentenced Christians experienced the worst moments of their lives.¹⁹ So, it's possible that Apostle Paul would also have had in view this social aspect when he addressed such exhortations to Roman Christians.

¹⁶ Ben Witherington, *Paul's letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 307.

¹⁷ Pierre Grelot, *L'Épître de Saint Paul aux Romains: Une lecture pour aujourd'hui*, (Versailles: Editeur Saint-Paul, 2001), 168-171. Some researchers are of the opinion that by the favourable attitude of the Apostle toward Roman authority he also wanted to build a good image which should allow him a further assistance from the State, in terms of both human resources and monetary, which would have permitted him to achieve his great mission of Spain Evangelisation (See David W. Pao, "The Ethical relevance of New Testament Commentaries: On the Reading of Romans 13:1-7", vol. *On the writing of New Testament Commentaries: Festschrift for Grant R. Osborne on the occasion of his 70th birthday*, (Stanley E. Porter, Eckhard J. Schnabel eds.), (Leiden: Brill, 2013), 199-200). It is high unlikely such an objective of Paul! However, the pauline imperative is not free from stupefaction in a climate in which the Roman Empire he extended its borders throughout the whole Mediterranean basin, having also developed its idolatrous cult. Moreover, under the influence of the Greek Philosophy, the Emperor has claimed even the title of "Dominus Deus" (See, Sung U. Lim, "A double-voiced reading of Romans 13:1-7 in light of the Imperial cult", *HTS Theologies Studies*, LXXI, 1, (2015): 3).

¹⁸ See J. Friedrich, W. Pohlmann, P. Stuhlmacher, „Zur historischen Situation und intention von Rom 13.1-7“, *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche* 73, 2 (1986): 138-139.

¹⁹ See more details, Shelly Matthews, E. Leigh Gibson, *Violence in the New Testament*, (London: T&T Clark International, 2005), 13.

But beyond any presupposition, the first reason for which the Christians are morally indebted to obey and to be subjected to Roman authority is the fact that “it is established (τεταγμένα) by God”.

Therefore, those who are against civil authorities are opposing to God Himself. The immediate consequence of such behaviour is the attracting of God’s anger upon them, punishing them either here, on the earth,²⁰ or in the eschatological future: “*Therefore he who resists (ὁ ἀντιτασσόμενος) authority (τῇ ἐξουσίᾳ) has opposed the ordinance of God (θεοῦ διαταγῆ); and they who have opposed will receive condemnation (κρίμα λήψονται) upon themselves*” (Rom. 13:2).

Interpreting these words, St. John Chrysostom states: “This goes to show that Christ introduced his laws not with the purpose to overthrow the common order of the state, but rather with the purpose of a better straightening, and also to teach us not to thrust ourselves into foolish and mindless fights. The intrigues and emulations caused us for truth and justice, are enough. And therefore, we should not inflict troubles and temptations upon ourselves.”²¹

b. The rulers are not a cause of fear (13:3)

When the expression: “will receive condemnation upon themselves” (13:2b) refers to a historical judgment that is mediated by the secular civil authority, than the following verses 13,3-4 could further explain this situation. But if the judgment mentioned in 13:2b might be referred to God’s final judgment, then we must view in Rom 13:3-4 as a second reason why Christians are to submit to governing authorities. Not only has God appointed them (13:1b), but he has also entrusted to them an important role in maintain order in the society. By punishing those who do wrong and rewarding those who do good, secular authority are carrying out God’s purposes in the world. Ap. Paul explains this by affirming: “*For rulers are not a cause of fear (φόβος) for good behaviour (τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ), but for evil. Do you want to have no fear of authority? Do what is good, and you will have praise from the same*” (Rom 13:3).

²⁰ It is not excluded that Apostle Paul through the expression οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται (“and those who oppose it will attract damnation” - 13:2 b), would probably have had in view the expulsion of Jews in the period of Tiberius, or that of Claudius, or Caligula’s trying to unholy the Temple in Jerusalem, or decisions concerning imperial crisis between Greeks and Jews of Alexandria (See, James R. HARRISON, *Paul and the Imperial Authorities tab at Thessalonica and Roma. A Study in the conflict of ideological friends*, coll. “Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament”, vol. 273, (Herausgeber von Mr Jörg PIRRUNG Frey), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 272).

²¹ John Chrysostom, In Epistulam ad Romanos homilliae 23 (PG 60.616), in *Commentaries or the Explanatoin of the Epistle to the Romans*, 382.

Ambrosiaster referring to these words asserts: “Rulers are here kings who are created in order to correct behaviour and prevent bad things from happening. They have the image of God, because everyone else is under one head”.²² Therefore, Christians are to submit to the civil authority.

Referring to Paul’s words (13:3), Augustine has an interesting commentary on them: “This can upset some people, when they think that Christians have often suffered persecution by these authorities. They say: “Were these Christians not doing well, since not only did the authorities not praise them, they punished and killed them!” The apostle’s words must be carefully considered. He does not say: “Do what is good and the authorities will praise you,” but: “Do what is good and you will have praise from him.” Whether someone in authority approves what you do or persecutes you, “you will have praise from him,” either when you win it by your obedience to God or when you earn your crown by persecution.”²³

St John Chrysostom sees the verse 13:3 as an attempting of Paul to comfort Christians after the previous command “Let every person be in subjection to the governing authorities” (Rom 13:1). He affirms: “Therefore, through his previous words, he hurt them deeply and frightened them, then again he raises, and like a wise doctor applies pleasant doctors, and comforts them by saying: «Why are you frightened? Why are you trembling? Lest the governor is frightening those who are occupied with good deeds?» Therefore, also adds: Will you not be afraid of authority? Do good and you will be praised”. Did you see how he befriended them with the master, whom the Apostle shows to be their praiser? Did you see how the Apostle drove their fear and mistrust in the authority?²⁴

c. Authority (ἐξουσία) - a minister of God (13:4)

The verse 4 is framed by two assertions in which Paul characterizes the ruler as a “servant to God”. The first elaborates the *positive function* of the ruler – *praising those who do good* – (13:3b). The second explains the *negative function* of the ruler – *punishing the wrong deeds* – which Apostle Paul touched on verse 13:3. In 13:4 he explains it in more details: “For it is a minister of God (θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν) to you for good. But if you do what is evil, be afraid; for it does not bear the sword (μάχαιρα) for nothing...”

²² Ambrosiaster, *Commentarius in XII Epistulas Paulinas A* 8.1.9, in “Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 81.1”, (Vienna: Tempsky, 1866), 419.

²³ Augustine, *Romans 73*, in: P. F. LANDS (ed.), in *Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans; Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans*, (Chico, Calif.: Scholars Press, 1982), 41.

²⁴ John Chrysostom, In *Epistulam ad Romanos homilliae 23* (PG 60.616), in *Commentaries or the Explanation of the Epistle to the Romans*, 382.

Therefore, the complementary functions of the state and of his accredited representatives are the promoting and rewarding of good and the limitations and punishment of evil:

- He is God's servant for your own good (13:4a)
- He is in the Lord's ministry...to punish the one who does evil (13:4b)

The same dual role is mentioned by Apostle Peter, in his first Epistle, where he states: "... *governors as sent by him for the punishment of evildoers and the praise of those who do right*" (1Pet 2:14).

As for the kind of penalties and sanctions the Apostle does not pronounce anything, but the expression "*for it does not bear the sword (μάχαιρα) for nothing*" (13:4c) is left to understand, believes John Stott, using "a necessary minimum force" to punish and remove evil.²⁵ But the mention of the "sword" (μάχαιρα), which previously appears in the Epistle, in the context of one's supreme sacrifice for Christ (8:35-36), and which was used for executions (cf. Lk 21:24; Acts 12:2; 16:27, Hebr 11:34; Rev 13:10), shows clearly that Paul uses this word, in the text, as a symbol for *capital punishment*. The bearing of the sword by the representatives of Roman power, clearly expresses the symbol of the power of life and death which these men possessed. It is very interesting that, in both these functions – positive and negative –, the secular ruler is performing God's purposes, as his διάκονος.

The word διάκονός is a generic term covering a wide variety of works.²⁶ In light of this evidence, the question is, if the term διάκονός has here, in the text, a purely secular meaning or a quasi-religious one? The word διάκονός means "servant", "minister" and no more. It is the qualifying genitive θεοῦ (of God) that indicates the ultimately "religious" significance of their service: "*For it is a minister of God to you for good*" (13:4a).²⁷

Referring to the meaning of the term διάκονός, here in the text, Origenes asks: "In what sense is a judge in this world the *servant of God*? ... It seems to me that this question is answered by that passage in the Acts of the Apostles where the decision was taken to impose only certain ritual obligations on Gentile believers (Acts 15:23–29). They were told to abstain from eating what had been sacrificed to idols, from blood and from fornication, but nothing was said about murder, adultery, theft, homosexuality or other crimes which are punished by both divine and human laws. Now if what was explicitly forbidden to the Gentiles was all they had to do, then it would seem as if these other things were all right. But look at how the Holy Spirit has organized everything.

²⁵ Cf. John Stott, *Romani* (Comentarii minime expositive), (Ed. "Logos": Cluj-Napoca, 2000), 386.

²⁶ See more details with referring to the meaning of the word διάκονός, art. Hermann Wolfgang Beyer, "διακονέω, διακονία, διάκονος", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testaments* (G. Kittel) (ThWNT), Band II, (Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer Verlag, 1990), 81-93.

²⁷ See D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 801.

Because these other crimes are already punished by secular laws, it seemed superfluous to add a divine prohibition as well. All that he decreed concerned matters which seemed right from the divine point of view but which were not covered by human laws. It is in this way that a human judge acts as a servant of God. For God wants these crimes to be punished by human judges and not by representatives of the church".²⁸

For John Chrysostom, the reason why Paul the Apostle names secular rulers "God's servants" is that they are the representatives of God's will in rewarding good deeds and the punishment of evil ones. Here is what he says, "The civil power makes virtue easier for the Christian by chastising the wicked, by benefiting and honouring the good and by working together with the will of God. For this reason he is even given the name of "God's servant." ... Even when he administers punishment, it is God's will that he is carrying out".²⁹

So, on the positive side, by bestowing praise (13:3b) and encouraging Christians to do what is good, the civil ruler may be called διάκονός.

d. Authority - an avenger who brings wrath (13:4d)

The last part of verse 4 presents the civil authority again, as "*minister of God*". Repeating the word διάκονός in characterizing the role that she has in relation to Christians, shows the importance which the Apostle Paul gives for her reason of being. In addition, the Apostle also defines the civil authority as being the instrument through which flows "wrath" upon the wrongdoers: "... *for it is a minister of God* (θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν), *an avenger* (ἔκδικος) *who brings wrath* (ὀργήν) *upon the one who practices evil*" (13:4d).

The question is: What kind of anger does the Apostle speak about? Is it about that of God or of the civil authority? A lot of scholars are of the opinion that in this text the Apostle has in view the wrath of the civil authority.³⁰

But, the fact that the state power is characterized by a double affirmation, in the same verse 4, as being "minister of God" (διάκονός) leads to a different interpretation: the noun ὀργήν (13:4) is used by Paul with direct reference to God's wrath, because rebellion against the State, which is the temporary servant of God, is the ultimate form of rebellion against God.³¹ D. Moo is interpreting

²⁸ Origen, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 13,3 (PG 14.1227), (T. Heither ed.), vol. 5, (New York: Herder, 1995), 94-96.

²⁹ J. Chrysostom, *In Epistulam ad Romanos homilliae* 23 (PG 60.616), in P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and PostNicene Fathers of the Christian Church* 1,11, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994), 512.

³⁰ See D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 802, n. 57.

³¹ Paul D. Feinberg, "The Christian and Civil Authorities", *The Master's Seminary Journal*, X, 1 (1999): 93.

verse 4 in the same sense: “When the civil authority punishes wrongdoers, the authority, acting as God’s servant, is “an instrument of vengeance” through whom God is executing *his wrath* on human sin. The „vengeance” that is prohibited to individual Christians (cf. Rom 12:19) is executed by God’s chosen servants, the secular authorities”.³²

Ambrosiaster sees even in the worldly power, to punish evil committed, here on earth, an action by which God seeks to limit the eternal punishment of those who commit sin. Here is what he says: “Since God has ordained that there will be a future judgment and he does not want anyone to perish, he has ordained rulers in this world who, by causing people to be afraid of them, act as tutors to mankind, teaching them what is to do in order to avoid future punishment”.³³

Therefore, the spiritual message of Paul is here, in the text, obvious. In this respect, W. Hendriksen states: “In his infinite kindness, God, through Paul, caused this message to be delivered to the Roman church, in order that its members – and further all, throughout the ages, who could read this letter- might be kept from practicing evil, and might, by the grace of God and the power of the Holy Spirit, turn to God for pardon and for strength to live orderly and sanctified lives”.³⁴ This is the fourth reason for which Christians must submit to the world’s leaders, being named by specialists, a **practical reason**.³⁵

e. Submission - for conscience' sake (13:5-6)

The interpretative key of this *crux interpretum* (Rom 13:1-7) seems to be verse 13:5 and the meaning of the word *συνείδησις*, which ensures the proper understanding of the Pauline imperative and the Apostle’s conception towards any dominion, but predominantly Roman. And this fear, however, should not be the ultimate motive in the problem of Christians’ unconditional submission, but their conscience of redeemed creatures through the death and resurrection of Christ, which no longer allows, under his sacrificial love, to further up rise against anyone.

³² D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 802. A similar interpretation, see W. HENDRIKSEN, *Romans*, 436.

³³ Ambrosiaster, *Commentarius in XII Epistulas Paulinas A* 8,1,9, in “Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum” 81.1, 421.

³⁴ W. Hendriksen, *Romans*, 436.

³⁵ Robert H. Stein, “The Argument of Romans 13:1-7”, *Novum Testamentum*, XXXI, 4 (1989): 325-326. But, the intention of Saint Paul also has to be seen from an another angle: The epistle to Romans has many purposes comparable with others Epistle. For example, the two passages (1:8-16a and 15:14-33), which both describe Paul’s intention to visit the communities in Rome, on his missionary journey to Spain, are encrypted with Paul’s intention to fulfill his mission among the gentiles. In this unit, three major themes meet: missionary, apologetic and pastoral, which all complete one another. That’s why their inter-relations can establish even the mission parameters necessary for understanding the text Rom 13:1-7, but also the intention that stood behind all of these Pauline imperatives.

Thus, summing up all the arguments in verses 13:1-4 for Christians submitting to the authority of the state, Apostle Paul says: “*Wherefore it is necessary to be in subjection (διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι), not only because of wrath (ὀργήν), but also for conscience' sake (συνείδησιν)*” (Rom 13:5).

Avoiding punishment, or “the reason for fear”, in early Christian circles, were not the main reasons for determining submission and obedience of the Church towards the State. The real motive in this respect was based on the conscience (ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν – 13:5). Rom 13:5 is the only place in which the Apostle Paul uses this term - συνείδησιν, but it is integrated in the broader context of the Christian attitude, who renewed his mind just for the reason not being conformed with such a corrupt world (Rom 12:1-2).

This kind of submission is a completely part of the new moral pattern of the advanced spiritual Christian, who understands, according to the context of the world which he lives in, that is neither unsuitable nor wise to rebel against a lawful authority accepted by God.

From this Pauline argument follows two logical conclusions which mark each individual Christian's conscience: on the one hand, the Christian must submit in order to avoid the wrath of God, the One who appointed the civil authorities and, on the other hand, not to burden his conscience, as son of God, with any disobedience or rebellion against what God established. This second vision is, actually, the final argument in solving this problem referring to the unconditional submission of Roman Christians to the worldly authorities and which submission involves the conscience.³⁶

In fact, Paul the Apostle does not introduce here a new argument since he does not develop it, but he summarizes in a chiasmic structured form all he previously has mentioned. In essence, it is about the following conclusion: the State will punish those who do evil and will bring the wrath of God upon them.³⁷ More than this, if the pagans submit to the state and pay their taxes (φόρους), either because of the fear of eventual punishment or because of their reasoning that the State provides protection and welfare, the more Christians are indebted to fulfil their duties because of their union with God, who allowed the existence of the state.³⁸

The attitude coming from conscience is, in fact, the Apostle's argument in favour of paying taxes due to the civil authority. He is clear in this regard: “*For because of this you also pay taxes, for rulers are servants of God (λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν), devoting themselves to this very thing*” (Rom 13:6).

³⁶ William Hendriksen, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 436.

³⁷ Robert H. Stein, “The Argument of Romans 13:1-7...”, 339-340.

³⁸ C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans...*, 667.

We can observe that here for calling secular rulers Paul no longer uses the word “ministers” but a different word namely, λειτουργοὶ (pl. of λειτουργός) which generally has religious implications. This word was used frequently in the LXX to refer to people who served in the Temple (cf. Num 4:37; 41:1; 1Sam 2:11; Ezra 7:24; Isa 61:6). In the New Testament it always refers to those who are ministering for the sake of the Lord (cf. Heb 8:2; 10:11; Rom 15:16). In any case, as in the case of διάκονός in 13:4, the addition “of God” makes clear the ultimately sacred nature of the “secular ruler’s service”. Therefore the payment of taxes becomes a responsibility that the Christian owe to God himself. This is emphasized in Paul’s additional description of the rulers as those who “devote themselves to this very thing”. Paul may think of the “thing” to which the rulers devote themselves as their promoting of good and restraining of evil (13:3-4), their collecting of taxes (13:6), or, perhaps most likely, their service itself as “servants of God”.³⁹

Of course, in this context, an open question remains: if some actions of the State will be considered as violations of Christian faith, to what extent may the obedience and submission which the Apostle Paul discusses in the text about, cohabit in this scenario? May the Christians refuse to obey on the basis of the conscience, just as the Apostles did (cf. Acts 5:29)?⁴⁰ It is really an open question, which the text does not deal with. However, in this case, the only answer that can be given is the following one: obligations towards God prevail any other obligations towards people. The text from Acts 5:29, also known as “Clausula Petri”, is decisive in this respect: “*We must obey God rather than men!*”

However, the Apostle is not preoccupied in this text to approach this kind of Christian attitude in relation with the civil authority. But, in the case of a possible such a kind of challenge the answer wouldn’t be other than the only one enunciated above.

f. Submission of Love (13:7-8)

The verse 13:7 has no explicit link to the context, but it seems to be a practical conclusion to all exhortations of the Apostle presented up to here: “*Render to all what is due them: tax to whom tax is due; custom to whom custom; fear to whom fear; honour to whom honour*” (13:7).

Therefore, for Paul the regular payment of taxes is the clearest proof of the Christians’ respect due to the authority of the State. So he put in parallel

³⁹ See more details in this respect, D. Moo, *The Epistle to the Romans*, 805.

⁴⁰ Leon Morris, *The Epistle to the Romans*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (D.A. Carson ed.), (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), 464. See also, Mircea BASARAB, *Biserica în dialog. Studii biblice*, (Cluj-Napoca: Limes, 2009), 93.

the simple exercise of tax payment and the submission to civil authority for conscience's sake.

However, Saint Paul doesn't stop here but rather on the background of conscience brings to discussion the most convincing argument for submission: obedience from love (ἀγαπή) towards God and towards rulers: "Owe (ὀφείλετε) nothing to anyone except to love one another (τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν); for he who loves his neighbour has fulfilled the law" (Rom 13:8).

It is widely recognised that the pronoun ἀλλήλους does not only refer to the Christian community, but to all with whom they come in contact, including the representatives of the State powers. This follows from the broader context of the pericope (Rom 12:17-13:7) where the relationships with the whole community are viewed from a perspective of a whole.⁴¹

Commenting on this text, Augustine said that if we oppose to the authorities, this means that we do not love the image of God reflected in them and in this way we cannot love the person whom Christ identifies himself with.⁴² The only debt that remains is the love because it can never be paid. Saint Paul appeals to love precisely because it addresses Christians whose behaviour has to reflect the characteristics of the new creation restored in Christ.

The expression ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς ("give to them all that is due") from Rom 13:6 is interpreted here in Romans 13:8 according to the following model: the only duty and debt that Christians have, is to mutually love one another. The exhortations from Rom 12:17.20-21; 13:3-4 bring into discussion the theme of not paying evil for evil and this cannot be fulfilled except by loving the neighbour (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον).⁴³ Therefore, the State through the authority that it possesses, watching over the good and the public order, promoting the common good, must be regarded as a servant of people and of God. Submission must be, consequently, an act of conscience and of love toward your protector, the only guarantor that represents the interests of society.

3. Conclusions

1. From a contextual, linguistic and theological point of view, Rom 13:1-7 is written by the Apostle Paul with the purpose of persuading the Christians in Rome that the Roman authority is allowed by God in order to facilitate their salvation.

⁴¹ James D.G. Dunn, *Romans 9-16*, 776.

⁴² Augustine, *De Trinitate* 11.23, in col. "Nicene and Post-Nicene Fathers", vol. 3, (Philip Schaff ed.), (Edinburgh: T&T Clark, 1887), 124.

⁴³ John E. Toews, *Romans*, (Waterloo, Ontario: Herald Press, 2004), 318.

2. The text from Romans 13:1-7 does not include a “teaching about the State” nor can it be taken as an expression of a doctrine about the absolute respect towards the State, but rather a teaching about the motivation of obedience to civil authority on the basis of wisdom, conscience and practical reasons. The State rules and laws must be respected, while those of God must be fulfilled. Man has an eternal destiny which transcends earthly and temporary realities.
3. What Saint Paul transmits to the Church in Rome is the following thing: submission must also include the motive of the conscience, but if something, insignificant, would be proven to be a coercive instrument against it, then the unconditional submission will be dissolved, according to “Clausula Petri” which states: “*We must obey God rather than men*” (Act 5:29).
4. According to Paul’s perspective the Christians motive for submission to the civil authority is not “the fear”, but rather “the conscience” and “the love”.
5. The text Rom 13:1-7 constitutes the key text of the entire New Testament on the subject of Christian’s obedience and submission towards the State’s civil authority, both with regard to its length and also to the specific details as such.

REFERENCES

- Ambrosiaster, Commentarius in XII Epistulas Paulinas A 8,I.9. In Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 81.1. Vienna: Tempsky, 1866.
- Augustine, De Trinitate 11.23, col. “Nicene and Post-Nicene Fathers”, vol. 3, (Philip Schaff ed.). Edinburgh: T&T Clark, 1887.
- Augustine, Romans. In P.F. LANDS (ed.), Augustine on Romans: Propositions from the Epistle to the Romans; Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans. Chico, Calif.: Scholars Press, 1982.
- Barnikol, Ernst, “Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung in Rom 13,1-7”. In Studien zum NT und zur Patristik (FS E. Klostermann), (TU 77), 65-133. Berlin: Akademie, 1961.
- Basarab, Mircea, Biserica în dialog. Studii biblice. Cluj-Napoca: Limes, 2009.
- Bergmeier, R., “ὑποτάσσω, hypotassō, subject, subordinate.” In Exegetical Dictionary of the New Testament, vol. 3, (Horst Balz, Gerhard Schneider eds.), 408. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
- Beyer, Hermann Wolfgang, “διακονέω, διακονία, διάκονος.” In Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testaments (G. Kittel) (ThWNT), Band II, 81-93. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer Verlag, 1990.
- Borg, M., “A New Context for Romans XIII.” New Testament Studies, 19 (1973): 205-218.

- Carson, D. A., Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005.
- Ioan Chrisostom, In *Epistulam ad Romanos homilliae 23* (PG 60.616). In *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Romani*, trad. Arhim. Theodosie Athanasiu, 383. București, 1906.
- J. Chrysostom, In *Epistulam ad Romanos homilliae 23* (PG 60.616). In P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and PostNicene Fathers of the Christian Church* 1,11, 512. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.
- Cranfield, C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2. London: T&T Clark International, 1979.
- Cullmann, Oscar, *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. London: SCM Press, 1962.
- Dibelius, M., "Rom und die Christen im ersten Jahrhundert". In *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze II*, 177-228. Tübingen: Mohr, 1956.
- Dibelius, Martin, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.
- Feinberg, Paul D., "The Christian and Civil Authorities." *The Master's Seminary Journal* X, 1 (1999): 93.
- Foerster, Werner, "ἐξέστιν, ἐξουσία." In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, (Herausgegeben von Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich), 565. Stuttgart-Köln: Kohlhammer Verlag, 1990.
- Friedrich, J., Pohlmann, W., Stuhlmacher, P., "Zur historischen Situation und Intention von Rom 13, 1-7." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* LXXIII, 2 (1986): 138-139.
- Grelot, Pierre, *L'Épître de Saint Paul aux Romains : Une lecture pour aujourd'hui*. Versailles : Editeur Saint-Paul, 2001.
- Harrison, James R., *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology*, col. "Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament", vol. 273, (Herausgeber von Jörg Frey). Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Hendriksen, William, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Hendriksen, William, *Romans* (NTC). Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Kallas, James, "Romans XIII, 1-7: An Interpolation." *New Testament Studies*, 11 (1964/1965): 365-374.
- Käsemann, Ernst, *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980 (= *An die Römer*, Tübingen: Mohr, 1980).
- Lim, Sung U., "A double-voiced reading of Romans 13:1-7 in light of the imperial cult." *HTS Theologese Studies*, LXXI, 1 (2015): 3.
- Matthews, Shelly, GIBSON, E. Leigh, *Violence in the New Testament*. London: T&T Clark International, 2005.
- Michel, Otto, *Der Brief an die Römer übersetzt und erklärt*, col. "Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament", (Herausgegeben von Heinrich A.W. Meyer und Ferdinand Hahn). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Moo, Douglas, *The Epistle to the Romans*, (NIC). Grand Rapids, Michigan/Cambridge: Eerdmans, 1996.

- Morris, Leon, *The Epistle to the Romans*, coll. "The Pillar New Testament Commentary", (D.A. Carson ed.). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- Origen, *Commentarii in Epistulam ad Romanos 13,3* (PG 14.1227) (T. Heither ed.), vol. 5, 94-96. New York: Herder, 1995.
- Pao, David W., "The Ethical Relevance of New Testament Commentaries: On the Reading of Romans 13:1-7." In *On the Writing of New Testament Commentaries: Festschrift for Grant R. Osborne on the Occasion of His 70th Birthday*, (Stanley E. Porter, Eckhard J. Schnabel eds.), 199-200. Leiden: Brill, 2013.
- Porter, Stanley E., CARSON, D.A., *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research*, col. "Journal for the Study of the New Testament Supplement Series", vol. 80, (Stanley E. Porter ed.). London: Sheffield Academic Press, 1993.
- Schelkle, K.H., "Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13,1-7". *ZNW*, 44 (1952/53): 223-236.
- Schmithals, Walter, *Der Römerbrief als historisches Problem*. Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1975.
- Stein, Robert H., "The Argument of Romans 13:1-7", *Novum Testamentum*, XXXI, 4 (1989): 325-326.
- Stott, John, *Romani* (Comentarii minime expozitive). Ed. "Logos": Cluj-Napoca, 2000.
- Stuhlmacher, P., "Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7." *ZThK*, 73 (1976): 131-166.
- Toews, John E., *Romans*. Waterloo, Ontario: Herald Press, 2004.
- Varga, Cătălin, "The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2:6-11. An Interrogation of the paternity and possible solutions." *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa* LX, 1 (2015): 73.
- Walker, William O. Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, col. "Journal for the Study of the New Testament Supplement Series", vol. 213, (Stanley E. Porter ed.). London: Sheffield Academic Press, 2001.
- Wilkens, Ulrich, *Der Brief an die Römer*, coll. *Evangelisch Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, band VI/3, (Herausgegeben von Hans-Josef Klauck, Ulrich Luz, Thomas Söding und Samuel Vollenweider). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- Witherington, Ben, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Zsifkovits, V., *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung* (WBTh 8). Viena: Herder, 1964.

PSALMUL 2 – ABORDARE ISAGOGICĂ, EXEGETICĂ ȘI TEOLOGICĂ (PARTEA A II-A)

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

ABSTRACT. 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 al doilea. Alegerea textului suport nu a fost întâmplătoare, deoarece încă din antichitate, psalmii au suscit 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, rege, Domnul

1. *Pentru ce s-au adunat neamurile¹ și popoarele cugetă cele deșarte?*
2. *Regii pământului stau înaintea și căpeteniile se sfătuiesc laolaltă împotriva Domnului și împotriva unsului Său zicând:*
3. *„Să rupem legăturile lor și să aruncăm de la noi funiile² lor!”*

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, email: stelianpascutusa@yahoo.com.

¹ Având în vedere faptul că termenul גוֹיִם (*goim*) indică pe cei care sunt în afara granițelor poporului ales care în fapt erau păgâni și idolatri, unii dintre traducători au optat aici pentru cuvântul *păgâni* (B.1936, KJV), fapt dezaprobat de unii exegeți. Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A commentary*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938, p. 14.

² Septuaginta traduce termenul prin ζυγός care înseamnă *jug*.

4. *Cel ce locuiește în ceruri râde³, Domnul își bate joc de ei.*
 5. *Atunci, va grăi către ei în mânia Sa și cu urgia Sa îi va înspăimânta, zicând:*
 6. *„Iar⁴ Eu am pus⁵ pe regele meu peste Sion, muntele meu cel sfânt.”*
 7. *Voi vesti porunca Lui: Domnul a zis către Mine: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut!*
 8. *Cere de la mine și-ți voi da neamurile ca moștenire și marginile pământului ca stăpânire.*
 9. *Cu toiag de fier îi vei zdrobi, ca pe vasul olarului îi vei sfărâma.”*
 10. *Și acum, regi, înțelepțiți-vă; luați învățătură, judecători ai pământului!*
 11. *Slujiți Domnului cu frică și vă bucurați cu cutremur.*
 12. *Sărutați pe fiul⁶, ca să nu se mânie Domnul și să pieriți pe cale, căci mânia lui degrabă se aprinde. Fericiți toți cei ce nădăjduiesc în El!⁷*

Versetul 6

„Iar Eu am pus pe regele meu peste Sion, muntele meu cel sfânt.”

În acest verset, psalmistul statornicește clar faptul că regele israelit care a fost uns de curând în Israel și căruia răzvrățiții îi contestă autoritatea are legitimitate dumnezeiască. Această realitate este exprimată diferit în cele două originale consacrate: în textul ebraic Dumnezeu este personajul care rostește aceste cuvinte, iar în cel grecesc regele este cel care își afirmă statutul de ales al Domnului⁸. Chiar dacă între cele două variante există o diferență semnificativă,

³ Am optat în traducere pentru forma de prezent a verbelor din acest verset, nu pentru cea de viitor (întâlnită în originalul grecesc), fiindcă aceasta se potrivește mult mai bine contextului. Cf. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiben, Boston, 2004, p. 175; Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, „Psalmi”, în: *BOR XXX* (1904), 6, p. 653; B.1936.

⁴ În acest caz, particula ו (vav) este în mod evident adversativă. Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. I, J. W. Parker, London, 1846, p. 16.

⁵ Datorită faptului că verbul נָסַח (*nasakh*) se traduce prin *a turna, a vărsa* unii traducători au folosit aici termenul *uns*. Mai multe detalii despre aceasta se găsesc în secțiunea exegetică dedicată versetului.

⁶ Sintagma *sărutați pe fiul* constituie una din cele mai cunoscute expresii psalmice care a suscitât interesul exegeților în vederea stabilirii unei traduceri și implicit a unei interpretări cât mai apropiate de textul original. În limbajul de specialitate aceasta poartă denumire de *crux interpretum*. Pentru detalii vezi analiza exegetică a versetului.

⁷ Textul psalmului a fost diortosit prin consultarea mai multor ediții (P.1651, B.1874, B.1936, KJV, FBJ și psalmii traduși de părintele Ioan Popescu-Mălăiești) care au avut ca sursă versiunea ebraică a Psaltirii.

⁸ „Iar Eu sunt pus împărat de El peste Sion...” Unii exegeți consideră că schimbarea subiectului în textul grecesc este legitimă, fiindcă construcția gramaticală din originalul ebraic permite acest procedeu lingvistic. Mitchell DAHOOD, *Psalms*, coll. AB 19A, Doubleday & Company, Inc., New York, 1966, p. 10. Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 17; Peter CRAIGIE, *Psalms 1-50*, coll. WBC 19, Word, Incorporated Dallas, 2002, p. 63.

în iconomia psalmului acest fapt nu modifică sub niciun chip ideea subliniată în text, indiferent dacă persoana care afirmă și implicit confirmă legitimitatea acestei domnii este Dumnezeu sau regele însuși.

În situație asemănătoare găsim și în cazul verbului תָּסַךְ (*nasakh*) – *a turna, a vărsa* pe care traducătorii Septuagintei îl redau prin καθίστημι care înseamnă *a pune, a rândui*. Chiar dacă targumele și unele ediții optează pentru traducerea termenului *nasakh* prin *a unge*, acțiune care face trimitere la actul de investire a regelui prin turnarea undelemnului sfințit pe capul acestuia, majoritatea exegeților consideră că textul grecesc surprinde corect intenția psalmistului. Aceștia își argumentează opinia pe considerentul că termenul nu este folosit niciodată pentru a descrie un eveniment de consacrare, fiindcă verbul presupune o acțiune de turnarea în ceva sau în afară, iar nu peste cineva, așa cum este în cazul ungerii unui rege sau sacerdot. Prin urmare, verbul este folosit atunci când se face referire la o libație, un act religios care constă în gustarea și turnarea unei cupe cu vin sau cu alte lichide peste un altar în cinstea unei zeități (Iș. 30, 9; Os. 9, 4; Is. 30, 1), sau la turnarea unui metal în topitoare⁹.

În contextul acestei întronizări este important să subliniem și faptul că atunci când psalmistul redă cuvintele lui Dumnezeu privitoare la rege, acesta folosește o particulă pronominală posesivă care scoate în evidență legătura dintre cei doi. Sintagma *regele meu* indică pe lângă filiație spirituală și faptul că acest rege va împlini voința divină¹⁰. Acest aspect este subliniat, atât scrierile rabinice¹¹, cât și cele patristice. Accentuând dimensiunea mesianică a psalmului, Sfinții Părinți au considerat că psalmul face trimitere la regalitatea Mântuitorului. Cu toate că statutul său nu a fost recunoscut de către conașionalii săi care i-au fost potrivnici, Iisus Hristos a fost numit și considerat rege de mai multe ori în activitatea Sa începând cu magii de la Răsărit¹². Totodată, aceștia țin să menționeze că textul psalmului face referire la proclamarea demnității împărătești a Domnului după întrupare, fiindcă Hristos avea stăpânire peste lume încă din veșnicie¹³.

⁹ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, 657. Cf. 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. 20; Franz DELITZSCH, *Biblical commentary on The Psalms*, v. 1, trad. Fancis Bolton, Edimburg, T. & T. Clakk, 1871, p. 94.

¹⁰ Albert BARNES, *Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms*, vol. I, Harper & Brothers, New York, 1868-69, p. 17.

¹¹ 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. 14.

¹² THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms 1-81*, trad. Robert Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, p. 23-5. Cf. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. I, trad. P.G. Walsh, Paulist Press, New York/Mahwah, 1990, p. 61.

¹³ 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. 9 și EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcurile Sfinților Părinți*, vol. 1, trad. Ștefan Voronca, Ed. Egumenița,

Statutul Ierusalimului, cetate cucerită de David la aproximativ șapte ani de la întronizarea sa în Hebron, avea să devină în timp emblematic pentru regalitatea israeliteană. Devenită capitală politică și centru spiritual prin prezența Chivotului Legii și ulterior a Templului, *cetatea lui David* (2 Rg. 5, 7) sau Sionul (numele profetic și poetic al Ierusalimului¹⁴) era locul pe care Dumnezeu l-a ales pentru a pune bazele regatului poporului Său și implicit a împărăției Sale. Din aceste motive părinții au identificat Sionul cu Biserica lui Hristos care pentru importanța și stabilitatea sa a fost numită muntele sfânt al lui Dumnezeu¹⁵. Având în vedere și contextul eshatologic al psalmului, unii interpreți au considerat că muntele Sionului reprezintă aici imaginea Ierusalimului ceresc¹⁶.

Versetul 7

Voi vesti porunca Lui: Domnul a zis către Mine: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut!

În acest verset cu care debutează cea de-a treia secțiune a psalmului (v. 7-9) sunt redate cuvintele Domnului care oferă noului rege legitimitate și îi confirmă statutul de stăpânitor al întregului pământ. Cel care rostește hotărârea de investire este însuși regele. Acesta face cunoscut rebelilor ce îi contestă autoritatea, actul proclinator, decretul prin care Dumnezeu îl numește fiu, îl așază suveran în Sion și îi oferă putere absolută asupra supușilor săi.

Pentru a oferi mai multă claritate textului ebraic, traducătorii Septuagintei au optat la începutul acestui stih pentru o parafrază în locul unei traduceri literale. Aceștia au preferat să folosească un participiu (*διαγγέλλων*) în locul timpului viitor pe care-l avem în text (*וְאָנֹכִי אֶסְפֶּר* – *asappera^h*) – *voi vesti, voi spune* și să inverseze ordinea cuvintelor, citind *וַיְהוָה* (Yahwe) sau *אֵל* (el) după *הוֹדוּ* (*hoq*) pentru a obține

Galați, 2006, p. 72. „E ceea ce spune și Domnul Însuși despre Sine: «Eu sunt așezat împărat de El peste Sion, muntele cel sfânt al Lui». Dar precum nu când a strălucit trupește în Sion a primit începutul de a fi, nici de a împărăți, ci fiind din veci Cuvântul lui Dumnezeu și Împărat etern, a binevoit să facă să strălucească Împărăția Lui omenește și în Sion, ca răscumpărându-i pe ei de păcatul ce împărăția în ei, să-i aducă astfel în Împărăția părintească a Lui, la fel, fiind așezat peste lucruri, nu a fost așezat peste cele ce încă nu existau, ci peste cele ce existau deja și aveau nevoie de îndreptare.” Sf. ATANASIE CEL MARE, „Trei cuvinte împotriva arienilor,” coll. *PSB* 15, trad. Dumitru Stăniloae, IBMO, București, 1987, p. 288-9.

¹⁴ Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, University Press, Cambridge, 1905, p. 10.

¹⁵ St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, trad. Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 4.

¹⁶ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 61. Cf. St. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2* în <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accesat 29 iulie 2013).

propoziția *ca să vestesc porunca Domnului* în loc de *voi vesti porunca Lui*¹⁷. În acest context termenul *hoq* nu face trimitere la o poruncă sau la o hotărâre care trebuie respectată, ci la un așezământ care urmează să fie făcut cunoscut, la o așa-zisă constituție ce va sta la temelia noii domnii¹⁸.

Acest așezământul proclamat de rege se fundamentează pe filiația dumnezeiască: regele Sionului, înscăunat de către Dumnezeu, este numit *fiul Lui*. Conceptul de *fiul al lui Dumnezeu*¹⁹ a fost întrebuițat la început în Vechiul Testament pentru a desemna statutul privilegiat pe care poporul ales îl are înaintea Domnului (Iș. 4, 22). Folosind câmpul semantic al acestei noțiuni, Dumnezeu și-a exprimat grija față de poporul israelit (Dt. 1, 31; Os. 11, 1) și a subliniat demnitatea pe care acesta a dobândește atunci când rămâne în comuniune cu El. În cadrul legăturii stabilite de Dumnezeu cu casa lui David, prestigiul respectiv a fost asumat de către rege (2 Rg. 7, 14²⁰) care era de fapt alesul și reprezentantul întregului popor²¹. Cu toate că acest legământ era veșnic, reafirmarea din timp în timp a convenției era necesară. Cel mai potrivit moment pentru aceasta avea loc în cadrul ceremonialului de încoronare, când un nou descendent din familia regală a lui David urca pe tron. Așadar, prin cuvintele *fiul meu ești tu* se marchează restabilirea legăturii dintre Dumnezeu și dinastia davidică în persoana noului rege încoronat²².

Totodată, expresia *fiul lui Dumnezeu* era aplicată și lui Mesia²³. Relația specială a acestuia cu Dumnezeu se baza pe alegerea și pe misiunea excepțională ce îi era conferită doar lui²⁴. Pornind de la acest considerent și având în vedere faptul că în acest psalm, regele mesianic este privit ca reprezentant sau regent

¹⁷ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 20.

¹⁸ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 18. Interpretând hristologic această acțiune de mărturisire a poruncii dumnezeiești, părinții fac trimitere la activitatea de propovăduire a Mântuitorului Hristos pe care Acesta în calitate de rege și Fiul al lui Dumnezeu a desfășurată în Sion, în cadrul poporului israelit. „Am fost, zice, rânduit de Dumnezeu și Tatăl Împărat, ca să vestesc porunca Lui și înaintea altora, celor din Sion. Și aceasta este, socotesc, ceea ce a spus Hristos: «N-am fost trimis decât la oile pierdute ale casei lui Israil» (Mt. 15, 24). Căci, deoarece lor li se datora harul propovăduirii, lor ca celor dintâi li s-a dăruit și cuvântul vestirii făgăduinței și îndreptarea prin credința în El”. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor I (1-8)”, trad. Dumitru Stăniloae, în *MO*, (1989), 4, p. 38. Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 72.

¹⁹ Vezi o expunere mai detaliată a acestui concept în David FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, Doubleday, New York, 1996, p. 127-37.

²⁰ „Eu voi fi aceluia tată, iar el Îmi va fi fiu...” (2 Rg. 7, 14).

²¹ Cf. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 175.

²² Peter CRAIGIE, *Psalms*, p. 67. Rabi Solomon consideră că regele la care se face referire aici nu este altul decât Solomon, cel pe care Dumnezeu l-a numit fiu al Său (2 Rg. 7, 14). Rabi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, p. 14.

²³ Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 20 și Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 19.

²⁴ Vladimir PETERCĂ, *Mesianismul în Biblie*, Polirom, București, 2003, p. 181.

al lui Dumnezeu, aghiografii nouotestamentari au înțeles că acest titlu onorific nu poate fi limitat doar la un rege întronizat, ci ne trimite la Iisus Hristos, coregentul suprem²⁵. Astfel că, raportarea sintagmei *Fiul meu ești tu* la Mântuitorul este cât se poate de evidentă: la botez²⁶ (Mt. 3, 17) și la schimbarea la față (Mt. 17, 5), Tatăl subliniază statutul dumnezeiesc al lui Iisus Hristos și îl mărturisește *Fiu iubit întru care a binevoit!*. Asumând acest mod de interpretare, părinții au afirmat în unanimitate că *fiul* la care face referire psalmul nu este altcineva decât cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi²⁷.

Folosirea termenului **חַיִּים** (*haiom*) – *astăzi scoate* în evidență faptul că filiația divină a regelui începe odată cu ziua încoronării, moment în care legământul devine lucrător²⁸. Cu toate că adverbul *astăzi* indică timpul prezent și exclude ideea de trecut și viitor, se poate presupune, analizând atent contextul, că acesta ar putea să exprime eternitatea²⁹. Având în vedere faptul că legământul încheiat cu regele David este veșnic, că Dumnezeu nu poate fi constrâns sub

²⁵ Laird HARRIS et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, ²1999, p. 530. Chiar și rabinii menționează ca acest text are sau poate avea o încărcătură mesianică. Rabbi Yapheth ben HELI BASSOR, *In librum Psalmorum*, 107-8. Cf. Rabbi Benjamin SEGAL, *Psalm 2 – Two Interpretations of the Divine Right of Kings*, în http://psalms.schechter.edu/2010/02/psalm-2-two-interpretations-of-divine_21.html (accesat 8 mai 2013).

²⁶ Clement Alexandrinul consideră că textul psalmic prevestește botezul Mântuitorului, deoarece imediat după cuvintele Tatălui *Acesta este Fiul Meu cel iubit...* adaugă *Eu astăzi Te-am născut*. „Pedagogul,” coll. *PSB* 4, trad. Dumitru Fecioru, IBMO, București, 1982, p. 180. Cf. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 62 și 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. 100-1.

²⁷ Sfântul Iustin afirmă că: „Dumnezeu a născut din El un principiu, o putere oarecare rațională, care se numește de către Duhul Sfânt și Slavă a Domnului, alteori Fiul (Ps. 2, 7), alteori Înțelepciune, alteori Înger, alteori Dumnezeu, alteori Domn (Ps. 109, 1) și Cuvânt [...] Căci întotdeauna el își are numirea după felul cum slujește voinței părintești și din aceea că este născut din Tatăl, prin voință”. SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Tryfon,” coll. *PSB* 2, trad. Teodor Bodogae, IBMO, București, 1980, 162-3. În contextul disputelor ariene, invocând acest text psalmic, Sfântul Atanasie cel Mare afirmă că Fiul este Dumnezeu adevărat, de o ființă cu Tatăl și superior tuturor puterilor îngeresti: „...Tatăl îl arată ca fiind Fiul Lui propriu și unic, zicând: *Fiul Meu ești Tu* (Ps. 2, 7) și: *Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit* (Mt. 3, 17). De aceea îi și slujeau îngerii (Mt. 4, 11), ca Unuia ce era altfel decât ei. Și I se aduce închinare de către ei nu ca Unuia ce e mai mare în slavă, ci ca Celui ce e altul decât toate creaturile și decât ei înșiși, fiind singur propriu Tatălui și Fiu după ființă”. SF. ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, p. 256. Cf. CLEMENT ROMANUL, „Epistola către Corinteni,” coll. *PSB* 1, trad. Dumitru Fecioru, IBMO, București, 1979, p. 65.

²⁸ Rabi David susține că după momentul ungerii sale ca rege, harul Duhului a început să devină prezent și lucrător în toate faptele pe care le săvârșea. Scrierea psalmilor sub inspirație dumnezeiască este una din cele mai concludente manifestări a Duhului. Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 14. Cf. Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, p. 10.

²⁹ Cf. DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, trad. Robert C. Hill, Liden, Boston, 2005, p. 8.

nicio formă de timp³⁰ și că afirmațiile Lui sunt făcute din veșnicie, filiația este din și pentru totdeauna.

Această perspectivă a determinat pe părinți să accentueze și mai mult dimensiunea mesianică a textului. Astfel că, în concepția Sfântului Chiril al Ierusalimului, existența Fiului înainte de timp este semnalată de acest adverb temporal³¹: „Cuvântul *astăzi*, susține ierarhul, nu înseamnă: *de curând*, ci: *veșnic*; *astăzi* înseamnă: în afară de timp, mai înainte de toți vecii”³². În viziunea altor părinți³³, acest termen poate indica fie nașterea din veci a Fiului, fie momentul întrupării³⁴. Susținând cea de-a doua variantă, Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă că: „Existând ca Fiul al lui Dumnezeu și Tatăl, născut din ființa Lui înainte de întrupare, mai bine-zis înainte de toți vecii, [Acesta] [subl. ns.] nu Se supără deloc când, făcându-Se om, îi spune Dumnezeu și Tatăl: *Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut* (Ps. 2, 7)”³⁵. Căci zice că pe Cel ce este Dumnezeu dinainte de veci, născut din El, L-a născut azi ca să ne primească pe noi în El spre înfiere (Ef. 1, 5), fiindcă toată firea noastră a luat existența înnoită prin El, întrucât a fost om”³⁶. Afirmațiile acestuia sunt împărtășite și de Sfântul Grigorie de Nyssa ca precizează mult mai evident faptul că termenul *astăzi* vizează nașterea Fiului în timp: „Pe Cel ce a făcut toate, Părintele veacurilor zice că L-a născut *astăzi*, pentru că prin acest cuvânt a așezat numele vremelnic lângă numele nașterii. Cuvântul a arătat aici nu existența cea mai dinainte de veci, ci existența cea în trup, nașterea cea de sub vreme, spre mântuirea oamenilor”³⁷.

Subliniind sensul literal al acestui textului psalmic, putem afirma că *nașterea* din Dumnezeu a regelui nu este doar o simplă adopție, ci o naștere cu totul aparte, de natură dumnezeiască³⁸. Sintagma $\text{אֵלֵינוּ} \text{אֵלֵינוּ} \text{אֵלֵינוּ}$ (*ielidtikha*) – *te-am*

³⁰ Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 60.

³¹ Sfântul Ilarie consideră că termenul *astăzi* înseamnă „înainte de timp, înainte de toate”. SF. ILARIE DE PICTAVIUM, „Tractatus Super Psalmos,” coll. PL 9, 274C.

³² SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Dumitru Fecioru, IBMO, București, 2003, p. 125.

³³ Cu toate că acest cuvânt poate să indice în chip profetic momentul întrupării, Sfântul Augustin consideră că expresia *astăzi Te-am născut* „proclamă nașterea din veci a puterii și Înțelepciunii lui Dumnezeu, care este în Unicul Său Fiul născut”. SF. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 3.

³⁴ Rufin din Aquileea care susține că psalmul 2 indică, atât nașterea Fiului lui Dumnezeu din veșnicie, cât și în timp: „În Hristos sunt două firi: una divină, altă umană, una din Tatăl, născut în ceruri fără mamă, iar alta din mamă, pe pământ, născut fără tată”. RUFIN, „Comentarius in LXXV Psalmos”, coll. PL 21, 651D.

³⁵ Episcopul de Cir susține că Fiul lui Dumnezeu primește statutul de Fiul pe care îl are din veșnicie și la întrupare. TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 9.

³⁶ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan”, coll. PSB 41, trad. Dumitru Stăniloae, IBMO, București, 2000, p. 371-2. Cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 27.

³⁷ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Omiliile la Ecclesiast,” coll. PSB 41, trad. Teodor Bodogae, IBMO, București, 1998, p. 208.

³⁸ Peter CRAIGIE, *Psalms*, p. 68.

născut mai poate fi întâlnită doar într-un singur loc în Scriptură³⁹ unde face trimitere la un eveniment similar: „Zis-a Domnul Domnului Meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale. Toiagul puterii Tale ți-l va trimite Domnul din Sion, zicând: Stăpânește în mijlocul vrăjmașilor Tăi. Cu Tine este poporul Tău în ziua puterii Tale, întru strălucirile sfinților Tăi. Din pânțele mai înainte de luceafăr Te-am născut” (Ps. 109, 1-3)⁴⁰. Aproximarea tematică dintre cei doi psalmi regali este evidentă. Majoritatea exegeților corelează ideile acestora subliniind, totodată, și valență mesianică a textelor. Amănunțele semnificative din primul și al treilea verset din psalmul 109 sugerează trecerea de la un eveniment istoric la unul situat în sfera eshatologică, îndreptând atenția asupra unei figuri ideale așteptate⁴¹. Originea acestui personaj mesianic rămâne enigmatică datorită faptului că el se naște *din pânțele și din zori, ca roua sau din pânțelele lui Dumnezeu mai înainte de luceafăr*⁴². Mai mult, psalmistul David⁴³ i se adresează regelui cu un apelativ dumnezeiesc, numindu-l Domn (אֲדֹנָי – *Adon*)⁴⁴ și îi conferă acestuia demnitatea de a sta de-a dreapta lui Dumnezeu. Prin urmare, dacă în psalmul 2, expresia *te-am născut* indică filiația adoptivă a regelui în ziua încoronării, în psalmul 109 aceasta precizează filiația divină în sens strict⁴⁵.

Evidențiind împlinirea făgăduințelor făcute părinților, Sfântul Apostol Pavel invocă textul din Ps. 2, 7 pentru a semnala nașterea Fiului din Tatăl prin învierea Sa din morți⁴⁶. Și tot el face referire la acest text când dorește să arate

³⁹ Este necesar să sesizăm că între cele două cuvinte există o diferență de vocalizare (Ps. 2, 7 – אֲדֹנָי; Ps. 109, 3 – אֲדֹנָי – *ialduteikha*). Această modificare determină schimbarea valorii gramaticale a cuvântului care devine astfel substantiv și poate fi tradus prin *tânăr, tinerețe, copilărie*. Cu toate acestea, Septuaginta și originalul siriatic au tradus cuvântul într-o formă verbală (*te-am născut*) având ca suport mai multe manuscrise ebraice. Această variantă este preferată majoritatea exegeților, printre care amintim pe Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 1-150: A Commentary*, vol. 2, trad. H. C. Oswald, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1988, p. 344-5.

⁴⁰ Cf. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 61.

⁴¹ Alois BULAI et al., *Psalzii. Traducere, note și comentarii*, Sapiența, Iași, 2005, p. 16.

⁴² Textul din versetul trei este dificil și se pretează la mai multe interpretări. Indiferent pentru care din traducere am opta, misterul nașterii regelui mesianic rămâne același. Prima variantă este o adaptare după originalul ebraic (cf. P.1651), iar cea de-a doua după Septuaginta (cf. B.1914).

⁴³ Deși originalul ebraic atribuie lui David psalmul, unii interpreți consideră că autorul este unul din apropiații regelui care a asistat la momentul întronizării acestuia. Cf. Leslie ALLEN, „Psalms 100-150,” coll. *WBC 21*, Word Inc., Dallas, 2002, p. 114. Opinia lor este exagerată și fără teme. Mesianitatea textului este evidentă datorită faptului că Însuși Mântuitorul Iisus Hristos își asumă profeția (Mc. 12, 35-37).

⁴⁴ Cuvântul *Adon* este unul din substitutele numelui Yahwe. Septuaginta îl traduce în mod consecvent cu termenul *ku,rijo*, cuvânt folosit și în redarea Tetragramei. Cf. Mihai VLADIMIRESCU și Mihai CIUREA, „Tetragrama YHWH – cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia ebraică”, în: *MO* (2008), 1-4, p. 128-31.

⁴⁵ Alois BULAI, *Psalzii*, p. 413.

⁴⁶ Sf. ILARIE DE PICTAVIUM, *Tractatus*, 279A-B. Cf. Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 18.

superioritatea Mântuitorului față de îngeri (Evr. 1, 5) și preaslăvirea Acestuia de către Dumnezeu (Evr. 5, 5). Plecând de la acest verset psalmic, Sfântul Chiril al Alexandriei ține să sublinieze deosebirea evidentă care există între Fiul și creaturi. Acestea își au obârșia de la Dumnezeu prin facere, pe când Fiul prin naștere. Ierarhul alexandrin conchide ideea cerând credincioșilor să nu interpună un interval temporal între Tatăl și Fiul, fiindcă amândoi sunt veșnici: „Pretutindeni se folosește cuvântul *a făcut* pentru creaturi, dar nu pentru Fiul. Căci în cazul din urmă n-a zis: *Am făcut*, ci: *Am născut* (Ps. 2, 7; 109, 3) și *M-a născut și Scos-a inima Mea Cuvânt bun* (Ps. 44, 2) [...] Astfel și Ioan, teologhisind despre Fiul și cunoscând deosebirea cuvintelor, nu a zis: *La început s-a făcut, sau a fost creat*, ci *La început era Cuvântul*, ca prin expresia *era* să se cunoască totodată că e născut și să nu cugete cineva nici un interval între Tatăl și Fiul, ci să creadă că Fiul există pururea și etern”⁴⁷.

Versetul 8

Cere de la mine și-ți voi da neamurile ca moștenire și marginile pământului ca stăpânire.

Motivul care a determinat tulburarea și răzvrătirea neamurilor este menționat concret de psalmist doar în cadrul acestui verset. Aici se descoperă faptul că Domnul i-a oferit regelui drept moștenire autoritatea de a conduce și a stăpâni întregul pământ⁴⁸. În calitatea de fiu al lui Dumnezeu, suveranul israelit avea acum dreptul de a primi prin succesiune toate posesiunile Părintelui său ceresc. Singura condiție pe care acesta trebuia să o îplinească pentru a intra în posesia acestui patrimoniu era aceea de a cere să i se dea moștenirea ce i se cuvine⁴⁹. Termenul ebraic (נַחֲלָה – *nahala*^h) se referă în principal la deținerea permanentă a mai multor bunuri care îi oferă omului posibilitatea de a trăi independent. Acesta este folosit în Vechiul Testament cel mai adesea pentru a indica lucrurile sau teritoriul pe care Dumnezeu le-a pregătit pentru poporul său. Aici însă moștenirea pe care Dumnezeu o oferă fiului său este imensă fiindcă nu se mărginește doar la pământul Canaanului, ci la întreaga lume. Acest fapt este subliniat prin expresia אֶפְסַיִם וְאַרְבָּעִים (aphsei-areț) – *marginile pământului* care în chip metaforic indică limita cunoscută a întregului pământ⁵⁰.

⁴⁷ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Ioan*, p. 294-5. Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 73.

⁴⁸ Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. 1, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2010, p. 32.

⁴⁹ Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, p. 10.

⁵⁰ Robert BRATCHER și William REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, United Bible Societies, New York, 1991, p. 27, Casiodor susține că prin această sintagmă nu se face referire la limitele uscatului care sunt cunoscute, ci la întreaga lume. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 63.

Corelând această moștenire incomensurabilă cu faptul că psalmistul nu precizează niciun interval temporal⁵¹ privitor la momentul în care se va face transferul de autoritate de la Dumnezeu la fiu și raportând aceste aspecte la istoria poporului ales, majoritatea exegeților⁵² au sesizat faptul că niciun rege israelit nu a fost investit cu atâta putere⁵³. Prin urmare, aceste cuvinte vizau pe un personaj mesianic cu totul aparte. De aici până la identificarea acestui rege cu Mântuitorul a fost numai un pas. „Și îmi vine mie să tânguiesc necredința iudeilor – afirmă episcopul de Cir – care auzind proorocia aceasta, ce pomeniște arătat *marginile pământului*, și știind că niciunul din cei ce au fost împărați la dânșii n-a câștigat atâta domnie, ci numai singur Stăpânul Hristos, Cel ce a odrăslit după trup din David, se orbesc la ochii minții...”⁵⁴. Astfel că, părinții au văzut în activitatea de propovăduire a ucenicilor Săi în lume momentul în care Iisus Hristos a ajuns să stăpânească toată pământul în chip văzut. Însă în realitate acest lucru s-a petrecut mult mai devreme la întrupare⁵⁵ sau, după cum afirmă unii, la înviere. Sa când a biruit moartea și a eliberat omenirea de sub stăpânirea ei⁵⁶. În acest moment Hristos primește în natura Sa omenească ceea ce avea în posesie în firea sa dumnezeiască⁵⁷. Părinții mai susțin faptul că Hristos a luat neamurile ca moștenire datorită că iudeii s-au arătat potrivnici învătăturii Domnului⁵⁸.

Versetul 9

Cu toiag de fier îi vei zdrobi, ca pe vasul olarului îi vei sfărâma.”

După ce argumentează legitimitatea regelui israelit de a stăpâni peste neamuri, psalmistul precizează că acesta are putere absolută asupra moștenirii sale. Oricine va îndrăzni să i se împotrivescă va fi zdrobit sub loviturile puternice

⁵¹ Rashi motivează absența unui timp anume pe faptul că Dumnezeu îi spune regelui să ceară acestea oricând se va duce să se lupte cu dușmanii săi. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 176.

⁵² Rabbi Yapheth ben HELI BASSORENSIS KARAITAE, *In librum Psalmorum comentarii Arabici*, trad. L. Bargès, Excudebant Firmin Didot Fratres, Lutetiae Parisiorum, 1846, p. 111. Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 21.

⁵³ Sfântul Chiril subliniază că aceste cuvinte nu i se potrivesc nici lui Zorobabel, după cum afirmă iudeii: „Căci ce a luat acela sau ce stăpânire a luat peste marginile pământului. Ci se referă la Domnul care a adus toată lumea sub stăpânirea lui.” Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor I*, p. 41. Cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 27-9 și EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 73.

⁵⁴ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 8.

⁵⁵ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, p. 9.

⁵⁶ Sf. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, 3. Cf. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms*, p. 101.

⁵⁷ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 64.

⁵⁸ „Fiindcă Hristos, era, după trup, rudă a iudeilor, a venit la ai Săi ca să-i învețe, iar iudeii L-au lepădat, pentru aceasta cu dreptate Domnul se întoarce către neamuri, îndemnat fiind de Tatăl a le cere, ca să Și le ia spre moștenire, că dator era să ia moștenire, fiindcă și cu omenitatea s-a făcut Fiu al lui Dumnezeu.” EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 73. Cf. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor I*, p. 41.

ale sceptrului său de fier, asemenea unui vas de lut care este sfărâmat de oralul care l-a plăsmuit⁵⁹. Astfel că în acest verset, autorul expune într-o manieră evidentă deznodământul pe care îl va avea revolta neamurilor care au dorit să submineze autoritatea suveranului lor. În acest sens cele două verbe folosite în text רָעָה (*raa*) – a zdrobi și נָפַח (*naphaṭ*) – a sfărâma, a fărâmița, a face țândări care aparțin aceleiași sfere semantice⁶⁰ sunt extrem de sugestive. Ambele cuvinte indică acțiuni ireversibile împotriva cărora nu se poate opune rezistență. Pentru a sublinia și mai clar cât de simplu este pentru rege să își destabilizeze adversarii⁶¹, autorul psalmului pune în opoziție toiagul de fier (simbolul autorității și puterii regale) cu un vas de lut (simbol al vulnerabilității și al dependenței) care poate fi cu ușurință zdrobit de olar și ulterior refăcut sau remodelat⁶².

Pentru a scoate în evidență și mai mult calitatea de stăpânitor a acestui rege peste neamuri și pentru a evita oarecum atitudinea despotică sugerată de context, Septuaginta a tradus verbul רָעָה prin ποιμαίνω care înseamnă a păstori, a conduce⁶³. Această opțiune ar propune mai degrabă imaginea unui suveran mai blând, dar totuși ferm⁶⁴, decât a unui lider necruțător. Totuși, este necesar să avem în vedere faptul că psalmistul face trimitere aici la puterea pe care Dumnezeu i-a dat-o regelui pentru a nimici opoziția coaliției rebele, iar nu la modul în care acesta îi conduce în mod obișnuit de supușii săi. De asemenea, această exprimare a fost asumată în cartea Apocalipsei (2, 26-27⁶⁵; 19, 15⁶⁶; cf. 12, 5) pentru a descrie biruința și atitudinea pe care Mielul și cei supuși Lui o au față de forțele răului. Din aceste motive, chiar dacă textul grecesc sugerează imaginea unui rege care-și conduce supușii asemenea unui păstor, să nu scăpăm din vedere faptul

⁵⁹ Albert BARNES, Notes on the book of Psalms, p. 23.

⁶⁰ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 16.

⁶¹ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 64-5. Cf. ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2* în <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accesat 1 august 2013).

⁶² Cf. Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, p. 11.

⁶³ Specialiștii consideră că această diferență de traducere ar fi putut să fie generată de o vocalizare diferită verbului. Cf. *The Psalter of the Church. The Septuagint psalms compared with the Hebrew, with various notes*, University Press, Cambridge, 1905, p. 4; Peter CRAIGIE, *Psalms*, p. 63; Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, p. 33.

⁶⁴ SF. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 3.

⁶⁵ „Și celui ce biruiește și celui ce păzește până la capăt faptele Mele, îi voi da lui stăpânire peste neamuri. Și le va păstori pe ele cu toiag de fier și ca pe vasele olarului le va sfărâma, precum și eu am luat putere de la Tatăl Meu.” (Apoc. 2, 26-27) Făcând trimitere la acest text, Didim cel Orb consideră că textul psalmic se adresează nu numai lui Mesia, ci și celor care cred și îi urmează lui. DYDIMUS THE BLIND, „Fragments on the Psalms,” coll. PG 39, 1160 – Craig BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, p. 5.

⁶⁶ „Iar din gura Lui ieșea sabie ascuțită, ca să lovească neamurile cu ea. Și El îi va păstori cu toiag de fier și va călca teascul vinului aprinderii mâniei lui Dumnezeu, Atotțiitorul.” (Apoc. 19, 15)

că în mâna acestuia se află un sceptru de fier care în antichitate putea să fie folosit în luptă ca o armă necruțătoare⁶⁷.

Subliniind în unanimitate valența profetică a textului, Părinții Bisericii au considerat că acesta poate fi aplicat, atât neamurilor, cât și iudeilor⁶⁸. Având ca fundament profeția lui Daniel care prevestea apariția unei stăpâniri care va sfărâma și va zdrobi totul asemenea fierului care face totul în bucăți (cf. Dn. 2, 40), unii dintre părinți a afirmat că psalmul face trimitere la pedepsirea poporului ales de către romani⁶⁹. Alții au susținut că aici este prefigurată biruința pe care Mântuitorul o va avea asupra neamurilor prin crucea sa⁷⁰. De remarcat însă este faptul că părinții nu văd în zdrobirea oponentilor Domnului o nimicire totală, ci o oportunitate ca aceștia să fie remodelați, refăcuți din materia ce a fost stricată, pentru a renaște spiritual la viața nouă adusă de Iisus Hristos prin învierea Sa⁷¹.

Versetul 10

Și acum, regi, înțelepțiți-vă; luați învățătură, judecători ai pământului!

În ultima secțiune a psalmului care debutează cu acest verset se face un apel vizibil la reconciliere. Trupele rebele sunt îndemnate să cugete cu multă înțelepciune la cuvintele afirmate de Dumnezeu și la proclamația rostită de unsul Său⁷² și să accepte suveranitatea noului rege. În condițiile în care Dumnezeu l-a ales pe acesta și l-a investit cu puterea de a nimici orice atitudine potrivnică a supușilor săi, încercarea de subminare a autorității sale regale este inutilă⁷³. Astfel că, înainte de a stârni o confruntare militară, psalmistul le sugerează regilor răsculați și tuturor celor ce judecă pe pământ să se lase dojeniți, să accepte mustrarea regelui, fiindcă orice luptă pornită împotriva Domnului și a aleșilor Lui este sortită eșecului⁷⁴.

⁶⁷ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 176 și *Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, vol. 4/I, trad. Cristian Bădiliță, Ed. Polirom București, 2006, p. 44.

⁶⁸ Cf. DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, p. 9.

⁶⁹ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 10. Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 73.

⁷⁰ „Iar Hristos paște neamurile cu crucea ca și cu un toiag și cu puterea nebiruită și puternică a împărăției Sale. Căci toiagul (sceptrul) este și simbolul împărăției” Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor I*, p. 41.

⁷¹ „«Paște-va neamurile cu toiag de fier», cu Împărăția Lui cea tare și nezdorbită, și «îi va zdrobi pe dâșii ca pe vasele olarului», risipindu-i și alcătuiindu-i din nou prin baia nașterii de a doua, și tari îi va lucra cu focul Duhului.” TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 10-1. Cf. ORIGEN, „Selection from the Psalms,” coll. PG 12, 1109 – CRAIG BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, p. 17; THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 27-9; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 53.

⁷² Cf. DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, p. 9.

⁷³ Rabi David consideră că psalmistul îi îndeamnă pe răsculați să conștientizeze că lupta lor nu e numai împotriva regelui, ci împotriva lui Dumnezeu. Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 16.

⁷⁴ Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, p. 12. Cf. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 65.

Cele două verbe folosite în acest text שָׁחַל (*sachal*) – *a se înțelepți, a se îndrepta, a pricepe* și יָסַר (*iasar*) – *a primi învățătură, a se lăsa muștră, a primi îndreptare* care fac trimitere la aceiași acțiune, subliniază dorința regelui de a-i conștientiza pe răsculați de gravitatea faptelor lor și implicit de a-i îndemna în primul rând la supunere față Domnului, fiindcă numai în acest mod se poate ajunge la stabilitate⁷⁵.

Rashi consideră că în acest text este evidențiată bunătatea de care regele vrea să le facă parte neamurilor. Înțelegând că revolta lor este împotriva hotărârii dumnezeiești, acesta cere păgânilor să se întoarcă de la răutatea lor⁷⁶. Această interpretarea rabinică în care se face referire la îngăduința și milostivirea lui Dumnezeu se regăsește și în scrierile patristice. Accentuând caracterul grosier al faptelor și îngustimea gândirii⁷⁷ de care căpeteniile neamurilor au dat dovadă prin revolta lor, părinții subliniază faptul că psalmistul lansează aici un avertisment, dar și o chemare la înțelepciunea care îi călăuzește pe oameni spre binefacerile pe care le pot dobândi prin supunerea înaintea lui Dumnezeu⁷⁸.

Versetul 11

Sluiți Domnului cu frică și vă bucurați cu cutremur.

După ce sugerează căpeteniilor neamurilor să cugete cu înțelepciune la inutilitatea revoltei lui, psalmistul le cere să supună Domnului, să accepte hotărârea Lui și să slujească Acestuia cuprinși de frică. Cu alte cuvinte îndemnându-i la slujire, autorul nu face altceva decât să le ceară acestora să pună capăt rebeliunii, pentru că supunerea popoarelor în față lui Dumnezeu este doar preludiul acceptării dominației politice a noului rege israelit asupra lor⁷⁹. În acest sens, primul lucru care li se cere regilor națiunilor răsculate este acela de se deprinde cu frica lui Dumnezeu. Prin această cerință, psalmistul nu are intenția de a-i înspăimânta pe oponenți, ci mai degrabă de a trezi în cugetele lor respectul față de divinitate.

⁷⁵ Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, p. 14. Cf. Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 23; Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, p. 33.

⁷⁶ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 176.

⁷⁷ Sf. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 4. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms*, p. 102.

⁷⁸ Cuviosul Eftimie afirmă că psalmistul îndeamnă neamurile să privească la soarta pe care au avut-o evreii ce s-au împotrivit Domnului și să nu le urmeze faptele: „Pentru aceasta, voi, împărații romanilor și ai altor neamuri, și voi, judecătorii, care vă aflați peste tot pământul, judecând pe oamenii cei pământești, fiindcă ați înțeles ce fel de mari primejdii a suferit neamul evreiesc, care a defăimat pe Hristos, și că Hristos v-a luat pe voi ca neamuri spre moștenirea Sa, fiți înțelepți și lepădați de la voi pe necunoștința cea de mai-nainte și rătăcirea voastră și primiți folosul vostru, atât din pilda evreilor, cât și din dumnezeieștile Scripturi.” EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 73.

⁷⁹ Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, p. 12. Cf. Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, p. 34.

Corelarea sentimentului de frică cu cel de slujire cultică nu are ca finalitate instalarea unei terori spirituale, fiindcă acestea două dau naștere în sufletul omului la conștiință de sine și la o raportare corectă la Dumnezeu⁸⁰.

În viziunea părinților Bisericii, frica de Dumnezeu are conotații diferite față de cea generată de oameni. Aceasta ne determină să ne ferim de păcat⁸¹ și să fim cu luare aminte nu doar la faptele noastre, ci și la gândurile care ne trec prin minte. Finalitatea acestui gen de teamă este iubirea pentru că la un moment dat, frica de pedeapsa Domnului va fi înlocuită cu frica pe care fiul o are atunci când se străduiește să nu-și supere tatăl pentru dragostea care i-o poartă⁸². Prin urmare, cel care dobândește această frică se apropie de Dumnezeu, îi respectă voia și se desăvârșește, fiindcă numai cel ce „rămâne în frica lui Dumnezeu, rămâne în sfințenie”⁸³.

Pentru a trezi interesul și determinarea de a sluji Domnului, psalmistul le face cunoscut adversarilor regelui că frica de Dumnezeu le va aduce bucurie⁸⁴. Astfel că, în locul unei pedepse bine meritate pentru purtarea lor nelegiuită, răsculaților li se propune pe lângă iertare, părtășia la binefacerile ce izvorăsc din supunerea față de Dumnezeu. De asemenea, textul acestui verset lasă să se întrevadă și o invitație la împăcarea rebelilor cu regele israelit în contextul unei conslujirii. Acest fapt poate fi dedus din folosirea verbului גִּילָה (*gilu*) tradus îndeobște în limba română prin cuvintele *vă bucurați*, al cărui sens primar era acela *de a dansa în cerc*⁸⁵. Prin urmare, neamurile sunt chemate să participe la un dans ritualic și să intre în comuniune cu Dumnezeu alături de rege, cutremurându-se de măreția și bunătatea Stăpânului a toate⁸⁶. Părinții subliniază și în cea de-a doua parte a versetului că în preajma Domnului e necesar să fim cuprinși de o teamă sfântă ca să nu greșim. „Temându-ne de Stăpânul – ne atenționează episcopul de Tir –, lucrăm cele cuvenite și avem multă veselie, conștiința fiind bună și dăruindu-ne bucurie prea-mare prin aceasta. Și să stea «cu cutremur», adică întru umilință, ca nu cumva bucuria lui Dumnezeu să se prefacă întru bucuria lumii”⁸⁷.

⁸⁰ Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, p. 14-5.

⁸¹ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 65.

⁸² J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms*, p. 102.

⁸³ PETER CHRYSOLOGUS, „Sermon 80,” coll. FC 17, 130 – Craig BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, p. 17.

⁸⁴ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 31-3. Cf. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 176.

⁸⁵ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, p. 662. Cf. Franz DELITZSCH, *Biblical commentary*, p. 97.

⁸⁶ Sf. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 4. Cf. Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 17.

⁸⁷ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 10.

Versetul 12

Sărutați pe fiul, ca să nu se mânie Domnul și să pieriți pe cale, căci mânia lui degrabă se aprinde. Fericiți toți cei ce nădăjduiesc în El!

În acest verset conclusiv, psalmistul îndeamnă din nou pe cei răzvrățiți să se supună regelui pentru a nu stârni mânia devastatoare a Domnului care îi poate nimici degrabă în calea pe care au ales-o. Prin urmare, aceștia sunt chemați să se înfățișeze înaintea fiului Domnului și să-i sărute mâna sau o parte a veșmântului său (conform uzanței orientale din acea perioadă⁸⁸) în semn de supunere.

Sintagma נִשְׁקוּ-בַר (našsequ-bar) – *sărutați pe fiul* care face trimitere la gestul prin care regii neamurilor acceptă suveranitatea regelui israelit, a generat multe discuții între exegeți. Acestea au fost determinate de folosirea termenului בַּר (bar) – *fiu* care este de proveniență aramaică și de diferențele semnificative care există între traducerile antice consacrate ale Sfintei Scripturi. Având în vedere faptul că psalmul a fost datat în perioada timpurie a monarhiei iudaice, o parte din interpreți au considerat inoportună folosirea acestui termen, deoarece cuvântul ebraic consacrat pentru definirea calității de fiu era בֶּן (ben), termen ce a fost utilizat de către psalmist în versetul 7. Din acest motiv, când s-a realizat traducerea acestei expresii, majoritatea traducătorilor au ținut cont de faptul că în limba ebraică *bar* însemna *curat* sau *pur*. Așadar, fie că au citit acest cuvânt בּוֹר (bor) – *puritate, castitate, disciplină* (Septuaginta, Targumele, Itala și Vulgata), fie בַּר (bar) – *curat, pur, neamestecat* (Aquila, Simah și Ieronim), cu excepția traducerii siriene (Peșito), niciunul din traducătorii acestor versiuni nu a redat cu fidelitate textul ebraic. Opțiunile acestora de a traduce sintagma amintită prin *luați/prindeți învățătură* sau *adorati în curăție* au fost preluate și modificate sub diverse forme și de către traducători moderni și contemporani⁸⁹.

Exegeții care susțin varianta asumată și de noi în diortosirea acestui text psalmic, au încercat să-și motiveze alegerea oferind răspuns la principalele obiecții care au fost aduse acestui mod de traducere. Prin urmare, aceștia afirmă că autorul psalmului ar fi putut să aibă contact cu limba aramaică chiar și în perioada de început a regalității israelite, fiindcă această limbă a pătruns în teritoriul siropalestinian încă din secolul al nouălea î.Hr., fapt confirmat în cartea Proverbelor

⁸⁸ Albert BARNES, Notes on the book of Psalms, p. 24.

⁸⁹ Pentru mai multe detalii vezi Franz DELITZSCH, *Biblical commentary*, p. 97; Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, p. 12; Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, p. 23. Exegeții evrei propun și ei diferite variante: *Sărutați pe cel curat* sau *slujiți/adorati în curăție* (Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 17), *întrarmați-vă cu curăție* (Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, 176), *adorati în curăție, sărutați* (Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, p. 15), *dați cinste în credința Domnului* (Rabbi Benjamin SEGAL, *Psalm 2*).

(31, 2⁹⁰) unde termenul *bar* este folosit în mod evident cu sensul de fiu⁹¹. Apoi, acești interpreți justifică folosirea termenului aramaic pe considerente de natură stilistică. În opinia lor, autorul a folosit cuvântul *bar* pentru a evita alăturarea în text a două cuvinte care se pronunța aproape la fel בן (*ben*) și פֶּן (*pen*)⁹². Iar unii dintre ei, consideră că psalmistul s-a adresat în acest verset neamurilor și din acest motiv a folosit termenul *bar*, iar în versetul 7, unde folosește *ben*, acesta a redat dialogul dintre Domnul și regele israelit⁹³. Pe lângă aceste argumente mai mult sau mai puțin plauzibile este necesar să avem în vedere faptul că expresia *sărutați pe fiul* care a fost contestată de mulți exegeți, se potrivește perfect contextului dezvoltat de autor în cadrul acestui psalm regal. După ce psalmistul îi avertizează pe rebeli, atât prin vocea Domnului, cât și a unsului Său, de inutilitatea revoltei lor, acesta îi îndeamnă să se supună noului suveran care dobândise deja statutul de fiu al lui Dumnezeu, printr-un gest caracteristic epocii respective (cf. 1 Rg. 10, 1⁹⁴)⁹⁵.

Pentru a determina capitularea imediată și pentru a preîntâmpina orice încercare de sustragere sau de rezistență, psalmistul condiționează hotărârea oponentilor de nimicirea lor. Orice opoziție a acestora va cauza aprinderea mâniei dumnezeiești care va fi stârnită la primul semn de rebeliune. Unii interpreți consideră că autorul are în vedere aici mai degrabă mânia regelui, decât pe a Domnului. Însă în toate cele 13 texte din Scriptură unde se mai referire la aprinderea mâniei cuiva, de fiecare dată subiectul care face acțiunea este Dumnezeu⁹⁶. De altfel, și opțiunea Septuagintei de a insera în textul acestui verset termenul *κύριος* confirmă pe deplin că psalmistul are în vedere pe Domnul⁹⁷. Tot în sprijinul acestei interpretări este adus de către exegeți și conținutul exclamației finale în care psalmistul îi numește fericiți pe cei care se încred și își pun nădejdea în Dumnezeu⁹⁸. Cei care nu îl au pe Domnul ca sprijin și nădejde a vieții lor sunt aspru criticați și implicit considerați a fi lipsiți de înțelepciune (cf. Ps. 145, 3⁹⁹).

⁹⁰ „Fiul meu, rodul pântecelui meu, feciorul făgăduințelor mele, cu ce pot eu să te îndemn?” (Pr. 31, 2)

⁹¹ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 25.

⁹² Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalzii*, p. 663. Cf. Franz DELITZSCH, *Biblical commentary*, p. 98. A. Kirkpatrick susține că acest argument este nesatisfăcător. Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, p. 12.

⁹³ Peter CRAIGIE, *Psalms*, p. 63. Cf. Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, p. 35.

⁹⁴ „Atunci, luând Samuel vasul cel cu untdelemn, a turnat pe capul lui Saul și l-a sărutat, zicând: «Iată Domnul te unge pe tine cărmuitor al moștenirii Sale...» (1 Rg. 10, 1)

⁹⁵ „Regele Sionului, înscăunat de către Dumnezeu, este numit *fiul lui* și, nu numai evreii, ci toate neamurile sunt îndemnate să-i *sărute mâna* în semn de supunere.” *Liber Psalmorum*, p. 372. Cf. Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 17.

⁹⁶ Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, p. 13. Cf. Robert BRATCHER, *The Book of Psalms*, p. 32.

⁹⁷ Francis MOZLEY, *The Psalter of the Church*, p. 5.

⁹⁸ Franz DELITZSCH, *Biblical commentary*, p. 99.

⁹⁹ „Nu vă încredeți în cei puternici, în fiii oamenilor, în care nu este izbăvire.” (Ps. 145, 3)

Părinți interpretează acest avertisment al psalmistului ca pe o atenționare pe care Dumnezeu o face pentru cei care nu se află pe calea cea dreaptă care duce la mântuire¹⁰⁰. Depărtarea de la Hristos care este adevărata cale a vieții¹⁰¹, atrage după sine mânia dumnezeiască ce va fi dezlănțuită deplin la cea de-a doua venire a Domnului¹⁰².

Concluzia psalmului (*Fericiți toți cei ce nădăjduiesc în El!*) i-a determinat pe exegeți să coreleze acest text cu psalmul întâi și să stabilească o legătură strânsă între cele două imnuri. Învățăturile despre cele două căi pe care le poate urma omul (calea celor ce împlinesc legea Domnului și calea celor fărădelege), ce au fost expuse teoretic în primul psalm, au fost exemplificate aici într-un context istoric real. Cei care nu se supun hotărârilor dumnezeiești vor pieri în calea răzvrătirii lor, iar cei care își pun nădejdea în Dumnezeu vor dobândi fericirea și viața¹⁰³.

Dimensiunea teologică

1. Perspectiva mesianică a acestui psalm a fost acceptată aproape în unanimitate, atât de către evrei, cât și de creștini. Motivele care au determinat dezvoltarea acestei percepții ar fi următoarele: a. niciunul din regii israeliți nu au avut vasali între popoarele învecinate așa cum ar reiese din text (v. 1-3); b. prerogativele regelui israelit la care se face referire în psalm depășesc cu mult personalitatea lui David sau a lui Solomon, cei mai emblematici suverani ai Regatului lui Israel; c. stăpânirea peste întreaga lume promisă fiului lui Dumnezeu (v. 8, 10) nu poate fi aplicată vreunui rege pământean; d. raportarea psalmistului la Yahwe și la cel pe care Acesta îl numește fiu este aproape identică (v. 2, 7, 12); e. autorul a dorit să creioneze de la început portretul unui rege mesianic care să nu poată fi identificat cu un personaj istoric cunoscut¹⁰⁴.

Faptul că exegeții evrei au în vedere chiar și acum un rege eshatologic care va stăpâni la sfârșitul veacurilor întregul pământ, iar interpreții creștini au identificat deja în persoana lui Iisus Hristos însușirile regelui descris în imnul psalmic, nu

¹⁰⁰ SF. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 4. Cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 33.

¹⁰¹ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 66.

¹⁰² „Pentru că în vremea Judecății, răutatea voastră, ca o materie aprinsă, va aprinde dumnezeiasca mânie ca pe un foc, și vă veți îndepărta de calea dreptilor, osânde luând pentru cele păcătuite întru această viață. Atunci încă și cei ce cu adevărat și cu întemeiere au nădăjduit spre Dânsul vor lua rodul nădejzii, adică fericirea, că zice: «Fericiți – cei ce nădăjduiesc spre Dânsul.» Că, deși nevoitorii faptei bune au fericirea întru viața aceasta de acum, dar mai adevărat o vor primi în ziua aceea, când cei ce au trăit cu răutate vor trage asupra lor dumnezeiasca urgie.” TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 11.

¹⁰³ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 66. Cf. Rabbi Benjamin SEGAL, *Psalm 2*.

¹⁰⁴ Vezi detalii în Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 11-2.

afectează cu nimic dimensiunea mesianică a textului. Cu alte cuvinte, rabinii acceptă și susțin interpretarea mesianică a psalmului, dar nu în perspectiva creștină propusă de aghiografii noutestamentari și de Sfinții Părinți. Rabi David Kimhi susține la un moment dat că psalmul mai degrabă combate perspectiva hristologică creștină, decât să o argumenteze. Învățându-și cititorii să respingă credința propovăduită de creștini care se fundamentează și pe versetele cheie ale acestui text psalmic, rabinul afirmă că deoființimea cu Tatăl și existența din veșnicie a Fiului este contrazisă chiar de statul de fiu, nașterea acestuia din Dumnezeu implicând existența unui interval temporal între ei¹⁰⁵. Argumentul logic expus de către eruditul interpret evreu nu reprezintă o noutate, contestatarii egalității Fiului cu Tatăl au afirmat aceasta cu multe secole înainte.

Însă în această privință este important de remarcat faptul că părinții Bisericii scot în evidență din conținutul acestui psalm câteva învățături care prevesteau înainte de întruparea Domnului raportul dintre Hristos și Dumnezeu Tatăl: a. relația dintre cele două persoane ale Sfintei Treimi implică filiația (v. 7); b. nașterea fiului din Dumnezeu Tatăl se realizează într-o manieră tainică (cf. Ps. 109, 3); c. obârșia fiului este din veșnicie (v. 7); d. Domnul îi oferă fiului Său stăpânire peste întregul pământ; e. în calitatea sa de rege (v. 6), fiul poate judeca și pedepsi pe cei care-i sunt potrivnici (v. 9); f. înaintea fiului trebuie să se supună toți cei ce stăpânesc peste neamuri și popoare (v. 12)¹⁰⁶.

2. Teologia regalității. Filiația divină, ungerea cu untdelemn sfințit, înscăunarea în Sion și rostirea legământului sunt elementele care stau la baza teologiei regalității în acest text psalmic. Datorită acestor amănunte, psalmul a dobândit de timpuriu un statut privilegiat între celelalte imnuri și ca urmare a fost inclus în ceremonialul de încoronare a regelui israelit, alături de psalmul 109. Conținutul acestui psalm regal avea menirea de a reafirma splendoarea monarhiei davidice și de a creiona chipul unui rege emblematic, un reprezentant autentic al lui Dumnezeu în lume care veghează la respectarea și împlinirea voinței divine¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 17.

¹⁰⁶ Aceste aspecte au fost detaliate în cadrul secțiunii exegetice. Cf. Samuel TERRIEN, *The Psalms: Strophic structure and theological commentary*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2003, p. 87.

¹⁰⁷ Vladimir Petercă susține că „psalmii regali depășesc cu mult ocaziile de moment în care au fost concepuți inițial. În mod regulat, acești psalmi sunt proiectați spre viitor și, în felul acesta, ei capătă în mod automat un conținut mesianic.” Vladimir PETERCĂ, *Mesianismul în Biblie*, p. 70. Cf. *Septuaginta*, p. 43.

Utilizare cultică

Psalmul 2 se citește în fiecare sâmbătă seara la vecernie în cadrul catismei întâi (Ps. 1-8). Separat se citește în cadrul slujbelor ceasurilor împărătești, la ceasul I în Vinerea Patimilor. Versetul 1 este utilizat la vecernia din prima zi de miercuri a Postului Mare. Cuvintele versetelor 1 și 2 intră în alcătuirea cântării canonului patimilor. Le mai întâlnim ca stihuri separate la vecernia din Joia Patimilor și la apostolul zilei. Versetul 7 se citește ca stih la pripeala polieleului de la utrenia Nașterii Domnului. Versetele 7 și 8 apar în cadrul slujbei ceasurilor împărătești (ceasul I) de la Crăciun, înainte de proorocii și de apostol. Versetul 11 face 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 anului¹⁰⁸.

Actualizare

Context istoric descris în debutul psalmului trezește inevitabil în sufletul cititorului sentimente de teamă și nesiguranță. Oricine s-ar înfricoșa dacă într-o perioadă de instabilitate asupra lui s-ar coaliza niște oameni extrem de puternici care-și propun să nimicească orice adversar ce le-ar putea limita în vreun fel libertatea. Însă pe măsură ce parcurgem textul psalmului sentimentele de neliniște se risipesc. Atitudinea detașată a lui Dumnezeu față de agitația inutilă a oponentilor Lui și susținerea necondiționată a persoanei pe care Acesta a ales-o să fie rege, schimbă decisiv datele problemei. Mai mult, chiar și regele fiind conștient de prezența și de sprijinul Domnului pare să-și însușească atitudinea de superioritate pe care Dumnezeu o afișează în chip evident. Acest fapt ne determină să credem că orice persoană care se își pune încrederea în Dumnezeu, urmând prin această atitudine îndemnul final al psalmistului, poate face față cu aceiași seninătate unor forțe care în mod normal ar trebui să îl copleșească. Astfel că, Dumnezeu poate insufla în inimile celor ce se străduiesc să păstreze vie relația de filiație cu Părintele ceresc, siguranța că într-un sfârșit cei ce li se opun vor fi nimiciți și vor fi siliți să le recunoască superioritatea.

¹⁰⁸ Vezi Athanasie Negoiță, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1940, p. 63, 65, 120, 126, 158.

PSALM 2 – 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 2. 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.

Keywords: psalm, rabbis, Holy Father, critical interpretation, king, LORD, Messianic perspective

1. *Why do the heathen¹ rage and the people imagine a vain thing?*
2. *The kings of the earth set themselves, and the rulers take counsel together, against the LORD, and against his anointed, saying,*

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

¹ Taking into account the fact that the word גוֹיִם (*goim*) indicates those that are outside the borders of the chosen people which were in fact pagan and idolatrous some of the translators have chosen here the word *pagan* (*heathen* for the English version) (B. 1936, KJV), which is disapproved by some exegetes. Rabbi Solomon Freehof, *The Book of Psalms: A commentary*, (Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1938), 14.

3. *Let us break their bands asunder, and cast away their cords² from us.*
 4. *He that sitteth in the heavens shall laugh³: the Lord shall have them in derision.*
 5. *Then shall he speak unto them in his wrath, and vex them in his sore displeasure.*
 6. *Yet⁴ have I set⁵ my king upon my holy hill of Zion.*
 7. *I will declare the decree: the LORD hath said unto me, Thou art my Son; this day have I begotten thee.*
 8. *Ask of me, and I shall give thee the heathen for thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for thy possession.*
 9. *Thou shalt break them with a rod of iron; thou shalt dash them in pieces like a potter's vessel.*
 10. *Be wise now therefore, O ye kings: be instructed, ye judges of the earth.*
 11. *Serve the LORD with fear, and rejoice with trembling.*
 12. *Kiss the Son⁶, lest he be angry, and ye perish from the way, when his wrath is kindled but a little. Blessed are all they that put their trust in him.*

Verse 6

Yet have I set my king upon my holy hill of Zion.

In this verse the psalmist establishes clearly that the newly anointed king of Israel whose authority is contested by the rebels has divine legitimacy. This reality is expressed differently in the two consecrated originals: in the Hebrew text God is the one Who speaks these words, and in the Greek text the king is the one who states his status of chosen by God⁷. Even though there is a

² The Septuagint translates this word with ζυγός which means *yeoke*.

³ I chose to translate the verbs in this verse with the Present Tense and not with the Future (which can be found in the Greek original), because it is much more suitable to the context. Cf. Mayer Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, (Boston: Leiben, 2004), 175; Ioan Popescu-Mălăiești, "Psalmi", *Biserica Ortodoxă Română* 6 (1904): 653; B. 1936.

⁴ In this case the particle ו (vav) is obviously adversative. Cf. George Phillips, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. 1, (London: J. W. Parker, 1846), 16.

⁵ Because of the fact that the verb נָסַךְ (*nasakh*) is translated by *to pour* some translators have used here the word *anointed*. You can find more details to this respect in the section dedicated to this verse.

⁶ The expression *kiss the Son* is one of the most famous expressions from the Psalms that constituted a point of interest for the exegetes concerning a translation and interpretation close to the original text. In the theological jargon this is a *crux interpretum*. For more details see the exegetical analysis of the verse.

⁷ "Yet have I set my king upon my holy hill of Zion..." Some of the exegetes consider that the change of the subject in the Greek text is legit, since the syntax in the Hebrew original allows this linguistic device. Mitchell Dahood, "Psalms", in *AB* 19A (New York: Doubleday & Company, Inc., 1966), 10. Cf. Phillips, 17; Peter Craigie, "Psalms 1-50", in *WBC* 19 (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 63.

significant difference between the two variants, in the economy of the psalm this fact does not change under no circumstance the idea underlined by the text, no matter who is the person who states and implicitly confirms the legitimacy of this kingship, whether is God or the king himself.

A similar situation may also be found in the case of the verb נָסַךְ (*nasakh*) – *to pour, to spill*, which is translated by the interpreters of the Septuagint by καθίστημι which means *to put, to arrange*. Even if the targumim and some of the editions chose to translate the term *nasakh* with *to anoint*, an action which refers to the act of investing the king by pouring blessed oil over his head, most of the exegetes consider that the Greek text presents correctly the psalmist's intention. They support their opinion with the idea that the term is never used to describe an event of consecration, because the verb implies an action of pouring into something or outside it, and not over somebody, as is the case of the anointing of a king or a priest. Hence, the verb is used to refer to a libation, a religious act which consists of tasting and pouring a cup of wine or of other liquids over an altar in honor of a deity (Ex. 30:9; Hos. 9:4; Isa. 30:1), or of the pouring of a metal into an oven⁸.

In the context of this enthroning it is important to underline the fact that when the psalmist gives God's words regarding the Law, he uses a possessive pronominal particle that emphasizes the bond between the two. The expression *my king* also indicates, besides a spiritual filiation, the fact that this king will fulfil the divine will⁹. This aspect is underlined both in the rabbinic writings¹⁰ and in the patristic works. Emphasizing the Messianic dimension of the psalm, the Holy Fathers considered that the psalm refers to the Savior's royalty. Although His status was not accepted by His fellow countrymen who were against Him, Jesus Christ was called and considered king on many occasions during His activity starting with the Three Wise Men (the three kings)¹¹. At the same time, they emphasize the fact that the text of the psalm refers to the proclamation of

⁸ Popescu-Mălăiești, 657. Cf. 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), 20; Ernst Hengstenberg, *Commentary on the Psalms*, vol. 1, (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2010), 27; Franz Delitzsch, *Biblical commentary on The Psalms*, vol. 1, Translated by Fancis Bolton, (Edimburg: T. & T. Clakk, 1871), 94.

⁹ Albert Barnes, *Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms*, vol. 1, (New York: Harper & Brothers, 1868-69), 17.

¹⁰ Rabbi David Kimhi, *The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, Translated by R. G. Finch, (New York: The Macmillan Company, 1919), 14.

¹¹ Theodore of Mopsuestia, *Commentary on Psalms 1-81*, Translated by Robert Hill, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 23-5. Cf. Cassiodorus, *Explanation of the Psalms*, vol. 1, Translated by P. G. Walsh, (New York/Mahwah: Paulist Press, 1990), 61.

the royal dignity of the Lord after the incarnation, since Christ ruled the world from eternity¹².

The status of Jerusalem, a fortress conquered by David seven years after he became king in Hebron, would become representative for the Hebrew royalty. The *City of David* (2 Sam. 5:7) became a political capital and a spiritual centre through the presence of the Tabernacle and subsequently of the Temple; it was also called Zion (the prophetic and poetic name of Jerusalem¹³) and was the place that God chose in order to found the realm of His people and implicitly of His Kingdom. For all these reasons the fathers identified Zion with the Church of Christ which for its importance and stability received the name of the holy mountain (hill) of God¹⁴. Taking into account also the eschatological context of the psalm, some interpreters considered that the mount of Zion represents here the image of the heavenly Jerusalem¹⁵.

Verse 7

I will declare the decree: the LORD hath said unto me, Thou art my Son; this day have I begotten thee.

This verse which introduces the third section of the psalm (v. 7-9) gives the words of the Lord Who offers legitimacy to the new king and confirms His status of ruler of the whole world. The one who reads the decision of investiture is the king himself. He presents to the rebels that contest his authority the proclaiming act, the decree through which God names him son, makes him sovereign in Zion and offers him absolute power over his subjects.

¹² Theodoret de Cir, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, Translated by PS. Iosif al Argeșului, (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 9 and Efitmie Zigabenu and Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, Translated by Ștefan Voronca, (Galați: Egumenița, 2006), 72. "It is what the Lord Himself says about Him: "Yet I have set my king upon my holy hill of Zion". But He did not begin His existence when He irradiated physically on Zion, nor did He start then His power to rule, because He was the Logos of the Lord from eternity and eternal King, He condescended to make His Kingdom shine humanly on Zion as well, so that by redeeming them from the sin that ruled within them, to bring them into His parental kingdom; and standing over things He did not stand over those that did not exist yet, but He stood over the things that already existed and needed correction". Sf. Atanasie cel Mare, "Trei cuvinte împotriva arienilor", in *PSB 15*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Stăniloae, (București: IBMO, 1987), 288-9.

¹³ Alexander Kirkpatrick, *The book of Psalms*, (Cambridge: University Press, 1905), 10.

¹⁴ St. Augustin, "Expositions on the Psalms", in *The Nicene and Post-Nicene Fathers 8*, Translated by Philip Schaff, (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 4.

¹⁵ Cassiodorus, 61. Cf. St. Hilaire de Poitiers, *Commentaire sur le Psaume 2* in <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accessed 29 July 2013).

In order to offer more clarity to the Hebrew text, the translators of the Septuagint chose to use for the beginning of this verse a paraphrase instead of a literal translation. They preferred to use a Participle (*διαγγέλλων*) instead of the Future that we have in the text (אֲשַׁפֵּרדָּ – *asapperd^h*) – *I will announce, I will say* and to reverse the word order, reading יהוה (Yahwe) or לְאֵל (him) after הוֹךְ (*hoq*) to obtain the sentence *to announce the LORD's command* instead of *I will announce His command*¹⁶. In this context the term *hoq* does not refer to a command or to a decision that must be respected, but to an endowment that is about to be announced, to a so-called constitution that will be at the foundation of the new regency¹⁷.

This endowment proclaimed by the king is founded on the divine filiation: the king of Zion, anointed by God, is called *His son*. The concept of *the son of God*¹⁸ was used at first in the Old Testament to designate the privileged status that the chosen people has before God (Ex. 4:22). Using the semantic field of this notion, God expressed His care for the Hebrew people (Deut. 1:31; Hosea 11:1) and underlined the dignity that it receives when it remains in communion with Him. Within the relationship established by God with the house of David, the respective prestige was assumed by the king (2 Sam. 7:14¹⁹) who was in fact the elected and representative of the entire people²⁰. Although this covenant was eternal, the reassertion of the convention from time to time was necessary. The most suitable moment for this was during the coronation ceremony, when a new descendant from the royal family of David was enthroned. Hence, the words *Thou art my Son* mark the reestablishing of the relationship between God and the Davidic dynasty in the person of the newly crowned king²¹.

¹⁶ Phillips, 20.

¹⁷ Barnes, 18. Interpreting Christologically this action of confessing the divine commandment, the fathers refer to the preaching activity of Jesus Christ that He as king and Son of God developed in Zion, within the Hebrew people. "I was, He says, ordained by God and Father King, to announce His commandment before the others as well, to the people of Zion. And that is, I suppose, what Christ said: "I was sent only to the lost sheep of Israel" (Mat. 15:24). For since the gift of preaching was owed to them they were the first to receive the word of the announcement of the promise and the correction through the faith in Him". Sf. Chiril al Alexandriei, "Tâlcuirea psalmilor I (1-8)", Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Stăniloae, *Mitropolia Olteniei* 4 (1989), 38. Cf. Eftimie Zigabenu and Sf. Nicodim Aghioritul, 72.

¹⁸ See a more detailed presentation of this concept in David Freedman, trans., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, (New York: Doubleday, 1996), 127-37.

¹⁹ "I will be his father, and he will be my son..." (2 Sam. 7:14)

²⁰ Cf. Gruber, 175.

²¹ Craigie, 67. Rabbi Solomon considers that the king to whom this text refers is none other than Solomon, the one that God named His son (2 Sam. 7:14). Rabi Freehof, 14.

At the same time, the expression *the son of God* was also used for Messiah²². His special relationship with God was based on the exceptional choice and mission that was conferred only to Him²³. Starting from this consideration and taking into account the fact that in this psalm the Messianic king is regarded as representative or regent of God, the hagiographers of the New Testament understood that this honorary title cannot be limited only to an enthroned king, but sends us to Jesus Christ, the supreme coregent²⁴. Thus, the reference of this of the expression *Thou art my Son* to Jesus Christ is very obvious: in the baptism²⁵ (Mat. 3:17) and in the transfiguration (Mat. 17:5), the Father underlines the divine status of Jesus Christ and presents Him as *His son whom He loves, with Him He is well pleased!*

Assuming this manner of interpretation, the fathers stated unanimously that the *Son* to whom the psalm refers is none other than the second Person of the Holy Trinity²⁶.

The use of the term הַיּוֹם (*haiom*) – *today (this day)* emphasizes the fact that the divine filiation of the king starts with the day of the coronation, a

²² Cf. Phillips, 20 and Barnes, 19.

²³ Vladimir Petercă, *Mesianismul în Biblie*, (București: Polirom, 2003), 181.

²⁴ Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, (Chicago: Moody Press, 1999), 530. Even the rabbis mention that this text has or may have a Messianic message. Rabbi Yapheth ben Heli Bassorensis Karaïtae, *In librum Psalmorum comentarii Arabici*, Translated by L. Bargès (Lutetiae Parisiorum: Excudebant Firmin Didot Fratres, 1846), 107-8. Cf. Rabbi Benjamin Segal, *Psalm 2 – Two Interpretations of the Divine Right of Kings*, in http://psalms.schechter.edu/2010/02/psalm-2-two-interpretations-of-divine_21.html (accessed 8th May 2013).

²⁵ Clement of Alexandria considers that the text of the psalm announces the baptism of Jesus Christ because right after the Father's words *This is my Son whom I love ...* He adds *this day have I begotten Thee*. "Pedagogul", in *PSB 4*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Fecioru, (București: IBMO, 1982), 180. Cf. Cassiodorus, 62 and 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), 100-1.

²⁶ Saint Justin states that: "God has begotten a principle, a rational power, which is called by the Holy Spirit both Glory of the Lord, sometimes Son (Ps. 2:7), other times Wisdom, other times angel, or God, or Lord (Ps. 110:1) and Word [...] For He has His name according to the manner in which He fulfills His Father's wish and according to the fact that the Father has begotten Him through will". Sf. Iustin Martirul și Filosoful, "Dialogul cu iudeul Tryfon", in *PSB 2*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Teodor Bodogae (București: IBMO, 1980), 162-3. In the context of the arian disputes Saint Athanasius the Great, appeals to this Psalm and states that the Son is true God, of the same essence with the Father, and superior to all the angels: "...The Father presents Him as His own unique Son saying: *Thou art my Son* (Ps. 2:7) and: *This is my Son whom I love, with Him I am well pleased* (Mat. 3:17). That is why the angels served Him (Matthew 4:11), for he was different from them. And He is honored by them not as the One Who has a greater glory, but as the One that is different from all creatures and from themselves, being the only one proper to the Father and Son in essence". Sf. Atanasie cel Mare, 256. Cf. Clement Romanul, "Epistola către Corinteni", in *PSB 1*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Fecioru, (București: IBMO, 1979), 65.

moment from which the covenant becomes active²⁷. Although the adverb *today* indicates the present and excludes the idea of past and future, one may suppose, after having analyzed the context that this adverb may express eternity²⁸. Taking into account the fact that the covenant sealed with king David is eternal, that God cannot be impelled under any form of time²⁹ and that His statements are made from eternity, the filiation is from and forever.

This perspective determined the fathers to emphasize even more the Messianic dimension of the text. Thus, for Saint Cyril of Jerusalem the existence of the Son before time is marked by this adverb of time³⁰: “The word *today*, says the hierarch, does not mean: *recently*, but: eternal; *today* means: outside time, before all eternity”³¹. In the opinion of other fathers³², this term may indicate either the birth from eternity of the Son, or the moment of the incarnation³³. Supporting the second variant, Saint Cyril of Alexandria states that “Existing as Son of God and Father, born from His essence before incarnation, better said before all ages, [He] [our underlining] is not upset at all when, becoming human, God and Father tells Him: Thou art my Son, this day have I begotten thee (Ps. 2:7)³⁴. For He says that He who is God before all time, born from Him, I have begotten this day to receive us in Him to adoption (Eph. 1:5), because all our nature received a renewed existence through Him, for He was man”³⁵. Saint Gregory Nyssa agrees with all these statements that they present in a more obvious manner the fact that the term *today* refers to the birth of the

²⁷ Rabbi David states that after the moment of his anointing as king, the grace of the Spirit became present and active in all his actions. The writing of the psalms under divine inspiration is one of the most conclusive manifestations of the Spirit. Rabbi Kimhi, 14. Cf. Kirkpatrick, 10.

²⁸ Cf. Diodore of Tarsus, *Commentary on Psalms 1-51*, Translated by Robert C. Hill, (Boston: Liden, 2005), 8.

²⁹ Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, (Cluj-Napoca: Renașterea, 32007), 60.

³⁰ Saint Hilarion considers that the term *today* means “before time, before all the other things”. Sf. Ilarie de Pictavium, “Tractatus Super Psalmos”, in *PL* 9, 274C.

³¹ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Fecioru, (București: IBMO, 2003), 125.

³² Although this word may indicate prophetically the moment of the incarnation, Saint Augustin considers that the expression *this day have I begotten thee* “proclaims the birth from eternity of the power and Wisdom of God, who is in His Only begotten Son”. Sf. Augustin, 3.

³³ Tyrannius Rufinus states that psalm 2 indicates both the birth of the Son of God from eternity and in time: “In Christ there are two natures: a divine one and a human one, one from the Father, born in heaven without mother, and another one from a mother, on earth, born without a father”. Rufin, “Comentarius in LXXV Psalmos”, in *PL* 21, 651D.

³⁴ The Bishop of Cyrus states that the Son of God receives at His incarnation the status of Son which He has from eternity. Teodoret de Cir, 9.

³⁵ Sf. Chiril al Alexandriei, “Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan”, in *PSB* 41, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 2000), 371-2. Cf. Theodore of Mopsuestia, 27.

Son in time: “The Father says He has begotten *this day* the One who created it all, because through this word he placed the temporary name besides the name of the birth. The word showed here not the existence before all ages, but the existence incarnated, the birth under ages, for the salvation of people”³⁶.

Underlining the literal sense of the text of this psalm, we may state that the *birth* from God of the king is not just a simple adoption, but a special birth, of divine nature³⁷. The phrase יֵלִידְתִּיכָהּ (*ielidtikha*) – *have I begotten thee* occurs only one time in the Scripture³⁸ where it refers to a similar event: “The Lord says to my lord: “Sit at my right hand until I make your enemies a footstool for your feet”. The Lord will extend your mighty scepter from Zion, saying, “Rule in the midst of your enemies!” Your troops will be willing on your day of battle. Arrayed in holy splendor, your young men will come to you like dew from the morning’s womb” (Ps. 110:1-3)³⁹. The thematic closeness between the two royal psalms is obvious. Most of the exegetes link the ideas of these two psalms underlining in the same time the Messianic valence of the texts. The significant details from the first and the third verse from Psalm 110 suggest the passage from a historical event to an event placed outside the eschatological sphere, guiding the attention towards an ideal awaited image⁴⁰. The origin of this Messianic character remains mysterious because of the fact that he is born *from the womb and in the morning, like dew or from God’s womb before the morning star*⁴¹. Furthermore, David the psalmist⁴² addresses the king with

³⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, “Omiliu la Ecclesiast,” in *PSB* 41, ed. Teodor Bodogae (București: IBMO, 1998), 208.

³⁷ Craigie, 68.

³⁸ It is necessary to note that between the two words there is a difference in vocalization (Ps. 2:7 - יֵלִידְתִּיכָהּ; Ps. 110:3 - יֵלִידְתִּיכָהּ - *Ialduteikha*). This modification determines the change of the grammatical value of the word which thus becomes noun and may be translated with *young, youth, childhood*. However, the Septuagint and the Syrian original translated the word in a verbal form (*have I begotten thee*) having as support many Hebrew manuscripts. This version is preferred by most of the exegetes, amongst which we mention Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-150: A Commentary*, vol. 2, Translated by H. C. Oswald, (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988), 344-5.

³⁹ Cf. Cassiodorus, 61.

⁴⁰ Alois Bulai et al., *Psalms. Traducere, note și comentarii*, (Iași: Sapientia, 2005), 16.

⁴¹ The text from verse three is difficult and may be interpreted in many ways. No matter what translation we choose, the mystery of the birth of the Messianic king remains the same. The first variant is an adaptation after the Hebrew original (cf. P. 1651), and the other after the Septuagint (cf. B. 1914).

⁴² Although the Hebrew original considers David to be the author of the psalm, some exegetes consider that the author is one of the people close to the king that was present at the moment of his enthroning. Cf. Leslie Allen, “Psalms 100-150”, in *WBC* 21, (Dallas: Word Inc., 2002), 114. Their opinion is exaggerated and has no support. The Messianity of the text is obvious because of the fact that Jesus Christ Himself assumes the prophecy (Mark 12:35-37).

a divine name, calling him Lord (יְיָ – *Adon*)⁴³ and confers him the dignity to sit at God's right hand. Hence, if in Psalm 2 the expression I have begotten thee indicates the adoptive filiation of the king in the day of his coronation, in Psalm 110 it renders the divine filiation *stricto sensu*⁴⁴.

Emphasizing the fulfilment of the promises made to the parents, Saint Apostle Paul invokes the text from Ps. 2:7 in order to signal the birth of the Son from the Father through His resurrection from the dead⁴⁵. And he also refers to this text when he wants to show Christ's superiority compared to the angels (Heb.s 1:5) and His glorification by God (Heb. 5:5). Starting from this verse of the psalm, Saint Cyril of Alexandria insists upon underlining the obvious difference that exists between the Son and the creatures. The latter have their origin from God through creation, whereas the Son through birth. The bishop from Alexandria concludes the idea by asking the faithful not to interpose an amount of time between the Father and the Son, because they are both eternal: "Everywhere is used the expression *He created* (He made) for the creatures, but not for the Son. For in the case of the Son He did not say: *I created* (I made), but *I have begotten* (Ps. 2:7; 110:3) and I was born and my heart is stirred by a noble theme (Ps. 45:2) [...] And the same way John speaking about the Son and knowing the distinction between the words, he didn't say: *In the beginning it was made or it was created*, but *In the beginning was the Word*, so that through this expression was to be obvious the fact that He is born and to prevent everyone from thinking there is an interval between the Father and Son, but to consider that the Son exists eternally"⁴⁶.

Verse 8

Ask of me, and I shall give thee the heathen for thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for thy possession.

The reason that determined the torment and the rebellion of the heathen is mentioned clearly by the psalmist only within this verse. Here it is uncovered the fact that the Lord offered the king the authority to lead and to

⁴³ The word Adon is one of the substitutes for the name Yahwe. The Septuagint translates it constantly with the term κύριος, a word used for the writing of the Tetragram. Cf. Mihai Vladimirescu and Mihai Ciurea, "Tetragrama YHWH – cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia ebraică," *Mitropolia Olteniei 1-4* (2008): 128-31.

⁴⁴ Bulai, 413.

⁴⁵ Sf. Ilarie de Pictavium, 279A-B. Cf. Bernard Northrup, *Recognizing Your Messiah in the Psalms: Finding Christ in the Psalms*, (Oak Harbor: Logos Research Systems Inc., 1997), 123; Barnes, 18.

⁴⁶ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ioan*, 294-5. Cf. Eftimie Zigabenu and S. Nicodim Aghioritul, 73.

rule the whole earth⁴⁷. As son of God, the Hebrew sovereign had now the right to receive by succession all the possessions of his heavenly Father. The only condition that he had to fulfil in order to come into possession of these things was that to ask as inheritance what was rightfully his⁴⁸. The Hebrew word (נַחֲלָה – nahala^b) refers mainly to the permanent possession of many goods that offer the man the possibility to live independently. It is used in the Old Testament most commonly to indicate the things or territory that God prepared for His people. However, here the inheritance that God offer His son is immense because it does not limit to the land of Canaan, but is extended to the whole world. This fact is underlined through the expression אֶפְסֵי־אָרֶץ (aphsei-areṯ) – the uttermost parts of the earth which, metaphorically speaking, indicate the known limit of the whole earth⁴⁹.

Correlating this incommensurable inheritance with the fact that the psalmist does not mention a period of time⁵⁰ regarding the moment in which the transfer of authority from God to the son will be made and comparing these aspects with the history of the chosen people, most of the exegetes⁵¹ noticed the fact that none of the Hebrew kings was invested with so much power⁵². Hence, these words referred to a completely special Messianic character. From here to the identification of this king with Jesus Christ there was only one step. “And I’m ready to cry for the Hebrews’ disbelief – says the bishop of Cyrus – who heard this prophecy, that mentions *the uttermost parts of the earth*, and know that none of their kings ruled over such an inheritance, but from Jesus Christ, the One Who was born from David’s tribe, are still blind in the eyes of their minds...”⁵³. Thus, the fathers saw in the preaching activity of the Apostles in the world, the moment in which Jesus Christ came to rule the whole world observably. But in reality this happened much faster, at His incarnation⁵⁴ or, as some state, at His resurrection when He defeated death and freed the humankind

⁴⁷ Hengstenberg, 32.

⁴⁸ Kirkpatrick, 10.

⁴⁹ Robert Bratcher and William Rebyburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, (New York: United Bible Societies, 1991), 27, Cassiodorus states that this expression does not refer to the known margins of the dry land, but to the whole wide world. Cassiodorus, 63.

⁵⁰ Rashi motivated the absence of a certain time with the fact that God tells the king to ask for these whenever he goes out to fight with his enemies. Gruber, 176.

⁵¹ Rabbi Heli Bassor, 111. Barnes, 21.

⁵² Saint Cyril emphasizes the fact these words are not suitable neither for Zerubbabel, as the Hebrew say: “For what is it that he took or how did he rule over the whole world. But it refers to the Lord who brought the whole world under His rule”. Sf. Chiril al Alexandriei, “Tâlcuirea psalmilor I”, 41. Cf. Theodore of Mopsuestia, 27-9, Eftimie Zigabenu and Sf. Nicodim Aghioritul, 73.

⁵³ Teodore de Cir, 8.

⁵⁴ Diodore of Tarsus, 9.

from its power⁵⁵. In this moment Jesus Christ receives in His human nature what He possessed in His divine nature⁵⁶. The fathers also state that Christ received the heathen as inheritance because of the fact that the Hebrew proved to be against the teachings of the Lord⁵⁷.

Verse 9

Thou shalt break them with a rod of iron; thou shalt dash them in pieces like a potter's vessel.

After the justification of the legitimacy of the Hebrew king to rule over the heathen, the psalmist mentions that he has absolute power over his inheritance. Whoever tries to confront him will be crushed by the powerful strikes of his rod of iron like a pot (vessel) that is dashed to pieces by the potter who created him⁵⁸. Thus, in this verse, the author presents in an obvious manner the end that of the rebellion of the heathen that wanted to undermine the authority of their sovereign. To this respect, the two verbs that are used in the text רָעַע (*raa*) – *to crush* and נָפַח (*naphat*) – *to dash into pieces* that belong to the same semantic sphere⁵⁹ are extremely presentational. Both words indicate irreversible actions to which no resistance is opposed. In order to underline more clearly how simple it is for the king to destabilize his opponents⁶⁰, the author of the psalm compares the rod of iron (symbol of the royal power and authority) with a pot (symbol of the vulnerability and dependency) which can be easily dashed by the potter and then remade or remodeled⁶¹.

In order to emphasize even more the quality of ruler of this king over the heathen and to avoid in a certain manner the despotic attitude suggested by the context, the Septuagint translated the verb רָעַע with ποιμαίνω which means *to pastorate, to lead*⁶². This option would rather suggest the image of a

⁵⁵ Sf. Augustin, 3. Cf. J. M. Neale, 101.

⁵⁶ Cassiodorus, 64.

⁵⁷ "Since Christ was, physically, relative of the Hebrews, He came to His people to teach them, and the Hebrews discarded Him, for this reason the Lord turns rightfully to the heathen, encouraged by His Father to ask for them as inheritance, for it was right that He received an inheritance, for he was Son of God even in humanity. Eftimie Zigabenu and Sf. Nicodim Aghioritul, 73. Cf. Sf. Chiril al Alexandriei, "Tâlcuirea psalmilor I", 41.

⁵⁸ Barnes, 23.

⁵⁹ Rabbi Kimhi, 16.

⁶⁰ Cassiodorus, 64-5. Cf. St. Hilaire de Poitiers.

⁶¹ Cf. Kirkpatrick, 11.

⁶² Specialists consider that this difference in translation might have been generated by a different vocalization of the verb. Cf. Francis Mozley, *The Psalter of the Church. The Septuagint psalms compared with the Hebrew, with various notes*, (Cambridge: University Press, 1905), 4; Craigie, 63; Hengstenberg, 33.

more benign sovereign, yet firm⁶³, that that of a ruthless leader. However, it is necessary to consider the fact that the psalmist refers here to the power that God gave the king to destroy the opposition of the rebel coalition, and not to the manner in which the sovereign usually leads his subjects. Also, this expression was used in the book of Revelation (2:26-27⁶⁴; 19:15⁶⁵; cf. 12:5) to describe the victory and the attitude that the lamb and His subjects have towards the forces of evil. For this reason, even though the Greek text suggests the image of a king that leads his subjects in a manner similar to a shepherd, let us not forget the fact that in his hand there is an iron scepter which in Antiquity could be used in battles as a slashing weapon⁶⁶.

Underlining unanimously the prophetic valence of the text, the fathers of the Church considered that it may be applied both to the Hebrews and to the heathen⁶⁷. Based on the prophecy of Daniel which foretold the appearance of a kingdom which will crush everything as the iron that turns everything to pieces (cf. Dan. 2:40), some of the fathers stated that the psalm refers to the punishment of the chosen people by the Romans⁶⁸. Others stated that here it is prefigured the Savior's victory over the heathen through His cross⁶⁹. However, one must remark on the fact that the fathers do not see in the crushing of God's opponents a complete extinction, but an opportunity for them to be remodeled, remade from the material that was corrupted, in order to be reborn spiritually to the new life brought by Jesus Christ through His resurrection⁷⁰.

⁶³ Sf. Augustin, 3.

⁶⁴ "To the one who is victorious and does my will to the end, I will give authority over the nations – that one will rule them with an iron scepter and will dash them to pieces like pottery – just as I have received authority from my Father" (Rev. 2:26-27). Referring to this text, Didymus the Blind thinks that the psalm addresses not only to messiah, but also to those who believe in Him and follow Him. Didymus the Blind, "Fragments on the Psalms", in PG 39, 1160 – Craig Blaising, et al., *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. 7, (New York: InterVarsity Press, 2004), 5.

⁶⁵ "Coming out of his mouth is a sharp sword with which to strike down the nations. He will rule them with an iron scepter. He treads the winepress of the fury of the wrath of God Almighty" (Rev. 19:15).

⁶⁶ Gruber, 176 and *Septuaginta*, 44.

⁶⁷ Cf. Diodore of Tarsus, 9.

⁶⁸ Teodoret de Cir, 10. Cf. Eftimie Zigabenu and Sf. Nicodim Aghioritul, 73.

⁶⁹ "And Jesus Christ shepherds the heathen with His cross as if he had a rod and with the undefeated power of His kingdom. For the rod (scepter) is also the symbol of the kingdom". Sf. Chiril al Alexandriei, *Tâlcuirea psalmilor I*, 41.

⁷⁰ "«Thou shalt break them with a rod of iron», with His powerful and uncrushed kingdom, and He «thou shalt dash them in pieces like a potter's vessel», dissolving them and assembling them again through the washing of the rebirth, and He will make them strong with the fire of the Spirit". Teodoret de Cir, 10-1. Cf. Origen, "Selection from the Psalms", in PG 12, 1109 – Craig Blaising, 17; Theodore of Mopsuestia, 27-9; Thomas D'aquin, 53.

Verse 10

Be wise now therefore, O ye kings: be instructed, ye judges of the earth.

In the last part of the psalm that begins with this verse, there is an obvious call to reconciliation. The rebel troops are advised to think with much wisdom to the words of God and to the proclamation uttered by His anointed⁷¹ and to accept the sovereignty of the new king. Taking into account that he was chosen by God and invested with the power to destroy any contestant attitude of his subjects, the attempt to undermine his royal authority is useless⁷². Thus, before starting a military confrontation, the psalmist suggests the rebel kings and all those who judge on earth to let themselves be chided, to accept the king's reprimand because all fight started against God and against His chosen men is destined to fail⁷³. The two verbs used in this text שָׁכַל (*sachal*) – *to become wise, to better, to understand* and יָסַר (*iasar*) – *to receive teachings, to accept reprimands, to accept correction* refer to the same action, underline the king's will to make the rebels aware of gravity of their deeds and implicitly to advise them to bow to God, because this is the only way they can achieve stability⁷⁴.

Rashi considers that in this text it is obvious the kindness that the king wants to share with the heathen. Understanding the fact that their rebellion is against the divine will, he asks the heathen to look round from their viciousness⁷⁵. This rabbinic interpretation which refers to God's mercy and clemency can also be found in the patristic writings. Emphasizing the harsh character of the facts and the narrowness of mind⁷⁶ that the leaders of the heathen proved through their revolt, the fathers underline the fact that the psalmist launches here an admonition, but also a call to the wisdom that guides people to the benefits that they may acquire by bowing before God⁷⁷.

⁷¹ Cf. Diodore of Tarsus, 9.

⁷² Rabbi David considers that the psalmist advises the rebels to be aware of the fact that their fight is not only against the king, but against God. Rabbi Kimhi, 16.

⁷³ Kirkpatrick, 12. Cf. Cassiodorus, 65.

⁷⁴ Rabbi Freehof, 14. Cf. Barnes, 23; Hengstenberg, 33.

⁷⁵ Gruber, 176.

⁷⁶ Sf. Augustin, 4. J. M. Neale, 102.

⁷⁷ Saint Euthymius states that the psalmist advises the heathen to observe the fate of the Hebrew that did not subject to God and not to follow their deeds: "For this, you, kings of the Romans and of the other people, and you, judges, that are all over the world, judging earthly men, since you have understood what great dangers suffered the Hebrews, who calumniated Christ, and that Christ took you as heathen for His inheritance, be wise and cast away your former ignorance and aberration and receive your profit both from the example of the Hebrews and from the divine Scriptures". Eftimie Zigabenu and Sf. Nicodim Aghioritul, 73.

Verse 11

Serve the LORD with fear, and rejoice with trembling.

After he suggests to the leaders of the heathen to meditate wisely to the inutility of their revolt, the psalmist asks them to obey the Lord, to accept His decision and to serve Him with fear. In other words, when he advises them to serve God, the author asks them to end the rebellion, because the peoples' submission before God is only the prelude of the acceptance of the political domination of the new Hebrew king over them⁷⁸. To this respect, the first thing that is required from the kings of the rebel nations is to get accustomed to the fear of God. Through this requirement the psalmist did not intend to frighten the opponents, but rather to rouse into their minds the respect for divinity. The correlation of the feeling of fear with that of religious service does not end in the installation of a spiritual terror, because these two give birth to self-consciousness in a man's heart and to a correct reference to God⁷⁹.

In the view of the fathers of the Church, the fear of God has different connotations from that generated by people. This determines us to stay away from sin⁸⁰ and to be vigilant not only to our deeds, but also to the thought that go through our mind. The target of this kind of fear is love for at a certain point the fear of God's punishment will be replaced by the fear a son has when he takes any effort in order not to upset his father for the love he has for him⁸¹. Hence, the one who achieves this fear comes closer to God, respects His will and perfect himself, because only that "who stays within God's fear, stays within holiness"⁸².

In order to arouse their interest and determination to serve God, the psalmist presents the opponents of the king that the fear of God will bring them joy⁸³. Thus, instead of a well-deserved punishment for their lawless behavior, the rebels are presented with the perspective of forgiveness, and besides that, with the participation to the benefits that come from the submission before God. Furthermore, the text of this verse also presents an invitation to the reconciliation of the rebels with the Hebrew king in the context of a co-service. This fact may be understood from the use of the verb גִּלָּה (gilu) usually translated into Romanian with the words *rejoice*, whose primary sense was that of *dancing in a circle*⁸⁴. Hence, the heathen are called to participate to a ritualistic dance and to enter into communion with God together with the king, trembling because of the greatness

⁷⁸ Kirkpatrick, 12. Cf. Hengstenberg, 34.

⁷⁹ Rabbi Freehof, 14-5.

⁸⁰ Cassiodorus, 65.

⁸¹ J. M. Neale, 102.

⁸² Peter Chrysologus, "Sermon 80", in *FC* 17, 130 – Craig Blaising, 17.

⁸³ Theodore of Mopsuestia, 31-3. Cf. Gruber, 176.

⁸⁴ Popescu-Mălăiești, 662. Cf. Delitzsch, 97.

and kindness of God Almighty⁸⁵. The fathers underline in the second part of the verse as well that in proximity to God it is necessary to be filled with a holy fear of not making a mistake. “Fearing the Lord – the bishop of Tyr draws our attention –, we work the right things and we are full of joy, our conscience being good and offering us a too great joy through this. And to stand «trembling», meaning in a humble attitude, so that God’s joy does not become the joy of the world”⁸⁶.

Verse 12

Kiss the Son, lest he be angry, and ye perish from the way, when his wrath is kindled but a little. Blessed are all they that put their trust in him.

In this conclusive verse, the psalmist advises again the rebels to obey the king in order not to provoke God’s devastating wrath that can destroy them immediately on the way they’ve chosen. Hence, they are called to come before the son of God and to kiss his hand or a part of his clothing (according to the Oriental customs of the time⁸⁷) as a sign of obedience.

The expression נִשְׁקוּ בֶּר (nassequ-bar) – kiss the Son which refers to the gesture through which the kings of the heathen accept the sovereignty of the Hebrew king, generated many discussions amongst the exegetes. These were determined by the use of the term בֶּר (bar) – son which is of Aramaic origin and by the significant differences that exist between the ancient consecrated translations of the Holy Scripture. Taking into account the fact that the psalm was dated in the early period of the Hebrew monarchy, some of the exegetes considered inconvenient the use of this term, because the Hebrew word consecrated for defining the quality of son was בֶּן (ben), a term that was used by the psalmist in verse 7. For this reason, when they translated this expression, most of the translators payed attention to the fact that in Hebrew bar meant *clean* or *pure*. Thus, they either read this word בֹּר (bor) – purity, chastity, discipline (the Septuagint, Targumim, Itala and Vulgate), or בַּר (bar) – clean, pure, uncorrupted (Aquila, Semachos and Jerome), except for the Syrian translation (Peshitta), none of the translators of this version gave the genuine Hebrew text. Their options for the translation of the expression mentioned above with *take/gain wisdom* or *adore in purity* were taken and changed under different versions by modern and contemporary translators⁸⁸.

⁸⁵ Sf. Augustin, 4. Cf. Rabbi Kimhi, 17.

⁸⁶ Teodoret de Cir, 10.

⁸⁷ Barnes, 24.

⁸⁸ For more details see Delitzsch, 97; Kirkpatrick, 12; Briggs, 23. The Hebrew exegetes too propose different versions: *Kiss the pure* or *serve/adore in purity* (Rabbi Kimhi, 17), *armour with purity* (Gruber, 176), *adore in purity, kiss* (Rabbi Freehof, 15), *glorify in the faith of the Lord* (Rabbi Segal).

The exegetes that support the version assumed by us in the correction of the text of the psalm, tried to motivate their choice by offering an answer to the main objections that were uttered against this manner of translation. Hence, they state that the author of the psalm might have had contact with the Aramaic language even in the period from the beginning of the Hebrew royalty, because this language penetrated the Syrian-Palestinian territory even from the 9th century BC, which is confirmed in the book of Proverbs (31:2⁸⁹) where the word *bar* is obviously used with the meaning of son⁹⁰. Then, these interpreters justify the use of the Aramaic term on stylistic basis. In their opinion, the author used the term *bar* in order to avoid the use in the text the juxtaposition of two words that are pronounced almost the same בֶּן (*ben*) and פֶּן (*pen*)⁹¹. And some of them, consider that the psalmist addressed in this verse to the heathen and for this reason he used the term *bar*, and in verse 7, where he uses the term *ben*, he presented the dialogue between the Lord and the Hebrew king⁹². Besides these arguments more or less plausible it is necessary to take into account the fact that the expression *kiss the Son* which was contested by many exegetes, fits perfectly the context developed by the author within this royal psalm. After the warning that the psalmist addresses to the rebels, both through God's voice and through that of His anointed, of the inutility of their revolt, the advises them to obey the new sovereign that already achieved the status of son of God, through a gesture characteristic for that period of time (cf. 1 Sam. 10:1⁹³)⁹⁴.

In order to determine the immediate renunciation and to prevent any attempt of abstraction or resistance, the psalmist conditions the decision of the opponents with their destruction. Any opposition will kindle God's wrath that will be awoken by the first sign of rebellion. Some interpreters consider that the author refers here rather to the king's wrath, than to that of the Lord. But in all 13 texts of the Scripture, that refer to the kindling of someone's wrath, each time the subject that takes the action is God⁹⁵. As a matter of fact, the option of the Septuagint to include in the text of this verse the word *κύριος* confirms clearly that the psalmist refers to the Lord⁹⁶. Another argument for this interpretation

⁸⁹ "Listen, my son! Listen, son of my womb! Listen, my son, the answer to my prayers!" (Prov. 31:2)

⁹⁰ Phillips, 25.

⁹¹ Popescu-Mălăiești, 663. Cf. Delitzsch, 98. A. Kirkpatrick states that this argument is unsatisfying. Kirkpatrick, 12.

⁹² Craigie, 63. Cf. Hengstenberg, 35.

⁹³ "Then Samuel took a flask of olive oil and pured it on Saul's head and kissed him, saying, "Has not the Lord anointed you ruler over his inheritance?" (I Samuel 10:1)

⁹⁴ "The king of Zion, enthroned by God, is called *his son* and not only the Hebrews but all the heathen are advised to *kiss his hand* as a sign of obedience". *Liber Psalmorum*, 372. Cf. Rabbi Kimhi, 17.

⁹⁵ Kirkpatrick, 13. Cf. Bratcher, 32.

⁹⁶ Mozley, 5.

is considered by the exegetes to be the content of the final exclamation in which the psalmist calls blessed those that put their trust in God⁹⁷. Those that do not have the Lord as their support and hope of their life are severely critiqued and implicitly they are considered to be unwise (cf. Ps. 146:3⁹⁸).

The fathers interpret this warning of the psalmist as an admonition that God does for those that are far from the right way that leads to salvation⁹⁹. The alienation from Christ, Who is the true way of life¹⁰⁰, generates the divine wrath which will manifest fully at the second coming of the Lord¹⁰¹.

The conclusion of the psalm (*Blessed are all they that put their trust in him*) determined the exegetes to correlate the text of this psalm with psalm 1 and establish a close relationship between the two hymns. The teachings of the two ways that a man may follow (the way of those who fulfil God's will and that of the lawless) that were presented theoretically in the first psalm, were exemplified here in a historical context. Those that do not obey the divine decisions will be destroyed on the way of their rebellion, and those that put their trust in God will achieve happiness and life¹⁰².

Theological dimension

1. The Messianic perspective of this psalm was accepted almost unanimously, both by the Hebrews and by Christians. The reasons that determined the development of this perception may be the following: a. neither of the Hebrew kings did not have vassals amongst the neighboring nations as it may be understood from the text (v. 1-3); b. the prerogatives of the Hebrew king that the psalm refers to, overcome by a lot David's personality or that of Solomon, the most representative sovereign of the Kingdom of Israel; c. the ruling over the whole world promised to the son of God (v. 8, 10) cannot be applied to any of the earthly kings; d. the psalmist's reference to Yahwe to the one that He calls His son is almost identical (v. 2, 7, 12); e. the author wanted to sketch from the very beginning the portrait of a messianic king that may not be identified with a known historical character¹⁰³.

⁹⁷ Delitzsch, 99.

⁹⁸ "Do not put your trust in princes, in human beings, who cannot save" (Psalm 146:3).

⁹⁹ Sf. Augustin, 4. Cf. Theodore of Mopsuestia, 33.

¹⁰⁰ Cassiodorus, 66.

¹⁰¹ "For in the time of the Judgement, your wickedness, as a burning material, will kindle the divine wrath as a fire, and you will stray from the path of the righteous, receiving punishment for the sins committed in this life. But then those that truly and correctly trusted Him will receive the fruit of the trust that is happiness, for He says: «Blessed – those that put their trust in Him». For, although those who work good deeds have happiness in this life, they will receive it fully on that day, when those who lived wickedly will draw on them the divine wrath". Teodoret de Cir, 11.

¹⁰² Cassiodorus, 66. Cf. Rabbi Segal.

¹⁰³ See details in Barnes, 11-2.

The fact that the Hebrew exegetes even nowadays look for an eschatological king that will rule at the end of time the whole world, and the Christian interpreters have already identified in the person of Jesus Christ the features of the king described in the psalm, does not affect the Messianic dimension of the text. In other words, the rabbis accept and support the Messianic interpretation of the psalm, but not in the Christian perspective proposed by the hagiographs of the New Testament and by the Holy fathers. Rabbi David Kimhi stated at a certain point that the psalm rather contradicts the Christian Christological perspective, than it confirms it. Teaching their readers to reject the faith preached by the Christian that is based on the key verses of this psalm as well, the rabbi states that the one essence with the Father and the existence from eternity of the Son is contradicted by the very status of son, His birth from God implying the existence of an amount of time between them¹⁰⁴. The logical argument presented by the learned Hebrew interpreter is not something new, those who contest the equality of the Son with the father have stated this centuries before.

But to this respect it is important to observe the fact that the fathers of the Church emphasize from the content of this psalm several teachings that announced before the incarnation of Jesus Christ the relationship between the Son and the Father: a. the relationship between the two persons of the Holy Trinity involves filiation (v. 7); b. the birth of the son from the Father is happens in a mysterious manner (cf. Ps. 110:3); c. the origin of the son is from eternity (v. 7); d. the Lord offers His son possession over the whole world; e. as king (v. 6), the son may judge and punish those that oppose him (v. 9); f. all those who lead nations must obey the son (v. 12)¹⁰⁵.

2. Theology of the royalty. The divine filiation, the anointing with holy oil, the enthroning in Zion and the uttering of the covenant are elements on which the theology of royalty of this psalm is founded. Because of these details, the psalm received from an early time a privileged status among the other hymns and as a consequence it was introduced in the ritual of coronation of the Hebrew king, together with Psalm 110. The content of this royal psalm aimed to reaffirm the splendor of the Davidic monarchy and to sketch the figure of a representative king, an authentic representative of God in the world, who sees that the divine will is respected and fulfilled¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Rabbi Kimhi, 17.

¹⁰⁵ These aspects have been presented in detail within the exegetical section of the paper. Cf. Terrien, 87.

¹⁰⁶ Vladimir Petercă states that "the royal psalms go beyond the momentary occasions in which they were initially created. Usually, these psalms are projected to the future and thus they automatically receive a Messianic content". Petercă, 70. Cf. *Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Eclesiastul, Cântarea Cântărilor*, vol. 4/I, Translated and Edited with Notes and Commentary by Cristian Bădiliță et al., (București: Polirom, 2006), 43.

Use within the cult

Psalm 2 is read each Saturday evening during Vespers within the 1st Kathisma (Ps. 1-8). Separately, it is read within the service of the Royal Hours, during Hour I on the Great Friday. Verse 1 is used at the Vespers from the first Wednesday of the Lent. The words of the verses 1 and 2 are part of the canon of the passions. We may also find them as separate stichs (verses) at the Vespers from the Holy (Maundy) Thursday and for the Apostle of the day. Verses 7 and 8 occur within the ritual of the Royal Hours (Hour I) on Christmas day, before prophecies and the Apostle. Verse 11 is part of the chant *Blessed is the man* which is sang during Vespers on Saturday evening (instead of the 1st Kathisma) and on certain important feasts during the year¹⁰⁷.

Update

The historical context described in the beginning of the psalm generates undoubtedly in the soul of the reader feelings of fear and uncertainty. Everyone would be afraid if in a period of instability some extremely powerful men gathered with the purpose to destroy all opponents that might limit in some kind of way their liberty. But, as we read on the text of the psalm the feelings of uncertainty fade. God's detached attitude towards the useless agitation of His adversaries and the unconditional support of the man that He chose to be king, changes fundamentally the situation. Furthermore, even the king, being aware of God's presence and support seems to impropriate the attitude of superiority that God shows in a very obvious manner. This fact determines us to think that every person that puts its trust in God, following through this attitude the final advice of the psalmist, may manage with the same serenity the forces that in a normal situation should overwhelm it. Thus, God may inspire in the hearts of those that struggle to maintain alive the relationship of filiation with the heavenly Father, the certainty that in the end, their opponents will be destroyed and forced to recognize their superiority.

REFERENCES

- Allen, Leslie. "Psalms 100-150", in *WBC* 21. Dallas: Word Inc., 2002.
 Barnes, Albert. Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms, vol. 1. New York: Harper & Brothers, 1868-69.

¹⁰⁷ See Athanasie Negoită, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, (București: Tipografia Cărților Bisericești, 1940), 63, 65, 120, 126, 158.

- Bratcher, Robert and Reayburn, William. *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*. New York: United Bible Societies, 1991.
- Briggs, Charles and Briggs, Emilie. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1. New York: C. Scribner's Sons, 1906-07.
- Bulai, Alois. Psalmii. Traducere, note și comentarii. Iași: Sapientia, 2005.
- Cassiodorus. *Explanation of the Psalms*, vol. 1, Translated by. P. G. Walsh. New York/ Mahwah: Paulist Press, 1990.
- Clement of Alexandria. "Pedagogul", in *PSB* 4, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Fecioru. București: IBMO, 1982.
- Clement Romanul. "Epistola către Corinteni", in *PSB* 1, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Fecioru. București: IBMO, 1979.
- Craigie, Peter. "Psalms 1-50", in *WBC* 19. Dallas: Word, Incorporated, 2002.
- Dahood, Mitchell. "Psalms", in *AB* 19A. New York: Doubleday & Company, Inc., 1966.
- Delitzsch, Franz. *Biblical commentary on The Psalms*, vol. 1, Translated by Fancis Bolton. Edimburg: T. & T. Clakk, 1871.
- Didymus the Blind. "Fragments on the Psalms", in *PG* 39, 1160 – Blaising, Craig. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. 7. New York: InterVarsity Press, 2004.
- Diodore of Tarsus. *Commentary on Psalms 1-51*, Translated by Robert C. Hill. Boston: Liden, 2005.
- Efitmie Zigabenu and Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, Translated by Ștefan Voronca. Galați: Egumenița, 2006.
- Freedman, David, trans., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6. New York: Doubleday, 1996.
- Gruber, Mayer. *Rashi's Commentary on Psalms*. (Boston: Leiben, 2004).
- Harris, Laird. *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1999.
- Hengstenberg, Ernst. *Commentary on the Psalms*, vol. 1. Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2010.
- Kirkpatrick, Alexander. *The book of Psalms*. Cambridge: University Press, 1905.
- Kraus, Hans-Joachim. *Psalms 1-150: A Commentary*, vol. 2, Translated by H. C. Oswald. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988.
- Mozley, Francis. *The Psalter of the Church. The Septuagint psalms compared with the Hebrew, with various notes*. Cambridge: University Press, 1905.
- Neaga, Nicolae. *Hristos în Vechiul Testament*. Cluj-Napoca: Renașterea, 2007.
- Neale, J. M. *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.
- Negoitã, Athanasie. *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*. București: Tipografia Cărților Bisericești, 1940.
- Northrup, Bernard. *Recognizing Your Messiah in the Psalms: Finding Christ in the Psalms*. Oak Harbor: Logos Research Systems Inc., 1997.
- Origen. "Selection from the Psalms", in *PG* 12, 1109 – Blaising, Craig. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. 7. New York: InterVarsity Press, 2004.

- Peter Chrysologus. "Sermon 80", in *FC 17*, 130 – Blaising, Craig. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. 7. New York: InterVarsity Press, 2004.
- Petercă, Vladimir. *Mesianismul în Biblie*. București: Polirom, 2003.
- Phillips, George. *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. 1. London: J. W. Parker, 1846.
- Popescu-Mălăiești, Ioan. "Psalmii." *Biserica Ortodoxă Română* 6 (1904): 647-659.
- Rabbi Benjamin Segal. *Psalm 2 – Two Interpretations of the Divine Right of Kings*, in http://psalms.schechter.edu/2010/02/psalm-2-two-interpretations-of-divine_21.html (accessed 8th May 2013).
- Rabbi Freehof, Solomon. *The Book of Psalms: A commentary*. Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1938.
- Rabbi Kimhi, David. *The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, Translated by R. G. Finch. New York: The Macmillan Company, 1919.
- Rabbi Yapheth ben Heli Bassorensis Karaïtae. *In librum Psalmorum comentarii Arabici*, Translated by L. Bargès. Lutetiae Parisiorum: Excudebant Firmin Didot Fratres, 1846.
- Rufin. "Comentarius in LXXV Psalmos", in *PL 21*, 651D.
- Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, vol. 4/I, Translated and Edited with Notes and Commentary by Cristian Bădiliță et al. București: Polirom, 2006.
- Sf. Atanasie cel Mare. "Trei cuvinte împotriva arienilor", in *PSB 15*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Stăniloae. București: IBMO, 1987.
- Sf. Chiril al Alexandriei. "Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan", in *PSB 41*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Stăniloae. București: IBMO, 2000.
- . "Tâlcuirea psalmilor I (1-8)", Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Stăniloae. *Mitropolia Olteniei* 4 (1989): 21-42.
- Sf. Chiril al Ierusalimului. *Cateheze*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Dumitru Fecioru. București: IBMO, 2003.
- Sf. Grigorie de Nyssa. "Omilia la Ecclesiast", in *PSB 41*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Teodor Bodogae. (București: IBMO, 1998), 208.
- Sf. Ilarie de Pictaviu. "Tractatus Super Psalmos", in *PL 9*, 274C.
- Sf. Iustin Martirul și Filosoful. "Dialogul cu iudeul Tryfon", in *PSB 2*, Translated and Edited with Notes and Commentary by Teodor Bodogae. București: IBMO, 1980.
- St. Augustin. "Expositions on the Psalms", in *The Nicene and Post-Nicene Fathers 8*, Translated by Philip Schaff. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.
- St. Hilaire de Poitiers. *Commentaire sur le Psaume 2* in <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accessed 29 July 2013).
- Theodore of Mopsuestia. *Commentary on Psalms 1-81*, Translated by Robert Hill. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- Theodoret de Cir. *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, Translated by P.S. Iosif al Argeșului. Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003.
- Vladimirescu, Mihai and Ciurea, Mihai. "Tetragrama YHWH – cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia ebraică", *Mitropolia Olteniei* 1-4 (2008): 128-31.

UN TEXT MISIONAR PROBLEMATIC: IOAN 20, 23 ȘI ACURATEȚEA TRADUCERII CELOR DOUĂ VERBE PRINCIPALE (ἀφίενται și κεκράτηνται)¹

CĂTĂLIN VARGA*

REZUMAT. Una dintre temele centrale ale Ortodoxiei este sacerdotalismul, taina preoției ce reiese din acest text ioaneic, în care apostolii sunt trimiși la misiune, investiți fiind cu puterea de a lega sau dezlega păcatele oamenilor. Problema care se ridică este legată de traducerea celor două perfecte ἀφίημι („a lăsa, a ierta”) și κρατέω („a ține”), care în unele manuscrise ale Noului Testament (*Codex Sinaiticus*; *Codex Alexandrinus*; *Codex Bezae*), în câteva lecionare și în unele ediții critice (*Westcott and Hort*; *Nestle’s Greek New Testament*), apar a fi verbe la perfect.

Potrivit gramaticii limbii Noului Testament, perfectul prezintă o acțiune trecută și încheiată pentru observator. Astfel că Iisus îi înștiințează pe apostoli că vor trebui să-i ierte pe toți aceia care au fost deja iertați. Potrivit acestui scenariu, întreaga lor misiune se rezumă la autentificarea acțiunilor care s-au consumat deja în numele lor pentru binefacerea poporului. Cercetarea de față se concentrează asupra acestei problematici, subliniind rolul indicativului prezent al celor două verbe principale precum sunt întâlnite ele în tradiția bizantină a manuscriselor Noului Testament și în *Codex-ul Vaticanus*. Contextul largit al versetului prezintă suflarea Duhului Sfânt peste apostolii prezenți, de către Hristos Cel Înviat, transformându-i pe aceștia într-o creație nouă, specifică post-pascală, oferindu-le prin aceasta puterea și autoritatea necesară de a ierta păcatele. De aceea consider că prezența perfectului în logica acestui text, nu poate fi decât rezultatul unor greșeli ale scribilor. Diferența dintre prezentul ἀφίενται și perfectul ἀφέωνται este dată de schimbarea a două litere în interiorul cuvântului, o eroare care s-ar fi putut înregistra în lumea scribilor Noului Testament.

Stabilirea indicativului prezent al acțiunii, devine o sarcină stringentă în lumea ortodoxă a studiilor biblice, deoarece în logica acestei moșteniri patristice, întregul nostru program misionar câștigă credit.

Cuvinte cheie: modul perfect, indicativul prezent, sacerdotalism, erori scribale, traduceri moderne

¹ Referat susținut în cadrul lucrărilor Simpozionului Internațional „Misiunea parohiei și a mănăstirii într-o lume în continuă schimbare”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, în perioada 2-5 noiembrie 2015.

* Pr. dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, Romania, email: catalinvarga1987@gmail.com.

Introducere

Prima scenă a arătării lui Iisus Cel Înviat apostolilor Săi se petrece exact în seara Învierii într-un loc unde aceștia stăteau ascunși de frica iudeilor (*In* 20, 19-25). Aici printr-o acțiune simbolică, Hristos suflă (*ἐνεφύσησεν*) peste apostoli dăruindu-le Sfântul Duh, Care se va manifesta prin ei oferindu-le puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor: "Ἄν τινων ἀφήτε τὰς ἀμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς· ἂν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται („cărora le veți ierta păcatele, li se vor ierta; cărora le veți ține, ținute vor fi – 20, 23")². Folosirea acestui verb (*ἐμφυσάω* – „a sufla”) nu este întâmplătoare, Evanghelistul Ioan alege exact același verb care se folosește și la crearea omului (*Fc* 2, 7³) dar și în viziunea profetului Iezechiel când Dumnezeu îi poruncește să profețească Duhului spre a sufla peste un câmp de oase omenesti, cu scopul de a le învia (*Iz* 37, 9⁴). Ceea ce dorește să ne transmită textul în subsidiar, este tocmai schimbarea personalității apostolilor, înviați prin Duhul Sfânt la o viață nouă, un act specific zilei Învierii. Rolul lor este din acest moment bine conturat, acela de a vesti Evanghelia lui Iisus la toate neamurile, tocmai de aceea textul acesta ioanic este unul profund misionar.

Problemele cu privire la acest text apar atunci când cercetători ca J.R. Mantey⁵ și Morton S. Enslin⁶ vorbesc despre cele două verbe principale care apar în unele manuscrise importante ale Noului Testament la timpul perfect (Ⲛⲥ A D), și anume *ἀφέωνται* respectiv *κεκράτηνται*, și care spun ei, dau impresia din punct de vedere gramatical, că nu mai este nevoie de intervenția preotului în problema dezlegării păcatelor, din moment ce ele au fost deja iertate. Potrivit

² Stelian Tofană, *Introducere în studiul Noului Testament: Evangheliile după Luca și Ioan. Problema sinoptică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 332; Maurice A. Robinson, William G. Pierpont, *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform*, Chilton Book Publishing, Southborough, 2005, p. 245; Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 1581.

³ Sf. Grigorie de Nazianz spune că sufletul nostru este însăși suflarea (*ἐμφυσάω*) lui Dumnezeu, o substanță divină amestecată cu una pământească, o rază de lumină închisă într-o cușcă, însă una cu totul divină și neschimbătoare. A se vedea Grigorie de Nazianz, *Dogmatic Hymns VII*, PG 37, col. 446.

⁴ Oasele erau intacte dar aveau nevoie de viață, un ultim act de putere trebuia să le aducă la înviere, aceasta se petrece sub acțiunea Duhului (ruah) lui Dumnezeu, care suflă și trezește la o nouă viață întreaga omenire. A se vedea G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, coll. *International Critical Commentary*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1951, p. 399.

⁵ J.R. Mantey, „The Mistranslation of the Perfect Tense in John 20: 23, Mt 16: 19 and Mt 18:18”, în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), 3, p. 243.

⁶ Morton S. Enslin, „The Perfect Tense in the Fourth Gospel”, în: *Journal of Biblical Literature*, (1936), 2, p. 129.

gramaticii limbii grecești⁷, perfectul prezintă o acțiune trecută care s-a împlinit deja în momentul în care ea este prezentată cititorului, sau prezintă efectiv continuarea logică a unei acțiuni împlinite, de unde rezultă că Iisus Hristos îi înștiințează pe ucenici, că trebuie să-i ierte și ei pe aceia care au fost deja iertați de Dumnezeu. În acord cu acest scenariu, misiunea episcopului sau a preotului se rezumă doar la a constata o realitate deja consumată, cea a iertării păcatelor, lui revenindu-i doar sarcina observatorului din oficiu.

Cercetarea noastră vizează tocmai această problematică a celor două verbe principale, insistând pe tradiția bizantină a manuscriselor cât și pe *Codex Sinaiticus* care oferă o altă perspectivă a misiunii apostolilor, prin propunerea indicativului viitor (αφεθησεται) respectiv a indicativului prezent (ἀφίενται), și care oferă suport teologiei sacerdoțiului. Un alt exemplu care va întări linia tradițională interpretativă va fi evidențierea subjunctivului aorist (ἀφῆτε) care nu poate avea nici o valoare gramaticală logică în textul de față, dacă este pus în imediata apropiere a verbului la perfect ἀφέωνται.

Cele două verbe principale: ἀφίενται (“le sunt iertate”) și κεκράτηνται (“sunt ținute”)

Cercetătorul J.R. Mantey⁸ susține faptul că scribii au modificat perfectul ἀφέωνται în indicativul prezent ἀφίενται respectiv în indicativul viitor αφεθησεται după cum se regăsește în \aleph și în ediția Tischendorf⁹, alterând textul original, tocmai pentru a păstra cu obstinație doctrina sacerdoțiului. Diferența gramaticală dintre perfectul și prezentul verbelor este dată de schimbarea a două litere: \aleph respectiv $\acute{\epsilon}\omega$ – pentru prima variantă dezlegarea de păcate ca acțiune proprie episcopului sau preotului, având acoperire scripturistică. Desigur că aceste variante textuale sunt efectiv rezultatul unor erori ale scribilor neintenționate în majoritatea cazurilor, dar ele la fel de bine pot apărea și pe fondul unor premise teologice¹⁰. Principalele variantele textuale sunt următoarele:

⁷ Friedrich Blass, *Grammar of New Testament Greek*, Macmillan and Co., New York, 1905, pp. 198-199; Jeremy Duff, *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 179-180; F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961, pp. 175-176.

⁸ J.R. Mantey, „The Mistranslation of the Perfect Tense in John 20: 23...”, p. 244.

⁹ Helen and Kirsopp Lake, *Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Clarendon Press, Oxford, 1911, p. 161; Constantinus Tischendorf, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Hermann Mendelssohn, 1858, p. 418.

¹⁰ David Noel Freedman, David Miano, „Slip of the Eye: Accidental Omission in the Masoretic Tradition”, în: Glen G. Scorgie, Mark L. Strauss, Steven M. Voth (eds.), *The Challenge of Bible Translation*, Zondervan, Grand Rapids, [Michigan], 2003, pp. 273-284.

⌘: Ἀν τινων ἀφήται τας ἀμαρτίας ἀφεθήσεται¹¹ αὐτοῖς εἰν δε τινων κρατηνται κεκρατηνται

A: εἰν τινων ἀφήτε τας ἀμαρτίας ἀφείωνται¹² αὐτοῖς εἰν τινων κρατητε καικρατηνται

B^b: ἀν τινος ἀφήτε τας ἀμαρτίας ἀφίενται¹³ αὐτοῖς ἀν τινος κρατητε κεκρατηνται¹⁴

După cum se poate observa, principalele diferențe textuale sunt date de cele trei timpuri ale verbelor, în funcție de manuscrisul pe care îl folosim: la trecut avem perfectul *ἀφείωνται* care neagă orice dimensiune sacerdotală a textului; la prezent avem indicativul *ἀφίενται* care face referire la acțiunea personalului clerical de-a dezlega păcatele oamenilor și mai avem varianta la viitor *ἀφεθήσεται* care plasează întreaga acțiune într-un viitor posibil. Stabilirea expresiei originale este o sarcină dificilă, și se va realiza doar după ce vom iniția câțiva pași metodologici.

Stabilirea variantei originale a primului verb principal (*ἀφείωνται* sau *ἀφίενται*)

Este arhicunoscută „teoria substituției” în domeniul criticii textuale a Noului Testament, ea se referă la locurile biblice în care un cuvânt sau o întreagă frază este înlocuită de-o altă variantă de către scribi. Nevoia de

¹¹ Verbul acesta care este la indicativ viitor se folosește de cele mai multe ori în situațiile rezervate subjunctivului aorist care îți oferă doar contemplarea unei acțiuni teoretic realizabile, deci se poate și ca acțiunea să nu mai aibă loc. În cazul nostru se poate traduce prin: „vor fi iertate” într-un viitor posibil și precis, însă doar dacă clericii oferă dezlegarea, deoarece subjunctivul aorist *ἀφῆτε* care se traduce corect prin „dacă veți ierta”, se referă la acțiunea clerului. Aceeași valoare gramaticală întâlnim și în textul din 4, 14 unde indicativul viitor *δώσω* „îi voi dărui [lui]” intră în strânsă legătură cu subjunctivul aorist *πίη* „dacă va bea [cineva]”. Iar aceste două clauze principale doar în această interdependență pot căpăta un sens logic: Hristos va dărui într-un viitor precis apa vie doar celui care o va cere. A se vedea Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, [Michigan], 1996, p. 571.

¹² Conform valorii de perfect a verbului, reiese că acțiunea iertării păcatelor a fost deja oferită și că apostolilor li se dăruiește doar această putere de a certifica în fața lui Dumnezeu această realitate, ei devenind astfel subiecți statici, fără o intervenție activă.

¹³ Verbul *ἀφίενται* la indicativ prezent, varianta textuală cea mai deasă întâlnită în lumea manuscriselor, se traduce corect prin „le sunt iertate”. Important de reținut faptul că în ciuda textului receptat de majoritatea edițiilor critice ale Noului Testament care folosesc varianta perfectului *ἀφείωνται*, celebra ediție critică IGNTP IV stabilește prezentul *ἀφίενται* ca variantă originală recunoscută în textul grec pe care îl propune. A se vedea *The New Testament in Greek IV: The Gospel According to St. John*, în: U.B. Schmid, W.J. Elliott, D.C. Parker (eds.), *The American and British Committees of the International Greek New Testament Project*, vol. 2: *The Majuscules*, Brill, Leiden, 2007, p. 538.

¹⁴ Ultima clauză principală *κεκράτηνται* varianta cea mai întâlnită în majoritatea manuscriselor, are valoarea de perfect, diateza pasivă, ceea ce arată că subiectul suferă pasiv acțiunea completă a legării păcatelor, acțiune certificată de Hristos Însuși. De aceea, traducerea acurată este următoarea: „sunt ținute”, respectând atât perfectul cât și pasivul.

armonizare a textului a fost raționamentul multor copişti, însă putem discuta fără îndoială și despre alte tendințe. Cercetătorii K. Elliott și I. Moir¹⁵ sunt de părere că pentru a rezolva această problemă textuală sunt necesari câțiva pași metodologici: stabilirea contextului lărgit al episodului studiat, urmărirea dezvoltărilor teologice ce-au urmat în Biserică, studierea istoriei efectelor textului în mediile eclesiale etc. Sunt câteva direcții pe care vom încerca să le atingem, însă vom analiza în special mulțimea variantelor textuale, vom interpreta gramatical și teologic textul, dar vom fi atenți și la interpretarea patristică cea mai apropiată ca timp de redactarea textului, decantând informații valoroase în încercarea noastră de-a stabili varianta cea mai apropiată ca sens de originalul ioaneic.

Primele dovezi în privința sacerdotalismului sunt mărturiile interne ale textului, acțiunea de suflare (ἐνεφύσησεν) a Mântuitorului Hristos anunță o nouă realitate, schimbarea condiției apostolilor de până atunci, ei primind puterea de a ierta păcatele prin lucrarea Sfântului Duh. Evanghelia după Ioan prezintă un interes sacramental aparte, pâinea este înțeleasă de către Sfântul Ioan ca trup al lui Hristos oferit pentru viața noastră veșnică (6, 53), la fel cum apa intră în strânsă legătură cu Sfântul Botez (3, 5), exceptând câteva cazuri (4, 10-15; 7, 37-39). Aceste realități sacramentale erau în mintea Sfântului Ioan, așa cum o altă realitate, cea a iertării păcatelor, era în viziunea primilor creștini¹⁶. Această „cincizecime ioaneică” din (20, 22) nu are nici o altă paralelă în Evanghelii, ci pare mai degrabă o versiune independentă¹⁷ a celei din (FA 2), iar contribuția Sfântului Ioan în domeniul pnevmatologiei este importantă: Duhul este numit „Mângâietorul”, adevăr pe care Evanghelistul Ioan îl primește prin revelație directă¹⁸. Devine foarte important de subliniat faptul că doar după ce Hristos îi repune pe apostoli în poziții misionare cheie, suflă asupra lor Duh Sfânt primind astfel puterea de-a ierta păcatele oamenilor, dar și harul necesar de-a rămâne stâlpi ai credinței

¹⁵ Keith Elliott, Ian Moir, *Manuscripts and the Text of the New Testament: An Introduction for English Readers*, T&T Clark, Edinburgh, 1995, p. 50.

¹⁶ Clarence T. Craig, “Sacramental Interest in the Fourth Gospel”, în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), 1, p. 35; Ruben Zimmermann, „Symbolic Communication between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19-20”, în: Tom Thatcher, Stephen D. Moore (eds.), *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, p. 222: „În termenii ioaneici, simbolurile anulează diferența dintre lumea de sus și lumea de jos, fără a-și pierde din valoarea lor, altele reprezintă în schimb voalarea unor dimensiuni sacramentale. În general simbolismul ioaneic poate fi sistematizat astfel: metaforic, narativ, cu dublu înțeles, ironic, tematic, scriptural și sacramental”.

¹⁷ Unii cercetători susțin că această investire cu Duh Sfânt peste apostoli, nu este altceva decât o anticipare a coborârii Duhului Sfânt la Cincizecime (FA 2), însă aceasta nu înseamnă că Duhul nu era prezent în apostoli înaintea acestui grandios eveniment din istoria creștinismului (In 7, 39; 14, 16-17). A se vedea *ESV Study Bible*, Lane T. Dennis, Wayne Grudem, J.I. Packer (eds.), Crossway, Wheaton, [Illinois], 2008, p. 2070.

¹⁸ C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1965, p. 144.

creștine¹⁹. Este vorba despre o comunicare funcțională a Duhului, spune A. Scrima²⁰, oferită apostolilor cu scopul precis de a-i ajuta să îndeplinească un rol specific care ține de viziunea Sfântului Ioan asupra Duhului. Iisus Hristos a venit pentru a ridica păcatul lumii (*In* 1, 29), iar acum prin intermediul aceluiași Duh, ucenicii și apostolii vor avea, în baza misiunii încredințate lor de către Hristos (20, 21), menirea de a discerne între cei cărora li se vor ierta păcatele și cei cărora li se vor ținea. Ei primesc în fond misiunea de a lăsa să opereze Duhul, revenindu-le doar să discearnă între cei care și-au adâncit credința în Hristos și cei cărora le lipsește această cunoaștere. Prin urmare, răspunsul acelora care vor asculta Evanghelia, va fi unul decisiv în problema iertării păcatelor lor de până atunci, fie vor crede și vor fi iertați și înviați la o nouă viață prin suflarea (ἐμφυσάω) Duhului, fie vor rămâne morți în păcatele lor²¹. Iar prin această hirotesie directă prin succesiune apostolică, însăși Preoția lui Hristos este comunicată episcopilor și preoților Bisericii²². Un aspect deloc de neglijat, este prezența diatezei pasive a celor două verbe principale (a ierta/a ținea), ele funcționând ca pasive divine, evidențiind faptul că Dumnezeu este cel Care iartă păcatele, desigur la intervenția ucenicilor²³.

Varianta la indicativ prezent ἀφιενται²⁴ rămâne cea mai citată și mai prezentă în manuscrisele și lecționarele Noului Testament (B² K N W Γ Δ Θ 078. 33. 700. 892^s. 1241. 1424 și majoritatea manuscriselor de tradiție siriacă²⁵), dar și în scrierile părinților Bisericii²⁶ (Origen, Eusebiu, Serapion, Vasile cel Mare,

¹⁹ Gitte Buch-Hansen, *It is the Spirit that Gives Life. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, în: James D.G. Dunn, Carl R. Holladay, Michael Wolter (eds.), *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, vol. 173, De Gruyter, Berlin, 2010, p. 399.

²⁰ André Scrima, *Comentariu Integral la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, București, 2008, p. 394.

²¹ J.M.C. Scott, *John*, în: James D.G. Dunn, John W. Rogerson (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, [Michigan], 2003, p. 1209.

²² *The Orthodox Study Bible*, Eugen Pentiu, Jack Norman Sparks, J. Richard Ballew (eds.), Thomas Nelson, Nashville, 2008, p. 1465.

²³ Colin G. Kruse, *Ioan: Introducere și comentariu*, Editura Scriptum, Oradea, 2010, p. 391.

²⁴ Cercetătorul B. Metzger susține că atât prezentul ἀφιενται cât și viitorul ἀφεθησεται nu sunt altceva decât niște simplificări ulterioare ale scribilor, cu scopul de a limpezi textul, însă din păcate ele îl slăbesc. A se vedea Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1971, p. 255.

²⁵ Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, Crossway, Wheaton, [Illinois], 2012, p. 746.

²⁶ Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, 2014, p. 391. Varianta la indicativul perfect ἀφειωνται este regăsită în doar câteva manuscrise și lecționare (a² A D 050. 33^{vid}. 205. 565) și la doar câțiva părinți (Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei și Ioan Damaschin), însă varianta ce formează indicativul viitor ἀφεθησεται se regăsește la mai mulți părinți și scriitori bisericești (la Origen tradus în latină, la Ambrozio al Milanului în trei din cele cinci ocurențe, la Ieronim în una din cele trei ocurențe, la Augustin în patrusprezece din cele nouăsprezece ocurențe, Novațian, Ciprian al Cartaginei, Pseudo-Priscilian, Gaudențiu, Niceta), dar și în „Itala”, „Vulgata”, în tradiția siriacă, armeană și coptă a traducerilor Evangheliei după Ioan.

Chiril al Ierusalimului, Didim cel Orb, Sever, Chiril al Alexandriei, Ambrozie al Milanului, Ieronim, Augustin). Dat fiind faptul că $\alpha\phi\epsilon\nu\tau\alpha\iota$ („le sunt iertate”) este varianta textuală cea mai prezentă în conștiința Bisericii, și că diferența dintre ea și perfectul $\alpha\phi\epsilon\omega\nu\tau\alpha\iota$ este dată doar de două litere schimbate în interiorul cuvântului, și anume $\iota\epsilon$ / $\epsilon\omega$, suntem îndreptățiți să suspectăm prezența unor erori ale scribilor, intenționate sau neintenționate. Cercetătorul J. Roysse²⁷ se arată foarte sceptic în ceea ce privește acuratețea tehnicii de copiere a Evangheliei după Ioan, scribul dând dovadă de foarte mult subiectivism, el nu copiază pur și simplu cuvintele, el vede dincolo de limbaj, spre conținutul textului, și îl multiplică de cele mai multe ori folosind cuvintele sale proprii, operând în text după bunul său plac (sunt identificate un număr de 227 astfel de creații²⁸).

Versetul începe cu particula $\epsilon\nu$ pe care noi o vom traduce prin „dacă”, și care la fel de bine mai poate însemna și „când [veți ierta²⁹]”. Pronumele nehotărât $\tau\iota\nu\omega\nu$ pe care îl vom traduce prin „căroră” ține locul pluralului, însă există suficientă acoperire textuală pentru a putea folosi singularul „celui, cuiva, careva³⁰”. Accentul cade pe verbul subjunctiv aorist $\acute{\alpha}\phi\eta\tau\epsilon$ „[dacă] veți ierta” care are rolul de a sublinia adevăratul săvârșitor al acțiunii, deci totul rămâne la decizia apostolilor. Din punct de vedere gramatical, aoristul vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Subjunctivul este unul dintre cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, subjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă. Subjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce întocmai ca subjunctivul prezent, diferența fiind legată doar de aspect³¹; de aceea traducerea corectă este: „[dacă] veți ierta”. După cum se

²⁷ James R. Roysse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, Bart D. Ehrman, Eldon J. Epp (eds.), *New Testament Tools, Studies and Documents*, vol. 36, Brill, Leiden, 2008, p. 123.

²⁸ O altă eroare de copiere avem în imediata apropiere a textului studiat, în 20, 11, unde potrivit unor manuscrise, Maria Magdalena stătea în afara mormântului și plângea ($\text{Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα}$), însă dacă urmărim martorul a reiese că stătea în interiorul mormântului plângând ($\text{Μαρίαμ δε ἰστηκει εν τω μνημω κλαιουσα}$). Dilema este dacă adverbul $\acute{\epsilon}\xi\omega$ („afară”) este varianta originală sau pur și simplu rodul unei intervenții arbitrare. A se vedea John William Burgon, *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*, George Bell and Sons, London, 1896, p. 90.

²⁹ F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago, 1961, p. 107.

³⁰ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, în: William Foxwell Albright, David Noel Freedman (eds.), *The Anchor Bible*, vol. 29A, Doubleday, New York, 1970, p. 1023.

³¹ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the basics...*, pp. 461-462; Robert E. Van Voorst, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001, p. 86; Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 393-396; Ernest de Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898, pp. 17-31. Erich Happ, Friedrich Maier, Alfred Zeller, *Grammatik. Lautlehre, Formenlehre, Satzlehre*, Bayerischer Schulbuch Verlag, München, 1981, p. 47.

poate bine observa, iertarea păcatelor oamenilor este condiționată de iertarea pe care apostolii trebuie să o dăruiască, iar potrivit acestei construcții ioaneice care folosește subjunctivul, reiese că fără dezlegarea dată în prealabil de slujitorii Bisericii prin lucrarea Duhului Sfânt, nici Hristos nu dezleagă păcatele oamenilor. Tocmai de aceea, verbul la indicativul perfect *αφεωνται* care comunică o acțiune încheiată și irevocabilă pentru observatorul prezent, nu are ce căuta în logica gândirii teologice a acestei construcții care alege să folosească ca decliv al desfășurării acțiunii, subjunctivul aorist. Cea mai plauzibilă variantă, din punct de vedere gramatical, este cea a indicativului prezent *αφιενται* care singură poate pune în valoare rolul subjunctivului *ἀφῆτε* care mai poate însemna și un act definitiv al iertării³², și implicit rolul clerului în această problematică a dezlegării păcatelor oamenilor. Dacă indicativul perfect ar fi varianta originală, atunci subjunctivul nu mai are ce căuta în acest text cel puțin³³, fiindcă ar rezulta o propoziție văduvită de un înțeles logic și teologic, dar *ἀφῆτε* este prezent în toate manuscrisele de care dispunem la momentul acesta, ceea ce înseamnă că preoții și episcopii care sunt în Duhul Sfânt joacă un rol cheie în această chestiune. Însă să nu uităm nici de pasivul divin al verbelor³⁴, care țintește către acțiunea întreprinsă de Hristos, de aceea putem parafraza textul astfel: „Când voi iertați păcatele oamenilor, în acel moment și Dumnezeu le iartă, rămânând iertate pentru totdeauna³⁵”.

Un răspuns interesant ne este dat de către profesorul H.Cadbury, care mergând, spre deosebire de noi, pe linia perfectului *αφεωνται* ajunge tot la același rezultat al prezenței sacerdotalismului în text. Perfectele din text se regăsesc în apodoza unor condiționale generale introduse de particula *ἄν τινων*. Condiționalele generale sunt dificil de limitat la timpurile verbale, și nici nu este nevoie susține Cadbury³⁶. Întrebarea este dacă un perfect din apodoză indică o acțiune sau o

³² Edwin A. Abbott, *Johannine Grammar*, Adam and Charles Black, London, 1906, p. 377.

³³ În textul geamăn din *Matei 16, 19* cele două verbe *δεδεμένον* („lega”) respectiv *λελυμένον* („dezlega”) sunt perfecte secundate de subjunctive aoriste. Spre deosebire de *Ioan 20, 23* această construcție gramaticală pe lângă înțelesul ei logic prezintă și unul teologic sacramental, deoarece aceste două verbe principale funcționează ca perfecte viitoare pasive, după următoarea schemă mateiană: „dacă veți lega pe pământ... vor fi legate și în ceruri”. Însă această acțiune nu trebuie înțeleasă, după cum R. France ne propune, că de fapt Sfântul Petru prin decizia sa urmărește împlinirea unui plan al providenței prestabilit, și că păcatele pe care el le dezleagă au fost deja dezlegate în ceruri. A se vedea R.T. France, *The Gospel of Matthew*, în: Ned B. Stonehouse, F.F. Bruce, Gordon D. Fee (eds.), *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing House, Grand Rapids, 2007, pp. 626-627.

³⁴ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 2, Baker Academic, Grand Rapids, 2003, p. 1206.

³⁵ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John...*, p. 1024.

³⁶ Henry J. Cadbury, „The Meaning of John 20: 23, Matthew 16: 19 and Matthew 18: 18”, în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), 3, p. 251.

condiție anterioară timpului folosit în protază, că nu este așa, ne arată textele din (1 In 2, 5; Ib 2, 10; Rm 14, 23; 13, 8). Putem spune fără îndoială că acțiunea sau condiția pe care perfectul o implică, nu este întotdeauna antecedentă celeilalte clauze. Exemple similare ale acestui perfect se regăsesc în (Rm 7, 2; 1 Cor 7, 39) care sunt de fapt niște „perfecte pentru un viitor perfect”, iar în acest categorial putem include și In 20, 23³⁷. Ceea ce profesorul Cadbury vrea să spună este că și dacă alegem perfectul *αφεωνται* nu greșim cu nimic față de nuanța sacerdotalismului impus de acest text, pentru că în majoritatea cazurilor, perfectul folosit în apodoză, în cazul nostru: „au fost deja iertate”, nu indică neapărat finalizarea acestei acțiuni la momentul observatorului actual, și nici vreo acțiune precedentă verbului din protază, în cazul nostru cea a iertării păcatelor. Prin urmare, prezența acestui perfect nu indică faptul că păcatele au fost deja iertate de Dumnezeu, și că preoții doar trebuie să certifice acest adevăr, după cum sugerează unii cercetători, fiindcă finalizarea acțiunii de iertare a păcatelor nu este dată de acest perfect *αφεωνται* ci de decizia inspirată a clerului de a acționa în acest sens – de aici și prezența logică a subjunctivului *ἀφῆτε*. Intervenția profesorului Cadbury este salutară, însă nu vom considera-o exhaustivă, deoarece acest principiu al perfectelor din apodoză nu subscrie întregului areal noutestamentar. Sunt și cazuri în care același perfect din apodoză, indică finalizarea și completarea acțiunii, și pe care-l întâlnim în texte ca (Mt 16, 19; 18, 18; Lc 5, 20; 7, 47 etc.).

Ocurența perfectului *αφεωνται* în câteva manuscrise importante ale Noului Testament, cu specială referire la textul din In 20, 23 nu poate fi decât rezultatul unei imixțiuni, prin care scribii, probabil motivați la nivel teologic, au decis să schimbe valoarea gramaticală a verbului, inoculând ideea că doar păcatele care vor fi mai întâi iertate direct de către Hristos, vor putea fi iertate și de către clerul Bisericii³⁸. O decizie care răstoarnă tradiția Bisericii de până

³⁷ Henry J. Cadbury, „The Meaning of John 20: 23...”, p. 252.

³⁸ Sunt cunoscute și alte intervenții de substrat teologic în istoria Bisericii, nu vom ști cu siguranță niciodată cine au fost aceștia și câte astfel de intervenții subiective au lăsat în urma lor, însă putem intui care au fost motivațiile lor. În general sunt de natură doctrinară, și survin pe fondul derulării disputelor hristologice ale primelor secole creștine, iar mulți dintre părinții Bisericii (Irineu, Clement, Tertulian, Eusebiu), îi acuzau pe eretici de această practică a denaturării cuvintelor Scripturii, cu scopul de a-și întări elucubrațiile. Spre exemplu, către mijlocul secolului al II-lea, Marcion lasă pe din afară tot fundalul iudaic al activității și învățaturii lui Hristos, din copiile sale ale Evangheliei după Luca; Tațian în lucrarea sa despre armonia Evangheliilor, înregistrează numeroase intervenții pe text, prin care oferă suport viziunii sale ascetice cu privire la creștinismul universal. A se vedea Bruce M. Metzger, Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, 2005, p. 265-266; Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, 1993, p. 274.

atunci³⁹, care minimalizează rolul preotului și al duhovnicului, dar și al spovedaniei, și care periclitează adevărata misiune a Bisericii prin negarea dimensiunii sacerdotale a cultului creștin.

Tradiția patristică se arată și ea în favoarea sacerdotalismului atunci când interpretează acest text⁴⁰, Teodor de Mopsuestia afirmă că această putere de a lega și dezlega păcatele oamenilor aparține doar lui Dumnezeu, însă El a oferit cu generozitate această autoritate aceluia ce-L slujesc⁴¹. Ambrozie al Milanului susține că această putere a fost încredințată doar preoților și episcopilor Bisericii, ereticii care nu au preoția lui Hristos nu au dreptul să-și revendice acest mare dar⁴². Ioan Gură de Aur este cel mai profund dintre toți atunci când spune că această onoare nu a oferit-o Dumnezeu îngerilor sau arhanghelilor, ci oamenilor, lor le spune că tot ceea ce vor lega pe pământ va fi legat și în ceruri. Ceea ce preoții săvârșesc pe pământ, Hristos certifică în Ceruri⁴³. Grigorie cel Mare vorbește despre apostoli ca unii care au fost ridicați la nivelul judecării divine, întrucât Hristos adevăratește ceea ce ei leagă sau dezleagă în popor, fiindcă aceia care s-au temut de judecata cea dreaptă a lui Iisus Hristos au fost consacrați drept judecători ai neamului, iar locul acestora este suplinit astăzi în Biserică de către episcopi. Deoarece aceia care au primit povara conducerii Bisericii lui Hristos, au primit de asemenea și puterea iertării păcatelor⁴⁴.

Ținând cont de toate datele obținute, putem concluziona următoarele: varianta cea mai aproape de originalul iohanic, din punct de vedere gramatical, istoric și teologic, nu poate fi alta decât *αφιενται* adică prezentul „le sunt iertate”. Prin urmare, propunem textul următor:

³⁹ Textul din *Ib* 5, 15 vorbește foarte lămurit în acest sens, arătând care este gândirea Bisericii cu privire la această problemă a iertării păcatelor: *κᾶν ἁμαρτίας ἢ πεποηκῶς, ἀφεθήσεται αὐτῷ* „și dacă a făcut păcate i se vor ierta”. Textul este evident, creștinii bolnavi trupește și sufletește de pe urma păcatelor, datori sunt să cheme preoții Bisericii pentru a se ruga pentru ei, și prin aceasta ei să primească însănătoșirea, care este consecința firească a iertării păcatelor. Atât Origen cât și Ioan Gură de Aur, interpretând acest verset, au accentuat importanța preoților în actul dezlegării păcatelor oamenilor. A se vedea Caesar Aronet, „Ungerea în contextul Iacob 5”, în: *Teologie și Viață*, (2012), 3, pp. 152-153.

⁴⁰ Datele acestea le vom prelua din celebra lucrare de orientare patristică Joel C. Elowsky, *John 11-21*, în: Thomas C. Oden, Christopher A. Hall (eds.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. IVb, InterVarsity Press, Downers Grove, [Illinois], 2007.

⁴¹ Theodore of Mopsuestia, *Commentary on John 7.20*, în: Bernard Coulie, Andrea Schmidt (eds.), *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, fourth series, vol. 3, Université catholique de Louvain, 1903, p. 357.

⁴² Ambrose, *Concerning Repentance 1.2.6-7*, în: Philip Schaff, Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 10, Hendrickson Publishers, Peabody, ³1994, p. 330.

⁴³ John Chrysostom, *Six Books on the Priesthood*, trans. by Graham Neville, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984, pp. 71-73.

⁴⁴ Gregory the Great, *Forty Gospel Homilies 26*, în: M. Basil Pennington (ed.), *Cistercian Studies Series*, vol. 123, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1973, p. 204.

Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἀμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς-ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται: Căroră veți ierta păcatele, le sunt iertate; căroră le veți ține, sunt ținute (*In* 20, 23).

Iertarea păcatelor în contextul unei misiuni autentice

În relatările sinopticilor cu privire la evenimentul arătării Mântuitorului Hristos ucenicilor Săi, identificăm o tendință generală de a portretiza o arie misionară generală: în Evanghelia după Sfântul Luca tendința este de a predica iertarea păcatelor; în Evanghelia după Sfântul Matei este de a boteza iar în epilogul Evangheliei după Sfântul Marcu se subliniază atât predicarea Evangheliei cât și Botezul⁴⁵. În *In* 20, 23 întâlnim o formulare ioaneică elaborată, iar din acest punct de vedere al formei, putem spune că *In* 20, 23 îl completează pe *Lc* 24, 47⁴⁶ întocmai cum *Mc* 16, 16⁴⁷ consolidează spectrul mateian din 28, 19⁴⁸. Iertarea păcatelor, în viziunea Sfântului Ioan, devine o condiție *sine qua non* în misiunea încredințată ucenicilor și apostolilor de a predica Evanghelia la toate neamurile, desăvârșind activitatea catehetică și baptismală. Contextul ioaneic al încredințării misiunii, spre deosebire de *Mt* 16, 19, este în perioada imediat următoare Învierii lui Hristos (20, 21), și cel al dăruirii Sfântului Duh (20, 22) apostolilor și ucenicilor prezenți, ceea ce dovedește continuarea activității misionare a lui Hristos în lume de către ucenicii și apostolii Lui⁴⁹. Iar de aici reiese o dublă dimensiune a misiunii creștine: cea a declarării mântuirii dar și a judecății⁵⁰. Faptul că trimiterea lor la misiune este comparată cu trimiterea Fiului de către Tatăl, anunță o altfel de trimitere misionară decât cea cu care suntem obișnuiți de către sinoptici, și anume continuarea măreței misiuni a lui Hristos în lume, înțeleasă de acum din perspectiva dimensiunii ei sacramentale⁵¹.

⁴⁵ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John...*, p. 1030.

⁴⁶ καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφρασιν ἀμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ „și întru numele Său să se propovăduiască pocăința și iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim”.

⁴⁷ ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται „Cel ce va crede și se va boteza, se va mântui; dar cel ce nu va crede se va osândi”.

⁴⁸ πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος „Drept aceea, mergeți și faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”.

⁴⁹ D.A. Carson, *The Gospel According to John*, în: D.A. Carson (ed.), *The Pillar New Testament Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, [Michigan], 1991, p. 655.

⁵⁰ George R. Beasley-Murray, *John*, în: Bruce M. Metzger, David A. Hubbard, Glenn W. Barker (eds.), *Word Biblical Commentary*, vol. 36, Word Books Publisher, Dallas, 1999, p. 383.

⁵¹ Stelian Tofană, „Jesus Appearance to the Ten Disciples and its Theological Dimension (John 20: 19-23). An Orthodox exegetical perspective”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, (2007), 2, p. 23.

Apostolii fiind de acum protectorii sacramentelor divine, spune Sf. Chiril al Alexandriei⁵².

Dacă completăm textul acesta ioaneic cu cel mateian amintit, identificăm o nuanță misionară cheie. În *Mt* 28, 18 Mântuitorul spune următoarele: „Datu-Mi-s’a toată puterea [autoritatea]” (*ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία*), deci cu această putere sunt investiți și apostolii și ucenicii în vederea împlinirii misiunii lor. Forța acestei misiuni se pierde din vedere datorită greșitei traduceri românești a substantivului *ἐξουσία* care înseamnă mult mai mult decât o simplă putere, traducerea lui corectă subliniază autoritatea sau puterea absolută⁵³ a clerului de a acționa în lume potrivit măsurii misiunii lui Hristos, cu specială referire în problema iertării păcatelor. De o importanță deosebită este faptul că încredințarea misiunii, în teologia ioaneică, se petrece sub auspiciile Duhului Sfânt, iar chestiunea iertării păcatelor este un dar special al Duhului, de aceea apostolii și ucenicii nu pot acționa independent în problema iertării păcatelor, ci numai inspirați de către Sfântul Duh⁵⁴.

Hristos le-a spus ucenicilor Săi multe despre viitoarea lor misiune cu mult timp înaintea acestui episod al suflării Duhului asupra lor, și tot ceea ce Duhul Sfânt va face pentru ei (14, 12-14; 15, 18-16, 13), încât mai sunt doar puține lucruri de adăugat. Dar ceea ce Hristos a adăugat în acea seară, anume harul iertării păcatelor de către ei înșiși, le întrece pe toate, împlinind ceea ce le promisese anterior, că întru numele Lui, cei care vor crede vor săvârși lucruri mult mai mărețe⁵⁵ (14, 12). Această practică a iertării păcatelor a fost o componentă de bază în misiunea creștină a Bisericii primare, iar în acest sens, mărturia lui Origen este incontestabilă (*Comm. in Mt. XII. 14*), el spune că episcopii au primit de la apostoli puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor⁵⁶.

⁵² Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 41, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 1154.

⁵³ Stelian Tofană, „Centralitatea Evangheliei lui Iisus Hristos în viața lumii – o perspectivă biblică”, în: Valer Bel, Cristian Sonea, Grigore-Dinu Moș (eds.), *Credință și Mărturisire. Istorie și Actualitate*, Presa Universitară Clujeană, 2012, p. 29.

⁵⁴ William Hendriksen, *The Gospel According to John*, vol. 2, Baker Book House, Grand Rapids, [Michigan], 1953, p. 460.

⁵⁵ J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, în: Ned B. Stonehouse, F.F. Bruce, Gordon D. Fee (eds.), *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, [Michigan], 2010, p. 1013.

⁵⁶ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 2, în: Alfred Plummer, Francis Brown (eds.), *The International Critical Commentary*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1976, pp. 678-679.

Concluzii

Tendențele criticismului biblic modern converg spre a ataca dogmele de bază ale tradiției Bisericii creștine primare, printre ele se numără și sacerdotalismul. Cercetătorii au încercat să reconstruiască un original ioaneic pierdut, ținând cu obstinație la includerea în *textus*-ul *receptus* a unui perfect care nu face altceva decât să răstoarne practica Bisericii de aproape două milenii, cu toate că acoperirea lor textuală și gramaticală era mult precară, iar cea istorică și teologică aproape inexistentă. Problemativul indicativ perfect *αφεωνται* pare să sugereze că păcatele tuturor oamenilor din cursul istoriei prehistrice respectiv posthistrice, sunt deja iertate de Hristos, într-un mod magic, iar rolul episcopilor și al preoților reducându-se doar la a lua act de prezență. O perspectivă care frizează ridicolul, cu atât mai mult cu cât vine în contradicție flagrantă cu mărturiile părinților Bisericii din veacurile imediat următoare creștinismului primar.

Acoperirea textuală și patristică a perfectului *αφεωνται* „le-au fost iertate”, după cum am arătat, este una insuficientă, variantele păstrate de majoritatea manuscriselor Noului Testament folosesc de cele mai multe ori indicativul prezent *ἀφίενται* „le sunt iertate”, sau viitorul *αφεθησεται* „le vor fi iertate”, ambele indicând valoarea sacramentală a textului Sfântului Ioan și implicit rolul direct al clerului în problema iertării păcatelor oamenilor. În urma unei brevilocvente survolări patristice, am observat că majoritatea dintre părinții Bisericii folosesc varianta de prezent a verbului în comentariile lor, cu excepția Sfântului Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei și Ioan Damaschin. Însă nici unul din aceștia trei nu se îndoiesc de puterea oferită de Hristos apostolilor și ucenicilor de a ierta păcatele oamenilor.

Pe baza cercetărilor profesorului H.Cadbury, am observat că un perfect din apodoză, în cazul nostru (*αφεωνται*) nu indică în toate cazurile o acțiune sau o condiție anterioară celeilalte clauze, și deci, potrivit cazului nostru, nu înseamnă că păcatele au fost deja iertate de Hristos la momentul când apostolii sau ucenicii le identifică în popor. Prin urmare, susține Cadbury, putem vorbi despre valoarea sacramentală a textului chiar și în cazul folosirii perfectului *αφεωνται*.

Recuperarea dimensiunii sacramentale a textului devine o sarcină stringentă în contextul misiunii Bisericii de azi, când activitatea misionară a preotului este tot mai blamată și mediatizată. Recunoașterea autorității preotului de a lega și a dezlega păcatele oamenilor însumează recunoașterea autorității Celui ce l-a trimis în misiune pentru a continua lucrarea soteriologică începută de El (*In 20, 22*).

A PROBLEMATIC MISSIONARY TEXT: *JOHN 20:23* AND THE ISSUE OF THE TRANSLATION OF THE TWO MAIN CLAUSES (ἀφίενται AND κεκράτηνται)

CĂTĂLIN VARGA*

ABSTRACT. One of the most central theological themes of Orthodoxy is sacerdotalism, the mystery of priesthood and its roots growing from this Johannine verse, in which apostles are sent to mission after they were invested with power to forgive the sins. The problem that occurs refers to the translation of the perfect that is found in the main clause in both sentences: ἀφήμι (“to let go, forgive”) and κρατέω (“to retain, to grasp”), which in some manuscripts of the New Testament (*Codex Sinaiticus*; *Codex Alexandrinus*; *Codex Bezae*) and in a few uncials and critical editions of the Greek New Testament (*Westcott and Hort*; *Nestle’s Greek New Testament*), appears to be perfect tense.

According to Greek New Testament grammars, the perfect tense pictures a past action, the result of which was present to the speaker or writer. So Jesus warned the disciples that they were to treat as forgiven only those that were already forgiven by God. According to this scenario, their entire mission summarizes the acts of authenticating the things that have already been made for them (in their name) and for the people. Our research deals with this issue, underlines the value of indicative present mood of this two verbs, as we encounter them in the byzantine manuscripts of the New Testament and also in *Codex Vaticanus*. The large context of the story deals with the action of breathing the Holy Spirit over the disciples, transforming them into a new existence and receiving power by this, to forgive or retain everyone’s sins, that is why I see the perfect tense as the result of a scribal error. The difference between the present ἀφίενται and the perfect ἀφέωνται consist of two letters changed, an error that might have occurred among the scribes.

Establishing the indicative present of the action is an urgent task for the world of orthodox biblical studies, because according to this prerequisite, our whole missionary agenda earns credits.

Keywords: perfect tense, indicative present, sacerdotalism, scribal errors, modern translations.

* Rev. PhD., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email: catalinvarga1987@gmail.com.

Introduction

The first scene when Christ Resurrected presents Himself to the Apostles happens right in the evening of the Resurrection in a place where the Apostles were hiding for fear of the Jewish leaders (*John* 20:19-25). Here through a symbolic action Christ breathed on the Apostles and they received the Holy Spirit, Who will manifest through them, offering them the power to forgive or not the peoples' sins: Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς ἂν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται ("If you forgive anyone's sins, their sins are forgiven; if you do not forgive them, they are not forgiven" - 20:23)¹. The use of the same verb (ἐμφυσάω – "to breathe") is not random, John the Evangelist uses the exact same verb which occurs when the creation of man is presented (*Genesis* 2:7²) and also in the vision of prophet Ezekiel when God commands him to prophesy to the Spirit to breathe over the valley of dry bones in order to resurrect them (*Ezekiel* 37:9³). What the subsidiary text wishes to transmit to us is precisely the change in the personality of the Apostles, resurrected by the Holy Spirit to a new life, an action which is characteristic for the day of Resurrection. Their role from this moment on is clearly outlined, that is to preach the Gospel of Jesus to all the peoples, which is why this text of John is one with a profound missionary character.

The problems regarding this text occur when researchers such as J. R. Mantey⁴ and Morton S. Enslin⁵ speaks about the two main clauses that appear in several important manuscripts of the New Testament using the Perfect Tense (a^c A D), such as ἀφέωνται, κεκράτηνται respectively. They said that these clauses give the impression from a grammatical point of view, that the intervention of the priest in the problem of forgiveness of the sins is unnecessary,

¹ Stelian Tofană, *Introducere în studiul Noului Testament: Evangheliile după Luca și Ioan. Problema sinoptică* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001), 332; Maurice A. Robinson and William G. Pierpont, *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform* (Southborough: Chilton Book Publishing, 2005), 245; Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, (Cluj-Napoca: Editura Renașterea, 2009), 1581.

² Saint Gregory of Nazianzus states that our soul is the very breath (ἐμφυσάω) of God, a divine substance mixed with a terrestrial one, a ray of light closed in a cage, but one which is completely divine and unchangeable. See Gregory of Nazianzus, *Dogmatic Hymns VII*, PG 37, 446.

³ The bones were intact but they needed life, a final act of power had to bring them to resurrection, this happens under the action of the Spirit (ruah) of God, who breathes and wakes to a new life the whole humankind. See G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, in *International Critical Commentary*, ed. J.A. Emerton et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1951), 399.

⁴ J. R. Mantey, "The Mistranslation of the perfect Tense in John 20:23, Mt 16:19 and Mt 18:18," *Journal of Biblical Literature* 58 (1939): 243.

⁵ Morton S. Enslin, "The Perfect Tense in the Fourth Gospel," *Journal of Biblical Literature* 55 (1936): 129.

as they have already been forgiven. According to the Greek grammars⁶, the Perfect Tense presents a past action which has ended before the moment in which it is presented to the reader, or it presents the logical continuation of an accomplished action, from which it results that Jesus Christ warns His Disciples that they have to forgive also those who have been already forgiven by God. According to this scenario, the mission of the bishop or priest is limited to the point where they just observe an already consumed reality, that of forgiveness of the sins, their job being only that of an appointed observer.

Our research will focus on this precise matter of the two main clauses, insisting upon the Byzantine tradition of the manuscripts and on *Codex Sinaiticus* which offers a different perspective of the mission of the Apostles, by proposing the Future Indicative (ἀφεθησεται) and of the Present Indicative respectively (ἀφίενται), and which also offers support to the theology of the priesthood. Another example which will reinforce the traditional interpretative line will be the underlining of the Aorist Subjunctive (ἀφῆτε) that can have no logical grammatical value in our text, if it's placed right beside the verb in the perfect Tense ἀφέωνται.

The two main clauses: ἀφίενται (“are forgiven”) and κεκράτηνται (“are not forgiven”)

Researcher J. R. Mantey⁷ states that the fact that the subsequent scribes modified the Perfect ἀφέωνται into the Present Indicative ἀφίενται respectively into the Future Indicative ἀφεθησεται as it can be found in a and in the Tischendorf⁸ edition, altering the original text, precisely to maintain unyieldingly the doctrine of the priesthood. The grammatical difference between the perfect and the present of the verbs is given by the change of two letters: ίε respectively έω – for the first variant priesthood and the theology of forgiveness of sins as action characteristic to the bishop or priest having biblical support. Of course, these variants of text are the result of the errors the scribes made unintentionally in most of the cases, but they might as well occur generated by certain theological premises⁹. The main variants of text are the following:

⁶ Friedrich Blass, *Grammar of New Testament Greek* (New York: Macmillan and Co., 1905), 198-99; Jeremy Duff, *The Elements of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 179-80; F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 175-76.

⁷ J. R. Mantey, “The Mistranslation of the Perfect Tense in John 20:23”, 244.

⁸ Helen and Kirsopp Lake, *Codex Sinaiticus Petropolitanus* (Oxford: Clarendon Press, 1911), 161; Constantinus Tischendorf, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Hermann Mendelssohn, 1858), 418.

⁹ David Noel Freedman and David Miano, “Slip of the Eye: Accidental Omission in the Masoretic Tradition”, in *The Challenge of Bible Translation*, ed. Glen G. Scorgie et al. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003), 273-84.

- a: Αν τινων αφηται τας αμαρτιας αφεθησεται¹⁰ αυτοις εαν δε τινων κρατηνται
κεκρατηνται
- A: εαν τινων αφητε τας αμαρτιας αφεωνται¹¹ αυτοις εαν τινων κρατητε
καικρατηνται
- B^b: αν τινος αφητε τας αμαρτιας αφιενται¹² αυτοις αν τινος κρατητε
κεκρατηνται¹³

As one may observe the main text differences are given by the three tenses of the verbs, depending on the manuscript that we use: in the Past we have the Perfect αφεωνται which negates any sacerdotal dimension of the text; in the Present we have the Indicative αφιενται which refers to the action of clergy that of forgiving peoples' sins and we also have the version using the Future αφεθησεται which places the entire action in a possible future. Establishing the original expression is a difficult task, which can only be solved, if we initiate several important steps.

Establishing the original version of the first main clause (αφεωνται or αφιενται)

The "theory of substitution" is very well known in the field of the textual criticism of the New Testament, it refers to the biblical fragments in

¹⁰ This verb which is in the Future Indicative is used most of the times in situations reserved to the Aorist Subjunctive which offers only the contemplation of an action which is theoretically achievable, so it is also possible that the action does not take place anymore. In our case it may be translated by "will be forgiven" in a possible and definite future, but only on condition that the priests offer forgiveness, because the Aorist Subjunctive αφητε which is translated correctly by "if you forgive", refers to the action of the clergy. The same grammatical value can be found in the text from 4:14, where the Future Indicative δώσω "I will give [him]" comes in close relationship with the Aorist Subjunctive πίη "if [one] will drink". And these two main clauses can have a logical meaning only in this interdependency: Christ will offer living water in a definite future only to the one that will ask for it. See Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996), 571.

¹¹ According to the value of Perfect of the verb, it results that the action of forgiveness of the sins has already been given and that the Apostles are only given this power to confirm before God this reality, while they become static subjects, without an active intervention.

¹² The verb αφιενται in the Present Indicative, the most common textual version in the world of manuscripts can be correctly translated by "are forgiven". It is important to note that despite the text accepted by most of the critical editions of the New Testament which use the variant of the Perfect αφέωνται, the famous critical edition IGNTP IV establishes the Present αφιενται as the original version acknowledged in the Greek text which it proposes. See *The New Testament in Greek IV: The Gospel According to St. John*, in *The American and British Committees of the International Greek New Testament Project*, vol. 2: *The Majuscules*, ed. U.B. Schmid et al. (Leiden: Brill, 2007), 538.

¹³ The final main clause κεκράτηνται most commonly used in the majority of the manuscripts has the value of Perfect, passive voice, which shows that the subject suffers passively the complete action of not having the sins forgiven, an action approved by Jesus Christ Himself. That is why, the accurate translation is the following: "are not forgiven", respecting both the Perfect and the passive.

which a word or an entire phrase is replaced by the scribes with another version. The need to harmonize the text was the argument of many copyists, but we can certainly talk about other tendencies as well. Researchers K. Elliott and I. Moir¹⁴ think that in order to solve this problem, a few methodological steps are necessary: establishing the broad context of the studied episode, following the theological developments from within the Church, studying the history of the text's effects within the church environment etc. These are several directions that we will try to consider, but we will also analyze the variety of textual versions, we will interpret the text from a grammatical and theological point of view, extracting valuable information in our attempt to establish the version which is closest in meaning to John's original.

The first proof regarding priesthood are the internal testimonies of the text, the action of breathing (ἐνεφύσησεν) of Jesus Christ, announce a new reality, a change in the Apostles' condition, for they receive the power to forgive sins through the work of the Holy Spirit. The Gospel according to John presents a special sacramental interest, the bread is perceived by Saint John as body of Jesus Christ offered for our eternal life (6:53), as well as the water comes into close relationship with the Holy Baptism (3:5), excepting a few cases (4:10-15; 7:37-39). These sacramental realities were perceived by Saint John in the exact same manner in which another reality, that of forgiveness of sins, was perceived by the first Christians¹⁵. "John's Pentecost" from (20:23) has no other parallel in the Gospels, but seems rather an independent version¹⁶ of that from (*Acts 2*) and the contribution of Saint John in the field of pneumatology is important: the Spirit is called "Advocate", a truth that Saint John receives through direct revelation¹⁷. It becomes important to mention that only after the moment when Christ replaces the Apostles in key missionary positions, He breathes over them the Holy Spirit, thus receiving the power to forgive peoples' sins, but also the grace necessary in

¹⁴ Keith Elliott and Ian Moir, *Manuscripts and the Text of the New Testament: An Introduction for English Readers* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 50.

¹⁵ Clarence T. Craig, "Sacramental Interest in the Fourth Gospel," *Journal of Biblical Literature* 58 (1939): 35; Ruben Zimmermann, "Symbolic Communication between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19-20", in *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, ed. Tom Thatcher et al. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), 222: "In John's language, the symbols cancel the difference between the world from above and that from the earth, without losing their value, others represent the value of sacramental dimensions. In general, John's symbolism may be thus systematized: metaphorically, narratively, with double meaning, ironical, thematic, biblical and sacramental".

¹⁶ Some researchers state that this breath of Holy Spirit over the Apostles is nothing else than an anticipation of the descending of the Holy Spirit on the Pentecost (*Acts 2*), but this doesn't mean that the Spirit was not present within the Apostles before this grand event from the history of Christianity (John 7:39; 14:16-17). See *ESV Study Bible*, ed. Lane T. Dennis et al. (Wheaton: Crossway, 2008), 2070.

¹⁷ C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 144.

order to remain pillars of the Christian faith¹⁸. We are talking of a functional communication of the Spirit, says A. Scrima¹⁹, offered to the Apostles with the precise purpose to help them fulfill a specific role which belongs to Saint John's vision on the Holy Spirit. Jesus Christ came to take away the sin of the world (*John* 1:29), and now with the help of the same Spirit, the disciples and Apostles will have, based on their mission entrusted to them by Christ (20:21), the mission to decide whose sins will be forgiven and whose will not be. In fact, they receive the mission to let the Spirit work, their job being only to decide between those whose faith in God grew stronger, and those who lack this type of knowledge. Hence, the answer of those who will listen to the Gospel, will be of great importance in the matter of forgiveness of sins committed up to that moment; either they will believe and will be forgiven and invited to a new life through the breath (ἐμφυσάω) of the Spirit, or they will remain dead in their sins²⁰. And through this direct consecration and through the apostolic succession, Christ's own Priesthood is communicated to the priests and bishops of the Church²¹. Another important aspect is the presence of the passive voice of the two main clauses (to forgive/not to forgive), functioning as divine passives, emphasizing the fact that God is the One Who forgives all sins, of course, according to the intervention of the Apostles²².

The version in the Present Indicative ἀφιενται²³ remains the most quoted and most present in the manuscripts and lectionaries of the New Testament (B² K N W Γ Δ Θ 078. 33. 700. 892^s. 1241. 1424 and most of the manuscripts of Syrian tradition²⁴), but also in the writings of the Fathers of the Church²⁵ (Origen, Eusebius, Serapion, Basil the Great, Cyril of Jerusalem,

¹⁸ Gitte Buch-Hansen, *It is the Spirit that Gives Life. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, in *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, vol. 173, ed. James D.G. Dunn et al. (Berlin: De Gruyter, 2010), 399.

¹⁹ André Scrima, *Comentariu Integral la Evanghelia după Ioan* (București: Humanitas, 2008), 394.

²⁰ J.M.C. Scott, *John*, in *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D.G. Dunn et al. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2003), 1209.

²¹ *The Orthodox Study Bible*, ed. Eugen Pentiu et al. (Nashville: Thomas Nelson, 2008), 1465.

²² Colin G. Kruse, *Ioan: Introducere și comentariu* (Oradea: Editura Scriptum, 2010), 391.

²³ Researcher B. Metzger states that both the Present ἀφιενται and the future ἀφεθησεται are nothing else than subsequent simplifications of the scribes, with the purpose to clear the text, when in fact they weaken it. See Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971), 255.

²⁴ Barbara and Kurt Aland et al., *The Greek-English New Testament* (Wheaton: Crossway, ²⁸2012), 746.

²⁵ Barbara Aland et al., *The Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, ⁵2014), 391. The version in the Perfect Indicative ἀφρωνται can be found only in a few manuscripts and lectionaries (a² A D 050. 33^{vid}. 205. 565) and only in the works of a few Fathers of the Church (John Chrysostom, Cyril of Alexandria and John Damascene), but the version which forms the Future Indicative ἀφεθησεται can be found in the works of many Fathers of the Church (in the works of Origen translated in Latin, in the works of Ambrose of Milan in three out of five occurrences, in the works of Jerome in one of the three occurrences, in the works of Augustin in fourteen of the nineteen occurrences, Novatian, Cyprian of Carthage, Pseudo-Priscilla, Gaudentius, Niceta), but also in "Itala", "Vulgate", in the Syrian, Armenian and Coptic tradition of the translations of John's Gospel.

Didymus the Blind, Severus, Cyril of Alexandria, Ambrose of Milan, Jerome, Augustin). Because of the fact that ἀφιεῖνται (“are forgiven”) is the textual version most present in the Church’s conscience, and because the difference between this and the perfect ἀφεῶνται is given by only two letters changed inside the word, that is ιε / εω, we are entitled to suspect the presence of some errors of the scribes, intentional or not. Researcher J. Royse²⁶ is skeptical regarding the accuracy of the technique used to copy the Gospel according to John, the scribe shows a lot of subjectivity for he not only copies the words, but sees beyond the language, to the content of the text and multiplies it usually using his own words, changing the text according to his own taste (227 such creations are identified²⁷).

The verse starts with the particle ἄν which we will translate with “if”, and which may also mean “when [you will forgive²⁸]”. The indefinite pronoun τινῶν which we will translate with “whose” replaces the plural, but there is enough textual coverage to be able to use the singular “to the one²⁹”. The stress falls on the Subjunctive Aorist verb ἀφῆτε “[if] you forgive”, which has the role of underlining the real author of the actions, everything remains up to the decision of the Apostles. From a grammatical point of view, the Aorist targets the action as a whole, without determining its debut or ending. The Subjunctive is one of the three virtual modes of the Greek language, and in comparison with the Optative which translates the action offering it the certainty of its accomplishment, the Subjunctive communicates a possible action, contemplated theoretically as achievable. The Aorist Subjunctive, since it does not carry temporal information, is translated exactly like Present Subjunctive, the difference being in terms of aspect³⁰, that is why the correct translation is: “[if] you forgive”. As one may

²⁶ James R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, in *New Testament Tools, Studies and Documents*, vol. 36, ed. Bart D. Ehrman et al. (Leiden: Brill, 2008), 123.

²⁷ Another error of transcription can be found close to the studied text, in 20:11, where according to several manuscripts, Mary Magdalene stood outside the tomb and cried (Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα), but if we follow the witness it results that she stood crying inside the tomb (Μαριαμ δε ἰστηκει εν τω μνημιω κλαιουσα). The dilemma is if the adverb ἔξω (“outside”) is the original version or it’s the mere result of an arbitrary intervention. See John William Burgon, *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*, (London: George Bell and Sons, 1896), 90.

²⁸ F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 107.

²⁹ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, in *The Anchor Bible*, vol. 29A, ed. William Foxwell Albright et al. (New York: Doubleday, 1970), 1023.

³⁰ Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the basics*, 461-62; Robert E. Van Voorst, *Building your New Testament Greek Vocabulary* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 32001), 86; Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 393-96; Ernest de Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898), 17-31. Erich Happ et al., *Grammatik. Lautlehre, Formenlehre, Satzlehre* (München: Bayerischer Schulbuch Verlag, 1981), 47.

very easily observe, the forgiveness of the sins of people depends on the forgiveness that the Apostles must give, and according to this construction of Saint John, which uses the Subjunctive, it results that without the forgiveness offered by the servants of the Church through the work of the Holy Spirit, Jesus Christ does not forgive peoples' sins. That is why the verb in the Perfect Indicative $\alpha\phi\epsilon\omega\nu\tau\alpha\iota$ which communicates an action that ended and is irrevocable for the present observer, has nothing to do with the theological of this construction which chooses to use as time of the development of the action the Aorist Subjunctive. The most plausible version, from a grammatical point of view, is that of the Present Indicative $\alpha\phi\iota\epsilon\nu\tau\alpha\iota$ which can emphasize on its own, the role of the Subjunctive $\acute{\alpha}\phi\eta\tau\epsilon$ which may also mean a definitive act of forgiveness³¹, and implicitly the role of the clergy in this matter of forgiving the sins of the people. If the Perfect Indicative would be the original version, then the Subjunctive no longer makes a point in this text at least³², because then we would have a lacking of an logical and theological meaning, but $\acute{\alpha}\phi\eta\tau\epsilon$ is present in all the manuscripts that we have access to at the moment, which means that the priests and bishops who are in the Holy Spirit, have a key role in this matter. But let us not forget the divine passive of the verbs³³, which aim to the action performed by Christ, that is why we may paraphrase the text as follows: "When you forgive the sins of the people, in that exact moment God forgives them too, and they are forgiven for good³⁴".

An interesting answer is given by Professor H. Cadbury, who, as opposed to us, follows the direction of the perfect $\alpha\phi\epsilon\omega\nu\tau\alpha\iota$ and yet he reaches the same result of the presence of priesthood within the text. The perfects from the text may be found in the apodosis of several general conditionals introduced by the particle $\acute{\alpha}\nu$ $\tau\iota\omega\nu$. The general conditionals are difficult to limit to the verbal tenses and it's not even the case as Cadbury suggests³⁵. The question is whether

³¹ Edwin A. Abbott, *Johannine Grammar* (London: Adam and Charles Black, 1906), 377.

³² In the twin text of *Matthew* 16, 19 those two verbs $\delta\epsilon\delta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ("bind") respectively $\lambda\epsilon\lambda\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ("loose") are perfect tenses followed by subjunctives. In contrast to *John* 20, 23 this logical construct underlines an theological sacramental one also, because this two verbs are passive future perfects, according to this scheme: "if you bind on earth... will have been tied up". But this kind of action must not be understand like R. France propose, that when Peter makes his decision it will be found to have been already made in heaven, making him not the initiator of new directions for the Church, but the faithful steward of God's prior decisions. See in respect R.T. France, *The Gospel of Matthew*, in *The New International Commentary on the New Testament*, ed. Ned B. Stonehouse et al. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing House, 2007), 626-27.

³³ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 2 (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1206.

³⁴ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, 1024.

³⁵ Henry J. Cadbury, "The Meaning of John 20: 23, Matthew 16: 19 and Matthew 18: 18," *Journal of Biblical Literature* 58 (1939): 251.

a perfect from the apodosis indicates an action or a condition anterior to the time used in the protasis; that this is not the case is shown by the texts from (*I John 2:5; Jacob 2:10; Romans 14:23; 13:8*). We may say for sure that the action or the condition implied by the perfect is not always prior to the other clause. Similar examples of this perfect may be found in (*Romans 7:2; 1 Corinthians 7:39*) which are in fact “perfects for a Future Perfect”, and in this category we may also include *John 20:23*³⁶. What professor Cadbury means is that even if we choose the Perfect *αφεωνται* we make no mistake regarding the nuance of priesthood imposed by this text, for in the majority of cases, the perfect used in apodosis, in our case: “have already been forgiven”, does not necessarily indicate the ending of this action at the moment of the actual observer, nor an action prior to the verb from protasis, in our case the forgiveness of sins. Hence, the presence of this perfect does not indicate that the sins have already been forgiven by God and that the priests only have to certify this truth, as some scholars suggest, because the ending of the action of forgiving the sins is not given by this perfect *αφεωνται* but by the inspired decision of the clergy to act in this respect – hence the logical presence of the Subjunctive *αφῆτε*. Professor Cadbury’s intervention is salutary, but we will not consider it to be thoroughgoing because this principle of the perfects from the apodosis does not subscribe to the whole content of the New Testament. There are cases in which the same perfect from the apodosis indicate the completion of the action and which may be found in texts such as (*Matthew 16:19; 18:18; Luke 5:20; 7:47* etc.).

The occurrence of the Perfect *αφεωνται* in several important manuscripts of the New Testament with special reference to the text from *John 20:23*, can be only the result of certain intrusions, through which the scribes, probably motivated on a theological level, decided to change the grammatical value of the verb, inculcating the idea that only those sins which have been firstly forgiven directly by Christ will also be forgiven by the clergy of the Church³⁷. A

³⁶ Henry J. Cadbury, “The Meaning of John 20: 23,” 252.

³⁷ Other interventions of theological sublayer in the history of the Church are well known, we will never know for sure who were the authors and how many subjective interventions left behind, but we may guess their motifs. They are mainly of doctrinaire nature, and occur during the Christological disputes of the first Christian centuries, and many of the Fathers of the Church (Irenaeus, Clement, Tertullian, Eusebius) accused the heretics of this practice to falsify the words of the Scripture, with the purpose to support their wrong teachings. For example, towards the middle of the 2nd century, Marcion sets aside all the Judaic background of Christ’s activity and teaching, from his copies of the Gospel according to Luke; Tatian in his work on the harmony of the Gospels, performs numerous interventions on the text, through which he offers support to his ascetical view regarding the universal Christianity. See Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 265-66; Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 274.

decision which overthrows the Church's tradition up to that moment³⁸, which minimizes the role of the priest and confessor, but also that of the Confession and which endangers the true mission of the Church by negating the sacerdotal dimension of the Christian cult.

The patristic tradition too is on the side of priesthood when it interprets this text³⁹, Theodore of Mopsuestia states that this power to forgive or not the peoples' sins belongs only to God, but He offered with generosity this authority to those who serve Him⁴⁰. Ambrose of Milan states that this power was entrusted only to priests and bishops of the Church, and the heretics that do not have Christ's priesthood do not have the right to claim this great gift⁴¹. John Chrysostom is the most profound of all when he says that God did not offer this honor to angels or to archangels, but He offered it to men, to them He says that everything that will not be forgiven on earth will not be forgiven in heaven. What priests do on earth, Christ certifies in Heaven⁴². Gregory the Great speaks about the apostles as men who have been granted the level of divine judgement, for Christ confirms what they forgive or not in earth, because those who feared the rightful judgement of Jesus Christ have been consecrated as judges of the nations, and they are replaced nowadays within the Church by bishops. For those who have received the burden of conducting Christ's Church, also received the power to forgive the sins⁴³.

Taking into account all the data obtained, we may conclude the following: the original version of the first Johannian clause, from a grammatical, historical and theological point of view, cannot be other than $\alpha\phi\iota\epsilon\nu\tau\alpha\iota$ that is the present "are forgiven". Hence, we propose the following text:

³⁸ The text from *James* 5:15 speaks clearly to this respect, presenting the Church's conception on this matter of forgiveness of sins: $\kappa\acute{\alpha}\nu \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma \eta \pi\epsilon\pi\omega\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma, \acute{\alpha}\phi\epsilon\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ "if they have sinned, they will be forgiven". The text is obvious, the Christians who are ill physically and spiritually because of their sins, are obliged to call on the priest of the Church to pray for them and by this, they will receive healing, which is the natural consequence of the forgiveness of sins. Both Origen and Saint John Chrysostom, when interpreting this verse, have emphasized the importance of priests in the act of forgiving the sins of the people. See Caesar Aronet, "Ungerea în contextul Iacob 5," *Teologie și Viață* 22 (2012): 152-53.

³⁹ We will take this data from the famous work of patristic orientation Joel C. Elowsky, *John 11-21*, in *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. IVb, ed. Thomas C. Oden et al. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2007), 298.

⁴⁰ Theodore of Mopsuestia, *Commentary on John 7.20*, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, fourth series, vol. 3, ed. Bernard Coulie et al. (Louvain: Université catholique de Louvain, 1903), 357.

⁴¹ Ambrose, *Concerning Repentance 1.2.6-7*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 10, ed. Philip Schaff et al. (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994), 330.

⁴² John Chrysostom, *Six Books on the Priesthood* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), 71-73.

⁴³ Gregory the Great, *Forty Gospel Homilies*, in: *Cistercian Studies Series*, vol. 123, edited by M. Basil Pennington, (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1973), 204.

Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται: If you forgive anyone's sins, their sins are forgiven; if you do not forgive them, they are not forgiven (*John* 20:23).

The forgiveness of sins in the context of an authentic mission

In the synoptic accounts regarding the event of Christ's appearance to His disciples, we identify a general tendency to image a general missionary area: in the Gospel according to Luke the tendency is to preach the forgiveness of sins; in the Gospel according to Matthew the tendency is to baptize, and in the epilogue of the Gospel according to Mark both preaching of the Gospel and Baptism are underlined⁴⁴. In *John* 20:23 we find an elaborate Johannian formula, and from this point of view, we may say that *John* 20:23 completes *Luke* 24:47⁴⁵ just as *Mark* 16:16⁴⁶ consolidates the spectrum from *Matthew* 28:19⁴⁷. The forgiveness of sins in Saint John's view becomes a *sine qua non* condition in the mission entrusted to the disciples and Apostles to preach the Gospel to all the nations, perfecting the catechetical and baptismal activity. The Johannian context for the entrusting of the mission, as opposed to that from *Matthew* 16:19 is in the period right after Christ's resurrection (20:21) and that of the offering of the Holy Spirit (20:22) to the apostles and disciples that were present, which proves the continuation of Christ's missionary activity within the world by His Apostles and disciples⁴⁸. And from here it results a double dimension of the Christian mission: that of declaring both the redemption and the judgement⁴⁹. The fact that their sending to fulfil the mission is compared with the sending of the Son by the Father, announces a different missionary dispatch than that with which we were accustomed by the synoptics, that is continuing the grand mission that Christ began within the world, understood now from the perspective of its sacramental

⁴⁴ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, 1030.

⁴⁵ καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ "and repentance for the forgiveness of sins will be preached in His name to all nations, beginning at Jerusalem".

⁴⁶ ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται "Whoever believes and is baptized will be saved, but whoever does not believe will be condemned".

⁴⁷ πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος "Therefore go and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit".

⁴⁸ D.A. Carson, *The Gospel According to John*, in *The Pillar New Testament Commentary*, edited by D.A. Carson, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 655.

⁴⁹ George R. Beasley-Murray, *John*, in *Word Biblical Commentary*, vol. 36, ed. Bruce M. Metzger et al. (Dallas: Word Books Publisher, 1999), 383.

dimension⁵⁰. Hence, the apostles are now protectors of the divine sacraments as Saint Cyril of Alexandria calls them⁵¹.

If we complete this Johannian text with the one that we mentioned from Matthew, we identify a key missionary nuance. In *Matthew* 28:28 the Savior says: “All authority has been given to me” (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία), so with this power the apostles and disciples are invested in order to fulfil their mission. The force of this mission is overlooked because of the wrong translation into Romanian of the noun ἐξουσία which means more than just power, its correct translation underlines the absolute authority or power⁵² of the clergy to act within the world according to the extent of Christ’s mission, with a particular reference in the matter of forgiveness of sins. Of great importance is the fact that the mission is entrusted under the auspices of the Holy Spirit, and the issue of the forgiveness of sins is a special gift of the Spirit, that is why the apostles and disciples cannot act independently in this matter, but only inspired by the Holy Spirit⁵³.

Christ told His Apostles a lot of their future mission long before this episode of breathing the Holy Spirit over them took place, and He also announced all that the Holy Spirit will do for them (14:12-14; 15:18-16:13), so there is little to add. But what Christ adds during that evening, that is the gift of forgiving the sins by them, exceeds all the other things, fulfilling what he had previously promised, that whoever believes in Him will do even greater things than those He did⁵⁴ (14:12). This practice to forgive sins was a main feature in the Christian mission of the early Church, and to this respect Origen’s testimony is indisputable (*Comm. in Mt. XII. 14*), he says that the bishops received from the apostles the power to forgive or not the sins of the people⁵⁵.

⁵⁰ Stelian Tofană, “Jesus Appearance to the Ten Disciples and its Theological Dimension (John 20: 19-23). An Orthodox exegetical perspective,” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa* 52 (2007): 23.

⁵¹ Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, (Bucureşti: EIBMBOR, 2000), 1154.

⁵² Stelian Tofană, “Centralitatea Evangheliei lui Iisus Hristos în viaţa lumii – o perspectivă biblică”, in *Credinţă și Mărturisire. Istorie și Actualitate*, ed. Valer Bel et al. (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012), 29.

⁵³ William Hendriksen, *The Gospel According to John*, vol. 2, (Grand Rapids: Baker Book House, 1953), 460.

⁵⁴ J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, in *The New International Commentary on the New Testament*, ed. Ned B. Stonehouse et al. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 1013.

⁵⁵ J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 2, in *The International Critical Commentary*, ed. Alfred Plummer et al. (Edinburgh: T.&T. Clark, 1976), 678-79.

Conclusions

The tendencies of the modern biblical criticism converge to the attack of the main dogmas of the tradition of the early Christian Church, amongst which the priesthood. Researchers have tried to rebuild a lost Johannian original, insist on including into the *textus receptus* of a perfect that does nothing else but to overturn the Church's practice of almost two thousand years, although their textual and grammatical support is poor, and the historical and theological support is almost inexistent. The problematic Perfect Indicative αφεωνται seems to suggest that the sins of all the people from the course of the history prior to Christ, post Christ respectively, are already forgiven by Christ, in a magical manner, and the role of the bishops and priests is reduced only to take act of this. A perspective which is close to ridiculous, as it comes in contradiction with the testimonies of the Fathers of the Church from the centuries right after the early Church.

The textual and patristic support of the perfect αφεωνται "have been forgiven", as we have already proven, is insufficient, the versions kept in most of the manuscripts of the New Testament, use the Present Indicative most often αφιενται "are forgiven", or the Future αφεθησεται "will be forgiven", both indicating the sacramental value of the text of Saint John and implicitly the direct role of the clergy in the matter of forgiving the sins of the people. After a brief patristic survey, we noticed that almost all the fathers of the Church use the version with the present of the verb in their commentaries, except for John Chrysostom, Cyril of Alexandria and John Damascene. But none of the three doubt the power that Christ offered His Apostles and disciples to forgive the sins of the people.

Besides, based on the research of Professor H. Cadbury, we observed that a perfect from apodosis, in our case (αφεωνται) does not indicate for all the cases an action or a condition prior to the other clause, and thus, according to our case, it does not mean that the sins have already been forgiven by Christ at the moment when the Apostles or the disciples identify them within the people. Hence, says Cadbury, we may speak about the sacerdotal value of the text even in the case of the use of the Perfect αφεωνται.

Recuperating the sacramental dimension of the text becomes a stringent task in the context of the mission of the Church today, when the missionary activity of the priest is more and more assailed and promoted. Acknowledging the priest's authority to forgive or not the sins of the people means to acknowledge the authority of the One who sent him to mission in order to complete the soteriological work that he started (*John 20:22*).

REFERENCES

- Abbott, Edwin A. *Johannine Grammar*. London: Adam and Charles Black, 1906.
- Aland, Barbara and Kurt, et al. *The Greek-English New Testament*. Wheaton: Crossway, 2012.
- Aland Barbara et al. *The Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies, 2014.
- Ambrose. *Concerning Repentance 1.2.6-7*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 10, ed. Philip Schaff et al. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.
- Anania, Bartolomeu Valeriu. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Cluj-Napoca: Editura Renașterea, 2009.
- Aronet, Caesar. "Ungerea în contextul Iacob 5," *Teologie și Viață* 22, 2012.
- Beasley-Murray, George R. *John*, in *Word Biblical Commentary*, vol. 36, ed. Bruce M. Metzger et al. Dallas: Word Books Publisher, 1999.
- Bernard, J.H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 2, in *The International Critical Commentary*, ed. Alfred Plummer et al. Edinburgh: T.&T. Clark, 1976.
- Blass, Friedrich. *Grammar of New Testament Greek*. New York: Macmillan and Co., 1905.
- Blass, F. and A. Debrunner. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, in *The Anchor Bible*, vol. 29A, ed. William Foxwell Albright et al. New York: Doubleday, 1970.
- Buch-Hansen, Gitte. *It is the Spirit that Gives Life. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, in *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, vol. 173, ed. James D.G. Dunn et al. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Burgon, John William. *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*. London: George Bell and Sons, 1896.
- Burton, Ernest de Witt. *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1898.
- Cadbury, Henry J. "The Meaning of John 20: 23, Matthew 16: 19 and Matthew 18: 18," *Journal of Biblical Literature* 58, 1939.
- Carson, D.A. *The Gospel According to John*, in *The Pillar New Testament Commentary*, edited by D.A. Carson, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, București: EIBMBOR, 2000.
- Cooke, G.A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, in *International Critical Commentary*, ed. J.A. Emerton et al. Edinburgh: T. & T. Clark, 1951.
- Craig, Clarence T. "Sacramental Interest in the Fourth Gospel," *Journal of Biblical Literature* 58, 1939.

- Dodd, C.H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Duff, Jeremy. *The Elements of New Testament Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Ehrman, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Elliott, Keith and Ian Moir. *Manuscripts and the Text of the New Testament: An Introduction for English Readers*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Elowsky, Joel C. *John 11-21*, in *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. IVb, ed. Thomas C. Oden et al. Downers Grove: InterVarsity Press, 2007.
- Enslin, Morton S. "The Perfect Tense in the Fourth Gospel," *Journal of Biblical Literature* 55, 1936.
- ESV Study Bible*, ed. Lane T. Dennis et al. Wheaton: Crossway, 2008.
- Fanning, Buist M. *Verbal Aspect in New Testament Greek*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- France, R.T. *The Gospel of Matthew*, in *The New International Commentary on the New Testament*, ed. Ned B. Stonehouse et al. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing House, 2007.
- Freedman, David Noel and David Miano. "Slip of the Eye: Accidental Omission in the Masoretic Tradition", in *The Challenge of Bible Translation*, ed. Glen G. Scorgie et al. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2003.
- Gregory of Nazianzus. *Dogmatic Hymns VII*, PG 37.
- Gregory the Great. *Forty Gospel Homilies*, in: *Cistercian Studies Series*, vol. 123, edited by M. Basil Pennington, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1973.
- Happ, Erich et al. *Grammatik. Lautlehre, Formenlehre, Satzlehre*. München: Bayerischer Schulbuch Verlag, 1981.
- Hendriksen, William. *The Gospel According to John*, vol. 2, Grand Rapids: Baker Book House, 1953.
- John Chrysostom. *Six Books on the Priesthood*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 2, Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Kruse, Colin G. *Ioan: Introducere și comentariu*. Oradea: Editura Scriptum, 2010.
- Lake, Kirsopp. *Codex Sinaiticus Petropolitanus*. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- Mantey, J. R. "The Mistranslation of the perfect Tense in John 20:23, Mt 16:19 and Mt 18:18," *Journal of Biblical Literature* 58, 1939.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies, 1971.
- Metzger, Bruce M. and Bart D. Ehrman. *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Michaels, J. Ramsey. *The Gospel of John*, in *The New International Commentary on the New Testament*, ed. Ned B. Stonehouse et al. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
- Robinson, Maurice A. and William G. Pierpont. *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform*. Southborough: Chilton Book Publishing, 2005.
- Royse, James R. *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, in *New Testament Tools, Studies and Documents*, vol. 36, ed. Bart D. Ehrman et al. Leiden: Brill, 2008.
- Scott, J.M.C. *John*, in *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D.G. Dunn et al. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2003.
- Scrima, André. *Comentariu Integral la Evanghelia după Ioan*. București: Humanitas, 2008.
- The New Testament in Greek IV: The Gospel According to St. John*, in *The American and British Committees of the International Greek New Testament Project*, vol. 2: *The Majuscules*, ed. U.B. Schmid et al. Leiden: Brill, 2007.
- The Orthodox Study Bible*, ed. Eugen Pentiu et al. Nashville: Thomas Nelson, 2008.
- Theodore of Mopsuestia, *Commentary on John 7.20*, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, fourth series, vol. 3, ed. Bernard Coulie et al. Louvain: Université catholique de Louvain, 1903.
- Tischendorf, Constantinus. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Hermann Mendelssohn, 1858.
- Tofană, Stelian. *Introducecere în studiul Noului Testament: Evangheliile după Luca și Ioan. Problema sinoptică*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001.
- . “Jesus Appearance to the Ten Disciples and its Theological Dimension (John 20: 19-23). An Orthodox exegetical perspective,” *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa* 52, 2007.
- . “Centralitatea Evangheliei lui Iisus Hristos în viața lumii – o perspectivă biblică”, in *Credință și Mărturisire. Istorie și Actualitate*, ed. Valer Bel et al. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012.
- Vorst, Robert E. Van. *Building your New Testament Greek Vocabulary*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 32001.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996.
- Zimmermann, Ruben. “Symbolic Communication between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19-20”, in *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, ed. Tom Thatcher et al. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

VISARION PUIU, PRIMUL MITROPOLIT ORTODOX ROMÂN LA PARIS

CRISTINEL ȘTEFAN TANASĂ*

REZUMAT. Cazul mitropolitului Visarion Puiu, singurul arhieru al Bisericii Ortodoxe Române rămas în exil după ocuparea teritoriului României de trupele sovietice în august 1944, condamnat la moarte în februarie 1946 și caterisit de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în 1950, este încă unul dintre cele mai controversate subiecte din istoriografia bisericească română recentă. Studiat fragmentar și de puține ori documentat, neditat și necitit la adevărată sa contribuție la teologia românească contemporană, Visarion Puiu reprezintă încă, un personaj mult discutat, dar puțin cunoscut.

Cuvinte cheie: mitropolit, condamnat, caterisit, exil, Paris

Circumstanțele exilului

După ce a servit o bună perioadă ortodocșii români ca episcop de Argeș (1921-1923, Curtea de Argeș, România) și de Hotin (1923-1935, la Bălți, în Republica Moldova), apoi ca mitropolit al Bucovinei (1935-1940) și al Transnistriei (1942-1943) la Cernăuți și Odessa în Ucraina, Visarion Puiu a căutat în același mod să fie de ajutor românilor din occident, evitând în felul acesta contactul cu regimul comunist instaurat în România. Activitatea acestuia în perioada exilului ar putea fi rezumată astfel: Croația între 13-17 august 1944; Austria, august 1944 – octombrie 1945; Italia, octombrie 1945 – noiembrie 1947; Elveția, noiembrie 1947 – august 1949; Franța, august 1949 – august 1964¹.

* Dr., Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iași, preot_tanasa@yahoo.com.

¹ Mitropolit Visarion Puiu, *Însemnări din viața mea*, ediție, note și addenda de Dumitru Stavarache și Gheorghe Vasilescu, Editura Trinitas, Iași, 2004, pp. 116, 117.

A ieșit din țară cu o delegație oficială la cererea conducerii bisericești și a guvernului Gh. Tătăărăscu pentru a participa la hirotonia unui episcop croat la Zagreb, ceremonie ce s-a desfășurat în ziua de 15 august 1944. Ziua de 23 august 1944 (intrarea trupelor sovietice în România) l-a prins la Viena, pe drumul de întoarcere, dată după care legăturile diplomatice dintre România și Germania s-au întrerupt, granițele au fost închise și orice mijloc de transport care făcea legătura cu România a fost oprit. În noile condiții, mitropolitul s-a văzut pus în situația de a organiza într-o formă bisericească numeroasele mase de români care au rămas în afara granițelor țării fără nici un fel de sprijin din partea autorităților civile. Cu aprobarea guvernului de la Berlin înființează în acest scop Episcopia Românilor Ortodocși pentru Germania și Austria, punându-se provizoriu în fruntea acesteia, în așteptarea îmbunătățirii situației politice când ar fi putut cere în acest sens acordul oficialităților bisericești centrale de la București. Situația politică rămânând însă neschimbată, românii din exil s-au reorganizat și, în jurul lui Horia Sima, au înființat guvernul național român de la Viena (decembrie 1944) unde, fără să-și fi dat acordul, mitropolitul este numit ca fiind pus la dispoziția acestuia pentru problemele bisericești ale românilor din exil. De la Viena, mitropolitul Visarion pleacă în Italia (găzduit fiind pentru o vreme la mănăstirea Maguzzano), apoi în Elveția, pentru ca în toamna anului 1949 să ajungă la Paris, invitat fiind de arhimandritul Martinian Ivanovici, superiorul bisericii românești, să slujească în condiții mai potrivite și să dea o notă mai solemnă slujbelor oficiate aici. Sosit la Paris în septembrie 1949, mitropolitul a reușit pentru o vreme să instituie o reședință a eparhiei sale la biserica românească de pe str. Jean de Beauvais, al cărei paroh refuzase să predea oficiul Legației Republicii Populare Române. Între timp, Tribunalul Poporului din București, înființat special pentru judecarea criminalilor de război și a celor responsabili pentru dezastrul țării l-a condamnat în februarie 1946 la moarte, iar Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române l-a caterisit în februarie 1950. Condamnarea la moarte a fost motivată de faptul că acesta ar fi desfășurat acțiuni de teroare pe teritoriul Basarabiei și Transnistriei, a fi părăsit România punându-se în slujba hitleriștilor și ar fi făcut parte din guvernul din exil condus de Horia Sima², iar Sfântul Sinod, supus

² Arhiva CNSAS, *fond MAI*, dosar P80/8, ff. 139, 140. Potrivit unei note informative din 1 februarie 1945 cu informații preluate din emisiunea radioului Donau (Dunărea) din 14 decembrie 1944 ora 0,30, guvernul național român cu sediul la Viena avea următoarea componență: Horia Sima, președintele consiliului de miniștri; Vasile Iasinski, ministru de interne, al sănătății și ocrotirii sociale; Mihail Sturza, ministru al afacerilor străine și instrucției; Platon Chirnoagă, ministru de război; Sergiu Vladimir Cristea, ministrul culturii; Corneliu Georgescu, ministrul finanțelor și economiei; Grigore Manoilescu, ministrul propagandei; Visarion Puiu era doar la dispoziția guvernului pentru problemele bisericești (Arhiva CNSAS, *fond SIE P 3763*, dosar P80/1, f. 16). Informațiile se completează și se contrazic însă în același timp, o altă notă din același dosar, volumul 7, fila 21 prezentându-l pe mitropolit ca fiind ministru al Cultelor în același guvern, alături și de un nou introdus pe listă, profesorul universitar Ion Sângiorgiu ca fiind ministru al educației naționale.

autorităților comuniste, nu a putut face altceva decât să recunoască hotărârea sentinței penale și să dispună ca atare.

În contextul schimbărilor politice internaționale survenite după Conferința de la Geneva (1955) care a condus la o destindere, cel puțin temporală, a relațiilor internaționale, cu implicații atât militare, cât mai ales economice, statul român a început revizuirea sentințelor definitive impuse acelor persoane care au manifestat tendința de reeducare și bună purtare în închisorile comuniste, cu calități profesionale excepționale sau a unor oameni vârstnici și grav bolnavi a căror situație trezea compasiunea concetățenilor. Descoperind în multe cazuri erori judiciare sau pedepse neproporționale cu faptele săvârșite, justificate poate în climatul de după încetarea războiului, dar nerezistând la un deceniu după acesta, autoritățile comuniste s-au văzut nevoite a iniția o revizuire a situației condamnaților politici cu sentințe definitive, inclusiv a criminalilor de război, urmând să-și execute pedeapsa adevărații criminali de război. În același timp, România a demarat un amplu proiect extern de activități culturale în diferite state din apusul Europei, în special francofone, în umbra cărora, nu de puține ori, se adăposteau și activități politice ilegale. Ca mijloace erau prevăzute organizarea de manifestări și schimburi culturale, acțiuni cu caracter sportiv, întâlniri ale membrilor delegațiilor cu diferite personalități autohtone, urmărindu-se în paralel și la adăpostul acestora și infiltrarea agenților sub acoperire pentru a supraveghea, descuraja și mai ales incomoda îndeaproape planurile emigrației românești.

În acest context s-a urmărit și contactarea unora dintre liderii emigrației, între aceștia numărându-se ca fiind una dintre cele mai influente persoane și mitropolitul Visarion Puiu. Ambele acte emise împotriva sa, condamnarea la moarte și caterisirea, l-au obligat să-și rezolve situația juridică și canonică în perspectiva întoarcerii acasă³, acesta fiind și motivul principal al întrevederilor sale cu membrii delegațiilor române trimiși special pentru a lua legătura cu el. Situația politică a fost însă mult timp nefavorabilă pentru rezolvarea acestor probleme. Deși era un susținător al exilului, promovând ideea formării unui Sinod în exil separat de Patriarhia de la București pe care o considera supusă politicii guvernului comunist, documentele din arhiva fostei Direcții a Informațiilor Externe îl prezintă pe acesta manifestându-și de mai multe ori interesul pentru repatriere, interes stimulat în multe feluri și de securitatea comunistă. În planurile operative ale Securității se avea în vedere contactarea acestuia încă din 1955 și transformarea lui în agent de influență în masa fugarilor români și în cercurile

³ Adrian Nicolae PETCU, „Problema repatrierii mitropolitului Visarion Puiu reflectată în documentele securității”, în revista *Agero*, Stuttgart, http://www.agero-stuttgart.de/REVISTA-AGERO/ISTORIE/Problema%20repatrierii%20mitropolotului%20Visarion%20Puiu%20in%20documentele%20Securitatii.htm#_ftnref1, 12.12.2014.

bisericești⁴. „Fugarii” era termenul uzual folosit de agenții securității pentru a denumi pe toți emigranții români, indiferent de partidul politic din care făceau parte, care au părăsit România din momentul preluării puterii de regimul comunist. Măsurile represive luate însă de statul român împotriva monahismului care luase amploare după 1945, au făcut ca încercările de repatriere ale acestuia să eșueze, mitropolitul cerând în mai multe rânduri garanții pentru a face acest pas. Cum garanțiile cerute s-au lăsat de mai multe ori așteptate, contactele cu acesta fiind în mai multe rânduri întrerupte pentru perioade mai scurte sau mai lungi, în special din lipsa unor oameni capabili a ține un discurs bine argumentat în fața mitropolitului, acesta s-a văzut pus în situația de a accepta mai ușor ajutorul străinilor decât promisiunile fără acoperire a oficialilor români trimiși să-l convingă să se repatrieze. Nu de puține ori însă, contactările acestuia s-au făcut și sub umbrela unor interese naționale, spre exemplu de a-i cere sfatul în privința problemelor bisericești ivite în sânul imigrației române, indicațiile primite de la acesta fiind folosite ulterior de agenții securității.

Perioada Pariziană

La 18 aprilie 1948 Adunarea Parohială al românilor de la biserica din Paris⁵, prin credincioșii aflați în acea duminică la slujbă, se declară în mod

⁴ Informații privind începerea urmăririi penale a mitropolitului Visarion Puiu se află în arhiva operativă a Ministerului Afacerilor Interne (MAI) dosarul P80, volumul 1.

⁵ Pentru detalii privind biserica română din Paris a se vedea: Veniamin Pocitan PLOEȘTEANU, *Biserica ortodoxă română din Paris cu o introducere asupra relațiilor franco-române*, București, 1941; N.A. GHEORGHIU, *La Fondation de l'Eglise orthodoxe roumaine de Paris*, Paris, 1953; Jean MILOE, *La Riposte aux attaques du Gouvernement Roumain contre l'Eglise Roumaine de Paris*, Paris, 1976; Dinu SIKITIU-CARTIOR, *Altare românești la Paris*, București, 1994; Jean-Paul BESSE, *L'Eglise orthodoxe roumaine de Paris*, Paris, 1994; Mircea PĂCĂRARIU, *Geschichte der Rumänsch-Orthodoxen Kirche*, Oikonomia 33, Erlangen, 1994, p. 587-590; Idem, „Diaspora românească în trecut și astăzi”, în *Deisis*, nr. 1, p. 29-34; Mircea BASARAB, *Istoricul Parohiei Ortodoxe Române Nașterea Domnului München*, Oradea, 1997; Ovidiu BOZGAN, „Biserica Ortodoxă Română din Paris în primii ani postbelici”, în *Studii de Istoria Bisericii*, Editura Universității din București, 2000, p. 43-66; Ioan BARBU, *Franța Ortodoxă*, Editura Antim Ivireanu, Râmnicu Vâlcea, Editura Langues et Culture Europeennes, Paris, 2001; Dumitru STAVARACHE, *Mitropolitul Visarion Puiu. Documente din pribegie*, Pașcani, Editura Moldopress, 2002; Dumitru STAVARACHE, Ion NEGOESCU, *Mitropolitul Visarion Puiu. Relațiile cu biserici din Canada și SUA - Documente. 1912-1963*, București, Editura Publirom, 2005; Mitropolitul Visarion PUIU, *Însemnări din viața mea*, ediție, note și addenda de Dumitru Stavarache și Gheorghe Vasilescu, Iași, Editura Trinitas, 2004; Florin MANOLESCU, *Enciclopedia exilului literar românesc. 1945-1989*, Editura Compania, 2003; *** „Les incidents de l'Eglise Roumaine de Paris”, în *La Nation Roumaine*, Paris, nr. 28, 15 septembrie 1949, p. 3; *** „Le pretes et la politique”, în *La Nation Roumaine*, Paris, nr. 27, 1 septembrie 1949, p. 3; *** „Biserica Română din Paris”, în *Patria*, nr. 4, octombrie 1949, p. 2; *** „Vers une solution du probleme de l'eglise roumaine de Paris”, în *La Nation Roumaine*, Paris, nr. 31, 1 noiembrie 1949, p. 3; *** „Centenarul Bisericii Ortodoxe Române din Paris”, în *România muncitoare*, nr. 23, noiembrie 1953, pp. 11-13; *** „Le centenaire de l'Eglise orthodoxe roumaine de Paris”, în

public împotriva regimului comunist din țară și, ca urmare, se rup legăturile cu Legația Română de la Paris și cu Patriarhia Română de la București. Totodată,

La Nation Roumaine, Paris, nr. 125, 1 decembrie 1953, pp. 1, 3; *** „O școală românească la Paris”, în *B.I.R.E.*, Paris, an VII, nr. 176, 1 aprilie 1954, p. 7; *** „Ultima ispravă a aventurierului Vasile Boldeanu”, în *B.I.R.E.*, nr. 193, 15 ianuarie 1955, p. 8; Corespondent, „De la Biserica Ortodoxă Română din Paris”, în *Stindardul*, nr. 24-25, ianuarie-martie 1956, p. 5; *** „La Biserica Ortodoxă Română din Paris a fost ales un nou Consiliu Parohial”, în *B.I.R.E.*, an VIII, nr. 194, 15 februarie 1955, p. 11; M.V. OTTESCU, „Din dosarul preotului Pârvănescu”, în *B.I.R.E.*, nr. 197, 15 martie 1955, pp. 7-8; Idem, „Răsfoind dosarul preotului Pârvănescu”, în *B.I.R.E.*, an VIII, nr. 198, 1 aprilie 1955, pp. 8, 12; Idem, „Preotul Radu Grațian demasca încă din 1952 pe Virgil Pârvănescu”, în *B.I.R.E.*, nr. 200, 1 mai 1955, pp. 8, 11; Idem, „Drama de la Biserica Ortodoxă Română din Paris pe cale de soluționare”, în *B.I.R.E.*, nr. 212, 1 decembrie 1955, p. 4; *** „Cum a decurs pretinsa Adunare Generală de la Biserica Ortodoxă Română din Paris”, în *B.I.R.E.*, nr. 199, 15 aprilie 1955, pp. 12-13; *** „Biserica Ortodoxă Română din Paris a ieșit de sub canonicitatea juridică a lui Visarion Puiu”, în *B.I.R.E.*, nr. 213, 15 decembrie 1955, p. 11; *** „Ce este cu zvonul de repatriere a Mitropolitului Visarion Puiu”, în *B.I.R.E.*, nr. 216, 1 februarie 1956, p. 2; *** „Drama din jurul Bisericii Ortodoxe Române din Paris continuă”, în *B.I.R.E.*, an IX, nr. 218, 1 martie 1956, p. 4, 8; *** „Cum a decurs a doua Adunare Generală de la Biserica Ortodoxă Română din Paris”, în *B.I.R.E.*, nr. 220, 1 aprilie 1956, pp. 9, 10; *** „Sacrilegiul de la Biserica Ortodoxă Română din Paris”, în *B.I.R.E.*, nr. 232, 15 mai 1956, pp. 9, 10; *** „Ce motive au determinat Tribunalul civil din Sena să hotărască îndepărtarea lui Virgil Pârvănescu de la Biserica Ortodoxă Română din Paris”, în *B.I.R.E.*, an X, nr. 236, 1 ianuarie 1957, p. 11-12; *** „Știri și dispoziții interne”, în *Orientări pentru legionari*, Bavaria, nr. 5, februarie 1958, p. 6; Ion DASCĂLU, „Mare păcat”, în *Troița*, nr. 25, august 1958, pp. 3, 4; Nicolae TĂNASE, „Apel”, în *Troița*, nr. 26, august 1958, p. 4; Teofil Ionescu, „O contribuție la Unirea Principatelor Române. Arhimandritul Iosafat Snagoveanu”, în *Almanahul pribegilor români*, 1963-1964, Paris, pp. 63-72, *** „La moartea Î.P.S. Sale Mitropolitului Visarion Puiu”, în *Le Courier Roumain*, an XII, nr. 274, 31 august 1964, pp. 20-26; *** „Biserica Ortodoxă Română din Paris. Comunicat”, în *Cuvântul în exil*, nr. 28-30, septembrie-noiembrie 1964, p. 8; N.A. GHEORGHIU, „Biserica Ortodoxă Română din Paris”, în *Prodromos*, nr. 3-4, aprilie 1965, pp. 22-24; *** „Întrebări fostului preot Boldeanu”, în *Le Courier Roumain*, an XIII, nr. 291, mai 1965, pp. 19, 20; *** „Note”, în *Le Courier Roumain*, nr. 300-301, 7-30 octombrie 1965, p. 28, I.D.M., „Ceasul al doisprezecelea”, în *Le Courier Roumain*, nr. 295-296, 16-31 iulie 1965, pp. 23, 24; *** „Tribuna cititorilor”, în *Le Courier Roumain*, nr. 305-306, 16-31 decembrie 1965, pp. 26-29; Un enoriaș, „Scrisoarea unui enoriaș”, în *Le Courier Roumain*, an XVII, nr. 328-329, sept.-oct. 1968, p. 14; Un creștin ortodox, „Lipsa de umilință a preotului caterisit V. Boldeanu”, în *Le Courier Roumain*, nr. 288-289, 31 martie-16 aprilie 1965, pp. 21, 22; C.A., „Trufia preotului caterisit Boldeanu”, în *Le Courier Roumain*, nr. 290, 30 aprilie 1965, pp. 21, 22, *** „Ce se petrece la Biserica din Paris”, în *Le Courier Roumain*, nr. 292-293, 31 mai-16 iunie 1965, pp. 22-25, A.T., „Păcatul în contra evidenței adevărului”, în *Le Courier Roumain*, nr. 297-298, 16-31 august 1965, pp. 15-20; Idem, „Un an de la moartea Î.P.S.S. Mitropolitului Visarion Puiu”, în *Le Courier Roumain*, nr. 295-296, 1-15 august 1965, pp. 7-9; Alexandru GREGORIAN, „Mitropolitul Visarion Puiu”, în *Le Courier Roumain*, an XIII, nr. 300-301, 14-30 octombrie 1965, p. 11; redacția, „Dl. Vasile Boldeanu și conjurația sa contra autorităților canonice”, în *Le Courier Roumain*, nr. 304, 30 noiembrie 1965, pp. 23-30; *** „Ecouiri” (reproduce articolul din *L'Aurore* nr. 10/11 iunie 1972), în *Carpații*, an I, nr. 1, 1972, p. 12; Faust BRĂDESCU, „Slavă Domnului ne-am scăpat de Teofil”, în *Carpații*, an I, nr. 2, 1972, p. 12; René THEO, „Dosarul Teofil Ionescu”, în *B.I.R.E.*, nr. 559, 1 iulie 1972, p. 5; G. FILITI, „L'Eglise roumaine en danger”, în *La Nation Roumaine*, nr. 27, noiembrie 1972, pp. 3, 4; D. NACU, „Les communistes contre l'église orthodoxe roumaine de Paris”, în *La Nation Roumaine*, nr. 260, mai 1973, pp. 1-3; I. CUȘA, „Scrisoare deschisă adresată Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române”, în *Drum*, nr. 3, iulie-septembrie 1973, p. 7.

se hotărăște ca la rugăciunile bisericii să fie pomeniți regele Mihai I și mama sa, regina Elena. Pentru a se putea continua activitatea liturgică și a contracara intențiile guvernului de la București de a prelua sub controlul său biserica din Paris, se înființează o asociație pentru practicarea cultului ortodox român (*Association pour la pratique du culte orthodoxe roumain*)⁶. Conform statutelor sale, asociația trebuia să ajute biserica pentru organizarea serviciului religios și îndeplinirea misiunii ei față de credincioșii ortodocși români. Din asociație puteau face parte românii ortodocși stabiliți în Franța de cel puțin 6 luni. O persoană putea deveni membră a asociației mai repede în cazul în care era recomandată de cel puțin 2 membri. Organele de conducere erau epitropia formată din 5 persoane și consiliul parohial format din 12 persoane. Ambele erau alese pe o perioadă de 3 ani de adunarea parohială. Superiorul de drept al bisericii era președintele asociației. Adunarea parohială se întrunea cel puțin o dată pe an pentru analizarea raportului moral și material. Adunarea parohială extraordinară putea decide dizolvarea asociației sau modificarea statutului ei.

La 18 august 1949 Martinian Ivanovici⁷, superiorul bisericii, gafează invocând la sfârșitul unei slujbe numele lui Carol al II-lea, fostul suveran al României, alături de recenta sa consoartă, Elena Lupescu. Gestul a trezit nemulțumirea credincioșilor care au retras sprijinul pe care-l acordaseră până atunci superiorului Ivanovici. Drept reacție, un consiliu spiritual format din 6 preoți⁸ români rezidenți în Franța au solicitat mitropolitului Visarion Puiu preluarea bisericii, astfel că din septembrie 1949 îl întâlnim pe mitropolit la Paris, venit fiind din Elveția⁹. Aici a preluat conducerea bisericii române din strada Jean de Beauvais îndepărtându-l pe preotul Martinian Ivanovici și căutând să ridice biserica la rangul de episcopie. Cum Ivanovici a respins injoncțiunile mitropolitului care îi cerea să se retragă din funcție, la 4 septembrie 1949 un grup de legionari și simpatizanți gardiști au luat literalmente cu asalt localurile bisericii în care s-au instalat mitropolitul și partizanii săi. Totul a fost însă o manevră a lui Horia Sima și a preoților simiști (Boldeanu, Grațian) care l-au ademenit pe

⁶ Règlement Intérieur de l'Association culturelle de Eparchie Orthodoxe Roumaine D'Europe Occidentale, din *Arhiva catedralei mitropolitane din Paris*, 1949, f. 1.

⁷ Martinian Ivanovici fusese numit superior al bisericii din Paris în toamna anului 1946. Părintele Ivanovici nu se jena să spună că înainte de a lua avionul pentru Paris nu a plecat din cancelaria patriarhiei, ci din biroul lui Emil Bodnăraș, tovarăș de gândire și de acțiune politică, cu care a păstrat legătură directă, peste agentul de legătură al Legației Române de aici (Pr. Vasile BOLDEANU, *Însemnări*, manuscris dactilografiat, nepublicat, în *Arhiva Bibliotecii Române din Freiburg din Biblioteca „D. Stăniloae”*, Iași, caseta 6, file nenumerotate).

⁸ Arhimandritul Ștefan Lucaciu, Pr. Vasile Boldeanu, Pr. Grațian Radu, Pr. Gheorghe Preda, Pr. Nestorian Cicala, Pr. Gheorghe Brânzeu.

⁹ Jean MILOE, *La Riposte (aux attaques du Gouvernement Romain contre l'Eglise Roumaine de Paris)*, Paris, 1976, p. 21.

mitropolit din Elveția, înfățișându-i incorect realitatea¹⁰. La 8 septembrie 1949 se înregistrează la Prefectura Parisului o nouă asociație a românilor denumită „Asociația Culturală a Eparhiei Ortodoxe Române a Europei Occidentale”, sub conducerea mitropolitului Visarion Puiu și pusă sub ascultarea Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse din afara Rusiei (a Rușilor Liberi) cu sediul la New York condus atunci de mitropolitul Atanasie¹¹. Din cauza incidentelor ivite la biserică, în presa franceză din 4-9 septembrie 1949 au apărut mai multe articole împotriva mitropolitului Visarion și a mișcării legionare, principala acuzație fiind aceea a apartenenței din guvernul legionar condus de Horia Sima¹². Succesul a fost efemer deoarece tot în septembrie 1949, pentru evitarea noi incidente, poliția franceză a intervenit și a închis biserica, iar mitropolitul a fost exilat din nou, primind interdicție de a se apropia de Paris. Acesta s-a refugiat la Théoule-sur-Mer, la Draguignan (ambele în sudul Franței), apoi la Viels-Maisons (nord-estul Franței) de unde a încercat, totuși, să materializeze proiectul său. Conflictul a fost adus în fața justiției franceze care a numit un administrator judiciar și care a interzis oficierea serviciului divin între 1949-1952 cu unele excepții. Asociația culturală a fost refăcută sub control judiciar francez, superiorii bisericii urmând să fie aleși și numiți de comunitatea românească care prelua întreaga susținere financiară a lăcașului. Superior al bisericii va fi ales Visarion Puiu care va conduce și episcopia românilor din Europa occidentală până în 1958. Asociația organizată astfel din inspirația mitropolitului a funcționat normal, sub acoperirea legilor franceze. Măsura luată de Patriarhia de la București (caterisirea) nu a avut nici un efect asupra lui. Din episcopia nou înființată au făcut parte mai multe parohii¹³ din Franța, Canada, Elveția, Germania, Suedia, Belgia, Anglia. Intervențiile mitropolitului în apărarea drepturilor bisericii au fost de multe ori salvatoare,

¹⁰ Pr. Ștefan PALAGHIȚĂ, *Garda de Fier spre reînvierea României*, însoțită de o *Cronologie privind istoria mișcării legionare* și de Nae Ionescu, *Fenomenul legionar*, Editura Roza Vânturilor, București, 1993, p. 299.

¹¹ Jean MILOE, *La Riposte (aux attaques du Gouvernement Romain contre l'Eglise Roumaine de Paris)*, Paris, 1976, p. 21.

¹² Arhivele CNSAS, *dosar SIE 142*, f. 28.

¹³ Jean-Paul BESSE, *L'église orthodoxe roumaine de Paris*, D.U.C., Paris, 1994, p. 159 și Aurel Sergiu MARINESCU, *O contribuție la istoria exilului românesc, Biserica Ortodoxă Română în străinătate, în exil, în diasporă*, Editura Vremea, București, 2004, p. 151. Cele zece parohii erau: 1. Catedrala „Sf. Ioan Teologul” numită și „Sfinții Arhangheli Mihail, Gavriil și Rafail” din strada Jean de Beauvais 9 și 9 bis, Paris; 2. Biserica „Buna Vestire” 8080 Cristofor Columb, Montreal, Canada; 3. Biserica „Sf. Gheorghe”, Machabäerstrasse 41, Köln, Germania de Vest; 4. Biserica „Sf. Treime”, Friedrichstrasse 23 a, Offenburg, Germania de Vest; 5. Biserica „Nașterea Maicii Domnului”, 14-16 strada Beaulcre, 1205, Geneva, Elveția; 6. Biserica „Sf. Gheorghe”, 139 strada Cour, Lausanne, Elveția; 7. Biserica „Adormirea Maicii Domnului”, Brantholnsgränd 54, Skärkolmen, Suedia; 8. Biserica „Sf. Arhangheli”, Bredängsvägen 260, Borås, Suedia; 9. Biserica „Sf. Spirit”, strada Basse Wez 143, 4000 Liège, Belgia; 10. Biserica „Sf. Petru”, 17A Wellesley Road Ilford, Londra, JGI-4JT, Anglia.

mai ales în perioada 1953-1954 când guvernul de la București urmărea trecerea ei în proprietatea statului Român, dreptul de a numi un preot slujitor, dar mai ales transformarea ei într-un simplu muzeu pentru cultura poporului român¹⁴.

În corespondența purtată cu Leon Negruzzi, membru al Consiliului Parohial al Bisericii Române din Paris, mitropolitul face un rezumat al cauzelor care l-au determinat să părăsească Parisul: nu avea adăpost, nu avea resurse de trai, era mâhnit de tratamentul necorespunzător ce i l-a dat poliția, interzicându-i intrarea în Paris, dar cel mai mult l-a mâhnit nepăsarea și indiferența românilor asupra acestei situații¹⁵. Leon Negruzzi îi răspunde o lună mai târziu, informându-l asupra autorilor rapoartelor împotriva sa făcute la poliția franceză, unele dintre ele provenind nu numai din Paris, ci chiar și din România, Rusia ori Anglia¹⁶.

Din iulie 1951 îl găsim la Théoule-sur-Mer (sudul Franței) de unde în data de 18 din Villa Saint Camille trimite o scrisoare preasfințitului Andrei Moldovan, episcopul românilor ortodocși din SUA și Canada rugându-l să caute o modalitate pentru a rezolva neînțelegerile ivite în sânul bisericii din cauza alegerii în congresul bisericesc de la Chicago a tânărului Viorel Trifa pentru a fi hirotonit arhiepiscop și care nu ar fi fost pe placul tuturor, controversă ce nu făcea decât mult rău credincioșilor români din acele locuri. Mijlocește în acest sens în favoarea tânărului pe care el însuși l-a avut secretar pe când se afla în Austria și care „a dat destule dovezi de inteligență și de apreciată purtare între toți străinii pe unde a mai fost”¹⁷. Se pare că tânărul Trifa fusese atacat printr-o scrisoare trimisă tuturor episcopilor ortodocși din America ce ajunsese și în mâinile mitropolitului Visarion, iar acesta, mâhnit de ceea ce se întâmpla, sfătuiește ca efectul acesteia să fie nimicit printr-o imediată împăcare care va mulțumi pe toată lumea. Într-o altă scrisoare din 24 august 1951 interceptată de securitate, trimisă de episcopul Andrei Moldovan către mitropolitul Iustinian Marina (probabil din lipsa sau întârzierea informațiilor nu au știut că între timp fusese ales patriarh), amintită în planul operativ din paginile 54-57 ale dosarului, se menționează că episcopul Andrei îi trimitea lunar 50 de dolari mitropolitului Visarion cu scopul de a nu da dezlegare mitropolitului Anastasie din SUA pentru a hirotoni pe tânărul Viorel Trifa, promițând că va face și un memoriu către Sf. Sinod pentru a-i revizui situația și a-i ridica caterisirea. Nu se specifică însă de ce episcopul Andrei Moldovan sau mitropolitul Anastasie mai aveau nevoie de dezlegarea mitropolitului Visarion pentru Viorel Trifa atâta timp cât caterisirea dată de Sf. Sinod încuviința că acțiunile acestuia erau nule și neavenite!

¹⁴ Jean-Paul BESSE, *L'église orthodoxe roumaine de Paris*, D.U.C., Paris, 1994, p. 113.

¹⁵ *Scrisoare către Leon Negruzzi din 9 iunie 1951*, în *Arhiva Bibliotecii Române de la Freiburg din Biblioteca „D. Stăniloae”, Iași*, caseta 2, dosar 1, filă nenumărată.

¹⁶ *Scrisoare către mitropolitul Visarion din 3 iulie 1951 în Ibidem*. Între cei ce îl raportau poliției franceze nu putea lipsi preotul Boldeanu la care se adăugau Rădescu, Vișoianu, Crețianu, Gh. Răutu, Caranfil, casa regală, prințul Sturza.

¹⁷ Arhiva CNSAS, *Fond SIE*, dosar 142, f. 46.

La 25 decembrie 1954, duminică dimineața, în biserica rusă Sf. Nicolae din Versailles, s-a efectuat sfințirea episcopului vicar Teofil Ionescu (1896-1975) care primește numele de Sevreanul (Teofil de Sevres)¹⁸. La sfințire, alături de mitropolitul Visarion, au mai participat, conform canoanelor bisericii ortodoxe, încă doi ierarhi, arhiepiscopul Jean Maximovici de Bruxelles (1896-1966, canonizat în 1994) ca reprezentant al Sinodului rus de la New York și episcopul Natanail de Cartagina și Tunis¹⁹. Sfințirea a fost acceptată de către mitropolitul Visarion forțat de împrejurări, obligat fiind de părintele Vasile Boldeanu²⁰, pe de o parte, și de protestele preoților din Paris, pe de altă parte, trimițându-l pe acesta în America pentru a se pune de acord cu episcopul Valerian Trifa și a strânge legăturile dintre românii ortodocși din America cu cei din Europa, ceea ce nu s-a putut îndeplini în totalitate. Va reuși totuși să pună bazele unei noi eparhii denumită Episcopia Ortodoxă Română din Canada și Emisfera de Vest. Implicarea mitropolitului Visarion în organizarea noii episcopii din Canada este evidentă. Se păstrează indicațiile date privind marca episcopiei (din care nu trebuia să lipsească două elemente importante, frunza simbolică a Canadei și un simbol românesc), sigiliul cancelariei eparhiale, comunicarea înființării eparhiei ce trebuia făcută tuturor parohiilor, pregătirea unui congres, întocmirea unui tabel al parohiilor (după un model alcătuit de el), un model de cerere trimisă la București pentru revenirea în SUA a episcopului Policarp Morușca, primirea ca vicar a lui Trifa dacă abjură rătăcirea samosfeată, împărțirea eparhiei în două (de apus și de răsărit) pentru o conducere mai eficientă, susținând la conducerea eparhiei de răsărit pe episcopul Andrei Moldovan²¹. Recunoașterea înființării Episcopiei Ortodoxe a Românilor din Canada și Emisfera de Vest în 1956 a fost o izbândă a acestuia, fiind publicată în presa vremii ca o reușită a mitropolitului Visarion²². Teofil Ionescu va fi rechemat pentru a prelua eparhia de la Paris în 1958 după retragerea mitropolitului Visarion de la conducerea ei, dar nu se va instala efectiv decât în 1964, după moartea mitropolitului.

¹⁸ *Declarație și Proces verbal* pentru hirotonie în treapta arhieriei în „Condica Sfântă a Eparhiei Ortodoxe Române din Europa Occidentală, 1954”, din Arhiva Bibliotecii Române de la Freiburg din Biblioteca „D. Stăniloae”, *Fond Visarion Puiu*, Iași, caseta 5, ff. 18, 19.

¹⁹ Jean-Paul BESSE, *L'église orthodoxe roumaine de Paris*, p. 118.

²⁰ Părintele Vasile Boldeanu era persoana de contact a lui Horia Sima pentru împărțirea ajutoarelor la refugiații români din Paris, cf. Pr. Ștefan PALAGHIȚĂ, *Garda de Fier...*, p. 297.

²¹ Arhiva Bibliotecii Române de la Freiburg din Biblioteca „D. Stăniloae”, *Fond Visarion Puiu*, Iași, caseta 1, file nenumerate.

²² Pr. dr. Petre POPESCU, „Avem episcopie” în *Foaia poporului*, Detroit 3, Michigan, anul 46, nr. 3, martie 1957, p. 1, cl. 3 și p. 3, cl. 4.

Concluzii

Nu știu câtă credibilitate poate fi dată informațiilor cuprinse în dosarele de supraveghere a Serviciului Român de Informații, întrucât filele acestora au fost renumerotate chiar și de patru ori, multe dintre numerele considerate finale fiind mai mici chiar și cu 45 de puncte față de numerotația inițială iar cele mai multe dintre referate nu erau semnate de nici un lucrător operativ. Certitudine avem însă pentru cele mai multe dintre scrisorile, adresele oficiale sau cererile având semnătura originală a mitropolitului Visarion. La fel, putem să ne sprijinim îndeajuns și pe multe dintre planurile operative semnate de agenții securității comuniste din România. Toate contactele făcute cu acesta și încercările de repatriere s-au dovedit însă în timp a fi fost iluzii ale celor ce îl urmăreau.

În cea mai grea parte a vieții sale, în exil, a avut parte și de momente în care a fost primit și găzduit cu multă dragoste de frații întru Hristos de la mănăstirea catolică Maguzzano din Italia sau de ajutorul financiar lunar dat de clerul catolic din departamentul Aisne (Franța). Cei doi ani în care a fost sprijinit moral și financiar de așezământul de pe malul lacului Garda au fost puternic marcați de întâlnirea cu Don Giovanni Calabria, canonizat în anul 1999 de către Papa Ioan Paul al II-lea, atașament ce continuă și astăzi, la mormântul acestui prelat catolic existând un basorelief reprezentându-i pe amândoi păstori de suflețe ce s-au întâlnit și după trecerea din această viață. La Maguzzano s-a mers și mai mult de atât, una din sălile de conferințe ale abației purtând numele mitropolitului român, iar în incinta mănăstirii catolice amenajându-se și o capelă românească purtând numele aceluiași ierarh. Acesta a fost modul de a cinsti viața simplă a acestui mitropolit observată de viețuitorii mănăstirii, viață petrecută în multă reculegere, rugăciune și discreție, nelipsit fiind de la slujbele bisericii, cinstind în mod deosebit pe Maica Domnului, un om al dialogului, deschis la teologia romano-catolică, dar rămânând fidel ortodoxiei, convins că se putea apropia de catolicism fără să piardă identitatea sa ortodoxă. Îi fusese rezervat un loc de cinste în biserică, un scaun episcopal și covor roșu, fiind tămâiat la fiecare slujbă ca un reprezentant al Apostolilor. Poate și acestea au fost unele dintre motivele pentru care mitropolitul Visarion a preferat să trăiască și să moară la locul ostracizării sale, mâhnit, sărac și bolnav, dar neuitând nici o clipă mireasma pământului străbun după care a suspinat în cei 20 de ani de exil dureros pentru orice suflet ce s-a născut român.

II. HISTORICAL THEOLOGY

VISARION PUIU, THE FIRST ROMANIAN ORTHODOX METROPOLITAN IN PARIS

CRISTINEL ȘTEFAN TANASĂ*

ABSTRACT. The case of metropolitan Visarion Puiu, the only bishop of the Romanian Orthodox Church who remained exiled after the Romanian territory was occupied by the Soviet troops in August 1944 and who was condemned to death in February 1946 and defrocked by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church in 1950, is still one of the most controversial topics of the recent Romanian church historiography. Having been studied fragmentarily and very few times thoroughly researched, his writings not edited or read according to his true contribution to the Romanian contemporary Theology, Visarion Puiu still represents a long debatable, yet little known figure.

Keywords: metropolitan, condemned, defrocked, exiled, Paris

Circumstances of the exile

After having attended the Romanian orthodox people for a considerable period of time as a bishop of Arges (1921-1923, Curtea de Arges, Romania) and of Hotin (1923-1935, at Balti, in the Republic of Moldavia), then as a metropolitan of Bucovina (1935-1940) and of Transnistria (1942-1943) at Chernovtsy and Odessa in Ukraine, Visarion Puiu looked for a way to be helpful to the Romanian in the West, thus avoiding the contact with the Communist Regime established in Romania. His activity during the exile could be summarized as follows: Croatia, 13th-17th of August 1944, Austria August 1944-October 1945, Italy October 1945-November 1947, Switzerland November 1947-August 1949, and France August 1949-August 1964¹.

* Ph.D. "A.I. Cuza" University, Iasi, Reverend, email: preot_tanasa@yahoo.com.

¹ Metropolitan Visarion Puiu, *Notes of my life*, (edition, notes and addenda by Dumitru Stavarache and Gheorghe Vasilescu, Trinitas Publishing Company, Iași, 2004), 116, 117.

He left the country together with an official delegation at the request of the Church Management and Gh. Tatarascu government in order to participate at a Croatian bishop's ordainment in Zagreb, ceremony that took place the 15th of August 1944. The 23rd of August 1944 (the day the Soviet troops entered Romania) he was on his way back from Vienna, that date the diplomatic relationship between Romania and Germany were cut off, the borders being closed and any means of transport that related Romania were stopped. Under the new conditions, the metropolitan was in the situation of organising a new Church Structure for the numerous Romanian masses, people who were left outside the country borders with no help whatsoever from the Civil Authorities. With the approval of the Berlin government, he thus creates the Romanian Orthodox Doicese for Germany and Austria, being its temporary leader and waiting for the political situation to get better instead of asking for the approval of the Central Official Church of Bucharest. Because the political situation remained unchanged, the Romanians in exile reorganised themselves and, around Horia Sima, they founded the Romanian National Government in Vienna (December 1944), in which, without his agreement, the metropolitan is designated to help the Church problems of the Romanians in exile. From Vienna, the Metropolitan Visarion leaves for Italy (hosted for a while at the Maguzzano Monastery), then in Switzerland, and in the autumn of 1949 he reaches Paris as a guest of the Martinian Ivanovici archimandrite, the superior of the Romanian Church, who invites him to serve in more suitable conditions and to offer a more solemn note to the religious masses officiated here. When he arrived in Paris in September 1949, the metropolitan succeeded for a short period of time, to establish the residence of his diocese on Jean de Beauvais Street, because its vicar refused to turn in the office to the Legation of the Popular Republic of Romania. In the meantime, The People's Courthouse in Bucharest, created especially for the trial of the war criminals and for those responsible for the country disaster, condemned him to death in February 1946, and the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church defrocked him in February 1950. His death verdict was motivated by the fact he would have developed terror activities in Bessarabia and Transnistria, he would have left Romania serving the Hitlerism leaders and he would have been part of the exile government lead by Horia Sima²,

² Archives CNSAS, *MAI fund*, file P80/8, ff. 139, 140. According to an informative note of 1st February 1945 with information taken over from the radio show of Donau (Danube) of the 14th of December 1944 at 0,30, Romania National Government with its headquarters in Vienna had the following members: Horia Sima, the president of the Council of Ministers; Vasile Iasinski, Home office, Health and Social Service minister; Mihail Sturza, Foreign affairs and instruction minister; Platon Chirnoagă, war minister; Sergiu Vladimir Cristea, Culture minister; Corneliu Georgescu, Finance and Economy minister; Grigore Manoilescu, propaganda minister; Visarion Puiu was just at the disposal of the government for church affairs (Archives CNSAS, *SIE P 3763 fund*, P80/1 file, f. 16). The information complete and contradict themselves at the same time, another note in the file, volume 7, line 21 presenting the metropolitan as Cult minister in the same government, together with a new person on the list, university professor Ion Sângiorgiu as being the National Education minister.

and the Holy Synod, which was subdued to the Communist Authorities, couldn't do anything but acknowledge the decision of the criminal verdict and provides as such.

In the background of international political changes occurred after the Geneva Conference (1955) which led to a relaxation, at least temporary, of the international relationships, that had both military and economic implications, the Romanian State started the revision of the final verdicts ordered to those people who expressed the reeducated and well-behaved conduct in the communist prisons, who had exceptional professional qualities or who were old and ill whose situation stirred up the citizens' compassion. Having discovered in many cases, many judicial errors or verdicts disproportionate with the committed acts, maybe justified by the postwar environment, but unsupported ten years after the war, the communist authorities were compelled to initiate a revision of the situation in which political convicts had final sentences, including war criminals, the real war criminals being imprisoned. In the meantime, Romania started a vast external project in different west European states, especially francophone countries, in whose shadow there were sometimes illegal political activities. The means to do so were organizing cultural demonstrations and changes, sport events, meetings between delegation members and different autochthonous figures, at the same time and by which trying to infiltrate undercover agents to supervise, discourage and most of all disturb the plans of the Romanian emigration.

In these circumstances, it was intended to contact some of the leaders of the emigration, including one of the most influential people of his time the metropolitan Visarion Puiu. Both acts issued against him, his death sentence and his defrocking, made him solve his canonical and judicial situation preparing his coming back home³, this being the main reason for his meetings with the members of the Romanian delegation who were sent specially to contact him. The political situation was unfavorable for a very long time to be able to solve these problems. Although he was an exile advocate, promoting the idea of creating a Synod in exile, totally separated from the Bucharest Patriarchy, which he considered summated to the communist government politics, the documents existing in the archives of the former Direction of the External Affairs presents him as a person who expressed his interest for repatriation many times, interest which was stimulated in many ways by the communist security. In the operative plans of the Security there were references to which he had to be contacted since 1955 and had to be turned into an influential agent for the Romanian fugitives and church circles⁴. "The Fugitives" was the name used by the Security agents

³ Adrian Nicolae Petcu, "The Problem of the repatriation of Visarion Puiu metropolitan reflected in the security documents", in *Agero magazine*, Stuttgart, http://www.agero-stuttgart.de/REVISTA-AGERO/ISTORIE/Problema%20repatrierii%20mitropolitului%20Visarion%20Puiu%20in%20documentele%20Securitatii.htm#_ftnref1, (accessed December 12, 2014).

⁴ Information regarding the beginning of the prosecution of the metropolitan Visarion Puiu is being found in the operational archives of the Internal Affairs Ministry, file P80, volume 1.

to call all the Romanian emigrants, no matter the political party they belonged to, people who left Romania the time the communist party took political control. The punitive measures taken by the Romanian State against the Monarchy which was flourishing after 1945, made the repatriation attempts of the metropolitan fail, he asked numerous times for warranties to accomplish it. As the required warranties were so long waited for, the contacts with him being on and off several times, especially because of the lack of people capable to give a well argued speech in front of the metropolitan, he was in the situation of accepting easily the help of foreigners than to deal with the unfounded promises of the Romanian officials who were sent to convince him to be repatriated. Many times thou, his attempts to contact were made beneath national interests, for example to ask for advice about church problems emerged inside the Romanian immigration, the indications received from him being used later on by the agents of the Security.

Parisian Period

On April 18th 1948, The Romanian Parochial Assembly of the Church in Paris, in front of the believers who were attending the service declares itself against the Communist Regime in the country and therefore all ties with the Romanian Legation in Paris⁵ and the Romanian Patriarchy from Bucharest are

⁵ For details regarding the Romanian Church in Paris see: Veniamin Pocitan Ploesteanu, *The Romanian Church in Paris with an introduction on the Romanian-French relations*, (Bucharest, 1941); N.A. Gheorghiu, *La La Fondation de l'Eglise orthodoxe roumaine de Paris*, (Paris, 1953); Jean Miloe, *La Riposte aux attaques du Gouvernement Roumain contre l'Eglise Roumaine de Paris*, (Paris, 1976); Dinu Sikitiu-Cartior, *Romanian Altars in Paris*, (Bucuresti, 1994); Jean-Paul Besse, *L'Eglise orthodoxe roumaine de Paris*, (Paris, 1994); Mircea Păcurariu, "Geschichte der Rumänsch-Orthodoxen Kirche", *Oikonomia* 33 (Erlangen, 1994): 587-590; Idem, "The Romanian Diaspora in the past and present", in *Deisis*, number 1, 29-34; Mircea Basarab, *The History of the Nativity Romanian Orthodox Parish, München*, (Oradea, 1997); Ovidiu Bozgan, "The Romanian Orthodox Church in Paris during the first post-war years", *Studies on the History of the Church*, (University Publishing, Bucharest, 2000): 43-66; Ioan Barbu, *The Orthodox France*, (Antim Ivireanu Publishing, Langues et Culturea Europeennes Publishing, Paris, 2001); Dumitru Stavarache, *The Metropolitan Visarion Puiu. Documents when wandering*, (Pașcani, Moldopress Publishing, 2002); Dumitru Stavarache, Ion Negoescu, *The Metropolitan Visarion Puiu. Relations with Churches from Canada and USA - Documents. 1912-1963*, (Bucharest, Publirom Publishing, 2005); The Metropolitan Visarion Puiu, *Notes of my life*, (edition, notes and addendum by Dumitru Stavarache and Gheorghe Vasilescu, Iași, Trinitas Publishing, 2004); Florin Manolescu, *The Encyclopedia of the Romanian Literary Exile. 1945-1989*, (Company Publishing, 2003); *** "Les incidents de l'Eglise Roumaine de Paris", in *La Nation Roumaine*, 28 (15th September 1949): 3; *** "Le pretes et la politique", in *La Nation Roumaine*, 27 (1st September 1949): 3; *** "The Romanian Church in Paris", in *Patria*, 4, (October 1949): 2; *** "Vers une solution du probleme de l'eglise roumaine de Paris", in *La Nation Roumaine*, 31 (1st November 1949): 3; *** "The Centenary of the Romanian Orthodox Church in Paris", in *The hardworking Romania*, 23 (November 1953): 11-13; *** "Le centenaire de l'Eglise orthodoxe roumaine de Paris", in *La Nation Roumaine*, 125 (1st December 1953): 1, 3; *** "A Romanian School in Paris", in *B.I.R.E.*, VII, 176 (1st April 1954): 7; *** "The last achievement of the adventurer Vasile

broken. At the same time, it is decided for king Mihai the first and his mother queen Elena to be mentioned in the prayers of the church. An association for practising the orthodox cult is founded in order to continue the liturgical activity and to oppose the Bucharest Government intentions to take over the

Boldeanu", in *B.I.R.E.*, 193 (15th January 1955): 8; Corespondent, "From the Romanian Orthodox Church in Paris", in *Stindardul*, 24-25 (January-March 1956): 5; *** "A new Parochial Council was elected at the Romanian Orthodox Church in Paris", in *B.I.R.E.*, VIII, 194 15th February 1955, p. 11; M.V. Ottescu, "Of the priest Pârvănescu's file", in *B.I.R.E.*, number. 197, 15th March (1955): 7-8; Idem, "Looking through the priest Pârvănescu's file", in *B.I.R.E.*, VIII, 198 (1st April 1955): 8,12; Idem, "Priest Radu Grațian unmasks Virgil Pârvănescu ever since", in *B.I.R.E.*, 200 (1st May 1955): 8,11; Idem, "The Drama of the Romanian Orthodox Church in Paris is about to be solved", in *B.I.R.E.*, 212 (1st December 1955): 4; *** "How the so-called General Assembly of the Romanian Orthodox Church in Paris turned out", in *B.I.R.E.*, 199 (15th April 1955): 12-13; *** "Romanian Orthodox Church in Paris emerged from Visarion Puiu's judicial canonicity", in *B.I.R.E.*, 213 (15th December 1955): 11; *** "What is about the rumour of repatriation of the Metropolitan Visarion Puiu", in *B.I.R.E.*, 216 (1st February 1956): 2; *** "The drama of the Romanian Orthodox Church in Paris continues", in *B.I.R.E.*, IX, 218 (1st March 1956): 4, 8; *** "How the second General Assembly of the Romanian Orthodox Church in Paris turned out", in *B.I.R.E.*, 220 (1st April 1956): 9, 10; *** "The Sacrilege from the Romanian Orthodox Church in Paris", in *B.I.R.E.*, 232 (15th May 1956): 9, 10; *** "What reasons determined the Civil Court of Justice in Sena to decide Virgil Pârvănescu's detachment from the Romanian Orthodox Church in Paris", in *B.I.R.E.*, 236 (1st January 1957): 11-12; *** "News and internal disposals", in *Orientations for Legionaries*, (Bavaria, 5, February 1958): 6; Ion Dascalu, "Great Sin", in *Crucifix*, 26 (August 1958): 4; Teofil Ionescu, "A Contribution to the Union of the Romanian Principalities. Archimendrite Iosafat Snagoveanu", in *Romanian Wanderers's Almanac 1963-1964*, (Paris): 63-72, *** "At the death of His All-Holy metropolitan Visarion Puiu", in *Le Courier Roumain*, 274 (31st of August 1964): 20-26; *** "The Romanian Orthodox Church in Paris. Announcement", in *The Word in Exile*, 28-30 (September-November 1964): 8; N.A. Gheorghiu, "The Romanian Orthodox Church in Paris", in *Prodromos*, 3-4 (April 1965): 22-24; *** "Questions addressed to the former priest Boldeanu", in *Le Courier Roumain*, 291 (May 1965): 19, 20; *** "Notes", in *Le Courier Roumain*, 300-301 (7-30 October 1965): 28, I.D.M., "The Twelfth Hour", in *Le Courier Roumain*, 295-296 (16-31 July 1965): 23, 24; *** "The readers Tribune", in *Le Courier Roumain*, 305-306 (16-31 December 1965): 26-29; A parishioner, "A parishioner's letter", in *Le Courier Roumain*, XVII, 328-329 (Sep.-Oct. 1968): 14; An orthodox christian, "The lack of humility of the defroked priest V. Boldeanu", in *Le Courier Roumain*, 288-289 (31st March-16th April 1965): 21, 22; C.A., "The arrogance of the defroked priest Boldeanu", in *Le Courier Roumain*, 290 (30th April 1965): 21, 22, *** "What's going on at the Church in Paris", in *Le Courier Roumain*, 292-293 (31st May-16th June 1965): 22-25, A.T., "The sin against the evidence of truth", in *Le Courier Roumain*, 297-298 (16th-31st August 1965): 15-20; Idem, "A year since the death of His All-Holy metropolitan Visarion Puiu", in *Le Courier Roumain*, 295-296 (1st-15th August 1965): 7-9; Alexandru Gregorian, "The Metropolitan Visarion Puiu", in *Le Courier Roumain*, XIII, 300-301 (14th-30th October 1965): 11; editorial office, "Mr. Vasile Boldeanu and his conspiracy against the canonical authorities", in *Le Courier Roumain*, 304 (30th November 1965): 23-30; *** "Echoes" (reproduces the article from L'Aurore number 10/11 June 1972), in *Carpathians*, I, 1 (1972): 12; Faust Brădescu, "Praise the Lord we got rid of Teofil", in *Carpathians*, I, 2 (1972): 12; René Theo, "Teofil Ionescu's file", in *B.I.R.E.*, 559 (1st July 1972): 5; G. Filiti, "L'Eglise roumaine en danger", in *La Nation Roumaine*, 27 (November 1972): 3, 4; D. Nacu, "Les communistes contre l'église orthodoxe roumaine de Paris", in *La Nation Roumaine*, . 260 (May 1973): 1-3; I. Cușa, "Open letter addressed to the Patriarch of the Romanian Orthodox Church, in *Path*, 3 (July-September 1973): 7.

control of the Church in Paris. (*Association pour la pratique du culte orthodoxe roumain*)⁶. According to its statute, the Association had to help the Church organize the religious service and fulfill its mission towards the Romanian Orthodox believers. Only Romanian orthodox people who had been settled themselves in France for at least six months could be part of the Association. A person could become a member of the Association faster in case he or she was recommended by at least two members. The Boarding Committee was the Epitropia formed of five people and the Parochial Council formed of twelve people. Both of them were elected on a three year time by the Parochial Assembly. The Parochial Assembly met at least once a year to analyse the moral and material report. The Extraordinary Parochial Assembly could decide the dissolution of the Association or the modification of its status.

At the 18th of August 1949, Martinian Ivanovici⁷, the superior of the Church, makes a mistake by pronouncing at the end of a religious service, the name of Charles the Second, the former sovereign of Romania, together with his recent wife, Elena Lupescu. His gesture stirred the discontent of the believers who had withdrawn their support towards Superior Ivanovici, support which they had been offered by then. As a reaction, a spiritual council made of six Romanian priests⁸ who were residents in France, asked the metropolitan Visarion Puiu to take over the Church, so in September 1949, we meet the metropolitan in Paris, he having arrived from Switzerland⁹. Here he took over the lead of the Romanian Church established on street Jean de Beauvais, estranging priest Martinian Ivanovici and seeking to raise the church to a diocese. As Ivanovici rejected the metropolitan's injunctions, metropolitan who asked him to stand down, the 4th of September 1949 a group of legionnaires and sympathisers had literally assaulted the church building where the metropolitan and his followers had been settled. Everything was just a scheme used by Horia Sima and his priests who tempted the metropolitan from Switzerland, misrepresenting him

⁶ *Règlement Intérieur de l'Association culturelle de Eparchie Orthodoxe Roumaine D'Europe Occidentale*, of the archives of the Metropolitan Cathedral from Paris, 1949, f. 1.

⁷ Martinian Ivanovici had been named superior of the church in Paris in the autumn of 1946. Father Ivanovici wasn't ashamed to say that before taking the plane to Paris, he didn't leave the chancery of the Patriarchy, but Emil Bodnăraș's office, companion of thought and political action, with whom he kept in direct touch, avoiding the contact agent of the Romanian Legation from here (Priest Vasile Boldeanu, *Notes*, typed manuscript, unpublished, in Romanian Library Archives in Freiburg from Library "D. Staniloae" *Fond Visarion Puiu*, Iași, cassette 6, unnumbered pages).

⁸ Archimandrite Ștefan Lucaciu, Priest Vasile Boldeanu, Priest Grațian Radu, Priest Gheorghe Preda, Priest Nestorian Cicala, Priest Gheorghe Brânzeu.

⁹ Jean Miloe, *La Riposte (aux attaques du Gouvernement Romain contre l'Eglise Roumaine de Paris)*, (Paris, 1976), 21.

the reality¹⁰. The 8th of September 1949 a new Association of the Romanians, called “The Cultural Association of the Romanian Orthodox Bishopric of Western Europe” is registered at the Paris Prefecture, under the lead of Visarion Puiu and under the obedience of the Russian Orthodox Church Synod from outside Russia (that belonged to the Free Russians), with its headquarters in New York, which was led back then by the metropolitan Atanasie¹¹. Because of the incidents arisen inside the church, in the French press of 4th – 9th of September, there were several articles against the metropolitan Visarion and the legionnaire movement, the main accusation being his belonging to the legionnaire government led by Horia Sima¹². The success was temporary because the same month in September 1949, to avoid new incidents, the French police interfered and closed the church, and the metropolitan was exiled again, getting banned to come near Paris. He took refuge at Théoule-sur-Mer, at Draguignan (both in the south of France), then at Viels-Maisons (in the north-east of France) where he tried however to achieve his project. This conflict was brought before the French Justice who appointed a judicial administrator and who prohibited the achieving of the divine service between the years 1949-1952, with a few exceptions. The Cultural Association was rebuilt under French judicial control, the superiors of the church being elected and named by the Romanian community who took over the entire financial support of the sanctuary. Visarion Puiu will be elected Superior of the church and he will lead the Romanian Diocese of the Western Europe until 1958. The Association organised in this way by the metropolitan functioned normally, under the cover of the French laws. The action took by the Romanian Patriarchy (the defrocking) had no effect upon him. As part of the newly founded Diocese, there were several parishes¹³ of France, Canada, Switzerland, Germany, Sweden, Belgium, and England. The metropolitan’s

¹⁰ Priest Ștefan Palaghiță, *Iron Garde for the revival of Romania*, accompanied by a *Cronology regarding the history of the legionary movement* and by Nae Ionescu, *The legionary Phenomenon*, (the Winds Rose Publishing, Bucharest, 1993), 299.

¹¹ Miloe, 21.

¹² Archives CNSAS, file SIE 142, f. 28.

¹³ Jean-Paul Besse, *L'église orthodoxe roumaine de Paris*, (D.U.C., Paris, 1994), 159 and Aurel Sergiu Marinescu, *A contribution to the Romanian exile history, Romanian Orthodox Church abroad, in exile, in Diaspora*, (Vremea Publishing Company, Bucharest, 2004), 151. The ten parishes were: 1. “St. Joan the theologian” Cathedral, named also “Saints Archangels Mikhail, Gavril and Rafael” of street Jean de Beauvais 9 and 9 bis, Paris; 2. Church “Annunciation” 8080 Christopher Columbus, Montreal, Canada; 3. Church St. George”, Machabäerstrasse 41, Köln, West Germany; 4. Church “Holy Trimethyleneuracil”, Friedrichstrasse 23 a, Offenburg, West Germany; 5. Church “Nativity”, 14-16 street Beaulcre, 1205, Geneva, Switzerland; 6. Church “St. George”, 139 street Cour, Lausanne, Switzerland; 7. Church “Assumption”, Brantholnsgränd 54, Skärkolmen, Sweden; 8. Church “Saints Archangels”, Bredängsvägen 260, Borås, Sweden; 9. Church “Holy Spirit”, street Basse Wez 143, 4000 Liège, Belgium; 10. Church “St. Peter”, 17A Wellesley Road Ilford, London, JGI-4JT, England.

interventions to defend the rights of the church were saving many times, especially between 1953-1954 when the Bucharest government pursued its passing to the property of the Romanian State, the right to appoint a serving priest, but above all, to change it in a mere museum for the culture of the Romanian people.¹⁴

In the correspondence with Leon Negruzzi, member of the Parochial Council of the Romanian Church in Paris, The metropolitan summarizes the causes which convinced him to leave Paris: he had no shelter, no life resources, he was sad because of the inadequate behaviour of the police that forbade his entrance in Paris, but he was most sorrowful because of the Romanians' indifference and carelessness about this situation¹⁵. Leon Negruzzi answers him a month later, informing him about the authors of the reports against him presented at the French police, some of them being not only from Paris, but even from Romania, Russia or England¹⁶.

Starting with July 1951, we find him in Théoule-sur-Mer in France. The 18th of July from Villa Saint Camille he sends a letter to the Blessed Andrei Moldovan, the Bishop of the Romanian Orthodox in USA and Canada, asking him to find a way to solve the misunderstandings risen in the Church. These misunderstandings appeared because of the election of the young Viorel Trifa ordained bishop in the Church Congress in Chicago, this election wasn't agreed by everybody, still this controversy didn't do any good to the Romanian believers who lived there. He mediates in this way in favour of the young man he himself had as a secretary when he was in Austria and who "has proved intelligent and wellbehaved among all the foreigners he met wherever he's been"¹⁷. Apparently young Trifa had been attacked through a letter sent to all the orthodox bishops in America and this letter arrived to the metropolitan Visarion, and this one, upset about everything that happened, advises that its effect to be neutralized by a sudden reconciliation which pleases everybody. In a different letter of the 24th of August 1951 which was intercepted by the Security, sent by the bishop Andrei Moldovan to the metropolitan Iustinian Marina (probably because of lack or delay of evidence they didn't know he was elected Patriarch in the meantime), and written in the operational plan in pages 54-57 of the file, it is mentioned that bishop Andrei sent 50 dollars monthly to the

¹⁴ Besse, 113.

¹⁵ *Letter towards Leon Negruzzi from 9th of June 1951*, In Romanian Library Archives in Freiburg from Library "D. Staniloae" *Fond Visarion Puiu*, Iași, cassette 2, file 1, unnumbered page.

¹⁶ *Letter towards the metropolitan Visarion from 3rd of July 1951* in *Ibidem*. Among the ones who reported him to the French police it couldn't miss priest Boldenu together with Rădescu, Vișoianu, Crețianu, Gh. Răutu, Caranfil, royal house, prince Sturza.

¹⁷ Archives CNSAS, *Fond SIE*, file 142, f. 46

metropolitan Visarion for him not to give approval to metropolitan Atanasie in USA to ordain young Viorel Trifa, promising he would prepare a report for the Holy Synod to revise his situation and ban his defroking. However, it is not specified why bishop Andrei Moldovan or metropolitan Atanasie needed metropolitan Visarion's approval for Viorel Trifa, as long as his defroking given by the Holy Synod confirmed the young bishop's actions were null and void!

The 25th of December 1954, Sunday morning, in the Russian church of St. Nicholas in Versailles, vicar bishop Teofil Ionescu (1896-1975) was sanctified, he got the name of the Sevrean¹⁸. At the sanctification, besides the metropolitan Visarion, according to the orthodox church canons, two more hierarchs participated, the archbishop Jean Maximovici de Bruxelles (1896-1966, canonized in 1994) representing the Russian Synod in New York and bishop Natanail de Cartagina and Tunis¹⁹. The sanctification was accepted by metropolitan Visarion forced by circumstances, compelled by priest Vasile Boldeanu²⁰ on one side, and by the complains of the priests in Paris on the other side. He sent him to America to agree with the bishop Valerian Trifa and to strenghten ties between orthodox Romanians in America and Europe, situation which wasn't acomplished totally. He will manage however to establish a new diocese named Romanian Orthodox Church in Canada and Western hemisphere. Metropolitan's involvement in the organisation of the new diocese in Canada is obvious. There were some things established regarding the mark of the diocese (two important elements must appear, the symbolic leaf of Canada and a Romanian symbol), the seal of the bishopric chancery, the communication of the diocese foundation had to be done to all the parishes, the preparation of a Congress, the drawing up of a chart of the parishes (according to a chart he made), an application form sent to Bucharest so that bishop Policarp Morusca could come back to USA, accepting Trifa as a vicar if he abjured his wander, the division of the diocese in two (the eastern part and western part) for a more efficient leadership, supporting Andrei Moldovan as a leader of the eastern diocese²¹. The Aknowledgement of the Romanian Orthodox Diocese in Canada and the Western Hemisphere in 1956 was a victory of the metropolitan Visarion, being published in the press as a success²². Teofil Ionescu

¹⁸ Declaration and Report for the ordainment in the step of the archepiscopate in "Holy Register of the Romanian Orthodox Bishopric of Occidental Europe, 1954", from the Romanian Library Archives in Freiburg from Library "D. Staniloae" *Fond Visarion Puiu*, Iași, cassette 5, ff. 18, 19.

¹⁹ Jean-Paul Besse, *L'église orthodoxe roumaine de Paris*, 118.

²⁰ Priest Vasile Boldeanu was Horia Sima's contact person for the delivery of the aids to the Romanian refugees in Paris, according to Pr. Ștefan Palaghiță, *Iron Garde ...*, 297.

²¹ Romanian Library Archives in Freiburg from Library "D. Staniloae", *Fond Visarion Puiu*, Iași, cassette 1, unnumbered pages.

²² Ph.D. Petre Popescu, "We have diocese", in *The People's Leaf*, (Detroit 3, Michigan, year 46, number 3, March 1957), p. 1, cl. 3 and p. 3, cl. 4.

will be called back to take over the diocese in Paris in 1958 after the metropolitan Visarion's retirement from its leadership, but he would not be actually settled until 1964, after the metropolitan's death.

Conclusions

I don't know how much credibility can be given to the information contained in the surveillance files of the Romanian Intelligence Service, because their pages were renumbered even four times, many of the numbers considered as final being smaller up to forty-five points compared to the initial numbering, and most of the reports weren't even signed by any operative worker. However we are certain about most of the letters, official addresses or applications which have the metropolitan's official signature. Likewise, we can rely enough on many of the operational plans signed by the communist security agents in Romania. All the contacts made with him and the repatriation attempts proved to be merely illusions of the people who had been stalking him.

During the hardest part of his life, in exile, he had moments when he was hosted with love by the Christ brothers of the Maguzzano Catholic monastery in Italy or he had monthly financial help offered by the catholic clergy of the Aisne department (France). The two years he was supported morally and financially by the Sanctuary on Lake Garda were strongly marked by the encounter with Don Giovanni Calabria, canonized in 1999 by the Pope John Paul II, affection that continues even nowadays, at the Catholic prelate's grave there is a bas-relief representing both soul shepherds who found themselves after their passing away. At Maguzzano, it went further than that, one of the conference rooms of the abbey bearing the name of the Romanian metropolitan, and in the precincts of the catholic monastery there is a Romanian chapel with the same hierarch name. This was the way to honour the metropolitan's simple life, noticed by the monastery dwellers, life spent in silence, prayer and discretion, permanent presence at the religious service, with special honour towards Virgin Mary, a man of dialogue, open to Roman Catholic theology, but faithful to Orthodoxy, believing strongly that he could approach Catholicism without losing his orthodox identity. He had been booked a place of honour in the church, an Episcopal chair and a red carpet, being incensed at every religious service as a representative of the Apostles. Maybe these are the reasons Metropolitan Visarion preferred live and die at the place of his ostracism, being pained, poor and ill, but always remembering the scent of his forefathers land which he sighed for in those twenty years of exile painful for every soul that was born Romanian.

REFERENCES

- Archives CNSAS, *SIE fund*, file P80/8 and 142.
- Archives of the Romanian Metropolitan Cathedral from Paris.
- Romanian Library Archives in Freiburg from Library "D. Staniloae" *Fond Visarion Puiu*, Iași.
- Barbu, Ioan. *The Orthodox France*. Paris: Antim Ivireanu Publishing, Langues et Culturea Europeennes Publishing, 2001.
- Basarab, Mircea. *The History of the Nativity Romanian Orthodox Parish, München*. Oradea: 1997.
- Besse, Jean-Paul. *L'église orthodoxe roumaine de Paris*. Paris: D.U.C., 1994.
- Bozgan, Ovidiu, "The Romanian Orthodox Church in Paris during the first post-war years", *Studies on the History of the Church*, Bucharest (University Publishing, 2000): 43-66.
- Gheorghiu, N.A. *La La Fondation de l'Eglise ortodoxe roumaine de Paris*. Paris: 1953.
- Manolescu, Florin. *The Encyclopedia of the Romanian Literary Exile. 1945-1989*. Company Publishing, 2003.
- Marinescu, Aurel Sergiu. *A contribution to the Romanian exile history, Romanian Orthodox Church abroad, in exile, in Diaspora*. Bucharest: Vremea Publishing Company, 2004.
- Miloe, Jean. *La Riposte aux attaques du Gouvernement Roumain contre l'Eglise Roumaine de Paris*. Paris: 1976.
- Palaghiță, Priest Ștefan. *Iron Garde for the revival of Romania*, accompanied by a *Cronology regarding the history of the legionary movement* and by Nae Ionescu, *The legionary Phenomenon*. Bucharest: Winds Rose Publishing, 1993.
- Păcurariu, Mircea. "Geschichte der Rumänsch-Orthodoxen Kirche". *Oikonomia*, 33 (Erlangen, 1994): 587-590.
- , "The Romanian Diaspora in the past and present", in *Deisis*, 1, 29-34.
- Petcu, Adrian Nicolae, "The Problem of the repatriation of Visarion Puiu metropolitan reflected in the security documents", in *Agero magazine*, Stuttgart, http://www.agero-stuttgart.de/REVISTA-AGERO/ISTORIE/Problema%20repatrierii%20mitropolitului%20Visarion%20Puiu%20in%20documentele%20Securitatii.htm#_ftnref1 (accessed December 12, 2014).
- Ploesteanu, Veniamin Pocitan. *The Romanian Church in Paris with an introduction on the Romanian-French relations*. Bucharest: 1941.
- Popescu, Ph.D. Petre. "We have diocese". *The People's Leaf*, Detroit 3, Michigan, 46, 3 (March 1957): 1, cl. 3 and 3, cl. 4.
- Puiu, Metropolitan Visarion. *Notes of my life*. Edition, notes and addenda by Dumitru Stavarache and Gheorghe Vasilescu, Iași: Trinitas Publishing Company, 2004.
- Sikitiu-Cartior, Dinu. *Romanian Altars in Paris*. Bucharest: 1994.
- Stavarache, Dumitru. *The Metropolitan Visarion Puiu. Documents when wandering*. Pașcani: Moldopress Publishing, 2002.

Stavarache, Dumitru, and Negoescu, Ion. *The Metropolitan Visarion Puiu. Relations with Churches from Canada and USA - Documents. 1912-1963*. Bucharest: Publirom Publishing, 2005.

Periodicals: *La Nation Roumaine*, 1949-1973; *Patria*, 1949; *The hardworking Romania*, 1953; *B.I.R.E.*, 1954-1972; *Crucifix*, 1958; *Romanian Wanderers's Almanac 1963-1964*, Paris; *Le Courrier Roumain*, 1964-1965; *Orientations for Legionaries*, 1958; *The Word in Exile*, 1964; *Prodromos*, 1965; *Echoes*, 1972; *Carpathians*, 1972; *Path*, 1973.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

ASPECTE FUNDAMENTALE ALE ECLESIOLOGIEI ORTODOXE LA SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

REZUMAT. Sfântul Ioan Gură de Aur tratează toate aspectele eclesiologiei ortodoxe. Biserica, Trupul lui Hristos este o comuniune sacramentală, a credincioșilor cu Hristos și întreolaltă. Comuniunea dintre uman și divin se realizează în Biserică, prin Sfânta Euharistie. Biserica este îndreptar divin, rolul ei este sfințitor, în afara ei omul nu poate realiza mântuirea. Hirotonia nu este o simplă ceremonie, ci are caracter de Taină. Prin punerea mâinilor arhierelui candidații primesc harul preoției. Ierarhia este o realitate permanentă, de natură sacramentală. Iar termenul de instituție și cel de eveniment, despre care se vorbește atât de mult în eclesiologia actuală, reprezintă în concepția hrisotomică două aspecte ale unei singure acțiuni divine în istorie.

Cuvinte cheie: Sfântul Ioan Gură de Aur, Biserică, preoție, hirotonie, comuniune, eclesiologie.

În literatura patristică greacă nu există tratate sistematice despre eclesiologie. Nu se pune problema ființei Bisericii, realitate divino-umană. „Pe vremea Sfinților Părinți, Biserica era un izvor de viață atât de evident, încât nu se pune problema naturii sale. Pe de altă parte, Biserica prin ființa sa tainică, se pretează prea puțin la orice definiție formală”¹.

În Biserica primelor secole nu există nici un fel de controversă cu privire la învățătura despre Biserică sau preoție.

Taina Bisericii era înțeleasă de Sfinții Părinți ca inclusă în Taina lui Hristos. Zidirea Bisericii a constituit o preocupare fundamentală a tuturor Sfinților Părinți. O mare atenție a fost acordată de aceștia învățăturii despre preoție, rezultând

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, email: dbutcapusan@yahoo.ro.

¹ Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Ioan Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 135.

valoroase tratate despre sublimitatea preoției și responsabilitatea celui ce i se împărtășește harul special al Tainei Hirotoniei, căci preoția lui Hristos se perpetuează în preoția Bisericii.

Personalitate de prim rang a Bisericii creștine, cel mai prestigios reprezentant al Școlii din Antiohia Siriei, Sfântul Ioan, supranumit Χρισσοτομος (gură de aur) (354-407), arhiepiscop al Constantinopolului, cel mai de seamă orator și totodată cel mai mare comentator al Sfintei Scripturi din toată epoca patristică, este un teolog normativ al Bisericii Ortodoxe, alături de Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nazianz, toți trei numiți: *ai lumii mari dascăli și ierarhi*.

Vom sublinia câteva aspecte ale eclesiologiei Sfântului Ioan Gură de Aur, cu privire la ființa Bisericii și ierarhia sacramentală, care exclud orice concepte eclesiologice apărute în Creștinătatea apuseană, începând cu mijlocul mileniului al II-lea, cum ar fi:

- preoția generală a tuturor credincioșilor sau negarea preoției sacramentale, identificarea clerului cu poporul credincios;
- definirea Bisericii ca adunare, comunitate a sfinților, a celor aleși, predestinați;
- separația între Biserica văzută și cea nevăzută;
- hristomonismul sau neglijarea aspectului pnevmatologic al Bisericii;
- egalitatea treptelor de episcop, preot și diacon în Biserica primară;
- existența în Biserica primară a mai multor structuri: episcopală, presbiteriană și congregaționalistă;
- teoria ramurilor Bisericii, potrivit căreia Biserica n-a luat ființă cu adevărat, avem doar ramuri ale acesteia în istorie, în cadrul cărora există elemente de adevăr amestecate cu învățături greșite.

În vasta sa operă, în cadrul căreia nu există o lucrare specială referitoare la Biserica, elementele de eclesiologie se împletesc cu cele hristologice și soteriologice, trebuind căutate în special în omilii, dintre care 250 sunt dedicate epistolelor pauline, „marele exeget vede în Hristos centrul mesajului biblic, tema esențială a mesianismului și a propovăduirii apostolice, temeiul noului așezământ al mântuirii: Biserica creștină”².

Eclesiologia hrisostomică este în acord cu învățătura generală despre Biserica a Sfinților Părinți răsăriteni. „Noțiunea specifică a Bisericii o constituie confluența factorului supranatural și etern cu factorul natural din timp și spațiu, pe același meridian existențial. Biserica se formează în funcție de o realitate divină și de o realitate creată”³.

Biserica este un organism teandric, având un aspect divin, care face specificul ei: „Biserica nu constă în zidiri. Ea nu se definește după aspectul ei material, sensibil. Esența ei constă în aspectul ei divin. Prezența lui Hristos în ea este elementul cel mai

² Pr. Ilie Moldovan, „Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur” în Studii Teologice, nr. 9-10/1968, p. 706.

³ Pr. I. Moldovan, „Aspectul hristologic...”, p. 709.

important al Bisericii... Așadar marea realitate a Bisericii este realitatea divină, prezența lui Hristos în sânul ei⁴, dar și unul uman, adevăr exprimat astfel de Sfântul Părinte: „În mulțimea credincioșilor rezidă Biserica”⁵.

Membrii Bisericii sunt drepecți și păcătoși „Sunt în Biserică mulți ridicăți la înălțime, precum capul, privind cele cerești... alții sunt care au rolul picioarelor care calcă pe pământ, însă a picioarelor sănătoase... nici aceia, zice, să nu cugete lucruri înalte, contra celor de jos și nici aceștia să nu hulească pe cei de sus”⁶.

Biserica este Trupul lui Hristos, după cuvântul Apostolului Pavel, așadar „există o strânsă legătură între Hristos, capul Trupului, și creștini ca membre ale acestui trup”⁷.

Hristos este Capul și Întemeietorul Bisericii, care își are temeiul în Întrupare: „Câteodată-L vezi ținând de sus întregul edificiu, altădată ținând în jos întreaga zidire, fiind în același timp și temelia ei”⁸, dar și în Cincizecime. „Biserica are în același timp temelia în Hristos și în pnevmatologie”⁹. Biserica este Trupul lui Hristos peste care se odihnește Duhul Sfânt. Ea este legată de pogorârea inițială, dar și de pogorârea continuă a Duhului Sfânt ca ipostas în făptuirile umane. Duhul Sfânt este prezent în Biserică și în același timp vine mereu, tot mai deplin: „Fără Duhul n-ar fi luat ființă Biserica; iar dacă există Biserică, e semn că e prezent în (ea) Duhul”¹⁰.

Biserica este un reflex al comuniunii de iubire a persoanelor treimice „creștinii formează o unitate omousianică și o pluralitate ipostatică de comuniune, comunicată Bisericii de Sfânta Treime”¹¹.

Prin Hristos, Capul Trupului avem acces la viața de comuniune a Sfintei Treimi: „El S-a făcut pe Sine Capul întregii Biserici. Ridicând-o ca și cu o macara puternică, el o așează la înălțimi incomparabile și o așează chiar pe tronul Său. Unde se găsește Capul, acolo se găsește și trupul, fără posibilitate de separație”¹².

Unitatea între Hristos și Biserică se realizează deplin în Sfânta Euharistie. „Eclesiologia hrisostomică se plasează într-o perspectivă sacramentală. Sfântul Ioan Gură de Aur ridică realismul euharistic la o înălțime dogmatică și misionară supremă”¹³.

⁴ Vasile Hristov, „Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur” în Studii Teologice, nr. 1-2/1960, p. 80.

⁵ Saint Jean Chrisostome, *Ouvres complètes*, vol. IV, Arras, 1887, p. 316.

⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Efeseni*, IV, 1 în P. G. 62, 75.

⁷ Mihai Enache, „Învățătura despre Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur”, în Ortodoxia, nr. 1/1974, p. 129.

⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Efeseni* II, Omilia IV în P. G. 62, 34.

⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Explicare la Psalmul 148*, în P. G. 55, 483.

¹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Cincizecime* în P. G. 50, 450.

¹¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia: Despre neputința de a înțelege pe Dumnezeu* 36, în P. G. 48, 725-726.

¹² Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Efeseni*, Omilia III, 2, în P. G. 62, 26.

¹³ Pr. I. Moldovan, „Aspectul hristologic...”, p. 716.

Sf. Euharistie creează o comuniune între divin și uman. Comuniunea sacramentală se realizează prin unirea euharistică a credincioșilor cu Hristos, printr-o reciprocă pătrundere de energii, păstrându-și însă fiecare identitatea, nu este contopire sau alipire. „Hristos nu S-a mulțumit să se facă om, să primească palme și să fie ucis, ci El se amestecă și se unește cu noi; El face din nou trupul Său, nu numai în credință, ci în realitate... Ceea ce îngerii se înspăimântă să privească și nu îndrăznesc să vadă, de teama fulgerului ieșind de acolo, acela este lucrul cu care noi ne hrănim, lucrul cu care ne unim și devenim un singur trup și o singură carne a lui Hristos”¹⁴. Prin participarea noastră la Sfânta Euharistie se menține apartenența noastră la Trupul lui Hristos, Biserica. Sfântul Ioan Gură de Aur se străduiește să întărească în mod practic legătura între credincioși pe cale liturgică. El spune în acest scop că dacă Biserica slăbește sub acest aspect (liturgic-euharistic), unitatea creștinilor slăbește și ea¹⁵. „Biserica lui Hristos este vie și puternică în măsura în care ea se hrănește cu trupul și cu sângele dumnezeiescului ei Întemeietor, căci fără comuniunea între Hristos și creștini, nu poate fi vorba de o Biserică”¹⁶.

Hristos este prezent în mod real în Sfânta Euharistie, cu Trupul și Sângele Său. „În Euharistie noi ne unim cu Hristos realmente, în fapt, nu numai după dragoste sau după credință”¹⁷.

În cadrul Sfintei Liturghii se actualizează jertfa unică și irepetabilă adusă de Hristos odată pentru totdeauna în chip sângeros. „Jertfim totdeauna pe același (Hristos) și nu azi un miel și mâine un altul, ci totdeauna același, fiindcă este un singur sacrificiu... Noi oferim și azi sacrificiul care a fost adus atunci”¹⁸. Hristos este Cel ce se jertfește în chip nesângeros. El este săvârșitorul jertfei liturgice. „Sfințitorul jertfei euharistice este Cel jertfit, Jertfitorul”¹⁹, iar săvârșitorii văzuți sunt preoții: „prin preoți v-ați născut la nașterea cea veșnică, prin ei ați căpătat Împărăția veșnică, prin mâinile lor toate se fac, prin preot vă învredniciți să primiți Tainele cele înfricoșătoare, adică Sfânta Împărtășanie dumnezeiască”²⁰. Acest lucru este ilustrat magistral în rugăciunea pe care o citește preotul în timpul cântării heruvicului: „și cu puterea Sfântului tău Duh învrednicește-mă pe mine, cel ce sunt îmbrăcat cu harul preoției, să stau înaintea acestei Sfinte Tale mese și să jertfesc sfântul și preacuratul Tău Trup și scumpul tău Sânge... Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce te aduci, Cel ce primești și Cel ce te împarți, Hristoase Dumnezeuul nostru”²¹.

¹⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII la Sfânta Evanghelie după Matei 5* în P. G. 58, 743-744.

¹⁵ M. Enache, „Învățătura despre Biserică...”, p. 132.

¹⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia III, 2 la Epistola către Evrei* în P. G. 63, 30.

¹⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XLII, 3 la Evanghelia după Ioan*, în P. G. 59, 260.

¹⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia L la Sfânta Evanghelie după Matei* în P. G. 58, 507.

¹⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I despre trădarea lui Iuda*, în P. G. 49, 380.

²⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia X la Epistola I către Tesaloniceni*, în P. G. 62, 79.

²¹ *Liturghia Sfântului Ioan*, ed. a IV-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 43-44.

Prin urmare Euharistia și Biserica înmulțesc harul în sufletele creștine și învrednicesc de progres spiritual pe aceia care caută Împărăția cerurilor. „Integrarea în Trupul lui Hristos începe cu Botezul și isprăvește cu Euharistia. Toți am primit același Duh și am gustat din același har, ceea ce ne face și ne naște ca pe un singur trup, printr-un Duh unic”²².

Euharistia este Taina prin excelență a Bisericii. Dacă în Sfânta Împărtășanie Îl avem pe Hristos euharistic, Biserica este trupul tainic al lui Hristos. „În această taină a trupului și sângelui lui Hristos, Biserica comunică, în modul cel mai real, cu Însuși Hristos și devine de același trup cu Hristos”²³, ea este Taina unității Bisericii, înfruptându-ne din trupul lui Hristos, cei mulți devin una, datorită fermentului și duhului de viață care îi animă. „Pentru că: ce este pâinea? trupul lui Hristos. Ce devin cei ce se împărtășesc cu ea? Trupul lui Hristos; nu mai multe trupuri, ci unul singur”²⁴. Sfântul Părinte atrage atenția asupra caracterului de înfricoșătoare Taină a Euharistiei și a necesității împărtășirii cu vrednicie cu Trupul și Sângele Domnului: „Gândește-te, omule, de ce jertfă ai să te atingi, de ce fel de masă te apropii. Adu-ți aminte că fiind pământ și cenușă, te împărtășești cu Trupul și Sângele lui Hristos”²⁵.

Momentul temeinicirii Bisericii prin Jertfa de pe Cruce este marcat de Sf. Evanghelist Ioan prin cuvintele „săvârșitu-s-a” (In 19,30), rostite de Iisus și împungerea coastei Domnului, din care a curs sânge și apă (In 19,34). Tâlcuind aceste texte Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Dar pentru că Biserica este din coasta dreaptă a lui Hristos, ce am putea spune? Căci pe când Hristos era ridicat pe Cruce și pătimea și murea, împungându-l unul din ostași în coasta Lui, a curs sânge și apă și din această apă și sânge se constituie toată Biserica. Domnul însuși a mărturisit zicând: de nu se va naște cineva din apă și din Duh (In 3,5) (se pare că) aici sângele îl numește Duh”²⁶ sau: „Nu fără pricină, sau la întâmplare au curs aceste izvoare, ci fiindcă acestea amândouă au alcătuit Biserica. Aceasta o știu cei ce se împărtășesc de Taine, sunt renăscuți prin apă și hrăniți prin Sângele și Trupul lui Hristos”²⁷.

Sf. Ioan Hrisostom arată legătura strânsă între Biserica în sens de comuniune a credincioșilor cu Dumnezeu și biserică lăcaș de închinare, în care se adună comunitatea pentru a reînnoi comuniunea cu Dumnezeu prin Sfintele Taine, în special Sf. Euharistie: „trebuie să fie disciplină și evlavie în timpul slujbelor, nu zgomot și dezordine, ca în alte adunări, căci Biserica în ambele sensuri este locul îngerilor și al Împărăției lui Dumnezeu, sau cerul coborât pe

²² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXX 1,2 la Epistola I către Corinteni* în P. G. 61, 250-251.

²³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 1X,2 la Epistola către Romani* în P. G. 60, 477.

²⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXIV,2 la Epistola I către Corinteni* în P. G. 61, 200.

²⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Nașterea Domnului 7* în P. G. 50, 361.

²⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cum trebuie să se conducă cei căsătoriți?* în P. G. 51, 229.

²⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXX la Sfânta Evanghelie după Ioan* în P. G. 59, 463.

pământ”²⁸, subliniind importanța frecventării bisericii de către credincioși: „Nu știți cât este de însemnată această întărire a voastră în cele duhovnicești, și anume faptul că zilnic mergeți la biserică cu atâta râvnă și că nu vă puteți îndestula de învățătura cea duhovnicească de aici. Căci după cum pofta de mâncare este semnul unei bune sănătăți a trupului, tot așa râvna după învățătura cea dumnezeiască este semnul unei bune sănătăți sufletești”²⁹.

Biserica înseamnă comuniune, viețuire a credincioșilor împreună cu Dumnezeu, dar și comuniune a credincioșilor întreolaltă „Bătrânul și tânărul, bogatul și săracul, copilul și tânărul, femeia și bărbatul, toate sufletele formează un singur trup, ca și când n-ar fi decât un singur corp”³⁰.

În gândirea marelui ierarh și teolog antiohian, Biserica nu este doar o asociație a celor care cred că Hristos ne-a mântuit prin Jertfa pe Cruce, o societate oarecare, „o simplă comunitate care continuă să trăiască independent în timp și în istorie, având doar punct de plecare transcendent”³¹, ci sălășluirea lui Hristos, cel jertfit și înviat, în credincioși. „Biserica nu este însă doar un conglomerat de individualități strânse laolaltă de un liant, încălzit de iubire, ci mai ales un paradis regăsit de transformări launtrice, un loc sfânt în care Fiul lui Dumnezeu se sălășluiește în sufletele credincioșilor; o recreație în harul Duhului Sfânt a tuturor celor ce se dezbracă de omul cel vechi și-L primesc pe Hristos ca pe un Împărat al vieții”³². Biserica este mai durabilă decât cerul, după cum Însuși Hristos zice: „cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (Mt 24,35)... „prin faptul că este apărută de dumnezeiescul ei Întemeietor... dacă o insultăm pe ea, îl insultăm pe Însuși dumnezeiescul ei Întemeietor”³³. În felul acesta este ilustrată solidaritatea între taina lui Hristos și taina Bisericii.

Mântuirea se realizează numai în Biserică și prin Biserică; ea este „o școală duhovnicească a moravurilor”³⁴, „în ea se deprinde virtutea și adevărata trăire creștină”³⁵. Mântuirea nu se poate obține în izolare, Biserica este asemănată cu corabia lui Noe, spre deosebire de aceea însă „Biserica îi transformă pe cei care intră în ea și nu-i lasă așa cum sunt”³⁶, „intrând în sânul Bisericii, Sfântul Duh ne ridică cugetul la cer, ne îndepărtează de cele pământești și ne mută de pe pământ

²⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola I către Corinteni XXIV,5* în P. G. 61, 313-314.

²⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LIII la Facere* în P. G. 53, 293.

³⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Evrei, 4,3*, Omilia IX, în P. G. 62, 72.

³¹ Pr. I. Moldovan, „Aspectul hristologic...”, p. 712.

³² Pr. Nicu Dumitrașcu, „Unele aspecte eclesiologice în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur”, în *Revista Teologică*, nr. 2/1994, p. 55.

³³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Sf. Evanghelie după Matei, V*, în P. G. 58, 290.

³⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Epistola către Evrei*, omilia III, 2, în P. G. 63, 30.

³⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Faptele Apostolilor*, în P. G. 60, 200.

³⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Lazăr*, Omilia VI, 7, în P. G. 51, 145.

la cer”³⁷. În Biserică fiecare își împropriază pe plan subiectiv mântuirea obiectivă săvârșită de Hristos, prin colaborare cu harul. „Nu este de ajuns numai harul lui Dumnezeu, pentru ca noi să ne mântuim, ci trebuie ca și noi să conlucrăm cu harul, în mod liber”³⁸.

Ruperea de Biserică prin erezii, schisme sau individualism conduce la pierderea mântuirii: „Ai vrut să fii salvat? Nu trebuia să te îndepărtezi de altar. Rămâneți deci în Biserică și nu veți fi trădați de ea”³⁹.

Numai Biserica este păstrătoare și interpretă autorizată a adevărului revelat ca viață în Hristos, arată Sfântul Ioan, evidențiind legătura dintre această calitate a Bisericii și cea de organ de mântuire: „ne mântuim în Biserică... prin învățătura cea mântuitoare cuprinsă în Biserica lui Hristos”⁴⁰. Comentând textul de la Matei 18, 17 afirmă că cea mai înaltă instanță, cea mai înaltă autoritate este Biserica, adică întâistătorii Bisericii⁴¹.

Cu privire la relația dintre Biserica locală și Biserica universală, Sf. Ioan afirmă: „Multe sunt bisericile după număr, însă una este după putere, aceasta este sfântă și se cheamă trupul Celui Sfânt întru sfinți”⁴².

Învățătura despre Taina Sfintei Hirotonii și despre preoția sacramentală este foarte clară, expusă în tratatul *Despre Preoție* al Sfântului Ioan Gură de Aur, cartea clasică asupra dumnezeieștii Tainei a Hirotoniei, dar și în alte lucrări.

Originea preoției Bisericii este în preoția lui Hristos „puterea pe care o are El, a dat-o Apostolilor”⁴³ și urmașilor lor episcopii și preoților, care sunt „mijlocitori pe lângă Hristos”⁴⁴, prin ei, zice marele ierarh, „Mântuitorul lucrează mântuirea în Biserică”⁴⁵. Păstorul suprem al Bisericii le încredințează acestora mandatul prin Duhul Sfânt, nu comunitatea credincioșilor. „Dacă n-ar fi Duhul Sfânt, n-ar fi păstori și învățători în Biserică. Căci acestea se fac prin Duhul, cum zice și Pavel: *Întru care Duhul Sfânt v-a pus episcopi*”⁴⁶, fiind astfel subliniat aspectul epicletic al Tainei. Săvârșitorul Tainei Hirotoniei este Hristos: „Căci aceasta este hirotonia: se pune mâna bărbatului, dar Dumnezeu lucrează totul și mâna Lui e aceea care se atinge de capul celui ce se hirotonește, dacă se hirotonește cum trebuie... Căci dacă n-ar fi arvuna Duhului nu am avea preoți. Nici n-ar putea fi aceste hirotonii fără acea venire (a Duhului)”⁴⁷.

³⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre Lazăr*, Omilia VI, 7, în P. G. 51, 162.

³⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Epistola către Romani* 15, în P. G. 60, 541.

³⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la dizgrațierea lui Eutropiu*, în P. G. 52, 397.

⁴⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia I la Botezul Domnului*, în P. G. 50, 204.

⁴¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LX la Sfânta Evanghelie după Matei* LIX, în P. G. 58, 386.

⁴² Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Psalmul 95*, în P. G. 55, 774.

⁴³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Înălțare* IV, în P. G. 50, 777.

⁴⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Epistola către Coloseni*, omilia III,5, în P. G. 62, 324.

⁴⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Epistola a doua către Timotei*, omilia III,4, în P. G. 62, 612.

⁴⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XIV la Cincizecime*, în P. G. 50, 458.

⁴⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Faptele Apostolilor*, în P. G. 60, 180.

Slujirea preoților este indispensabilă pentru mântuire, pentru Biserică, existența acesteia fiind condiționată de preoție „nimic sfânt nu este și nu se săvârșește în Biserică fără preot”⁴⁸, iar eficacitatea Sfințelor Taine nu este dependentă de vrednicia săvârșitorului, căci Hristos „lucrează prin toți (preoți și episcopi) pentru a mântui poporul, chiar dacă ei ar fi nevrednici”⁴⁹.

În opera Sfântului Ioan Hrisostom se vorbește despre cele trei trepte ale ierarhiei sacramentale: episcop, preot (presbiter) și diacon. El face diferența între treapta de episcop și cea de presbiter, comentând textele pauline în care termenii sunt folosiți unul în locul celuilalt: „într-un oraș erau mai mulți episcopi? Nicidecum, ci pe presbiteri îi numește episcopi, fiindcă atunci aveau un nume comun”⁵⁰. Săvârșirea Tainei Hirotoniei constituie prerogativa arhiereului. „El (episcopul n. n.) deține în mod văzut locul lui Hristos ca învățător, preot și păstor”⁵¹. Preoția este așadar continuatoarea în Biserică a celor trei slujiri ale Mântuitorului: învățătoarească, sfințitoare și conducătoare.

Sublimitatea misiunii preoțești este accentuată în două momente: în Sfânta Liturghie, când jertfește Trupul și Sângele lui Hristos și în scaunul Spovedaniei, legătura dintre aspectul văzut și cel nevăzut al Bisericii este ilustrat prin lucrarea preotului: „Dumnezeu întărește sus în ceruri cele făcute de preoți jos pe pământ. Stăpânul întărește hotărârea dată de robi. Ce oare altceva a dat Dumnezeu preoților decât toată puterea cerească? Domnul a spus: *Căroră veți ierta păcatele se vor ierta și căroră le veți ține, vor fi ținute*. Ce putere poate fi mai mare ca aceasta? Domnul a spus iarăși: *Tatăl a dat toată judecata Fiului*. Văd, însă, că toată această putere a fost încredințată de Fiul preoților”⁵².

Așadar, Sfântul Ioan Gură de Aur tratează toate aspectele eclesiologiei ortodoxe.

Biserica, Trupul lui Hristos este o comuniune sacramentală, a credincioșilor cu Hristos și întreolaltă. Comuniunea dintre uman și divin se realizează în Biserică, prin Sfânta Euharistie. Biserica este îndreptar divin, rolul ei este sfințitor, în afara ei omul nu poate realiza mântuirea.

Hirotonia nu este o simplă ceremonie, ci are caracter de Taină. Prin punerea mâinilor arhiereului candidații primesc harul preoției. Ierarhia este o realitate permanentă, de natură sacramentală. Iar „termenul de instituție și cel de eveniment, despre care se vorbește atât de mult în eclesiologia actuală, reprezintă în concepția hrisotomică două aspecte ale unei singure acțiuni divine în istorie”⁵³.

⁴⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cuvântarea III,5, în P. G. 48, 642.

⁴⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Epistola a doua către Timotei*, omilia II,3 în P. G. 62, 610.

⁵⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Epistola întâi către Timotei*, omilia XIII în P. G. 62, 564.

⁵¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentarii la Epistola a doua către Timotei*, omilia II,4 în P. G. 62, 612.

⁵² Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cuvântarea III,5, în P. G. 48, 642.

⁵³ Pr. I. Moldovan, „Aspectul hrisologic...”, p. 714.

III. SYSTEMATIC THEOLOGY

FUNDAMENTAL ISSUES OF ORTHODOX ECCLESIOLOGY AT SAINT JOHN CHRYSOSTOM

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. St. John Chrysostom addresses all the aspects of Orthodox ecclesiology. The Church, the Body of Christ, is a sacramental communion of the faithful with Christ and with each other. The communion between the human and the divine is achieved in the Church through the Holy Eucharist. The Church is divine guide, its role is sanctifying; outside of it man cannot attain salvation. Ordination is not a simple ceremony, but it has a sacramental character. Through the laying on of the hands of the Bishop candidates receive the grace of the priesthood. Hierarchy is a permanent reality of sacramental nature. In Chrysostom's views, the terms institution and event – much debated in current ecclesiology – represent two aspects of a single divine action in history.

Keywords: St. John Chrysostom, Church, priesthood, ordination, communion, ecclesiology.

In the Greek patristic literature there are no systematic treatises on ecclesiology. There was no the question on Church's being, a divine-human reality. "In the time of the Fathers, the Church had been a fountain of life so obvious that there was no question of its nature. On the other hand, the Church by its mysterious being, hardly lends itself to any formal definition"¹.

In the Church of the first centuries, there is no controversy about the teaching on the Church or the priesthood.

The mystery of the Church was understood by the Fathers as included in the mystery of Christ. The building of the Church was a fundamental concern of all the Fathers. Much attention has been paid by them to the teachings on the

* Ph.D., Babeș-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email: dbutcapusan@yahoo.ro.

¹ Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, translated by Irineu Ioan Popa, (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996), 135.

priesthood, resulting valuable treatises on the sublimity of the priesthood and the responsibility of those upon whom had been bestowed the special grace of the Sacrament of ordination, because the priesthood of Christ is perpetuated in the priesthood of Church.

Great personality of the Christian Church, the most prestigious representative of the School of Antioch in Syria, St. John, surnamed Χρυσόστομος (golden-mouthed) (354-407), Archbishop of Constantinople, the foremost orator and commentator of the Sacred Scripture throughout the entire Patristic Age, is a normative theologian of the Orthodox Church, next to Saint Basil the Great and St. Gregory Nazianzen, all three appointed: the world's great teachers and hierarchs.

We will highlight several aspects of ecclesiology of St. John Chrysostom, regarding the being of the Church and sacramental hierarchy which exclude any ecclesiological concepts emerging in Western Christianity since the middle of the second millennium, such as:

- universal priesthood of all believers or denying of the sacramental priesthood, clergy identify with the faithful people
- definition of the Church as the congregation, the community of the saints, the elected, predestined;
- separation between the seen and the unseen Church;
- the Christomonism or neglecting of the pneumatological aspect of the Church;
- the equality of the ranks of bishop, priest and deacon in the early Church;
- the existence, in the early Church, of several structures: the Episcopal, Presbyterian and Congregationalist one.
- The branch theory, according to which the Church came not into being really, we have just branches of its in history, in which there are elements of truth mixed with false teachings.

In his extensive opera, in which there is not a special work on the Church, the elements of ecclesiology intertwine with items pertaining to Christology and soteriology and should be particularly sought in particular in homilies, of which 250 are dedicated to St. Paul's epistles, "the great exegete sees in Christ the center of the biblical message, the vital issue of messianism and apostolic preaching, the fundament of the new settlement of salvation: Christian Church"².

Chrysostom's ecclesiology is in line with general teaching on Church of the Eastern Holy Fathers. "The specifics of the Church is the junction of the supernatural and eternal factor with the natural factors of time and space, on

² Ilie Moldovan, "Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur" in Studii Teologice, (9-10)1968, 706.

the same existential meridian. Church is built up according to both a divine and a created reality”³.

The Church is a theandric body, having a divine aspect that makes its specificity: “Church does not consist in buildings. It is not defined by its material sensitive aspect. Its essence lies in its divine aspect. Christ’s presence in it is the most important element of the Church... Therefore the great reality of the Church is the divine reality, the presence of Christ within the Church”⁴, but it having also a human aspect, a truth expressed by the Holy Father thus: “In the multitude of believers lies the Church”⁵.

Church members are righteous people and sinners. “There are in the Church many people raised up to a height as the head, looking the heavenly ... Others who serve as legs, treading on the earth, but healthy feet ... neither those, says he, do not think the high, against the bottom, nor they do not blaspheme the top”⁶.

The Church is the Body of Christ, according to the word of the Apostle Paul, so “there is a close connection between Christ as the head of the body, and Christians as members of this body”⁷.

Christ is the head and founder of the Church, which has its basis in the Incarnation: “Sometimes you see Him holding the entire edifice from above, another time holding the whole building from below, being at the same time its foundation”⁸, as well as in the Pentecost: “The Church has, in the same time, the foundation in Christ and in pneumatology”⁹. The Church is the Body of Christ over which the Holy Ghost rests. The Church is linked to the initial descent, but also by the continuing descent of the Holy Ghost, as hypostasis, upon the human beings. The Holy Ghost is present in the Church and, at the same time, always comes, more and more deeply: “Without the Ghost, the Church would not have founded; but if Church exists, is a sign that the Ghost is present in it”¹⁰.

The Church is a reflection of the communion of love of the Trinitarian persons: “Christians form an omousianic unity and a plurality of hypostatic communion, communicated to the Church, by the Holy Trinity”¹¹.

Through Christ, as the head of the body, we have access to the communion of the Holy Trinity: “He was made himself the head of the whole Church. Lifting it

³ I. Moldovan, “*Aspectul hristologic...*”, 709.

⁴ Vasile Hristov, “*Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur*”, in *Studii Teologice*, (1-2) 1960, 80.

⁵ Saint Jean Chrysostome, *Ouvres complètes*, vol. IV, (Arras: 1887), 316.

⁶ Ioannes Chrysostomus, *Commentarium in Epistolam ad Ephesios*, IV, 1 in *P. G.* 62, 75.

⁷ Mihai Enache, “*Învățătura despre Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur*”, in *Ortodoxia*, (1)1974, 129.

⁸ Ioannes Chrysostomus, *Commentarium in Epistolam ad Ephesios*, IV, 1 in *P. G.* 62, 34.

⁹ Ioannes Chrysostomus, *In Psalmum 148* in *P. G.* 55, 483.

¹⁰ Ioannes Chrysostomus, *In Sancta Pentecostem* in *P. G.* 50, 450.

¹¹ Ioannes Chrysostomus, *De incomprehensibili Dei natura* 36 in *P. G.* 48, 725-726.

with a crane as strong, He sits it at incomparable heights and even sits it on His throne. Where is the head, there is the body, too, no possibility of separation"¹².

The unity between Christ and the Church is fully achieved by the Holy Eucharist. "The ecclesiology of Chrysostom was placed in a sacramental perspective. St. John Chrysostom rises the Eucharistic realism to a supreme dogmatic and missionary height"¹³.

St. Eucharist creates a communion between the divine and the human. The sacramental Communion is achieved by the Eucharistic union of the faithful with Christ, through an osmosis of energies, though keeping each of their identity, without being merged or joined. "Christ did not satisfied Himself to become man, to be slapped and be killed, but He mix Himself and unites us; He makes his body again, not only in faith, but in reality... What angels are fearful to look and dare not see, for fera of the lightning coming out from there, that is the thing that we feed, we unite and become one body and one flesh of Christ"¹⁴. By taking part in the Holy Eucharist we keep belonging to the Body of Christ, i.e. the Church. St. John Chrysostom strives to strengthen, concretely, the link between the believers, to liturgical action, for this purpose, he says that if the Church weakens, on this aspect (liturgical, Eucharistic), the unity of Christians weakens, too¹⁵. "The Church of Christ is alive and strong, insofar as it feeds on the Body and Blood of its Divine Founder, because without communion among Christ Christians, it can not speak of a Church"¹⁶.

Christ is actually present in the Eucharist, with His Body and Blood. "In the Eucharist we are united with Christ, really, in fact, not only by love, or by faith"¹⁷.

During the Divine Liturgy is updated the unique and unrepeatable sacrifice made by Christ, once for all, in a bloody manner. "We sacrifice always the same (Christ) and not a lamb today and another tomorrow, but always the same, because there is one sacrifice...We offer today the sacrifice that was made then"¹⁸. Christ is That Who sacrifices Himself, bloodless. He is the celebrant of liturgical offering. "the Sanctifier of the Eucharistic sacrifice is the sacrificed"¹⁹ while the priests are seen celebrants: "through the priests were you born to eternal birth, through them you have obtained the eternal kingdom, through their hands all are made, by the priest you become worthy to receive the frightening sacraments, ie

¹² Ioannes Chrysostomus, *Commentarium in Epistolam ad Ephesios*, III, 2 in P. G. 62, 26.

¹³ I. Moldovan, "Aspectul hristologic...", 716.

¹⁴ Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaem* 5 in P. G. 58, 743-744.

¹⁵ M. Enache, "Învățătura despre Biserică...", 132.

¹⁶ Ioannes Chrysostomus, *Homilia III,2 in Epistolam ad Hebraeos* in P. G. 63, 30.

¹⁷ Ioannes Chrysostomus, *Homilia XLII, 3 in Johanem* in P. G. 59, 260.

¹⁸ Ioannes Chrysostomus, *Homilia L in Matthaem* in P. G. 58, 507.

¹⁹ Ioannes Chrysostomus, *Holilia I de prodicione Judae* in P. G. 49, 380.

Divine Communion²⁰. This is illustrated brilliantly in the prayer which the priest read during the Cherubic Hymn: “and, by the power of thy Holy Spirit, enable me, who am clothed with the grace of the priesthood, to stand before this Thy Holy Table, and to perform the sacred Mystery of Thy holy and immaculate Body and precious Blood...for Thou art He that offereth and is offered, that accepteth and is distributed”²¹.

Therefore, the Eucharist and the Church multiply the grace in the Christian souls and make those seeking the Kingdom of heaven worthy of spiritual progress. “The integration into the Body of Christ begins with the Baptism and fulfils with the Eucharist. We all received the same Ghost, and tasted the same grace, which makes us and binds us as one body, through a unique Ghost”²².

The Eucharist is the Sacrament, par excellence, of the Church. If in the Holy Communion we have the Eucharistic Christ, the Church is the Mystical Body of Christ. “In this mystery of the Body and Blood of Christ, the Church communicates, in the most real manner, with Christ Himself and becomes one body with Christ”²³, it is the sacrament of unity of the Church, feeding us with the body of Christ, the many becoming one, because of the ferment and of the spirit of life which animates them. Because what is the bread? The body of Christ. What become the communicants with it? Body of Christ; not many bodies, but one”²⁴. The Saint Father draws attention to the character of fearful mystery of the Eucharist and the necessity of worthily sharing the Body and Blood of the Lord: “Think, man, what sacrifice you will touch, what kind of meal you approach. Remember that being earth and ashes, you partake of the Body and Blood of Christ”²⁵.

The moment of Church’s founding, through the Sacrifice of the Cross is marked by St. John the Evangelist through the words “It is finished” (Jn 19:30), spoken by Jesus and the piercing of Lord side, from which flowed blood and water (Jn 19:34). Interpreting these texts St. John Chrysostom says: “But because the Church is from Christ's right side, what can we say? For as Christ was raised on the cross and suffered and died, one of the soldiers piercing Him into His side, blood and water flowed, and from this water and blood is constituted the whole Church. The Lord himself confessed saying “except a man be born of water and of the Ghost” (Jn 3,5) (apparently) here He calls the blood Ghost”²⁶, or “Not without

²⁰ Ioannes Chrysostomus, *Homilia X in Epistolam ad Thessalonicenses* in P. G. 62, 79.

²¹ *Liturghia Sfântului Ioan*, IVth edition, (Cluj-Napoca: Ed. Renașterea), 2006, 43-44.

²² Ioannes Chrysostomus, *Homilia XXX, 1,2 in Epistolam I ad Corinthios* in P. G. 61, 250-251.

²³ Ioannes Chrysostomus, *Homilia IX,2 in Epistolam ad Romanos* in P. G. 60, 477.

²⁴ Ioannes Chrysostomus, *Homilia XXIV,2 in Epistolam I ad Corinthios* in P. G. 61, 200.

²⁵ Ioannes Chrysostomus, *In natale Domini nostri Jesu Christi* 7 in P. G. 50, 361.

²⁶ Ioannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores?* in P. G. 51, 229.

reason, or randomly flowed these founts, but because these both have formed Church. Those who share the sacraments know this thing, they are reborn by water and fed by the Blood and the Body of Christ"²⁷.

St. John Chrysostom shows the close relationship between the Church, in the sense of the faithfuls communion, with God and the church place of worship, where the community gathers to renew the communion with God, through the sacraments, especially St. Eucharist: "must be discipline and piety during services, no noise and disorder, as in other gatherings, because both the Church in the both meanings is the place of angels and of the Kingdom of God, or heaven down to earth"²⁸, he stressed the importance of attending church by the faithful: "You do not know how important is your spiritual strengthening, namely that daily go to church, with so much zeal and you can not satisfy yourself of the spiritual teaching of here. As the appetite is a sign of good health of the body, so the zeal for godly teaching is a sign of the health of the soul"²⁹.

Church means communion, living of the believers with God, and the communion of the faithful each other "Old and young, rich and poor, children and young, men and women, all souls form one body, as if it would be only a one body"³⁰.

In the thinking of the great Antiochian bishop and theologian, Church is not just an association of those who believe that Christ has saved us through the sacrifice of the cross, a certain society, a "simple community who continue to live independently in time and in history, having only transcendent starting point"³¹, "but the indwelling of the sacrificed and risen Christ in the believers. "But the Church is not just a conglomeration of individuals gathered together by a binder, warmed by love, but also a found paradise of inner transformation, a holy place where the Son God dwells in the faithful's souls; a new creation in the grace of the Holy Ghost to all who lay aside the old man and receive Jesus Christ as a emperor of the life"³². The Church is more sustainable than heaven as Christ Himself says: "Heaven and earth shall pass away, but my words shall not pass away" (Mt 24.35) ... " , that it is defended by its Divine Founder ... if we insult it, we insult its divine Founder Himself"³³. Thus is illustrated the solidarity between the mystery of Christ and the mystery of the Church.

²⁷ Ioannes Chrysostomus, *Homilia LXXX in Johanem* in P. G. 59, 463.

²⁸ Ioannes Chrysostomus, *Homilia XXIV,5 in Epistolam I ad Corinthios* in P. G. 61, 313-314.

²⁹ Ioannes Chrysostomus, *Homilia LIII in Genesin* in P. G. 53, 293.

³⁰ Ioannes Chrysostomus, *Homilia IX in Epistolam ad Hebraeos* 4,3 in P. G. 62, 72.

³¹ I. Moldovan, "Aspectul hristologic...", 712.

³² Nicu Dumitrașcu, "Unele aspecte eclesiologice în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur" in *Revista Teologică*, (2)1994, 55.

³³ Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Matthaem* 5 in P. G. 58, 290.

Salvation is realised in the Church and through the Church; it is “a spiritual school of morals”³⁴, “in it learns the virtue and the true Christian living”³⁵. Salvation can not be achieved in isolation, the Church is likened to Noah's ark, but unlike that “the Church transforms those who enter it and does not leave them as they are”³⁶ entering into the Church, the Holy Ghost raises our conscience to the heaven, removes us away from the earthly things and move us from earth to heaven”³⁷.

In the Church every man appropriates on the subjective plan the objective salvation committed by Christ, through collaboration with grace. “It is not enough only God’s grace, to save ourselves, but we need to work freely with the grace”³⁸.

Breaking the Church by heresy, schism or individualism lead to the loss of salvation: “You wanted to be saved? There had to get no away from the altar. Stay in the Church and therefore will not be betrayed by it”³⁹.

Only the Church is the preserver and authorized interpreter of the revealed truth, as life in Christ, shows St. John, highlighting the link between this quality of the Church and that of organ of salvation: “... the Church saved us through the redemptive teachings contained in Christ's Church”⁴⁰. Commenting the text of Matthew 18, 17, he states that the highest court, the highest authority is the Church, i. e. the Church’s primates⁴¹.

Regarding the relationship between the local and the universal Church, St. John says: “Many are the churches, by the number, but it is one, by the power, this is holy and it is called the body of the Holy among the saints”⁴².

The doctrine of the Holy Sacrament of Ordination and the sacramental priesthood is very clear, expressed in the Treaty on the priesthood of St. John Chrysostom, the classic book on the Divine Mystery of ordination, but also in other works.

The origin of the priesthood of the Church is in the priesthood of Christ “the power that He has, gave to the Apostles”⁴³ and their successors, the bishops and priests who are “mediators before Christ”⁴⁴ through them, says the great

³⁴ Ioannes Chrysostomus, *Homilia III in Epistolam ad Hebraeos 2* in P. G. 63, 30.

³⁵ Ioannes Chrysostomus, *Commentarium in Acta apostolorum* in P. G. 60, 200.

³⁶ Ioannes Chrysostomus, *Homilia VI, 7 De Lazaro* in P. G. 51, 145.

³⁷ Ioannes Chrysostomus, *Homilia VI, 7 De Lazaro* in P. G. 51, 162.

³⁸ Ioannes Chrysostomus, *Homilia in Epistolam ad Romanos 15* in P. G. 60, 541

³⁹ Ioannes Chrysostomus, *Himilia de capto Eutropio* in P. G. 52, 397.

⁴⁰ Ioannes Chrysostomus, *Homilia I de baptiso Christi* in P. G. 50, 204.

⁴¹ Ioannes Chrysostomus, *Homilia LX in Matthaem LIX* in P. G. 58, 386.

⁴² Ioannes Chrysostomus, *In Psalmum 95* in P. G. 55, 774.

⁴³ Ioannes Chrysostomus, *In Ascensionem IV* in P. G. 50, 777.

⁴⁴ Ioannes Chrysostomus, *Homilia III,5 in Epistolam ad Colossenses* in P. G. 62, 324.

bishop, “the Saviour works salvation in the Church”⁴⁵. The supreme shepherd of the Church entrusts them the mandate, through the Holy Ghost, not the community of the believers. “If the Holy Ghost would not be, it would not be pastors and teachers in the Church. For these are through the ghost, as also saith Paul, *over the which the Holy Spirit hath made you bishops*”⁴⁶ thus being underlined the epicletic aspect of the mystery. The celebrant of the sacrament of ordination is Christ: “Because this is the ordination: put the man's hand, but God works everything and His hand is that which touches the head of that who is ordained, if is properly ordained... For if would not be the earnest of the Ghost, we did not have priests. Neither would be these ordinations without that coming (of the Ghost)”⁴⁷.

The ministry of priests is indispensable for salvation, for the Church, its existence is contingent by the priesthood “nothing sacred is and is not celebrated in the Church without a priest”⁴⁸ and the effectiveness of the sacraments is not dependent on the worthiness of the celebrant, for Christ works “through all (priests and bishops) to save the people, even if they would be unworthy”⁴⁹.

The work of St. John Chrysostom speaks about the three stages of sacramental hierarchy: bishop, priest (presbyter) and deacon. He distinguishes between the stage of bishop and presbyter, commenting the Pauline texts in which the terms are used interchangeably “in a city were more bishops? Not at all, but he calls the presbyters bishops, because then had a common name”⁵⁰. The committing of the sacrament of ordination is the prerogative of the Bishop. “He (the Bishop) has, in a seen manner, the place of Christ as teacher, priest and shepherd”⁵¹. The priesthood is, therefore, the successor, in the Church, of three ministries of the Savior: teaching, consecrating and driving.

The sublimity of priest's mission is emphasized in two moments: the Mass, when he sacrifices Christ's Body and Blood and in the confession seat, the connection between the seen and the unseen aspect of the Church is illustrated by the work of the priest: “God strengthens, up, into heaven, those made by the priests down, to the earth. Lord strengthens the judgment given by the slaves. What else did God give to the priests than all the heavenly power? The Lord said: *Whose soever sins ye remit, they are remitted unto them; and whose*

⁴⁵ Ioannes Chrysostomus, *Homilia III,4 in Epistolam II ad Thimotheum* in P. G. 62, 612.

⁴⁶ Ioannes Chrysostomus, *Homilia XIV in Sancta Pentecostem* in P. G. 50, 458.

⁴⁷ Ioannes Chrysostomus, *Commentarium in Acta apostolorum* in P. G. 60, 180.

⁴⁸ Ioannes Chrysostomus, *De sacerdotio III,5* in P. G. 48, 642.

⁴⁹ Ioannes Chrysostomus, *Homilia II,3 in Epistolam II ad Thimotheum* in P. G. 62, 610.

⁵⁰ Ioannes Chrysostomus, *Homilia XIII in Epistolam I ad Thimotheum* in P. G. 62, 564.

⁵¹ Ioannes Chrysostomus, *Homilia II,4 in Epistolam II ad Thimotheum* in P. G. 62, 612.

soever sins ye retain, they are retained". What power can be greater than this? Lord said again: "Father judgeth no man, but hath committed all judgment unto the Son". I see, however, that all this power was entrusted by the Son to the priests⁵².

So St. John Chrysostom treats all the aspects of Orthodox ecclesiology.

Church, the Body of Christ is a sacramental communion, of the faithful with Christ and each other. The communion between the human and the divine is done in the Church, through the Holy Eucharist. The Church is divine guide, its role is sanctifying, out of it man can not achieve the salvation. Ordination is not a simple ceremony, but it has a character of Sacrament. Through the putting hands of Bishop, candidates receive the grace of the priesthood. Hierarchy is a permanent reality, of sacramental nature. And the "terms institution and event whereof is spoken so much in the current ecclesiology, represents, in the Chrysostom concept, two aspects of a single divine action in history"⁵³.

REFERENCES

- Chrisostome, Saint Jean. *Ouvres complètes*, vol. IV. Arras: 1887.
 Chrysostomus, Ioannes. *Commentarium in Acta apostolorum*. In P. G. 60.
 ———. *Commentarium in Epistolam ad Ephesios*. In P. G. 62.
 ———. *De incomprehensibili Dei natura 36*. In P. G. 48.
 ———. *De sacerdotio*. In P. G. 48.
 ———. *Homilia I de baptiso Christi*. In P. G. 50.
 ———. *Homilia de capto Eutropio*. In P. G. 52.
 ———. *Homilia VI De Lazaro*. In P. G. 51.
 ———. *Holilia I de prodicione Judae*. In P. G. 49.
 ———. *Homiliae in Epistolam ad Colossenses*. In P. G. 62.
 ———. *Homiliae in Epistolam I ad Corinthios*. In P. G. 61.
 ———. *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*. In P. G. 63.
 ———. *Homiliae in Epistolam ad Romanos*. In P. G. 60.
 ———. *Homiliae in Epistolam ad Thessalonicenses*. In P. G. 62.
 ———. *Homiliae in Epistolam I ad Thimotheum*. In P. G. 62.
 ———. *Homiliae in Epistolam II ad Thimotheum*. In P. G. 62.
 ———. *Homiliae in Genesis*. In P. G. 53.
 ———. *Homiliae in Johanem*. In P. G. 59.
 ———. *Homiliae in Matthaeum*. In P. G. 58.
 ———. *In Ascensionem IV*. In P. G. 50.
 ———. *In natale Domini nostri Jesu Christi 7*. In P. G. 50.
 ———. *In Psalmum*. In P. G. 55.

⁵² Ioannes Chrysostomus, *De sacerdotio III,5* in P. G. 48, 642.

⁵³ I. Moldovan, "Aspectul hristologic...", 714.

———. *In Sancta Pentecostem*. In *P. G.* 50.

———. *Quales ducendae sint uxores?* In *P. G.* 51.

Dumitrașcu, Nicu. "Unele aspecte eclesiologice în scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur." *Revista Teologică*, no. 2 (1994).

Enache, Mihai. "Învățătura despre Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur", *Ortodoxia*, no. 1 (1974).

Evdochimov, Paul. *Ortodoxia*. Translated by Irineu Ioan Popa. București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996.

Hristov, Vasile. "Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur." *Studii Teologice*, no. 1-2 (1960).

Liturgia Sfântului Ioan, IVth edition, Cluj-Napoca: Ed. Renașterea, 2006.

Moldovan, Ilie. "Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur." *Studii Teologice*, no. 9-10 (1968).

TAINA SLUJIRII FRATELUI. UN MODEL AL COMUNIUNII ÎN ERA INDIVIDUALISMULUI ȘI A FRAGMENTĂRII SOCIALE. ASPECTE MORAL-TEOLOGICE

GABRIEL NOJE*

REZUMAT. În studiul de față ne propunem să oferim, într-o manieră succintă, o radiografie din perspectiva teologiei morale ortodoxe a fenomenului individualismului contemporan. Fără să insiste asupra originilor fenomenului, studiul nostru se focalizează asupra câtorva consecințe pe care individualismul le ridică în planul vieții spirituale și sociale. Nu în ultimul rând, propunem și un model de comuniune axat pe slujirea și valorizarea spirituală a semenului, ca modalitate de depășire a fragmentării sociale alimentate de individualism.

Cuvinte cheie: secularizare, individualism, relativism moral, fragmentare socială, taina fratelui.

Preliminarii

Una dintre cele mai semnificative provocări ale clipei prezente, constituind de altfel și o trăsătură definitorie a societății contemporane, adică a postmodernității sau modernității târzii, este tendința tot mai pronunțată spre individualizare a persoanelor umane, fenomen amplu cunoscut sub denumirea de individualism.¹ Amploarea acestuia, reliefată cu precădere de multitudinea abordărilor și metodologiilor științifice folosite în vederea diagnosticării lui, se resimte, fără îndoială, la toate nivelurile vieții sociale, afectând respirația acestui organism viu care este societatea. Dacă individualismul a fost îndeobște recunoscut, cum s-a spus, ca fiind una dintre marile „achiziții” ale modernității triumfătoare² (Charles Taylor), adică un apanaj al noii condiții umane emancipate

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

¹ Erin DUFFAULT-HUNTER, *Individualism*, în Joel B. GREEN, *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Publishing Group, 2011, pp. 403-405.

² Vezi Charles TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, pp. 2-4.

de sub tutela religiei și a transcendenței, în clipa de față, la trei secole distanță de momentul inaugural al modernității, același individualism a ajuns să figureze, în chip paradoxal, pe lista maladiilor omului care viețuiește într-o societate secularizată. Încercând să cuprindem într-o formulă sintetică genealogia ideatică a individualismului, putem admite că acesta exprimă chipul fidel al omului modern, identitatea sa la modul cel mai propriu. Altfel spus, întreaga fizionomie a societății și culturii contemporane se fundamentează pe acest drept, pe care a ajuns în mod paradoxal, să-l conteste sau să-l regândească.

Ne propunem în paginile de față să evidențiem, în prima parte a studiului, maniera în care fenomenul individualismului contemporan constituie o provocare majoră la adresa misiunii creștine, încercând să-i surprindem mecanismele de funcționare, logica sa internă și, nu în ultimul rând, să vedem care sunt inconvenientele acestuia în planul vieții morale și duhovnicești. Apoi, în partea a doua a studiului dorim să prezentăm modelul comuniunii creștine axat pe slujirea semenului, pornind de la certitudinea că în planul vieții spirituale prezenta celuilalt este nu doar dezirabilă, ci și imperativă, mântuirea omului realizându-se numai prin comuniunea vie cu cel de lângă noi.

Era individualismului: o succintă diagnoză moral-teologică

Așa cum remarcam la începutul acestui studiu, întreaga cultură a societății contemporane poartă amprenta fenomenului individualismului. Fără a intra în detaliile originilor intelectuale moderne ale fenomenului³ propriu zis și pe care ne propunem să-l analizăm în cazul de față, reținem pentru moment faptul că individul cu principiile și valorile sale autonome a ajuns să ocupe scena întregii vieți sociale, devenind apogeul întregii ierarhii etice contemporane. Astfel spus, în jurul individului, a nevoilor și a împlinirii sale, gravitează întreg universul social și cultural contemporan, nevoi care, în societăți extrem de dezvoltate precum Statele Unite ale Americii și nu numai, au devenit tot atâtea drepturi, fiind promovate și apărate de însăși statul

³ Pentru mai multe detalii în ceea ce privește contextul apariției individualismului precum și parcursul acestui fenomen în modernitate a se vedea cartea lui Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, 1983. De mare importanță în ceea ce privește identificarea surselor filosofice care au creionat imaginea despre sine a omului modern este lucrarea filosofului canadian Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989. În teologia ortodoxă românească, de referință sunt volumele Pr. Pr. Univ. Dr. Ștefan ILOAIE, dedicate radiografierii, din perspectivă moral teologică, a acestui amplu și bulversant fenomen. A se vedea în acest sens volumele *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009 și *Relativizarea valorilor morale, Tendințele eticii postmoderne și morala creștină*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.

democratic. Acest fapt devine lesne de înțeles dacă ne aducem aminte că așa numita capacitate de autodeterminare, expresie a libertății și a independenței totale a omului modern, a fost văzută drept rezultatul triumfului depășirii vechiului orizont religios-moral determinat de realitatea transcendenței, de normele bisericii și de morala abnegației și a vieții virtuose în vederea câștigării mântuirii. În spiritul acestui triumf, omul modern, eliberat de constrângerile și normele unei morale rigide, poate acum să-și dicteze propria morală, să-și făurească principiile după care să se ghideze în viață, la adăpost de orice imixtiune a divinității, a autorității eclesiale sau a semenului său.

Din perspectiva scopului măreț pe care și-l propune, și anume recunoașterea insului ca singura instanță morală în măsură a fi autorul și gestionarul propriei vieți și nicidecum un alt factor exterior, individualismul și/sau cultura individualistă reprezintă o mutație morală și culturală profundă cu consecințe pe măsură. Întâi de toate se poate aminti deplasarea și slăbirea centrului autorității eclesiale, cu alte cuvinte a tot ceea ce înseamnă valori morale și spiritualitate creștină.⁴ Dacă până în modernitate întreaga viață a omului se raporta la o ordine transcendentă și care se manifesta la nivel practic prin îndeplinirea de către acesta a poruncilor divine și străduința de a viețui cât mai virtuos, odată cu modernitatea, această ordine morală divină și revelată a început să fie contestată ajungându-se până la marginalizarea sau chiar aneantizarea ei. În locul ei, adică a spațiului rămas gol prin evacuarea de către modernitate a valorilor creștine, și-a făcut apariția o nouă ordine morală, însă a cărei sorginte își trage seva nu din valorile veșnice, ci este una mundană, trecătoare. Procesul de secularizare, congenital modernității și aflat în plină derulare chiar și în prezent, se poate spune că surprinde, din punct de vedere moral, tocmai răsturnarea axiologică de care vorbeam și în centrul căreia se află individul. În loc să cultive acele valori sacre care îl apropie pe om de Dumnezeu asigurându-i viața veșnică, noul etos al modernității propune în schimb orientarea și preocupările omului doar spre sine, limitează țelul vieții omenești doar la nivelul planului biologic, îl deșază de originile sale divine și restrânge orizontul aspirațiilor sale doar la ceea ce este imediat, palpabil, efemer.⁵ Cu alte cuvinte, în ochii modernului, valorile creștine apar ca fiind desuete, inoperabile în planul realității, nepotrivite cu țelul său, acela de a trăi doar aici pe pământ și a se bucura de fericirea trecătoare.

Al doilea aspect al acestei mutații majore, consecință nemijlocită a apariției individualismului, îl reprezintă relativismul moral. Strâns legat de contestarea sau evacuarea din spațiul public a autorității eclesiale și a normelor

⁴ Vezi Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan ILOAIE, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, p. 90.

⁵ Despre deșzarea omului ca efect al fenomenului secularizării a se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Omul fără rădăcini*, Editura Nemira, București, 2001.

creștine, relativismul moral afirmă faptul că atât sursa cât și finalitatea oricărei moralități se află în individ, ipoteza unei surse transcendente a actului moral fiind din principiu exclusă. Întrucât nu mai există o ordine morală revelată și universală, în epoca modernă sau a individualismului își dau întâlnire o multitudine de morale individuale și relativizante. Din punctul de vedere al moralei creștine, trăsătura sau numitorul comun al tuturor acestor morale relativizante este acela că, reducând sursa și finalitatea oricărei moralități în om, acestea încearcă să ofere acestuia o așa zisă morală permisivă, în acord deplin cu spiritul veacului, cu mofturile insului modern, de altfel o morală din care lipsesc datorile creștine față de Dumnezeu și față de semenii, o „etică nedureroasă”⁶ al cărei conținut îl formează doar drepturile care proclamă supremația eului.

Tot în continuarea celor afirmate până aici, mai trebuie amintit faptul că relativismul moral facilitând această proliferare rapidă a moralităților de orice fel și pregătind printre altele și terenul propice falselor și difuzelor religiozități moderne, dă naștere stării de ambiguitate morală sau sentimentului de incertitudine, lipsei acute a unor repere ferme în viața zilnică, iar ceea ce face nu este altceva decât să alimenteze senzația frustrantă a unui risc iminent sau unei insecurități generale la care este expus individul. În mod paradoxal, relativismul moral contemporan nu oferă un sens al vieții omului, ci dimpotrivă sporește confuzia identitară, omul zilelor noastre fiind mereu în căutarea acelor însușiri care îl definesc, a acelei morale care să-i confere autenticitatea. Omul modern este „omul fără însușiri” morale bine articulate, mereu în căutarea chipului moral autentic pe care însă nu îl poate găsi definitiv în multitudinea de surrogate puse la dispoziția sa de către cultura secularizantă. Din această perspectivă, sensul omului îl dă numai credința creștină și morala revelată de către Dumnezeu, conform căreia țelul și împlinirea omului se realizează în comuniunea deplină cu Creatorul, pe verticală, și cu semenul pe orizontala existenței.

În fine, cea de-a treia consecință din punctul de vedere al moralei creștine a individualismului, consecință care ne interesează îndeosebi pentru tema de față, constă în pericolul fragmentării sociale, cu alte cuvinte a disoluției raporturilor interumane. Cultivând atitudine morale contrare celei evanghelice fundamentate pe comuniunea dintre oameni, atitudini precum egoismul sau narcisismul, însă nu mai puțin duplicitatea sau versatilitatea în relațiile umane, individualismul îl înstrăinează pe om de semenul său.⁷ Astfel de atitudini par să fie oarecum

⁶ Prin expresia „etică nedureroasă”, filosoful și sociologul francez Gilles LIPOVETSKY, în fond cel care a lansat această sintagma în dezbaterile etice contemporane, nu face altceva decât să arate maniera în care etica timpurilor noi, moderne, a fost dezbrăcată de straiile sale absolute, caracterul sacrificial al morale creștine fiind înlăturat, făcându-și loc o etică permisivă, pe placul oamenilor. Vezi Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a timpurilor democratice*, traducere din franceză și prefață de Victor-Dinu Vlăduțescu, Editura Babel, 1996.

⁷ A se vedea în acest sens Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan ILOAIE, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, p. 162.

încurajate și de mentalitatea consumistă a capitalismului contemporan care așază la baza raporturilor dintre persoane valori seculare precum competiția, bunăstarea individuală, progresul și prosperitatea economică iar nu buna înțelegere, sprijinul reciproc sau respectul față de semen. Pentru omul modern, semenul nu mai reprezintă condiția indispensabilă în vederea realizării comuniunii. El devine mai degrabă o amenințare sau, cum s-a spus de multe ori, o prezentă incomodă. În schimb, așa cum vom vedea în cele ce urmează, din punctul de vedere al teologiei morale ortodoxe, prezența semenului este una care ne responsabilizează, este de fiecare dată o interpelare din partea acestuia căruia trebuie să i se dea un răspuns.

Taina slujirii fratelui. Un model de comuniune în era individualismului

Răspunsul teologiei morale ortodoxe la adresa tendinței tot mai accentuate a individualismului contemporan și a pericolului fragmentării sociale constă în evidențierea vocației spre comuniune a persoanei. În timp ce valorile societății contemporane inoculează din ce în ce mai mult importanța pe care o primește individul, valorile morale creștine, izvorând din solul fertil al revelației divine, nu întârzie să reamintească faptul că omul este o persoană deschisă spre celălalt, spre semen.⁸ Departe de a exista ca o monadă sau ca o existență închisă în sine, omul este prin excelență o realitate personală. În schimb, individualismul modern continuă să alimenteze în omul zilelor noastre dorința de egolatrie, de slavă deșartă, care este definită cel bine prin atitudinea narcisistă a insului modern. În altă ordine de idei, întreg peisajul cultural care promovează cu obstinție valoarea inestimabilă și absolută a individului, pare să excludă cu totul realitatea și valoarea semenului. Așa putem înțelege de ce atitudinile și comportamentele actuale față de aproapele nostru variază de la acceptarea sau toleranța față de el până la negarea sau ignorarea lui completă. La fel de des întâlnită este și o anumită atitudine utilitaristă care începe să prindă contur și să caracterizeze relațiile umane. Potrivit acesteia, semenul ne este de folos în măsura în care ne ajută să ne îndeplinim scopurile spre care tindem, după care putem să ne dispensăm de existența acestuia.

Mesajul teologiei morale, contrar culturii individualiste, vizează însă sublinierea caracterului tainic al semenului nostru. Fiind o oglindă în care ne regăsim într-un mod cât mai fidel cu putință, celălalt reprezintă dovada vie și de netăgăduit că nu existăm ca persoane însingurate, că suntem imperfecti, incompleți și nedesăvârșiți fără ajutorul care ne vine de la semenii noștri. În egală măsură, existența celui de lângă mine, este un exercițiu constant de smerenie împotriva

⁸ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Le sacrement du frère*, în *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, traduit de l'allemand par Robert Givort, Desclée et Brouwer, Paris, 1966, pp. 281-290.

acelor tendințe ale hipertrofiei eului. Din această perspectivă, responsabilitatea și datoriile față de semenul nostru merg până la identificarea cu el în cele mai umile, modeste ori critice situații în care s-ar afla (cf. Matei 25, 35-36). Această realitate ne ajută să conștientizăm faptul că semenul de lângă noi reprezintă o prezentă tainică, că numai intrând în dialog și în comuniune cu acesta putem să sporim duhovnicește, putem să ne îmbunătățim calitativ existența, de care ne vom bucura în mod deplin în împărăția lui Dumnezeu.

**THE SACREMENT OF SERVING OUR FELLOW MEN.
AN EXAMPLE OF COMMUNION IN THE AGE OF
INDIVIDUALISM AND SOCIAL FRAGMENTATION.
MORAL AND THEOLOGICAL ASPECTS**

GABRIEL NOJE*

ABSTRACT. In this study we intend to offer, in a succinct manner, a moral theological diagnosis from the Orthodox perspective to the contemporary individualism. Without insisting on the origins of the phenomenon, our study focuses on a few consequences that individualism posed in the spiritual life and social plan. Finally, we propose a model of communion based on the serving of our fellow men, as a way of overcoming the social fragmentation fueled by individualism.

Keywords: secularization, individualism, moral relativism, social fragmentation, serving our fellow men.

Preamble

One of the greatest challenges of our time is the growing tendency of emphasizing the moral worth of the individual, ideology widely known as individualism¹, which is one of modern society's defining features. The growth of this moral stance, which was especially underlined by the multiple approaches and scientific methodologies used to define it, can be felt on all social levels, as individualism affects the living human society. This ideology was generally known as one of the greatest "achievements" of the triumphant modernity² (Charles Taylor), namely a new attribute of the new human condition emancipated from the influence of religion and transcendence. However, three centuries after the

* Ph.D. Candidate, Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, e-mail: nojealexandru@yahoo.com

¹ Erin Dufault-Hunter, *Individualism*, in Joel. B. Green, *Dictionary of Scripture and Ethics* (Michigan: Baker Publishing Group, 2011), 403-405.

² Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, Cambridge, 1991), 2-4.

emergence of modernity, the same individualism represents now, paradoxically, one of the illnesses of a secularized society. Therefore, we may say that it perfectly portrays the modern individual, as well as its identity. In other words, modern society and culture were both built on this basis, a set of ideas which people started nowadays reconsidering.

In the present study, particularly in its first part, we aim to underline, in a briefly manner, the reasons why the phenomenon of contemporary individualism is a great challenge for the Christian mission, trying at the same time to comprehend its functional mechanism and logic and, not lastly, to perceive its disadvantages within a moral and spiritual life. Then, in the second part of the study we intend to present the example of Christian communion based on the serving of our fellow men, knowing that in the scope of spiritual life the presence of our fellow men is not only desirable but also imperative, given that the man can be saved only through a living communion with his fellow men.

The age of individualism – a brief moral and theological diagnosis

As we stated in the first part of this study, the entire culture of contemporary society bears the imprint of this ideology, namely individualism. Without going into detail regarding its modern intellectual origins³, we have to keep in mind that the individual along with his independent principles and values represents now the main focus of the entire social life, as he has become the apogee of the entire contemporary ethical hierarchy. In other words, the entire contemporary social and cultural universe revolves around the individual and his needs and fulfillments. In extremely developed societies, such as the United States of America, these needs and fulfillments have become rights and are highly promoted and defended by the state itself. This becomes understandable when it is brought to our minds the fact that the so-called capacity of self-determination and expression of freedom and liberty of the modern individual has been perceived as the proof that the man has succeeded to go beyond his old

³For more details concerning the context in which individualism emerged, as well as its development in the modern era, see Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Éditions du Seuil, 1983). In order to identify the philosophical sources of modern man's image upon himself, see Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989). Reference volumes from the Romanian Orthodox theology are those written by Fr. Ștefan Iloaie, (where he aims at analyzing this complex phenomenon from a moral and theological perspective). See also *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujană, 2009), and *Relativizarea valorilor morale, Tendințele eticii postmoderne și morala creștină*, (Cluj-Napoca: Renașterea, 2009).

religious and moral horizon determined by the reality of transcendence, Church norms and the morals of self-denial and virtuous life in order to gain salvation. In the spirit of his achievement, the modern individual, liberated from the constraints and norms of rigid morals, can now dictate his own morals and forge his own principles that will guide him through life, independent of divinity, ecclesiastic authority or even his fellow men.

From the perspective of its great purpose, namely admitting the individual to being the only moral instance capable of creating and running his own life, individualism and/or the individualistic culture represents a significant moral and cultural deviation and its consequences will be as impactful.

First of all, we have to mention the shifting and weakening of the ecclesiastic authority's center, meaning of all moral values and Christian spirituality.⁴ Before the emergence of modernity man's life related to a transcendent order, as he strived to live as virtuously as possible, following the divine orders. However, once modernity arose, the man started to call into question this divine moral order, pushing it aside or even completely denying it. Christian values have been replaced by a new moral order growing out not of eternal, but mundane and ephemeral values. The process of secularization, which originates from modernity and is in full swing even nowadays, captures, from a moral point of view, the axiological reversal we described above and in the center of which is the individual. Instead of cultivating the sacred values that bring man closer to God, assuring him the eternal life, the new ethos of modernity proposes a new ideology according to which man's interests and activities should be self-limited, focusing solely on the biological plan of his existence, burying his divine origins and narrowing his horizon of aspirations only to what is immediate, tangible, ephemeral.⁵ In other words, modernity thinks of Christian values as being obsolete, incompatible with today's reality, therefore with man's life goals, namely living solely on Earth while enjoying an ephemeral happiness.

Second of all, another aspect of this major deviation and one of its direct consequences is the moral relativism. The fact that the ecclesiastic authority and the Christian norms have been contested and even dismissed from the public space is closely related to the perception that, according to moral relativism, both the source and purpose of any morality can be found within the individual, excluding the hypothesis of the moral act deriving from a transcending source. Another consequence of modernity and individualism is that the revealed and moral order has been replaced by a multitude of individualistic and minimizing morals. According to the Christian principles, modern beliefs diminish the source and purpose of human morality, by offering

⁴ See Fr. Ștefan Iloaie, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, 90.

⁵ See the book of Fr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, (Bucharest: Nemira, 2001), where the author writes about the effects of secularization upon the human being.

man a so-called permissive moral. This new set of principles can easily relate to the spirit of this age and the caprices of modern individual; Christian's responsibilities towards God and his fellow men are disclaimed, as modern ethics are based solely on rights that proclaim self-supremacy.

Moreover, we have to mention that moral relativism not only facilitates the fast proliferation of moralities of all kinds, but also prepares the ground for false and diffuse modern religiosities, generating a state of moral uncertainty and everyday unease, nourishing individual's feeling of insecurity and permanent frustration. Paradoxically, contemporary moral relativism does not provide a sense of human life, but rather enhances identity confusion, as modern individual is in a continuous pursuit of qualities he can identify with and morals that could confer him authenticity. The modern man "lacks" profound moral qualities, as he never stops seeking the authentic moral meaning of his existence that the secularized society he lives in failed to provide him. From this perspective, the true meaning of man lies only in Christian faith and the morals revealed by God, considering that man's fulfillment and life goal can only be achieved through absolute communion with his Creator, on the vertical axis of his existence, and with his fellow men, on the horizontal one.

Lastly, in terms of Christian morals, individualism may lead to social fragmentation, meaning the dissolution of human interrelationships, which is the most important consequence for this study. Individualism drives man away from his fellow men by cultivating moral attitudes such as selfishness and narcissism, as well as unfaithfulness among human relations.⁶ Such attitudes seem to be somewhat encouraged by the consumerist mentality of contemporary capitalism which promote secular values such as competition, individual welfare, economic prosperity and progress at the expense of understanding, mutual support and respect as fundamental elements of human relations. For modern individual his fellow man is no longer a mandatory condition for achieving communion, but rather a threat or even an uncomfortable presence. However, as we shall see below, in terms of Orthodox moral theology, it is our fellow man who makes us more responsible and aware, given that it is with him that we are permanently conversating with.

The sacrament of serving our fellow men – an example of communion in the age of individualism

Orthodox moral theology aims at reinforcing man's calling towards communion as an answer to the ever-growing tendency of contemporary individualism and the danger of social fragmentation. The values of contemporary

⁶ See Fr. Ștefan Iloaie, *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*, 162.

society single out as important the moral worth of the individual, while Christian values, growing out from the fertile soil of the divine revelation, are a strong reminder that men should live in communion with his fellow human beings.⁷ Far from simply living as a monad or a self-enclosed being, the man symbolizes one great personal reality. However, modern individualism continues to nourish his desire of self-worship and vainglory, an attitude which is perfectly portrayed through contemporary narcissism. That is to say, the entire cultural landscape obstinately promotes the priceless and absolute value of the individual, ignoring the reality and the value of his fellow man. Therefore, we may comprehend why our attitude towards our fellow men vary from acceptance and tolerance to denial or even disregard. Just as common is a certain utilitarian attitude that begins to take shape and characterize human relations and, according to which, our fellow man proves his usefulness only as long as he helps us achieve our goals. The message of moral theology, as opposed to that of individualistic culture, aims at emphasizing the intimate nature of our fellow man. He is the alive and undeniable proof that we cannot exist as loners, that we have flaws and are incomplete without his help. Also, the simple presence of our fellow man helps us fight against our tendency of self-worship. From this perspective, it is of our responsibility to identify ourselves with our fellow man in the most humble, modest and critical situations (Matthew 25: 35-36). Thus, this reality helps us realize that our fellow man is an intimate presence that will help us to grow spiritually and improve our quality of living, which we will fully enjoy in the Kingdom of God.

REFERENCES

- Dufault-Hunter, Erin. *Individualism*, in Joel. B. Green, *Dictionary of Scripture and Ethics*. Michigan: Baker Publishing Group, 2011.
- Iloaie, Ștefan. *Morala creștină și etica postmodernă. O întâlnire necesară*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujană, 2009.
- Iloaie, Ștefan. *Relativizarea valorilor morale, Tendințele eticii postmoderne și morala creștină*. Cluj-Napoca: Renașterea, 2009.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie modern*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- Popescu, Dumitru. *Omul fără rădăcini*. Bucharest: Nemira, 2001.

⁷ Hans Urs von Balthasar, *Le sacrement du frère*, în *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, translated from German by Robert Givort (Paris: Desclée and Brouwer, Paris, 1966), 281-290.

- Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, Cambridge, 1991.
- . *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989).
- Urs von Balthasar, Hans. *Le sacrement du frère*, in *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*. Translated from German by Robert Givort. Paris: Desclée and Brouwer, Paris, 1966.

IV. TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE

FENOMENOLOGIE ȘI TEOLOGIE APOFATICĂ: RECEPTAREA SF. DIONISIE AREOPAGITUL ÎN GÂNDIREA LUI JEAN-LUC MARION

NICOLAE TURCAN*

REZUMAT. Acest text analizează receptarea apofatismului Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul de către gândirea lui Jean-Luc Marion. Într-o dispută cu Jacques Derrida, care afirma că teologia negativă revine la afirmații după o trecere prin negații, Marion înțelege apofatismul dionisian la fel cum îl înțelege Tradiția Bisericii. Astfel, el afirmă că apofatismul este o a treia cale dincolo de afirmații și negații. După cum arată apologia lui Marion, influențele lui Dionisie asupra gândirii sale sunt vizibile în concepte precum „Dumnezeul fără ființă”, distanța și fenomenul saturat.

Mai mult, acest studiu argumentează în favoarea rolului omului în teologia apofatică. Datorită fenomenologiei radicale a donației, Marion răstoarnă intenționalitatea în contra-intenționalitate, experiența în contra-experiență și subiectul în adonat. În acest punct, subiectul/adonatul pare a nu avea niciun rol determinant pentru gnoseologia apofatică, deși Tradiția Bisericii a afirmat întotdeauna importanța credinței și virtuților pentru urcușul duhovnicesc. Soluția acestui text oferă o distincție între transcendentalul lui Kant și condițiile de posibilitate câștigate prin hermeneutică, asceză, liturghie și har dumnezeiesc. Adonatul nu are condiții de posibilitate kantiene și anterioare, dar poate crea unele din fenomenele saturate anterioare. Aceste „condiții” nu periclitează excesul saturației.

Cuvinte cheie: Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, Jean-Luc Marion, apofatism creștin, fenomen saturat, subiect, hermeneutică

* Lector, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, email: nicolaeturcan@gmail.com.

Introducere

Fenomenologia și teologia lui Jean-Luc Marion sunt marcate decisiv de gândirea Sf. Dionisie Areopagitul, față de care resimte „o atracție fundamentală”.¹ Pe de o parte, Marion îl comentează, păstrând în mare parte acordul cu tradiția ortodoxă de interpretare, pe de altă parte îl folosește apologetic în contexte filosofice contemporane. Influența dionisiană este prezentă în mai multe teme ale fenomenologului francez: vizibilul și invizibilul, noțiunea de „distanță”, discursul de laudă², conceptele de icoană și idol, reflectarea slavei lui Dumnezeu de către lumea imanentă, estetica teologică (în acord cu care frumusețea lumii dezvăluie frumusețea lui Dumnezeu), logica și limbajul darului, incomprehensibilitatea divină, relația dintre Dăruitorul divin și primitori³, fenomenul saturat și, desigur, ideea „Dumnezeului fără ființă”.⁴

În toate acestea, deși în grade diferite, teologia apofatică a Sf. Dionisie își face simțită prezența, dovedindu-și marea utilitate pentru încercarea lui Marion de a propune o gândire postmetafizică și de a răspunde astfel acuzației lui Heidegger că tradiția occidentală a metafizicii ar fi, de fapt, onto-teologie.⁵ Marion îl preferă pe Dionisie lui Toma din Aquino⁶, Dionisie fiind folosit „retoric și polemic” pentru a arăta că numele de „cauză” sau de „ființă” nu îi sunt potrivite lui Dumnezeu în afara distanței paradoxale;⁷ îl folosește pe Dionisie împotriva lui Heidegger, după cum am amintit, pentru a răspunde criticii heideggeriene a metafizicii; îl apără pe Dionisie de atacul lui Derrida, în privința sensului teologiei apofatice;

¹ Tamsin JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness*, coll. Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2011, p. 98.

² După unii exegeți, discursul de laudă sau discursul imnic nu reprezintă o influență a lui Dionisie, ci mai curând a lui Grigore de Nyssa (a se vedea T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, pp. 14, 36).

³ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 99.

⁴ Unele dintre aceste teme au fost tratate în alte două studii anterioare, vezi Nicolae TURCAN, „Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology. From Jean-Luc Marion to the Paradoxical Status of Thought in Vladimir Lossky's Theology”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 58, 2 (2013) Nicolae TURCAN, „Sf. Dionisie Areopagitul în contextul filosofiei postmetafizice”, în Picu OCOLEANU (ed.), *Teologie și filosofie în opera Sf. Dionisie Areopagitul* (Studia Theologica 3), vol. 1, Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010.

⁵ A se vedea Christina M. GSCHWANDTNER, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, coll. Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007, pp. 3-5 sqq.

⁶ Vezi Robyn HORNER, *Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction*, Ashgate Pub. Co, Burlington, VT, 2005, p. 10. Marion a fost criticat de neînțelegere a Sf. Toma, una dintre critici, aparținându-i lui Tony Kelly, argumentând că Sf. Toma folosește ființa într-un sens non-reductiv (apud R. HORNER, *Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction*, p. 98). În urma întâmpinărilor de acest tip, Marion își va modifica atitudinea într-un comentariu ulterior (a se vedea Jean-Luc MARION, „Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie”, *Revue thomiste* 95, 1 (1995)).

⁷ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 28.

într-un cuvânt, Marion apelează la Dionisie ori de câte ori are de înfruntat tradiția onto-teologică a metafizicii occidentale, pentru a-l folosi ca argument autoritativ pentru *teo-logie*, ca opusă *teo-logiei*⁸ și pentru a susține un Dumnezeu dincolo de ființă, un Dumnezeu „fără ființă”.⁹

În cele ce urmează ne vom opri asupra felului în care Marion înțelege teologia apofatică a Sf. Dionisie, așa cum reiese din disputa avută cu Jacques Derrida¹⁰, și vom încerca să arătăm că hermeneutica lui Marion rămâne fidelă unei înțelegeri tradiționale a apofatismului. Citit în cheia fenomenologică a fenomenului saturat, apofatismul pune însă probleme modului pasiv pe care subiectul îl are în fenomenologia radicală a lui Marion, de aceea vom încerca să răspundem și la întrebarea asupra statutului subiectului: avem de-a face cu un adonat, ori subiectul metafizic rămâne în lucru, subminând intențiile de recuzare ale lui Marion?

Dionisie și teologia apofatică în lectura lui Marion. Răspuns lui Jacques Derrida

Atacul lui Derrida, care susține că teologia negativă, continuând să afirme ceva despre Dumnezeu prin negații, rămâne prizoniera „metafizicii prezenței”, este împărțit de Marion în patru obiecții: (1) teologia negativă este o formă de filosofie creștină care stă sub semnul onto-teologiei grecești; (2) teologia negativă operează în orizontul ființei; (3) teologia negativă restabilește la sfârșit o cvasi-afirmație, revenind la ceea ce negase la început, ceea ce transformă demersul său într-un demers hiperbolic, dar tot predicativ; (4) deși Marion răspunde acestei obiecții prin faptul că teologia mistică trece de la predicăție afirmativă și negativă la o exprimare non-predicativă, rugăciunea de laudă (*hymnein*), obiecția lui Derrida afirmă că avem aici tot o predicăție deghizată, care *numește*, pentru că „lăudăm cu titlul de..., ca..., deci numind”, iar aceasta se opune rugăciunii obișnuite. Violența acestor obiecții trimite la întrebarea: este teologia creștină eliberată de mărcile metafizicii și de metafizica prezenței, în baza Revelației, sau se supune, la rândul ei, deconstrucției?¹¹

⁸ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 29.

⁹ Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, 2ème éd., Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1991 (1982), pp. 10-11.

¹⁰ Dezbaterea a avut loc la Villanova University în 1997 și a fost moderată de Richard Kerney. Ambele texte, atât cel al lui Marion, cât și cel al lui Derrida au fost publicate în engleză în John D. CAPUTO, Michael J. SCANLON (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1999. Ulterior, textul a fost revăzut și reluat în franceză ca ultimul capitol al cărții Jean-Luc MARION, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, coll. Philosophia christiana, trad. de Ionuț BILIUȚĂ, Deisis, Sibiu, 2003.

¹¹ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 154-155.

Obiecția 3. Marion va respinge obiecțiile în ordinea 3, 4, 2 și 1. Pentru obiecția 3, care susținea existența doar a două căi pentru teologia negativă, cea a afirmațiilor și cea a negațiilor, Marion sesizează că Sf. Dionisie, fără a izola teologia afirmațiilor de cea a negațiilor, propune o a treia cale, care le depășește pe amândouă. Chiar dacă afirmațiile și negațiile nu sunt contrare, după cum spune Sf. Dionisie, a treia cale trece dincolo de ambele. În opinia lui Marion această tripartiție a fost observată, de asemenea, de Toma din Aquino și de Nicolaus Cusanus.¹² Aici am putea afirma că atitudinea aparține tradiției teologice a primului mileniu creștin.¹³

Este destul de clar că pentru Sf. Dionisie catafatismul și apofatismul sunt legate între ele, mai ales că în cazul afirmațiilor, el intenționează să folosească limbajul Scripturii, chiar dacă, prin expresiile neoplatonice, abundă și cel al filosofiei. Hermeneutica Scripturii nu-l îndepărtează pe Dumnezeu lui Dionisie de Dumnezeul Revelației, căci ortodoxia credinței a recunoscut-o ca fiindu-i constitutivă, ci îl descoperă ca fiind unul și același.¹⁴

Este important de subliniat că a treia cale trece dincolo de logica binară a metafizicii, depășește atât afirmațiile, cât și negațiile, atât adevărul, cât și falsul, transgresând valorile de adevăr ale logicii metafizice și refuzând să disimuleze afirmația sub o negație.¹⁵ Pentru Marion, Dionisie situează afirmațiile și negațiile într-o ierarhie „lipsită de orice ambiguitate”¹⁶, în care, în primul rând, negația este superioară afirmației și, în al doilea rând, negația însăși este transgresată pentru a rămâne în urmă în urcușul spiritual. Marion observă cum în negațiile radicale ale lui Dionisie din *Teologia mistică*¹⁷ nu se află deghizată niciun fel de afirmație restaurată

¹² J.-L. MARION, *În plus*, pp. 156-157.

¹³ Cf. Claudio MORESCHINI, *Istoria filosofiei patristice*, trad. de Alexandra CHEȘCU et al., Polirom, Iași, 2009, p. 683. De asemenea, tripartiția este specifică tradiției ortodoxe contemporane, întâlnindu-se la Vladimir Lossky, Dumitru Stăniloae, Christos Yannaras, Andrew Louth și alții.

¹⁴ Vezi Kevin HART, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2000, pp. xxii-xxiii.

¹⁵ J.-L. MARION, *În plus*, p. 159. Cf. Jean-Luc MARION, *Idolul și distanța*, ediție de Daniela PĂLĂȘAN, trad. de Tina PRUNEA-BRETONNET, Daniela PĂLĂȘAN, control științific de Cristian Ciocan, Humanitas, București, 2007, p. 212.

¹⁶ J.-L. MARION, *În plus*, p. 159.

¹⁷ Pasajul celebru merită citat: Dumnezeu nu este „... nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părințime, nici altceva din cele ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existențele, ca existență. Nu este nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință. Nu e nici întineric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă e mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; și mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo de toate”. (Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, „Despre teologia mistică”, în Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, Paideia, City, 1996.

superior, după formularea negațiilor¹⁸, ci propune o cunoaștere „fără idee”¹⁹, în care apofaza „nu mai este de esență intelectualistă”²⁰

Mai mult decât atât, numele lui Dumnezeu care pare a rămâne după negații în textul dionisian, *aitia*, cauza, pe care altundeva Marion o traduce cu „Cel cerut” [*Requisit*]²¹, nu mai este un nume propriu, ci scapă funcției predicative a limbajului și devine o simplă „de-numire”, cu rol pragmatic. Ambiguitatea pe care o deține în franceză verbul „a denumi”, implică atât afirmația, cât și negația, afirmând negativ. Prin urmare, de-numirea nu este o numire, adică nu dă nume, nici nu spune numele cuiva ca și cum i s-ar potrivi, ci doar indică, în mod pragmatic, pentru a putea chema pe cineva, iar în cazul lui Dumnezeu, pentru a-L slăvi și a-L ruga.²²

De asemenea, Marion atenționează că *aitia* nu este o naivă cădere în afirmație, după ce au fost rostite negațiile cele mai radicale, ci că întâlnim aici tocmai de-numirea, cea care depășește afirmația:

Aitia nu numește cu nimic pe Dumnezeu, ea îl de-numește părăsind funcția predicativă a limbajului pentru a trece la funcția lui strict pragmatică – aceea de a raporta numele și pe locutorul lor la un interlocutor de neatins și ineschivabil, dincolo de orice nume și orice tăgăduire a unui nume. Cu *aitia* cuvântul nu spune mai mult decât neagă – el acționează raportându-se la Cel pe Care-L de-numește.²³

În consecință, nu există la Dionisie o revenire suspectă la o afirmație mascată, în urma negațiilor apofatice, după cum susținea Derrida:

Dionisie gândește întotdeauna negația așa cum gândește și afirmația – ca una dintre cele două valori de adevăr, una din cele două figuri ale predicăției care trebuie transgresate global, întrucât sunt discursul metafizicii. Cu cea de-a treia cale nu numai că nu mai este vorba de a spune (sau nega) nimic despre ceva, dar nu mai e vorba nici de a spune, nici de a nu spune – e vorba de a ne referi la Cel pe care nominarea nu-L mai atinge, nu mai e vorba de a spune referentul, ci de a referi pragmatic pe locutor Referentului inaccesibil. Încă o dată, este vorba doar de a de-numi.²⁴

¹⁸ J.-L. MARION, *În plus*, p. 160.

¹⁹ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 213.

²⁰ Dan CHIȚOIU, *Repere în filosofia bizantină*, Ed. Fundației Axis, Iași, 2003, p. 101.

²¹ A se vedea J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, pp. 228-231. Această traducere care se bazează pe o scolie a Sf. Maxim Mărturisitorul este criticată de unii exegeți și considerată anormală (T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, pp. 22, 79-80, 99-100).

²² J.-L. MARION, *În plus*, p. 160.

²³ J.-L. MARION, *În plus*, p. 161. Rămâne de discutat dacă numele pe care Dumnezeu le primește în rugăciune nu sunt legate de conținutul însuși al rugăciunii. În felul acesta, nici măcar cel de *aitia* nu ar avea statutul privilegiat pe care-l are la Dionisie, fiindcă alte nume l-ar înlocui, în funcție de cererea sau lauda rugăciunii: de exemplu, Cel Preaputernic ar putea fi chemat într-un moment de slăbiciune, Cel care este dragoste într-o cerere a celui părăsit ș.a.m.d.

²⁴ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 163-164.

În felul acesta obiecția a treia este anulată, teologia apofatică dovedindu-se altceva decât „teologie negativă”, sintagmă pe care Marion își propusese să o depășească, alături de cea a „metafizicii prezenței” încă de la începutul textului.²⁵

Obiecția 4. Marion răspunde în continuare celei de-a patra obiecții, care susținea că rugăciunea de laudă (*hymnein*) ar trebui suspectată ca fiind tot un discurs predicativ, fiindcă numește totuși, pe când o rugăciune simplă (*euchē*) nu are nevoie nici de a numi, nici de a nega numele. Răspunsul lui Marion este oferit în doi pași, potrivit celor două părți ale obiecției. Mai întâi, el argumentează că numele propriu nu numește esența nici măcar în cazul oamenilor, deci cu atât mai puțin în cazul divinului. Dumnezeu nu este numit „nici în esență, nici în prezență”, fiindcă numele mai degrabă „marchează absența, anonimatul și retragerea”.²⁶ În al doilea rând, Marion arată că rugăciunea nu se poate face în absența unei numiri, chiar dacă aceasta este improprie, fiindcă rugăciunea, discursul de laudă sau jertfele nu se adresează pur și simplu nimănui. Faptul că Dumnezeu este numit folosind mărci ale comparației – *ca, în calitate de* – arată că numele dat este impropriu și că importantă este aici raportarea la El. De aceea „rugăciunea marchează definitiv transgresarea accepțiunii predicative, nominative și deci metafizice a limbajului”.²⁷ Obiecția a patra este înlăturată, pentru că limbajul apofatic se dovedește nepredicativ, ci pragmatic.²⁸

Obiecția 2. Obiecția a doua afirmă că teologia mistică rămâne în orizontul ființei, ceea ce o reducea la onto-teologie și la metafizică. Pentru Marion apelul la ființă, atunci când se vorbește despre Dumnezeu, nu este automat o cădere în onto-teologie. Condițiile acestei căderi ar fi oferite de existența unui concept de ființare, care să fie univoc aplicat creației și lui Dumnezeu deopotrivă, și de necesitatea ca atât creația, cât și Creatorul să fie supuși unei întemeieri principiale sau cauzale. Atunci când nu sunt îndeplinite aceste condiții, iar ființa rămâne inconceptibilă, nu este vorba despre onto-teologie.²⁹

²⁵ Cele două sintagme au o importanță deosebită pentru Derrida, iar Marion remarcă nedeterminarea lor. Cea dintâi, „metafizica prezenței”, nu se regăsește la Heidegger, iar la Derrida este destul de nedeterminată; cea de-a doua, „teologia negativă”, apare doar o dată, în titlul celui de-al treilea capitol al *Teologiei mistice*, ceea ce aduce posibilitatea de a fi fost introdusă de vreun scoliast. Opinia poate fi întărită și de faptul că tradiția nu a folosit-o, negăsindu-se la Părinții alexandrini, capadocieni, la Irineu, Augustin, Bonaventura, Toma din Aquino, fapt ce trimite la posibilitatea unui uz modern al sintagmei. A se vedea J.-L. MARION, *În plus*, pp. 149-151.

²⁶ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 164-165.

²⁷ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 166-167.

²⁸ A se vedea și R. HORNER, Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction.

²⁹ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 167-168.

În plus, pentru cazul Sf. Dionisie, numele propriu al lui Dumnezeu nu este oferit nici de ființă, nici de ființare, fiindcă ființa (*to on*) este mereu devansată de bine (*to agathon*). Numele bunătății este mai presus de ființă, depășindu-l și pe cel de Unu, atât de înalt pentru neoplatonici, deși nici ea nu-L poate numi pe Cel dincolo de toate. A treia cale, nu poate predica nimic nici despre ființă, nici despre bunătate, pentru că le depășește și, dacă ar face-o, ar deveni autocontradictorie.³⁰ Nici binele nu-l numește în sens propriu pe Dumnezeu, căci „odată cu lauda nu mai e vorba de a spune, ci de a asculta, fiindcă, potrivit etimologiei convenționale pe care Dionisie o preia de la Platon, bunătatea frumoasă cheamă – *kallos kalei*”.³¹

Obiecția 1. Prima obiecție susținea că teologia negativă este o formă de filosofie creștină care stă sub semnul onto-teologiei grecești. Pentru a o respinge, Marion apelează la cunoașterea prin necunoaștere, despre care vorbește Sf. Dionisie și, cu el, o lungă tradiție teologică prin care se afirmă că „Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât necunoscându-L”.³² În comparație cu cunoașterea lucrurilor din această lume, cunoașterea lui Dumnezeu rămâne o ignoranță:

Este puțin spus că Dumnezeu rămâne Dumnezeu chiar dacă-l ignorăm esența, conceptul sau prezența – El nu rămâne Dumnezeu *decât cu condiția* de a stabili și a admite în mod definitiv această ignoranță. Toate lucrurile lumii câștigă atunci când ajung să fie cunoscute – dar Dumnezeu, care nu este din lume, câștigă atunci când nu este cunoscut prin concept. Idolatria conceptului echivalează cu aceea a vederii – faptul de a ne imagina că L-am atins pe Dumnezeu și-L putem menține sub privirea noastră, ca un lucru al lumii. Și Revelația lui Dumnezeu constă mai întâi în faptul de a face *tabula rasa* această iluzie și blasfemia ei.³³

De altfel, accentul pus pe incognoscibilitatea lui Dumnezeu este subliniat de toată tradiția patristică, iar Marion susține această idee, citând antologic din Iustin Martirul și Filosoful, Atenagora, Clement Alexandrinul, Origen, Filon Alexandrinul, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigore de Nyssa, Ioan Hrisostom, Ioan Damaschin, Augustin, Bernard și Toma din Aquino. Mai mult decât atât, el subliniază că cei care îl reduc pe Dumnezeu la nivelul ontologiei grecești nu sunt teologii Bisericii, ci mai degrabă ereticii: Aetius, care-L supunea pe Dumnezeu conceptului de „nenăscut”, și Eunomie, pentru care numele lui Dumnezeu exprima esența Lui.³⁴ Prin urmare, „De-nominarea nu sfârșește într-o «metafizică a prezenței» care nu și-ar spune numele, ci într-o *pragmatică teologică a absenței* – în

³⁰ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 168-171.

³¹ J.-L. MARION, *În plus*, p. 171.

³² J.-L. MARION, *În plus*, p. 177.

³³ J.-L. MARION, *În plus*, p. 173.

³⁴ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 173-176.

care numele se dă/donează ca fără nume, ca nedonându-și esența și neavând de făcut manifestă decât această absență”.³⁵ În final, Marion subliniază că Părinții greci au luptat tocmai pentru a elibera conceptele teologiei creștine de orizontul metafizicii grecești – „Nu există aici nici temei, nici esență, nici prezență.” – ceea ce constituie o bună respingere a primei obiecții a lui Derrida.³⁶

Concluziile la obiecțiile lui Derrida se articulează în jurul acestei „pragmatici teologice a absenței” prin care se va înțelege

nu non-prezența lui Dumnezeu, ci faptul că numele pe care și-L dă Dumnezeu, care îl dă pe Dumnezeu, care se dă ca Dumnezeu (toate acestea mergând împreună, fără să se confunde) are rolul de a-L *proteja* [...] de *prezență* și de a-L da/dona exceptându-L.³⁷

Altfel spus, în loc să acceptăm că noi dăm numele lui Dumnezeu, trebuie să înțelegem că, de fapt, noi ne primim numele, după cum atestă taina Botezului, unde „departe de a-i atribui lui Dumnezeu un nume inteligibil pentru noi, intrăm în Numele nepronunțabil, în așa fel încât să-l primim de aici în plus pe al nostru”. Revenind la teologia mistică, aceasta „nu mai are drept scop să găsească un nume pentru Dumnezeu, ci să ne facă să-l primim pe al nostru de la Numele de nespus”. Avem aici o trecere de la funcția teoretică a limbajului, la funcția pragmatică, vizibilă, de exemplu, în slujirea liturgică.³⁸

În felul acesta conceptul de „absență” al teologiei apofatice se opune metafizicii derrideene a prezenței. Hermeneutica Sfântului Dionisie Areopagitul realizată de Marion dovedește că teologia apofatică nu este onto-teologie, nu operează în orizontul metafizic al ființei, este o a treia cale, dincolo de afirmații și negații, și rugăciunea de laudă nu este o predicăție deghizată, ci deține o funcție pragmatică în care sunt implicate chemarea și ascultarea. De fapt, „de negânditul, ca distanță a Bunătății, se dă – nu spre a fi înțeles, ci spre a fi primit”.³⁹ „Numele trebuie să-l locuim fără să-l spunem, ci lăsându-ne pe noi înșine spuși, numiți, chemați în el. Numele nu e spus de noi, ci el este cel care ne cheamă. Și nimic nu ne înfricoșează mai mult decât această chemare...”⁴⁰ Răspunsul omului trebuie să fie și de altă factură, decât prin cuvintele predicăției.

Fenomenul saturat și problema hermeneutică a adonatului

Respingerea argumentului lui Derrida se încheie cu apelul la fenomenul saturat, care ar putea descrie ceea ce se întâmplă în cazul teologiei apofatice.⁴¹

³⁵ J.-L. MARION, *În plus*, p. 179.

³⁶ J.-L. MARION, *În plus*, p. 172.

³⁷ J.-L. MARION, *În plus*, p. 179.

³⁸ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 180-181.

³⁹ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 222.

⁴⁰ J.-L. MARION, *În plus*, p. 186.

⁴¹ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 182-186.

Fenomenul saturat⁴² depășește limitele impuse de claritatea matematică (Descartes), de categoriile *a priori* ale intelectului (Kant) și de constrângerile pe care fenomenologia lui Husserl le articulează, prin apelul la limitele între care fenomenul însuși este dat.⁴³ Fenomenul saturat nu admite condiții transcendente, fiind din punct de vedere kantian mai degrabă o contraexperiență, decât o experiență. Pornind de la definițiile fenomenului oferite de Kant și Husserl, definiții care cuprind atât conceptul, cât și reprezentarea/intuiția, Marion reușește să configureze raportul dintre cele două, în așa fel încât să deschidă calea analizei unei noi grupe de fenomene, cele paradoxale, unde poate fi întâlnită, printre altele, și experiența religioasă. Adevărul, spune Marion, se poate realiza în trei feluri: (1) fie intuiția umple complet conceptul – o situație mai puțin frecventă, fie (2) conceptul rămâne nesaturat, dar intuiția, deși nu-l umple complet, este suficientă pentru a-l confirma și valida. Niciunul dintre aceste două raporturi nu poate explica însă fenomenul religios, pentru care e nevoie de o a treia înțelegere a raportului și anume: (3) în acest caz particular, intuiția debordează conceptul, ea se dă în surplus față de concept și îl depășește prin exces.⁴⁴ Acest fenomen în exces poate descrie felul în care fenomenul religios (de exemplu *teofania*)⁴⁵ se manifestă. Desigur, aici se înscrie și posibilitatea manifestării celei de-a treia căi a teologiei apofatice.⁴⁶ Un atare fenomen nu mai este convingător descris de categoriile kantiene, fiindcă el depășește cantitatea, calitatea, relația și, în același timp, transgresează modalitatea; în donația sa, el are o formă specifică de vizibilitate, căci se prezintă într-o manieră orbitoare, care poate fi discutată mai curând în termenii invizibilității, termeni ce evidențiază influența discursului areopagitic.⁴⁷

Problema care s-a pus în acest punct este de esență hermeneutică și vizează atât rolul primitivului fenomenului saturat, cât și necesitatea hermeneuticii și, prin extensie teologică, a ascezei. Impasul se concretizează într-o serie de întrebări: de vreme ce fenomenul saturat este orbitor, iar subiectul nu are, potrivit lui Marion, niciun rol în constituirea lui, fiindcă nu dispune de conceptele necesare, cum se mai poate diferenția între saturația divină sau nedivină, între exces și

⁴² Reluăm aici o scurtă descriere a fenomenului saturat prezentată în N. TURCAN, „Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology”.

⁴³ A se vedea Jean-Luc MARION, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, trad. de Maria Cornelia ICA JR, Deisis, Sibiu, 2007, pp. 38-39, 171-220. Vezi, de asemenea, și John D. CAPUTO, Michael J. SCANLON, „Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism”, în John D. CAPUTO, Michael J. SCANLON (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1999, p. 7.

⁴⁴ Jean-Luc MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, ediție de Ioan I. ICA JR, trad. de Maria Cornelia ICA JR, prezentare de Ioan I. Ica jr, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 323-339.

⁴⁵ Într-adevăr, Jean-Luc Marion enumeră printre fenomenele saturate și teofania, în care „plusul de intuiție ajunge la paradoxul că o privire invizibilă mă privește în față în mod vizibil și mă iubește”. (J.-L. MARION, *Vizibilul și revelatul*, p. 87).

⁴⁶ J.-L. MARION, *În plus*, p. 182.

⁴⁷ J.-L. MARION, *Vizibilul și revelatul*, p. 114.

limită?⁴⁸ Ce rol mai are hermeneutica subiectului în acest punct extrem al saturației?⁴⁹ În cazul în care subiectul rezistă donației și refuză saturația, nu revine adonatul, pe care Marion îl consideră pasiv, la subiectul modern, activ și având un orizont hermeneutic?⁵⁰ Cu alte cuvinte, nu devine Marion obscur⁵¹ atunci când se află în paradoxul că, dacă acceptă că eul este singura condiție de posibilitate pentru reducția fenomenologică, pe când reducția concediază orice condiție de posibilitate?⁵²

Obiecțiile au fost reluate, sub diferite forme, de mai mulți autori.⁵³ În descrierea fenomenului saturat și a donației, Marion intenționează să depășească subiectul modern în direcția unui adonat, care este receptor, pasiv, lipsit de condiții de posibilitate, deci de transcendentalismul modern. Cu toate acestea, faptul că adonatul răspunde donației, îl poate readuce la caracteristicile subiectului pe care vrea să-l depășească. Cazul în care adonatul alege să primească un fenomen nesaturat sau saturat indică recăderea lui Marion, până la un punct, în subiectivismul modern sau, în similitudinea adonatului cu *Dasein*-ul heideggerian care putea fi autentic sau neautentic.⁵⁴

Problema subiectului trimite la statutul hermeneuticii în cazul donației saturației la Marion: există o hermeneutică implicată în fenomenul saturat sau este refuzată orice fel de interpretare?⁵⁵

Marion va răspunde acestor critici cu diferite ocazii și își va nuanța poziția. Mai întâi, răspunsul lui Marion afirmă că tocmai excesul fenomenului saturat implică nevoia de hermeneutică, numai că această hermeneutică nu poate ajunge la fixarea unui concept, ci va fi fără sfârșit, în încercarea ei de a înțelege ceea ce i se oferă prin plusul de intuiție pe care-l primește.⁵⁶ Avem aici o „hermeneutică derivată”, care nu este implicată în procesul apariției fenomenului (caz în care ar putea fi denumită „hermeneutică ontologică”), ci doar oferă interpretări

⁴⁸ Richard KEARNEY, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington, 2001, p. 33.

⁴⁹ Vezi Richard KEARNEY, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, coll. Perspectives in Continental Philosophies 37, Fordham University Press, New York, 2004, p. 15.

⁵⁰ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, pp. 114, 116.

⁵¹ Termen folosit în T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 135.

⁵² Formula îi aparține lui Kevin Hart (vezi T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 134).

⁵³ Întrebarea a fost pusă de mai multe ori, de diferiți comentatori, care apar, de altfel, în studiul de față: Jean Grondin, Jean Greisch, Kevin Hart, Richard Kearney, Joeri Schrijvers și Tamsin Jones.

⁵⁴ Joeri SCHRIJVERS, *Ontotheological Turnings? : The Descending of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, coll. Suny Series in Theology and Continental Thought, State University of New York Press, New York, 2011, pp. 73-80.

⁵⁵ R. KEARNEY, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, p. 15.

⁵⁶ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 117.

ulterioare.⁵⁷ Această distincție cu ecouri heideggeriene, producătoare de concepte și subsecventă apariției fenomenului saturat este o hermeneutică infinită care amintește de epectaza Sf. Grigore de Nyssa.⁵⁸ De asemenea, ea a fost considerată o adevărată „turnură hermeneutică” pentru gândirea lui Marion⁵⁹, sintagmă întărită recent de apariția unei scurte lucrări ce tratează problema donației și interpretării.⁶⁰

Aici Marion își descrie hermeneutica fenomenologică în mai multe momente. În primul rând, interpretul textului este un servitor al lui, adică nu îi dă înțelesuri, ci le așteaptă de la textul însuși.⁶¹ S-ar putea afirma că există aici o „reciprocă interpretare” între text și interpret, în care textul este agentul primar, iar interpretul cel secundar. În al doilea rând, textul nu se adresează interpretului ca unui „tu”, ci întotdeauna ca unui „noi”⁶², ceea ce implică existența unei tradiții de interpretare (a se vedea, de exemplu, tradiția Bisericii). În al treilea rând, hermeneutica trebuie să țină seama în înțelegere de structura chemare – răspuns⁶³, în care chemarea reprezintă intuiția, iar răspunsul – conceptul. În fine, în al patrulea rând, hermeneutica trebuie să se articuleze pe donația însăși, în așa fel încât să depășească posibilitatea pe care o deschide pre-interpretarea.⁶⁴ Cu alte cuvinte, hermeneutica se ocupă cu „golul dintre ceea ce se dă și ceea ce se arată, prin interpretarea chemării (sau intuiției) de către răspuns (sau concept)”⁶⁵. În concluzie, în linii mari, hermeneutica lui Marion rămâne deci o hermeneutică derivată, secundă, în vreme ce donația își păstrează caracterul primar.

Discuția are o relevanță deosebită pentru teologie, în general, și pentru teologia apofatică în special. Paradoxul rămâne: pe de o parte, dacă lipsește credința și pregătirea ascetico-liturgică a omului, apofatismul cade în nihilism sau în experiențialism mistic de orice fel, ceea ce nu era intenția eclezială a lui

⁵⁷ Distincția îi aparține lui Shane Mackinlay și este discutată în T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 118.

⁵⁸ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 129. Jones pare a nu sesiza aici că pluralitatea interpretărilor la Sf. Grigore de Nyssa este una convergentă, în acord cu Tradiția Bisericii, iar nu o pluralitate divergentă, eretică.

⁵⁹ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 128.

⁶⁰ A se vedea Jean-Luc MARION, *Givenness & Hermeneutics*, trad. de Jean Pierre LAFOUGE, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2013.

⁶¹ J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, pp. 41, 43. *Apud* Jacob GOODSON, „Jean-Luc Marion, Givenness and Hermeneutics, trans. Jean-Pierre Lafouge, (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2013), 77 pages. \$15.00”, *The Journal of Scriptural Reasoning* 13, 1 (2014). Citatele din Marion sunt în continuare preluate din această recenzie.

⁶² J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, p. 45.

⁶³ J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, p. 47.

⁶⁴ J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, p. 51.

⁶⁵ „Hermeneutics manages the gap between what gives itself and what shows itself by interpreting the call (or intuition) by the response (concept or meaning).” J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, p. 55.

Dionisie; pe de altă parte, când formulele de credință constituie o condiție de posibilitate pentru apofatism, atunci fenomenul saturat se dovedește a avea condiții de posibilitate.

Nu există multe mistici în care pregătirea ascetică anterioară să nu aibă niciun rol⁶⁶, iar divorțul dintre asceză și mistică nu este unul firesc.⁶⁷ Principiul acesta se aplică și lui Dionisie, pentru care posibilitățile subiectului sunt cele care determină măsura iluminării.⁶⁸ Doar când privirea căzută se înalță deasupra patimilor, prin asceză, ea poate contempla splendoarea ființei care umple de frumusețe ființarea întregă.⁶⁹ Or adonatul lui Marion este marcat, pe de o parte, de o absență a practicilor pregătitoare pentru sporirea capacității de a primi fenomenele și, pe de altă parte, de incapacitatea de a decide asupra binelui sau răului acestor fenomene⁷⁰, o absență pe care am putea-o numi drept absență ascetică și etică totodată.

În mod surprinzător, întâlnim – întâmplător, e adevărat – necesitatea ascetică la Marion, dar ea nu are consecințe pentru înțelegerea adonatului. Iată un exemplu: numele lui Dumnezeu se oferă ca dar, iar omul trebuie să-l primească răspunzând cu „deșertarea de sine și părăsirea până la moarte”.⁷¹ Este implicată aici o activitate susținută a persoanei umane, care nu mai ține doar de pasivitatea adonatului, ci răspunde darului cu o forță exemplară a destituirii sinelui. În fond, putem observa jocul dublu al darului, prin care omul primește, dar și oferă înapoi kenotic înțelegerea nimicniciei proprii, lucrând după măsura lui lucrurile mari la care este chemat.

Cum s-ar mai putea atunci explica insistența cu care Marion susține lipsa condițiilor de posibilitate pentru fenomenul saturat și pasivitatea adonatului? Soluția pe care o propunem, o soluție teologică, face mai întâi distincția între transcendentalul kantian și orice alte condiții de posibilitate istorice, hermeneutice sau ascetice. Marion refuză fenomenului saturat orice *a priori*, ceea ce înseamnă că niciun concept preliminar al intelectului nu poate închide în sine intuiția bogată cu care se donează fenomenele saturate. Pe de altă parte, asceza creștină și tradiția Bisericii, care reprezintă dobândiri *a posteriori*, adică decizii pentru

⁶⁶ Johnathan ELLSWORTH, „Apophasis and Askêsis: Contemporary Philosophy and Mystical Theology”, în Philip GOODCHILD (ed.), *Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2002, p. 212.

⁶⁷ J. ELLSWORTH, „Apophasis and Askêsis”, p. 214. Tamsin Jones subliniază că Marion ar fi putut să ia în considerare exercițiile spirituale de purificare, asceza (vezi T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 135).

⁶⁸ J. ELLSWORTH, „Apophasis and Askêsis”, p. 220.

⁶⁹ David Bentley HART, *Frumusețea infinitului: estetica adevărului creștin*, trad. de Vlad (Nectarie) DĂRĂBAN, studiu introductiv de Vlad (Nectarie) Dărăban și Mihail Neamțu, Polirom, Iași, 2013, p. 310.

⁷⁰ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 156.

⁷¹ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 208.

credință ale persoanei umane, sunt altceva decât *apriorismul* modern, mai curând un fel de „transcendental” dobândit. Mai mult decât atât, ele pot fi atât fenomene saturate (vezi paradoxurile formulilor de credință, icoana, evenimentul convertirii etc.), cât și hermeneutici subsecvente ale fenomenelor saturate anterioare, care s-au transformat cu timpul în pre-interpretări postsaturate. Dacă acestora li se adaugă și lupta kenotică a sinelui pentru a se destitui, pentru a se face, prin asceză și liturghie⁷², cât mai vrednic de întâlnirea cu Dumnezeu, atunci saturația nu este destituită din postura ei magnifică și orbitoare. Numai că fenomenele saturate *asimilate hermeneutic* deschid către fenomene saturate noi, într-un continuu urcuș al uimirii către și întru iubirea lui Dumnezeu.

Revenind la Sf. Dionisie, putem afirma acum că înțelegerea lui Marion este din punctul de vedere al descrierii asemănătoare cu cea a tradiției teologiei ortodoxe. Le nuanțează faptul că Marion trece sub tăcere rolul persoanei umane și necesitatea vredniciei ei pentru primirea fenomenului saturat al apofazei. În fond, chiar acceptând rolul subiectului, acesta este minat de propria autodestituire, nemaifiind un subiect modern, ci o persoană liturgică: ea știe că nu merită darul întâlnirii apofatice, deși se străduiește să fie vrednică de primirea lui; știe că tot ce are a primit prin har, deci nu deține nimic, chiar atunci când deține; știe că nu poate cunoaște decât prin necunoaștere pe Cel mai presus de toate; știe că toate condițiile sale de posibilitate sunt nimicuri, de aceea nu se bazează pe ele, chiar dacă se străduiește să le obțină prin eforturi ascetice și slujire liturgică exemplare; știe că orice fenomen saturat o modifică și o transformă în sensul îndumnezeirii prin har. De aceea adonatul lui Marion poate rămâne, în mod paradoxal, adonat deplin, chiar acceptând și o funcție activă: pe de o parte, niciun *a priori* modern nu-l periclitează; pe de altă parte, persoana ascetică și liturgică a credinciosului deține „condițiile de posibilitate” non-apriorice din harul lui Dumnezeu, dobândite adeseori tot ca fenomene saturate. În fond, bogăția apofatică este atât de imensă, încât nu poate fi periclitată de puținătatea primitivului. Rolul hermeneutic și ascetic poate fi astfel restabilit, dar nu sub semnul subiectului modern, ci sub condiția persoanei: chiar dacă persoana pare a deține un rol în pregătirea fenomenului saturat al teologiei apofatice, acest rol rămâne, în comparație cu amplitudinea donației, infim, absolut infim.

⁷² Folosim aici sensul generic al liturghiei, de slujire a lui Dumnezeu, în acord cu explicația oferită în Jean-Yves LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, trad. de Maria-Cornelia ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2011.

IV. THEOLOGY AND PHILOSOPHY

PHENOMENOLOGY AND APOPHATIC THEOLOGY: THE RECEPTION OF ST DIONYSIUS THE AREOPAGITE IN JEAN-LUC MARION'S THOUGHT

NICOLAE TURCAN*

ABSTRACT. This text analyses the reception of St Dionysius the Areopagite's apophaticism in Jean-Luc Marion's thought. After a dispute with Jacques Derrida, who claimed that negative theology returns to affirmations after having passed through negations, Marion reads Dionysius' apophaticism in the same way the Tradition of the Church did. Hence, he asserts that apophaticism is a third way, beyond affirmations and negations. As Marion's apology evolves, Dionysius' influences on his thought appear in concepts such as "God without being," distance, and saturated phenomenon.

Furthermore, this study argues the role of the human being in apophatic theology. Because of his radical phenomenology of donation, Marion reverses intentionality in counter-intentionality, experience in counter-experience, and subject in *adonné*. From this point on, the subject/*l'adonné* seems to have no determinative role for apophatic gnoseology, although Church Tradition always affirmed the importance of faith and virtues for spiritual ascent. The solution proposed in this text makes a distinction between Kant's transcendental and the conditions of possibility gained by hermeneutics, ascetics, liturgy, and divine grace. *L'adonné* has no previous Kantian conditions of possibility; however, it can create some conditions of possibility from previous saturated phenomena. These "conditions" do not jeopardize the excess of the saturation.

Keywords: St. Dionysius the Areopagite, Jean-Luc Marion, Christian apophaticism, saturated phenomenon, subject, hermeneutics

Jean-Luc Marion's phenomenology and theology are influenced decisively by St Dionysius the Areopagite's thought, to which Marion has a "fundamental

* Lecturer, Faculty of Orthodox Theology, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, email: nicolaeturcan@gmail.com.

attraction.”¹ On the one hand, Marion comments on the work of Dionysius, remaining in agreement with Orthodox hermeneutics; on the other hand, he quotes him for apologetical purposes in contemporary philosophical contexts. The Dionysian influence is visible in many themes tackled by the French phenomenologist: the visible and the invisible, the concept of “distance,” the “hymnic” discourse², the notions of icon and idol, the reflection of God’s glory in the immanent world, the esthetics of theology with its concordance between the beauty of the world and the beauty of God, the logic and the language of the gift, the divine incomprehensibility, the relationship between the divine Giver and the receivers³, the saturated phenomenon, and “God without being.”⁴

Trying to propose a postmetaphysical thought, and thus, an answer to Heidegger’s accusation that the Western tradition of metaphysics is, in fact, a form of onto-theology, Marion uses the apophatic theology of Dionysius to various extents.⁵ He prefers Dionysius to Thomas Aquinas⁶ and uses Dionysius “rhetorically and polemically” to argue that the names of “cause” and “Being” cannot be attributed to God without a paradoxical distance;⁷ he uses Dionysius against Heidegger, as we have mentioned, providing an answer to Heidegger’s critique of metaphysics; he defends Dionysius against Derrida’s attack regarding apophatic theology; in other words, Marion resorts to Dionysius whenever he is dealing with the onto-theological tradition of Western metaphysics, using him as an authoritative argument for *theo*-logy against *theo*-logy and to defend a God that is beyond Being or “without Being.”⁸

In the following pages, we will focus on Marion’s understanding of the apophatic theology of Dionysius as it results from Marion’s debate with Jacques Derrida. We will also try to show that Marion’s hermeneutics remains loyal to the

¹ Tamsin Jones, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness*, Indiana Series in the Philosophy of Religion (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011), 98.

² According to some scholars, the “hymnic” discourse is not influenced by Dionysius, but by Gregory of Nyssa. See *ibid.*, 14, 36.

³ *Ibid.*, 99.

⁴ I have written about some of these topics in two previous texts. See Nicolae Turcan, “Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology. From Jean-Luc Marion to the Paradoxical Status of Thought in Vladimir Lossky’s Theology,” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 58, no. 2 (2013); “Sf. Dionisie Areopagitul în contextul filosofiei postmetafizice,” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* LV (2010).

⁵ See Christina M. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, Indiana Series in the Philosophy of Religion (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 3-5 sqq.

⁶ Vezi Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction* (Burlington, VT: Ashgate Pub. Co, 2005), 10. Marion was criticised by Tony Kelly and others for not understanding that being is a non-reductive concept in St Thomas thought (apud *ibid.*, 98). Marion has corrected his attitude towards St Thomas in a new text. See Jean-Luc Marion, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théologie,” *Revue thomiste*, no. 1 (1995).

⁷ Jones, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, 29.

⁸ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 2ème éd. ed. (Paris: Quadrige/Presse Universitaire de France, 1991), 10-11.

Orthodox understanding of apophaticism. Interpreted as a saturated phenomenon, apophaticism becomes problematic for the passivity of the subject in Marion's radical phenomenology. This is why we will also try to answer the following question: is there a gifted (*adonné*), or does the metaphysical subject remain active, undermining Marion's intentions? Our answer will be that, in the case of apophatic experience, there is a paradoxical situation—the subject and the gifted are present together without a decrease in saturation.

Marion, a Reader of Dionysius' Apophatic Theology. An Answer to Jacques Derrida

Derrida claimed that, by continuing to affirm something about God through negations, negative theology remains the prisoner of the "metaphysics of presence," so it could be deconstructed. Marion split this accusation into four objections: (1) negative theology is a form of Christian philosophy, a form of Greek onto-theology; (2) negative theology acts within the horizon of Being; (3) negative theology ultimately restores a quasi-affirmation, returning to the affirmations it denied initially, thus, its approach became hyperbolic, but still predicative; (4) albeit Marion answers this objection with the argument that mystical theology exceeds affirmative and negative predication to reach a form of non-predicative discourse, namely prayer (*hymnein*), the fourth objection insists that, in this case, there is a disguised predication, because "one always praises with the title... or insofar as... thus by naming."⁹ For Derrida, this is the opposite of simple prayer (*euchē*).¹⁰ The violence of these objections raises the following question: In the spirit of Revelation, is Christian theology free from the metaphysical conditions of possibility and from the metaphysics of presence—or does it comply with deconstruction?¹¹

Objection 3. Marion will reject these objections in the following order: 3, 4, 2, and 1. For the third objection, which claims that negative theology expresses only two ways, the affirmative and the negative one, Marion interprets that—without isolating the theology of affirmations from the one of negations—St Dionysius proposes a third way, which is beyond both of them. Even if affirmations and negations do not contradict each other, as Dionysius claims¹², the third way goes beyond both. In Marion's view, Thomas Aquinas and

⁹ *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, trans. Robyn Horner and Vincent Berraud (New York: Fordham University Press, 2002), 134.

¹⁰ All these objections can be found in *ibid.*, 133-34.

¹¹ *Ibid.*, 134.

¹² „τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένως εἶναι ταῖς καταφάσεσιν”. S. Dionisii Areopagitae, "De mystica theologia," in *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, I, 2, 540 b.

Nicolas of Cusa also observed this tripartition.¹³ We can state, therefore, that this attitude is shared by the theological tradition of the first Christian millennium.¹⁴

It is well known that, for Dionysius, cataphatic and apophatic theology are interconnected through the language of the Bible and of philosophy. The Dionysian hermeneutics of the Scripture reveal that Dionysius' God is the same as the God of the Revelation.¹⁵

It is important to say that the third way overcomes the binary logic of metaphysics; it overcomes both affirmations and negations, not only the true, but also the false, transgressing the values of truth of the metaphysical logic and refusing to dissimulate the affirmation underneath a negation. For Marion, Dionysius places affirmations and negations in an "unambiguous hierarchy," wherein, firstly, negation is superior to affirmation and, secondly, negation itself is transgressed and submits itself to the final spiritual ascent.¹⁶ Marion observes how the Dionysian negations in *Mystical Theology*¹⁷ do not conceal any superior restored affirmation. After the negations, Dionysius proposes a knowledge "with no idea"¹⁸, in which apophasis is not of an intellectual essence anymore.¹⁹

More than that, God's name, which seems to remain after negations in the Dionysian text, *aitia*—translated by Marion as "The Requested" [*Requisit*]²⁰—is not a proper name anymore, because it escapes the predicative function of the language and becomes a simple "de-nomination" whose role is strictly pragmatic. The ambiguity of the French verb "to name" (*dénommer*) implies both affirmation and negation, thus affirming negatively. Therefore, the de-nomination is not a nomination, as it does not give names, nor does it say someone's name as if it were his proper name; it only indicates, pragmatically, in order to call someone, and, in the case of God, to worship Him and to pray to Him.²¹

Marion also warns that *aitia* is not a simple demotion to affirmation after the most radical negations have been told. Here, we find exactly the demomination that overcomes affirmation:

¹³ Marion, *In Excess*, 136.

¹⁴ Cf. Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trans. Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă, and Doina Cernica (Iași: Polirom, 2009), 683. The tripartition is also common to orthodox neopatristic theology, e.g. Vladimir Lossky, Dumitru Stăniloae, Christos Yannaras, Andrew Louth and others.

¹⁵ See Kevin Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2000), xxii-xxiii.

¹⁶ Marion, *In Excess*, 137-38.

¹⁷ See Dionysii Areopagitae, "De mystica theologia," V, 572 a-b.

¹⁸ Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, ed. Daniela Pălășan, trans. Tinca Prunea-Bretonnet, control științific de Cristian Ciocan ed. (București: Humanitas, 2007), 213.

¹⁹ See also Dan Chițoiu, *Repere în filosofia bizantină* (Iași: Ed. Fundației Axis, 2003), 101.

²⁰ See Marion, *Idolul și distanța*, 228-31. This translation based on a scholium of St Maximus the Confessor is criticized by some exegetes and is regarded as abnormal. See Jones, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, 22, 79-80, 99-100.

²¹ Marion, *In Excess*, 139.

The αἰτία in no way names God; it de-nominates by suggesting the strictly pragmatic function of language—namely, to refer names and their speaker to the unattainable yet inescapable interlocutor beyond every name and every denegation of names. With αἰτία, speech does not say any more than it denies—it acts by transporting itself in the direction of the One whom it de-nominates.²²

Consequently, there is no suspect return to the affirmation after the negations, as Derrida claimed:

Denys always thinks negation exactly as he thinks affirmation—as one of the two value truths can have, one of the two forms of predication that it is precisely a matter of transgressing completely, as the discourse of metaphysics. With the third way, not only is it no longer a matter of saying (or denying) something about something, it is also no longer a matter of saying or unsaying, but of referring to the One who is no longer touched by nomination, a matter no longer of saying the referent, but of pragmatically referring the speaker to the inaccessible Referent. It is solely a matter of de-nominating.²³

Thus, the third objection is denied and apophatic theology proves to be different from “negative theology,” a phrase that Marion had intended to overcome at the beginning of his text, alongside with that of “metaphysics of presence.”²⁴

Objection 4. The fourth objection stated that hymnic discourse (*hymnein*) should also be suspected as a predicative discourse, because it actually names, while a simple prayer (*euchē*) needs neither affirm nor negate the name. Marion provides his answer in two steps, according to the two parts of the objection. First, he argues that the proper name does not designate the essence even for people, let alone for the divine. God’s name “does not name God properly or essentially, nor does it name Him in presence,” but “it marks God’s absence, anonymity, and withdrawal.”²⁵ Second, Marion holds that prayer cannot be made without a name, even if this name is an improper one, because prayer, hymnic discourse, and sacrifices must be addressed to someone. The marks of comparison used to name God (as, inasmuch as) show that His name is improper and only the reference to Him is significant in this case. Hence “prayer definitively marks the transgression of the predicative, nominative, and therefore metaphysical sense of language.”²⁶ Consequently, the fourth objection is denied because the apophatic language is not a predicative, but a pragmatic one.²⁷

²² Ibid., 140.

²³ Ibid., 142.

²⁴ Ibid., 128-30.

²⁵ Ibid., 143.

²⁶ Ibid., 145.

²⁷ See also Horner, *Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction*.

Objection 2. The second objection claims that mystical theology remains within the horizon of being, and thus it is reduced to onto-theology and metaphysics. Marion does not consider that the call of being, when speaking of God, is automatically onto-theology. The conditions for this *failure* should be: the existence of a concept of being, univocally applied both to God and creation; the necessity that both creation and the Creator be founded either on principles or on causes. Whenever these conditions are not met and the being remains inconceivable, there is no onto-theology.²⁸

Furthermore, for Dionysius, the proper name of God is neither the name of being, nor the name of beings, because the being (*to on*) is constantly overcome by the good (*to agathon*). The good is superior to the being and to the One (so high for Neoplatonists), but even goodness cannot designate the One who is beyond all things. The third way cannot predicate anything about being or about goodness, because it overcomes them. If it did predicate something, it would become self-contradictory.²⁹ Not even good can name God properly, for

With praise, it is no doubt no longer a matter of saying but of hearing, since according to the conventional etymology that Denys takes from Plato, bountiful beauty bids—καλλὸς καλλεῖ [*kallos kalei*].

Objection 1. The first objection claims that negative theology is a form of Christian philosophy, which is marked by the Greek onto-theology. To deny this, Marion resorts to knowing by unknowing, whereof both Dionysius and a long-standing theological tradition speak.

It is not much to say that God remains God even if one is ignorant of God's essence, concept, and presence—God remains God *only on condition* that this ignorance be established and admitted definitively. Every thing in the world gains by being known—but God, who is not of the world, gains by not being known conceptually. The idolatry of the concept is the same as that of the gaze: imagining oneself to have attained and to be capable of maintaining God under our gaze, like a thing of the world. And the Revelation of God consists first of all in cleaning the slate of this illusion and its blasphemy.³⁰

Besides, the insistence on God's unknowability is found in all patristic tradition and Marion uses this argument citing Justin Martyr, Athenagoras, Clement of Alexandria, Origen, Philo (the Jew), Athanasius, Basil the Great, Gregory of Nyssa, John Chrysostom, John of Damascus, Augustine, Bernard, and Thomas Aquinas anthologically. Indeed, he affirms that it is the heretics who want to reduce God to the level of Greek onto-theology, not the theologians of the Church: Acacius who

²⁸ Marion, *In Excess*, 145.

²⁹ *Ibid.*, 147.

³⁰ *Ibid.*, 150.

claims that divine essence is unbegotten, or Eunomius who believes the name of God expresses the essence itself.³¹ So,

De-nomination, therefore, does not end up in a 'metaphysics of presence' that does not call itself as such. Rather, it ends up as a *pragmatic theology of absence*—where the name is given as having no name, as not giving the essence, and as having nothing but this absence to make manifest.³²

Finally, Marion argues that the Greek Fathers sought precisely to free the concepts of Christian theology from the horizon of Greek metaphysics. Marion claims that there is “No ground, no essence, no presence,” thus rejecting Derrida’s first objection.³³

The conclusions to Derrida’s objections cohere around this “pragmatic theology of absence,” whereby one understands

not the nonpresence of God but the fact that the name that God is given, the name that gives God, which is given as God (each of these going hand-in-hand, without being confused), serves *to shield God from presence*—weakness designating God at least as well as strength—and to give God precisely as making an exception to it.³⁴

In other words, instead of accepting that we are those who give God His name, we must understand that it is us who receive our names, according to the sacrament of Baptism, when “far from our attributing to God a name that is intelligible to us, we enter *into* God's unpronounceable Name, with the additional result that we receive our own.” In what concerns mystical theology, it “no longer has its as goal to find a name for God but rather to make us receive our own from the unsayable Name.” Here, we can notice a passage from the theoretical function of language to the pragmatic function that we can see, for example, in liturgical service.³⁵

In this way, the concept of “absence” of apophatic theology is opposed to the Derridean metaphysics of presence. Marion’s hermeneutics on St Dionysius the Areopagite proves that apophatic theology is not onto-theology, does not act in the metaphysical horizon of being, is a third way, beyond affirmations and negations, and praise is not a disguised predication, but has a pragmatic function wherein calling and listening are implied. In fact “The Name—it has to be dwelt in without saying it, but by letting it say, name, and call us. The Name is not said by us; it is the Name that calls us. And nothing terrifies us more than this call...”³⁶ The answer of man should follow a different way than the words of predication.

³¹ Ibid.

³² Ibid., 155.

³³ Ibid., 156.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 157.

³⁶ Ibid., 162.

The Saturated Phenomenon and The Hermeneutical Problem of the Gifted (*l'Adonné*)

The refutation of Derrida's argument ends with the call of the saturated phenomenon—a good descriptor of apophatic theology.³⁷ This is a key concept in Marion's phenomenology. It delineates a phenomenon, which overcomes the limits imposed by mathematical clarity (Descartes), by *a priori* categories of intellect (Kant), and by the constraints of Husserl's phenomenology.³⁸ Husserl speaks about phenomenon as appearing and what appears, namely, signification and fulfillment, intention and intuition, *noesis* and *noema*. Marion analyzes this duality and finds three possibilities: (1) an adequation between concept and intuition; (2) a situation where the concept exceeds the intuition; (3) the saturated phenomenon, namely, the intuition exceeds the concept.³⁹ This excessive phenomenon can describe religious phenomena (for example, *theophanies*)⁴⁰ and the third way of the apophatic theology.⁴¹ Such a phenomenon is no longer described convincingly by Kantian categories, for it overcomes quantity, quality, relation, and it transgresses modality; its donation has a distinctive form of visibility; it shows itself dazzlingly. Here, the discourse addresses the invisibility and this is an influence of Dionysius the Areopagite on Marion's thought.⁴²

At this point, the problem concerns the hermeneutics of the receiver of the saturated phenomenon and, by extension, of *askesis*. There are a lot of questions: If Marion claims that the subject has no role in the constitution of the saturated phenomenon, because this is dazzling, how can one make the difference between divine and non-divine saturation, between excess and limits?⁴³ What is the role of hermeneutics in this extreme point of saturation?⁴⁴ In case the subject refuses saturation, does not the passive gifted (*l'adonné*) revert to the modern subject, active and with a hermeneutical horizon?⁴⁵ In other words, does not Marion become obscure⁴⁶ when he is in such a paradox (if he accepts the 'I' as a sole condition of

³⁷ Ibid., 158-62.

³⁸ See *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, trans. Maria Cornelia Ică jr (Sibiu: Deisis, 2007), 38-39, 171-220. See also John D. Caputo and Michael J. Scanlon, "Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism," in *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 7.

³⁹ See Marion, *In Excess*, 159.

⁴⁰ See *Vizibilul și revelatul*, 87.

⁴¹ *In Excess*, 159.

⁴² See *Vizibilul și revelatul*, 114.

⁴³ See Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 33.

⁴⁴ See *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, Perspectives in Continental Philosophies (New York: Fordham University Press, 2004), 15.

⁴⁵ Jones, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, 114, 16.

⁴⁶ This is the term used by *ibid.*, 135.

possibility for phenomenological reduction, the reduction itself dismisses all conditions of possibility)?⁴⁷

More critics formulated these objections in various forms.⁴⁸ Marion claims that *l'adonné* comes after the modern subject; this is a passive receiver with no conditions of possibility, mainly no modern transcendentalism. This vision led to a very important question: Does the saturated phenomenon imply the existence of a type of hermeneutics or does the gifted (*l'adonné*) reject every type of hermeneutics?⁴⁹ Marion answers these questions by claiming that there is indeed a derivative hermeneutics after the receiving of a saturated phenomenon, but this is an infinite one.⁵⁰ This discussion is very relevant for theology because a paradox remains: on the one hand, if the saturated phenomenon has no hermeneutical and ascetic conditions of possibility, the apophatic theology becomes nihilism or a sort of mystical experience that is not a Christian one and this was not the intention of Dionysius; on the other hand, if faith is a condition of possibility for apophaticism, the saturated phenomenon really has conditions of possibility. Therefore, Marion's *l'adonné* is deficient in ascetics and ethics.

The solution we propose here for all these problems is a theological one. First, we have to make a distinction between a Kantian transcendentalism and any other historical, hermeneutical, and ascetic conditions of possibility. Marion rejects any *a priori* for the saturated phenomenon, so the intuition of the phenomenon will exceed the concept of the mind. But Christian *askesis* and Church Tradition are *a posteriori* conditions, a kind of gained "transcendentalism." These conditions can be both saturated phenomena (see paradoxical dogmata, icons, conversions etc.) and hermeneutics for the saturated phenomena. If we add to them the *askesis*, liturgy, morality, and so on, we can see that the saturation remains a magnificent one.

We can conclude that Marion understands Dionysius' apophaticism in the same way Eastern Church Tradition does. The difference is indicated by the role that the preparation of *l'adonné* has in receiving the gift. Ultimately, if one accepts the active role of the subject, one is no longer a modern subject, but a liturgical person: he knows he does not deserve the gift of apophatic encounter, although he tries to become worthy of it; he knows that everything he has is a gift, so he has nothing by himself; he is aware that he knows God only by unknowing; he knows that his conditions of possibility are nothing, even he tries hard to meet them; he knows that every saturated phenomenon is a gift of divine grace. Consequently, Marion's *l'adonné* can be paradoxically understood as being gifted and having an active role as well: on the one hand, no modern *a priori* jeopardizes it; however,

⁴⁷ This is the Kevin Hart's argument. See *ibid.*, 134).

⁴⁸ For example, Jean Grondin, Jean Greisch, Kevin Hart, Richard Kearney, Joeri Schrijvers and Tamsin Jones.

⁴⁹ Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, 15.

⁵⁰ See Jean-Luc Marion, *Givenness & Hermeneutics*, trans. Jean Pierre Lafouge (Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2013); Jones, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, 117.

man has received the “conditions of possibility” through God’s grace, also received sometimes as saturated phenomena. The apophatic richness is so vast that it cannot be diminished by any *active* receiver, whose activity—compared to the amplitude of donation—remains absolutely insignificant.

REFERENCES

- Caputo, John D., and Michael J. Scanlon. “Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism.” In *God, the Gift, and Postmodernism*, edited by John D. Caputo and Michael J. Scanlon, 1-19. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Chițoiu, Dan. *Repere în filosofia bizantină*. Iași: Ed. Fundației Axis, 2003.
- Dionisii Areopagitae, S. *De mystica theologia*. In *Patrologia Graeca*, vol. 3, edited by J.-P. Migne.
- Gschwandtner, Christina M. *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- Hart, Kevin. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Horner, Robyn. *Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction*. Burlington, VT: Ashgate Pub. Co, 2005.
- Jones, Tamsin. *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011.
- Kearney, Richard. *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*. Perspectives in Continental Philosophies. New York: Fordham University Press, 2004.
- . *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. 2ème éd. ed. Paris: Quadrige/Presse Universitaire de France, 1991. Arthème Fayard, Paris, 1982.
- . *Givenness & Hermeneutics*. Translated by Jean Pierre Lafouge. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2013.
- . *Idolul și distanța*. Translated by Tinca Prunea-Bretonnet. Edited by Daniela Pălășan. Scientific control by Cristian Ciocan. București: Humanitas, 2007.
- . *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. Translated by Robyn Horner and Vincent Berraud. New York: Fordham University Press, 2002.
- . "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie." *Revue thomiste*, no. 1 (January-March 1995).
- . *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie* [in Romanian]. Translated by Maria Cornelia Ică jr. Sibiu: Deisis, 2007.
- Moreschini, Claudio. *Istoria filosofiei patristice*. Translated by Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă and Doina Cernica. Iași: Polirom, 2009.
- Turcan, Nicolae. "Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology. From Jean-Luc Marion to the Paradoxical Status of Thought in Vladimir Lossky's Theology." *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 58, no. 2 (2013): 215-26.
- . "Sf. Dionisie Areopagitul în contextul filosofiei postmetafizice" [in Romanian]. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa* LV (2010 2010): 179-94.

V. TEOLOGIE PRACTICĂ

DEZBATEREA BIOETICĂ ÎN EUROPA UNITĂ

MIRCEA GELU BUTA¹

REZUMAT. Influența americană privind dezvoltarea bioeticii în Europa nu mai poate fi astăzi ignorată. Încă de la începutul anilor '80 ai secolului trecut, numeroși bioeticieni și filosofi europeni au vizitat universități din America de Nord, acceptând fără rezerve teoriile seculare asupra bioeticii, în special cele principialiste ale lui Beauchamp și Childress. Cei mai entuziaști au fost englezii și olandezii, așa încât europenii de pe continent vorbesc despre o influență anglo-americană, mai degrabă decât despre o bioetică exclusiv americană. În ciuda acestui import de idei, valorile creștine inspiră în continuare bioetica europeană, o provocare prin care oamenii încearcă să se așeze pe căile care duc spre Dumnezeu sau, din contră, îi îndepărtează de El. Întrucât astăzi filosofia și etica au ajuns să fie înțelese ca discipline intelectuale seculare, posibilitatea implementării unei bioetici creștine trebuie evaluată explorând deosebirile, dar și valorile care despart și apropie cele două proiecte.

Cuvinte cheie: bioetică, filosofie, secular, creștinism, toleranță.

Introducere

Astăzi, când cultura dominantă a forumului public european este post-creștină, iar creștinismul tradițional mai poate să-și facă încă auzită vocea, este nevoie să articulăm o identitate culturală și morală coerentă, care să înlăture confuzia și ambiguitatea care există în dezbaterea bioetică din România.

1. Teologia ca discurs

Începutul acestui veac ne pune în fața unei neobișnuite sinteze între filosofie și teologie, în care filosofia nu numai că furnizează termeni și distincții pentru reflecția teologică, dar a devenit ea însăși o sursă de cunoștințe teologice.

¹ Prof. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, e-mail: butamircea@yahoo.com.

Iată cum, datorită pătrunderii tehnosciențelor în toate sferile de activitate, un domeniu care până nu demult revenea exclusiv Sfinților Părinți și călugărilor care au trăit și trăiesc prin Dumnezeu a fost invadat de filosofi abili, academicieni și publicații ce încearcă să ne convingă, asemenea lui Adriano Pessina, că „rațiunile credinței și ale filosofiei găsesc un loc decisiv e întâlnire la nivel antropologic”². Mergând cu reflecția mai departe, Jürgen Habermas cere religiei să fie „de acord cu premisele unui stat instituțional, întemeiat pe baza unei moralități profane”³, argumentând că bisericile creștine ar trebui să-și remodeleze mesajele teologice, pentru a face pe plac culturii post-tradiționale dominante, marcate de pluralism religios și moral. Se propune chiar o reinterpretare non-literală a creștinismului și o transformare înăuntrul lumii creștine, prin care „caritatea înlocuiește adevărul”⁴.

În gândirea sa, cunoscutul filosof italian Gianni Vattimo îndeamnă chiar la reformularea preceptului creștin al Evangheliei, care face omul liber, susținând că, de fapt, „adevărul care va trebui să ne elibereze este adevărat, în mod precis, deoarece ne eliberează”⁵. Mișcându-se, în final, înăuntrul diferitelor aspecte ale adevărului, pe care le dizolvă, până la urmă, în dimensiuni eliberatoare, acesta nu mai reușește să obțină decât o anarhie stearpă, religia devenind un simplu teren de afirmare a filosofiei⁶.

Iată, așadar, cum, având în vedere aceste angajamente de fond, numeroși cercetători creștini occidentali privesc teologia ca pe o formă specială de reflecție intelectuală, și nu ca pe o experiență cu Dumnezeu Cel Viu, confundând pretențiile ortodoxe de a traduce în viața cotidiană experiențele și învățăturile Sfinților Părinți cu „capacitatea unei persoane de a repeta într-un mod academic ceea ce tradiția sau Părinții ori Sinoadele Ecumenice au spus și gândit”⁷. Oare toate aceste demersuri nu ne împing spre convingeri deplasate și angajamente religioase eretice, doar de dragul de a proteja persoane și tolera grupuri religioase cu crezuri culturale și comportamente disonante față de populația majoritară? Pe acest fond, grupurile protestante încearcă să accelereze schimbările doctrinale și ecleziale, distanțându-le de propria lor istorie. Nu ne mai mirăm atunci de ce Episcopul anglican de Canterbury vorbește aprobator despre hirotonirea de preotese și episcopi-femei și, în același timp, se apropie de afirmarea echivalenței morale a uniunilor homosexuale și heterosexuale⁸.

² Adriano PESSINA, „Antropologia filosofică și problemele de bioetică”, în: *Bioethica*, III (2008) 2, Cluj-Napoca, 2008, pp. 49-55.

³ Jürgen HABERMAS, „The Future of Human Nature”, în: *European Journal of Social Theory*, vol. 7 (2004) 3, pp. 405-410.

⁴ Gianni VATTIMO, Richard RORTY, *Il futuro della religione*, Garzanti, Milano, 2005, pp. 44-45.

⁵ G. VATTIMO, R. RORTY, *Il futuro della religione...*, pp. 44-45.

⁶ Andrei MARGA, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 10-11.

⁷ Denis MÜLLER, „Open «Laicity» and Secularity versus Ideological Secularism: Lesson from Switzerland”, în: *The Journal of Christian Bioethics*, vol. 15 (2009) 1, Oxford University Press, p. 76.

⁸ Herman Tristram ENGELHARDT JR., *The Journal of Christian Bioethics*, vol. 15 (2009), 1, Oxford University Press, Oxford, pp. 86-100.

De asemenea, discursul social-democrat, care cere un respect reciproc ce combină toleranța cu acceptarea, marchează, în definitiv, diferențe teologice serioase. În acest context, sarcina majorității nu mai este aceea de a face ucenici din toate națiunile și în acest proces armonizarea la o bioetică creștină adecvată (Mt 28,19), ci angajarea în discuții deschise, critice și controversate în interiorul bisericilor, printre credincioși și creștini⁹.

Oare cum poate Denis Müller să echivaleze astăzi „libertatea creștină” cu dezideratul „valorile moderne de libertate și dreptate”¹⁰, când, de exemplu, reprezentările diferite ale oamenilor asupra sexualității stau la originea grupurilor și mișcărilor care revendică un spațiu social propriu, pe care doresc să și-l dobândească chiar cu prețul segregării lor? Ne întrebăm atunci care poate fi limita toleranței față de grupurile minoritare. Desigur, am putea răspunde afirmativ pentru minoritățile naționale, etnice, religioase, dar, atenție, exprimarea unei astfel de logici lipsite de discernământ ar putea aduce ca, în viitor, să se vorbească de toleranță față de minoritatea „asasinilor”, „violatorilor”, „tâlharilor” etc. În același timp, își face loc și următorul gând: ce este de făcut cu acest grup minoritar? Trebuie exterminat? Evident că nu, pentru că vremea violenței ucigașe a trecut demult, odată cu ridicarea omului din ignoranță, iar bioetica ar trebui să dea un răspuns¹¹.

Creștinismele pe care filosofi contemporani le consideră exclusiviste, precum ortodoxia și romano-catolicismul, pot fi catalogate de unii „eretice”, fiind considerate edificii intelectuale externe, adică reziduuri din trecut, responsabile de

... catastrofa intelectuală și spirituală a ființei umane de astăzi, care găsesc în tradițiile și practicile bisericilor oficiale frumoase cluburi de prietenii religioase și morale¹².

Oare nu ar trebui să învățăm din experiența bisericilor occidentale, care vedem cum se zbat în mijlocul unei crize identitare, și să încercăm să-i convingem pe oameni să înțeleagă că Dumnezeu este o chestiune serioasă, că El cere un angajament deplin în viața religioasă și că ar trebui cu scrupulozitate identificate și corectate erorile teologice, iar de aici, cele bioetice?

Un lucru pare însă cert: viața religioasă înfloarește atunci când este educată prin asceză, cult și angajament serios și dispare, așa cum vedem de la Revoluția Franceză încoace, atunci când devine în primul rând un edificiu cultural susținut de intelectuali. Desigur, teologia a devenit și la noi o „știință”, în măsura în care am suferit influențele catolică și protestantă, dar și în măsura în care limbajul epocii

⁹ D. MÜLLER, „The role and the influence of religions in bioethics”, în: Ronald M. Green, Aine Donovan and Steven A. Jauss (eds.), *Global Bioethics*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 334-356.

¹⁰ D. MÜLLER, „The role and the influence of religions...”, pp. 334-356.

¹¹ MIRCEA GELU BUTA, Iulia Alexandra BUTA, *Bioetica între mărturisire și secularizare*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 200.

¹² D. MÜLLER, „Open «Laicity» and Secularity...”, p. 76.

În care trăim ni s-a impus. Nu trebuie însă să uităm că într-o universitate și apoi într-o cultură, în care există un context asupra superiorității apusene în toate domeniile de activitate, mai intră oameni care, în duhul veacului al XIX-lea, continuă să se închine Renașterii, Luminismului și tehnosciențelor. Iată de ce Nae Ionescu trebuie să ni se pară actual, pentru că a reușit să aducă cu sine revanșa spiritului răsăritean. O izbândă metafizică și religioasă din care trebuie înțeles că la noi teologia este frământată de cult, consubstanțial acestuia și e de neconceput în afara lui. De aceea avem puțini teologi de cabinet sau de redacție, amatori mai degrabă de burse în străinătate, decât de slujirea altarului. Înșiși profesorii noștri cei mai străluciți își pun înaintea numelui calitatea preoțească, după cum universitarii de la facultățile de medicină nu se despart de titlul specialității, pe care, să recunoaștem, l-au obținut cu atâta trudă¹³.

2. Geografia religioasă și morală a Europei

Ambiguitatea morală și identitară a Europei contemporane este cauzată de un complex istoric, cultural, religios, științific și filosofic, pe care țările din vestul și estul continentului l-au parcurs de la Marea Schismă religioasă din anul 1054, când lumea creștină a fost împărțită între ortodocși și catolici.

În secolul al XVI-lea, odată cu reforma lui Luther, catolicismul s-a divizat, generând apariția Bisericii Protestante, denumire care desemnează acum o multitudine de comunități religioase, printre care Biserica Lutherană, Biserica Calvinistă, Biserica Anglicană. Timp de secole, cele trei mari biserici au evoluat pe un drum propriu, diferențele dogmatice, de cult sau de organizare dintre ele sporind odată cu trecerea timpului. Mai mult, aceste erezii au decis evoluția socială, politică și instituțională a popoarelor Europei, dând naștere unor moduri de viață diferite.

Apusul a urmat mai degrabă Vechiul Testament, atmosfera sa de efervescentă constructivă, mobilitatea sa și a înțeles să acumuleze. Omul acestei zone se exprimă prin fapte și opere, îl vezi în ceea ce a întreprins și te minunezi. Să ne amintim fugitiv de dezvoltarea științelor naturale și a tehnicii, de descoperirea noilor continente și de bogățiile imense care vin de acolo în Europa, de ideile filosofice radicale despre liberalismul social și politic care au urmat acestora, de expansiunea burgheziei și revoluțiile pentru revendicarea drepturilor acesteia, de apariția unei noi concepții despre stat și puterea politică, de apariția capitalismului și răspândirea uimitoare a folosirii mașinilor în producție. Caracteristica principală a acestei transformări istorice este efortul occidentalului de a stăpâni realitatea fizică și istorică prin propriile sale puteri și posibilități, fără a recurge la sprijinul metafizicii sau la justificările religioase pentru inițiativele sale.

¹³ Mircea VULCĂNESCU, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, pp. 39-42.

Emanciparea progresivă de autoritate a Bisericii romano-catolice și, în cele din urmă, disocierea până la opoziție a elementului religios de cel lumesc, în cadrul vieții cotidiene, au devenit caracteristici fundamentale ale epocii „timpurilor moderne” în Europa Occidentală¹⁴.

Spre exemplu, Germania secolului al XXI-lea demonstrează victoria modernă a protestantismului în bine și în rău. Din catolicism rămân mănăstirile goale, programele caritative, asistența socială și curiozitățile culinare. Se recunosc însă calitățile civice, precum cultul exactității, seriozitatea promisiunilor, valoarea încrederii, toate fiind variații seculare ale unui etos religios, specific centrului și nordului european.

Spre deosebire de protestantism, prețuind și respectând persoana, răsăriteanul și-a șlefuit sinele prin reculegere, iar plinătatea dobândită astfel caută să o „risipească în comuniune”. Iubirea în Răsăritul ortodox a reușit nu să dilueze autoritatea, ci să facă din ea tot o formă a dragostei. De aceea, interdicția și dojana nu sunt privite de creștinul ortodox sub aspect juridic punitiv, ci la modul părintesc¹⁵.

Nu trebuie uitat că, în Răsărit, întotdeauna inima trece înaintea creierului și simțirea înaintea logicii. Poate de aici excesul de toleranță, adică înțelegerea față de celălalt, acceptarea nuanțelor, a bogăției și a diversității sub care se înfățișează realitatea. Pe de altă parte, evitând conflictul și disputa, creștinii ortodocși au putut să se concentreze asupra credinței lor, s-o adâncească și s-o valorifice, în loc să-și risipească credința în exterior.

O altă problemă a lumii răsăritene este planul concretului. O inițiativă, o soluție nu pot pătrunde în mod conceptual. Dacă îi arăți omului planul unei construcții, acesta va da din mână și te va privi suspicios. Dar dacă va vedea, în schimb, fundația și lucrătorii, vei fi înțeles și chiar vei trezi entuziasm¹⁶. Răsăriteanul trebuie tratat ca persoană, nu ca „individ”; adică să-i vorbești față în față și nu să-i transmiți mesaje prin radio, televiziune sau ziare.

Există în Răsărit un anume scepticism față de spiritul de inițiativă și reînnoire. Aici nu trebuie să te expui. Doar Dumnezeu își asumă riscurile, noi nu. Ambiția este asociată deseori cu rușinea, iar negarea acestui fapt duce la duplicitate și intrigă. Spre deosebire de normele vest-europene, concurența, riscul, inițiativa spectaculoasă, înnoirea trebuie să se producă între anumite limite.

Un om înstărit poate constitui un exemplu de bun gospodar, pe când un om prea înstărit sare deja în ochi, iese din tipic. Această contradicție cu spiritul european este rodul sobornicității, adică al unanimității sau, cu alte cuvinte, un fel de nivelare. De altfel, comunitățile ortodoxe par mai împăcate cu idealurile unei

¹⁴ M.G. BUTA, „Integrarea spirituală a României în Europa și revenirea Europei la bazele sale creștine”, în: *Studia Theologia Orthodoxa*, LIV (2009), pp. 157-162.

¹⁵ Dan CIACHIR, *Cronica ortodoxă*, Editura Timpul, Iași, 2001, p. 10.

¹⁶ Constantin RĂDULESCU-MOTRU, *Psihologia poporului român*, Editura Paideia, 1999, pp. 11-17.

societăți civile decât cu cele ale unei democrații liberale. Motivul ar fi acela că ele le privesc pe acestea din urmă ca fiind măcinate de concurență și confruntări, în timp ce Biserica depune eforturi în direcția comunității și armoniei.

O altă caracteristică a ortodoxiei o constituie evitarea confruntării cu autoritatea statală. Acest concept bizantin reprezintă, de fapt, spiritul Fericitului Augustin, care susținea că prăpastia dintre „Cetatea lui Dumnezeu” și „Cetatea Omului” poate și trebuie să fie depășită. Atât Statul, cât și Biserica trebuie să lucreze împreună pentru binele întregii comunități¹⁷.

În ce privește rolul și locul religiei în societatea postmodernă, o lungă discuție separă astăzi liderii politici ai Europei. În viziunea conservatorilor, societatea și conștiința sunt generate de o intenție divină. Aceasta îi leagă pe oameni între ei printr-un lanț etern de drepturi și obligații. Egalitatea între oameni e una de ordin moral. Societatea trebuie să se schimbe, pentru că schimbarea lentă este mijlocul conservării ei, iar instrumentul potrivit pentru conservare este providența¹⁸.

Desigur, nu putem să nu înțelegem și argumentul stângii, cum că religia nu are ce căuta în proiecte constituționale și nici într-o societate democratică și deschisă. Riscăm să îi deranjăm în felul acesta pe liber-cugetători, care doresc mai mult decât orice să trăiască într-o societate moral neutră, care ar respecta, prin urmare, conform părerii lor, drepturile omului.

Lista provocărilor la care este nevoită să facă față Uniunea Europeană este lungă: criza economică profundă, fiscalitatea excesivă, care încurajează fraudă financiară, reformele dureroase ale sistemelor de asigurări și ale mecanismelor sociale de solidaritate, lipsa unității europene în chestiunile importante ale politicii externe etc. Adăugând la acestea conflictele apărute din încercarea de integrare a grupurilor etnice și religioase alogene, înțelegem eforturile europarlamentarilor de a reforma paradigma politicilor de integrare a țărilor din Europa Centrală și de Est¹⁹.

3. Abordarea bioeticii creștine în Europa unită

În Europa, bioetica creștină se manifestă pe fondul unor intersecții culturale profunde, care definesc starea europeană contemporană, în special conflictele create de interpretarea sensului de a fi în Europa și de a fi creștin. Deși cultura dominantă a forumului public este post-creștină și post-tradițională, grupările creștine tradiționale doresc în continuare să vorbească culturii ce le înconjoară, nefiind însă întotdeauna capabile să își facă înțeleș mesajul creștin. Rezultatul este o geografie complexă de voci morale și religioase.

¹⁷ M. G. BUTA, „Integrarea spirituală a României în Europa...”, pp. 157-162.

¹⁸ M. G. BUTA, „Integrarea spirituală a României în Europa...”, pp. 157-162.

¹⁹ M. G. BUTA, „Integrarea spirituală a României în Europa...”, pp. 157-162.

Auzim tot mai des persoane care afirmă:

Eu nu sunt sigur dacă Dumnezeu există sau dacă Hristos a înviat din morți, dar eu știu că sunt un romano-catolic sau protestant în cultură cel puțin și sunt dispus să plătesc pentru a susține această cultură²⁰.

Dacă mulți creștini vest-europeni doresc să transforme religia și bioetica în chipul și asemănarea cu valorile liberale sau social-democrate, cuprinse în cultura seculară dominantă, încercând astfel să înlăture sentimentul de disonanță, în schimb, pentru creștinii ortodocși, sarcina este aceea de a trăi într-o experiență neîntreruptă cu Dumnezeu, simțindu-se mandatați de a duce cultura seculară și bioetica în consonanță cu gândirea Sfinților Părinți, încreștinând, în cele din urmă, acea cultură. Este vorba de un ansamblu de credințe, de practici liturgice și paraliturgice, capabile să genereze mai degrabă un mod de viață și o formă identitară. Cu alte cuvinte, etica ortodoxiei românești poartă, așadar, pe lângă componenta propriu-zis religioasă, amprenta politică și juridică, care, pe lângă participare, cere supunere și conformare opiniei majoritare²¹.

Principala preocupare a bioeticienilor creștini din Europa, fie ei catolici sau ortodocși, o constituie conservarea propriilor tradiții bioetice și găsirea unui teren comun cu celelalte viziuni religioase sau nereligioase din lume, în special cu „Principialismul” anglo-american, enunțat de Beauchamp și Childress²². Dacă la început „Principialismul” a fost îmbrățișat destul de repede²³, astăzi el suferă numeroase critici, pentru că întărește secularizarea profesiei medicale. Când spun secularizare, mă refer la îndepărtarea de ceea ce numim „abordarea omului suferind în duh creștin”²⁴, practică bazată pe următoarele principii bioetice: plasarea omului suferind în centrul atenției; natura umană integrală; respectul trupului și sufletului; bolnavul va fi privit ca persoană; îngrijiri pornite din iubire; înțelegerea suferinței; nevoia de a fi ascultat; smerenia înaintea bolnavului și a lui Dumnezeu; Iisus Hristos, doctorul suprem al sufletului și trupului; rugăciunea

²⁰ H. T. ENGELHARDT JR., *The Journal of Christian Bioethics...*, pp. 86-100.

²¹ Daniel BARBU, *Firea românilor*, Editura Nemira, București, 2004, p. 121.

²² Cristina GAVRILOVICI, Dana COJOCARU, Vasile ASTĂRĂSTOAE, „Despre autonomie, vulnerabilitate și fragilitate”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. 10 (2010) 4, pp. 3-4.

²³ Paul SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe: In Defense against Reductionist Influences from the United States”, în: *Christian Bioethics. Non-ecumenical studies in medical morality*, vol. 15 (2009), p. 20: Influența acestei abordări în bioetică este legată de faptul că mulți bioeticieni europeni au urmat Cursul Intensiv de Bioetică, organizat încă din anul 1974 de Kenedy Institute of Ethics Center, în fiecare lună iunie; P. Schotsmans, „Christian Bioethics in Europe...”, pp. 6, 21, 26.

²⁴ Termenul de „apropiere” dorește să sublinieze faptul că este într-adevăr vorba de o modalitate de a ne apropia de omul bolnav ca de aproapele nostru, de a intra în legătură cu el, cu tact, compasiune și respect, iar pe de altă parte, pentru că gesturile și cuvintele pe care ni le inspiră credința noastră creștin-ortodoxă trebuie să se constituie într-un adevărat prilej de apropiere și nu într-o impunere venită în mod artificial.

pentru cel bolnav²⁵. Poziția dominantă a „autonomiei”, în viziunea principialistă a îngrijirilor de sănătate, explică succesul acestui concept într-un sistem medical condus de piață, precum cel din Statele Unite. Fără îndoială, dezvoltarea tehnologiilor după criteriul de profit a crescut puterea umană asupra naturii, făcând viața mult mai ușoară. Dar cele două călăuze ale științei, utilitatea și eficacitatea, nasc deseori conflicte de conștiință între riscuri și beneficii, iar „autonomia” individuală nu face decât să transforme discursul bioetic într-un discurs despre „bio-lege”, mai degrabă decât despre bioetică²⁶. Astăzi, când „autonomia” pacientului este radicalizată, serviciile medicale sunt împinse tot mai mult pentru a se supune legilor economiei de piață, pacienții devenind inevitabil marfa acestora. Oare ce ar avea de spus Hippocrates sau Isus, fiul lui Sirah, despre noțiuni precum: „marketingul serviciilor de sănătate”, „piața de sănătate”, „listă de așteptare”²⁷. Pe de altă parte, dificultățile în finanțarea sistemelor de sănătate au stimulat eforturile de raționalizare ale acestora, fapt care atrage după sine o serie de inconveniente, precum limitarea accesului la îngrijiri, care ar putea fi folosite pentru dobândirea și/sau menținerea stării de bine a pacientului. Când resursele sunt reduse, planificatorii serviciilor de sănătate vor stabili ce va fi raționalizat. Acestor inechități ale economiei de piață s-ar putea să le cadă victime categoriile defavorizate precum săracii, bătrânii, femeile și copiii. Din punct de vedere moral, raționalizarea impune restricția dreptului de alegere a persoanei, limitând, în final, libertatea de exprimare și mișcare a societății în totalitatea ei²⁸.

Spre deosebire de „Principialism”, impactul tradiției hipocratico-creștine, care recunoaște relația medic-pacient ca fiind fundamentală pentru orice discurs bioetic, continuă să domine gândirea medicală europeană²⁹. Într-un proiect de cercetare al Comisiei Europene, din perioada 1995-1998, au fost formulate principiile etice de bază în bioetică și „bio-lege”, un ghid care ne ajută să cunoaștem tradiția bioetică europeană și să înțelegem de ce nu poate fi ignorată influența creștină³⁰.

Prima și cea mai importantă diferență dintre bioetica americană și cea europeană privește conceptul de persoană. Viziunea europeană, care depășește abordarea minimalistă a persoanei, nu numai că se concentrează asupra autonomiei, dar privește și asupra conceptelor de integritate, demnitate și vulnerabilitate.

²⁵ M. G. BUTA, „Îngrijirea omului bolnav în duh creștin”, în: *Studia Bioethica*, I (2007) 1, Cluj-Napoca, pp. 68-70.

²⁶ P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

²⁷ M. G. BUTA, „Problemele actuale ale bioeticii”, în: *Tabor*, V (2012) 12, p. 82.

²⁸ Liviu OPREA, „Aspecte etice ale inegalităților sociale în îngrijirile medicale”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. 8 (aprilie - iunie 2010) 2, pp. 3-4.

²⁹ Edmund Daniel PELLEGRINO and David C. THOMASMA, *The Christian virtues in medical practice*, Washington, D.C.: George Town University Press, 1996.

³⁰ Jacob Dahl RENDTORFF and Peter KEMP (eds.), *Basic ethical principles in European bioethics and biolaw*, vol. 2 (1995) 8, Copenhagen, Center for Ethisc and Law.

Felul în care trebuie privită și tratată ființa umană în perspectiva creștină se întemeiază pe faptul că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fc 1, 27). Deci, fiecare om poartă acest chip, inalienabil în însăși conștiința sa, în profunzimea ființei sale. Chipul lui Dumnezeu este cel care dă valoare absolută fiecărei făpturi umane și o face în mod suveran vrednică de respect, oricare i-ar fi sexul, rasa, vârsta sau starea. Aceasta înseamnă că omul este o ființă dinamică, existând în relație cu Dumnezeuul Treimic, pe care și-L închipuie și la care se raportează³¹.

În legătură cu acest subiect, se observă cu atenție pluralul gramatical din trimiterea biblică despre crearea omului: „Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Fc 1, 26). Sfinții Părinți văd în aceasta prima revelație scripturistică asupra persoanelor Sfintei Treimi.

În ceea ce privește trupul, respectul care i se datorează ține de faptul că el este o parte constitutivă a ființei umane, părtaș și el la Chipul lui Dumnezeu din om. În plus, valoarea sa este dată și de faptul că Fiul lui Dumnezeu, făcându-Se om, luând așadar chip omenesc, l-a sfințit, astfel încât trupul fiecărui om a devenit, după cum spune Apostolul Pavel, „templu al Duhului Sfânt” (1 Co 6,19)³². Prin întruparea Cuvântului, care a luat asupra Sa întreaga umanitate, fiecare om se află în chip tainic cuprins în trupul lui Hristos, după cum Hristos, în chip tainic, se identifică cu fiecare om. De aceea, El spune că, de fiecare dată când facem vreun bine sau vreun rău unui semen de-al nostru, fie el cel mai neînsemnat dintre oameni, Lui însuși îi facem un bine sau un rău (Mt 25, 3, 4, 6).

Este important să înțelegem că demnitatea persoanei o conferă Dumnezeu și nu oamenii, fapt pentru care un embrion sau un pacient aflat în stare de comă avansată sunt considerate persoane integre. Iată motivul pentru care infanticidul nu va fi niciodată aprobat și binecuvântat de Biserică, adică de concepția Evangheliei. Sacralitatea investită de Dumnezeu într-un copil încă din momentul concepției nu depinde de sănătatea sa fizică și mentală și nici de calitatea ADN-ului său³³.

Astăzi, există dezacorduri mari în ce privește înțelegerea adecvată a conceptului creștin de demnitate umană, care a devenit fundamentul drepturilor omului ca instrument legal pentru a proteja ființa umană. Demnitatea este universală și indică valoarea intrinsecă și responsabilitatea morală a fiecărei ființe umane. Ca urmare a înțelegerii intersubiective a demnității, persoana trebuie considerată ca fiind fără de preț, adică nu este o valoare care poate fi pierdută. Prin urmare, ființele umane nu pot fi obiecte de comerț sau tranzacții comerciale, sinteză care coincide perfect cu ideile creștine fundamentale despre demnitatea umană³⁴.

³¹ M.G. BUTA, Pavel CHIRILĂ, Adina REBELEANU, „Bioetica și identitatea persoanei umane”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. 8 (iulie - septembrie 2010) 3, p. 4.

³² M.G. BUTA, P. CHIRILĂ, A. REBELEANU, „Bioetica și identitatea persoanei...”, p. 4.

³³ M.G. BUTA, P. CHIRILĂ, A. REBELEANU, „Bioetica și identitatea persoanei...”, p. 4.

³⁴ P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

Recunoașterea explicită a demnității umane, într-un sens creștin, explică și de ce Convenția europeană a drepturilor omului și biomedicină (Consiliul european, Oviedo, 1997) interzice categoric câștiguri financiare derivate din comercializarea unor părți ale corpului uman (articolul 21). Acest concept de demnitate umană într-adevăr a conturat în mod clar Convenția asupra drepturilor omului și biomedicină a Consiliului european, scopul său principal fiind protejarea demnității umane la generațiile de astăzi și din viitor³⁵.

Iată cum principiul creștin al medicinei centrate pe persoană își găsește un loc confortabil în umanizarea sistemelor de sănătate³⁶. Așa cum susține Sebastian Moldovan, citându-l pe Stephen Buetow, cu referire la analiza relației medic-pacient, din modelele „centrat pe pacient”, „centrat pe relație” și „centrat pe persoană”, folosind euristic metafora „lumină-întuneric”, se argumentează că superioritatea ultimului model constă nu atât în eliminarea umbrelor (fibre necunoscute sau ignorate ale persoanei) din respectiva relație, ci în necesitatea de a recunoaște atât sieși, cât și celuilalt, dincolo de înfățișarea publică, contextualizarea interioară, cât și universul de relații sociale ale fiecăruia, constituite pe caracterul personal al individualității ființei umane³⁷. Tot ei observă că îngrădirea libertății de manifestare, prin impunerea unor reguli „a priori” ale îngrijirilor de sănătate, limitează posibilitatea medicului și pacientului de a se angaja într-o relație de comunicare liberă, menită să-l înțeleagă pe celălalt, cât și pe sine însuși³⁸.

Solidaritatea umană reprezintă o altă valoare fundamentală a sistemelor de sănătate din Europa. Chiar ideea civilizației europene se bazează pe idealul de justiție socială, în care persoanele sunt respectate în unanimitate. Nu există o altă noțiune creștină mai convingătoare decât această traducere de „întrupare” a profeției Împărăției lui Dumnezeu³⁹. Este o viziune a unei istorii colective față de solidaritate și fraternitate în crearea unei societăți libere și prospere. Această viziune îi inspiră și îi face pe creștini membri cu drepturi depline ai societăților moderne⁴⁰. Chiar dreptul civil a adoptat noțiunea de drept social, ceea ce a dus

³⁵ P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

³⁶ Mihaela Cătălina VICOL, „Dimensiunea valorilor în relația medic-pacient”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. II (aprilie - iunie 2013) 2, p. 3.

³⁷ SEBASTIAN MOLDOVAN, „Centrarea pe persoană în programele pentru recuperarea din adicție ale Bisericii Ortodoxe Române”, în: *Revista Română de Bioetică*, vol. XI (ianuarie - martie 2013) 1, pp. 63-78.

³⁸ S. MOLDOVAN, „Centrarea pe persoană...”, pp. 63-78.

³⁹ P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

⁴⁰ Ideile creștine cu privire la justiție și accesul egal la servicii medicale reprezintă fundamentul sistemelor de sănătate din Europa, construit în cea mai mare parte construit pe ideea de responsabilitate colectivă. Rețeaua socială este dezvoltată în așa fel încât nu numai cei bogați și privilegiați, dar și săracii, șomerii și alte categorii defavorizate au acces la îngrijirile de sănătate.

la o concepție mai largă a responsabilității statului față de membrii societății⁴¹. Iată o abordare care continuă să rămână neînțeleasă de organizatorii sistemelor de sănătate nord-americe⁴².

4. Concluzii

Încercările care se fac pentru ca pluralitatea conceptelor bioetice creștine tradiționale să fie aduse pe aceeași linie cu moralitatea seculară ar lipsi etica creștină, și deci bioetica pe care o generează, de o diferențiere morală care i-ar permite să-și aducă propria ei contribuție.

Totuși, soluția nu poate fi acolo unde Evul Mediu occidental ne-a făcut să sperăm în argumentația discursivă, pentru că, așa cum am mai spus, contextul pentru o bioetică creștină îl reprezintă descoperirea personală. Prin urmare, orice descrieri generate de filosofie, teologie și bioetică, ca întreprinderi esențialmente argumentative sau analitice, nu pot fi decât incomplete. Filosofia și, implicit, bioetica decuplată de centrarea unei adevărate înțelepciuni devine o caricatură, așa cum o deplânge Sf. Ioan Gură de Aur: „... Există multe analize și multe reflecții, dar puțină îndrumare morală pe care te poți bizui”⁴³.

În ce privește valoarea bioeticii creștine bazată pe o experiență noetică (duhovnicească), scepticul se va întreba: Cum poate argumenta cineva dacă există experiențe duhovnicești? În definitiv, există diavoli care înșeală⁴⁴. Răspunsul este cât se poate de simplu: în afara unei experiențe autentice a transcendentului, în lumina dreptei închinări și a dreptei credințe, există o singură cale: Încearcă și tu această experiență!⁴⁵.

⁴¹ Ideile de universalitate, libertate și fraternitate sunt principii esențiale, care guvernează structurile juridice în statul modern. Astfel, crezul liberal al libertății personale și responsabilitate în legătură cu acțiunile specifice ale unei persoane libere a fost înlocuit cu responsabilitatea pentru destinul unui cetățean.

⁴² P. SCHOTSMANS, „Christian Bioethics in Europe...”, p. 20.

⁴³ ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily 1 on the Gospel of St. Matthew I*, 10, NPNF1, vol. 10, p. 5.

⁴⁴ H. T. ENGELHARDT JR., *Bioethics and Secular Humanism; The Search for a Common Morality*; Trinity Press International, Philadelphia, 1991, pp. 22-23; 266.

⁴⁵ H. T. ENGELHARDT JR., *Bioethics and Secular Humanism...*, pp. 22-23; 266.

V. PRACTICAL THEOLOGY

BIOETHICS DEBATE IN UNITED EUROPE

MIRCEA GELU BUTA*

ABSTRACT. The American influence on the development of bioethics in Europe cannot be ignored today. Since the early 80s of the last century, many European bioethicists and philosophers have visited universities in North America, accepting secular theories on bioethics without restraint, particularly those principlistic theories of Beauchamp and Childress. The most enthusiastic were the English and the Dutch, and so the continental Europeans are talking about an Anglo-American influence rather than exclusively American bioethics. Despite the import of ideas, Christian values still inspire European bioethics, a challenge through which people try to take the path that leads to God or, on the contrary, it takes them away from Him. Since philosophy and ethics came to be understood today as secular intellectual disciplines, the possibility of implementing Christian bioethics should be evaluated by exploring the differences, but also the values that separate and bring together the two projects.

Keywords: bioethics, philosophy, secular, Christianity, tolerance.

Introduction

Today, when the dominant culture of the European Public Forum is post-Christian, and traditional Christianity can still make its voice be heard, we need to articulate a coherent cultural and moral identity able to remove the confusion and ambiguity that exist in the bioethics debate in Romania.

1. Theology as discourse

The beginning of this century puts us in front of an unusual synthesis between philosophy and theology, where the philosophy not only provides terms and distinctions for the theological reflection, but became itself a source of

* Professor Doctor, Faculty of Orthodox Theology, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, Romania;
e-mail: butamircea@yahoo.com.

theological knowledge. Here's how, thanks to the techno-sciences penetration in all spheres of activity, an area that until recently belonged exclusively to Holy Fathers and monks who lived and live through God was invaded by astute philosophers, academics and publications trying to convince us, like Adriano Pessina, that “the reasons of faith and philosophy find a decisive meeting place on anthropological level.”¹ Going further with the reflection, Jürgen Habermas requires religion to “agree with the premises of an institutional State, founded on a profane morality”², arguing that Christian churches should reshape their theological messages to please the dominant post-traditional culture, marked by religious and moral pluralism. It is even suggested a non-literal reinterpretation of Christianity and a transformation within the Christian world, in which “charity replaces the truth.”³ In his thinking, the famous Italian philosopher Gianni Vattimo urges even the reformulation of the Christian precept of the Gospel, which sets man free, claiming that, in fact, “the truth that has to set us free is true, precisely because it releases us.”⁴ Moving finally within different aspects of the truth, which it dissolves, eventually in liberating size, it is no longer able to obtain but a barren anarchy, religion becomes a simple field for the affirmation of philosophy.⁵

Here is how, given these ground commitments, many Western Christian scholars see theology as a special form of intellectual reflection, and not as a living God experience confusing Orthodox claims to translate into everyday life experiences and teachings of the Holy Fathers with “a person's ability to repeat in an academic way what tradition or Fathers or Ecumenical Councils have said and thought”.⁶

Are not these steps pushing us to displaced beliefs and heretical religious commitments only for the sake of protecting people and tolerate religious groups with cultural beliefs and dissonant behaviour against the majority of population? Against this background, protestant groups are trying to speed up the doctrinal and ecclesiastical changes, distancing them from their own history. We do not wonder then why the Bishop of Canterbury speaks approvingly of priestesses and women bishops, and at the same time, is approaching the assertion of moral equivalence of homosexual and heterosexual unions.⁷

¹ Adriano Pessina, “Antropologia filosofică și problemele de bioetică,” *Bioethica* III, no. 2 (2008): 49-55.

² Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Polity, 2003), 405-10.

³ Gianni Vattimo and Richard Rorty, *Il futuro della religione* (Milano: Garzanti, 2005), 44-45.

⁴ Ibid.

⁵ Andrei Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger* (Cluj-Napoca: Eikon, 2010), 10-11.

⁶ Denis Müller, “Open «Laicity» and Secularity versus Ideological Secularism: Lesson from Switzerland,” *The Journal of Christian Bioethics* 15, no. 1 (2009): 76.

⁷ Herman Tristram Engelhardt jr, *Bioethics and Secular Humanism; The Search for a Common Morality* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 86-100.

Also, the social democratic discourse, which requires a mutual respect that combines tolerance with acceptance, ultimately marks serious theological differences. In this context, the task of the majority is no longer that of making disciples of all nations and in the process the harmonization to proper Christian bioethics (Matthew 28, 19), but engaging in open critical and controversial discussions, within the churches among believers and Christians.⁸

How can Denis Müller equate today's "Christian freedom" with the desideratum "modern values of freedom and justice"⁹, when, for example, people's different representations on sexuality is at the origin of the groups and movements claiming their own social space, which they want to acquire even with their segregation price? We wonder then which can be the limit of tolerance toward minority groups. Of course, we could give an affirmative answer for the national, ethnic, religious minorities but beware, the expression of such an injudicious logic could bring in the future the talk about tolerance towards "murderers", "rapists" "robbers" minorities etc. At the same time, the following thought is taking its place: what to do with this minority group? Should it be exterminated? Obviously not, because the time has long passed since the deadly violence, along with the rise of human ignorance and bioethics should give an answer.¹⁰

Christianities that contemporary philosophers consider exclusivist, as Orthodoxy and Roman Catholicism, can be labelled by some "heretical", considered external intellectual edifices, namely residues of the past, responsible for

the intellectual and spiritual catastrophe of the human being today, that find in the traditions and practices of the official churches, beautiful clubs of religious and moral friendships.¹¹

Shouldn't we learn from the experience of Western churches which we see struggling in the midst of a crisis of identity, and try to get people to understand that God is a serious matter that He requires a full commitment to religious life and that theological errors should scrupulously identified and corrected, and hence the bioethical ones?

One thing seems certain: religious life flourishes when educated through asceticism, worship and serious commitment and disappears, as we can see from the French Revolution onwards, when it becomes primarily a cultural edifice supported by intellectuals. Of course, theology became here as

⁸ Denis Müller, "The role and the influence of religions in bioethics," in *Global Bioethics*, ed. Ronald M. Green, Aine Donovan, and Steven A. Jauss (Oxford: Oxford University Press, 2008), 334-56.

⁹ Ibid.

¹⁰ Mircea Gelu Buta and Iulia Alexandra Buta, *Antropologia filosofică și problemele de bioetică* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 200.

¹¹ Müller, "Open «Laicity» and Secularity versus Ideological Secularism: Lesson from Switzerland," 76.

well a “science”, as far as we suffered Catholic and Protestant influences, and to the extent that the language of the era we live was imposed to us. We must not forget that in a university and then in a culture where there is a context on Western superiority in all fields, there are people who, in the spirit of the nineteenth century, continue to worship Renaissance, Enlightenment and technological sciences. This is why Nae Ionescu has to sound contemporary to us, because he has succeeded to bring the revenge of the Eastern spirit. A metaphysical and religious victory, from which it has to be understood that our theology is mixed by worship, consubstantial to it and it is inconceivable out of it. Therefore we have few cabinet or editorial theologians, rather abroad scholarship amateur than serving the altar. Our most brilliant teachers themselves put before their name the priestly quality as academics from the faculties of medicine do not leave the specialty title, which, admittedly, they have obtained with so much effort.¹²

2. The Religious and moral geography of Europe

The moral and identity ambiguity of contemporary Europe is caused by a historical, cultural, religious, scientific and philosophical complex that the western and eastern countries have crossed from the Great religious Schism of 1054, when the Christian world was divided between Orthodox and Catholics.

In the sixteenth century, with Luther's Reformation, Catholicism was divided, creating the appearance of the Protestant Church, a name which now designates a multitude of religious communities, including the Lutheran Church, the Calvinist Church, and the Anglican Church

For centuries, the three major churches have evolved following their own way, their dogmatic differences of worship or organization between them increased over time. Moreover, these heresies have decided social, political and institutional evolution of people in Europe, giving rise to different lifestyles. The West rather followed the Old Testament, its constructive effervescent atmosphere its mobility and understood to accumulate. Man in this zone expresses itself through deeds and works, you can see it in what it has undertaken and you wonder. Let's recall quickly the development of natural sciences and technology, the discovery of new continents and the immense riches that come from there to Europe, the radical philosophical ideas about social and political liberalism that followed them, the expansion of the middle class and revolutions to claim its rights, the emergence of a new conception about the state and political power, the emergence of capitalism and the amazing spread of the use of

¹² Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut*, Ediția a 3-a ed. (Cluj-Napoca: Eikon, 2009), 39-42.

machines in production. The main feature of this historical transformation is the Occidental's effort to master the physical and historical reality with its own powers and possibilities, without recourse to metaphysics' support or religious justifications for its initiatives.

Gradual emancipation of the Roman Catholic Church authority and, ultimately, dissociation to opposition religious element of the mundane in everyday life have become fundamental features of the era of "modern times" in Western Europe.¹³

For example, Germany of the nineteenth century demonstrates the modern victory of Protestantism in good and in bad. From Catholicism remain empty monasteries, charitable programs, social and culinary curiosities. There are, however, recognised civic skills, as the worship of accuracy, the reliability of promises, the value of trust, all secular variations of a religious ethos, specific to the European centre and north.

Unlike Protestantism, valuing and respecting the person, the Eastern polished its self through meditation, and thus gained fullness is seeking to "dispel it in the communion." Love in the Orthodox East did not dilute the authority, but to make from it a form of love. Therefore, the prohibition and reprehension are not regarded by the Orthodox Christian under punitive legal aspect but in a parental way.¹⁴

One must not forget that in the East, the heart always goes before the brain and feeling before logic. Maybe this is the excess of tolerance that is understanding each other, accepting the nuances, the richness and diversity under which reality depicts. On the other hand, avoiding conflict and dispute, Orthodox Christians were able to focus on their faith, to deepen it and to exploit it, rather than dispel their belief outside.

Another problem of the Eastern world is the plan of concrete. An initiative, a solution cannot penetrate conceptually. If you show a man a construction plan, this will shake his hand and will look at you suspiciously. But if he will see, instead, the foundation and workers you will be understood and you will even arise enthusiasm.¹⁵ The East should be treated as a person, not as an "individual" that is to talk to him face to face and do not transmit messages via radio, television or newspapers.

There is some scepticism in the east regarding the spirit of initiative and renewal. You do not have to expose yourself here. Only God takes risks, we do not. Ambition is often associated with shame and denial of the fact leads to duplicity and intrigue. Unlike Western European standards, competition, risk, spectacular initiative, renewal must occur within certain limits. A wealthy

¹³ Mircea Gelu Buta, "Integrarea spirituală a României în Europa și revenirea Europei la bazele sale creștine," *Studia Theologia Orthodoxa* LIV, no. 2009 (2009): 157-62.

¹⁴ Dan Ciachir, *Cronica ortodoxă* (Iași: Timpul, 2001), 10.

¹⁵ Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român* (București: Paideia, 1999), 11-17.

man can be an example of a good manager, when a too wealthy man already catches the eye, it is out of the ordinary. This contradiction with the European spirit is the fruit of ecumenical, of unanimity or, in other words, a kind of levelling. Moreover, Orthodox communities seem reconciled with the ideals of a civil society than with those of a liberal democracy. The reason would be that they regard the latter as being ground by the competition and confrontation, while the Church works towards community and harmony.

Another feature of orthodoxy is the avoidance of confrontation with the state authorities. This Byzantine concept is actually the spirit of Blessed Augustine, who argued that the gap between the “City of God” and “City of Man” can and must be overcome. Both the State and the Church must work together for the good of the whole community.¹⁶

Regarding the role and the place of religion in postmodern society, a long discussion separates today Europe’s political leaders. In their view, the conservatives consider society and consciousness to be generated by divine intention. This connects people through an eternal chain of rights and obligations. Equality between people is a moral one. Society needs to change, because slow change is the means of its conservation and the right tool is the providence.¹⁷

Of course, we can understand the argument of the left, that religion has no place in the constitutional projects, or in a democratic and open society. In this way we risk to disturb the free thinkers who want more than anything to live in a morally neutral society that would respect, therefore, according to their view, the human rights.

The list of challenges that European Union is forced to face the is long: deep economic crisis, excessive taxation, which encourages financial fraud, the painful reforms of security systems and social mechanisms of solidarity, European disunity in important matters of foreign policy, etc. Adding to these the conflicts arising from the attempt to integrate allogene ethnic and religious group we understand the efforts of the MEPs to reform the paradigm of integration policies of the Central and Eastern European countries.¹⁸

3. Christian Bioethics approach in United Europe

In Europe, Christian bioethics occurs amid deep cultural intersections that define the contemporary European situation, especially the conflicts created by interpreting the meaning of being in Europe and being a Christian.

¹⁶ Buta, “Integrarea spirituală a României în Europa și revenirea Europei la bazele sale creștine,” 157-62.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

Although the dominant culture of the public forum is post-Christian and post-traditional, traditional Christian groups still want to talk to their surrounding culture, but not always able to make their Christian message understood. The result is a complex geography of moral and religious voices.

We hear more and more people say:

I'm not sure if God exists or whether Christ rose from the dead, but I know I am a Roman Catholic or Protestant at least in culture, and am willing to pay to support this culture.¹⁹

If many western European Christians want to transform religion and bioethics in the image and likeness of liberal or social democratic values contained in the dominant secular culture, trying to remove the feeling of dissonance, however, for Orthodox Christians, the task is to live in a continuous experience with God, feeling mandated to lead the secular culture and bioethics in line with the thinking of the Holy Fathers, finally Christianizing that culture. It is a set of beliefs, liturgical and para-liturgical practices capable of generating rather a way of life and a form of identity. In other words, the Romanian Orthodox ethics bears, therefore, in addition to the religious component, the political and legal mark, which in addition to participation demands obedience and conformity with the majority opinion.²⁰

The main concern of European Christian bioethicists, either they are Catholic or Orthodox, is the preservation of their own bioethical traditions and finding common ground with other religious or non-religious visions in the world, especially with the Anglo-American "Principlism" stated by Beauchamp and Childress.²¹ If at first "Principlism" was embraced rather quickly²², today it suffers criticism because it strengthens the secularization of medical profession. When I say secularization, I mean the removal of what we call "the approach of a suffering person in Christian spirit"²³, a practice based on the following principles of bioethics: placing the suffering person into the centre of attention; integral human nature; respect for body and soul; the patient will be regarded as a

¹⁹ Herman Tristram Engelhardt jr, *The Journal of Christian Bioethics* 15, no. 1 (2009): 86-100.

²⁰ Daniel Barbu, *Firea românilor* (București: Nemira, 2004), 121.

²¹ Cristina Gavrilovici, Dana Cojocaru, and Vasile Astărăstoae, "Despre autonomie, vulnerabilitate și fragilitate," *Revista Română de Bioetică* 10, no. 4 (2012): 3-4.

²² Paul Schotsmans, "Christian Bioethics in Europe: In Defence against Reductionist Influences from the United States," *Christian Bioethics. Non-ecumenical studies in medical morality* 15, no. 1 (2009): 20.

²³ The term "closeness" wishes to emphasize that it is really a way to get closer to our fellow suffering, to get in touch with him, with diplomacy, compassion and respect, and on the other hand because gestures and words that our Orthodox Christian faith inspire us must be considered in a near real opportunity and not a artificial restraint.

person; care developed from love; understanding the suffering, need to be heard, and humility before the patient and God; Jesus Christ, the supreme doctor for soul and body, praying for the suffering.²⁴

The prevailing position of “autonomy” in the principlialist vision of health care, explains the success of this concept in a medical system led by the market, like the one in the United States. Undoubtedly, technology development following the profit criteria increased human power over nature, making life much easier. But the two guides of science, utility and effectiveness, often bring conscience conflicts between risks and benefits and individual “autonomy” does not do anything but to transform bioethical discourse in a speech about “bio-law” rather than about bioethics.²⁵ Today, when the “autonomy” of the patient is radicalized, medical services are increasingly pushed to obey the laws of market economy, patients inevitably become their merchandise. What would Hippocrates or Jesus, the son of Sirach, have said about concepts such as: “health services marketing”, “health market”, “waiting list”.²⁶

On the other hand, difficulties in financing health systems have boosted their efforts to streamline, which entails a number of disadvantages, such as limiting access to care, which could be useful for the acquisition and/or maintenance of the patient’s wellbeing. When resources are low, health service planners will determine what will be streamlined. To these inequities of the market economy victims might fall the disadvantaged such as the poor, the elderly, women and children. Morally, rationalization requires the restriction of the individual right to choose, limiting, ultimately, the freedom of expression and movement of society as a whole.²⁷

Unlike “Principlialism”, the impact of hippocratic-Christian tradition, that recognizes the doctor-patient relationship as fundamental to any bioethical discourse continues to dominate European medical thinking.²⁸ In a research project of the European Commission, between 1995-1998, were formulated the basic ethical principles in bioethics and “bio-law”, a guide that helps us know the tradition of European bioethics and to understand why Christian influence cannot be ignored.²⁹

²⁴ Gelu Buta, “Îngrijirea omului bolnav în duh creștin,” *Studia Bioethica* 1, no. 1 (2007): 68-70.

²⁵ Schotsmans, “Christian Bioethics in Europe: In Defence against Reductionist Influences from the United States,” 20.

²⁶ Mircea Gelu Buta, Pavel Chirilă, and Adina Rebeleanu, “Bioetica și identitatea persoanei umane,” *Revista Română de Bioetică* 8-3, no. 4 (2010): 82.

²⁷ Liviu Oprea, “Aspecte etice ale inegalităților sociale în îngrijirile medicale,” *ibid.* 8, no. 2: 8-10.

²⁸ Edmund Daniel Pellegrino and David C. Thomasma, *The Christian virtues in medical practice* (Washington D.C.: George Town University Press, 1996).

²⁹ Jacob Dahl Rendtorff and Peter Kemp, eds., *Basic ethical principles in European bioethics and bio-law II-8* (Copenhagen: Centre for Ethics and Law, 1995).

The first and most important difference between the American and European bioethics is the concept of person. European vision, which goes beyond the minimalist approach of the person, not only focuses on autonomy, but also concerns the concepts of integrity, dignity and vulnerability. The way a human being must be seen and treated in Christian perspective is based on the fact that man was created in the image and likeness of God (Genesis 1, 27). So each person is wearing this chip, inalienable in its very conscience in the depth of its being. The image of God is the one who gives the absolute value of each human being and makes it sovereignly worthy of respect, whatever its gender, race, age or condition. This means that man is a dynamic being, existing in relationship with the Triune God, whom he imagines and to whom he relates.³⁰

Regarding this subject, it is carefully observed the grammatical plural from the biblical sending on creation of man: "And God said, Let us make man in our image and likeness" (Genesis 1, 26). Holy Fathers see in this the first scriptural revelation on persons of the Trinity.

Regarding the body, the respect that is owed is connected to the fact that it is a constitutive part of the human being, a part of the image of God in man. Moreover, its value is given by the fact that the Son of God, being made human, thus taking human form, sanctified it, so that every human body has become, as Disciple Paul says, "temple of the Holy Spirit" (I, Cor 6.19).³¹ Through the incarnation of the Word, who took upon Himself all of humanity, every man is mysteriously comprised into the body of Christ, as Christ, mysteriously, identifies Himself with each man. Therefore He says that whenever we do something good or harm a neighbour of ours, even the least insignificant of men, we are making Him good or bad. (Matthew 25. 3-46).

It is important to understand that a person's dignity is conferred by God and not people, that is why an embryo or a patient in advanced coma are considered persons of integrity. Here's why infanticide would never be approved and blessed by the Church, which is the conception of the gospel. The sacredness vested by God in a child since conception does not depend on its physical and mental health, nor the quality of his DNA.³²

Today, there are big disagreements regarding the proper understanding of the Christian concept of human dignity, which became the foundation of human rights as a legal instrument to protect human beings. Dignity is universal today and indicates intrinsic value and moral responsibility of every human being. As a result of intersubjective understanding of the dignity, the person must be

³⁰ Buta, Chirilă, and Rebeleanu, "Bioetica și identitatea persoanei umane," 4.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

regarded as priceless, that means it is not a value which can be lost. Therefore, human beings cannot be objects of trade or commercial transactions, a synthesis that coincides exactly with the fundamental Christian ideas about human dignity.³³

Explicit recognition of human dignity in a Christian sense, explains why the European Convention on Human Rights and Biomedicine (European Council, Oviedo, 1997) prohibits financial profits derived from the sale of human body parts (Article 21). This concept of human dignity has clearly emphasised The Convention on Human Rights and Biomedicine of the European Council, its main purpose being the protection of human dignity in today's and future generations.³⁴

Here's how the Christian principle of person-centred medicine finds a comfortable place in humanizing the health systems.³⁵ As Sebastian Moldovan claims, quoting Stephen Buetow, referring to the analysis of doctor-patient relationship from the models "patient-centred", "relationship-centred" and "person-centred" using heuristically the metaphor "light-dark", it is argued that the superiority of the latest model it is not so much the discharge of shadows (unknown or ignored fiber of the person) in terms of relationship, but the need to recognize both to himself and the other, beyond the public appearance, the interior contextualization and social relations universe of the individual, based on the personal nature of human individuality.³⁶ They also notice that restricting freedom of expression, by imposing some rules "a priori" regarding health care, limits the ability of the physician and patient to engage in a relationship of open communication, aimed to understand each other, as well as itself.³⁷

Human solidarity is another fundamental value of health systems in Europe. Even the idea of European civilization is based on the ideal of social justice, where people are respected unanimously. There is no other Christian concept more convincing than this translation of "incarnation" regarding the prophecy of the Kingdom of God.³⁸ It is a vision of a collective history towards solidarity and fraternity in creating a free and prosperous society. This vision inspires and makes Christians full members of the modern societies³⁹. Even

³³ Schotsmans, "Christian Bioethics in Europe: In Defence against Reductionist Influences from the United States," 20.

³⁴ Ibid.

³⁵ Mihaela Cătălina Vicol, "The dimension of values in doctor-patient relationship," *Revista Română de Bioetică* II, no. 2 (2013): 3.

³⁶ Sebastian Moldovan, "Centrarea pe persoană în programele pentru recuperarea din adicție ale Bisericii Ortodoxe Române," *ibid.*XI, no. 1: 63-78.

³⁷ Ibid.

³⁸ Schotsmans, "Christian Bioethics in Europe: In Defence against Reductionist Influences from the United States," 20.

³⁹ Christian ideas about justice and equal access to health care are the foundation of health systems in Europe, mostly built on the idea of collective responsibility. The social network is developed in a way that not only the rich and privileged, but also the poor, the unemployed and other disadvantaged groups have access to health care.

civil law has adopted the concept of social justice which led to a broader conception of state responsibility towards the members of society⁴⁰. Here's an approach that continues to be misunderstood by the organizers of the North American health systems.⁴¹

4. Conclusion

The attempts being made so that the plurality of traditional Christian bioethics concepts to be brought in line with the secular morality, Christian ethics would be missing, so the bioethics it generates, of a moral distinction that would allow it to bring its own contribution.

However, the solution may not be where Western Middle Ages gave us hope in discursive argument, because, as I said, the context for Christian bioethics is the personal discovery. Therefore, any general description of philosophy, theology and bioethics as essentially argumentative and analytical accomplishments, can only be incomplete. Philosophy and thus bioethics decoupled from centring a true wisdom becomes a caricature, as St. John Chrysostom laments it: "There are many analyzes and many reflections, but little moral guidance that you can rely on".⁴²

Regarding the value of Christian bioethics based on a noetic experience (spiritual), the sceptic will wonder: How can anyone argue if there are spiritual experiences? After all, there are demons deceiving.⁴³ The answer is simple: except for a genuine experience of the transcendent, in the light of the true worship and true faith, there is only one path: Try this experience yourself!⁴⁴

REFERENCES

- Barbu, Daniel. *Firea românilor*. București: Nemira, 2004.
- Buta, Gelu. "Îngrijirea omului bolnav în duh creștin." *Studia Bioethica* I, no. 1 (2007).
- Buta, Mircea Gelu. "Integrarea spirituală a României în Europa și revenirea Europei la bazele sale creștine." *Studia Theologia Orthodoxa* LIV, no. 2009 (2009): 157-62.
- Buta, Mircea Gelu, and Iulia Alexandra Buta. *Antropologia filosofică și problemele de bioetică*. Cluj-Napoca: Renașterea, 2008.

⁴⁰ The ideas of universality, liberty and fraternity are essential principles governing legal structures in the modern state. The liberal creed of personal freedom and responsibility in relation to the specific actions of a free person was replaced with the responsibility for the fate of a citizen.

⁴¹ Schotsmans, "Christian Bioethics in Europe: In Defence against Reductionist Influences from the United States," 20.

⁴² St John Chrysostom, "Homily I on the Gospel of St. Matthew 1-10," *NPNF* 1: 5.

⁴³ Engelhardt jr, *Bioethics and Secular Humanism; The Search for a Common Morality*, 22-23; 266.

⁴⁴ *Ibid.*

- Buta, Mircea Gelu, Pavel Chirilă, and Adina Rebeleanu. "Bioetica și identitatea persoanei umane." *Revista Română de Bioetică* 8-3, no. 4 (2010).
- Ciachir, Dan. *Cronica ortodoxă*. Iași: Timpul, 2001.
- Engelhardt jr, Herman Tristram. *The Journal of Christian Bioethics* 15, no. 1 (2009).
- . *Bioethics and Secular Humanism; The Search for a Common Morality*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991.
- Gavrilovici, Cristina, Dana Cojocaru, and Vasile Astărăstoae. "Despre autonomie, vulnerabilitate și fragilitate." *Revista Română de Bioetică* 10, no. 4 (2012).
- Habermas, Jürgen. *The Future of Human Nature*. Polity, 2003.
- John Chrysostom, St. "Homily I on the Gospel of St. Matthew 1-10." *NPNF* 1.
- Marga, Andrei. *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*. Cluj-Napoca: Eikon, 2010.
- Moldovan, Sebastian. "Centrarea pe persoană în programele pentru recuperarea din adicție ale Bisericii Ortodoxe Române." *Revista Română de Bioetică* XI, no. 1 (2013).
- Müller, Denis. "Open «Laicity» and Secularity versus Ideological Secularism: Lesson from Switzerland." *The Journal of Christian Bioethics* 15, no. 1 (2009).
- . "The role and the influence of religions in bioethics." In *Global Bioethics*, edited by Ronald M. Green, Aine Donovan and Steven A. Jauss. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Oprea, Liviu. "Aspecte etice ale inegalităților sociale în îngrijirile medicale." *Revista Română de Bioetică* 8, no. 2 (2010).
- Pellegrino, Edmund Daniel, and David C. Thomasma. *The Christian virtues in medical practice*. Washington D.C.: George Town University Press, 1996.
- Pessina, Adriano. "Antropologia filosofică și problemele de bioetică." *Bioethica* III, no. 2 (2008): 49-55.
- Rădulescu-Motru, Constantin. *Psihologia poporului român*. București: Paideia, 1999.
- Rendtorff, Jacob Dahl, and Peter Kemp, eds. *Basic ethical principles in European bioethics and bio-law II-8*. Copenhagen: Centre for Ethics and Law, 1995.
- Schotsmans, Paul. "Christian Bioethics in Europe: In Defence against Reductionist Influences from the United States." *Christian Bioethics. Non-ecumenical studies in medical morality* 15, no. 1 (2009).
- Vattimo, Gianni, and Richard Rorty. *Il futuro della religione*. Milano: Garzanti, 2005.
- Vicol, Mihaela Cătălina. "The dimension of values in doctor-patient relationship." *Revista Română de Bioetică* II, no. 2 (2013).
- Vulcănescu, Mircea. *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut* [in rum]. Ediția a 3-a ed. Cluj-Napoca: Eikon, 2009.

HANDICAPUL, PROVOCARE SAU BINECUVÂNTARE DIVINĂ?

DORINA GABRIELA I. MUREȘAN*

REZUMAT. Lucrarea este atât o încercare de analiză a handicapului, ca aspect concret al suferinței, cât și o modalitate de explorare a acesteia. O premisă a materialului o reprezintă ideea că, de-a lungul istoriei nu doar boala a reprezentat un motiv de discriminare, ci și alte aspecte ca: apartenența la o altă rasă sau religie, diferența dintre genuri etc. Confruntarea cu handicapul generează necesitatea consilierii. Pentru buna interacțiune a consilierilor cu consiliații lor materialul prezintă fazele psihoperceptive ale dizabilității și abordarea lor corectă, precum și necesitatea ca persoanele consiliate să fie informate de posibilitatea angajării și promovate pentru integrarea lor în meserii cerute pe piața muncii. După analizarea comparativă a celor trei mari religii monoteiste concluzionăm că, doar creștinismul poate da suferinței valoarea unei binecuvântări.

Cuvinte cheie: consiliere, consiliat, persoane cu handicap, faze psihoperceptive, discriminare

1. Percepția istorică a handicapului și a diferențelor interumane

Suferința a reprezentat permanent atât pentru cei care o parcurg, cât și pentru familiile lor, o realitate care i-a somat să o descopere, să și-o explice și să parcurgă itinerarul de la aspectele sale negative vizibile, la înțelegerea misterelor pe care aceasta le include.

Dizabilitatea, ca aspect concret al suferinței, are specificitățile sale. Conform legii: „Persoanele cu handicap, sunt acele persoane cărora datorită unor afecțiuni fizice, mentale sau senzoriale, le lipsesc abilitățile de a desfășura în mod normal activități cotidiene, necesitând măsuri de protecție în sprijinul recuperării, integrării și incluziunii sociale.”¹

Reliefăm faptul că în cursul timpului, față de indivizii amintiți s-au înregistrat două comportamente:

* Doctorand, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, România, email: gabiluta2004@yahoo.com.

¹ Legea 448/2006, *Privind integrarea socială a persoanelor cu dizabilități.*

- fie nu li se recunoștea nici măcar dreptul la viață, un exemplu în acest sens putând fi oferit de societatea spartană, în care copiii „nereușiți” erau aruncați de pe stânca Taiget;
- fie erau situați la marginea societăților, putând fi considerați asemeni sclavilor „unelte vorbitoare” pe care familiile sau întreținătorii lor le puteau vinde sau maltrata fără a răspunde penal.

Subliniem că de-a lungul timpului, nu doar bolile au reprezentat motive de discriminare, ci și aspecte precum diferența rasială sau cea religioasă în raport cu o populație majoritară; în contemporaneitate factorii menționați sunt acceptați și chiar promovați ca ilustrări ale ideii de unitate în diversitate a umanității.

În raport cu toate experiențele de viață, deci și cu cea a handicapului, există două concepții diferite: „Convingerea că abilitățile unei persoane sunt bătute în cuie – *mentalitatea rigidă* – te face să ți le demonstrezi în permanență. Dacă inteligența, personalitatea și moralitatea ta sunt predeterminate, atunci nu-ți rămâne decât să dovedești că le ai din plin. Efectiv, nu se poate să lași să se întrevadă sau să se simtă că ai avea vreun deficit în privința acestor aspecte fundamentale.”²

O viziune diferită o reprezintă *mentalitatea flexibilă* „care susține posibilitatea ca, prin efort, să ne dezvoltăm însușirile fundamentale. Deși oamenii sunt eminentamente diferiți – în ceea ce ține de abilități și talente înnăscute, de interese sau temperamente – oricine se poate schimba și evolua prin strădanie și cunoaștere.”³

Fără a considera dizabilitatea o problemă, trebuie să precizăm că ea generează dificultăți atât persoanelor care trec prin ea, cât și apropiaților acestora. Din acest motiv ei au nevoie de consiliere.

Conceptul de consiliere denumește două realități oarecum diferite:

– *relația de ajutor* – în cadrul căreia un specialist denumit consilier, oferă pe parcursul mai multor ședințe, unei persoane denumite consiliat sprijin prin intermediul psihoterapiei de susținere, în vederea depășirii problemelor și a crizelor existențiale;

– *sfătuirea uzuală* – înțeleasă ca interacțiune interumană, în care sprijinul nu este acordat în mod necesar de către un cunoscător de psihologie, ci de alte persoane semnificative în viața consiliatului, unica motivație a acestora fiind dorința de ajutorare a semenului aflat în dificultate.

Există mai multe modele de consiliere; unul dintre acestea este cel numit Relaționare-Înțelegere-Schimbare (RÎS). Iată descrierea sa: în funcție de

² Carol S. DWECK, *Mentalitatea învingătorului. O nouă psihologie a succesului*, Editura Curtea Veche, București, 2012, p. 15.

³ C.S. DWECK, *Mentalitatea învingătorului*, p. 16.

etapele pe care le urmează modelul, cei doi factori antrenați în consiliere au de realizat câte o sarcină specifică, aceasta fiind principală pentru fiecare moment al consilierii.

Autorul modelului ni-l prezintă etapizat astfel:

„Modelul de consiliere-Relaționare-Înțelegere-Schimbare (RÎS)

Stadiul 1	Relaționarea
Sarcina principală	De a începe stabilirea unei relații de colaborare
Stadiul 2	Înțelegerea
Sarcina principală	De a clarifica și a extinde înțelegerea situației-problemă, atât din partea consilierului, cât și a clientului.
Stadiul 3	Schimbarea
Sarcina principală	De a asista clientul în schimbare, astfel încât situația problemă să fie abordată mai eficient decât în trecut.” ⁴

Abordarea handicapului de către o persoană care trece prin această experiență este mult influențată de:

- *mediul social* în care aceasta trăiește – care poate fi rural sau urban și
- *percepția societății vis-a-vis de handicap* – care este înțeles fie ca o realitate limitatoare, fie ca un drept al omului care nu trebuie să genereze diferențieri impuse de societate între persoane.

Acest fapt este reliefat de următoarea considerație: „Recunoașterea diversității caracteristicilor oamenilor ne face să refuzăm noțiunile de normal sau anormal ca standard în care să se integreze un om. Dizabilitatea este un drept al omului, care nu trebuie să conducă la tratament inegal și la discriminare între indivizi.”⁵

2 Raportarea la handicap în funcție de apartenența religioasă a suferindului

Exceptând aspectele menționate care își pot pune amprenta asupra percepției dizabilității, religia căreia o persoană cu handicap îi aparține, o poate influența pe aceasta prin viziunea despre lume, viață și rolul Divinității în viața adepților pe care o prezintă credincioșilor săi.

Astfel, dacă infirmitatea intervine în viața unui buddhist sau a unui hindus, care sunt adepți ai unor religii care susțin că însăși existența stă sub semnul zădărniceii, suferința va fi înțeleasă ca o confirmare suplimentară a

⁴ Richard NELSON-JONES, *Manual de consiliere*, Editura Trei, București, 2009, p. 66.

⁵ Francisc SIMON, *Diferența în egalitate sau anormal în normalitate*, Editura Universității, București, 2008, p. 28.

efemerității universului și omului și ca unul dintre ultimele stadii care trebuie depășite benefic; se consideră că natura umană este ultimul avatar care se parcurge de către un suflet trimis în univers, pentru a se desăvârși și a putea să revină la unirea sa inițială cu divinitatea impersonală numită Brahman, atingând astfel starea de nirvana.

În cazul în care persoana cu handicap este un musulman, acesta, conform prescripțiilor islamice care cer o supunere totală față de Allah, nu-și va pune întrebări retorice în raport cu boala sa, ci o va accepta fără să se întrebe de ce ea a survenit, nu pentru că natura sa umană nu l-ar soma prin aceste frământări, ci pentru că Allah este prezentat ca o divinitate care își răsplătește sau pedepsește credincioșii în funcție de atitudinea lor în raport cu împrejurările vieții telurice.

Dacă individul în cauză este un mozaic, concepția sa despre boală va fi tributară părerii conform căreia infirmitatea este o pedeapsă, întrucât în această credință, Iahve este descris ca fiind o divinitate care iubește dreptii și urăște păcătoșii.

Pentru a putea ajunge biruitori în lupta cu vicisitudinile vieții, trebuie să ducem o luptă spirituală indiferent dacă posedăm cruci vizibile, cum sunt suferințele, sau duhovnicești reprezentate de permanentele încercări de a depăși ispitele provenite de la lume, trup și diavol.

Vorbind despre războiul nevăzut, care trebuie dus pentru a ajunge la desăvârșire, *Biblia*, prin glasul Sfântului Apostol Pavel ne sfătuiește: „...luați armele lui Dumnezeu ca să puteți sta împotriva în ziua cea rea și toate biruindu-le, să rămâneți în picioare. Stați deci tari, având mijlocul vostru încins cu adevărul și îmbrăcându-vă cu platoșa dreptății și încălțați picioarele voastre gata fiind pentru Evanghelia păcii. În toate luați pavăza credinței cu care veți putea să stingeți toate săgețile cele arzătoare ale vicelanului. Luați și coiful mântuirii și sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu.” (*Efeseni 6,13-17*).

3. Percepția socială în România, asupra persoanelor cu handicap

În țara noastră perceperea persoanelor cu handicap și stimularea lor în implicarea socială este încă tributară vechilor concepții ale gândirii populare, conform căreia un handicap fizic sau somatic este neapărat asociat și cu unul psihic.

Nu putem să nu înfierăm această mentalitate absolut eronată.

Subliniem că deși în medicină, ca domeniu de studiu al organismului uman și de tratare și prevenție a posibilelor boli se afirmă că handicapul apare în majoritatea cazurilor ca afectare a funcționării unui sistem corporal, care este generată de diminuarea capacităților acestuia, de a recepta comenzile cerebrale, acest fapt nu echivalează cu bolile neurologice sau psihice; primele

afectează sistemul nervos având fiecare dintre ele manifestări specifice la nivel fizic, iar ultimele micșorează capacitatea rațională, blocând inteligența persoanelor afectate pe un coeficient corespunzător unei vârste, care de obicei este inferioară celei fizice.

Cu toate acestea sesizăm că la majoritatea persoanelor cu handicap nu există o corelație între boala fizică și o ipotetică afecțiune mentală.

Constatăm cu tristețe că, fără a ceda tendinței de a lăuda concepția altor țări unde persoanele cu handicap sunt de mulți ani implicate social, România a promovat prin politicile comuniste ideea că, persoanele care compun categoria analizată trebuie să fie marginalizate social, întrucât incapacitatea lor de a realiza anumite activități este sinonimă cu imposibilitatea totală de a îndeplini ceva.

Un prim pas pentru corectarea acestei erori îl reprezintă elaborarea și promulgarea în anul 2006 a Legii 448 *Privind integrarea socială a persoanelor cu dizabilități*, care permite integrarea socială a acestora; subliniem că deși actul normativ precizat stipulează și permite angajarea persoanelor cu handicap, toți profesioniștii care lucrează cu membrii acestei categorii trebuie să îi perceapă ca fiind niște oameni obișnuiți și să susțină o campanie de integrare a lor pe piața muncii, determinând posibilitii angajatori să nu fie reticenți față de această idee, și simultan, să-și informeze beneficiarii despre drepturile stipulate de Lege.

Remarcăm că, deși există programe și proiecte care pregătesc persoanele amintite pentru anumite meserii, sub aspect economic se cere din partea inițiatorilor acestora realizarea unei corelații între profesiile solicitate pe piața muncii și programele pregătitoare pentru angajare, fiindcă altfel beneficiarii direcți ai acestora riscă să fie permanent condamnați la neintegrare profesională.

Ideea privind inutilitatea totală a persoanelor cu handicap s-a păstrat în mentalul colectiv, motiv pentru care în unele zone ale țării (mai ales în mediul rural) se cultivă mai multe idei cum ar fi: că aceste persoane sunt inutile social, opinia că ele reprezintă o povară pentru familiile lor și chiar personificări ale unui blestem dumnezeiesc căzut asupra acestora.

Din aceste motive, conform gândirii existente în multe localități rustice, persoanele cu handicap sunt nescoase din casă, nu se promovează școlarizarea lor în instituții de masă și li se inoculează ideea că din cauza dizabilității lor nu vor putea niciodată să echivaleze performanțele celor din jur.

Pentru a combate aceste concepții greșite, în calitatea noastră de consilieri, va trebui să le analizăm împreună cu asistații noștri pentru a-i ajuta să conștientizeze că atitudinile amintite sunt preconcepții generate de mentalitatea socială și că ei nu trebuie să se lase afectați de ele, întrucât au în mod nemijlocit acces la cunoașterea bolii ca experiență de viață. În același timp consilierii (care în cazul persoanelor amintite pot fi preoți, medici, asistenți sociali sau psihologi) trebuie să desfășoare o terapie de grup cu familiile asistaților pentru a le ajuta să

perceapă faptul că membrul cu handicap al familiilor lor nu este decât un contrast între aparența neputinței și o persoană normal dezvoltată psihic, motiv pentru care el nu trebuie doar îngrijit, ci și ajutat să se intergreze în colectivitate.

Persoana cu handicap trebuie stimulată să se detașeze de falsele percepții, explicându-i-se că fiecare societate are despre orice experiență de viață o mentalitate colectivă, dependentă de modul în care mai multe generații au privit situația analizată și că din partea lui Dumnezeu provocarea prin suferință nu reprezintă o îndepărtare de persoana care trece prin aceasta, ci dorința de a o ajuta să se fortifice spiritual.

Ilustrându-se acest fapt se afirmă: „Dumnezeu nu voiește nicidecum suferința și aceasta se vede limpede din faptul că nici n-a creat-o...și nici n-a pus-o în creația Sa.

E străină de cele menite omului și celorlalte făpturi prin planul dumnezeiesc, așa cum se arată el de la facere și până în veșnicie.”⁶

Că tot ce e făcut de Dumnezeu este în întregime bun și nu are nici urmă de rău o rostește răspicat Cartea Facerii unde despre fiecare lucru în parte, o dată creat, se spune: Și a văzut Dumnezeu că este bun; (Facerea 1,4,8.10); iar la sfârșit despre toate împreună iarăși zice: a privit Dumnezeu toate câte a făcut iată, erau bune foarte (Facerea 1,31); deci a spune că Dumnezeu este autorul relelor este o erezie.”

Persoanei cu dizabilități trebuie să I se reliefeze faptul că în rai, datorită perfecțiunii lui, omul nu cunoștea suferința, iar apariția acesteia este o consecință a slăbirii sufletului uman în momentul în care protopărinții noștri, urmând sfatul ispitorului, au ales să încerce să devină asemenea Divinității fără a depune un efort personal, călcând prima poruncă dată lor de Dumnezeu.

Concomitent se cere subliniat faptul că existența bolii în lumea fizică nu este o răzbunare divină, nici pentru păcatul strămoșesc și nici asupra celor care o parcurg, ci ea reprezintă provocarea făcută de Dumnezeu persoanei respective de a se desăvârși prin ascultarea sa, apropierea de divinitate în plan personal, începând din punctul în care comuniunea de supunere față de Dumnezeu a fost întreruptă prin păcatul adamic.

4. Descrierea efectelor handicapului ca experiență de viață și a fazelor psihoperceptive ale acestuia

În calitatea sa de experiență care poate interveni în existența unor persoane, handicapul are o serie de specificități care-l influențează pe cel care o parcurge.

⁶ Jean-Claude LARCHET, *Dumnezeu nu vrea suferința omului*, Editura Sofia, București, 2008, pp. 13, 25.

Pentru mai buna interacțiune a consilierilor cu asistații lor cu dizabilități amintim aici etapele psihoperceptive ale dizabilității făcând și o scurtă descriere a lor.

Remarcarea existenței dizabilității

În cursul acestei prime etape persoana în cauză sesizează diferența fizică dintre ea și ceilalți; remarcarea acestei deosebiri poate genera comportamente ca: izolarea fizică, apariția dorinței de ruptură a comunicării temporare cu semenii, retragerea din viața socială în cazul în care persoana cu handicap l-a dobândit în urma unui accident de muncă sau a altei situații cu implicații comunitare.

Un bun specialist care în cadrul muncii sale interacționează cu persoane cu handicap poate ajuta o persoană aflată în această fază, dovedind că posedă capacitatea de a ignora aparențele, pentru a descoperi că personalitatea individului este mai complexă decât aspectul său.

Pentru o bună asistare a unei persoane aflată în acest stadiu, consilierul trebuie să cultive o atitudine de căldură psihologică (prin care se înțelege crearea între el și consiliat a unei relații care să îl determine pe ultimul să aibă certitudinea că își poate exterioriza frământările față de specialist fără a fi ulterior criticat) și de empatie prin care se înțelege „capacitatea mentală a terapeutului de a se pune mental în locul pacientului, pentru a privi situația acestuia așa cum o vede el.”⁷

Această etapă se manifestă mai puternic în cazul persoanelor care au handicap dobândit, dar ea apare și în cazul copiilor indiferent dacă boala este sau nu congenitală, iar tarapeutul și familiile persoanelor aflate în această fază trebuie să știe că și copilul cu handicap va căuta explicații ale acestuia la toți cei din jur.

Din punct de vedere duhovnicesc caracteristicile acestei faze sunt:

- *căutarea intensă a vindecării* și imposibilitatea psihologică a persoanei de a crede că va ajunge să-și accepte handicapul.
- *căutarea sensului handicapului* - este caracterizată de întrebări retorice precum:

Care este scopul handicapului meu?

De ce mi se întâmplă mie acest lucru?

Oare cum percep cei din jur boala mea?

Nu am ajuns o povară pentru familia mea?

Atitudinea recomandată specialistului care consiliază o persoană aflată în această etapă este aceea de a explica faptul că frământările sale sunt normale și că, în ciuda aparențelor, el nu este definit de handicap ca neputință, ci este posesorul

⁷ D. IRVIN, M.D.YAHOM, *Darul psihoterapiei*, Editura Vellant, București, 2011, p. 32.

unei experiențe suplimentare în raport cu semenii săi. Totodată specialistul va reliefa că, aceste frământări vor dispărea în momentul în care beneficiarul nu-și va mai considera handicapul ca pe o barieră, ci va vedea în el un aspect al diversității sale umane.

În nici un caz consilierului nu i se recomandă să dea răspunsuri de genul: Credeam că doriți să discutăm aspecte concrete ale bolii dumneavoastră? Numai viața vă poate răspunde la aceste întrebări!

În același timp terapeutul trebuie să colaboreze cu familia persoanei consiliate pentru a-i explica faptul că handicapul nu este o pedeapsă și că ea trebuie să reprezinte un grup de susținere pentru beneficiar nu doar fizic, ci și psihologic, evitând să-i propună acestuia să-și transforme rugăciunile exclusiv într-o cerere de vindecare făcută lui Dumnezeu.

Precizăm de asemenea că deși ortodoxia este adepta căutării vindecării fizice și a tratării bolii, o prea lungă peregrinare cu persoana suferindă la un număr mare de medici, clerici și psihologi îi poate cauza acesteia idei greșite de genul următoarelor: faptul că ea reprezintă pentru medici un simplu material experimental; gândul că este doar unul dintre mulții consiliați căruia psihologii îl calculează coeficientul de inteligență și încearcă să îi modeleze gândirea; apariția unei tulburări în cazul în care unii clerici îi spun beneficiarului că se va vindeca după o anumită perioadă precizată strict, sau la o anumită vârstă, mai ales dacă timpul precizat trece iar vârsta anticipată se împlinește fără să survină vindecarea.

Etapa sentimentului părăsirii de către Divinitate și chiar a luptei cu Aceasta

Dacă fazele anterioare trec fără a se obține vindecarea, persoana cu dizabilități ajunge în cel mai acut moment al bolii, de a cărui traversare pozitivă sau negativă depinde dacă suferința o va apropia de Dumnezeu sau o va îndepărta de El.

Ca și caracteristici apar pierderea răbdării pe care persoana a manifestat-o în stadiile anterioare, iar sub aspect spiritual sesizarea unui conflict interior generat de nepotrivirea pe care persoana o constată între nivelul spiritual pe care îl are și cel pe care ar dori să îl atingă, precum și întrebări retorice adresate lui Dumnezeu cum ar fi:

Doamne, cât va mai dura suferința mea?

Ce dorești să-mi transmiți prin ea?

Până când nu vei interveni în viața mea vindecându-mă?

Simultan apare tendința unei lupte sentimentale cu Dumnezeu, generate de aparentul refuz al Acestuia de a soluționa situația sau de a răspunde întrebărilor care I se pun. Soluția parcurgerii acestei faze în mod benefic este păstrarea

legăturii cu un specialist și mai ales cu duhovnicul, dar indiferent dacă persoana solicitată este cleric sau laic ea va trebui să-i poată explica beneficiarului că o suferință prelungită nu înseamnă un abandon divin, ci doar provocarea făcută de către Dumnezeu omului de a se desăvârși pentru a obține o răsplată mai mare.

Faza acceptării suferințelor

Este stadiul în care handicapul nu mai apare ca un factor discriminatoriu, ci ca o experiență suplimentară, pe care cel care o parcurge dorește să o pună la dispoziția societății printr-un loc de muncă pe care îl caută, pentru obținerea căruia trebuie să fie informat despre toate posibilitățile legale în vederea angajării.

5. Perceperea suferinței ca binecuvântare divină

Dacă în toate celelalte mari religii suferința este percepută fie ca o pedeapsă pentru păcate (ca în mozaism) fie ca o încercare suplimentară a avatarului uman (ca în credințele asiatice) în creștinism ea primește aspectul unei binecuvântări suplimentare date individului care o parcurge.

Ilustrarea valenței de binecuvântare a suferinței este dată de faptul că, Însuși Mântuitorul a folosit-o prin acceptarea condiției umane limitate și în special prin crucificarea Sa. Prin toate acțiunile Lui, El a vădit boala sau orice limită de sensurile lor tragico- dramatice, anulându-le negativitatea.

Noul sens pe care creștinismul îl dă încercărilor s-a manifestat prin ajutorarea de către Hristos a tuturor celor care au cerut acest lucru, indiferent dacă l-au solicitat în calitate de contemporani ai Întrupării Sale sau o fac ca adepți ai creștinismului după Înălțarea Sa.

Prin acest aspect se reliefează faptul că, în pofida menținerii de către Dumnezeu a necazurilor în istorie, ele nu mai apar ca o pedeapsă ci ca un mijloc terapeuticopedagogic, prin care Divinitatea îi lansează omului chemarea de a se raporta altfel decât cei din jur la Ea, la propria viață și la frământările prin care trece.

Prin intermediul suferinței (indiferent dacă aceasta este vizibilă sau nu) persoana devine mai receptivă la experiențele celor din jur și la alte aspecte precum:

- faptul că prin limităritatea indusă de situația sa Dumnezeu dorește să-i transmită un mesaj personalizat;
- sensibilitate mărită față de problemele semenilor;
- nevoia acută resimțită de individ de a-și transforma suferința într-un mijloc prin care îi poate ajuta pe oameni, indiferent dacă aceștia au un handicap sau nu.

Deși toate sistemele religioase acceptă idei ca: proveniența suferinței din păcat, faptul că persoana care o străbate este asistată spiritual de Dumnezeu (chiar dacă aceasta se face pasiv ca în islamism și mozaism, credințe în care Iahve, respectiv Allah, este prezentat ca o divinitate care dă omului experiența bolii și apoi așteaptă să vadă cum va fi străbătută) remarcăm că în cazul religiilor amintite Dumnezeu își limitează la stadiul de simplă observație însoțirea credinciosului pe drumul suferinței, așteptând ca prin ea omul să continue să urce către cer.

Doar în creștinism Dumnezeu Treimic se dovedește capabil să conștientizeze faptul că, însăși infirmitatea spirituală cauzată de failibilitatea general-umană îl face pe om inapt să urce spre perfecțiune fără ajutorul Său.

Acest fapt determină Sfânta Treime să îi împărtășească omului din iubirea Sa, hotărând, ulterior păcatului primordial, ca una dintre persoanele divine să se coboare în istorie pentru a-i revela omului calea autentică spre desăvârșire.

Chenoza și răstignirea lui Hristos sunt două noutăți absolute aduse de creștinism în peisajul religios universal întrucât, până la apariția credinței analizate nimeni nu a conceput posibilitatea ca Dumnezeu să se coboare în istorie, afirmând că aceasta nu ÎL cuprinde, iar fondatorii altor religii nu au conceput ideea că Divinitatea ar putea suferi Ea însăși, pentru a răscumpăra păcatele oamenilor.

Având în vedere cele precizate menționăm că deși handicapul apare într-o primă fază ca o realitate limitatoare, el provoacă persoana care trece prin această experiență să se autoobserve, să conștientizeze faptul că prin intermediul său își poate analiza mai bine lumea interioară și că însăși nevoia de ajutor pe care o are reprezintă o chemare către cultivarea unor virtuți precum smerenia și iubirea semenilor.

În acest context dacă persoanei cu handicap i se cultivă ideea că este un om obișnuit, dotat cu o experiență suplimentară în raport cu cei din jur și că însăși suferința nu este o pedeapsă, ea o va percepe pe aceasta ca pe o binecuvântare, atitudine bazată pe faptul că relația sa cu Dumnezeu se îmbogățește pe parcursul dizabilității, iar semenii devin în cele mai multe cazuri destinatarii iubirii sale agapice.

Crucea-apogeul drumului făcut dinspre suferință către înviere

Reliefăm că în creștinism se vehiculează mult ideea suferinței metaforizată în imaginea Crucii; trebuie precizat că religia analizată este singura care conferă acestui obiect o valoare sacră, având în vedere că el apare într-o triplă valență:

- prima semnificație preluată din Evangheliile este cea de obiect al morții, care a trebuit dus până la locul execuției;
- cea de a doua este aceea de altar al jertfei hristice;

- a treia valență este aceea de instrument al nimicirii dominației morții asupra oamenilor.

Realizând o retrospectivă istorică putem afirma, fără teama de a greși, că pe Golgota s-a realizat reînceperea relației primordiale dintre Dumnezeu și om, căci: „... dacă actele importante ale comunicării se realizează prin cuvânt, cele mai importante acțiuni prin care Dumnezeu se comunică omului se realizează în tăcere... Prin aceasta se evidențiază rolurile persoanelor treimice în istoria lumii. Datorită faptului că Dumnezeu-Tatăl este izvorul existenței în Treime care a transmis umanității revelația perfectă prin Fiul Său, putem spune că Fiul este Dumnezeu-Cuvântul, iar Dumnezeu-Tatăl e Tăcerea.⁸”

Sacralitatea Crucii este dusă în creștinism la absolut prin faptul că Mântuitorul le cere atât apostolilor cât și tuturor creștinilor să se debaraseze de partea egoistă a sinelui, să-și ia Crucea și să-L urmeze; acest aspect ne determină să remarcăm că pentru creștini suferința metamorfozată în imaginea Crucii nu este o pedeapsă, ci începutul unui drum la finalul căruia pe credinciosul autentic îl așteaptă binecuvântarea divină, cu condiția ca el să nu devină prizonierul unei idei moștenite din mozaism potrivit căreia suferința ar fi doar o pedeapsă.

6. Înțelegerea suferinței ca o cruce personală – mijloc de realizare a unei epetaze a credinciosului pe scara virtuții

Această etapă a înțelegerii suferinței apare doar în creștinism și derivă din faptul că în credința precizată orice încercare este văzută ca un stadiu spre un scop etern și fericit.

La rândul ei are mai multe subdiviziuni, prezentate în continuare.

Raportarea la suferință după modelul Mântuitorului

În această fază persoana care parcurge o încercare, indiferent dacă aceasta este vizibilă fizic sau nu, trebuie să-și abordeze experiența gândindu-se că ea are un scop benefic, fapt care o va determina să o accepte cu o seninătate asemănătoare celei cu care Hristos S-a raportat la Crucea Sa.

În sufletul individului care trece printr-o situație dificilă (și mai ales printr-un handicap) trebuie formată și cultivată convingerea că Dumnezeu are grijă de toate fapăturile sale și în special de oameni. De aceea se recomandă ca individul să conștientizeze că, prin experiența pe care o parcurge, Dumnezeu a dorit să și-l apropie sau să-i grăbească progresul spiritual.

⁸ George REMETE, *Cunoașterea prin tăcere*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 57.

Dacă în sufletul persoanei cu handicap se formează și se susține această idee atât de către familia sa cât și de către specialiștii cu care interacționează, ea nu se va mai simți abandonată de Dumnezeu în dificultatea prin care trece. Remarcăm că sentimentul nepărsirii de către Divinitate apare la toate persoanele în cazul cărora această fază este abordată corect, indiferent dacă acestea sunt adulți sau copii.

Simultan, această primă etapă a fazei finale de percepție a handicapului va aduce cu sine în sufletul celui care parcurge drumul suferinței imaginea *Dumnezeului-însoțitor*, așa cum pentru Mântuitorul acel înger apărut ca răspuns la rugăciunea Sa din grădina Ghetsimani a fost concretizarea prezenței harice a lui Dumnezeu-Tatăl, care i-a transmis mesajul Său de încurajare, din care a înțeles că era însoțit spiritual spre Golgota.

Asumarea suferinței ca o cruce personală

Știm din relatările evangheliștilor că Hristos a trebuit să-și transporte Crucea spre locul osândeii. În cazul persoanei suferinde acest aspect corespunde parțial cu etapa psihologică a acceptării suferinței, în care individul nu-și mai pune întrebări în raport cu situația sa, dar, spre deosebire de stadiul menționat, aduce ca surplus disponibilitatea de a-și asuma durata bolii, chiar dacă această experiență s-ar menține întreaga viață.

Prin comportamentul precizat cel în cauză încearcă să-L imite pe Mântuitorul, văzând în atitudinea pe care o adoptă transportarea propriei cruci spirituale.

Această fază aduce cu sine în plan duhovnicesc imaginea *Dumnezeului provocator* care somează omul să înainteze în și prin virtute către El, pentru a-l putea recompensa la finalul vieții cu o eternitate fericită în compania Sa. Singura condiție pentru obținerea acestei răsplătiri este parcurgerea corectă a etapei amintite.

Răstignirea individuală, modalitate de raportare totală la suferință în calitatea ei de cruce

Dacă prin pironirea sa pe Crucea Golgotei Hristos a realizat mântuirea obiectivă, în cazul creștinului, crucificarea presupune însușirea acestei mântuiri, care începe o dată cu prima etapă a vieții spirituale reprezentată de purificarea de patimi; unica deosebire existentă în această fază între crucificarea de pe Golgota și cea individuală constă în faptul că, dacă prima a fost făcută de către o persoană divino-umană și implicit impecabilă, creștinul renunță la păcatele spre care este înclinat, din dorința de a-L bucura pe Dumnezeu și de a deveni astfel vrednic de jertfa făcută de Mântuitorul pentru umanitate și în plan personal pentru el.

Sfinții Părinți ne spun în scrierile lor, că Fiul lui Dumnezeu a fost ținut ținut pe cruce nu de cuie și piroane, ci de dragostea Sa pentru oameni. În mod similar orice experiență dificilă, deci și suferința, trebuie să fie acceptată de creștin cu o iubire, care să reprezinte un răspuns la atitudinea divină.

Pentru răstignirea proprie, creștinului îi sunt recomandate patru comportamente care, după cum ne garantează autorii patristici, îl țin permanent lângă Domnul pe cultivatorul lor. Acestea sunt: *meditația la Judecata Universală, gândirea la propria moarte, reflectarea la bucuria veșnică a raiului și cugetarea la chinurile iadului.*

Posibila existență a unui handicap face mai ușoară această crucificare proprie întrucât, dacă individul în cauză înțelege semnificația crucii, el se va raporta la ea într-un mod corect, îi va desluși tainele, fără a rămâne prizonierul ideii că aceasta este în cazul său doar un chin nesfârșit și indescifrabil.

Remarcăm că răstignirea de pe Golgota a presupus cea mai sacră jertfă, care a metamorfozat istoria conferindu-i un sens transcendental. În cazul persoanei cu handicap asumarea jertfei presupune nu numai acceptarea dizabilității, ci și înțelegerea corectă a valenței de cruce a suferinței sale.

Specificăm că deși failibilitatea umană este o experiență general-valabilă, pe care omul trebuie să o depășească pentru a obține învierea spirituală, cei din jurul persoanei cu dizabilități nu au dreptul să devalorizeze în percepția acesteia semnificația celui mai sfânt simbol creștin.

Ca o exemplificare a acestei greșeli, observăm că mulți dintre cei din jurul suferindului au tendința de a-i spune acestuia că Dumnezeu i-a pus pe umeri o cruce. Concomitent, ei nu par să conștientizeze că orice dificultate (nu neapărat o boală) reprezintă o încercare, de aceea se dovedesc incapabili să-și autoexplice finalitatea propriilor lor greutăți și cu atât mai puțin nu reușesc să-i descopere persoanei cu handicap sensul Crucii de altar, pe care urmând exemplul lui Hristos, trebuie să se jertfească.

Subliniem faptul că o abordare greșită a unei astfel de explicații va genera în concepția bolnavului fie o atitudine în care suferința este golită de sens (ceea ce duce la o abordare cvasiprotostantă în care crucea este doar un simbol al creștinismului fără a i se acorda un cult), fie va determina individul să se simtă o persoană permanent chinuită trupește și sufletește, fapt care ar genera o atitudine specifică lumii catolice(în care Crucea este cinstită în primul rând pentru că Hristos a suferit și murit pe Ea).

Precizăm că o atitudine corectă față de cultul crucii este exprimată într-un tropar cântat în Săptămâna Patimilor în care Biserica, adresându-se lui Hristos, proclamă faptul că se închină *Crucii Sale* și laudă și mărește *Sfântă Învierea Sa.*

Sesizăm că doar nesepararea Crucii de Înviere este corectă sub aspect dogmatic și că ortodoxia se dovedește a fi singura confesiune păstrătoare a unui cult firesc al crucii evidențiind-o ca instrument folosit de Hristos și adepții săi în drumul către Înviere.

Percepția suferinței este diferită în funcție de individ; dacă el rămâne blocat în faza răzvrătirii față de Dumnezeu sau încercarea i se pare absurdă ea va continua să rămână o cruce dar nu-și va atinge scopul de instrument soteriologic.

Acest fapt este confirmat evanghelic de menționarea atitudinii tâlharului răstignit în stânga Mântuitorului. Putem afirma că atitudinea pe care persoana o are față de dificultatea străbătută și în special față de suferință determină modul în care aceasta o va apropia sau îndepărta de Dumnezeu.

Reliefăm și faptul că în viața creștinului trebuie să se reflecte și chenoza Mântuitorului, cu unica deosebire că dacă în cazul Acestuia actul chenotic a implicat coborârea la condiția umană și nedezvăluirea plenitudinii puterilor sale, la nivel uman ea presupune renunțarea la regretele pe care persoana tinde să le aibă gândindu-se la reușitele pe care o dificultate sau o boală o împiedică să le obțină.

Concomitent, cu ajutorul familiei și mai ales al duhovnicului, individul va trebui ajutat să înțeleagă că ar fi fost foarte probabil ca ipoteticele realizări să genereze autoinocularea unei mândrii întrucât, în general, omul tinde să creadă că și-a obținut reușitele datorită calităților sale, în timp ce încercarea sau handicapul îl provoacă să se bucure de fiecare aspect benefic al vieții și de propriile însușiri bune ca de niște daruri divine.

Înțelegerea clară a însușirii de cruce a suferinței va duce individul cu handicap la o iubire totală vis-a-vis de Divinitate și de semenii, pe care va dori să-i slujească, pentru că ei devin pentru el transparenți sub aspect spiritual, ajungând să vadă în ei chipul lui Hristos dăruindu-li-se sub aspect duhovnicesc.

Remarcându-se că orice persoană, indiferent de starea sa de sănătate, este somată să urmeze exemplul hristic se precizează: „... atunci când vom ajunge Să-l vedem pe Dumnezeu în aproapele nostru, când doar o fărâmə din harul divin ne va învrednici să simțim dragostea pe care Dumnezeu Însuși o are pentru întreaga Sa creație, ne vom descoperi pe noi înșine căutând dintre nenumăratele căi așternute înaintea noastră, pe aceea care ne va înlesni să dăruim cu generozitate o parte din averea noastră, din timpul nostru, din strădaniile noastre, din ființa noastră. Astfel, indiferent de starea noastră de sănătate...vom ajunge să simțim în adânc de suflet că, cel mai mare bine se va împlini numai atunci când îl vom sluji pe Dumnezeu, slujindu-l pe aproapele nostru.”⁹

⁹ Maica RAFAELA, *Cum să ne desăvârșim în Hristos*, Editura Sophia, Alexandria, 2009, p. 88.

Din punct de vedere duhovnicesc traversarea benefică a fazei percepției bolii sau dificultății ca răstigniri personale aduc cu ele un sentiment de recunoștință față de Dumnezeu și conștientizarea faptului că persoana care trece prin această fază trebuie să se sacrifice spiritual, acceptându-și suferința, pentru ca ulterior să aibă bucuria de a vedea că jertfa făcută i-a generat în suflet capacitatea de a se lăsa total în grija proniei divine, încredințându-i acesteia propria soartă, așa cum Hristos Și-a încredințat la răstignire sufletul Divinului Său Tată.

Observăm faptul că acest comportament va duce la transformarea sufletului uman într-o entitate capabilă să se curețe de păcat și să capteze harul și concomitent menținând un dialog permanent cu Dumnezeu prin rugăciune să devină apt să răspândească în jur o mare dragoste în raport cu Dumnezeu și cu semenii.

Toate aceste sentimente nu-l vor face însă pe individ să se coboare de pe crucea sa spirituală, indiferent de provocările vieții, urmând exemplul Mântuitorului care nu a cedat strigătelor somative ale fariseilor, care îl asigurau înaintea morții pe cruce că vor crede în El dacă se va coborî de pe Ea;

Hristos și-a dat seama că pentru cei care solicitau acest fapt, desprinderea Sa de pe Cruce ar fi fost un simplu act spectacular, care nu numai că nu ar fi dus la încreștinarea celor care îl provocau, ci ar fi compromis realizarea mântuirii și implicit Crucea nu s-ar fi transformat în unicul Altar din istorie pe care marele Arhiereu al universului S-a autosacrificat

Aceasta este, conform Sfinților Parinți raportarea corectă pe care fiecare creștin trebuie s-o aibă în raport cu Crucea, percepută atât ca țintă a cultului, cât și ca imagine a celui mai important stadiu din drumul său spre Învierea spirituală.

Persoana ajunsă la o astfel de înțelegere a simbolului crucii va atinge o nouă dimensiune a relațiilor divino-umane, transformându-și viața într-o jertfă și în același timp inițiind un model al relațiilor sale cu Demiurgul și cu cei din jur. Noutatea raportului relațional pe care creștinul evoluat duhovnicește îl inițiază cu Dumnezeu și cu semenii are ca etalon crucea ca obiect; Un astfel de om se va gândi permanent la linia verticală a acesteia, din care va înțelege că axa vieții sale trebuie să fie raportul teandric perfect, iar reflectând la orizontala crucii își va regândi raportul cu semenii, astfel încât această relație să fie inspirată de legătura sa cu Dumnezeu.

Ultima etapă a acestei faze este evidențierea semnificației Crucii de dominantă asupra efemerității lumii. După ce persoana parcurge toate fazele amintite constată cu o mare bucurie că acestea i-au dezvoltat sufletul suficient de mult, încât poate percepe atât universul ca pe un palat al lui Dumnezeu, cât și pe sine însăși ca pe un locuitor al acestuia. Simultan individul va observa că evoluția sa harică l-a transformat într-un misionar, a cărui principală preocupare este aceea de a transmite lumii dragostea reflectată în sufletul lui de Cel pe care la Botez prin glasul nașului L-a declarat propriul Împărat și Dumnezeu.

Deși acum credinciosul ajunge să urască păcatele și să cultive în mod natural virtuțile pe care altădată se nevoia să la obțină, iubirea sa marchează începutul trecerii în faza iluminării și totodată al învierii sale spirituale care se va desăvârși în fericirea edenică.

Relația sa cu lumea spirituală și cu semenii este doar o reflectare a absolutei iubiri a Divinității, căci cea mai elocventă dovadă a raportului teandric corect a dat-o Mântuitorul prin răstignirea Sa pe Crucea din mijlocul Golgotei, unde a suferit o moarte nevinovată, cuprinzându-i în îmbrățișarea mâinilor Sale pironite pe toți cei care doresc Să-i accepte învățătura și dând întregii lumi binecuvântarea Sa arhierescă prin care Și-a dovedit marea iubire.

Pe baza faptului că în primul rând în cazul Domnului, Crucea a fost un instrument de omorâre a morții și o unealtă de regăsire a drumului de Înviere spirituală pentru om, constatăm că religia creștină este singura credință afirmatoare a Învierii eterne și negatoare a zădărnicii vieții telurice.

IS DISABILITY A CHALLENGE OR A DIVINE BLESSING?

DORINA GABRIELA I. MUREȘAN*

ABSTRACT. This article is both an attempt to analyse disability, as a precise aspect of suffering, and also a manner of exploring it. A starting point of the essay is represented by the idea that in the past not only disease was the reason for a person to be discriminated but also other elements such as: the belonging to another race or religion, the gender differences etc. Confronting disability generates the necessity of counselling. For a good relation of the counsellors with the counselled this writing presents the psycho-perceptive stages of the disability and their correct approach as well as the necessity for the counselled persons to be informed on the possibility of employment and promoted for their integration into jobs demanded on the labour market. After the comparative analysis of the three major monotheistic religions we sum up by asserting that Christianity is the only religion that can give suffering the value of a blessing.

Keywords: counselling, counselled, persons with disabilities, psycho-perceptive stages, discrimination

1. The historical perception of the disability and of the differences among individuals

Both for the people who undergo it and for their families, suffering has always represented a reality that urged them to discover it, to make it clearer to themselves and to pass through the entire itinerary from its visible negative facets to understanding the mysteries this reality hides.

The disability, perceived as a real aspect of the suffering, has its own peculiarities. According to the law: "The people with disabilities are those who, because of certain physical, mental or sensory conditions, lack the abilities to perform normal daily activities, needing support measures in order to recover, integrate and be socially included."¹

We emphasize the fact that, in time, two manners of behaviour were known with regard to these individuals:

* Ph.D. Candidate, Babeș-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email: gabiluta2004@yahoo.com.

¹ Law no. 448/2006, *Regarding the social integration of the persons with disabilities.*

- either they were not even acknowledged the right to live, an example of the sort being given by the Spartan society where the “unsuccessful” children were thrown off the Taiget cliff;
- or they were expelled from societies, being treated as slaves, the “talking tools” that their families or the people who took care of them were allowed to sell or ill-treat them without being criminally liable.

We want to emphasize that in time illnesses were not the only reasons for someone to be discriminated but there were also the racial and the religious differences towards a majority population; in the contemporary period the presented elements are accepted and even promoted as illustrations of the idea of unity within diversity of the humanity.

With regard to all life experiences, even with the one of the disability, there are two different views: “The conviction that a person’s abilities can’t be changed – the *rigid mentality* – makes you prove them all the time. If your intelligence, personality and morality are predetermined, then all you have to do is to prove that you have them in plenty. You simply cannot let be seen or felt that you could run out of one of these fundamental aspects.”²

A different view is represented by the *flexible mentality* “which asserts the possibility that, after much hard work, we could improve our fundamental abilities. Although people are preeminently different – regarding their innate abilities and gifts, interests or tempers, everyone can change and evolve through effort and knowledge.”³

Without seeing disability as a problem, we must specify that it generates difficulties both for the people involved and for those who are nearly related to them. Therefore, they need counselling.

The concept of counselling defines two slightly different realities:

- the support relationship – in which a specialist named counsellor offers support during a certain number of meetings to a person referred to as an counselled person through the support psychotherapy, with a view to surpass the problems and the existential crises;
- *the usual counselling* – seen as an interaction between people in which the support isn’t necessarily given by an expert in psychology but by other persons essential in the counselled person’s life, their only motivation being the wish to help their fellow creature in difficulty.

There are many examples of counselling: one of these is the one called Relationship – Understanding – Changing (RUC). Look at its description: depending

² Carol S. Dweck, *The mentality of the winner. A new psychology of the success* (Bucharest: Curtea Veche Publishing House, 2012), 15.

³ C.S. Dweck, *The mentality of the winner*, 16.

on the stages of the example, the two factors involved in counselling have to perform a given task, this task being essential for every moment of the counselling.

The author of the example explains it by stages, for instance:

„The example of counselling Relationship – Understanding – Changing(RUC)

Stage 1	Relationship
The main task	To begin a relation of co-operation
Stage 2	Understanding
The main task	To clarify and expand the understanding of the problem-situation, both on the part of the counsellor and of the patient's
Stage 3	Changing
The main task	To assist the patient in changing, so that the problem-situation be approached more efficiently than it was in the past.” ⁴

The approach of the disability by a person who undergoes this experience is greatly influenced by:

- *the social environment* in which this person lives, which can be urban or rural and
- *the society's perception of the disability* – which is understood both as a limiting reality and a man's right which mustn't generate differentiations imposed by society among persons.

This fact is stressed by the following consideration: “The acknowledgement of the diversity of the people's characteristics makes us reject the notions of normal or abnormal as a standard in which a person could be integrated. The disability is a man's right which shouldn't lead to unequal treatment or discrimination among individuals.”⁵

2. The attitude towards disability depending on the sick person's religious belief

Except for the aspects mentioned before, which can leave their mark on the perception of the disability, the religious belief of a person with disabilities can influence him through the view of the world, life and the Divinity's role in the believers' lives, which is presented to His believers.

Thus, if the infirmity occurs in a Buddhist's or a Hindu's life, believers of a religion which states that even the existence is marked by futility, suffering will be understood as an extra confirmation of the universe's and man's ephemerality

⁴ Richard Nelson-Jones, *The book of counselling* (Bucharest: Trei Publishing House, 2009), 66.

⁵ Jean-Claude Larchet, *God doesn't want man to suffer* (Bucharest: Sofia Publishing House, 2008), 28.

and as one of the last stages that must be beneficially surpassed; it is thought that human nature is the last avatar which is crossed by a soul sent into the universe, in order to perfect itself and to be able to go back to its initial union with the impersonal divinity called Brahmin, thus reaching the state of nirvana.

When the person with disabilities is a Muslim, according to the Islamic rules which require a total submission to Allah, he won't ask rhetorical questions regarding his disability but he will accept it without asking himself about the reason of its appearance, not because his human nature wouldn't urge him through this torment but because Allah is presented as a divinity that rewards or punishes its believers according to their attitude towards the circumstances of the telluric life.

If a certain individual is a Mosaic, his view of the disease will be tributary to the opinion that infirmity is a punishment because, in this religious creed, Yahweh is described as a divinity that loves the righteous and hates the sinners.

In order to be triumphant in the fight against the vicissitudes of life, we must fight a spiritual battle no matter whether we have visible crosses, like suffering, or clerical ones represented by the permanent try to overcome the temptations from the world, body and devil.

Talking about the unseen war, which must be fought in order to come to perfection, the Bible, through the voice of the Apostle Paul, advises us: "...Wherefore take unto you the whole armour of God, that ye may be able to withstand in the evil day, and having done all, to stand. Stand therefore, having your loins girt about with truth, and having on the breastplate of righteousness; And your feet shod with the preparation of the gospel of peace; Above all, taking the shield of faith, wherewith ye shall be able to quench all the fiery darts of the wicked. And take the helmet of salvation, and the sword of the Spirit, which is the word of God." (To the Ephesians 6, 13-17).

3. The social opinion about the persons with disabilities in Romania

In our country the opinion about the persons with disabilities and the urge to involve them socially are still tributary to the old prejudices of the folk conscience, according to which, a physical or somatic disability immediately triggers a mental one.

This entirely incorrect outlook must be severely condemned.

We emphasize that, although in medicine as the field of study of the human body and of treating and preventing the possible diseases, it is asserted that disability mostly occurs as an influence upon a body system's functioning, which is generated by the diminution of its capacities to get the brain commands,

this fact is not equal to the neurological or mental diseases; the first affect the nervous system, each of them having specific physical expressions, and the last diminish the rational ability, blocking the intelligence of the affected persons on a coefficient corresponding to a certain age, which is usually inferior to the physical one.

However, we notice that, with most persons with disabilities, there isn't any correlation between the physical disease and a hypothetical mental disease.

We sadly notice, without complying with the tendency to praise other countries' outlook according to which persons with disabilities have been socially involved for many years, that by the communist policies, Romania promoted the idea that the persons who form the analysed category had to be socially marginalised because their incapacity to perform certain activities was equal to the total impossibility to accomplish anything.

A first step towards correcting this error is the drafting and promulgation in 2006 of the Law 448 *regarding the social integration of the persons with disabilities*, which allows their social integration; we emphasize that, although the piece of legislation mentioned before stipulates and allows the employment of the persons with disabilities, all the professionals working with the members of this category must see them as being common people and support a campaign to integrate them into the labour market, convincing the possible employers not to be reserved towards this idea and at the same time, they must inform their beneficiaries on the rights stipulated by Law.

We notice that, although there are programmes and projects which prepare the persons mentioned before for certain jobs, in point of the economic aspect, the initiators are required to make a correlation between the professions demanded for on the labour market and the preparatory programmes for employment because otherwise, their direct beneficiaries run the risk of permanently being condemned to professional lack of integration.

The idea regarding the total uselessness of the person with disabilities has been preserved in the collective mentality, that's why in certain areas of our country (especially at the countryside) certain ideas occur: for instance these persons are socially useless, they are but a burden for their families and personifications of a divine curse upon them.

For these reasons, according to the ideas circulating in many villages, people with disabilities stay indoors, their schooling in mass institutions isn't promoted and the opinion that they will never be able to equal the accomplishments of those around them – because of their disability – is inoculated to them.

In order to resist these incorrect ideas, we as counsellors should analyse them together with our assisted person, to help them be aware that the attitudes mentioned before are prejudices generated by the social mentality and that they mustn't be influenced by them because they have direct access to the knowledge of their own disease as a life experience. At the same time, the counsellors (who can be priests, doctors, social workers or psychologists) must carry on a group therapy with the families of the assisted persons in order to help them see the fact that the person with disability in their family is but a contrast between the shape of helplessness and a mentally normal person, therefore he must be looked after and also helped to be part of the community.

The person with disability must be given an impulse to separate himself from the false views and they must explain to him that each society has a collective mentality about no matter what life experience, depending on the manner in which many generations looked upon the analysed situation and that the challenge of suffering doesn't mean that God keeps away from the person who undergoes it but God wishes to help the person get spiritually stronger.

By illustrating this fact, it is stated: "God never wishes man to suffer and this can be clearly seen in the fact that He neither created suffering ... nor put it into His creation.

Suffering is unknown to what God gave to man and to the other creatures through His divine plan, the way it is shown from genesis until eternity."⁶

The fact that everything God created is entirely good and doesn't have any trace of evil in it is clearly uttered by the Book of Genesis where, about each thing, once created, it is said: "And God saw that it was good; (Genesis, 1,4,8.10); and at the end, of all together, He says: God saw all that he had made, and it was very good; thus, to say that God is the author of all evils is a heresy."

The person with disability must be told that in heaven, because of his perfection, man wasn't familiar with suffering and its emergence is a consequence of the human soul's weakening at the moment when our forefathers, following the tempter's advice, chose to try to become like Divinity, without making any personal effort, breaking God's first Commandment.

At the same time, we must stress that the existence of the disease in the physical world is not a divine revenge, neither for the original sin, nor upon the people who suffer from it, but it represents God's challenge for a certain person to perfect oneself through his obedience and close relation with the Divinity from the personal point of view, beginning with the point in which the submission communion towards God was broken by the Adamic sin.

⁶ Jean-Claude Larchet, *God doesn't want man to suffer*, 13, 25.

4. The description of the disability's effects as a life experience and of its psycho-perceptive stages

As an experience that can occur in a person's existence, disability has a large number of specific features which influence the person who passes through it.

For a better interaction of the counsellors with their assisted persons with disabilities, we make mention of the psycho-perceptive stages of disability, also describing them in short.

Noticing the existence of disability

During this first stage the person concerned notices the physical difference between him and the others; this can cause different kinds of behaviour such as the physical isolation, the wish of breaking the temporary communication with other people, the isolation from the social life if the person got the disability after an industrial accident or another situation with consequences in the community.

A good specialist who interrelates with people with disabilities in his work is able to help a person at this stage, proving that he has the capacity of ignoring the appearances, to finally discover that the individual's personality is more complex than his appearance.

For a good assistance of a person in this stage, the counsellor must cultivate an attitude of psychological affection (by which we mean a close relation between the counsellor and the counselled, which should make the latter be sure that he can show his feelings to the specialist without being criticised) and of empathy by which we understand "the mental ability of the therapist to put himself mentally in the patient's position, in order to look at his situation the way the patient does."⁷

This stage is more visible with the persons who got their disability during their lives, but it also appears with children no matter whether the disease is congenital or not. The therapist and the persons' families must know that the child with disabilities will also wait for explanations of this disability from the people around him.

From the clerical point of view, the characteristics of this stage are the following:

- *the intense search for healing* and the person's psychological impossibility to believe that he will be able to accept his disability.

⁷ D. Irvin, and M.D. Yahom, *The gift of psychotherapy* (Bucharest: Vellant Publishing House, 2011), 32.

- *the pursuit of the meaning of disability* – is characterized by rhetorical questions such as:

Which is the purpose of my disability?

Why is this happening to me?

How do people around me see my disease?

Am I a burden for my family?

The attitude recommended for the specialist who advises a person at this stage is that of explaining that his agitation is normal and that, despite appearances, he isn't defined by the disability as helplessness, but he is the owner of an additional experience unlike the other people around him. At the same time, the specialist will emphasize that this torment will disappear when the beneficiary doesn't perceive his disability as a barrier anymore, but in it he will see an aspect of human diversity.

We strongly recommend to the counsellor not to give the following answers:

"I thought you wanted us to discuss specific characteristics of your disease?"

"Life only can answer your questions!"

At the same time, the therapist must co-operate with the counselled person's family in order to explain to them the fact that disability is not a punishment and that they must be a supportive group for the beneficiary, not only physically but also psychologically, avoiding to tell the beneficiary to change his prayers in a request of healing from God.

We also mention that, although the orthodoxy pleads for searching for the physical healing and for treating the disease, too much travelling far and wide with the suffering person to lots of doctors, clergymen and psychologists can cause wrong ideas: the fact that the suffering person is but a mere experimental material for doctors; the thought that he is just one of the many counselled persons whose intelligence quotient is determined by psychologists and whose thinking they try to shape; the appearance of a state of anxiety when certain clergymen tell the beneficiary that he will heal after a strictly mentioned period of time, or only at a certain age, especially if the time mentioned passes without any healing.

The stage of feeling like being abandoned by Divinity and of the fight with Divinity

If the previous stages are completed without any healing, the person with disabilities reaches the most severe moment of the disease. If the person goes through this moment successfully or not, this will be seen in his trying to keep near God or away from Him.

The characteristics of this stage are the impatience the person also showed in the previous stages and, from the spiritual point of view, a certain inner conflict caused by the inadequacy the person notices between the spiritual level he has already reached and the one he would like to reach, as well as rhetorical questions asked from God, for example:

“Oh, God, when will my suffering end?”

“What do you want to tell me by this suffering?”

“When will you come into my life and heal me?”

Concomitantly, the tendency of an emotional fight with God occurs, caused by His not real refusal of putting an end to this situation or of answering the questions the person asks Him. To successfully pass through this stage is to keep in touch with a specialist, especially with one's father confessor. However, whether the specialist is a clergyman or a layman, he will have to explain the beneficiary that long suffering doesn't mean a divine abandon but God's challenge to the man to perfect oneself in order to get a bigger reward.

The stage of accepting suffering

This is the one in which disability is no longer a discriminating element but an additional experience which the person who endures it wants to place at the society's service as he is searching for a job. The person must be informed on all the legal possibilities concerning his employment.

5. The perception of suffering as a divine blessing

Unlike all other great religions where suffering is either seen as a punishment for one's sins (in Mosaism) or an additional hardship of the human avatar (in the Asian beliefs), in the Christian religion it has the shape of an additional blessing upon the individual who experiences it.

The example of the blessing signification of suffering is given by the fact that the Saviour Himself used it by accepting the limited human condition and especially by His crucifixion. By all His acts, He emptied the disease or any other limitation of their tragic and dramatic meanings, annihilating their negativity.

The new meaning the Christian religion gives to hardships revealed itself through Christ's help for everyone who demanded it, whether they asked for help as contemporaries of His Embodiment or did it as Christian believers after His Ascension.

Therefore, it is stressed that, despite God's preserving suffering during history, it doesn't appear as a punishment but as a therapeutic and pedagogical means through which Divinity calls man to refer differently to It, to his own life and to the torment he endures.

Through suffering (whether it is visible or not) a person becomes more receptive to the other people's experience and to other aspects, such as:

- that, by the limitation induced by his situation, God wants to give him a personal message;
- a greater attention to the other people's trouble;
- the strong need of the individual to change his suffering into a means by which he can help people, whether they have a disability or not.

Although all the religious systems accept ideas such as the birth of suffering from sin, the fact that the person who experiences it is spiritually assisted by God (even if this is done passively like in Islamism and Mosaism, beliefs where Yahweh or Allah is presented as a divinity which gives man the experience of the disease and then waits to see how it will be endured), we notice that, in the religions mentioned before, God limits the accompaniment of the believer on the suffering's path to the stage of mere observation, waiting for him to continue going up to the sky, through suffering.

Only in the Christian religion does the Trinity God prove able to be aware of the fact that the spiritual infirmity itself, caused by the generally human fallibility, makes man unable to come to perfection without His help.

This fact makes the Holy Trinity share His love with man, deciding, after the original sin, that one of the divine persons go down into history in order to reveal to man the real path to perfection.

The kenosis and Christ's crucifixion are two absolutely new pieces of news brought by Christianity into the world religions picture because till the emergence of the analysed faith no one ever thought of the possibility that God could descend into history, stating that history doesn't comprise Him and the founders of other religions didn't accept the idea that Divinity could suffer Itself, in order to expiate for the men's sins.

Thus, we mention that, although disability firstly occurs as a limiting reality, it challenges the person who goes through this experience to observe himself, to be aware that, with His help, he could better analyse his inner world and that even the need for help is but a call to cultivate virtues like humbleness and the love for other people.

Therefore, if to the person with disabilities they cultivate the idea that he is a simple creature, endowed with more experience than the people around him and that suffering itself is not a punishment, then this person will see it as a blessing, an attitude based on the fact that his relation with God evolves during his disability, and his fellow men usually become the recipients of his love.

The cross – the apogee of the path from suffering to resurrection

We emphasize that in Christianity the idea of suffering seen in the metaphor of the Cross is widely spread; we have to mention that the analysed religion is the only one which covers this object with a sacred value, taking into consideration that it appears in triple valence:

- the first significance taken from the Gospels is that of a death object which had to be carried to the execution place;
- the second is that of an altar of Christ's sacrifice;
- the third valence is that of an instrument of destroying the domination of death over people.

Making a historical flashback we can state without fail that the original relation between God and man started again on Golgotha because: "...if the essential acts of communication are fulfilled through words, the most important actions through which God communicates Himself to the man are fulfilled in silence... Thus, we discover the roles of the Three-in-one persons in the world history. Due to the fact that God – the Father is the source of existence in the Holy Trinity and has conveyed to humanity the perfect revelation through His Son, we can say that the Son is God – the Word, and God – the Father is the Silence."⁸

In Christianity the sacredness of the Cross is led to absolute in that the Saviour demands to both the apostles and all Christians to get rid of the selfish part of the self, to take their Cross and follow Him; this aspect makes us notice that for Christians the suffering represented by the metaphor of the Cross is not a punishment, but the beginning of a path at the end of which there is the divine blessing waiting for the authentic believer. However, he mustn't become the prisoner of an idea inherited from Mosaism according to which suffering is but a punishment.

6. The understanding of suffering as a personal cross - means of fulfilling an ascent of the believer on the scale of virtues

This stage of understanding suffering only appears in Christianity and derives from the fact that in this religion every hardship is seen as a stage to an eternal happy goal.

This stage has a few subdivisions.

The attitude towards suffering, following the Saviour's example

At this stage the person who goes through a hardship, whether this is physically visible or not, must see his experience as having a benefic purpose,

⁸ George Remete, *Knowledge through silence* (Alba Iulia: Reîntregirea Publishing House, 2004), 57.

thus accepting it with an equanimity resembling that with which Christ accepted His Cross.

In the individual's soul, who experiences a difficult situation (especially through a disability), the firm belief that God looks after all His creatures especially people, must be formed and cultivated. That's why the individual should be aware that, through the experience he undergoes, God wanted to come closer to him or to accelerate his spiritual progress.

If this idea is formed and preserved in the person with disabilities' soul, both by his family and by the specialists he interrelates with, this person won't feel abandoned anymore by God in the suffering he undergoes. We notice that the feeling of not being abandoned by Divinity occurs with all persons who treat this stage correctly, whether they are adults or children.

Concomitantly, the first part of the final stage of perception of the disability will trigger the image of God – the companion, in the same way as for the Saviour, that angel that appeared as an answer to His prayer from the Garden of Gethsemane, represented the materialization of the divine presence of God – the Father, who conveyed His message of encouragement to him, of which he understood that he was spiritually accompanied towards Golgotha.

Assuming one's suffering as a personal cross

We know from the evangelists' reports that Christ had to carry His Cross to the place of punishment. With the suffering person, this aspect is partly the same as the psychological stage of accepting suffering, where the individual doesn't question his situation anymore, but unlike the mentioned stage, it brings about a greater acceptance of the duration of his disease, even if this experience lasted his whole life.

By this behaviour the concerned person tries to imitate the Saviour, seeing in His attitude the carrying of his own spiritual cross.

From the clerical point of view, this stage brings about the image of God – the provoker who urges man to go ahead towards Him, in and through virtue, in order for Him to reward the person with a happy eternity in His company, at the end of his life. The condition for obtaining this reward is to go through this stage properly.

The individual crucifixion, means of totally seeing suffering as a cross to be carried

If through His spiking on the Golgotha's Cross, Christ fulfilled the objective salvation, then for the Christian, the crucifixion implies the acceptance of this salvation, which begins at the same time with the first stage of the spiritual life represented by the purification of passion; the unique difference at this stage

between the crucifixion on Golgotha and the individual one, consists of the fact that, if the first was made by a divine-human person and implicitly impeccable, the Christian gives up the sins towards which he is inclined, wishing to please God and thus to become worthy of the sacrifice made by the Saviour for humanity and personally for him.

The Holy Fathers tell us in their writings that the Son of God wasn't spiked on the cross by nails and spikes, but by His love for people. Similarly, any difficult experience, suffering included, must be accepted by the Christian with love, which should be the answer to the divine attitude.

For his own crucifixion, four behaviours are recommended to the Christian which, according to what the patristical authors guarantee us, permanently keep near God the person who uses them. These behaviours are *the meditation to the Universal Judgment, the thought of one's own death, the meditation to the eternal joy of Eden and the thinking of the hell's torment*.

The possible existence of a disability makes this self-crucifixion easier because, if the concerned individual understands the signification of the cross, he will have a correct attitude towards it; he will unveil its mysteries, without remaining the prisoner of the idea that for him this is just an endless undecipherable torment.

We notice that the crucifixion on Golgotha implied the most sacred sacrifice, which changed history giving it a transcendental meaning. In the case of a person with disabilities, to assume his own sacrifice means not only the acceptance of disability but also the correct understanding of the signification of cross of his suffering.

We mention that, although human fallibility is a universal experience, man must overcome it in order to obtain the spiritual resurrection; the people around the person with disabilities don't have the right to depreciate in his perception the significance of the holiest Christian symbol.

As an illustration of this error, we notice that many of the people around the suffering person tend to tell him that God has put a cross on his shoulders. Concomitantly, they don't seem to be aware that any difficulty (not only a disease) represents a hardship, that's why they prove unable to explain themselves the finality of their own hardships and they don't even succeed in revealing the meaning of the altar Cross to the person with disabilities, on which they must sacrifice, following Christ's example.

We emphasize that an incorrect approach of this explanation, in the suffering person's opinion, will either generate an attitude where suffering is nonsensical (which leads to a quasi-protestant approach where the cross is but a Christian symbol, without being worshipped), or will make the individual feel like a person who is permanently tormented physically and emotionally which triggers an attitude typical of the Catholic world (where the Cross is especially honoured because Christ suffered and died on It).

We mention that a correct attitude towards the cult of the cross is expressed in a hymn sung in the Passion Week in which the Church, addressing Christ, proclaims that It venerates *His Cross* and praises and glorifies *His Holy Resurrection*.

We remark that only the connection between the Cross and the Resurrection is correct from a dogmatic point of view and that orthodoxy proves to be the only religion which preserves a natural cult of the cross, emphasizing its role as an instrument used by Christ and His followers on the path to His resurrection.

The perception of suffering varies with each individual; if he stays blocked in the phase of rebelling against God or the hardship seems absurd to him, it will go on being a cross to carry but it won't reach its goal of soteriological instrument.

This fact is confirmed in the Gospels by mentioning the brigand's attitude who was crucified on the Saviour's left side. We can assert that the attitude the person has towards the experienced hardship and especially towards suffering determines the manner in which it will keep him near or away from God.

We also stress that the Saviour's kenosis must be reflected into the Christian's life, with the only difference that in His case the kenosis act implied the descent into the human condition and the nondisclosure of the plenitude of His powers, with humans it implies giving up the regrets the person has when thinking of the successes a hardship or a disease prevents him from reaching.

Concomitantly, with the help of his family and especially of his father confessor, the individual will have to be helped understand that it would have been very likely that his hypothetical successes generated the self-inoculation of a certain pride because man generally tends to believe that he has accomplished something because of his qualities, whereas the hardship or disability challenges him to enjoy every benefic aspect of his life and of his own good qualities as being divine gifts.

Understanding clearly the quality of cross as suffering will lead the person with disabilities to a total love towards Divinity and his fellow men, whom he will want to serve because for him they become spiritually transparent, seeing in them Christ's face devoting Itself to them, from the clerical point of view.

Noticing that every person, whether he is healthy or not, is urged to follow Christ's example, it is mentioned that: "...the moment when we see God in our fellow man, when just a bit of the divine grace favours us with the love God Himself feels for His entire creation, of the many paths unfolding in front of us, we will discover ourselves looking for that which will make it easier for us to give generously a part of our fortune, of our time, of our efforts, of our being. Thus, whether we are healthy or not... we will arrive to feel at the very depths of our souls that the best will come to us only when we serve God, thus serving our fellow man."⁹

⁹ Mother Rafaela, *How to perfect oneself in God* (Alexandria: Sophia Publishing House, 2009), 88.

From the clerical point of view, passing properly through the stage of the perception of the disease or of the hardship as personal crucifixions brings about a feeling of gratitude towards God and the awareness that the person going through this stage must sacrifice himself spiritually, accepting his suffering, then later he will rejoice at seeing that the sacrifice he has made gave birth in his soul to the ability to place himself in the divine Providence's care, entrusting his own fate to it, the same way in which Christ entrusted his soul to His Divine Father when he was crucified.

We notice that this behaviour will lead to the change of the human soul in an entity capable of clearing itself of sin and of attracting the grace, and through keeping a permanent dialogue with God, through prayers, of spreading around him a great love towards God and his fellow men.

However, all these feelings won't make the individual descend from his spiritual cross, despite life's hardships, following the Saviour's example who didn't yield to the Pharisees' summoning cries, who told Him before His death on the cross that they would believe in Him if He descended from It.

Christ realized that for those who asked for this action, His descent from the Cross would have been a simple spectacular act, which wouldn't have only led to the christianization of those who used to challenge Him but would have also compromised the act of salvation and implicitly the Cross wouldn't have changed into the unique Altar in history on which the High priest of the universe sacrificed Himself.

According to the Holy Fathers, this is the proper attitude that every Christian must have towards the Cross, both seen as an aim of the cult and as an image of the most important stage of his path to the spiritual Resurrection.

The person who has come to understand the symbol of the cross will reach a new dimension of the divine-human relations, changing his life into a sacrifice and at the same time initiating an example of his relationship with the Demiurge and with those around him. The new thing about the relationship that the Christian who evolved from the clerical point of view initiates with God and with his fellow men has as standard the cross as an object; this kind of man will always think of its vertical line, from which he will understand that the axis of his life must be the perfect theandric balance, and meditating on the horizontal part of the cross he will think again of his relation with his fellow men, so that this relation be inspired by his connection with God.

The last phase of this stage is to emphasize the signification of the Cross as a dominant characteristic over the world's ephemerality. After the person has gone through all the phases mentioned before, he notices with great joy that this enriched his soul so much as he could see both the universe as a palace of God's and himself as a dweller in it. Concomitantly, the individual will notice that his grace evolution changed him into a missionary, whose

essential preoccupation is to convey to the world the love reflected into his soul by that person who, at christening, through the godfather's voice, declared him his own Emperor and God.

Although now the believer hates the sins and naturally cultivates the virtues that in the past he strived to obtain, his love illustrates the beginning of coming into the stage of the illumination and at the same time of his spiritual resurrection which will be perfected in the Eden happiness.

His relation with the spiritual world and with his fellow men is just a reflection of the Divinity's absolute love because the most eloquent proof of the correct theandric balance was given by the Saviour through His crucifixion on the Cross in the middle of Golgotha, where he suffered an innocent death, hugging with His spiked hands all those who wanted to accept His wisdom and giving His high priest's blessing to the whole world through which He proved His great love.

On the basis that, firstly according to God, the Cross was an instrument of destroying death and a means of finding one's way of spiritual resurrection, we notice that the Christian religion is the only one asserting the eternal Resurrection and denying the vainness of the telluric life.

REFERENCES

- The Bible*. Bucharest: The Biblical Institute and of Mission of the Romanian Orthodox Church Publishing House, 2001.
- Law no. 448/2006, Regarding the social integration of the persons with disabilities.
- Dweck, Carol S. *The mentality of the winner. A new psychology of the success*. Bucharest: Curtea Veche Publishing House, 2012.
- Nelson-Jones, Richard. *The book of counselling*. Bucharest: Trei Publishing House, 2009.
- Simon, Francisc. *The difference in quality or abnormal in normality*. Bucharest: Universităţii Publishing House, 2008.
- Larchet, Jean-Claude. *God doesn't want man to suffer*. Bucharest: Sofia Publishing House, 2008.
- Irvin, D., M.D. Yahom. *The gift of psychotherapy*. Bucharest: Vellant Publishing House, 2011.
- Remete, George. *Knowledge through silence*. Alba Iulia: Reîntregirea Publishing House, 2004.
- Mother Rafaela. *How to perfect oneself in God*. Alexandria: Sophia Publishing House, 2009.

RECENZIE / BOOK REVIEW

TEOLOGIE ȘI ISTORIE *IN HONOREM* PR. PROF. UNIV. DR. ALEXANDRU MORARU, ED. PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ, 2014, 770 P.

În semn de aleasă prețuire, cu ocazia împlinirii a 65 de ani de viață – dintre care peste 40 în slujba Bisericii și a învățământului teologic – părintelui profesor Alexandru Moraru, i-a fost dedicat un volum aniversar, coordonat de: Pr. conf. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan și Pr. asist. univ. dr. Cosmin Cosmuța, studiile fiind realizate, de ucenici și colaboratori apropiați ai magistrului nostru: Iosif Marin Bolog, Nicolae Bocșan, Ioan Bolovan, Mircea Gelu Buta, Ion Cârja, Flavius Vida, Anton Dörner, Acad. Nicolae Edroiu, Mihai Iacobescu, Ioan Lăcătușu, Mircea Popa, Dumitru Suci, Onufrie Vințeler, Dumitru Vitcu, Alin Albu, Emanoil Băbuș, Mihai Brie, Paul Brusanowski, Dacian But-Căpușan, Nicolae Chifăr, Ioan Chirilă, Constantin și Marcel Cojocaru, Daniel Niță-Danielescu, Adrian Gabor, Dorel Man, Constantin Măruțoiu, Ioan Moldoveanu, Macarie Motogna, Vasile Muntean, Vasile Oltean, Mircea Oros, Emanuil Rus, Mihai Săsăujan, Ion Vicovan și Patriciu Vlaicu.

Prima secțiune cuprinde cuvântul Înaltpreasfințitului Părinte Andrei, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului și Mitropolit al Clujului, Maramureșului și Sălajului, cele ale Acad. prof. univ. dr. Ioan-Aurel Pop, Rectorul Universității „Babeș-Bolyai”, Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și cel al editorilor, la acest

popas aniversar, precum și biografia vrednicului părinte, slujitor de vocație (hirotonit preot în 1977), dascăl universitar, teolog, istoric bisericesc de o mare acrivie și seriozitate academică, personalitate marcantă a cetății „un titan al istoriografiei ecleziastice nord-transilvane”, cum este numit (p. 93) și impresionanta activitate didactică, științifică și publicistică, cuprinzând: 18 de lucrări în volum (11 cărți de autor și 7 volume la care este coautor), 7 volume îngrijite, 64 de studii publicate în volume colective, 64 de studii în periodice bisericești și laice, 124 de articole, 10 reportaje, 22 de recenzii, 4 interviuri, 25 de prefețe și postfețe, 10 cronici și documentare. De asemenea, a participat cu referate la 23 de întâlniri internaționale (dintre care menționăm doar cea de-a VII-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Canberra, 1991) și 37 de manifestări științifice în țară și a realizat 7 cursuri universitare. Sunt publicate 29 de recenzii la cărțile personale ale sfinției sale. A fost citat în 124 de lucrări. A coordonat sute de teze de licență, disertații, lucrări de grad I didactic (disciplina Religie ortodoxă) și profesional (pentru personalul clerical), 18 teze de doctorat (îndrumă doctorate din anul 1999) și a fost coreferent la alte 63 susținute la Cluj-Napoca, București, Sibiu, Iași, Alba Iulia, Oradea și

Suceava, în domeniile: Teologie, Istorie și Filologie. A inițiat apariția revistei *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria *Theologia Orthodoxa* și reapariția revistei *Renașterea* și a *Anuarului Facultății*, a cărui coordonator este. Aici este amintită și rodnicia sa activitate administrativă ca director al Seminarului Teologic Ortodox din Cluj-Napoca (1990), Rector al Institutului Teologic Universitar Ortodox (1990-1992) – inițiatorul principal al reînființării acestuia, apoi decan al Facultății de Teologie Ortodoxă (1992-1996), șeful catedrei de Teologie Pastorală (2008-2012) și primul director al Școlii Doctorale de Teologie Ortodoxă „Isidor Todoran”, din cadrul aceleiași facultăți.

A doua secțiune *Laudatio*, conține 18 cuvinte de prețuire. 10 dintre acestea aparțin unor ierarhi, membri ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, dintre care unii foști elevi, studenți sau doctoranzi ai părintelui profesor (ÎPS Ciprian, Arhiepiscopul Buzăului și Vrancei, ÎPS Timotei, Arhiepiscopul Aradului, PS Visarion Episcopul Tulcii, PS Petroniu Episcopul Sălajului, PS Gurie Episcopul Devei și Hunedoarei, PS Timotei Episcopul Spaniei și Portugaliei, PS Macarie Episcopul Europei de Nord, PS Vasile Someșanul Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, PS Emilian Lovișteanul, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului și PS Iustin Sighețeanul Arhiereu Vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmarului).

Partea I intitulată: *Istorie și cultură*, cuprinde 13 studii semnate de cadre didactice și cercetători, specialiști recunoscuți în Istorie laică și Filologie care activează la Facultatea de Istorie și Filosofie sau Facultatea de Litere din cadrul UBB, Institutul de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Geografie a Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava, Facultatea de Istorie și Litere a Universității

„1 Decembrie 1918” din Alba Iulia sau Centrul European de Studii Covasna și Harghita: *„Biserică și comunitare în Transilvania în epoca modernă”. Un proiect de publicare a corespondenței protopopiatelor ortodoxe ardelenene cu Eparhia de la Sibiu (1800-1918) – Prezentarea unui studiu de caz, Mănăstirile din Banat și Arad la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în secolul al XIX-lea, Contribuții statistice privind ortodoxii din Cluj în primii ani după Unirea Transilvaniei cu România, Martirajul creștinilor bârgăuani (studiu de caz), Școală și societate în Maramureș la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. O contribuție documentară, De când datează vasalitatea Transilvaniei față de Poarta Otomană?, Mihail P. Dan (1911-1976) – istoric al relațiilor româno-slave, Unitate culturală și solidaritate națională la românii din Bucovina (în anii 1774-1918), Documente din arhivele covăsnene referitoare la bisericile ortodoxe și greco-catolice din fostele scaune, respectiv comitatele Trei Scaune și Odorhei (sec. XVII-XIX), Nicolae Vasile (1895-1981) - un protopop de vază al Clujului, Soldați fără uniformă ai landsturmului românesc și starea protopopiatelor ortodoxe din Transilvania după războiul național din 1848-1849, Scrierea la slavi și Învățămintul public din România între 1878-1914. Repere legislative.*

Partea II intitulată: *Viața Bisericii*, însumează 25 de studii de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Istorie bisericească universală, Istoria muzicii bisericești la români, Liturgică, Drept bisericesc și Teologie comparată, ce au ca autori profesori de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, București, Sibiu, Iași, Alba Iulia sau Oradea: *The Romanian Orthodox Vicarage of Alba Iulia (1940-1945) – the Moments of Constitution, Aspecte ale universalității creștine până în epoca postconstantiniană, Coruri și dirijori din Crișana în secolele XIX-XX,*

Problema constituțională din Imperiul Habsburgilor/ Austriac între 1526-1848 și prefigurarea monarhiei dualiste, Trei catehisme de factură protestantă în limba română în Transilvania secolelor al XVI-lea și al XVIII-lea, Sinodalitatea Bisericii în timpul împăratului Constantin cel Mare, Geza Vermes, o viață dedicată manuscriselor de la Qumran, „Frații împreună”. Români din Depresiunea Giurgeului și relațiile cu Moldova prin secole, Părintele Alexandru Moraru – istoric bisericesc, Vocații monahale la Rosettești moldoveni, Conferința de la Stockholm din anul 1925 – moment semnificativ al dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Luterană a Suediei, Aspecte privind implicarea lui Constantin Brâncoveanu în viața bisericească a românilor transilvăneni, Idealuri vechi în Lumea Nouă: Ortodoxia în Statele Unite ale Americii, Opera și personalitatea Mitropolitului Nicolae Colan în cercetarea istorică realizată de Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru, Analiza materialelor picturale și restaurarea icoanei pe sticlă Nașterea Domnului din patrimoniul Mănăstirii Nicula, Sfințenia Împăratului Constantin cel Mare și receptarea ei de către Biserică, Nouăzeci de ani de viață monahală al Mănăstirea „Sfânta Ana” Rohia (1923-2013), Clericul Dimitrie Teodori (1822-1865) – Schiță biobibliografică, Sfântul domn creștin Brâncoveanu – apărător al ortodocșilor din Șcheii Brașovului, Misterul cultic – părtășie de Hristos în Biserică, Avram Iancu

și Lajos Kossuth sau românii și ungurii în Revoluția de la 1848 în viziunea lui Silviu Dragomir, Trecerea Olteniei sub dominație austriacă și jurisdicția bisericească a Episcopiei Râmnicului asupra românilor ortodocși din sudul Transilvaniei (1718-1739), Aspecte ale românirii cântărilor bisericești în colecții transilvănene din secolele XIX-XXI, Publicistica părintelui profesor Ioan Zugrav reflectată în „organul profesional” Cuvântul preoțesc (pe anul 1934), Sinodalitatea și primatul – expresii ale comuniunii și coresponsabilității ecleziale.

Masivul și valorosul volum se constituie ca o recunoaștere a meritelor științifice ale Părintelui profesor Alexandru Moraru și, publicat în condiții grafice deosebite la Editura Presa Universitară Clujeană, se încheie cu *Ilustrații* (imagini din viața personală, acte și diplome, distincții bisericești și laice și fotografii de familie) și cu *Lista autorilor*.

Îl rugăm pe bunul Dumnezeu să-i dăruiască alesului între preoți și profesori Alexandru Moraru, ani mulți și fericiți, sănătate și putere de muncă ca să mai poată aduce Bisericii și culturii noi și prețioase contribuții de istorie ecleziastică.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

*Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Babeș-Bolyai”,
Cluj-Napoca, România,
email: dbutcapusan@yahoo.ro.*