

# S T U D I A

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### THEOLOGIA ORTHODOXA

## 1 - 2

---

**Editorial Office:** 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bîlașcu no. 24 ♦ Tel. 194315; int. 167

---

#### SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

- I. POP BISTRITANUL, Effective Preaching to Contemporary Christians ♦  
Propovăduirea Cuvântului în creștinismul contemporan .....3
- I. ICĂ, Drefaltigkeit und Mission ♦ Sfânta Treime și misiunea .....13
- A. LOUTH, The Transfiguration in the Theology of St Maximos the  
Confessor ♦ Transfigurarea în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul .....19
- A. GOLITZIN, "A Contemplative and a Liturgist": Reflections on Father  
Georges Placement of the *Corpus dionysiacum* among the Byzantine  
Ascetic and Spiritual Writers .....31
- AL. MORARU, Activitatea istoricului Ioan Lupaș în cadrul Adunării  
Eparhiale Ortodoxe a Clujului între anii 1921-1945 ♦ The Activity of  
the historian Ioan Lupaș within the framework of the Orthodox  
Bishopric Meetings from Cluj between 1921-1945 .....55
- I. V. LEB, Sfântul Ambrozie al Milanului și receptarea lui în cultul Bisericii  
Ortodoxe ♦ Heiliger Ambrosius der Grosse und seine Aufnahme in  
dem Kult der Orthodoxen Kirche .....67
- V. STANCIU, Muzica bizantină - o emblemă a culturii universale ♦ Die  
byzantinische Musik - ein Emblem der Universalkultur .....79
- S. TOFANĂ, Textul sfânt în limba română - dimensiune a spiritualității  
românești ♦ Der heilige Text in der rumänischen Sprache - Dimension  
der rumänischen Spiritualität .....89

I. CHIRILĂ, Cadrul istoric al relațiilor cultural - bisericești româno - ebraice din Transilvania în secolele XVIII-XIX ♦ Le cadre historique des relations culturelles-ecclesiastiques roumaines-hébraïques de la Transylvanie du 18-eme et 19-eme siecle.....	109
D. MAN, Prezența didahiilor în viața comunităților românești în secolul XVIII și începutul secolului XIX.....	129
N. DURA, Misiunea conciliatoare a propovăduirii ♦ Die versöhnende Aufgabe der Verkündigung .....	139
G. VOSS, Versöhnung: Zentrale Aufgabe der Ökumenischen Bewegung im heutigen Europa ♦ Reconcilierea, sarcină centrală a mișcării ecumenice în Europa de astăzi .....	151
H. STAUDT, Versöhnung ♦ Reconciliere .....	167
L. TURCESCU, Karl Barth and Cyril of Alexandria: Short Comparative Analysis of their Christologies .....	177
P-D. VLAICU, Condițiile ce au dus la anexarea Transilvaniei la Ungaria (1865) Influența acestui eveniment asupra statutului juridico-canonic al Bisericii din Transilvania ♦ The Conditions which led to the connexion of Transylvania by Hungary in 1865. The influence of this Event Epon the Juridical - Canonical Status of the Church in Transylvania .....	197

## EFFECTIVE PREACHING TO CONTEMPORARY CHRISTIANS

### IRINEU POP BISTRITĂNUL

#### **REZUMAT. Propovăduirea Cuvântului în creștinismul contemporan.**

Privim cu câtă grijă deosebită lucrează preotul cu Sfântul Trup, cu câtă sfințenie îl înalță și îl frânge și nu putem să nu ne întrebăm: de ce face aceasta sau de ce așa? Răspunsul vine inevitabil: pentru că acolo este Hristos. La fel și în cazul propovăduirii, a predicării, Hristos este El însuși în Biserică. Aceasta pentru că predicatorul vestește Cuvântul lui Dumnezeu și această propovăduire este calea de a te situa în cadrul actului sacramental, de a-ți învălui ființa la untră și exterior cu Însuși Cuvântul Cel dă tător de viață. Fiindcă Domnul așteaptă ca predica să se constituie într-o minune adevărată în care poporul să primească Însuși Cuvântul și dragostea lui Dumnezeu.

Predica este o extensie spre universal a proclamării Evangheliei și a slujirii, a ministerului. Pentru că una din manifestările extraordinare ale lui Dumnezeu este aceea de a veni în intimitatea absolută a credinciosului, de a se manifesta real ca "our fellow man". De aceea predica și predicatorul trebuie să se centreze pe următorul adevăr: trebuie realizată o întâlnire reală cu harul (atât pentru tine, cât și pentru credinciosul ce te ascultă), să transpară acest lucru din cuvânt, fiindcă harul este cel care susține comunitatea eclezială.

Predica comunică Logosul în totalitatea Sa, în cadrul tuturor manifestărilor Sale, îl face prezent alături de noi pe Hristos ca Domn și Mântuitor. Tradiția Bisericii și Sfinții Părinți ne arată acestea și se constituie pentru noi în modele de propovăduire în har.

Prin predicare preotul este consacrat ca interpret al Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, ca ambasador ce transmite mesajul divin credincioșilor, la fel ca și un Sfânt Apostol sau Sfânt Părinte, el este cel prin care noi stăm în relație cu aceștia și prin ei cu Hristos și cu toți creștinii.

#### **1) The living word as a sacramental sign**

See with what reverence the Priest lifts up the Host in the Holy Eucharist! See the care with which he divides and distributes the Lamb of God, himself partaking of the Holy Things, then imparting them for the nourishment of all, for the healing of soul and body, for the remission of sins, unto life everlasting.

With the same reverence does the true pastor preach the Word of God. *This preaching is meant to be a sacramental sign:* where the word of God is preached is Christ present in the Church. Even as we partake of Christ's Body and blood in Holy Communion, so do we receive Him in the reading and preaching of Holy Gospel. With the same loving care does the pastor divide, distribute and impart the living word of Christ, for the nourishment of all.

We have come to realize how central is the Holy Eucharist in the life of the Orthodox Church. We do not see the Chalice returned without communicants. But what of the Holy Gospel in the Liturgy of the Word? Is the Gospel returned to the Altar without unfolding the mystery of Christ, celebrated in the preaching, partaken of by God's people gathered, as the faithful respond to the Holy Spirit's working within them?

It must be the intent of the pastor to celebrate the Word, not to make personal comments, not to make the ambo his personal platform. All preachers are only God's instruments in spreading the eternal truth of salvation to the world. The priests delivering the sermon are "workers together with God", following St. Paul's presentation (2 Cor. 6:1). "Thus the preacher is not a simple actor, but is together with Christ. At that moment, Jesus Christ transfers the glory of His Words to the preacher who presented in his human's way"<sup>1</sup>. In Christ, the preacher must fulfill what our Lord Himself said in His preaching: "And He began to say to them, 'Today this Scripture is fulfilled in your hearing'" (Luke 4:21). If the *preaching is in Christ*, it lifts us up to the heights of heaven. In the mystery of Christ, it condemns not, but saves; it casts not aside, but gathers together; it wounds not but heals. And the same Holy Spirit Who empowers the preacher to preach will reveal Christ's presence in the Church, in the hearts of the faithful (Rom. 8:27). The Lord expects the sermon to be a true mirror in which the people receive the divine reflection of God's word and love<sup>2</sup>.

Such is the mystery that is the preaching of the Word of God. "His name is called the Word of God" (Rev. 19:13). Preaching in His name must reveal Christ Himself, even as our Lord revealed Himself on the road to Emmaus (Luke 24:12-35). This Paschal event is given to be ours as the 5th Resurrectional (Sunday) Matins Gospel. It is in fact an outline of the Orthodox Divine Liturgy. First, there is the going together of the Disciples to which Jesus joins Himself – not unlike our going to Church. Then our Lord engages this gathering into a dialogue concerning the sacred events, like our dialogue of litanies, antiphons, and hymns of the Liturgy's synaxis. This procession leads to the opening of the Gospels themselves, our Lord expounding in all the Scriptures the things concerning Himself. Having heard His words, it follows that we would have Him abide with us, so that in the breaking of bread He Himself gives, we would partake of Him to the opening of our eyes. Having thus communed, should we not be able to say, "did not our hearts burn within us while He talked with us... while He opened the Scriptures to us?"

This is the essence of Orthodox preaching in the Divine Liturgy. It should empower us to come out of Liturgy and say for a fact, "The Lord is risen, indeed," and tell of the things we ourselves have seen and heard, and how Christ was made known to us in the breaking of bread. "As Jesus went out to publicans and sinners and had table – fellowship with them during His earthly ministry, so Christians are called to be in solidarity with the outcast and to

---

<sup>1</sup> Father Dr. Vasile Vasilaichi, *We belong to Christ*, Detroit, Michigan, 1980, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 22.

become signs of the love of Christ who lived and sacrificed himself for all and now gives Himself in the Eucharist"<sup>3</sup>.

## **2) Proclamation of the Gospel and Ministry**

One major, if not essential, aspect of the living God is His capacity to unveil the most intimate secrets of our hearts by meeting us in that face of reality which, more than anything else, receives the slightest vibrations of our inner being: our fellow man. Indeed, the other human being is the only feature in this universe that confronts us as a subject rather than bears our manipulations as an object. Indeed, he is the only one toward whom we can feel the whole series of nuances from love-passion to hatred-passion. He is the only creature that we cannot dismiss because he always pops up as an "I am" facing our "I am". The priests, as preachers must take into consideration these facts, being themselves, "centers and intermediate visible means of the graces by which the ecclesiastical community is sustained"<sup>4</sup>.

The human mind is able to conceive of our world without God – as witnessed in the case of many people past, present and probably future. But no one can imagine it without man! Knowing this, God has precisely "clothed Himself" with every one of our neighbors. The prophets said it, Jesus affirmed it, and the Apostles proclaimed it: the neighbor is the criterion, the scale, the thermometer, our walking judgment, our practical sentence to either life or death, because God Himself is our neighbor. And the Bible is unequivocal about His choices: the powerless widow, the orphan, the poor, the meek, the wronged, the publican, the abject – in one word, the cast out, those who have no place in earthly kingdoms. God made them citizens of His kingdom by taking abode in them. "Whenever the priest looks at the cross which hangs on his breast he must remember Christ's sacrifice for His sheep as well as of the sacrifice to which priest is called to minister the flock in concrete situations of life"<sup>5</sup>.

The preacher is to face his hearers uncompromisingly with how the sins of overeating, lust, greed, egoism, pride, excessive richness, and individualism are opposed to God's kingdom because they harm its citizens; they are opposed to Christ because they crush all those whose faces and names He took upon Himself. The preacher is to make his parish aware of how our most intimate sins have a bearing on psychological disturbances, social illnesses, and political horrors. He is to stir up unrest in the hearts of his hearers until they understand that the body of the man left "half-dead on the way between Jerusalem and Jericho" (Luke 10:30) is a potential temple of the Holy Spirit, if

---

<sup>3</sup> *Baptism, Eucharist and Ministry*, World Council of Churches, Geneva, 1982, p. 15.

<sup>4</sup> Father Dr. Dumitru Radu, *The Sacrament of Priesthood*, in *Ortodoxia*, 3-4/1979, p. 545.

<sup>5</sup> Father Dr. Dumitru Staniloaie, *Jesus Christ, a Chief Priest for ever*, in "Ortodoxia" 2/1979, p. 230.

not one already. He is to remind them that they will not enter the Kingdom of God unless they understand that the God to whom they have turned their backs after the Divine Liturgy is the *ερχομενος*, the One who is eternally coming to us in every image of His: in our fellow man, whose name we might know but perhaps more often do not. The priest has the duty to tell his spiritual sons that the very celebration of the Eucharist is an instance of the Church's participation in God's mission to the world. "This participation takes everyday form in the proclamation of the Gospel service of the neighbor, and faithful presence in the world"<sup>6</sup>.

God took centuries to have the prophets conceive the inconceivable: Isaiah 53. God took another series of centuries to realize and actualize that inconceivable in Jesus Christ, the Son of man who has "nowhere to lay his head" (Luke 9:58). The preacher is not to undo what God has done! The general sermon is not enough; the personal sermon is also necessary. "The general sermon is dynamite which undermines the rock; while the personal sermon is the chisel which causes the informed rock to be imprinted with the figure of Christ, until Christ be formed in you"<sup>7</sup>. "The preaching of the Gospel to individuals is the surest way to change society"<sup>8</sup>. The priest must do this because he is accountable for the manner in which all churches serve the good in this world; "for the church, the reason for being in the world is ministry"<sup>9</sup>.

### **3) Sermon conveying the Logos totally**

Jesus said: "people who are healthy do not need a doctor, sick people do. I have come to call sinners, not the righteous" (Mark 2:17). Only a sinner can be called to repentance, and unless the "righteous" unveils his secret sins, he will remain deaf to the call and will lose salvation. Repentance is thus the key word. The preacher must stir up unrest in the hearts of his hearers until they are turned over, returned, repented! "The Sacrament of confession is the first and the most holy means by which the divine pedagogy is applied, wherein the soul's education is provided in accordance with Christ's laws and Church's discipline"<sup>10</sup>.

But how could one be confronted with all those things at the same time: sin, judgment, repentance, salvation, and God's love, the Kingdom of Heaven? The answer is in Jesus Christ, the total Jesus Christ, His person. We know that the Lord is fully present in both the broken bread and the preached word.

<sup>6</sup> *Ba tism Eucharist and Ministry...*, p. 15.

<sup>7</sup> Rev. G e o r g e D i m o p o u l o s, *Orthodox Sermons for all Sundays of the year*, Scranton, Pa., 1975, p. 181.

<sup>8</sup> J o h n H. Y o d e r, *The Politics of Jesus (Vicit Agnus Noster)*, Grand Rapids, Michigan, 1972, p. 226.

<sup>9</sup> Dr. A n t o n i e P l ă m ă d e a l ă, *The Servant Church*, in "Studii, teologice" Bucharest, Nr. 5-8/1972, p. 621.

<sup>10</sup> C. K r i e g, *Wissenschaft speziellen Seelenführung* p. 360.

However, this "both-and" should not be understood as an "either-or." The latter understanding has led to two untenable aberrations: a Eucharist service without preaching, on the one hand, and a so-called independent Liturgy of the Word on the other. Only *their combination is able to fully present us with Jesus Christ, Lord and Savior*. Only their interrelationship keeps the former from becoming a mere ritual and the latter from being a mental exercise. Only he who has been faced with the power of the proclamation can be moved to be transformed by the Holy Spirit, together with his brothers and sisters, along with the offered bread into the one body of Christ, the new creation; and only he who has tasted the broken bread in the common cup can recognize whether it was indeed Jesus who has been preached or not. The word transforms the bread and the bread actualizes the word, and both confront us with the Lord Jesus of Nazareth Judge and Savior. "Who do you say that I am?" This is the question our Lord puts to all who follow Him. It is the question, which we who are the church must continue to answer throughout history so that the voice of Christ remains fresh and vibrant. A genuine evangelism is that which will clearly articulate and communicate Jesus Christ, who is the same, "Yesterday, today and forever"<sup>11</sup>.

Practically speaking, just as with every Gospel book, every apostolic epistle is a total *εὐαγγέλιον*, presenting not a part of Jesus Christ, but Him totally, only under a different light. And so every sermon – if it is meant to convey the good news – has to contain and convey the whole gospel.

Now the whole gospel for us is our salvation, our ultimate and complete salvation from both sin and death, which are the ultimate enemies of man (ROM. 5:12). Such an event was realized in the resurrection of Jesus from the dead, which meant their utter destruction, Christ proving Himself to be indeed the Victor and Lord.

The resurrection of Jesus then is so central to the kerygma that it actually reflects the whole of the proclamation. The preacher should therefore be aware that, although the resurrection took place at the tomb near Jerusalem, both its presence and its effects cannot be limited to that place. St. Matthew tells us that the Apostles experienced it in Galilee (28:10, 16-20), while St. Luke reports in his book of Acts that it faced Saul at the gates of Damascus (9:1-19; 22:5- 16; 26:9-18). Said otherwise, it is not enough to refer to the resurrection – it is the preacher's duty to confront his hearers with it now. Our hearers must be confronted, through our plastic words, with Jesus Christ, pierced by the nails of our sins, and yet as the powerful and loving Master offering a helping hand to remove us from the quicksand of those same sins. It is the whole being of the resurrected Jesus confronting our whole beings and convincing us that we are capable of being resurrected. We must experience this fact, "for there is one flesh of the Lord Jesus Christ, His blood which was shed for us being one

---

<sup>11</sup> Robert Arida, *Evangelisation and Repentance*, in "Evangelization" Washington DC. 1986, p. 18.

also... and also there is one preaching one faith and one baptism" as Ignatius of Antioch said<sup>12</sup>.

#### **4) Tradition and Patristic Preaching**

Priests must support their sermons on teaching of divine Fathers and the decisions of the Seven Ecumenical Councils because "Although the Orthodox Church desires and constantly prays for the union of all the churches, it does not believe in a Christian religion which is without dogmas without color and without definitions"<sup>13</sup> Such was the advice of Birkbeck to the Anglicans. The priests have the holy task to preach in the light of the Scripture and of the Tradition because "that which is the eye for the body, that which is light in the darkness that also is the Tradition which was delivered for the Orthodox flock by the Apostles. The Orthodox Church lives by Tradition; without it the Church is betrayed to death"<sup>14</sup>.

Our study of the Church Fathers should not be done solely with the intention of knowing what they said about the Holy Scriptures and what they are telling us, but also perhaps more importantly so - with an eye to how the Fathers read the Bible and how they arrived at saying what they said to their contemporaries. We must be able to study the Scriptures as they did and to proclaim Christ to our contemporaries with the same zeal they had. It is not enough for the preacher to boast about how well the Fathers knew the Bible; he should strive to know it as well and – if he can – even better! I imagine the Church Fathers would be sad if they heard that they have begotten campaign managers instead of children!

The Fathers must be for us the most vivid invitation to the study of those great proclaimers: the prophets and the Apostles. It is there that we will find the face of our Lord in its pristine beauty, and after having met Him, be able to convey Him – even without quotations! – to our hungry and thirsty brothers and sisters. There, in the biblical text, is the truest, most historical, most lively, and most accurate icon of His. Unless we know intimately not some kind of ethereal Bible, but our Bible, the one we have at home, whose pages have turned black at the corners and even been torn by usage, then, vanity of vanities, all is vanity, we and the children whom the Lord has given us as parishioners!

Our church is catholic in the meaning of Orthodox - opposed to the various heretical and schismatic churches<sup>15</sup> continuing and clinging tenaciously to "whatever has been always and everywhere taught and believed"<sup>16</sup>, teaching

---

<sup>12</sup> Ignatius of Antioch, *To the philadelphians*, 2, P.G. 5, 824.

<sup>13</sup> A. Riley, *Birkbeck and the Russian Church*, London, 1917, p. 93.

<sup>14</sup> Constantine Callinicos, *The Foundations of the Faith*, Scranton, Pa, 1975 p. 215.

<sup>15</sup> Cyril of Jerusalem, *Lecture 12r 26-27*, P.G. 33, 1048.

<sup>16</sup> Vincent Lerius, *Commonitorium*, Prim 2, P.L. 50, 640.



"universally and uninterruptedly all of the dogmas which man should learn"<sup>17</sup>. Accordingly, every priest has the duty "to preserve and to defend by his preaching the Holy Tradition, preserving and defending in this way the very treasury of the Orthodox Church"<sup>18</sup>.

### **5) Demeanor and attitude of the evangelize**

The priest should not give excessive heed to himself, saying: "How can I preach what I am not actually doing?" What a disaster it would be if the preacher kept his sermons within the limits of his own value! What a tiny area of spirituality he would be teaching if he limited himself to what he imagines his worth is! What a blasphemy it would be, since by thus doing he would be ultimately preaching himself! No, the preacher is not to concentrate on himself – he will do that before the Lord's icon, in the presence of his spiritual father, asking forgiveness in tears and humility, praying that God will keep this earthen vessel to be used for the greater glory of His name! But as preacher, he is to concentrate on God's Word, studying it, preparing his sermon in tears when the text is judging him, and unworthy though he be – approach the pulpit as he would the chalice, and there speak out. Augustine urges us to prayer prior to ascend the pulpit, because, as he says, we must "always confide more in God than in our own eloquence"<sup>19</sup> he is to do all this so that not his voice but God's word is heard, not his weakness but God's power is preached, while he – this time a listener of the Word together with his parishioners - is challenged by each word coming out of his own mouth! And both preacher and parishioners, heeding not their own thoughts and feelings but the Lord's Word, will grow into a living image of the Most High! An orthodox priest and theologian said: "your preaching is not a test of your scholarly acumen; it is an opportunity to touch the hearts of people like the Balm of Gilead with the same simplicity, the same humility, the same unpretentious brevity with which the word of God took flesh in order to become one of us – so much so that most of His contemporaries saw in Him nothing extraordinary. Be careful who it is you want to impress"<sup>20</sup>.

After hearing our sermon, the listeners should be able to say – if I may combine Rom. 8:29, 34 and Gal. 3:1: "Jesus Christ, our eldest brother, was displayed before our eyes upon the cross. What say we? But he is risen!" And perhaps some of them will go on, saying: "If we allow the Spirit of Jesus, God's Son, to cry in us: Abba, Father! then it is the Spirit Himself who is giving witness with our spirit that we are children of God. But if we are children, we are heirs

---

<sup>17</sup> Cyril of Jerusalem, *Lecture 18,23*, P.G. 33, 1040.

<sup>18</sup> Prof. Teodor M. Popescu, *The priest, Preserver of the Holy Tradition*, in "Glasul Bisericii", 5-6/1955, p.860.

<sup>19</sup> Augustine, *De Doctrina Christiana*, Liber IV.

<sup>20</sup> Father Sergei Glagolev, *What we need is pastors*, in *Your Diocese Alive* 2/1985 p. 6.(South Canaan, Pa).

as well; heirs of God, heirs with Christ, provided that we suffer with Him so as to be glorified with Him" (cf. Rom. 8:15; Gal. 4:6; and Rom. 8:16-17).

The preacher should know better; it is not by concentrating on his own betterment that his word will be reflecting more powerfully the Word of God, but it is rather by concentrating on the study of God's Word and by proclaiming it both to himself and to his hearers that both he and they will improve in their deeds and be justified, sanctified, and redeemed in Christ Jesus (cf. 1 Cor. 1:30). According to St. Paul, it seems that God's scale in deciding the matter of betterment is completely different from the human one. Sometimes, it even seems that God allows the preacher to appear spiritually stationary in his hearer's eyes for the purpose of promoting His salvation. But let us listen to the apostle himself:

"And even if I were to boast it would not be folly in me because I would only be telling the truth. But I refrain, lest anyone think more of me than what he sees in me or hears from my lips [perhaps, about me]. As to the extraordinary revelations, in order that I might not become conceited I was given a thorn in the flesh, and angel of Satan to beat me and keep me from getting proud. Three times I begged the Lord that this might leave me. He said to me: 'My grace is enough for you, for in weakness power reaches perfection.' And so I willingly boast of my weakness instead, that the power of Christ may rest upon me." (2 Cor. 12:6-9) Nevertheless the behavior and public conduct of the priests must be in conformity with what they do and teach in the church, with their preaching; they must be first who live out their sermon"<sup>21</sup>. That is true. A Latin proverb says: *Exempla trahunt!* e.g. The examples enlighten!

We must preach "just as those who from the beginning were eyewitnesses and ministers of the word delivered to us (Luke 1:2). The Scriptures urge us to simplicity, without lengthy elaboration and sophistry. This is impossible, however, unless we have thoroughly digested the Scriptures, and living in the Church, "have the mind of Christ" (1 Cor. 2:16). In Revelation 10:1-11, St. John describes how he sees the angel with the open book and wants to "write down" the vision. Instead he is told to take the book and "eat it", in order to prophesy for many peoples, nations, languages, and kings. Having "swallowed" the word – taking it into the body, not just the mind, and really consuming it – we are sent to preach about what we have seen and heard and partaken in. The ultimate preparation is to digest the word, to be caught up in its power, to be identified with it, and to speak about it as the pastor of souls with all clarity and simplicity"<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Gala Galaction, *At the beginning of a new pastorate* in "Biserica Ortodoxă Română", 7-8/1939 p. 393-394.

<sup>22</sup> Rev. Vadim Pogrebniac, *Evangelization: everyone's responsibility*, in "Evangelization" Washington DC. 1986, p. 16.

In Isaiah 6:6-8, we have a similar experience. The "live coal" with which the mouth of the prophet is touched is both, one at the same time, the precious *Body of Christ and the living Word*. It is not enough to partake of these Holy Things. We must then hear the voice of the Lord, saying: "Whom shall I send, and who will go for us?" Having partaken, it is for us to say, "Here am I! Send me!" and to go out and speak to the people on behalf of God. In order to proclaim the glad tidings with great power we must also "have knowledge in bounteous measure. Namely, sundry knowledge about this earthly world and about the superior world of the spirit"<sup>23</sup>.

Indeed, unless we speak as true pastors in Christ, will not the Gospel be rejected? In the words of St. Paul, "how shall they believe in Him of Whom they have not heard? And how shall they hear without a preacher?... So taken, faith comes by hearing, and hearing by the word of God" (Rom. 10:14,17). Obviously, herein lies the key to our *missionary responsibility as well*. The chief responsibility of the ordained ministry is to assemble and build up the body of Christ by proclaiming and teaching the Word of God, by celebrating the sacraments, and by guiding the life of the community in its worship, its mission and its caring ministry"<sup>24</sup>.

As I urge pastors to preach, I am aware of how the air-waves are inundated with preachers of all sorts. This has little to do with the Orthodox pastor as preacher. On the other hand, what shall we say of pastors who do not preach, or of preaching that sounds more like scolding? We are turned off by the media preachers with their tirades and commercials because we can hear that this has little to do with the Word of God in the Holy Eucharist. But what of us? If our word is to really reach them (believers), it should be kerygmatic, that is, presenting them with the provoking experience of meeting God in action, Jesus in His actual Lordship, the Spirit in His effective power. It is then important for a preacher to challenge and stimulate here and now the faith of his parishioners rather than their good works, so that both he and they are sure that the latter are indeed fruits of the farmer, and not just pharisaic exuberance. Then the priest must take into account the mentality of the believers who are under the influence of new social, political, cultural, material conditions. "We should speak about a preaching adapted to times and climate in which the believers live. The sermon must be always inventive and fresh with a spirit of initiative constantly searching for new ways of touching heart and soul of the believers"<sup>25</sup>.

There is a style of Orthodox preaching that is best exemplified again by St. Paul, 2 Cor. 2:17: "For we are not, as so many, peddling the word of God; but as of sincerity, but as from God, we speak in the sight of God in Christ."

---

<sup>23</sup> Gala Galaction, *Superior clerics*, in "Curentul", Bucharest, Nr. 2129/1934, p.1.

<sup>24</sup> *Baptism, Eucharist and Ministry*... p. 22.

<sup>25</sup> Archim. I. Scriban, *The Study of Pastoral Care in the Romanian Church*, Sibiu, 1924, p. 101.

This is the summary thought as far as I can see. Perhaps, Orthodox preaching is like a Eucharist of the Word; like the bread and wine offered, it is Christ Who is the Offerer and the Offered, the Receiver and the Received. Through the word the Word is imparted, for the nourishment of all, by the grace of the Holy Spirit.

This thing is totally possible in our one Holy, Catholic and Apostolic Church, which has an uninterrupted continuity, which "taught and confessed the same Orthodox doctrine concerning the faith, I maintained essential unity in worship and polity"<sup>26</sup>.

Therefore, "by his preaching the priest is a consecrated interpreter of the Holy Scripture and Holy Tradition, the ambassador who transmits the divine message to believers; just as the Saint Apostles and Saint Fathers received and handed down the message, so he is the link between Apostles – as Christ's disciples – and present and future Christians"<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Dr. J o h n K a r m i r i s, *A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church*, Seranton, Pa, 1973, p. 92.

<sup>27</sup> Prof. Teodor M. Popescu, *art. cit.*, p. 863.

## DREIFALTIGKEIT UND MISSION

IOAN ICĂ

**REZUMAT. "Treime și Misiune".** În contextul preocupărilor actuale privitoare la redefinirea rolului prezenței Bisericii în lumea contemporană, Pr. Prof. Dr. Ioan Ică rememorează succint fundamentele biblice, patristice și dogmatice ale misiunii Bisericii. Expresie dinamică a apostolicității constitutive a Bisericii, misiunea își are originea în "trimiterile" reciproce ale Persoanelor treimice în iconimia mântuirii, a căror dinamică se întemeiază pe relațiile intratrinitare veșnice. "Trimiterile" Fiului și ale Duhului Sfânt în iconomia mântuirii prelungite în Biserică au drept scop reintegrarea credincioșilor în comuniunea harică de viață și iubire a Persoanelor treimice. Scopul misiunii perene a Bisericii lui Hristos Cel Înviat și Înălțat este tocmai extinderea în întreaga umanitate a relațiilor de comuniune revelate în Sfânta Treime - sursa, puterea și scopul întregii existențe, și deci și al misiunii Bisericii.

Realizarea trinitară a misiunii Bisericii în Ortodoxie are o triplă actualizare: liturgic - sacramentală, mistic - ascetică și social - comunitară. Ea nu se identifică cu programele interesate a unor "idei" sau "valori" creștine, ci cu comunicarea reală a vieții, sfințeniei, iubirii și unității existente în mod suprem în Sfânta Treime - temeiul ultim al existenței și modelul nedepășit al vieții Bisericii.

"Die Mission der Kirche heute und morgen" ist ein Thema, das ununterbrochen die Wichtigkeit und Aktualität behält. Deswegen sehen wir diese Themenwahl und Besprechung im Rahmen der heutigen Konferenz als passend an. Obwohl die Mission der Kirche auf der Tagesordnung der vorherigen Kongressen der orthodoxen Theologie schon war, hat man aber auf ihre trinitären und christologischen Grundlagen nicht genügend bestanden, besonders auf der Beziehung zwischen Mission und der Dreifaltigkeit.

Die jüngsten Forschungen haben hervorgehoben, dass die christliche Mission, die in der ursprünglichen Form, in der griechischen Sprache, "Sendung", Apostolat bedeutet, ihre letzte Begründung in der Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit hat. Sie vollendet sich in der Sendung Christi und des Heiligen Geistes durch den Vater in die Welt, um uns an dem Leben der Heiligen Dreifaltigkeit zu beteiligen. Die Mission der Kirche ist ein konstitutives Teil des Wesens der Kirche, ein wesentliches Element ihres Lebens. Sie ist in den vierten Eigenschaft der Kirche eingeschlossen, die im Glaubensbekenntnis verkündet wird, in ihre "Apostolizität", die sich nicht nur auf die Succession der Gnaden und des Glaubens des Priestertums der Kirche bezieht, sondern auch auf das missionare Wesen der Kirche, die in ihrer "Gesamtheit", in die Welt "gesandt" ist, um "die grossen Taten dessen zu verkündigen, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat" (1. Petrus 2,9).

Im Neuen Testament besteht Jesus Christus ununterbrochen auf seiner Eigenschaft als Sohn Gottes, vom Vater gesandt, der nicht von selbst gegangen und gekommen ist, sondern vom Gott, und auch darauf in seine Mission oder Sendung durch Gott, nicht seinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat (Joh.6,38). "Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat, den Armen das Evangelium zu verkündigen; er hat mich gesandt den Gefangenen zu verkünden, das sie frei sein sollen, und den Blinden, das sie sehen werden, und den Unterdrückten, das sie frei und ledig sein sollen" (Lk. 4,18; Jes. 42,7,61,1). "Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, um die Welt zu richten, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird" (Joh. 3,17); "Wäre Gott euer Vater so würdet ihr mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und komme von ihm. Denn ich bin nicht von selbst gekommen, sondern er hat mich gesandt" (Joh.8,42). "Zu dem den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagt ihr: Du lästerst Gott - weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn" (Joh.10, 36); "Wegen der Leute hier habe ich's gesagt; damit sie glauben, das du mich gesandt hast" (Joh. 11,42); "Ich aber habe ein größeres Zeugnis als das des Johannes, denn die Werke, die mir der Vater übertragen hat, damit ich sie vollende, gerade diese Werke die tue, bezeugen, daß mich der Vater gesandt hat" (Joh.5, 36); "Das ist Gottes Werk, daß ihr an den glaubt, der er gesandt hat" (Joh. 6,29); "Und sie haben in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sie glauben, daß du mich gesandt hast"(Joh.17,8); "Und sie haben erkannt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen offenbart und werde ihn offenbaren, damit die Liebe mit der du mich liebst, in ihnen ist und ich in ihnen" (Joh.17,26).

Nach der Vollbringung der Werke die der Vater ihm zu vollenden übertragen hat und nach seiner Rückkehrung in den Schoß der Heiligen Dreifaltigkeit, bittet der Sohn den Vater, den Jüngern den Tröster, den Heiligen Geist "zu senden, der für immer bei ihnen bleiben sollte" (Joh.14, 16); "Ich gehe hin zu dem der mich gesandt hat; Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der Tröster nicht zu euch. Wenn ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden" (Joh. 16, 5-7).

Die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt ist der Ausdruck der unendlichen Liebe Gottes in seiner Dreifaltigkeit, bezüglich der in Sünde gefallenen Welt, der will, das wir in Christus und durch den Heiligen Geist, uns von der Knechtschaft der Sünde und des Todes befreien sollen, die Erlösung und die Vergöttlichung nach der Gnade zu erlangen und so an der Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit beteiligt zu werden. "So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben" (Joh.3, 16); "Darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, daß Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen" (I Joh.4, 9); "Und das ist das Zeugnis, daß uns Gott das ewige Leben gegeben hat, und dieses Leben ist in seinem Sohn. Wer den Sohn hat, der hat das Leben" (I Joh.5, 11-12). Durch das Ausgießen des Heiligen Geistes der seit ewig vom Vater ausgeht, und in Christus ruht, haben wir den Christus selbst, den

Auferstandenen und Erhöhten, anwesend in unseren Herzen, durch die von Christus gewonnene göttliche und erlösende Gnade (II.Kor.13,13), und "die Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist in unsren Herzen ausgegossen ist" (Rom.5,5).

Auf diese Weise verwirklicht sich gleichzeitig, durch die Sendung und das Wirken Christi und des Heiligen Geistes, das Geheimnis der Gnadengemeinschaft der Gläubigen mit dem Gott in Dreifaltigkeit, und auch die Kirche, den ekklesialen Leib Christi, der Tempel des Heiligen Geistes und das Gotteshaus der Heiligen Dreifaltigkeit. Die ekklesiale Gemeinschaft der Gläubigen in Christus durch den Heiligen Geist offenbart das Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit, als Grundlage, Beispiel und letztes Ziel der Mission der Kirche. In der Dynamik der göttlichen Oikonomia ad extra, durch die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, teilt sich den Gläubigen, in der Herabsteigung der Gnade, beziehungsweise den göttlichen ungeschaffenen Energien *vom Vater durch den Sohn in Heiligen Geist*, die dreifaltige Gemeinschaft. Der Eintritt der Gläubigen in die intertrinitären Gemeinschaft verwirklicht sich durch ihr Aufsteigen, welches durch die göttliche Gnade *in Heiligen Geist durch den Sohn zum Vater* ermöglicht ist. (Hl. Basilius der Grosse, De Spiritu Sancto, XVIII, 4-7, P.G. 32, 153 B; vgl. Diak. Asist. Ioan I. Ică , "Die Heilige Dreifaltigkeit als Gemeinschaft und Leben der Kirche", in *Mitropolia Ardealului*, XXXV (1990), nr. 5, S.3).

Für die Fortsetzung und Vollendung seiner Mission oder Sendung, durch die Kraft des Heiligen Geistes, hat Jesus Christus, noch auf der Erde, seine Heiligen Jünger und Apostel gewählt und in die Welt gesandt, daß sie werden sollen Verkünder und Zeugen des "Evangeliums des Himmelreiches" und "des Lebens das ewig ist, das beim Vater war und uns erschienen ist" (I Joh. 1, 2-3) werden sollen.

Noch vor seinem Leiden und seiner Auferstehung hat der Herr Jesus Christus die Apostel in eine Probemission gesandt, die auf Gebiet Galiläa beschränkt war. "Und er rief seine zwölf Junger zu sich, und gab ihnen Macht über die unreinen Geister, daß sie die austrieben und heilten alle Krankheiten und alle Gebrechen ... Geht aber und predigt und sprecht: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen." (Mt.10, 1-7, Lk. 9, 1-2).

Aber die wirklichen Ausmaße der Sendung und der Mission der Heiligen Apostel werden sich nur nach der Auferstehung, Himmelfahrt und nach Pfingsten offenbaren, wo dann ihre Mission ein Zeugnis als unmittelbare Folge des Sieges Christi über die Sünde und den Tod werden wird, ein Zeugnis des neuen in der Welt offenbarten Lebens, durch Christus in seiner Liebesgemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geist. Jetzt sagt er direkt der Jünger: "Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und als er das gesagt hat, blies er sie an und spricht zu ihnen: Nehmt hin den Heiligen Geist" (Joh.20, 21-22); "Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde" (Apgesch. 1-8).

Die christliche Mission als Zeugnis des intertrinitären Gemeinschaftslebens, fängt gleichzeitig mit der Sendung der Heiligen Apostel durch Jesus Christus mit der Sendung und Ausgießung des Heiligen Geistes und mit der von oben ausgestatteten Kraft an. "Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir betrachtet haben und unsre Hände betastet haben, vom Wort des Lebens - und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, das beim Vater war und uns erschienen ist - was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Und das schreiben wir, damit unsere Freude volkommen sei. Und das ist die Botschaft, die wir von ihm gehört haben und euch verkündigen: Gott ist Licht" (I. Joh 1, 1-5), und "Liebe". "Darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, das Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen" (I. Joh.4, 8-9).

Folglich wurden die Apostel gesandt, das neue Leben der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit zu verkünden, die in der ganzen Oikonomia Jesus Christi und des Heiligen Geistes, von der Menschwerdung bis zu Pfingsten an "alle Völker" offenbart wurde (Mt.28,18); "der ganzen Welt" und noch mehr "der ganzen Schöpfung" (*pasan ktisin*) (Mk.16,15). Dieses neuen Leben ist in dem Wort des Evangeliums des Himmelreiches verborgen, in der Gnade der Heiligen Sakramente, wie auch in den Geboten Christi, die in Buse, mit Glauben und Heiligkeit empfangen werden müssen.

Die wesentlichen Ausmase der Mission der Kirche sind folglich in dem großen Missionsgebot, am Ende des Evangeliums nach Mathäus (28,19-20) deutlich dargestellt. Sie betreffen die Evangelisierung: "geht hin und lehrt alle Volker"; die sakramentale Einverleibung in den ekklesialen Leib Christi und in welchem wir an dem Gemeinschaftsleben der Heiligen Dreifaltigkeit teilnehmen: "Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes"; die Aufforderung an das Bestehen auf "der gesunden Lehre" (I. Tim. 1, 10), auf Heiligkeit, Zeugnis und Dienen: "und lehret sie alles zu halten, was ich euch befohlen habe."

Aus den oben zitierten Texte ergibt sich deutlich, das die Mission der Apostel und der "apostolischen Kirche" wesentlich gebunden sind an die Missionen oder Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes durch den Vater in die Welt, sowie an die Missionen oder Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes für das Leben der Welt. Das Ziel der Aufgaben Jesus Christi und des Heiligen Geistes in der Welt, die von den Heiligen Aposteln und der Kirche fortgesetzt werden, ist in ihren kosmischen und ekklesiologischen Dimensionen, von den Heiligen Apostel Paulus in den Brief an die Epheser großartig beschrieben: die Wiederholung und die Vereinigung der gesamten Schöpfung im Leib Christi, der die Kirche ist, durch die Einheit des Glaubens, durch die Heiligen Sakramente und durch das Hineinwachsen in das Leben in Christus. Die Kirche "erfüllt" Christus "der alles in allem erfüllt" (Eph. 1,23). Sie verlängert und ergänzt die Mission oder die Sendung Christi. Deswegen "hat er einige als Apostel eingesetzt, einige als Propheten, einige als Evangelisten,



## DREIFALTIGKEIT UND MISSION

einige als Hirten und Lehrer, damit die Heiligen zugerüstet werden zum Werk des Dienstes. Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi" (Eph. 4, 11-13).

Dieses paulinische Missionsprogramm der Kirche war und ist für alle Zeiten gültig. Die Einheit der Menschheit und der Schöpfung in der Einheit desselben Glaubens an die Heilige Dreifaltigkeit, desselben Taufe und Eucharistie, desselben Leibes Christi. Das Wachstum in Vollendung, Heiligkeit und Einheit der Mitglieder der Kirche selbst in den eschatologischen Horizont des Gottesreiches, bildet die grundlegenden Koordinaten der Mission der Kirche in ihrer doppelten inneren und äusseren Verantwortung.

Trotz der Deutlichkeit dieses neutestamentlichen missionären Programmes wurde und ist die Mission der Kirche von den verschiedenen christlichen Konfessionen und Denominationen in Geschichte und Gegenwart unterschiedlich verstanden und praktiziert worden. Sie haben sich losgelöst von der einen und wahren apostolischen Kirche, deren Glaube, Tradition und sakramentales und mystisch - asketisches Leben, von der orthodoxen Kirche unverderbt aufbewahrt wurden.

Die Geschichte beweist mit unbestreitbaren Fakten, daß bezüglich des missionären Gesichtspunktes, die Ost-Kirche innerlich wie äusserlich eine lebendige und eine aktive Kirche war. Von den ungünstigen historischen Gegebenheiten gezwungen, mußten sich die orientalischen orthodoxen Kirchen bei ihren Missionsbestrebungen auf die Bewahrung Verteidigung und Übermittlung des apostolischen Glaubens und Lebens in ihrer Länder konzentrieren. Für die Bewahrung der Gläubigen in der ununterbrochenen Kontinuität in demselben "Glauben der den Heiligen einmal für ewig gegeben wurde" (Jud.4) haben sie heldenmutig gekämpft. Als ihre Aufgabe, haben die orthodoxen Kirchen die Mission erstens als zeitliche und räumliche Leistung der Orthodoxie verstanden.

Das Ziel der orthodoxen Mission war und ist die Bewahrung, Vertiefung und Ausdehnung der Orthodoxie auf die verschiedenen Völker und Kulturen, wie auch während der verschiedenen historischen Epochen, in bedingungsloser Treue gegenüber der apostolischen Tradition.

Als zentraler Wert steht im Mittelpunkt der Mission die Orthodoxie, der wahren Glaube und die dogmatisch-sakramentalen und komunitären Strukturen, die treu, die wahre Tradition der apostolischen Kirche ausdrücken, als Mittel der Übermittlung des neuen Lebens, das von Christus und von Heiligen Geist der Welt offenbart wurde. Damit ist beabsichtigt eine lebendige unmittelbare Erfahrung der erlösenden und vergöttlichen Gemeinschaft mit Gott in der Dreifaltigkeit, jedem Gläubigen zu ermöglichen. Die Verkündigung des wahren Glaubens, das Empfangen der Gnade der Heiligen Sakramente, die von dem kirchlichen Priestertum in der ununterbrochenen apostolischen Gnadens und Glaubens-Sukzession zelebriert werden, die Gebote, das Gebet und das ganze moralische, asketische und mystische Leben, kurz das Evangelium, die Dogmen, die Sakramente, der Kult und die Gebote (Philokalia) sind Offenbarungsformen Gottes, in der Dreifaltigkeit zu den Menschen, und

Einheitsformen dieser mit Christus und in ihm mit der ganzen Dreifaltigkeit. Das Ziel der orthodoxen Mission ist folglich die lebendige Mitteilung des ewigen Lebens der Heiligen Dreifaltigkeit. Dieses neue eschatologische Leben in dem Reich der Heiligen Dreifaltigkeit ist in der Orthodoxie eine wirkliche Erfahrung: liturgisch- sakramentale, mystisch-asketische, sozial-kommunitäre. Durch ihren Kult und Spiritualität, alleinig durch den liturgischen Reichtum und die theologische Tiefe bringt die orthodoxe Kirche den Himmel auf Erden und hebt die Erde zur Himmel hinauf.

Deswegen ist die orthodoxe Mission nicht eine einfache Propaganda im Dienst einer Idee oder Ursache oder eines kollektiven oder individueller Interesse. Das Ziel der orthodoxen Mission ist die "Liturgisierung" und die "Philokalisierung" der Existenz in ihre Vollendung; ihre Übertragung in einen liturgisch-sakramentalen, paschalen baptismal-eucharistischen Rythmus, die Änderung des Menschens und der Welt, ihre Erneuerung und die Erneuerung des Menschens in der aktiven Erwartung der letztlich eschatologischen Erneuerung in das Gottesreich als Reich der Heiligen Dreifaltigkeit, dessen vorgreifliche Vorgeschmack die heiligen Sakramenten sind, die in der göttlichen Eucharistie ihren Höhepunkt erreichen.

In der orthodoxen Kirche kann die Mission der Kirche nichts anderes als der dynamische Ausdruck der orthodoxen Ekklesiologie sein, und die orthodoxe Ekklesiologie ist nichts anderes als der Ausdruck und die Ausdehnung der Christologie und der Triadologie. Die Definition, das Leben, das Ziel, das Dogma und die missionaren Mittel der orthodoxen Kirche sind in der göttlich-menschlichen Person Jesus Christi, Einem aus der Dreifaltigkeit gegeben, der für uns Mensch geworden ist, uns Götter durch die Gnade zu machen, durch die Gnade des Heiligen Geistes, uns zu Beteiligten an der Gemeinschaft der ganzen Heiligen Dreifaltigkeit werden zu lassen.

Die orthodoxe Mission ist heute mit einigen sehr komplexen und schwierigen Problemen konfrontiert, wie: Armut, Drogen, das organisierte Verbrechen, die Verstärkung des Nationalismus nach dem Abfall der totalitären kommunistischen Regime, die Intensivierung des konfessionellen und sektaren Proselytismus, den Skolostizismus und den Formalismus in den Schoß der Kirche. Sicher benötigt die Lösung dieser Probleme eine ständige Offenheit und Erneuerung der Kirche u.a. Aber sie wird auf ihre wesentliche Mission, die von der Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit bestimmt ist, nicht verzichten können, durch ihre Loslösung von der Sendung oder Mission des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt. Denn wenn man die Dreifaltigkeit als Basis jedwelchen Realität beseitigt, sagt der große orthodoxe Theologe, Vater Pavel Florenskij, kommen wir zum Wahnsinn, zum geistlichen Tod. Wir haben keine anderen Wahl, als die Dreifaltigkeit oder die Hölle.

In Wirklichkeit ist die Krise der heutigen Welt auch eine Folge des Unglaubens und der Nichtteilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit. Die orthodoxe Mission verkündet und verbreitet eben das "ewige Leben", das sich in der Welt in Christus durch den Heiligen Geist gezeigt hat, und an welchem wir in der Kirche durch das göttliche Wort und Gnade Zugang haben.

## THE TRANSFIGURATION IN THE THEOLOGY OF ST MAXIMOS THE CONFESSOR <sup>1</sup>

ANDREW LOUTH

**REZUMAT. Schimbarea la Față a Domnului în Teologia Sf. Maxim Mărturisitorul.** De la Sf. Irineu până la Sf. Grigorie Palama, din secolul II până în secolul XIV, misterul Schimbării la Față a Domnului a fost central, în expunerea teologică. În omiliile macariene ea este prezentată ca o prefigurare a prefacerii duhovnicești a trupurilor Sfinților, în culmea realizării sfințeniei. Omiliile patristice ne relevă însă dimensiunea trinitară a Schimbării la Față și faptul că în ea este concentrată întreaga credință și nădejdea creștină într-o singură icoană.

Andrew Louth, profesor de patristică la Universitatea Durham (Anglia), ne propune o incursiune exegetică și de isagogie patristică îndreptată în sensul decriptării misterului transfigurării.

Conexând Taborul cu Sinaiul, purtându-ne prin teologia patristică din sec. II până în sec. XIV, autorul ne argumentează centralitatea transfigurării hristice în întreaga tradiție a Bisericii Răsăritene. El stabilește unele concordante din opera Sf. Maxim Mărturisitorul cu părinți ca Nicodim de la Sf. Munte și Macarie din Corint; cu Simeon Noul Teolog și Sf. Grigorie Palama care mărturisesc "in corpore" că revelația Schimbării la Față este însă și revelarea luminii necreate. Paralela Tabor - Sinai sau despre urcușul duhovnicesc este anterioară Sf. Maxim și devine o temă centrală ce se prelungește în isihasmul palamit.

Așadar, Schimbarea la Față este prezentată ca pregătirea inimii în teologia creștină percepută ca doctrină și ca viață.

Textul eseului de față a fost prezentat sub formă de conferință în Aula Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității "Babeș-Bolyai" cu ocazia vizitei profesorului A. Louth în România, în 19 octombrie 1997.

---

<sup>1</sup> I want to acknowledge my debt - especially for the insight into the Christological turn of apophatic theology in Maximos - to the brilliant paper by Ysabel de Andia, 'Tranfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite', in eadem (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994 (Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 151, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997), pp. 293- 328, which I heard at the colloque in 1994. This paper was, however, written before I had sight of the published version, and I have made no attempt to take account of it here, as my approach is, for the most part, rather different from Dr de Andia's.

Throughout the whole of the Eastern Christian theological tradition - from its first flowering with St Irenaeus in the second century to the gathering up of the tradition by St Gregory Palamas in the fourteenth century and beyond - the mystery of the Transfiguration has been central. It is in the course of a series of reflections that are focused by the mystery of the Transfiguration that we find Irenaeus' most famous utterance: *gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei* - 'for the glory of God is a live human being: and human life is the vision of God'<sup>2</sup>. Origen pondered on the Transfiguration long and frequently (most notably in his commentary on St Matthew, but elsewhere too)<sup>3</sup>. In the Makarian Homilies, the Transfiguration of Christ is seen as a prefiguration of the precisely *bodily* transformation that the saints will finally experience<sup>4</sup>. Patristic homilies on the Transfiguration dwell on the way in which it reveals the doctrine of the Trinity, the mystery of the Incarnation and foreshadows - both in what is said and who is there - the mystery of the Agony in the Garden and the Paschal mystery of death and resurrection, as well as prefiguring the future hope - a hope that embraces both soul and body - of those who follow Christ: the mystery of the Transfiguration is seen to concentrate the whole of Christian faith and hope in a single image<sup>5</sup>. Although the Transfiguration is depicted in art less frequently than some other mysteries, such depiction's are important and striking: one thinks of the apse of S. Apollinare in Classe in Ravenna, where the Transfiguration is depicted symbolically as bordering on paradise, or the spare and arresting apse in the monastery of St Catherine on Sina'ī which has recently been so illuminatingly interpreted by Jas Elsner as the culmination of a spiritual ascent modeled on that of Moses, who appears - before the Burning Bush and receiving the Law in the cleft of a Rock - in roundels on either side of the apse<sup>6</sup>. This sense of the mystery of the Transfiguration finds an echo in the West in the little-known tympanum over the entrance to the church at Alençon in Normandy, where, instead of the expected Christ in glory on his throne of Judgment, one finds oneself gazing on Mount Tabor and the transfigured Christ. But the apse of the monastery of St Catherine reminds us of the importance of the Transfiguration

---

<sup>2</sup> Irenaeus, *Adv. Haer.* IV. 20. 7.

<sup>3</sup> Origen, *Comm. in Matt.* 12. 36-43; cf. *Contra Celsum* 1. 48, 2. 64-5, 4. 16, 6. 68, and *Hom. in Gen.* 1. 7.

<sup>4</sup> Makarios, *Hom.* 15. 38, cf. 20. 3, 1. 3 (from the standard collection, Collection II, ed. by H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger, *Die 50 Geistliche Homilien des Makarios* (Patristische Texte und Studien 4, Berlin: Walter de Gruyter, 1964).

<sup>5</sup> For a collection of translated extracts from the Fathers on the Transfiguration, from Irenaeus to John of Damascus (plus Gregory Palamas at the end of the Greek section), with a preface, mainly on the New Testament text and its interpretation, but including a brief chapter on Patristic interpretation, see J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Studies in the Bible and Early Christianity 9, Lewiston/Queenston, 1986).

<sup>6</sup> Jas' Elsner, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan world to Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 99-123.

for the Byzantine ascetic tradition: beneath this apse worshipped John, the author of the *Ladder of Divine Ascent*, the most influential work in the Byzantine monastic tradition, and as John reaches the final step of the ladder he says, with a clear allusion, it seems to me, to the mystery of Mount Tabor (maybe, even, to the depiction in the apse):

And now, for the rest, after all that has been said, there remain these three, binding tightly and securing the bond of all: faith, hope and love. And the greatest of these is love, for God is so called. But I, so far as I can understand, see one as a ray, one as light, one as a disc, and all as one radiance and one brightness...<sup>7</sup>

Throughout the writings collected together by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth as the *Philokalia of the Holy Ascetics*, the Transfiguration is a constantly radiating presence. It is central to the vision of St Symeon the New Theologian<sup>8</sup>, and became for the hesychasts themselves a central symbol of the reality of the transfiguring vision of the Uncreated Light, which St Gregory Palamas defended in the course of the fourteenth-century hesychast controversy<sup>9</sup>.

But here, I want to look at Saint Maximos' understanding of the Transfiguration of the Lord; and this for a number of reasons. First, because it is important to him, as I hope to show without any difficulty. Secondly, because I think it is an instructive way of approaching Maximos' theology, because although Maximos has a highly coherent vision of God and the cosmos, Creation, Fall, Redemption and Deification, he makes very little attempt to present this systematically, and it seems to me that we run the risk of misrepresenting his whole approach to theology if we try to supply what might seem to be lacking – viz., a systematic structure to his theology. For what is characteristic of Maximos' approach to theology is his tendency to work out his ideas in relation to specific images, or icons; what he presents us with is a series of considerations focused on a particular image or icon. Instead of arguing in a logical way from stated principles (though he is quite up to this theological method when he finds it necessary – often enough in polemical contexts), Maximos seems to prefer to unfold images and concepts; sometimes his thought seems to me to move laterally rather than logically (it might be

<sup>7</sup> John Klimakos, *Ladder of Divine Ascent* 30. 1.

<sup>8</sup> See, for instance, the autobiographical *Catechesis* 22 (ed. B. Krivochéine and J. Paramelle, *Catéchèses* 6-22, Sources Chrésiennes 104, Paris: Cerf, 1964, pp. 364-92), or, even more significantly perhaps, the title of Archbishop Krivochéine's book on Symeon: *Dans la lumière du Christ* (Collection Témoins de l'Église indivisé 1, Gembloux: Éditions de Chevetogne, 1980).

<sup>9</sup> See Saint Gregory the Sinaïte, *Discourse on the Transfiguration*, ed. with introduction by David Balfour (Off-print from the Athens quarterly *Theologia* 52, 4-54, 1 [1981/83], Athens, 1983), and Gregory Palamas, *Hom. 34* (Migne, *Patrologiae Graecae Cursus Completus* 151. 423-36), translated in McGuckin, op. cit., pp. 225-34.

better to say: laterally rather than linearly, for his movement of thought has its own logic). Too often Maximos' works are presented in monographs, chopped up into paragraphs, and rearranged to establish various points according to the ideas of his interpreter. Rather, I think, Maximos should be approached meditatively, though his method of meditation by no means excludes sustained intellectual concentration, and careful attention, when necessary, to definition of terms and clarity of argument. A further point, as I have already indicated in my introductory remarks, is that the Transfiguration has enormous significance for the whole Eastern Christian tradition, not least for hesychasm. On the Transfiguration are focused themes like the distinction between God's essence and his energies, the involvement of the whole human person in the contemplation of God, the way in which beholding the transfigured Lord is itself an experience of transfiguration – in fact the nature of spiritual experience itself. It seems to me that Maximos is on a theological trajectory that is central to the whole Eastern Christian tradition and one that leads to hesychasm or Palamism, and that this is clear in his treatment of the Transfiguration: those who know something of the literature on Maximos over the last twenty-five years or so will also know that such a claim is not uncontroversial<sup>10</sup>.

Maximos treats the mystery of the Lord's Transfiguration explicitly on three occasions. They all come in works that belong to the earlier stage of Maximos' monastic life, when his concerns seem to have been primarily ascetic and metaphysical, before he committed himself to the struggle for Christological orthodoxy that ended in his suffering and death as a confessor. In that latter period, it might be worth remarking here, it is not the Transfiguration around which Maximos' thoughts and prayers revolve so much as the mystery of the Agony in the Garden.

The first is in a work that is called, misleadingly, *Questions and Doubts* – *Quaestiones et dubia*. It should really be called *Questions and Answers* – in Greek, *erôtapokriseis*. This is one of Maximos' favorite genres of theology: giving answers to questions put to him by one or other of his friends. His two greatest works, the *Questions to Thalssios* and his two-part *Ambigua*, are both examples of *erôtapokriseis*. The one just called *Questions and Answers* is one of Maximos' earliest works, probably dating back to his time at the Monastery of St George at Kyzikos (and therefore before 626). Until recently it was only known in a selection. A much longer, though still incomplete, version was

---

<sup>10</sup> For those who do not, I should perhaps say that, in the 1970s, a series of books were published, the result of doctorates achieved under the direction, for the most part, of the Dominican, M.-J. Le Guillou, which sought to present Maximos less as a Byzantine, than as a precursor of St Thomas Aquinas. J.M. Garrigues, *Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme* (Théologie Historique 38, Paris: Beauchesne, 1976) is the most avowed representative of this trend. The most devastating critique of this school of interpretation can be found in J.-C. Larchet's magnificent recent monograph on Maximos, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Cogitatio Fidei 194, Paris: Cerf, 1996), *passim*.

discovered in the Vatican Library in the 1940s<sup>11</sup> and finally published in a critical version in 1982<sup>12</sup>. In this version there are 195 questions and answers (as opposed to 83 in the version printed in Migne). Questions 191 and 192 are devoted to the Transfiguration.

The first of these<sup>13</sup> begins with the discrepancy between the Gospels about when the Transfiguration took place: whether after six days, so Matthew and Mark, or after eight days, so Luke. The six days, Maximos says, indicate the six days of creation, so that after six days signifies passing beyond *ta phainomena*, the created order as it appears to our senses. Luke's eight days, by contrast, include a beginning and an end: 'the first day in which the Lord spoke and the last of the Transfiguration'<sup>14</sup>. But both ways of reckoning are taken up in the spiritual interpretation (*kata tēn theōrian*) which he presents as follows:

Since the human being through transgression has been reduced to a state opposed to nature, it is necessary that one who wants to ascend by the Word to the Mount of theology first, as it were on one day, passes beyond what is opposed to nature and, as it were in six days, traverses nature and comes into a state beyond nature, that is the eighth, for this underlies time and characterizes the state that is to come.

In this Maximos affirms one of the basic principles of his theology, viz., the integrity of the natural, that has been established by God: our normal state, fractured by the Fall, is unnatural, and redemption and asceticism are concerned to restore a natural state.

Maximos then passes to the apostles, Peter, James and John, before whom the Lord was transfigured. They signify the three virtues of faith, hope and love. His explanation of how John signifies love is worth citing, as it draws out the point about nature just made:

John is interpreted as a dove, and through it love is manifest, since gentleness is nothing else than the motionlessness of anger or desire towards what is contrary to nature, and one who does not come to anger either through desires or through the failure of desire clearly loves everyone.

Maximos then goes on to consider the Transfiguration itself:

---

<sup>11</sup> See C. Giannelli, 'Una "editio maior" delle "Quaestiones et Dubia" di S. Massimo il Confessore', a paper given at the 9th International Congress of Byzantine Studies, held in Thessaloniki in 1953, and published in the proceedings, but most conveniently available in idem, *Scripta minora* (= *Studi bizantini et neoellenici* 10, 1963), 215-24.

<sup>12</sup> By J. H. De Clerck, *Corpus Christianorum Series Graeca* 10, 1982.

<sup>13</sup> Ed. cit., pp. 132-4.

<sup>14</sup> Note the rather different interpretation provided by St John Damascene in his sermon on the Transfiguration, where 6 is a perfect number and 8 is a type of the age to come (Trans. 8).

The Word leads those who possess faith, hope and love up on to the mountain of theology and is transfigured before them, so that to call him God is no longer to affirm that he is holy, king and suchlike, but to make denial of him according to the fact that he is beyond God and beyond holy and everything said of him transcendentally.

What Maximos is doing is to assimilate the ascent of the Mount of the Transfiguration - Mount Tabor - to Moses' ascent of Mount Sinai, as interpreted by Gregory of Nyssa<sup>15</sup>, and especially by Dionysios the Areopagite in his *Mystical Theology*<sup>16</sup>. (In this, he follows the suggestion of the mosaics in the apse of the monastic church of the Monastery of-the Burning Bush - as it was in his day, now the Monastery of St Catherine - on Mount Sinai, though there is no reason at all to suppose that Maximos ever saw these mosaics.) According to their interpretation of Moses' ascent of Mount Sinai, as Moses ascends the mountain, affirmative - kataphatic - theology is left behind and replaced by negative - apophatic - theology: one passes from saying things about God derived from our knowledge of the created order and of God's revelation ('that he is holy, king, and suchlike') and led to the rejection of images and concepts, and thus to silent wonder. The same happens on the Mount of the Transfiguration: in the blinding radiance of the divinity of Christ, manifest on Mount Tabor, the disciples are reduced to silence; the silence of apophatic acknowledgment of the transcendence of divinity. But when Maximos goes on to remark that 'the face of the Word, that shone like the sun, is the characteristic hiddenness of his being', I think we should pick up an allusion to something deeper, even though he does not develop it here. For the Greek word I have translated 'face' (*prosôpon*) could equally well be translated 'person', and what Maximos is alluding to is the fact that the radiant face of Christ reveals the divine person that He is: the 'characteristic hiddenness' of the being of God. The Council of Chalcedon had endorsed a definition according to which in the Incarnate Christ there are two natures - the divine and the human - united in a single person. The fifth Ecumenical Council (of Constantinople, in 553) clarified this by affirming that that one person is divine, 'one of the Trinity'. In a way that I find typical of Maximos, the precise words he uses allude to the exact distinctions of the Christology of the Councils. But there is more; for if on the Mount of the Transfiguration, the blinding radiance the face/person of the Word reveals the 'characteristic hiddenness' of the being of God, then apophatic theology is our acknowledgment of the divinity of Christ. Instead of apophatic theology being, as it was for Dionysios, simply part of the dialectic of apophatic and kataphatic theology involved in understanding how we predicate attributes or names of God, for Maximos it seems to be bound up with our confession of the union of divine and human natures in the single divine Person of the

---

<sup>15</sup> See Gregory of Nyssa, *Life of Moses* 152-69 (ed. J. Daniélou S J, Sources Chrétiennes 1<sup>3</sup>, Paris: Cerf, 1968, pp. 202-16)

<sup>16</sup> See Dionysios the Areopagite, *Mystical Theology* 1 (ed. G. Heil and A.M. Ritter, Patristische Texte und Studien 36, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1991, pp. 141-4).



Incarnate Word: acknowledgment of the divine radiance of the face of Christ draws us into apophatic theology. One might speak here of a Christological 'turn' in apophatic theology.

This is confirmed as Maximos passes on to consider Christ's body and garments that became resplendently white in the Transfiguration. The body refers to the 'substance of the virtues', and the garment to the words of Scripture, or to the works of the cosmos: its whiteness means that both the words of Scripture and the works of the cosmos become transparent to those who have ascended to contemplation of Christ, and their beauty is revealed. But to understand the words of Scripture and the works of the cosmos is precisely what is involved in affirmative - kataphatic - theology. So while the face of Christ draws us into apophatic theology, the body and the garments of Christ speak of kataphatic theology; so the whole of our knowledge of God is summed up in the apostles' beholding of Christ on the Mount of the Transfiguration. As we shall see, what Maximos expresses here by means of allusion is something he develops more fully later on when he returns to consideration of the Transfiguration.

The next question follows on from this and considers the meaning of the three tents Peter thought should be set up<sup>17</sup>. They signify, Maximos thinks, the three stages of the Christian life according to Evagrius, the great theorist of the monastic asceticism of the Egyptian Desert – *praktiké, physiké, theologia* (the active life of ascetic struggle, contemplation of the natural order, and theology as contemplation of God) - Elijah corresponding to *praktiké*, Moses to *physiké*, and the Lord himself to *theologia*. Maximos does not elaborate, and it would, therefore, be rash for us to do so: except that it is clear that this comment entails an understanding of the Transfiguration as embracing the whole sum of the Christian life.

These two early questions are relatively brief: only about two-and-a-half pages. The next treatment of the Transfiguration we find in St Maximos occurs in the longest of his *Ambigua* (or *Difficulties*, as all the questions concern difficult passages in the writings of Gregory of Nazianzus, save one, which is concerned with a passage from Dionysios the Areopagite). This is the tenth, and the Transfiguration forms the center of gravity of this long and fascinating *question-and-answer*<sup>18</sup>. It comes in the early *Ambigua* (*Ambigua* 6-71)<sup>19</sup>, and so dates from the very beginning of his African stay; say, 628-30. The central thread of this 'difficulty' concerns what is meant by passing over - *diabasis*. Maximos tackles this question from a bewildering variety of perspectives, including a long list of examples from the Old Testament, which culminate in the Transfiguration.

---

<sup>17</sup> Ed. cit., pp. 134-5.

<sup>18</sup> It can be found in Migne, *Patrologia Graeca* 91. 1105C-120SC; there is an English translation in my *Maximos the Confessor* (London: Routledge, 1996), pp. 96-154

<sup>19</sup> *Ambigua* 1-5 are – confusingly – later, and are thus referred to as the '*later Ambigua*'.

His treatment of the Transfiguration<sup>20</sup> begins by focusing on the face of Christ: this is the heart of the event, as it is the natural focus in any icon of the Transfiguration. This comes as no surprise after what we have seen of the earlier treatment of the Transfiguration in the *Questions and Answers*. We know how much is concentrated in the image of the face of Christ: the *prosôpon* or (divine) person of Christ. The radiance from the face signifies Christ's divinity, and that divinity dazzles - it both reveals and blinds. He then moves quickly to the reason why he has evoked the Transfiguration in *Ambiguum* 10: in the Transfiguration the disciples passed over from seeing Christ as 'without form or beauty' (Isa. 53. 2) to seeing him as 'fair with beauty beyond the sons of men' (Ps. 44. 3). He interprets this as a passing over from understanding Christ primarily as the 'Word made flesh' to understanding him as the 'One in the beginning, with God, and God' – a passage from the end of the Johannine prologue to its beginning, so to speak. Again he says, as he said in the *Questions and Answers*, that this movement is a movement of *apophasis*, negation or denial: and this movement of *apophasis* they have learnt from – or perhaps better: experienced in beholding - the blinding radiance of the face of the Transfigured Lord. Maximos unfolds a little more what was contained in a single brief allusion in the earlier *Questions and Answers*. He then moves on to interpret the whitened garment of Christ, which he takes as referring to the words of Scripture or to creation itself. We have met this already: in the *Questions and Answers*, as we have seen, the body and garments of Christ symbolize Scripture and the cosmos. Although the idea that the radiant garments indicate Scripture is traditional, going back to Origen<sup>21</sup>, the extension of this symbolism to the cosmos seems to be Maximos' own contribution. He then is led into a long digression in which he expounds the parallelism of Scripture and cosmos. The cosmos is like a book, and the bible is like the cosmos: both consist of words, *logoi*, which, though diverse, when read with understanding form a single harmonious whole, the meaning of which is the mind of God Himself. Maximos insists very strongly on the absolute equivalence of the written law and the natural law: the written law does not mark an advance on the natural law, it simply reveals what has been obscured as a result of the Fall. This idea of the cosmos and Scripture as mutually reflecting each other - an idea that extends both to what they mean and how we are to understand them - is central to Maximos' thought: he returns to it in the introductory chapters to his *Mystagogia*<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Amb.* 10. 17: 1125D-1128D (English trans.: *op. cit.*, pp. 108-10).

<sup>21</sup> See Origen, *Comm. in Matt.* 12. 38.

<sup>22</sup> Maximos the Confessor, *Mystagogia* 1-7, esp. 7 (ed. C. Sotiropoulos, 2nd edition, Athens 1993; English translation by G.C. Berthold in Maximus Confessor, *Selected Writings* [Classics of Western Spirituality, Mahwah NJ: Paulist Press, 1995, pp. 183-225).

After a long digression (covering much else as well as the mutuality of the written and the natural law), Maximos returns to the Transfiguration later on in the tenth 'difficulty'<sup>23</sup>. After asserting that in the Transfiguration the disciples came to an understanding of the *logoi* of both Scripture and creation - the words of Scripture and the meaning of the created order - Maximos goes on to explore further the two sides of the Transfiguration, symbolized by the two figures who appeared with Jesus, Moses and Elijah. First he produces a series of ten pairs symbolized by the two men<sup>24</sup>. Moses and Elijah symbolize: the legal word and the prophetic word; wisdom and kindness; knowledge and education; activity (*praxis*) and contemplation (*theoria*)<sup>25</sup>; marriage and celibacy; life and death<sup>26</sup>; living to God and putting to death the passions<sup>27</sup>; the fulfillment in the transfigured Word of both the legal and the prophetic word; time and nature (a long and fascinating comparison in which Maximos displays his familiarity with philosophical speculation on these topics); the *logos* of the world perceived through the senses, subject to change and corruption, and the *logos* of the intelligible world, which God has made imperishable (and with a beginning beyond human understanding). The first thing that strikes one is that Elijah seems to have a shifting significance. Whereas Moses constantly refers to the written law, or to Scripture as a whole, Elijah seems to shift between signifying nature and the natural law and signifying the prophet as the precursor, the one who is closer to fulfillment and directs others there: it is almost as if the natural has become the eschatological. Then follow a further seven interpretations (Maximos calls them *theoriai*, contemplations; in this context, perhaps, meditations)<sup>28</sup>. The first of these is an exposition of the difference between apophatic and kataphatic theology, in very Dionysian terms. The next provides what we have already described as a Christological 'turn' of this distinction, alluded to in Maximos' earlier treatments of the Transfiguration: through accepting a human form, the Word has become a 'symbol of himself', in order

through this manifestation of himself to lead to himself in his complete and secret hiddenness the whole creation, and while he remains quite unknown in his hidden, secret place beyond all thing, unable to be known or understood by any being in any way whatever, out of his love for humankind he grants to human beings intimations of himself in the manifest divine works performed in the flesh.

---

<sup>23</sup> Maximos the Confessor, *Amb.* 10. 31: 1160B-1169B (English translation: op. cit., pp. 128-34).

<sup>24</sup> *Amb.* 31a: PG 91. 1161A-1165A.

<sup>25</sup> Note that the symbolism is reversed from that found in *Questions and Answers*.

<sup>26</sup> What Maximos means by this contrast is not at all clear to me.

<sup>27</sup> Maybe an explanation of the former.

<sup>28</sup> *Amb.* 31b-h: PG 91. 1165B-1169B.

Note that what he grants to humankind he grants for the sake of the whole creation – a characteristically Maximian stress on the cosmic. The next meditation affirms the primacy of apophatic theology in Christological terms: 'the light from the face of the Lord, therefore, conquers the human blessedness of the apostles by a hidden apophatic theology'. Three meditations then explicitly expound kataphatic theology in terms of the cosmic dimension of the Word made flesh: kataphatic theology is concerned with divine activity, providence and judgment. These three form a triangle with activity – the creative activity of the Word – as the apex; providence and judgment, symbolized by Moses and Elijah, concern the way in which divine love draws humankind back to God. The final meditation concerns the way in which the mysteries in the law and the prophets will find their fulfillment at the end of time, an end already foreshadowed in Christ's Paschal mystery.

Maximos returns to the Transfiguration a final time in his *Centuries on Theology and the Incarnate Dispensation*<sup>29</sup>. This is generally dated 630-4: a little later than the early *Arbigua*, though not by very much. This is rather different in form from either of the two works already discussed: a century was a monastic genre, invented or popularized by Evagrius, consisting of paragraphs for reflection arranged in groups of 100. The paragraphs are often quite short, and there is scarcely any room for much more than allusive assertion. The program of this set of centuries (as of his other set of centuries, the *Centuries on Love*) is not made explicit, but it is often maintained that in both Maximos' sets of centuries there is a deliberate attempt to adopt and adapt Origenist themes, the *Centuries on Theology and the Incarnate Dispensation* reworking themes from Origen himself, while the *Centuries on Love* deal more closely with Evagrius' ascetic theology: something that might be thought to find confirmation in the fact already mentioned that the genre of the 'century' finds its Christian origins in the Origenist Evagrius. The chapters (or paragraphs) I shall deal with all come from the second of the *Centuries on Theology and the Incarnate Dispensation*.

At the end of II. 13 Maximos introduces the Transfiguration as God's manifestation in the form of God: this is in the context of his assertion that there are differences among those who stand before the Lord, and that the Lord appears in different forms 'according to the measure of each person's faith'. The meaning of the Transfiguration is stated very briefly: the Lord's face shines like the sun, his garments appear white, 'that is to say, the words of the Gospel will then be clear and distinct, with nothing concealed'. Moses and Elijah signify the 'more spiritual' *logoi* of the law and the prophets. Chapter 15 makes two points: first, the eschatological reference of the Transfiguration (Maximos refers to the verse, a little earlier in St Matthew's Gospel, about the Son of Man coming 'with

---

<sup>29</sup> Greek text in Migne, *Patrologia Graeca* 90. 1085-1176. English translation (which I have often modified) in *The Philokalia. The Complete Text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*, translated by G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, vol. 2 (London: Faber and Faber, 1981), pp. 114-63.

His angels in the glory of the Father'. Matt. 16. 27), and secondly, an affirmation that the glory of the *logoi* of the law and the prophets will be manifest 'according to the actual receptive capacity of those to whom it is revealed', a point already made with reference to the glory of the Lord himself. Maximos then says that initiation into the '*logos* of the monad' entails understanding of the *logoi* of providence and judgment joined with it. This triad lies behind Peter's suggestion of three tents, though these are separately explained in terms of the three stages of salvation: virtue, knowledge and theology, which are typified by Elijah, Moses and the Lord, respectively. Maximos' final remark is that 'they were called tents, because there are allotted places (*lêxeis*), better and more resplendent than them, which will receive those who are worthy in the coming age'. All of this sounds both familiar and unfamiliar. On the one hand, most of the ideas here are familiar from what we have seen already in Maximos, and yet, on the other hand, it seems to me that the whole interpretation is much closer to what we find in Origen: note the much greater emphasis on the chameleon-like nature of the Word made flesh, because the Word appears in different forms according to the readiness of the individual believer - one of the points to which Origen returns most often in his own interpretations of the Transfiguration; and the way the symbolism of garments of Christ is restricted to the Gospel, and of Moses and Elijah to the law and prophets, so that in both cases the reference to nature is omitted<sup>30</sup>. There is also a sharper sense of the eschatological significance of the Transfiguration than in Maximos' earlier treatments of the Transfiguration, though I do not think that this *is* something he particularly owes to Origen. Nor *is* there any mention of apophatic theology in relation to the Transfiguration, although the way of interpreting the distinction between apophatic and kataphatic theology in relation to the Incarnation (the Christological 'turn') appears later on in the second *Century*:

If you speak of God affirmatively, by making assertions, then you make the word flesh, for you have no other way of knowing God save as the cause of what can be seen and felt. If you speak of God negatively, by making denials, then you make the Word - that was in the beginning God and is with God - spirit, not knowing him at all from any of the things that can be known, but truly knowing the one who is beyond unknowing. (II. 39)

Another of these chapters also seems to relate closely to the idea expressed in his exposition of the Transfiguration here, that the Word made flesh is manifest in different ways to different people:

The Word of God is called flesh not only inasmuch as he became flesh. For inasmuch as God the Word is understood simply in the beginning with God and the Father, he possesses clear and naked types of the truth concerning the universe, and does not contain parables and enigmas, nor allegories that need interpretation. But when he comes to

---

<sup>30</sup> See the passages from Origen translated by John McGuckin, *op. cit.*, 151-64.

dwell among human beings who cannot approach naked intelligible realities with the naked intellect, he selects things that are familiar to them, and putting together a variety of stories and enigmas and parables and dark sayings, he becomes flesh. Thus at its first encounter our intellect comes into contact not with the naked Word, but with the Word made flesh, that is, with the variety of sayings and stories. Being Word by nature, he has become flesh to the sight, so that most people think that they see flesh and not the Word, although he is truly the Word. This mind of Scripture is not what appears to most people but is other than what it seems. For the Word becomes flesh in each of his recorded sayings. (II. 60)

What is one to make of the apparent fact that we find something more redolent of Origen in the *Centuries on Theology and the Incarnate Dispensation*, than we find in the *Ambigua*, or even in the *Questions and Answers*? Perhaps we are wrong to reach a judgment in too summary a way: the chapters are brief and allusive, and further points of Maximos' more considered interpretation of the Transfiguration, not least what we have called the 'Christological turn' of apophatic and kataphatic theology, should perhaps warn us against seeing too great a difference between his doctrine here and in the *Ambigua*. Perhaps the most convincing explanation would draw in the point we have already made that in these *Ceeluries* Maximos seems to be deliberately reworking Origenist themes. But I confess that I can come up with no fully satisfying explanation: dating these *Centuries* a little earlier (the reasons for dating them 630-4 are not very compelling)<sup>31</sup>, and postulating, as Hans Urs von Balthasar once did<sup>32</sup>, a more Origenist phase of the Confessor's theology, seems to me to raise more difficulties than it solves.

What should we conclude from this study of St Maximos' treatment of the Transfiguration? Principally that St Maximos presents the Transfiguration as a recapitulation of the heart of Christian theology - understood both as doctrine and as life. But no less important, it seems to me, is the way in which Maximos provides us with a model of theology as meditative, focused (in this case) on the image, or icon, of the Transfigured Christ.

---

<sup>31</sup> See Polycarp Sherwood OSB, *An Annotated Date-list of the works of Maximus the Confessor* (Studia Anselmiana 80, Rome: Orbis Catholicus, Herder, 1952), p. 35.

<sup>32</sup> See H. U. von Balthasar, *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor* (Freiburg im Breisgau, 1941), and the first edition of his *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des griechischen Weltbilds* (Freiburg im Breisgau, 1941). This suggestion is dropped from the second edition (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), and the section of *Die Gnostischen Centurien* that made this suggestion is not included in the reprint on pp. 482-643 of the second edition of *Kosmische Liturgie*.

## "A CONTEMPLATIVE AND A LITURGIST": REFLECTIONS ON FATHER GEORGES' PLACEMENT OF THE *CORPUS DIONYSIACUM* AMONG THE BYZANTINE ASCETIC AND SPIRITUAL WRITERS

ALEXANDER GOLITZIN<sup>1</sup>

**REZUMAT.** *"Contemplativ și Liturgist": Reflecții asupra situării de către Părintele Georges Florovsky a Corpusului Dionisian în contextul scriitorilor ascetici și spirituali bizantini.* Ieromonahul profesor Dr. Alexander Golitzin (Marquette University, USA) ne propune o prezentare a specificului asceticii și misticii creștine din perspectivă dionisiană și răsăriteană în perspectiva florovskyană.

După sublinierea staturii creativ teologice a Fr. G. Florovsky care devine din ce în ce mai desăvârșită prin coborârea în perenitatea veșnic nouă a gândirii patristice, se trece la prezentarea propriuzisă a areopagiticelor. Punctul de plecare este modul în care ele au fost înțelese de teologia reformatorică și în ceea ce ele de fapt transmit. Dacă Dr. Martin Luther afirmă de ex. că "Dionisie mai mult platonicează decât încreștinează" și, în consecință, el ne sfătuiește "să înlăturăm această plagă și toate scrierile similare celor ale lui Dionisie", părintele profesor Al. Golitzin ne îndeamnă prin intermediul unei lecturi a interpretării lui florovskiene spre adevărata înțelegere a Corpusului Dionisian.

El stabilește izvoarele gândirii lui Dionisie în literatura mistică și ascetică a răsăritului: Evagrie, Macarie și ceilalți scriitori sirieni. Centralitatea teofaniei hristice sinaitice, taborice actualizate în Biserică formează axa verticală a misticii răsăritene pe care Nygren și ceilalți reprezentanți ai teologiei reformatorice nu au înțeles-o, profesând în locul ei o teologie pur teoretică. De aceea, pentru a-l înțelege pe Dionisie Areopagitul trebuie să rămânem în unitatea spiritualității răsăritene desăvârșite în misterul liturgic ca actualizare a teofaniilor biblice, prin însăși pedagogia lor decriptată exegetic și mistic de Părinții Bisericii Răsăritene.

In his obituary of Fr. Georges Florovsky, printed in the 1980 volume of *Sobornost*, Rowan Williams states that Father Georges' "stature as a creative theologian of the first order becomes more and more plain", and, later on, defines his "originality" as "invariably a rediscovery of the perennial freshness of the heart of the Gospel, in scripture and liturgy, and in the great fathers of the

---

<sup>1</sup> Milwaukee, USA.

Church"<sup>2</sup>. He goes on to observe that Father Georges saw Christianity's appropriation of late antique Hellenism through the medium of patristic literature as "an achievement of Christian freedom", such that Christian Hellenism "cannot therefore be ignored or canceled out", but remains "an inescapable datum" for all theologizing to come<sup>3</sup>.

It was, to a use a much beloved Florovskian adverb, precisely in this spirit that Fr. Georges undertook his analysis of the Greek ascetical and mystical writers, a work recently made available in English in Volume X of his *Collected Works*<sup>4</sup>. The whole study is set in the frame of a reply, on behalf of Christian Hellenism, to the Reformation critique of the ascetic tradition, and in particular as a response to the influential book by Anders Nygren, *Agape and Eros*. A section answering Nygren by name both begins the book<sup>5</sup> and concludes it<sup>6</sup> and, at many points in between, Florovsky is at pains to come back to his argument against the Swedish theologian. Nygren's fundamental thesis was that the ascetical and mystical tradition of Christian antiquity represented a betrayal of the Gospel, in sum a surrender of the biblical faith to paganism, and in particular to the theme of an ascending *eros* so prominent in Platonic thought from Plato's own *Symposium* to the works of Proclus<sup>7</sup>. For the Lutheran bishop, "Christian Hellenism" was strictly a non starter, an oxymoron.

Nygren certainly had a solid basis for his objections to classical Christian mysticism in the original writers of the Reformation, and especially in the father's founding teacher, Dr. Martin Luther. Luther's rejection of the writings and influence of the mysterious Dionysius the Areopagite is well known. For example: "Dionysius is most pernicious; he platonizes more than he christianizes," and, "I advise you to shun like the plague that 'Mystical Theology' of Dionysius and similar books"<sup>8</sup>. Nygren must have had these declarations in mind throughout the writing of his book. Dionysius, for both Luther and his latter day disciple, was

<sup>2</sup> Rowan Williams, "George Florovsky (1893-1979): The Theologian," *Sobornost* 2, 1 (1980) 70.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 70-71.

<sup>4</sup> *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers* (Belmont, MA: 1987).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 20-25.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 249-252.

<sup>7</sup> See, for example, Nygren's introductory remarks on "Two Opposed Fundamental Motifs," 20-40 and on "The Heavenly Eros," 49-58, in *Agape and Eros*, trans. Phillip S. Watson (Philadelphia: 1953, rev. ed.). For Nygren on Plato, see 166-181, esp. his view that *eros* is, by definition, "egocentric love," and for Plotinus, 186-199, and Proclus, 566-575.

<sup>8</sup> Nygren quotes these and other observations of Luther. See *Ibid.*, 705-706, and the notes to both pages. They are from, respectively, the "Disputation of 1537" and *The Babylonian Captivity of the Church*. See also the article by Karlfried Froehlich, "Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century," in *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, trans. and ed. Colm Liubheid and Paul Rorem (New York: 1987) 33-46, esp. 41-42, notes 36-38.



the very epitome of a Christianity gone awry: "The fundamental Neoplatonism," writes Nygren concerning the Areopagite, "is but scantily covered with an exceedingly thin Christian veneer"<sup>9</sup>. In addition, backwards and forwards along the tradition running from the Alexandrines through the fourth century monks to Gregory Nyssa, and beyond to John of the Ladder (the territory, with the exception of the first, covered by Florovsky's volume), Dionysius provided a key to what had gone amiss in the literature of Christian experience prior to Luther's discovery of *Galatians*<sup>10</sup>.

It is therefore no accident that Fr. Georges, after two long chapters on the place of asceticism in the New Testament and a consideration of fourth century and Reformed objections to monasticism, consecrates the most extensive of his considerations of individual patristic writers to Dionysius<sup>11</sup>. His analysis of the *Corpus Dionysiacum* is both impressive and, equally, marked by certain, distinct reservations and questions. The essay is first of all remarkable for its assimilation of the best of twentieth century scholarship available to the writer right up to the years just before his death. There is no vain effort, for example, to defend Dionysius' sub-apostolic provenance. Florovsky fully accepts the work of H. Koch and J. Stiglmayr, at the century's beginnings, that conclusively demonstrated the *corpus'* ties with Proclus and late Neoplatonism<sup>12</sup>. In this

---

<sup>9</sup> *Agape and Eros*, 576.

<sup>10</sup> In Nygren's presentation, *Ibid.* 576-593, Dionysius is the climax of the betrayal begun by the Alexandrians, 349-392, and institutionalized by the "monastic piety" of Maximus the Confessor and John of the Ladder, 594-603, after whom, in the ninth century, "the victorious march of Pseudo-Dionysius through the West" began, 603-604. For a recent presentation of much the same thesis, though shorn of the *eros/agape* distinction as a key to the question, see Paul Rorem's commentary on Dionysius, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence* (New York: 1993), especially the analysis of the *Mystical Theology* and its influence on the West, 183-225. In his treatment of the Latin reception, 214-225, Rorem lays particular emphasis on the addition of the "Western" theme of love for the crucified Christ to Dionysius' essentially Christless and loveless presentation of the mystical ascent. He does, though, acknowledge his debt to the tradition of the Lutheran Reform on page 239.

<sup>11</sup> *Ascetic and Spiritual Fathers*, 204-229.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 204, on Proclus generally, and 222 on Dionysius' debt to the latter's doctrine of evil. Both H. Koch and J. Stiglmayr published in the same year, 1895, on Dionysius' dependence on Proclus. Koch later, 1900, published his massive work, *Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, ever after an essential tool for Dionysian research, while Stiglmayr's *Das Aufkommen der Ps:Dionysischen Schriften* (Feldkirch: 1895), traced the reception of the corpus and placed it in Syria-Palestine. The relationship to Proclus had been noted in the Scholia attached to the MSS of Dionysius from at least Byzantine times (PG IV, 21D), though the scholiast tried to argue that the pagan had cribbed from the Christian. Koch thus opened his article on Dionysius and Proclus with the observation that the relationship should simply be reversed.

connection, I can also detect traces of V. Lossky and J. Vanneste in his handling of – and difficulties with – the philosophical and theological structures of the text<sup>13</sup>. He has clearly taken into account and digested the works of Stiglmayr, Lebon, Honigmann, and Hornus, among others, linking Dionysius to the region of Syria-Palestine<sup>14</sup>, as well as P. Sherwood's and H. von Balthasar's contributions with regard to the probable milieu of the *corpus*, that is, their work on, respectively, Segius of Reshaina and John of Scythopolis<sup>15</sup>. C.Pera, W. Voelker, H. Puech, R. Roques and others also receive their due, although (like all the above) none are cited, with respect to the Alexandrian, Cappadocian and

---

<sup>13</sup> Father Georges' reference to the "dynamism" of the Dionysian "analogies," or paradigms, on page 218 recalls V. Lossky, "La Notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Areopagite," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* V (1931) 179-309, while his difficulties in reconciling the Areopagite's "Theological Vision" with his "Structure and Order of the World," 221-226, brings to mind the chasm between these two aspects of Dionysius emphasized especially by J. Vanneste, *Le mystere de Dieu* (Brussels: 1959) esp. 30-36.

<sup>14</sup> See Florovsky's remarks, 206, 210. Stiglmayr, *Aufkommen*, and "Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo- Areopagite" *Zeitschrift für Katolische Theologie* 33 (1909) 383-385, for the Syrian ties. Florovsky also dismisses the attempts to identify Dionysius with any known figure in the early sixth century, especially Severus, 205. The latter's candidacy was advanced by Stiglmayr in two articles printed in *Scholastik* 3 and 7 (1928 and 1933) 1-17 and 161-189, and 52-67, but refuted by J. Lebon in another pair of articles in *Revue de l'histoire ecclesiastique* 26 and 28 (1930 and 1933) 880-915 and 296-313 respectively. The Dionysian corpus' Syrian trajectory was traced by J. Hornus, "Le corpus dionysien en syriaque" *Parole d'Orient* 1 (1970) 69-73. Father Georges may also have had in mind the attempt by E. Honigmann to identify Dionysius as Peter the Iberian, *Pierre l'Iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Areopagite* (Brussels: 1952), replied to R. Roques, "Pierre l'Iberien et le corpus dionysien" *Revue de l'histoire des religions* 145 (1954) 69-98, but recently revived by M. van Esbroeck, "Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited" *Orientalia Christiana Periodica* 59,1 (1993) 217-227. There are aspects to Honigmann's thesis which are tantalizing, in particular his description of Peter's milieu in Palestine, 39-45, and the latter's contacts with Athenian platonism via the Empress Eudoxia while at the imperial court, but too little hard evidence to make a positive identification stick.

<sup>15</sup> Florovsky touches on John and Sergius, Dionysius' first translator into Syriac, 205-206. The *Scholia* were identified as chiefly John's work by Hans Urs von Balthasar, "Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis," *Scholastik* 15 (1940) 16-38, and more, recently seconded with singular force by Beate Maria Suchla, "Die sogenannten Maximus Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum" *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Goettingen* (1980) 31-66. For Sergius see P. Sherwood, "Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Dionysius" *Sacris Erudiri* 4 (1952) 174-183, and "Mimro de Serge de Reshaina sur la vie spirituelle" *Orient Syrien* 5 and 6 (1960 and 1961) 433-457; 95-111 and 121-156.

generally fourth century influences on the Areopagitica<sup>16</sup>. In short, the modern debate is fully represented in this twenty-five page analysis – and I shall return shortly to that note of debate.

Secondly, however, Fr. Georges is never merely the compiler or echo of other people's opinions, whether ancient or modern. The very considerable body of Dionysian scholarship is placed in the service of a typically brilliant, lapidary – verging at times on the curt, or even gnomic – exposition of the *corpus'* main lines of thought, its place in Eastern Christian literature, and with an eye cocked toward the response to Nygren. In connection with the latter, Florovsky, in a way reminiscent of Lossky on the Dionysian "Analogies," underlines the dynamic character of the Areopagite's cosmos, in particular his *logoi* or *paradeigmata* as comprising the key to a profound re-working of the cosmos of Plato and the later Neoplatonists<sup>17</sup>. In contrast to both the latter, the "prototypes are not things themselves... but also goals... the implementation [of which] presupposes co-participation... *theou synergon genesthai*"<sup>18</sup>. This, in sum, is the mystery of the rational creature, and the sovereignty of its will in response to its Creator, that forms the core of Fr. Georges' answer to the Reformers, his book's *leitmotif* as announced in its opening pages: "in freely creating man God willed to give man an inner, spiritual freedom"<sup>19</sup>. The bulk of the rest of his analysis of the Areopagite serves to illustrate the latter's continuity with the tradition. Themes covered in the discussion of earlier writers,

---

<sup>16</sup> Florovsky on the Alexandrian influence, on the Cappadocians (especially Nyssa) and on Cyril of Jerusalem, 225, 211ff., 228. C. Pera, "Denys le mystique et la 'Teomachia' " *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 25 (1936) 5-75 was the first to detail Dionysius' links with the Cappadocians, though in the service of an attempt to date the corpus in the late fourth century. H.-C. Puech's "La tenebre mystique chez le pseudo-Denys l'areopagite," first published in *Etudes Carmelitaines* 23,2 (1938) 33-53, and rep. in *En quete de la gnose*, Vol. I (Paris: 1978) 119-141, placed the Areopagite's famous "darkness" firmly in the context of Philo and then Origen and Nyssa on the *Song of Songs*. W. Volker's *Kontemplation und Ekstase bei Ps-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden: 1958) provides a great many parallels from the whole of patristic literature prior to the Areopagitica, chiefly from the Alexandrian, Cappadocian, and mystagogical writers, but does so regrettably without too much critical sense, being too often satisfied by the simple juxtaposition of texts. R. Roques' *L'univers dionysien* (Paris: 1954) makes occasional references to the patristic background (about eighty in a work of nearly four hundred pages). L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, trans. M. Ryan (New York: 1985) 384-289, and von Balthasar in *Herrlichkeit: eine theologische Aesthetik*, Vol. II (Einsiedeln: 1965) 228-289) provide perhaps the best, brief attempts to place Dionysius within the patristic continuum. Von Balthasar in particular is markedly sensitive to the importance of the Origenist tradition, especially Evagrius.

<sup>17</sup> Florovsky, 218.

<sup>18</sup> *Ibid.*, quoting *Celestial Hierarchy* III.2 165B.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 21.

whether the role of motion (*kinesis*) and repose (*stasis*) in Evagrius, or the imageless quality of prayer in Nilus, whether the soul's divestiture of itself through wholly putting on God – the "mystical theology" – of Mark the Hermit, or Diadochus of Photiki's stress on silence, whether Gregory of Nyssa's role as "chief inspirer" of the *Corpus Dionysiacum*, or the echoes of the fourth century mystagogues, such as Cyril of Jerusalem, in the treatise on the *Ecclesiastical Hierarchy*, all find their place in the account of Dionysius<sup>20</sup>. With the one very notable exception of the *Macarian Homilies*, Florovsky's second largest chapter devoted to a single writer, the Areopagite appears to provide a kind of summary of the writers who preceded him. Dionysius is himself summed up early on in the chapter with the phrase I have chosen for the title of this talk. He is "not so much a theologian as a complative observer and a liturgist"<sup>21</sup>.

The expression, "not a theologian," applies in what I take to be a double sense. First, as Koch noted a century ago and Couloubaritsis much more recently<sup>22</sup>, Dionysius is not much given to sustained argument or demonstration. Even his celebrated pirating of Proclus' *de malorum subsistentia*, though reproducing many of the latter's conclusions, is largely devoid of the Athenian philosopher's detailed logic<sup>23</sup>. What remains is, in good part, a series of *dicta*, statements, on the nature of evil whose inadequacy Florovsky rightly notes, but whose fundamental agreement with Gregory of Nyssa, "at least in meaning," he also points out – and perhaps it is only fair to add that Gregory himself does not do all that well on this subject<sup>24</sup>. The second sense of "not a theologian", however, is much more serious. It takes us back first of all to that note of reserve and question I referred to above in Fr. Georges' analysis. Second, it recalls the questions raised about Dionysius' Christianity by Luther and his disciples, and thus, third, brings us to the heart of the debate that still whirls around this mysterious writer. If Florovsky speaks on the whole quite approvingly of the *corpus*' "Theological

<sup>20</sup> The parallels in *Ascetic and Spiritual Fathers* are as follows: Evagrius on *stasis* and *kinesis*, 177-178 paralleled by 215 on Dionysius; Nilus on imageless prayer 184 by 212-213 on the analogue in Dionysius; Mark the Hermit 189 and Diadochus of Photiki 196-197 on silence by 213 on Dionysius; Gregory of Nyssa 144 with 213 on Dionysius; and Cyril of Jerusalem 228 on the mysteries.

<sup>21</sup> *Ibid.* 210.

<sup>22</sup> H. Koch, "Proklos als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen" *Philologus* (1895) 438-454, and L. Couloubaritsis, "Le sens de la notion 'Demonstration' chez le Pseudo-Denys" *Byzantinische Zeitschrift* 75 (1982) 319-335.

<sup>23</sup> Koch, "Quelle," 446 and 451-452, and Couloubaritsis, 329-330.

<sup>24</sup> *Ascetic and Spiritual Fathers*, 221-222. For the difficulty Gregory, and the Cappadocians in general, had with evil, see Brooks Otis, "Cappadocian Thought as a Coherent System" *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 94-124. For Dionysius and Gregory on the subject, Pera, "Denys le mystique," 33-34. The latter's views on Dionysius' essential debt to fourth century arguments, whether or not mediated by Proclus, was seconded by E. Corsini, *Il Tratto De Divinibus Nominibus* (Torino: 1962) esp. 12-25.

Vision," he is markedly disapproving when it comes to Dionysius' understanding of the "Structure and Order of the World"<sup>25</sup>. The problem here is the "staircase principle," Fr. Georges' phrase for the Dionysian hierarchies<sup>26</sup>. This principle, Florovsky complains, acts to "shield" God from man through the interposition of the angelic orders and thus "reveals a certain vagueness in Dionysius' christological ideas"<sup>27</sup>. Referring to the *corpus'* third Epistle, he adds that the Areopagite "overemphasizes the mysteriousness and ineffability of the [Christ's] manifestation. The Godhead stays hidden after this manifestation and even in the manifestation itself"<sup>28</sup>. This leads to the conclusion that "the image of the God-man is not the focal point of Dionysius' spiritual experience"<sup>29</sup>. The hierarchic element in the *Corpus Dionysiacum* is simply "too sharp," too "harshly colored," after the manner of Clement and Origen, "by the late Judaic and Hellenistic idea of mediation"<sup>30</sup>.

This is quite a significant admission. The argument against Nygren and company hiccoughs when it comes to the writer whom we might take as an *Ansatzpunkt* for the Reformation critique of earlier Christian mysticism. With respect to a very important point, nothing less than the person of Jesus Christ, Dionysius emerges as, indeed, more a "platonizer" (or at least a Hellenizer) than a Christian. Credit must be given Fr. Georges for honesty here. He has admitted a weak point in his defense of the tradition, especially after having sketched earlier in his essay the near immediate reception and enormous prestige Dionysius enjoyed on the appearance of his *corpus* and in subsequent Christian thought<sup>31</sup>. In his usual laconic way, Florovsky has also put his finger on what is perhaps the problem most exercising Dionysian interpreters this century. How does the picture of Moses climbing up Sinai to enjoy the immediate experience of God, as expressed in the *Mystical Theology*, square both with the role of Christ and with the apparently immutable nature of the "stairway principle" insisted upon in the treatises on the hierarchies?<sup>32</sup> In the

---

<sup>25</sup> Dionysius' "Theological Vision" is Florovsky's sub-heading for 211-220; his "Structure and Order of the World," for 221-228.

<sup>26</sup> *Ascetic and Spiritual Writers*, 221.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.* 205-206.

<sup>32</sup> The question was posed sharply and elegantly by J. Hornus, "Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Areopagite et de la mystique chrétienne en général" *Revue de l'histoire et de philosophie religieuse* 27 (1947), 37-63, esp. 39-41. Roques, *L'univers*, and more emphatically, Vanneste, *Mystère*, see the tension as reflecting two different and unrelated ways of approaching God. B. Brons, *Gott und die Seienden* (Goettingen: 1976), in particular sees the role of Christ in the *corpus* as an ornamental concession to Christian sensibilities, but without any effective place in Dionysius' thought – a mere "doublet" of the universal action of divine Providence.

terms of Fr. Georges' sub-headings, how does Dionysius' theological vision relate to the structure and order of his world?

In the time left to me I would like to attempt a reply to that question. I will do so, first, by using certain hints already present in the volume on *Byzantine Ascetic and Spiritual Writers*, both in the chapter on Dionysius and elsewhere, and, secondly, by bringing to bear on the issue some advances in scholarship, with respect to Dionysian and other areas of inquiry, that have appeared since Fr. Georges' death. In so doing, I hope I may lend amplification to some of his own observations as well as offer a modest contribution toward strengthening his reply to Nygren.

The Florovskian observations I have in mind are four. First, Fr. Georges' summation of the Areopagite as contemplative and liturgist. Second, there is his gnomic statement, because quite undeveloped, that "One should look for his [Dionysius'] homeland in the East, and in Syria rather than Egypt"<sup>33</sup>. Third, we find his remark that Dionysius' "path to God leads through the Church"<sup>34</sup>, and fourth an observation that comes at the very beginning of the chapter on the *Corpus Dionysiacum*: "It hardly seems possible that the patent anachronism of the document could have remained unnoticed... historical memory at that time was not *that weak*"<sup>35</sup>. The latter remark, with its almost plaintive tone and in view of the problems that "hierarchy" apparently poses to an orthodox Christology, is clearly an implicit question. How was this man accepted, and accepted so thoroughly, if we are to admit the theological problems that his writings seem to represent? Here, too, is the real danger that the Dionysian hiccup poses for the larger project of replying to Nygren and company. The latter would surely reply that Dionysius found a ready audience because, obviously, the Christian tradition had already been drinking far too long and too deeply at Plato's well<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ascetic and Spiritual Fathers*, 214.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.* 204.

<sup>36</sup> See note 9 above. The usual explanations for Dionysius' rapid acceptance invoke in particular the effect of his pseudonym together with the efforts of John of Scythopolis and Maximus Confessor to supply a "christological corrective". For a summary of this view, see J. Pelikan's "The Odyssey of Dionysian Spirituality" *Pseudo-Dionysius: the Complete Works*, 11-24, esp. 15ff. In my mind and - I think - Florovsky's, this explanation is inadequate. Rather, one must surely ask why John and Maximus, and even Severus before them, were so anxious to embrace and defend the orthodoxy of the corpus. Why trouble if he were clearly a fake and deeply heterodox? Both men, moreover, were quite sufficiently versed in late antique thought to discern his sources in Neoplatonism. The answer must be that they, like the mysterious author, saw something in the philosophers that they thought good and worthwhile. Further, I would add that they *recognized* in him, as opposed to reading into him, themes and approaches in the Tradition that all of them embraced. Here then is the real force, and sting, of Nygren's argument, as well as of Fr. Georges' implicit question.

My own view, the fruit of some years pondering the Areopagitica, together with a couple of recent discoveries in an unlikely quarter, is that the apparent tension between theology, that is, the experience of God, and hierarchy, and thus between both and Christology, is more apparent than real. P.E. Rorem's publications on the *corpus* during the 80's, and this very year<sup>37</sup>, have done much to bind the seeming chasm between hierarchy and theology previously emphasized by J. Vanneste and reflected by Fr. Georges<sup>38</sup>. On the other hand, Rorem scarcely replies to the question of a non-Christocentric Dionysius – if anything, his views on that subject would be even stronger than Florovsky's<sup>39</sup>. I think that the answer lies in the *corpus'* understanding of the Church, and that we will find an important clue to Dionysius' presentation of "our hierarchy" in the Syrian connection that Fr. Georges left hanging so suggestively.

The assertion that Dionysius belongs to Syria is well grounded and generally accepted, but to date no one has thought to seek a link between the *Corpus Dionysiacum* and one of the most influential works ever to come out of a Syrian milieu, the *Macarian Homilies*. We recall that the latter is the one work that Fr. Georges does not include in his presentation of Dionysius as a summation of so much of the prior tradition. C. Stewart has recently demonstrated that the *Homilies*, though written in Greek, employ typically Syriac Christian themes and idioms. They are not therefore a popularization of Gregory of Nyssa's ascetic theology, as Florovsky (following W. Jaeger)

---

<sup>37</sup> See his *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Toronto: 1984), together with the works already cited. On Moses and the ascent up Sinai, see his "Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius" *Studia Patristica* 18,2 (1989) 275-279. 1993 saw the publication of his *Commentary*.

<sup>38</sup> See note 12 above.

<sup>39</sup> One may find an unambiguous statement of his views on this question in his article on "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius," in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. B.McGinn, J.Meyendorff, and J.LeClercq (New York: 1988) 132-151, esp. 144 on Christ's appearance in the corpus as "merely cosmetic", together with the diffident suggestion that the Areopagite was perhaps connected with the Platonic Academy at Athens, 133, so (by implication) comes to Christianity as a kind of pagan wolf in Christian sheep's clothing. The latter view may owe something to R.Hathaway's *Hierarchy and the Definition of Order in the Letter of Pseudo-Dionysius* (The Hague: 1969) where the Areopagite as subversive colors Hathaway's otherwise illuminating book throughout. Rorem's most recent work, *Pseudo-Dionysius: A Commentary*, drops the last suggestion but, albeit in muted form, keeps the suggestion of Christ's merely cosmetic presence. See note 44 below.

maintains, but representative of an already extant, Syrian tradition<sup>40</sup>. We noted above that Fr. Georges singled out Nyssa as a primary inspiration of the *Corpus Dionysiacum*. It now appears, though, that Gregory in turn was sufficiently impressed by the *Homilies* to have written his *On Christian Perfection* as a correction, a sort of tidying-up for a Greek-speaking readership, of Macarius' *Great Letter*. On that basis alone Macarius would seem worth a second – or, really, a first – look in relation to the *Areopagitica*. Certain themes which Fr. Georges singles out in "Macarius" especially caught my eye in relation to Dionysius. Florovsky sees the *leitmotif* of the *Homilies* appearing in *Homily 1*, the meditation on Ezekiel's vision. The soul is the "throne" of the divine glory, and it is there, "in the depths of the heart... [that] a certain, inner, secret, most profound light flashes out"<sup>41</sup>. This light is Christ. In the present life, the manifestation of the light of Christ within is momentary, occasional, and fleeting, but it points toward that day when the inner glory will become manifest. The prototype for this eschatological fulfillment is the Gospel narrative of Christ's transfiguration<sup>42</sup>. At this point I should like merely to recall the use of the Transfiguration in a very similar way in *Divine Names* I,4, together with the singular importance of light for Dionysius, to which Fr. Georges himself draws attention<sup>43</sup>.

But how, in Dionysius at least, are the two, light and the presence of Christ, connected? Put another way, what do the ascent of Sinai in the *Mystical Theology* and the *mysteria* of the Church discussed in *The Ecclesiastical Hierarchy* have in common? Is there any connection? More importantly, how are both related, if at all, to Christ? P. Rorem, as noted above, has provided a beginning by underlining the function of Moses in the *Mystical Theology* as a type of the Christian hierarch<sup>44</sup>. The climbing of Sinai thus has a distinct liturgical echo. Here, as Fr. Georges noted, we indeed find the "path to God"

<sup>40</sup> See *Ascetic and Spiritual Fathers* 149-168 for Florovsky on Macarius, and 152 for the latter's dependence on Nyssa. In response to Jaeger's *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden: 1954), see C. Stewart, "Working the Earth of the Heart:" *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD. 431* (Oxford: 1991) esp. his treatment of Macarius' vocabulary and metaphors, 96-233. For a brief survey of the literature on Macarius and Messalianism, see G. Maloney "Introduction" to *Pseudo-Macarius: The Spiritual Homilies* (New York: 1992) esp. 7-11.

<sup>41</sup> *Ascetic and Spiritual Fathers* 154, referring to *Homily* I.1-3 (H. Dorries, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* [Berlin: 1964] 1-5).

<sup>42</sup> *Ibid.* 167-168, referring to *Homily* VIII.3 (Dorries, 79).

<sup>43</sup> *Ibid.* 216. For Dionysius, see *Divine Names* I.4 592C (Suchla, *Corpus Dionysiacum* II [Berlin: 1990] 146:13-150;14), and as related to the experience of God, *Epistles* 1, 2 and 5 1065A-1069A (Heil and Ritter, *Corpus Dionysiacum* II [Berlin: 1991] 156-159 and 162-163).

<sup>44</sup> See his article cited in note 36 above, as well as *Biblical and Liturgical Symbols*, 140-142.



leading "through the Church." But I think there is something else at work here, something that will lead us to a direct parallel with the *Macarian Homilies* and, more generally, Dionysius' Syrian roots. The text I have chiefly in mind comes from the opening of the *Celestial Hierarchy*. If, *pace* Rorem, we are to accept the ordering of the *corpus* as found in Migne (and in most ancient manuscripts) as Dionysius' own intention, then this treatise is also the beginning of the ascent that will conclude in the *Mystical Theology*<sup>45</sup>. The text in question is from *CH* I.3:

It would not be possible for the human intellect to be ordered to that immaterial imitation and contemplation of the heavenly hierarchies unless it

---

<sup>45</sup> On the ordering of the treatises, Rorem makes a case for the placement of the *Mystical Theology* after the *Divine Names*, as usual, but before the treatises on the hierarchies. See *Pseudo-Dionysius: a Commentary*, 208-210 and, at greater length, "The Place of the *Mystical Theology* in the Pseudo-Dionysian Corpus," *Dionysius* 4 (1980) 87-98. His argument in sum is that the *MT* represents a methodological prologue defining how one is to interpret first the Bible (*CH*) and, second, the liturgy (the *EH*). The dialectic of simultaneous affirmation and negation outlined in the *MT* provides the means for the proper assimilation and transcendence of biblical and liturgical symbols. This thesis is basic to Rorem's understanding of the corpus' unity, in contradistinction to Vanneste (so see *Symbols*, 7-10). On the other hand, it also serves very well to demonstrate the "cosmetic" quality of Christ and the Christian tradition since, effectively, the negative theology simply dissolves any specifically Christian elements. This reading therefore presupposes a certain agenda: Dionysius does not really mean what he often seems to be saying, but is instead hiding behind ostensibly Christian themes. Rorem is thus obliged to insist time and again throughout his *Commentary* on the "timeless" quality of the *Areopagitica*, and on its consequently being "devoid of eschatology" (eg., *Commentary* 120-122). This a very serious charge, to be sure, but quite difficult to sustain in view of the fact that Dionysius mentions the "last things" not only in *DN* I.4 (acknowledged by Rorem, *Ibid.* 122), but in the entire chapter he devotes to Christian burial in *EH* VII (552D-565C, Ritter/Heil 120:13-130:12), as well as occasional references elsewhere. In addition, Rorem is confronted with the fact that Dionysius insists, presumably echoing *Hebrews* 10:1, that the liturgy offers an "exact image" (*akribes eikon*) of the heavenly things (see 401 C and relatedly 404B, Heil/Ritter 77:8 and 21 – the latter reference, incidentally, being in the context of another reference to the bodily resurrection) and nowhere states or suggests that it is to be transcended in this life (*DN* I.4 says it will be, but at the end). My reading of the corpus in what follows is therefore based on the assumption that Dionysius does allow for a certain tension in his thought, a tension that derives from the gap between the eschaton as inaugurated in Christ (the "exact image") and fulfilled at the general resurrection. It is the Church and the Church's liturgy that, in the present life, mediate between the eschaton and the Christian soul. The reader will have to judge between this reading of Dionysius and Rorem's. The questions that any reading must answer are two: how does the corpus hang together and why was it so readily received? Rorem provides a reply to the first, but not really to the second – see note 35 above. In any case, given my reading, the *MT* fits in at the end of the corpus as the climax of the process begun that is in *CH* I, and, in addition, reprised in *Epistles* 1 through 5.

were to use the material guide which is proper to it, reckoning the visible beauties [of the liturgy] as representations of the invisible beauty, and the physical perfumes impressions of the intelligible distributions, and the material lights an icon of the immaterial gift of light... the exterior ranks of the clergy [an image] of the harmonious and ordered habit [of mind, *hexis*] which leads to divine things, and [our partaking] of the most divine Eucharist [a symbol] of our participation in Jesus<sup>46</sup>.

The text speaks, first, about the earthly liturgy as an imitation and revelation of the worship of heaven. Thus far, as Fr. Georges remarks, there is nothing new<sup>47</sup>. Secondly, though, Dionysius also states that our hierarchy, that is the ranks and orders of the clergy, is an image of a certain state or condition (*hexis*), presumably of the intellect (*nous*), that allows for the vision of God<sup>48</sup>. The outer church, the visible elements and human celebrants of the sacred rites, are together an icon of the inner liturgy of the soul. There are, in short, three "liturgies" going on here, three "churches" as it were: the heavenly (invisible) church, the earthly (visible) church, and the "little church" of the soul. Something very like the idea of the *nous* as church appears, for example, in Evagrius of Pontus' *Kephalaia Gnostica*<sup>49</sup>, but both together, that is the earthly mirroring the heavenly liturgy and the soul as microcosm with the worshipping community as macrocosm, would appear to be quite new were it not for the fact

---

<sup>46</sup> CH I.3 121-D-124A (Ritter/Heil 8:8-9:6).

<sup>47</sup> *Ascetic and Spiritual Fathers* 226. The heavenly liturgy reflected in the earthly is a theme going back at least to the New Testament, e.g. Hebrews 12:22-24 and Rev 4-5 (and throughout the latter). For comment on Revelation, see J. P. M. Sweet, *Revelation* (Philadelphia: 1979) and P. Prigent, *Apocalypse et liturgie* (Delachaux et Nestle: 1964).

<sup>48</sup> Curiously, the Scholiast does not really pick up on this idea. In PG IV 33C he defines *hexis* readily enough as an "indwelling quality," *poiotes emmonos*, but proceeds to try to identify it exclusively with the angels. If this is a refusal to deal with the theme of microcosm/macrocosm, or "little church," then I would suggest that it is because the latter notion may have been under some suspicion, tied up too closely with the still controversial Macarian writings and hence with "Messalianism." On the latter "heresy," he is anxious to show that Dionysius is not guilty, see 169D-172A and 557B.

<sup>49</sup> See his *Kephalaia Gnostica* V.84 (ed. A. Guillaumont), PO 28: 213, as well as the chapters supplementary to the *Kephalaia* collected by W. Frankenberg in *Evagrius Ponticus* (Berlin: 1912), esp. chapters 2 and 37 (425 and 457), together with Babai's comment on the former: the soul "is by nature a temple of the light of the Trinity." See also the *nous* as the "place of God," a reference to Ex 24:10 in chapter 21 (441), and recall MT I3 and the *topos theou* (1000D, Ritter/Heil 144:5). The *nous* is the "altar of God" in chp. 45 (461). In the *Letters* of Evagrius that Frankenberg has assembled, see esp. 25 (583), 29 (587), and in particular 39 (593). *Letter 56* (605) also presents an interesting parallel to the opening of Dionysius' *Epistle 8* and its emphasis on meekness. Both Evagrius and the Areopagite offer Moses and David as examples. Finally, note letter 58 (609) and its equation of knowledge of the Trinity with "the spiritual mountain." In light of what we have to say below on the *MT* and *Epistle 3*, two articles on these passages of Evagrius are of particular interest: A. Guillaumont, "La vision de l'intellect par lui-meme dans la mystique evagrienne" *Melanges de l'Universite St. Joseph* Vol. L (1984) 255-262, and N. S'ed, "La Shekinta et ses amis arameenes" *Cahiers d'Orientalisme* XX (1988) 233-242.

that this threefold equation was already an established motif in Syriac writers of the fourth and fifth centuries. One thinks, of course, of K. McVey's article on "The Domed Church," but that Syriac hymn spoke only of the church building as microcosm, not the soul, and in any case it is contemporary to, or just after, the writing of the *Corpus Dionysiicum*<sup>50</sup>. We do, though, find exactly these three "churches" in the hymn by the Chorepiscopus Balai on the consecration of the church in Qennishren, quoted by R. Murray<sup>51</sup>. More importantly, since Balai is also a rough contemporary of Dionysius, we see it in the fifth century homily, "On the Solitaries," ascribed to Ephrem<sup>52</sup>, and, even earlier, as Murray and S. Brock have pointed out, in the Twelfth *Mimra* of a late fourth century text of great importance, the *Liber Graduum*<sup>53</sup>. To quote from Brock's translation of the latter:

It is not without purpose that our Lord... established this church, altar, and baptism which can be seen by the body's eyes. The reason was this: by starting from these visible things and provided our bodies become temples and our hearts altars, we might find ourselves in their heavenly counter- parts which cannot be seen by the eyes of the flesh... As for the Church in Heaven, all that is good takes its beginnings from there, and there light has shone out upon us in all directions. After its likeness the Church on earth came into being, along with its priests and its altar; according to the pattern of this ministry the body ministers outwardly while the heart acts as priest inwardly. Those who are diligent in this visible church become like that heavenly church as they follow after it<sup>54</sup>.

This idea is neatly duplicated and expanded upon in the 52nd Macarian Homily of the longer, Vatican collection edited and published some years ago

---

<sup>50</sup> K E. McVey, "The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol" *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983) 91-121. The Church as Dionysius' universe is theme and thesis of Roques' magisterial study, *L'Univers*. McVey's article shows this notion to have been an accepted theme in the Syrian church, exemplified by the microcosm of the church building.

<sup>51</sup> R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: a Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge: 1975) esp. 272-273.

<sup>52</sup> On Hermits and Desert Dwellers," trans. from CSCO 334/Scr.Syr. 148 by J. Amar in *Ascetic Behavior in Greco- Roman Antiquity: A Source book*, ed. V. L. Wimbush (Minneapolis: 1990) 66-80, esp. 70:97ff, 72:181ff and 79:485-496.

<sup>53</sup> See Murray, *Symbols* 262-269; Stewart, "Working" 218-220; and S. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition* (Kerala: 1989) 46- 48, for the threefold church. For the critical text of *Mimra XII* from the *Liber Graduum*, see M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* III (1926) 285-304. In view of my remarks on Evagrius above and note 48, it is perhaps of some interest that the *Liber* seems often to have traveled under the name of Evagrius. See A.Voobus, *History of Asceticism in the Syrian Orient I: The Origins of Asceticism* (Louvain: 1958) 184 note 31.

<sup>54</sup> Translation by S. Brock in *The Syriac Fathers on Prayer* Cistercian Studies 101 (Kalamazoo: 1987) 45-53. The passages assembled in my citation are from pp. 46, 48.

by H. Berthold<sup>55</sup>. As C. Stewart points out, the theme of the soul as "little church," the "temple of God" in accordance with *I Cor.* 3:16 and 6:19-20, is well established in the Macarian writings generally<sup>56</sup>, but the following passage dwells upon this motif at length and, furthermore, in a way that clearly recalls both the *Liber* and the passage cited above from the *Celestial Hierarchy*:

The whole visible arrangement (*oikonomia*) of the Church came to pass for the sake of the living and intelligible being of the rational soul that was made according to the image of God and which is the living and true church of God. And for this reason things that are bodily and without soul or reason were honored with names that are similar to the beings who are rational, living, and heavenly [the angels]: in order that the infant soul might be guided through the shadow [and] attain to the truth. For the Church of Christ and Temple of God and true altar and living sacrifice is the man of God... just as the worship and mode of life of the Law [were] a shadow of the present Church of Christ, just so is the present and visible Church a shadow of the rational and true inner man<sup>57</sup>

The following is even clearer:

Because visible things are the type and shadow of hidden ones [*kryphion*], and the visible temple [a type] of the temple of the heart, and the priest [is a type] of the true priest of the grace of Christ, and all the rest of the order [*akolouthia*] of the visible arrangement is [a type] of the rational [*logikon*] and hidden [*kryphion*] matters according to the inner man, we receive the manifest arrangement and administration of the Church as an illustration of [what is] at work in the soul by grace<sup>58</sup>.

Father Georges is quite correct. It is the Church which is Dionysius' path to God, but not the Church or Christ as merely a stage to be surpassed. Rather, the Church is the living image of the human being sanctified by Christ. The entry into it and the contemplation of the ranks of clergy celebrating its mysteries are, and at the same time represent, the entry of the soul into itself in order to discover Christ, "suddenly," on the altar of the heart just as in the consecrated elements on the Church's altar. As Dionysius remarks in the fourth

---

<sup>55</sup> *Makarios/Symeon, Reden und Briefe: Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. H. Berthold, Vol. II (Berlin: 1973). *Homily 52* is on pages 138-142.

<sup>56</sup> See Stewart: "*Working*" 218-220, and Murray, *Symbols* 270-271 for references. Of interest, too, is that Evagrius also makes use of *I Cor.*3:16 in at least one place as proof of the Spirit's divinity. See his *Letter on Faith*, Frankenberg 633. Dionysius himself refers to the same text while describing the holy man in *EH III* 3,7 433C (Heil/Ritter 86:10).

<sup>57</sup> *Homily 52*, Berthold 138:1-11.

<sup>58</sup> *Ibid.* 140-:3-8. The brackets belong to Stewart's translation in "*Working*" 219, which I have altered somewhat, e.g., rendering *oikonomia* as "arrangement" rather than "dispensation." Macarius is clearly talking about the physical ordering of people within the church: clergy in the altar area and people in the nave.

chapter of *The Ecclesiastical Hierarchy*, it is always "Jesus Who is our most divine altar"<sup>59</sup>.

Now allow me to return to the text that Fr. Georges singled out as particularly problematical and that he used in order to summarize the inadequacy of Dionysius' Christology, the third "Epistle" of the *corpus*, addressed to the monk, Gaius. I shall cite the Epistle in full and ask the reader to keep in mind both the "suddenly" I referred to just above, and the repetitions of "hidden" that we saw in the second passage from "Macarius:"

"Suddenly" means that which is brought out of the hitherto invisible and beyond hope into the manifest. And I think that here the theology [scripture] is suggesting the philanthropy of Christ. The super-essential has proceeded out of its hiddenness [*kryphiotēs*] to become manifest to us by becoming a human being. But he is also hidden [*kryphios*], both after the manifestation and, to speak more divinely, even within it. For this is the hidden [*kryphion*] of Jesus, and neither by reason nor by intellect can His mystery [*mysterion*] be brought forth, but instead even when spoken it remains ineffable [*arretōn*] and when conceived, unknowable [*agnoston*]<sup>60</sup>.

In reflecting upon this text, and in answer to Fr. Georges, we might first turn to a very similar "vagueness" and reluctance to define the mystery of Christ in the very greatest of fourth century Syriac writers, Ephrem Syrus. The latter is altogether allergic to exact, philosophically based definitions of Christ and Trinity<sup>61</sup>. Interestingly enough, Ephrem was later criticized for his lack of precision by an exact contemporary of the Areopagite, Philoxenus of Mabboug, who complained that the great Syrian poet's ambiguities had led to his being put into the service of Nestorians and Chalcedonians, as well as the bishop of Mabboug's own non-Chalcedonian, "monophysite" party<sup>62</sup>. Something very similar appears to have at work in the earliest reception and debate over

---

<sup>59</sup> EH IV.3,12 484D (Heil/Ritter 103:4-5). He adds (lines 6-7) that in Jesus, our altar, "We have our approach [to God], being hallowed and mystically consumed [holokautomēnoi]." I for one would argue that Christ's presence on the altar is quite real for Dionysius, though it be "symbolical." That is, it is different in degree, if not in kind, from His presence in the other symbols of scripture and liturgy. See A. Louth, "Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism." *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 432-438, and for Dionysius EH III.1, cited below, note 75.

<sup>60</sup> *Epistle* 3 1069B (Heil/Ritter 159).

<sup>61</sup> See S. Brock, *The Luminous Eye* Cistercian studies 124 (Kalamazoo: 1992 rev. ed.) 26-27 and 43. In more detail, see E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem* (Rome: 1949) 62-80.

<sup>62</sup> See Philoxenus, *Lettre aux moines de Senoun*, ed. and trans. A de Halleux CSCO 232/Scrp. Syr. 99, 40ff, esp. 42:7ff and 45:14ff, and CSCO 231/Scrp. Syr. 98, 51:6ff and 55:5ff for the Syriac. Philoxenus' contemporary, Jacob of Serug (d. 521), was also relatively uninterested in the christological debates. See Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition* 26. It is also perhaps of note that both Jacob and Philoxenus share certain other points of contact with Dionysius. Jacob's hymn on the myron betrays

Dionysius. All the christological parties claim him, or else see in him their opponents' "heresies"<sup>63</sup>. In any case, some of Ephrem's expressions quite recall the mysterious Areopagite, in particular the Syriac writer's emphasis on the Incarnate Word's simultaneous hiddenness and revelation (*kasyuthah* and *galyuthah*)<sup>64</sup>. This emphasis comes particularly to the fore in Ephrem's *Rhythms* against the heretics (i.e., the Eunomians) who "pry" into the divine mysteries

---

evidence of Dionysius' *EH* IV, thus W. Strottmann's *Das Sakrament der Myron-Weihe* (Wiesbaden: 1978) esp. xxiii-lvii, seeks to explain the dionysian pseudonym as an effort to "apostolize" the Syrian preoccupation with the myron and its consecration. Philoxenus, on the other hand, is on record as rebuking Stephen bar Sudaili, the probable author of the strange *Book of the Holy Hierotheos* that, allowing for an admittedly debateable text, seems to attempt a weird, pantheistic marriage between Evagrius and the *Corpus Areopagiticum*. For this work, see F. S. Marsh, *The Book which is called the Book of the Holy Hierotheos* (London: 1927), and for Philoxenus' changing attitude toward Evagrius, Paul Harb, "L'attitude de Philoxene de Mabboug a l'egard de la spiritualite savante d'Evagre le Pontique," in *In Memoriam Gabriel Koury-Sarkis, Parole d'Orient* (1969) 135-155. More interesting still, Philoxenus criticizes Evagrius in much the same way that I would read Dionysius as doing. He concentrates particularly on Evagrius' eschatology (the role of the body) and his use of *kinesis* (motion, change) – see Harb, 149 and 155.

<sup>63</sup> John's references to contemporary heresies are many. Among those whom he reads Dionysius as confuting "by anticipation" are: the "Akephaloi" (57C, 72A, 149A, 196D, 197C, 209D, 224A, 229C, 397A), Apollinaris (85C, 144D, 149A, 152A, 157B, 176C, 196D, 216B, 536BC), Arius (192C, 209D, 372D, 536B), Eunomius (192C, 209B, 372D), Eutyches (72AB, 149A, 216B), Evagrius (76D-77A, 172A [in reference to the Resurrection of the body], 252A, 372A), Manicheans (149A, 176A, 181C, 272D, 285B, 288C, 349A, 397C, 545C, 557B), Messalians (169D-172A, 557B), Nestorius (57C, 72AB, 126B, 132B, 149A, 181C, 196D, 197C, 209D, 216B, 224A, 225D, 229C, 536BC), and Origen (20CD, 65D [on the Resurrection], 172BC [again on the Resurrection], 173CD, 176A, 545C [on defamation of the body], 549B). The many references to figures and ideas involved in the christological controversies of the time are understandable. John (and the other scholiasts - I have not attempted to distinguish them here) are concerned to defend Dionysius against charges that he is in error on this score (20AB), and to claim him for the Chalcedonian side. But the frequent references to Origen, Evagrius, Manichees, and the two to Messalians are suggestive of other concerns. For Dionysius as perhaps involved in the Evagrian controversy, see D. B. Evans, "Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite" *Byzantine Studies* 7 (1980) 1-34.

<sup>64</sup> See Brock, *Luminous Eye*, 26-29. A study on Dionysius' use of *kryphios/kryphiotēs* might prove of interest in further demonstrating the link between him and Ephrem on the issue of the divine names that Brock (*Ibid.* 147) thinks might be present. The Syrian father is one of the few missing from the impressive list of patristic sources that the Scholiast(s) cites predominantly, though, are the Cappadocians – eighteen (or twenty-four) times at rough count. Basil leads with eight, Nazianzus with six (or twelve if one counts Pachymeres' references), and Nyssa trails with four citations. Irenaeus, interestingly, turns up six times. The breakdown is as follows: Basil in 14A, 40B, 44C [indirect], 10SB, 129BC (and 420A), 245D (and 249A), 309C, 413A; Nazianzus in

with the apparatus of Greek philosophy. God's "nature," says Ephrem in *Rhythm* 33, "is hidden, yet revealed, though it is entirely hidden"<sup>65</sup>. In a similar vein he refers, in respect to Christ, to veils and light in *Rhythm* 26:

Gaze then on him [and see] that it was he, and yet was not he, for the Real One veiled himself with an image: his fullness was found within it. His brightness was covered over with our form<sup>66</sup>.

We find all three themes, veils, light, and hiddenness, combined with a reference to the Transfiguration in *Rhythm* 7:

He came down and veiled his face with a veil of flesh... He gleamed a little on the mountain; trembling, quivering, and aghast were those three whom the Apostle [Paul] accounted pillars. He granted them a sight of his hidden glory commensurate with their strength<sup>67</sup>.

Finally, there is the following refrain from the *Hymns on the Nativity*, number 3: "Blessed is he who made our body a tabernacle for his hiddenness"<sup>68</sup>.

"Tabernacle" brings us back to the theme we noted above in connection with the *Macarian Homilies* and elsewhere: the visible church and temple of the heart. I feel that it is exactly this same notion that lies behind the thinking of Dionysius' problematical *Epistle* 3. The key to the *Epistle* is the scriptural passage, *Malachi* 3:1, that Dionysius' earliest commentator, John of Scythopolis, tells us that the Areopagite is seeking to explain<sup>69</sup>. The passage,

---

2618, 404B, 413A, 428D, 533C, 557D; Nyssa in 149B (citing his *Catechesis*), 221A (citing the *Contra Eunomium*), 404B, and 413A. Irenaeus shows up in 176D (his millenarianism), 337D, 377B, 537A, 545C, and 573D. Other patristic authorities, aside from Origen (nine times), include Clemeat (228A, 380A, 421C, and 573D - the first three citing *Stromateis* V), Hippolytus (337D, 545C, and 556CD - the last to the *Apostolic Tradition*), and Philo (241A and 528A). Weighing in at one reference apiece are the *Apostolic Constitutions* (17C), Athanasius (568A), Chrysostom (340D), Didymus (104A), Dionysius of Alexandria (60C), Ignatius (264B), Justin (185A), Methodius of Olympus (176C - vs. Origen on the Resurrection), Papias (176C), Polycarp (537A), *Shepherd of Hennas* (244C), and Theodore of Mopsuestia (561C). Macarius only appears once, and that not a direct reference, in 353D and maybe 356A, but then the Scholiast may not, as we noted above, have wanted to bring yet another controversial figure into the arena. Aside from the regrettable absence of Syrian sources (the Scholiasts probably had no Syriac), this patristic library and its relative distribution of citations should provide some insight into Dionysius' own sources.

<sup>65</sup> *Rhythm* 33,1. *Select Works of St. Ephrem the Syrian*, trans. J. B. Morris (Oxford: 1847) 211. Syriac in CSCO 154/Scrp. Syr. 73, 110:13-14.

<sup>66</sup> *Rhythm*, 26,6. Morris 189, Syr. 92:9-12.

<sup>67</sup> *Rhythm*, 7,2. Morris 134, Syr. 32:8-18

<sup>68</sup> *Ephrem the Syrian: Hymns*, trans. K. McVey (New York: 1989) 84. Syriac in CSCO 186/Scrp. Syr 82, 21:10.

<sup>69</sup> PG IV 532A, and see my article, "The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?" *Mystics Quarterly* XIX, 3 (1993) 108-109.

according to the RSV, says: "And suddenly the Lord whom you seek will come into his temple, and the angel of great counsel, whom you desire." "Temple," I submit, has a greater resonance for Dionysius than purely and simply the "temple" of Christ's body and the historical event of the Incarnation. He also, surely, intends his readers to understand that he is talking about both the manifestation of Christ on the Church's altar behind the sanctuary veils (the latter term occurs with some frequency in the *corpus*<sup>70</sup>), preeminently at the Eucharist, and the appearance of the Lord within the "temple" of the believer's *nous* or heart.

Dionysius' use of "suddenly" has occasioned some scholarly literature, notably by W. Beierwaltes and R. Mortley<sup>71</sup>. They have argued that it represents a continuation of the *corpus*' use of Platonic and Neoplatonic literature, especially the *Parmenides* and its later commentators<sup>72</sup>. I have no fundamental quarrel with their position. Dionysius' use of Plato's *exaiphnes* fits, indeed, rather nicely into what I am trying to argue here, which is that, for the Areopagite, Christ's "manifestation" is a present happening as well as an historical event. The loci for this contemporary theophany are the two "altars" of the (earthly) Church and the inner person. On those two altars the gulf between eternity and time, everlasting repose (*stasis*) and ever-changing motion (*kinesis*), is, as in the *Parmenides*, "suddenly" bridged by, for Dionysius, the presence of Jesus. In addition to the *Parmenides*, though, I think we ought to note four important uses of *exaiphnes* in the New Testament texts. In *Acts* 9:3 and 22:6, it is part of the description of Christ's appearance to Paul on the road to Damascus. The apostle whom Dionysius claims as his master is blinded by a "sudden" theophany of light. In *Luke* 2:13, the word is linked with the manifestation of the angels to the shepherds in the field near Bethlehem, that is at the moment of Christ's birth, and in *Mark* 13:36 it appears in connection with the *parousia*. "Suddenly," therefore, has something of the air of a *terminus technicus* even in the scriptural texts. It is linked, variously, with Christ, light, the

---

<sup>70</sup> On the frequency of *parapetasma* (surely a reference to the *katapetasma* of Hebrews, esp. 10:20, the "veil" of Christ's flesh) see Vaa den Daehle, *Indices Pseudo-Dionysiani* (Louvain: 1941) 111.

<sup>71</sup> W. Beierwaltes, "Exaiphnes, oder die Paradoxie des Augenblicks" *Philosophisches Jahrbuch* LXXIV (1966/67) 271-281, and R. Mortley, *From Word to Silence*, Vol. II (Bonn: 1986) 236-237.

<sup>72</sup> *Parmenides* 156de. The term appears on two other notable occasions in Plato's *corpus*. In *Epistle* 7, 341cd (alluded to by Dionysius in *CH* XV,2 329C [Heil/Ritter 52:23-53:1]), the aim of philosophy appears "suddenly" as "light from fire", and in *Symposium* 210c, the "suddenly" marks the peak and goal of the ascent of eros, the vision of beauty itself. Plotinus associates it with the "sudden" vision or epiphany of the One in light – see *Enneads* V.3.17; 5.7; and VI.7.36. In view of the New Testament associations I list below, it is surprising Plotinus' texts have not been mentioned more often in the scholarship, though Mortley does touch on them. See also note 48 above for Guillaumont's analysis of the same passages from the *Enneads* in Evagrius.



angels, and the eschaton<sup>73</sup>. The latter themes seem to me pretty much to embrace the whole Dionysian cosmos, and all of them, again, find a place in my reading of *Epistle 3*. The "suddenly," in short, is a "hook word." Through a broad spectrum of associations, it pulls together the various themes of the *corpus* and unites them in reference to the unique mystery, the "sacrament" of Jesus.

By way of amplification, let me turn once more to Ephrem. To my knowledge so far (and my own studies of Ephrem have only just begun), he uses the Syriac equivalent of *exaiphnes*, *men shel* (or *men shelyah*) twice to bridge the gap between the divine silence or secrecy and God's manifestation. In Hymn 5, strophe 11 of the *Hymns on Paradise*, the silence in the middle of the garden, there where the *Shekhinah* dwells hidden, is broken "suddenly" by the angelic liturgy, the "thrice-holy" of *Isaiah 6*<sup>74</sup>. In Hymn 15, strophe 4 of the same collection, "suddenly" is tied specifically to the Eucharist. The subject of the passage is the two disciples' recognition of the Risen Christ at Emmaus in *Luke 24:31*. Ephrem writes:

When the disciples' eyes / were held closed,  
Bread, too, was the key / whereby their eyes were opened  
To recognize the Omniscient. / Saddened [or darkened] eyes beheld  
A vision of joy/ and were suddenly filled with happiness<sup>75</sup>.

Ephrem here on the Eucharist brings us back to Dionysius. In the opening section of the latter's chapter on this sacrament in the *Ecclesiastical Hierarchy*, he expresses a conviction altogether similar to the great poet's, and I think it certain that we are also listening to the voice of his own experience. After referring to the Eucharist as the "initiation of initiations," Dionysius goes on to say that:

It was this [sacrament] which first gave me to see and, through its ruling light, to be led up in light to the vision [*Jepopteia*] of the other sacred things<sup>76</sup>.

For both Ephrem and Dionysius the Eucharist is light, the light available to us in this life. It is the key that unlocks the door to the recognition of God's presence in Christ.

---

<sup>73</sup> I have made these points, together with what follows on Ephrem, in a paper delivered at the North American Patristics Society at Loyola University, Chicago, in June 1993, and hope to explore the matter in a future, expanded version for publication.

<sup>74</sup> For English, see *Ephrem of Syria: Hymns on Paradise*, trans. by S. Brock (Crestwood, NY: 1990) 106. Syriac in *CSCO 174/Scryp. Syr. 78*, 18:6-11 (*men shelyah* on line 7).

<sup>75</sup> Brock 183, Syriac 63:34 (*men shelyah* on line 8). For purposes of this paper I have altered Brock's "instantly" to "suddenly." The importance of the "sudden" for Ephrem in these passages was brought to my attention in an article by M.Schmidt, "Alttestamentliche Typologien in den Paradieshymnen von Ephraem" in *Typus, Symbol, Allegorie*, ed.M. Schmidt (Regensburg: 1981) esp. 64-65, where Schmidt also draws attention to parallel themes in the ordering of believers – hierarchy, in short – between Ephrem and Dionysius in their respective treatments of the Sinai theophany (see also 78). She comes back to parallelism between Dionysius and Ephrem in "Die Augensymbolik bei Ephraem und Parallelen in der deutschen Mystik", *Paradeigmata*, ed. F.Link (Berlin: 1989), esp.72-73. Ephrem's is the same negative theology, she declares, as Dionysius' in the *MT*.

<sup>76</sup> *EH III.1 425AB* (Heil/Ritter 80:2-4).

Now let us return to the treatise on the *Mystical Theology*, in particular to Moses' ascent up Sinai in I.3, and to the famous fifth chapter which concludes the document with a series of negations that, in the view of many modern Dionysian interpreters, serve to reveal his true colors by burning away the "thin veneer" of his Christianity in order to reveal beneath the Neoplatonic bedrock of "a metaphysics of the first principle"<sup>77</sup>. What is Dionysius doing here? I suggest that, with Moses' ascent, he is employing an image intended to depict, simultaneously, the church at worship and the entry of the soul into the sanctuary of the heart. There, before that double altar, the believer is led an to encounter with the one mystery, Christ, who "when spoken remains ineffable, and when conceived, unknowable." Light and dark, as he declares in his fifth *Epistle*, are one and the same in God<sup>78</sup>. Dazzling brilliance and divinity beyond comprehension are also, given its New Testament resonances, the very characteristics of the "suddenly." Words fail; concepts drop away; metaphors explode. As with that series of negations at the end of *Mystical Theology V*, one is left confronting theophany in silence. The latter is also the end of the ascent begun in the treatise on the *Celestial Hierarchy*. The whole *Corpus Dionysiacum*, from the latter treatise through the *Ecclesiastical Hierarchy* and *Divine Names*, and concluding in the *Mystical Theology*, might therefore be summed up in the phrase, borrowed from the Psalms, that began the old Latin Mass: *Introibo ad altare Dei*.

If there is some truth to my reconstruction of Dionysius here, it follows that some of Fr. Georges' difficulties with him are alleviated and the case against Nygren strengthened. Given that Syrian connection I stressed above, the Areopagite is the representative of an already extant and established tradition, a way of talking about the relationship between the individual Christian soul and the worshipping community that is over a century old at the time of the *corpus'* composition. And, just as there has never been a question raised about "Macarius'" Christian credentials, and I mean specifically the fact that Christ is indeed central for him, then I think it fair to say that the pseudonymous Dionysius' Jesus is also, without quibble, the center and focal point of the Areopagitica. He is the altar and presence around whom the *corpus* turns. Neither would I fault Fr. Georges for misreading him here, nor really the five generations of scholars since Stiglmayr and Koch. What we find in the Dionysian controversy of the past century is, in effect, something amusingly analogous to the fuss among Greek-speaking bishops that, according to C. Stewart, surrounded the *Macarian Homilies* for nearly a century<sup>79</sup>. Dionysius is

---

<sup>77</sup> Vanneste, *Mystere*, 182. Suggested again, more recently, by Rorem in *Commentary*, e.g. 171: Dionysius' commitment "to a timeless and a historical motion of procession and return." See my remarks on the eschatological question in note 44 above.

<sup>78</sup> *Epistle 5 1073A* (Heil/Ritter 162).

<sup>79</sup> Stewart, "Working" 12-69 on the Messalian controversy, esp. 53-69. Perhaps this controversy supplies a certain key to Dionysius' own motivations. It is clear from Murray's remarks on the *Liber Graduum*, *Symbols*, 263, that the fourth century writer

simply expressing a vision of Christianity whose fundamental idiom, that notion of the soul as "little church," is unfamiliar to his modern readers. As with "Macarius" and much about the Messalian muddle, Dionysius, too, may have been in part the victim of a case of , cross-cultural miscommunication. The Areopagite's undoubted fondness for late Neoplatonism muddied the waters of scholarship still further, obscuring his basic debt to an image rooted in the environment of Syriac Christianity. In homage, then, to Fr. Georges' lifelong emphasis on rigorous intellectual endeavor, perhaps we can say that it was simply more scholarship that was needed in order to solve what earlier efforts could not. In the process, his own case in the volume under consideration, as well as his deep faith in the fundamental truth of the Tradition, have in sum been vindicated. Mere repetition, as I gather he was fond of repeating, does not suffice. One must acquire the "mind of the fathers," in which category – and

---

has a slightly embattled air about his account of the church. If Macarius continued to be controversial throughout the fifth century, while we know that the name of Evagrius was not in good odor from the opening years of the century, then Dionysius, as indebted to both of them and an admirer of the later pagan Neoplatonists in addition, may well have wished to cloak his thinking with the mantle of apostolicity. Given as well the real perils awaiting anyone venturing into the christological quarrels of the period – a supercharged atmosphere where people were itching to discover heresies – and given that virtually the only Christian sources showing up in his writings who had everyone's approval were the Cappadocians (note 63 above – even Irenaeus was problematical), it is difficult for me at least to blame him. Regarding his fondness for Neoplatonist theurgy, and particularly for his fellow Syrian, Iamblichus, see J.R. Rist, "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism, and the weakness of the soul," *Neoplatonism from Athens to Chartres*, ed. HJ.Westra, (Leiden: 1992) 135-161. Rist makes the interesting suggestion that Dionysius offers his Neoplatonist brethren a surer and more certain theurgy than that which they can find in the *Chaldean Oracles*: the Christian liturgy, a product of God's revelation, given in order to shore up the soul that, of itself, is too weak to attain to the good. Dionysius thus replies to the insecurity of Iamblichan theurgy, an insecurity deriving from uncertainty over its divine source. Christianity, on the other hand, has the tradition of a definitive revelation, and its is therefore the divinely willed path of ascent. This is a useful thesis. Rist, however, like virtually all modern commentators of the Areopagite, does not note the importance of a related theme that in fact could serve to strengthen his argument: the soul as microcosm reflecting the macrocosm, a commonplace in Neoplatonism (see S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena* [Leiden: 1978] 27- 120). Moreover, the idea already had its Christian counterpart in, as argued above, Evagrius, the *Liber Graduum*, and Macarius. Could the "weakness of the soul" that Rist observes in Iamblichus and his theurgic successors be therefore "braced" for Dionysius by the structures, given in Christ, of the Church's worship? These structures reveal the soul's vocation and hope, as well as its true being: the presence within it and calling of the heavenly liturgy. This is exactly the burden of the *Liber's* twelfth *Mimra* and Macarius' *Homily 52*, and Dionysius may thus be part of a Christian continuum responding to more or less the same concerns that motivated Iamblichus, and belonging to the same period (fourth century). That all four of these writers, five counting Evagrius, come from the same region, Syria-Palestine, is further suggestive of a generally common background.

here I am echoing the view of a number of my acquaintances on Mount Athos – we might do well to include Fr. Georges himself.

By way of an afterward, stimulated by my reference just now to mountains and monks, let me turn once more to the question he raises at the beginning of his chapter on Dionysius. How was this man accepted, as he was fairly quickly, with so little fuss, or at least with less than seems to have accompanied even "Macarius?" I think that both the Areopagite and the author of the Homilies were received, and received pretty much "as is" (in spite of some loud complaints from a number of bishops), because their central metaphor, the altar of the soul, was immediately perceived and endorsed as such by, in particular, the monastic community. I have little at present to offer by way of support for this assertion, other than the clear use to which both the *Corpus Dionysiaca* and the *Macarian Homilies* are put by such monastic writers, for example, as Maximus Confessor in the seventh century and Symeon the New Theologian in the eleventh. Symeon's fourteenth *Ethical Discourse* is an extended paraphrase of the text I quoted above from *Celestial Hierarchy* I.3<sup>80</sup>, and in just the sense that I have explained the latter text above, while Maximus' *Mystagogy* is again devoted to the same theme, the Church and soul as images of each other<sup>81</sup>.

Perhaps, though, we might look to an artefact constructed rather closer to Dionysius' own time than were either Maximus or Symeon. I have in mind the famous mosaic of the Transfiguration adorning the apse of the basilica that Justinian built for St. Catherine's monastery at Sinai. Both the church and the mosaic date to sometime toward the end of that emperor's reign, with the image perhaps a little later still<sup>82</sup>. What strikes me about the mosaic, the prototype for all subsequent Byzantine iconography of the Transfiguration, is first of all the juxtaposition of several elements, all of which feature importantly in the *Corpus Dionysiaca*: Mt. Sinai itself (the *MT*), the Transfiguration (*DN* I.4 – and also, perhaps, *Epistles* 3 and 5), light (the subject of both the image and of the *corpus*), and the altar (thus the *CH* and *EH*). Secondly, there is the mosaic itself. Christ is pictured robed in brilliant white with rays of the same shooting out from his person and striking the three, stunned disciples. Here I recall the "ray" imagery so important to the *corpus*, to which Fr. Georges draws especial attention<sup>83</sup>. Immediately around Christ, however, we find a deep blue mandorla

<sup>80</sup> See: *Traites theologiques et ethiques* II, ed. J. Darrouzes, *Sources chretiennes* 129, 422-443, esp. 428:93-432:154 and 434:183-438:223.

<sup>81</sup> For the Church, its building and the order of the service, as a series of icons – of God, the world, the human being, and the soul – see *Mystagogy*, PG 91: 664D-688B. Maximus is usually presented as a very different animal from Dionysius, eg. our note 35 above. I would hold that, to the contrary, he is a much better interpreter of the Areopagite's intentions than the latter's modern commentators.

<sup>82</sup> For the dating of the Sinai mosaic to just after Justinian's reign, ca. 566, see V. Benesevic, "Sur la date de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinai" *Byzantion* 1 (1924) 145-172.

<sup>83</sup> *Ascetic and Spiritual Fathers* 213.

which, at its outer edges, is banded in shades of progressively lighter blue as one moves away from the center until the outermost ring is the same shade of white as the rays. I cannot help but think of the "ray of dazzling darkness" of *MT* I.1, of the darkness impenetrable of divinity stressed in *Epistle* 1, the gift of light in *Epistle* 2, and *Epistle* 3's blending of both the foregoing: Christ is "manifestation" which is also and at once "ineffable" and "unknowable"<sup>84</sup>. The whole image, in short, strikes me as an illustration of the "suddenly," wherein virtually the whole message of the *Corpus Dionysiacum* is concentrated. Thus here, at Sinai the original mountain of theophany and longtime haunt of Christian ascetics exploring the mysteries of the heart, one enters the church and discovers above its altar, Thabor, the unsearchable glory of the Word made flesh who, to quote from *Epistle* 4 of the Dionysian *corpus*, "has granted us [as a polity] a new, theandric activity"<sup>85</sup>. The more one progresses into this mystery, as into the increasing darkness of Christ's mandorla, the more unsearchable, the greater and deeper its depths. The monks who commissioned that image, I believe, understood Dionysius very well, indeed, as did their successors down through Maximus, the Damascene, Symeon, Gregory of Sinai<sup>86</sup>, and the fourteenth century hesychasts led to battle for the true interpretation of the *Areopagitica* by Gregory Palamas<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> For the "dark ray," see *MT* 1000A (Heil/Ritter 142:10); also *Epistle* 1 1065A (156), 2 106SA-1069A (158), and 3 1069B (159).

<sup>85</sup> *Epistle* 4 1072C (Heil/Ritter 161:9-10). Aside from all the heat generated by the famous theandrike *energeia*, the key term here seems to me to be the participle, *pepoliteuomenos*, with its suggestion of the *politeia* referred to often in the Homily from Macarius quoted above, eg. Berthold 141:3ff (for *enegeia*, see Berthold's "Wortregister" 264). As a deponent verb, *politeuomai* can mean "grant" or "administer," and surely the *politeia* that Dionysius sees Christ granting or administering to us (*hemin*) is the new "city" of the Church, a "divine-human" way of life.

<sup>86</sup> For Gregory of Sinai's echo of Dionysian language, and in a context matching our discussion here, see his *Chapters* 111, 112, and especially 43 in *Philokalia ton neptikon pateron* Vol. IV (Athens: 1961 rep.) 37 and 51.

<sup>87</sup> For Gregory Palamas as an interpreter of the *Areopagitica* and in criticism of J. Meyendorff's reading of Palamas as re-interpreting Dionysius via a "christological corrective," see J. Romanides, "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics" *Greek Orthodox Theological Review* IX (1963/64) 225-270 and esp. 250-262.

## ACTIVITATEA ISTORICULUI IOAN LUPAȘ ÎN CADRUL ADUNĂRII EPARHIALE ORTODOXE A CLUJULUI ÎNTRE ANII 1921 - 1945

ALEXANDRU MORARU

**ABSTRACT.** *The Activity of the Historian Ioan Lupaș within the Framework of the Orthodox Bishopric Meetings from Cluj between 1921-1945.* Orthodox priest, professor, historian and diplomat, Ioan Lupaș was a great Romanian personality, from the first six decades of the XX-th Century.

Member of the Romanian and German Academy, and other cultural societies from Romania or abroad, through his works became one of the greatest historian of Transylvanian History. He also created one solid Department of History in the University of Cluj, recognised in the world till today.

This work presents his important activity as a member of the Orthodox Bishopric Meetings from Cluj (1921-1945). From this activity he appears as a good Christian priest, interested in promoting the Orthodox spirituality in Romania and abroad.

Figură reprezentativă a culturii românești, Ioan Lupaș<sup>1</sup> se află între deputații (membrii) Adunării Eparhiale Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, încă de la constituirea ei, în 1921<sup>2</sup>.

Alegerea și numirea sa în acest for bisericesc a fost logică și normală, deoarece, pe lângă omul de cultură avea experiența de preot și protopop ortodox în Săliștea Sibiului, vreme de aproape zece ani (între 1908-1918, cu o întrerupere între anii 1916-1917, când a avut domiciliul forțat în județul Sopron - Ungaria și în Budapesta)<sup>3</sup>.

Încă de la primul Sinod ordinar, ținut la 8 mai 1921, Ioan Lupaș apare ca un deputat activ, ce înscrie în documentele întâlnirii câteva idei teologico-istorice: a) reprezentanții clerului și ai credincioșilor aduc multă umire lui Dumnezeu pentru acest eveniment de seamă din viața Ortodoxiei transilvănene; b) mărturisesc solemn credința lor în "una, sfântă, sobornicească și

---

<sup>1</sup> Istoric, preot ortodox, profesor universitar, om politic - cf. Preot prof. univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, București, 1996, p.233-234.

<sup>2</sup> *Actele Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului și Feleacului, ținut la Cluj în anul 1921*, Cluj, 1921, 4-5.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Învățăcămintul Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924-1952)*, Cluj-Napoca, 1996, p.207-209.

apostolească Biserică ", în învățările, așeză mintele și tradițiile ei, instituție care și-a adus însemnată contribuție la progresul moral și cultural al neamului românesc, la apăierea drepturilor sale în decursul istoriei; c) și-au exprimat un profund omagiu și recunoștință conducerii țării (regelui Ferdinand), sub care s-au înființat România Mare, la 1 Decembrie 1918; d) au slăvit pe marele Andrei Șaguna, care a luptat pentru reînființarea Eparhiei Clujului, dar, din cauza vitregiilor vremii nu și-au putut vedea visul împlinit; e) și-au mărturisit convingerea că reluarea legăturilor între conducătorii Bisericii din Transilvania cu cei din Țara Românească va contribui la întărirea Statului național român și f) au adus un pios omagiu eroilor și mucenicilor neamului românesc<sup>4</sup>.

În calitate de raportor al sinodului ordinar pomenit a adus argumente canonico-istorice convingătoare, referitoare la legalitatea lui (ținut în 8 mai 1921)<sup>5</sup>.

S-a implicat apoi, în mod deosebit, în alegerea primului Episcop al reînviatelor Eparhii a Vadului, Feleacului și Clujului, în persoana arhimandritului Nicolae Ivan. Cu prilejul alegerii lui Nicolae Ivan în scaunul episcopal de la Cluj (din 28 septembrie 1921), în numele Adunării Eparhiale de aici a vorbit deputatul Ioan Lupaș. În cuvântul său a multumit mai întâi Mitropolitului Ardealului, Nicolae Bălan (1920-1955), pentru că a înființat programul lui Andrei Șaguna, de a reînființa vechile Episcopii românești, din Oradea (în 1920) și cea din Cluj (în 1921). Referindu-se la reînvierea Episcopiei Clujului a afirmat între altele: "Programul lui Șaguna este acum împlinit în parte. Cadrele organizației noastre bisericești sunt completate. Rămâne ca în aceste cadre ample să vărsați, prin muncă încordată și însuflețită Duhul Dător de viață ... Aici, în Clujul care a fost cetatea îngrădită tuturor libertăților noastre religioase, culturale și politice, prin actul electoral de astăzi s-a așezat încă un stâlp puternic pentru templul măreț al culturii noastre religioase, morale și culturale"<sup>6</sup>. În încheiere l-a încredințat pe întâiul Episcop de Cluj (Nicolae Ivan) că membrii Adunării Eparhiale de aici o să-și dea toată silința spre a fi de folos Bisericii și Statului național român deopotrivă.

Pe lângă problemele de bază, de ordin administrativ-gospodăresc (zidirea catedralei și obținerea unei reședințe eparhiale precum și cele de factură misionar-pastorală), membrii Adunării Eparhiale din Cluj (între care și Ioan Lupaș) au pus un accent deosebit pe pregătirea elevilor ortodocși în instituțiile de învățământ, (de la grădiniță până la universitate), pe catehizarea tinerilor, pregătirea cadrelor didactice și salarizarea lor, pe înființarea bibliotecilor

<sup>4</sup> *Actele Sinodului ordinar... din 1921*, p. 6-8.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 67-76.

<sup>6</sup> *Actele Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținut la Cluj, în anul 1922*, Cluj, 1922, p. 117.

parohiale, întemeierea unei tipografii, în general pe culturalizarea românilor transilvăneni<sup>7</sup>.

O situație îngrijorătoare a fost aceea a avântului pe care l-a luat sectarismul în detrimentul Bisericii Ortodoxe. Pentru stăvilirea acțiunilor sectare s-a propus între altele: 1) Biserica noastră să întemeieze într-un centru universitar din Anglia un colegiu ortodox; 2) să înființeze mai multe posturi de preoți misionari pe lângă Centrul eparhial Cluj și 3) să se refacă vechile seminarii teologice. La aceste propuneri Ioan Lupaș a susținut ideea înființării unui colegiu în Anglia, unde s-ar fi putut afla și alte laturi ale succesului sectarismului, dar problema de bază în rezolvarea acestei situații o vedea în regenerarea spirituală a credincioșilor, prin exemplul personal al clericilor cu viață neprihănită; de asemenea, invitarea la Cluj a unor mari bibliști ca Grigorie Pișculescu (Gala Galaction) de la București, pentru a ține meditații, predici și conferințe în orașele principale<sup>8</sup> ale Eparhiei noastre.

Alți deputați adaugă la spusele lui Ioan Lupaș problema citirii cărților religioase-morale de către credincioși, aprofundarea Sf. Scripturi și editarea de broșuri, în care să fie combătute ideile sectare, dar și apărată credința străbună.

Cu toate acestea, se impunea în mod imperativ înființarea unui Institut Teologic Ortodox la Cluj, care să rezolve problemele enunțate mai sus.

La aproape un an de la alegerea și instalarea sa ca episcop al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, Nicolae Ivan împreună cu personalități bisericești și laice ale vremii au făcut un perelinaj la Putna, la mormântul lui Ștefan cel Mare și Sfânt (1457-1504). Era un pios omagiu ce se aducea domnitorului moldovean, pe vremea căruia s-au întemeiat Episcopii de Vad și Feleac. Acolo, pe lângă ierarhii Nicolae Ivan al Clujului și Pimen al Moldovei (care au omagiat prin cuvântări personalitatea domnului moldovean amintit) a vorbit și Ioan Lupaș. Cu acel prilej a făcut un istoric al vieții și al înfăptuirilor lui Ștefan cel Mare și Sfânt, al cărui nume "sintetizează o întreagă epocă de mărire și glorie adevărată a neamului nostru, atât prin destoinicia sa politică și militară, cât și prin înflorirea culturală și artistică ce s-a putut realiza în jumătatea a doua a secolului XV"<sup>9</sup>.

Prezența delegației clujene la mormântul lui Ștefan cel Mare a fost și o reală cinstitură pe care Transilvania a adus-o Țării Moldovei, fraților de aceeași credință, de același sânge și neam.

În cadrul Sinodului ordinar din luna mai 1924 s-a pus problema înființării unui Institut Teologic Ortodox în Cluj, precum și cea a recrutării

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 89-106.

<sup>8</sup> *Actele Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținut la Cluj, în 1923, Cluj, 1923*, p. 24.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 115.



cadrelor didactice, pentru această înaltă școală de cultură teologică<sup>10</sup>. Din comisia de examinare (pentru titularizarea cadrelor didactice) condusă de Episcopul Nicolae Ivan a făcut parte și Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Lupaș, din cadrul Universității din Cluj (alături de un alt mare profesor venit tot de la Sibiu, istoricul Silviu Dragomir)<sup>11</sup>. Prin urmare, atât Ioan Lupaș cât și Silviu Dragomir pot fi considerați adevărații arhitecți ai fostului Institut Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924-1952), o instituție de seamă din circuitul teologic românesc.

Istoricul Ioan Lupaș și-a adus o contribuție de seamă și în ce privește reglementarea situației școlilor confesionale ortodoxe, criticând aspru implicarea statului în viața lor și accentuând dreptul în exclusivitate al Bisericii noastre asupra acestora<sup>12</sup>. În urma intervențiilor sale în această direcție, Sinodul Eparhial din Cluj (din luna aprilie 1925) primește propunerea comisiei (din care făcea parte și Ioan Lupaș) și ideile lui au fost sintetizate în următoarele fraze: "Mitropolia Ortodoxă Română să efectueze de urgență acordul provizor intervenit între stat și Biserică, referitor la învățământul primar confesional, într-un acord definitiv, asigurând Bisericii influența completă la creșterea religioasă morală a poporului român ortodox și școlile statului.

Autorizează Consistoriul să contracteze în mod provizoriu către stat clădirile și terenurile școlare, asigurând în aceste contracte drepturile ce revin bisericii ca proprietar și factor de educație religioasă și morală. Aceste contracte tip, redactate de juristconsult se vor comunica parohiilor, spre a le utiliza la încheierea acordurilor"<sup>13</sup>.

Intervenția lui Ioan Lupaș în sprijinul școlilor confesionale ortodoxe s-a făcut în virtutea faptului că ele și-au adus în decursul vremii o contribuție importantă în culturalizarea românilor transilvăneni.

Pentru activitatea sa rodnică în slujba Bisericii Ortodoxe transilvănene, Adunarea Eparhială Ortodoxă a Clujului l-a ales să o

<sup>10</sup> *Actele Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținut la Cluj în anul 1924*, Cluj, 1925, p. 43-49.

<sup>11</sup> Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *op. cit.*, p. 35.

<sup>12</sup> Iată ce spune Ioan Lupaș în această privință: "Considerând că școlile confesionale, înființate și susținute de Biserica Ortodoxă Română au fost statificate în mod sumar, cu desconsiderarea vechilor drepturi, recunoscute și în articolul 137 al Constituirii din 1925, iar confesiunile minoritare au rămas în exercițiul vechilor drepturi școlare și culturale, prin ceea ce se creează o deplorabilă situație de inferioritate Bisericii dominante de stat - propun să se enunțe că: Sinodul eparhial regretă că din noua lege pentru organizarea învățământului primar și normal primar, lipsește o dispoziție categorică, relativă la dreptul imprescriptibil al Bisericii Ortodoxe Române de a înființa și susține școli cu caracter de publicitate, constatând din nou că în privința acestui drept nu este admisibil din partea corporațiilor bisericești nici un fel de transacție" - Cf. *Actele Sinodului ordinar al Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținut la Cluj, în anul 1925*, Cluj, 1926, p. 16-17.

<sup>13</sup> *Actele Sinodului ... din 1925 ...*, p. 19.

reprezintă în Congresul Național Bisericesc de la București, împreună cu alte personalități bisericești și laice<sup>14</sup> ale acestui centru cultural.

De asemenea, Ioan Lupaș a făcut parte din delegația Bisericii noastre, condusă de Mitropolitul Dr. Nicolae Bălan al Ardealului, la Congresul Ecumenic de la Stockholm din anul 1925<sup>15</sup>.

Deoarece, între timp, Ioan Lupaș a fost numit ministru al Sănătății și Ocrotirilor sociale, la Adunările Eparhiale din 1926<sup>16</sup> și 1927<sup>17</sup> a participat numai la ședințele de început ale acestora, în care s-au discutat probleme referitoare la situația generală a vieții bisericești din Eparhia Clujului; pentru celelalte ședințe ale Adunării, din anii următori a primit învoire, de a pleca la București, motivată de funcția politică pe care o avea atunci.

Întrucât viața bisericească ortodoxă a Eparhiei Clujului începea să fie tot mai mult afectată de proliferarea sectelor religioase, dar și de patima beției, aceste probleme au fost mult discutate în cadrul adunării amintite din anul 1928.

Pentru îmbunătățirea vieții spirituale a credincioșilor, precum și pentru stăvilirea asalturilor sectare, deputatul Ioan Lupaș a făcut următoarele propuneri:

a) "Să se trimită din toate publicațiile Institutului Biblic [și de Misiune Ortodoxă de la București] un număr corespunzător de exemplare, spre a fi răspândite prin preoții noștri în toate parohiile;

b) Să se publice în această bibliotecă [Institutul Biblic] biografia mamei lui Andrei Șaguna, pentru întărirea mamelor române și a tinerelor generațiuni în credința ortodoxă;

c) Din fondurile prevăzute în bugetul Ministerului de Culte, pentru Institutul Biblic să se repartizeze o sumă corespunzătoare Eparhiei Clujului (în scop publicistic-misionar) și

d) Să se acorde un premiu pentru cea mai bună *predică*, potrivit ca mijloc de propagandă antialcoolică și să se publice în "Renașterea" numele preoților care se disting în combaterea acestei plăgi sociale"<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Dintre reprezentanții Eparhiei Clujului au mai făcut parte: Pr. Dr. Sebastian Stanca, ministrul Cultelor, Prof. Dr. Alexandru Lapedatu, poetul Octavian Goga, Prof. Dr. Silviu Dragomir și Prof. Dr. Sextil Pușcariu - Cf. *Actele Sinodului ... din 1925 ...*, p. 103-104.

<sup>15</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română și Mișcarea Ecumenică*, în "Ortodoxia" XIV (1962), nr. 1-2, p. 126; Pr. Prof. Alexandru Moraru, *Ecumenismul*, în "Îndrumător bisericesc", Cluj-Napoca, 1982, p. 192; *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1926*, Cluj, 1926, p. 41.

<sup>16</sup> *Actele Adunării ... din 1926*, p. 19.

<sup>17</sup> *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1927*, Cluj, 1927, p. 34.

<sup>18</sup> *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1928*, Cluj, 1929, p. 20-21.

Atitudinea lui Ioan Lupaș față de "plăgile sociale" amintite a fost binevenită, pentru că atât sectarismul cât și alcoolismul să pău la temelia Bisericii străbune, a ființei ei și a spiritualității neamului românesc.

În concepția lui Ioan Lupaș numai misiunea preoțască autentică (slujire aleasă și exemplul personal) poate să revitalizeze viața a spiritual-morală a credincioșilor, lucru de altfel constat în Istoria Bisericii noastre. Iată ce spune în acest sens: "... Biserica noastră are aceeași misiune ca și înainte de 1918, poate chiar mai mare, mai ales acum când sunt atâtea curente subversive, ea trebuie să stea nu numai în serviciul credinței, ci și al culturii naționale... Rolul preoțimii astăzi este chiar mai mare ca în trecut, căci în trecut legătura sufletească față de Biserică era mai cimentată; astăzi această legătură a mai slăbit și tocmai din acest motiv preotul este chemat să lupte de toate mijloacele pentru a restabili acest echilibru sufletească. Edificarea și întărirea sufletească a credincioșilor va fi cea mai desăvârșită mulțumire a preotului... Predicile prin graiul viu nu sunt suficiente pentru ca această muncă să fie încoronată de succesul dorit... ci este nevoie să se ... accelereze înființarea bibliotecii de misionarism, considerată ... un bun mijloc de a veni în ajutorul preoțimii noastre în munca ce o așteaptă pentru trezirea conștiinței ei maselor și abaterea lor de la calea rădăcinii, cimentând astfel în sufletele credincioșilor dragostea de Biserică și neam"<sup>19</sup>.

Ideile lui Ioan Lupaș au fost valabile nu numai pentru acele vremi, ci sunt de mare actualitate și pentru zilele noastre, când preotului îi se cere să fie de o înaltă înaltă morală și de o aleasă și profundă cultură teologică și laică. Numai așa Biserica își va putea îndeplini misiunea sa în lume, de promovare a moralității și culturii, de îndrumare a oamenilor spre mântuire.

Datorită importanței ei problemelor care s-au tratat în cadrul Adunării Eparhiale, ce vizau în principiu sporirea vieții morale și culturale a românilor, istoricul Ioan Lupaș a propus ca rapoartele acestora să fie publicate, pentru ca să ajungă cât mai repede la cunoștința preoțimii, și de aici la cei păstoriți, fiindcă hotărârile forului amintit "au calitatea de legi pentru viața noastră bisericească și... de aceea ele ... trebuie să fie cunoscute"<sup>20</sup> de cler și credincioși.

Cu prilejul împlinirii a 75 de ani de viață a Episcopului Nicolae Ivan, precum și a unui deceniu de la reînvierea Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului (evenimente sărbătorite la deschiderea Adunării Eparhiale din luna mai, 1930), Ioan Lupaș a avut o impresionantă cuvântare, prin care a evocat trecutul tragic al Ortodoxiei din Cluj, dar și înfăptuirile ei sub ierarhul amintit. După ce a omagiat evenimentele menționate, a spus între altele:

---

<sup>19</sup> *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1929, Cluj, 1929, p. 9.*

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.19.

"În opera de naționalizare a Clujului și de restaurare a Bisericii Ortodoxe Române, în vechile ei drepturi, sfârșite de intoleranță a confesională și de urgia politică a trecutelor străine, Prea Sf. [înția] Voastră ați luat, în cursul acestui deceniu, o parte covârșitoare, cunoscută și lăudată de toți cei ce au ochi să vadă și cugetare obiectivă să poată prețui faptele și oamenii după justa lor valoare.

Dacă orașul acesta - considerat drept capitală a fostului Principat ardelean și monopolizat în trecut de elemente strecurate aici cu scopul de a perpetua o dominație străină de sufletul populației autohtone - nu a putut să aibă până la 1918 pentru cultura noastră o importanță așa de mare ca a Sibiului și a Brașovului, cu atât mai accentuată a devenit importanța lui științifică, culturală și religioasă bisericească în ultimul deceniu"<sup>21</sup>.

Alegerea, numirea și instalarea Episcopului Nicolae Ivan<sup>22</sup> la Cluj, în anul 1936 sunt socotite de istoricul Ioan Lupaș momente binecuvântate<sup>23</sup> de Dumnezeu, deoarece numai într-un deceniu de păstorire s-au constatat însemnate realizări pe tărâm bisericesc; amintim doar trei dintre acestea: întemeierea Institutului Teologic Ortodox (în 1924), obținerea unei impunătoare reședințe eparhiale și înălțarea unei mărețe catedrale - ce era atunci într-o fază avansată de construcție.

Aceste mărețe înfăptuiri se datorează în același timp, colaboratorilor Episcopului Nicolae Ivan, între care se numără și membrii Adunării Eparhiale Ortodoxe din Cluj, la loc de frunte aflându-se, prin activitatea sa, și Ioan Lupaș.

La deschiderea Adunării Eparhiale din anul 1931, încă înainte de a se intra în ordinea de zi, Ioan Lupaș a propus să se trimită o telegramă<sup>24</sup> de felicitare noului rege al României, Carol al II-lea. A fost un gest prin care a dorit să marcheze acest eveniment însemnat din viața țării și a Bisericii noastre.

<sup>21</sup> *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1930*, Cluj, 1930, p. 4.

<sup>22</sup> Prot. Nicolae Vasile, Pr. Prof. Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan, 1855-1936, ctitorul reînviatului Episcopii a Vadului, Feleacului și Clujului. Studii și documente*, Cluj-Napoca, 1985, p. 74-82.

<sup>23</sup> *Actele Adunării Eparhiale ... din 1930*, p. 5.

<sup>24</sup> Iată conținutul acesteia: "Maiestății Sale Regelui Carol II, București, Adunarea Eparhială a reînviatului episcopii a Vadului, Feleacului și Clujului - ctitoria lui Ștefan cel Mare - întrunită acum pentru întâia dată în timpul Domniei Maiestății Voastre, cel dintâi rege ortodox al scumpei noastre țări - exprimă omagiile sale de credință și alipire neclintită tânărilor Suveran rugându-l pe Atotputernicul să-i ajute a duce la înflorire și glorie România întregită, întinzând aripa ocrotitoare a îngrijirii părintești și asupra Sfintei noastre Biserici Ortodoxe, care a fost și va rămâne în toate timpurile stâlpul de întărire al statului național român. Episcopul Nicolae Ivan" - Cf. *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1931*, Cluj, 1932, p. 5-6.

În cadrul prezentei Adunări Raportul general al Adunării se observă că s-au purtat numeroase discuții pe marginea Regulamentelor, pe care trebuia să le adopte Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, absolut necesare pentru buna desfășurare a vieții ei în viitor. Referindu-se la această problemă, Ioan Lupăș a fost de părere că elaborarea acestui gen de regulamente este de fapt, "o operă de decenii", motiv pentru care ele nu se pot alcătui așa de repede. În ele trebuie să se reflecte experiența din trecut a Bisericii, dar să existe și noi orientări pentru viitor, pentru ca Instituția Sfântă să și îndeplinească, pe deplin, rolul său în viața credincioșilor și a societății în care trăiește. În acest sens el sugerează Consiliului Central Bisericesc de la București ca în alcătuirea Proiectelor de regulamente să fie luate în studiu toate Regulamentele existente până la zi, să fie revizuite, completate și, în final, să fie adoptate, cele care pot aduce folos Bisericii<sup>25</sup>.

Tot în cadrul acestei Adunări a prezentat Raportul Consiliului eparhial cu privire la bilanțul zidirii Catedralei din Cluj (alcătuit în 31 decembrie 1930)<sup>26</sup>. Se constată, cu acest prilej, că lucrările se desfășurau într-un ritm normal și că era necesar ca toate donațiile să fie publicate în periodicele bisericești, pentru a aduce, pe această cale, mulțumirile ce se cuvin donatorilor respectivi. Însă, pentru accelerarea finalizării lucrărilor s-a propus să se instituie o delegație din partea Adunării eparhiale, care să solicite ajutor financiar atât regelui Carol al II-lea, cât și guvernului de atunci al României.

O problemă însemnată din cadrul discuțiilor acestei adunări a fost și cea a salarizării preoților din partea statului. Cu toate că relațiile dintre Stat și Biserică erau relativ bune, autoritățile laice au redus mult din bugetul ce se cuvenea celei din urmă. După părerea lui Ioan Lupăș problema salarizării clerului a fost o preocupare permanentă a conducătorilor Bisericii noastre de câteva veacuri încoace. Însă, acum vede nerezolvarea acestei probleme în faptul că a fost desființat Ministerul Cultelor, iar în al doilea rând, în lipsa unui reprezentant autorizat al Bisericii Ortodoxe atât în guvern cât și în parlament<sup>27</sup>, care să-i susțină nevoile și interesele.

Cu toate intervențiile pe care reprezentanții Bisericii Ortodoxe le-au făcut de-a lungul vremii, pe lângă guvernele țării, nici până azi problema salarizării clerului încă n-a fost rezolvată.

În cadrul Adunării Eparhiale din anul 1932, Ioan Lupăș a fost ales din nou, pentru o perioadă de șase ani (1932-1937), alături de alte personalități bisericești și laice, ca delegat al Eparhiei Clujului în Congresul Național

<sup>25</sup> *Actele Adunării Eparhiale ... din 1931 ...*, p. 17-18.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 20-21.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 32-33.

Bisericesc din București<sup>28</sup>. Alegerea sa a fost o cinste și o onoare nu numai pentru el, ci și pentru Episcopia pe care o reprezenta.

Cu prilejul sfințirii Catedralei Ortodoxe din Cluj (în 4 noiembrie 1933) s-a ținut o ședință extraordinară a Adunării Eparhiale. Între vorbitorii care au elogiat această minunată realizare a Ortodoxiei transilvănene a fost și Prof. Ioan Lupaș. În cuvântul său a afirmat între altele:

"Prin muncă chibzuită și stăruință nepregetate a fost restaurată, din risipirile-seculare, Episcopia Vadului și a Feleacului, ale cărei începuturi istorice erau adânc înrădăcinate în trecutul acestei regiuni, până în zilele domniei moldovene a lui Ștefan cel Mare, slăvitul atlet al lui Hristos.

Dar restaurarea aceasta trebuia adusă în legătură cu fostul centru politic și cultural-științific al provinciei, cu cetatea Clujului, unde erau cele mai grele probleme de dezlegat pentru încetățenirea și perpetuarea ideii de stat român. Însă prin ... Nicolae Ivan, P.[reședintele] Sf.[ințitul] nostru Episcop, prin râvnă și stăruință a ... lui ... ne-am învrednicit a vedea înfiptă în inima Clujului cea mai trainică și mai sfântă cheazășie a libertății și unității noastre naționale-politice: *catedrala ortodoxă română* ! ...

Trădăciunile noilor ziduri, în sensul unor tradiții populare, o garantează *jertfa clădirii*. Pentru *catedrala ortodoxă din Cluj* această jertfă e nespuse de mare, fiind oferită de către toți cei care au luptat și s-au jertfit de-a lungul veacurilor pentru apă curată și credință bună. Pe oasele eroilor și ale mucenicilor sacrificați în luptele desrobirii noastre sunt așezate ca niște moaște sfinte pietrele unghiulare și temeliele acestei sfinte Catedrale. Din sufletul lor, gata de orice sacrificiu pentru neam și lege, va răsună și se va înviora neconștient râvna tuturor slujitorilor ei, spre căminul Domnului<sup>29</sup>.

La propunerea sa, Adunarea eparhială din Cluj a adoptat o hotărâre prin care s-au adus mulți umiri tuturor aceluia care au fost implicați în ridicarea marelui catedral din Cluj<sup>30</sup>; cu această ocazie Episcopul Nicolae Ivan a acordat membrilor Adunării eparhiale (inclusiv lui Ioan Lupaș) o medalie comemorativă (din argint) ce reprezenta pe o parte Catedrala în relief cu inscripția: "*Catedrala Ortodoxă Română Cluj-1933*", pe verso având o cruce cu inscripția: "*Cu noi este Dumnezeu!*"

Dacă la Adunarea Eparhială din 1934 Ioan Lupaș nu ia parte din motive obiective<sup>31</sup>, în cadrul celei din 1935, îl omagiază pe Episcopul Nicolae

<sup>28</sup> Ceilalți reprezentanți au fost de asemenea: Pr. Dr. Sebastian Stanca, Prof. Dr. Silviu Dragomir, poetul Octavian Goga, Prof. Dr. Sextil Pușcariu și Prof. Dr. Alexandru Lapedatu - Cf. *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1932*, Cluj, 1933, p. 13.

<sup>29</sup> *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1933*, Cluj, 1934, p. 69-70.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 71-73.

<sup>31</sup> *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1934*, Cluj, 1934, p. 6.

Ivan în numele publicisticii românești, cu prilejul împlinirii a 80 de ani de viață<sup>32</sup>; în același timp, scoate în evidență și meritele pe tă răm publicistic ale ierarhului amintit. Prin aceasta se dovedește faptul că , Nicolae Ivan a fost nu numai un bun gospodar, ci și un iubitor și promotor de cultură .

În slujirea bisericească s-a simț it atunci atât lipsa de cântă reț i de strană , cât și faptul că nu se cânta uniform în Biserica noastră . Pentru rezolvarea acestei situaț ii, Ioan Lupaș a propus ca pentru toate Episcopiile din Transilvania să se înființ eze "o școală comună de cântă reț i, pentru unificarea cântă rilor bisericești"<sup>33</sup>.

În ce privește învă ț area religiei în școală , el a sugerat ca aceasta să fie introdusă și în cele *profesionale*, fiindcă ele "au menirea să crească clasa de mijloc a poporului"<sup>34</sup> deci, o bună parte din fiii neamului nostru românesc; pentru supravegherea strictă a predă rii religiei în școală propunea instituirea mă car a unui post de inspector (de religie) pentru întreaga Mitropolie a Ardealului.

Îngrijorat de soarta Bisericii și a ț ă rii, Ioan Lupaș credea că ele pot fi salvate de toate atacurile nevă zute ale dușmanilor mai ales prin slujbă și rugă ciune. Iată ce afirma el în acest sens: "... să se ... apeleze la preoț ime, ca să utilizeze cetania și rugă ciunea, ca o armă nebiruită în lupta cu vră jmașii. La puterea rugă ciunii, se luminează mai repede și capetele guvernant ilor, care nu vor să înț eleagă nevoile Bisericii și ale slujitorilor lor. Dar rugă ciunea din altare va birui și atâtea vră jmașii, ce se ridică la toate graniț ele noastre, în special revizionistii, care pândesc să ne ră pească pă mântul și libertatea. Fac apel ca preoț imea și poporul dreptcredincios să se înroleze cu toț ii în Liga Antirevizionistă , propagând ideea integrită ț ii și unită ț ii noastre naț ionale. Să se rostească și să se cânte de mici și mari imnul: <<Piatră de hotar>>, de avocatul Perieț eanu"<sup>35</sup>.

Din afirmaț iile acestea se vede limpede *credinț a* puternică în Dumnezeu a lui Ioan Lupaș și *nă dejdea* că numai El ne poate salva din cele mai greț ii ale vieț ii noastre.

Deși prezent la sesiunea Adună rii Eparhiale din anul 1937, Ioan Lupaș nu apare dintre deputaț ii activi<sup>36</sup> ai acesteia; va fi avut probabil motive personale, care l-au ț inut departe de problemele discutate; între 1937-1938 a funcț ionat și ca ministru al Cultelor și Artelor.

<sup>32</sup> *Actele Adună rii Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ț inută la Cluj în anul 1935, Cluj, 1935, p. 3.*

<sup>33</sup> *Actele Adună rii Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ț inută la Cluj în anul 1936, Cluj, 1937, p. 14.*

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>35</sup> *Actele Adună rii Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ț inută la Cluj în anul 1936, Cluj, 1937, p. 29.*

<sup>36</sup> *Actele Adună rii Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ț inută la Cluj în anul 1937, Cluj, 1938, p. 4.*

La deschiderea sesiunii Adunării Eparhiale din anul 1938, deputatul Ioan Lupaș a luat cuvântul în numele acesteia<sup>37</sup>, elogiind figura Episcopului cărturar Nicolae Colan<sup>38</sup> al Clujului, căruia regele Carol al II-lea i-a încredințat, în vremuri deosebit de grele, conducerea ministerului Educației Naționale și cel al Cultelor și Artelor<sup>39</sup>. Numirea ierarhului de la Cluj în fruntea ministerelor pomenite a fost benefică pentru Biserică și Neam, deoarece a promovat valorile morale și spirituale românești și a creat un climat prielnic pentru relații bune între Biserici.

Prezența lui Ioan Lupaș în cadrul Adunărilor Eparhiale din 1939<sup>40</sup> și 1940<sup>41</sup> este mai puțin remarcată. El a activat alături de ceilalți membri ai Adunărilor amintite, pentru desfășurarea în condiții normale a vieții bisericești din Eparhia Clujului, de păstrare și de afirmare a credinței Ortodoxe, a valorilor ei morale și spirituale. De fapt, au fost doi ani în care Biserica Ortodoxă din Eparhia Clujului a avut împliniri atât pe tărâm economic-administrativ, cât și din punct de vedere misionar-pastoral și cultural<sup>42</sup>.

Împlinirile și rezultatele bune din cadrul Centrului Eparhial Ortodox din Cluj, au fost stăvilite și umbrite la câteva luni de la Adunarea din luna mai 1940, prin Dictatul de la Viena<sup>43</sup> (din 30 august 1940). Prin acest odios act<sup>44</sup>, mulți membri ai Adunării Eparhiale au fost nevoiți să se refugieze peste munți, sau dincolo de granițele vremelnice ale stăpânirii horthyste din Transilvania. Așa a fost și cazul Pr. Prof. Dr. Ioan Lupaș, care împreună cu Universitatea din Cluj, la care slujea, s-au refugiat la Sibiu.

Cu toate condițiile vitrege, în perioada 1940-1944 Adunările Eparhiale de la Cluj (cu un număr restrâns de membri) și-au ținut ședințele în mod regulat, fiind un adevărat sprijin și stâlp moral, în frunte cu Episcopul Nicolae Colan<sup>45</sup>,

<sup>37</sup> *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1938*, Cluj, 1939, p. 4 și VII.

<sup>38</sup> Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *La răscruce de vreme o viață de om: Nicolae Colan, Episcopul Vadului, Feleacului și Clujului (1936-1957). După documente, corespondență, relații, impresii*, Cluj-Napoca, 1989, p. 34-43.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 43-46.

<sup>40</sup> *Actele Adunării Eparhiale ordinare a Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută la Cluj în anul 1939*, Cluj, 1940, p. 5.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 5 u.; *Raportul Consiliului Eparhial din Cluj către Adunarea Eparhială 1940*, Cluj, 1940, p. 4.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 7-27.

<sup>43</sup> A. Simion, *Dictatul de la Viena*, Cluj, 1972, p. 179-215.

<sup>44</sup> Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Un arbitraj arbitrar, străin de adevăr și dreptate: Dictatul de la Viena (30 august 1940)*, în "Biserica Ortodoxă Română" CXI (1993) nr. 11-12, p. 140-146; Idem, *Aspecte din activitatea ierarhului Nicolae Colan din perioada 1940-1944*, în "Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893-1993)", Cluj-Napoca, 1995, p. 101-110.

<sup>45</sup> Idem, *La răscruce de vreme*, ... p. 53-54.



pentru populația ortodoxă românească, din întreaga Transilvanie robită de stăpâniri străine.

Mare înșă a fost bucuria eliberării Transilvaniei de sub strășini, din toamna anului 1944, fapt constatat cu prilejul Adunării Eparhiale din anul 1945.

În cadrul ședinței ordinare a Consiliului Eparhial plinar (Ortodox) din Cluj, din 27 octombrie 1945, Pr. Prof. Dr. Ioan Lupaș, reîntors de la Sibiu a mulțumit în numele tuturor membrilor prezenți, "Prea Sfinției Sale [Episcopului Nicolae Colan], de caldă primire ce li s-a făcut și de felul strălucit cum a condus poporul român din Ardealul de Sus, în cei aproape cinci ani de robie ungaro-horthystă ... și a urat ... Prea Sfinției Sale, ca să fie hărăzit de Bunul Dumnezeu, de tot mai mare bine, pentru jertfelnicia cu care și-a păstrat turma și a păstrat credința de dincoace de blestemata graniță de la Feleac"<sup>46</sup>.

În timpul Adunării (generale) Eparhiale Ortodoxe din Cluj, din 29 octombrie 1945, deputații și-au exprimat apoi admirația și recunoștința față de Episcopul Nicolae Colan și "vrednicia săi colaboratori, care au înțeles să răzămână neclintii de datorie și să înfrunte întreaga urgie a unui regim ostil neamului și Bisericii noastre. Dăruirea și statornicia cu care au susținut o luptă de apă rare a patrimoniului nostru, vor constitui o pilduitoare pagină în istoria Eparhiei noastre"<sup>47</sup>.

Ca o completare la cele afirmate și simțite de către membrii Adunării Eparhiale, deputatul Ioan Lupaș a spus următoarele:

"Îmi dau seama că în împrejurările actuale nu se vor publica aceste acte istorice. Dar fiindcă ne aflăm în preajma unui important eveniment istoric al Eparhiei noastre, când la 8 mai 1946 se vor împlini 25 de ani de la înființarea Eparhiei noastre, a-și propune ca viitoarea sesiune a Adunării Eparhiale să se deschidă la 8 mai 1946 și până atunci P.S. și Consiliul eparhial să pregătească materialul, ca să se publice toate evenimentele mai importante din viața Eparhiei noastre. Mă gândesc chiar la un album cu fotografiile tuturor clădirilor realizate în Eparhie, a tuturor colaboratorilor P.S. Ierarhi de la centru, de la protopopiate, de la parohii. Ar fi o colecție ce ar prețui o generație viitoare. Avem aici Muzeul eparhial, unde materialul ar trebui adunat, dacă [n-ar] lipsi banii. Pentru această lucrare, raportul de azi ar fi de valoare, indicând suferințele tuturor slujitorilor preoți și mireni, nominal și cu fotografie, ca să fie un document de valoare"<sup>48</sup>.

Gândurile lui Ioan Lupaș au fost de mare însemnătate, deoarece se dorea conservarea unor evenimente ce au lăsat răni adânci în sufletele românilor transilvăneni, dar care i-au unit mai mult pentru menținerea credinței ei, identității și ființei ei lor naționale. Datorită condițiilor istorice, însă nu s-au putut înfăptui dorințele lui Ioan Lupaș.

<sup>46</sup> *Proces verbal din 27 octombrie 1945*, în "Condica de procese verbale, 1945-1949", Cluj, 1949, p. 1.

<sup>47</sup> *Ședința a II, ținută în ziua de 29 octombrie 1945*, (în manuscris) Cluj, 1945, p. 1.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 2.

## ACTIVITATEA ISTORICULUI IOAN LUPAȘ ÎN CADRUL ADUNĂRII EPARHIALE ORTODOXE

De aici înainte, Ioan Lupaș nu mai apare între membrii Adunării Eparhiale. Se pare că odată cu pensionarea sa în 1945 n-a mai activat în cadrul Adunării respective. Credem, totuși, că sufletul i-a rămas mereu alături de conducerea Eparhiei Clujului, știute fiind bunele relații pe care le-a avut cu Episcopul Nicolae Colan, o altă figură uriașă a culturii românești.

Prezentarea activității lui Ioan Lupaș din cadrul Adunării Eparhiale Ortodoxe din Cluj scoate la lumină o latură mai puțin cunoscută a vieții sale și anume cea de preot, profund ancorat în credință și atașat pe deplin Bisericii Ortodoxe, din care făcea parte. Pentru acest motiv a luptat o viață întreagă pentru reînvierea duhului șagunian în sânul Ortodoxiei transilvănene, pentru menținerea și promovarea valorilor ei spirituale în țară și peste hotarele ei.

## SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI ȘI RECEPTAREA LUI ÎN CULTUL BISERICII ORTODOXE

IOAN VASILE LEB

**ZUSAMMENFASSUNG. Heiliger Ambrosius der Grosse und seine Aufnahme in dem Kult der Orthodoxen Kirche:** In Erinnerung an 1600 Jahre von dem Tod des grossen Kirchenvaters und Bischof von Milan, Ambrosius, versucht man hier anzudeuten inwieweit seine Werk und Persönlichkeit in der Orthodoxen Spiritualität und Kirchenleben präsent sind. Denn, Ambrosius ist nicht nur im Westen sondern auch im Osten als ein grosser wichtiger Kirchenvater gewürdigt. Das wird sehr deutlich wenn man unsere Gottesdienstbücher aufschlägt, wo man Elemente der ambrosianischen Biographie wie auch wichtige Hinweise auf seine Arbeit und Kampf gegen die Häretiker und besonders gegen die Arianer finden kann. Es fehlen auch nicht Hinweise auf die exegetische und pastorale Tätigkeit des mailändischen Bischofs, der als ein "Haus des Heiligen Geistes" benannt wird. Und alle seine Charakteristika werden während des orthodoxen Gottesdienstes und Liturgie von dem Gläubigen durch Hymnen und Lesungen in die Erinnerung gebracht. Dadurch wird Ambrosius als eine Brücke zwischen Osten und Westen hoch gewürdigt.

*"Domnul cerului Întru întâ rirea credinț ei te-a pus pe tine ca pe o stea, care să luminezi lumea cu învã ț ă turile tale"<sup>1</sup>.*

La împlinirea a 1600 de ani de la moartea Sfântului Ambrozie cel Mare, episcopul Milanului (339-397), se cuvine să evocăm cu adâncă smerenie figura acestui mare ierarh, cinstit atât de Biserica Apusului, cât și de Biserica Ră să ritului. În acest sens, considerăm că o prezentare a gradului în care personalitatea și opera marelui Ambrozie au fost receptate de că tre Ortodoxia românească ar putea constitui una din contribuț iile care vin să întregească efortul depus în vederea unei cât mai cuprinzã toare prezentã ri și înt elegeri a acestuia, precum și a influenț ei benefice pe care el a avut-o asupra întregii creștinã țã ț i. Că ci, prin tot ceea ce a fă cut, Sfântul Ambrozie poate fi considerat a fi o punte de legã turã între creștinã tatea apuseanã și cea ră să riteanã , alã turi de Irineu al Lyonului, Ilarie de Poitiers, dobrogeanul Ioan Cassian, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom și alț ii.

<sup>1</sup> *Mineiul pe Decembrie*, p. 84. Pentru toate citatele ulterioare vom folosi: *Mineiul pe Decembrie*. Tipã rrit în zilele pã storirii Prea Fericitului Patriarh Justinian al Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod. Ediț ia a cincea, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxã , 1975.

Demersul nostru nu va face o prezentare exhaustivă a personalității Sfântului Ambrozio, căci acest lucru l-au făcut și îl fac și acum specialiștii occidentali care s-au dedicat în mod special acestei nobile cauze, ci va căuta să illustreze aceste fapte și să trăsătură care au făcut ca Ambrozio să fie cinstit ca sfânt și în Biserica Răstăritului.

Așadar, la fel ca și celelalte Biserici Ortodoxe, Biserica Ortodoxă Română îl prăznuiește pe Sfântul Ambrozio în ziua de 7 decembrie. Cântările și imnele dedicate Sfântului Ambrozio și cuprinse în *Mineiul pe luna Decembrie*, sunt de o bogăție spirituală și de o frumusețe deosebită, preamă rind nobilele însușiri ale marelui ierarh. Deși nu au fost compuse cu scopul de a face biografia lui, aceste imne cântate la vecernie și la utrenie oferă un bogat material descriptiv, în care chipul lui Ambrozio se lămurește în linii de o blândă suavitate. Iată principalele trăsături ale Sfântului Ambrozio, așa cum sunt ele surprinse în *Minei*.

### **1. Elemente de biografie ambroziană**

De la bun început trebuie precizat că biografia Sfântului Ambrozio este succintă, însă foarte sugestiv surprinsă în Sinaxarul Bisericii Ortodoxe, care se citește la slujba utreniei în ziua de 7 decembrie<sup>2</sup>. Rostul sinaxarului fiind acela de a zidi și întări duhovnicește, în el sunt expuse în special calitățile Sfântului într-un cadru istoric sumar. Iată cum este surprins episcopul milanez de către autorul sinaxarului: "*Cuviosul părintele nostru Ambrozio era de loc din cetatea Romei. Era senator: bărbat destoinic la cuvânt, cântar și cumpănă a dreptății. Nu dădea hotărârile după fața oamenilor, ci cu nepărtinire și cu dreptate. De aceea i s-a încredințat stăpânirea întregii Italii, de către binecredincioșii împărați Constantin și Constant, fiii marelui împărat Constantin. Nu era încă luminat cu dumnezeiescul Botez; era încă printre catehumeni, dar întru nimic nu era mai prejos în virtute și în viața curată decât cei ce se împărtășeau cu Sfintele Taine.*" Mai departe, după ce arată cum a ajuns Ambrozio episcop, noul ierarh este caracterizat astfel: "*Ca episcop a învățat pe popor drept și bine dreapta credință; a păzit neatinsă Biserica de orice erezie; a stat alături de cei ce duceau război ereziilor lui Arie, Sabelie și Eunomie; a scris multe și felurite cărți pentru dreapta credință. Pe împăratul Teodosie, care venise în Milan, după ce săvârșise acea nelegiuită război de sânge în Tesalonic, l-a oprit să intre în Biserică; l-a făcut să-și dea seama de neleguirea lui, i-a arătat cât de mare deosebire este între un preot și un mirean, chiar împărat de-ar fi el, și l-a sfătuit să nu mai îndrăznească să se apropie de cele dumnezeiești cu atâta sfruntare și obrăznicie". Și încheie astfel:*

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 86.

"După ce a să vâșit fapte îmbună tă ț ite, și-a sfârșit viața a după o bună bă trâneț e"<sup>3</sup>.

Toate aceste elemente vor fi preluate apoi în imnele dedicate Sfântului Ambrozie și cântate în cadrul vecerniei și utreniei, înregistrând astfel icoana celui care se cinstește în această zi. Evident că fiind imne de laudă, însușirile ierarhului nu pot fi separate unul de celălalt, oricât s-ar încerca, deoarece imnograful le-a împletit de așa manieră încât, cu toate repetițiile existente, ele se completează reciproc. Din această cauză, în cele ce urmează nu vom ține seama de locul unde este situat respectivul imn, ci vom încerca să surprindem cât mai sugestiv însușirile acestui mare părinte bisericesc.

## **2. Tră să turile generale ale Sfântului Ambrozie.**

Așa cum în puține cuvinte a fost surprinsă și în sintaxar, viața a îmbună tă ț ită a lui Ambrozie a fost aceea care l-a impus tuturor celor care acum, ca și în vremurile de demult îl laudă pe Dumnezeu, dar și pe Ambrozie, fapt exprimat astfel de către imnograf: "*Viața ta, de Dumnezeu înțeleg ție, s-arătat cu limpezime arhierilor pildă de hotar ortodocșilor, celor ce cu credință cântă lui Dumnezeu și dulce rostesc: Dumnezeul Părinților noștri, bine ești cuvântat*"<sup>4</sup>. Icoana îi este întregită apoi prin evidențierea câtorva dintre nobilele sale însușiri astfel: "*Cinstit la chip și înalt la cuget, cumpătat cu viața și tare în credință te-ai arătat, părinte Ambrozie, și neclintit atunci când cântai: Dumnezeul părinților noștri, bine ești cuvântat*"<sup>5</sup>. Și pentru a fi cât mai limpede pentru noi, imnograful adaugă celor amintite mai sus noi elemente, care să ni-l apropie și mai mult pe cel căruia ne rugăm: "*Întru cumpătare și osteneală, întru multe privegheri și rugăciuni neîncetate ție-ai curățit sufletul și trupul, de Dumnezeu înțeleg ție. Pentru aceasta vas ales al Dumnezeului nostru arățiându-te, ai primit daruri, întocmai cu Apostolii*"<sup>6</sup>. Aceste virtuți nu au rămas doar potențiale, ci ele au devenit realizări care îl așează pe Ambrozie alături de marile personalități duhovnicești care s-au jertfit pentru credință. Aceasta îl face pe imnograf să-l așeze nu numai alături de Apostoli, ci și alături de Avraam, simbol al jertfelniciei curate: "*Jertfa și credința cea fără de pată a lui Avraam le-ai arătat întru tine, punându-ți în minte sufletul să ție-l jertfești, ca și acela pe Isac, din dragoste pentru Ziditorul; și nefiind rănit de necredință, prieten al Ziditorului tău te-ai numit*"<sup>7</sup>. Iar jertfa curată nu poate fi adusă decât de cei ce sunt vase alese ale nepătimirii, prin lupta împotriva patimilor, așa cum

<sup>3</sup> *Ibidem*, De o frumusețe deosebită sunt și textele vechi ale lui Dosoftei, în *Viața și petrecerea sfinților*, Iași, 1682, p. 200v-201r, sinaxarul din *Minei. Luna Dichemvrie*, Buzău, 1703, p. 31 sau *Mineicul lunii lui Dechemvrie*, Buda, 1805, p. 35r.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 85.

a făcut și Ambrozie, că ruia imnograful i se adresează astfel: "*Organ al nepă timirii te-ai arătat, adormind poftetele patimilor; și ai ridicat inimile credincioșilor ca să strige: pe Domnul lăudați-L și preaiună lăudați-L întru toți vecii*"<sup>8</sup>. În acest continuu efort de îmbunătățire Ambrozie, ca toți ceilalți oameni, nu a fost singur, ci a avut mereu alături pe Dumnezeu care i-a dat puterea de a urca pe treptele desăvârșirii. Căci, pe lângă credință și fapte bune, omul are nevoie și de revărsarea harului divin în urcușul său duhovnicesc<sup>9</sup>. De aceste revărsări ale harului s-a învrednicit și Ambrozie, pe care credincioșii îl roagă să le fie și lor călăuză spre a se putea învrednici și ei de aceeași lumină: "*Cu dumnezeiești revărsări de lumină fiind luminat, cuvivoase, povățuiește spre lumină cu rugăciunile tale, pe cei ce cinstesc cu evlavie această purtătoare de lumină și strălucire și sfântă adormire a ta*"<sup>10</sup>. Această lumină l-a ajutat să fructifice talantul, așa cum a făcut sluga cea bună și credincioasă din pilda spusă de Mântuitorul Iisus Hristos Apostolilor Săi (Matei, XXV, 14-23): "*Primind, înțelepte talantul Cuvântului, ca o slugă credincioasă l-ai înmulțit pe el, punându-l în zărare, și l-ai adus înapoi Stăpânului tău, curat, împreună cu dobânda, Ambrozie*"<sup>11</sup>. Prin acest dar al cuvântului, Ambrozie a propovăduit cu mult succes învățătura cea mântuitoare, desțelenind asemenea plugarului ogorul necunosținut ei și deschizând porțile cerului aceluia care au primit în sufletul lor pe Cuvântul: "*Ca un plugar te-ai arătat, desțelenind câmpul cel neted al credinței ei; și însă mântuindu-l cu învățăturile dogmelor și făcând să crească spice, rodești Bisericii pâinea cerească a Duhului*"<sup>12</sup>. Această roadă a Duhului a fost realizată mai întâi în propriul lui suflet, ceea ce l-a îndreptat să devină un bun povățuitor al arhierilor și credincioșilor, adevărată lumină pentru Biserică, dar și un neînfricat luptător împotriva ereziilor de tot felul, lucru foarte plastic exprimat de călăuzimnograful inspirat: "*Îmbogățindu-ți sufletul cu faptele bune, învățător al înfrânării te-ai arătat, povățuitor al arhieriei celei de taină, pildă de viață, Bisericii lumină tor și stâlp al dogmelor, înfierând fără încetare rădăcina eresurilor*"<sup>13</sup>.

### **3. Sfântul Ambrozie, apă rădător al drepte credințe.**

Cele spuse mai sus sunt o adevărată introducere la una din coordonatele principale ale activității episcopului milanez, aceea de apă rădător al

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>9</sup> Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa*, în *Ortodoxia*, XXIII (1971), nr. 1, p. 82-96; *Epectază*, la: Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 144-145.

<sup>10</sup> *Mineiul*, p. 81.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 91.

dreptei credințe în fața păgânismului și a ereziilor vremii, dintre care cele mai importante erau arianismul, sabelianismul și eunomianismul<sup>14</sup>. Lupta sa împotriva păgânismului care încerca din răspuțeri să-și redobândească pozițiile pierdute după libertatea dată creștinismului de către Constantin cel Mare, este foarte scurt schițată de către iconograf doar după ce arată îndreptățirea pe care Ambrozio o avea în acest sens, întrucât el însuși s-a făcut locaș al Sfântului Duh: "*Minte luminată ca lumina cea fără de materie dobândind, ai fulgerat raze de tăvăduiri și de minuni, Ambrozio, fericite. Ridicatu-te-ai pe tine însuși în locaș sfințit al Duhului, sfără rămând templele idolilor, de Dumnezeu insuflate, Ambrozio*"<sup>15</sup>.

Cu o surprinzătoare insistență, iconograful stăruie însă asupra fermității cu care Ambrozio a apărat Ortodoxia - adevărata credință creștină, fără cându-se și în acest sens un adevărat învțător al Treimii, atât spre folosul ierarhiei, cât și al turmei pe care o păstorea. Iată cuvintele iconografului: "*Apărător al Ortodoxiei, temelie a Bisericii, întărire a arhierilor și înțelept arhipăstor te-ai arătat, Ambrozio, îndreptând turma căreia șunile dreptei credințe și îndepărțând cetele celor răucredincioși ca pe niște fiare neîmblânzite, lămurști deoființimea Sfintei Treimi, cel ce faci Dumnezeirea cunoscută*"<sup>16</sup>. Prin puterea cuvântului său, Ambrozio a lămurit nu numai adâncul de nepătruns al Sfintei Treimi, ci și adevărata înțeles al dogmei întrupării Mântuitorului din Fecioara Maria: "*Dobândit-ai puterea Cuvântului cea mijlocitoare de mântuire, preafericite, prin care ne-ai lămurit nouă pe Cel unul din Treime, Care a luat din Fecioară trup de o ființă cu oamenii, în chip nespus*"<sup>17</sup>. Dar forța cuvântului său nu este izvorâtă doar din posibilitățile limitate ale omului Ambrozio, ci ea provine de la însuși Cuvântul. Acesta îi conferă puterea de a combate neclintit pe dușmanii credinței ei: "*Cuvântul lui Dumnezeu ține-a dăruit ție, ierarhe Ambrozio, cuvânt de înțelepciune, împodobit cu adevărata cunoaștere, care face să amuțescă gândul cel rău și fără judecată al ereticilor*"<sup>18</sup>. Același Cuvânt i-a dat și înțelepciunea necesară, ca și harul minunilor cu care el își însoțea adevărata propovăduire: "*Cu dumnezeiești învățătură strălucind, ai îndepărțat înșelăciunea lui Arie, povățuitorule în cele de taină și păstorule Ambrozio; și minuni fără când, cu puterea Duhului, ai vindecat cu înțelepciune felurite patimi, părinte cuvioase;*

<sup>14</sup> Pentru acestea vezi: Ioan Rămureanu, Milan Sesan, Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I (1-1054), București, Institutul Biblic și de Misiune al BOR, 1987, p. 206-207; 313-326. Pentru activitatea lui Ambrozio vezi: Claudio Moreschini, *Ambrosius von Mailand*, în: Martin Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. II, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1993, p. 101-123.

<sup>15</sup> *Mineiul*, p. 84.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 81.

pe Hristos Dumnezeu roagă -l să mântuiască sufletele noastre"<sup>19</sup>. Prin acestea, păstorul înțeles care era Ambrozie a reușit să -și apere turma de toți dușmanii și în special de rădăcirile ariene, după cum spune și imnograful: "Apărat-ai turma de toată vădă marea potrivnicilor, preafericite, și toată rădăcirea lui Arie ai făcut-o neputincioasă, cu lumina cuvintelor tale"<sup>20</sup>. De aceea, comparații ca *sabie scilpitoare* sau *trâmbiță* care îmbărbătează pe cei credincioși și se potrivesc pe deplin: "Întărește-te, părinte, cu armele sfințeniei și luminându-ți mintea cu dumnezeiasca slavă, te arată credincioșilor ca o sabie scilpitoare și ca o trâmbiță a slăvitei sărbători, tăind în bucă și trufia eresurilor și pe toți în bărbăntându-i"<sup>21</sup>. Însă activitatea lui Ambrozie nu s-a limitat doar la cuvântul rostit, ci el a explicat și a învățat pe credincioși, dar a și combătut pe eretici și în scris, lucru pe care imnograful său nu uită să-l evidențieze: "Arădându-te plin de înțelepciune și de har, povățuitorul în Taine, Ambrozie, ai slobozit ca un râu pârăile sfințitelor dogme ca să adape în scris toată față a păștelui și să sporească în cugetele ortodocșilor spicul cel mai roditor al dreptei cinstiri de Dumnezeu și să înăbusească neghinele defăimărilor ereticilor. De aceea și apărat-ai dreptea credinței te-ai arădat și ai ajuns adevărat păstor al Bisericii, numărat fiind laolaltă cu sfinții părinți, cu care nu înceta rugănd pe Dumnezeu să mântuiască sufletele noastre"<sup>22</sup>. Apoi, ca într-o summa, în care sunt amintite eforturile lui Ambrozie de a feri de neghinele ereticilor dreapta credință, cea stabilită de Sfinții Părinți la Sinodul I Ecumenic, din anul 325, la Niceea, imnograful spune: "Cuvioase părinte, preafericite Ambrozie, arădându-te în mijlocul soborului purtătorilor de Dumnezeu părinți, ai propovăduit în chip lămurit un Fiu în cele două firi, Care S-a întrupat din cea neispită de nuntă, arădându-Se nouă, de o ființă cu Tatăl și veșnic ca și El, și de o fire cu El. Pentru aceasta, cu puterea Duhului ai veștejit grădina cea plină de hulă a lui Arie; roagă pe Hristos, pe Hristos îmblânzește-L, gânditorule de Dumnezeu, să dăruiască Bisericii bună înțelegeră, pace și mare milă"<sup>23</sup>.

#### 4. Sfântul Ambrozie exeget.

O altă coordonată a activității Sfântului Ambrozie, surprinsă în *Minei*, este și aceea de exeget al Sfintei Scripturi și al dogmelor creștine. Nu este vorba despre o prezentare a operelor pe care le-a scris Ambrozie în acest domeniu, ci de o precizare generală a faptului că în tot ceea ce a făcut, autorul nostru s-a bazat pe Sfânta Scriptură, care i-a fost izvorul nesecat al propovăduirii sale și pe care a înțeles-o ca un bărbat plin de har: "Pătrunzând, cuvioase, ca un

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 80-81.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 79.



ierarh îndumnezeit toată înțelegerea Scripturii, ai lă murit în chip limpede celor ce nu înțelegau cele cu greu de priceput, părinte Ambrozie<sup>24</sup>. De aceea, el este asemănat cu Iliu și cu Ioan Botezătorul care, pentru adevărul Scripturii nu s-au sfiit să înfrunte cu bărbăție nici pe puternicii zilei: "Râvnind proorocului Iliu și tot așa și lui Ioan Botezătorul, ai înfruntat bărbătește pe împăratul cel ce a săvârșit nedreptatea; împodobit-ai scaunul ierarhiei dumnezeiești și ai îmbogățit lumea cu mulțimea minunilor. Pentru aceasta, folosindu-te de dumnezeieștile Scripturi, pe credincioșii i-ai întărit și pe necredincioșii i-ai întors la credință, ierarhe Ambrozie. Roagă-te lui Hristos Dumnezeu să dăruiască iertare de greșelile celor ce cu dragoste prăznuiesc sfântă pomenirea ta"<sup>25</sup>. Având la bază Sfânta Scriptură, dumnezeiescul sunet al învățăturilor sale s-au răspândit în tot pământul, luminând cele dintru întuneric<sup>26</sup>, următorul demn fiind al adevărului. Învățător: "Așeză mintele Mântuitorului urmând, părinte, ai înmulțit cu grijă talantul cel dat ție, ca o preabună slugă, învrednicindu-te de bucuria cea de la Domnul. Deschizând larg izvoarele gândului tău cel de Dumnezeu grăitor, ai lăsat să curgă din destul râul sfințelilor dogme, adăpând mulțimea credincioșilor, povățuitorule în cele de taină, părinte Ambrozie"<sup>27</sup>. Având în vedere nu numai conținutul, ci și veșmântul stilistic în care Ambrozie și-a îmbrăcat ideile, înmograful îl prezintă ca pe un insuflat cântăreț al adevărurilor supreme. Și aceasta pe bună dreptate, dacă ținem seama de faptul că Ambrozie însuși a fost un priceput înmograf. Iată cum este el prezentat în Minei: "Cuvioase, părinte, preasfântă Ambrozie, alăuta dogmelor ortodoxe, care glăsuiește tuturor cântare mântuitoare, plină de încântare pentru sufletele credincioșilor, chitara cea dulce răsună toare a dumnezeiescului Mângâietor, marele organ al lui Dumnezeu, trâmbița cea vrednică de laudă a Bisericii și izvorul cel prealimpede al darurilor, care spală întina ciunea patimilor, roagă pe Hristos, pe Hristos îmblânzește-L, cuvioase, să dăruiască Bisericii bună înțelegere, pace și mare milă"<sup>28</sup>.

### 5. Sfântul Ambrozie, păstor luminat.

Cea mai importantă coordonată a vieții și activității Sfântului Ambrozie rămâne, totuși, aceea de păstor al turmei celei cuvântătoare. Deși era episcop doar al Milanului, prin gravitatea, dar mai ales prin soluțiile date diverselor probleme cu care a fost înfruntat, acțiunea pastorală a Sfântului Ambrozie a depășit repede hotarele eparhiei sale, devenind exemplu și simbol pentru întreaga Biserică. Din activitatea sa pastorală, înmograful a reținut în special trei, și anume: confruntarea sa cu ereticii, în special cu arienii, despre

<sup>24</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 79.

care s-a vorbit și mai înainte, apă rarea Bisericii de încercă rile împă raț ilor de a și-o subordona și, în sfârșit, pastoraț ia propriu-zisă a credincioșilor să i. Toate acestea sunt expuse, ca și până acum, mai mult sub aspectul laudei liturgice decât sub aspect istoric, aspect care se consideră cunoscut de că tre cei ce aduc laudă marelui ierarh.

Revenind la prezentarea luptei antieretice a lui Ambrozie, în două stihiri este prezentată această luptă , ca un efort al adevă ratului pă stor de a-și feri turma de greșelile lui Arie: *"Cu preaiñț eleptele și sfintele tale învă ț ă turi, ai îndepă rtat necură ț irea lui Arie și ca un pă stor ai îndrumat cu credinț ă la iarba cea verde a Ortodoxiei oile cele cuvântă toare, preaiñț elepte"*<sup>29</sup>. Ceva mai departe, ală turi de activitatea învă ț ă torescă desfăș urată de Ambrozie și în directă legă tură cu aceasta este prezentat succesul să u asupra ereticilor, dar și asupra patimilor de orice fel: *"Dobândind cuvinte de viaț ă , înț elepte pă rinte, adă pi cugetele credincioșilor și cu harul le ară ț i întotdeauna roditoare; iar minț ile ereticilor le îneci; și izvorând har de tă mă duri, speli cu adevă rat întină ciunile de tot felul ale patimilor, povă ț uitorule în cele tainice, gânditorule de Dumnezeu, Ambrozie"*<sup>30</sup>.

În privinț a confruntă rii sale cu împă raț ii vremii, este cunoscut faptul că el a avut de înfruntat în special pe Teodosie cel Mare (+395)<sup>31</sup>. Ca și în celelalte cazuri, nici aici innoograful nu insistă asupra detaliilor. El nu amintește nici mă car numele acestor împă raț i, întrucât pentru el mult mai important este faptul în sine: opoziț ia fermă a ierarhului față de faptele care contravin învă ț ă turii bisericești. Iată cum se exprimă el, lă udând îndră zneala ierarhului: *"Luminat fiind de lumina preamarilor fapte bune, s-au temut de tine împă raț ii și n-au că lcat hotarul poruncilor tale"*<sup>32</sup>. Atunci însă când împă raț ii au greșit, cu o pă storească îndră zneală Ambrozie i-a readus pe calea ce adreaptă , așa cum s-a întâmplat cu Teodosie cel Mare: *"De răvna credinț ei aprinzându-te, ierarhe Ambrozie, și cu pă storească îndră zneală înț armându-te, te-ai împotrivit ca și Natan oarecând lui David, binecredinciosului împă rat ce greșise. Pentru aceasta oprindu-i lui și intrarea în dumnezeieștile locașuri, l-ai înduplecat cu lacrimi de pocă inț ă să ceară dumnezeiască milă ; iar credincioșilor prin această inț eleaptă chibzuire le-ai dat semn de adevă rată pocă inț ă , lă murindu-le limpede iubirea de oameni a lui Dumnezeu. Și acum stând de față înaintea lui Hristos Dumnezeu, cere cură ț ire de pă cate, celor ce cu credinț ă să vârșesc pomenirea ta"*<sup>33</sup>. La același împă rat se face aluzie și atunci când Ambrozie este asemă nat cu Ilie. Greșeala lui Teodosie, care a

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>31</sup> Vezi: Ioan G. Coman, *Patrologie*, București Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă , 1956, p. 230-231.

<sup>32</sup> *Mineiul*, p. 85.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 80. Aceeași idee și la p. 79.

linșat mult îmi de popor la Tesalonic, a fost sancționată de către Ambrozie prin oprirea acestuia de la cele sfinte și obligarea lui să facă penitență publică: *"Cu râvna ta, fericite, ai urmat râvnei lui Ilie; că pe credinciosul împărat, cel pângărit de sânge, muștrându-l, l-ai înlăturat de la dumnezeieștile locașuri, ferind sfîntenia lui Dumnezeu"*<sup>34</sup>. Prin aceasta, Ambrozie a impus un principiu foarte important privitor la relația dintre Biserică și Stat, și anume, acela al independenței ei puterii spirituale față de puterea politică.

În ceea ce privește grija față de proprii săi păstori, Ambrozie este prezentat ca adevăratul ierarh prin care se acordă tuturor harul curățitor: *"Ară-tu-te-ai ierarh, uns fiind cu mirul preoției, sfînt îndreptător și dăruitor tuturor curățitoria cea de mântuire"*<sup>35</sup>. Cârja, simbolul adevăratului păstor, care apărează, sfătuiește, dar și muștră, a fost ținută cu demnitate de acest ierarh de excepție: *"Cu suferințele tale, înțeleptule, ai făcut să strălucească veșmântul cel sfînt și te-ai arătat păstor al oilor celor cuvântătoare; pe care cu cărja ta le îndrumezi la unitatea de credință"*<sup>36</sup>. Căci, prin cuvânt și faptă, el a făcut să rodească harul primit prin Taina Preoției, făcându-se pildă a adevăratei ratei păstoririi: *"Cu veșmântul ierarhiei îmbrăcându-te, părinte Ambrozie, și ca un iconom credincios al harului, înmulțind talantul ce s-a dat ție, ai păstorit Biserica lui Hristos, după Evanghelie, cu sfîntenie și dreptate. Pentru aceasta ai împodobit-o cu faptele și cu cuvintele și ai sprijinit-o cu îndrumările înțeleptele învățăturilor tale, făcându-te pildă a adevăratei ratei păstoririi; și primind în ceruri cununa dreptății, roagă-te lui Hristos Dumnezeu, pentru sufletele noastre"*<sup>37</sup>. Ambrozie a fost omul faptei și al cuvântului din care se adapă și azi toți credincioșii: *"Norii învățăturilor tale izvorăsc picături de tălmăciri, din care se adapă inimile credincioșilor, care strigă: pe Domnul lăudați-l și preaiubitul întru toți vecii"*<sup>38</sup>. Fiind vas ales al Domnului, Ambrozie s-a învrednicit de darul tălmăcirii, așa cum spune și iconograful: *"Primind de la Dumnezeu harul mare și puterea, ai tălmăcit cu atingerea de haina ta felurite boli ale celor ce s-au apropiat de tine, părinte Ambrozie"*<sup>39</sup>. Iar în alt loc: *"Fiind îngrădit cu puterea Duhului, preafericite, alungi duhurile cele viclene ale răutății, neputând suferi certarea ta"*<sup>40</sup>.

## **6. Sfântul Ambrozie, sălaș al harului și cunună a Bisericii.**

Prin tot ceea ce a făcut, Sfântul Ambrozie s-a dovedit a fi plin de harul lui Dumnezeu, prin care s-a curățit de toată întinăciunea, dobândind lumina

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 84.

cu care i-a luminat și pe credincioșii săi, dar și pe cei care acum i se roagă ca unui mijlocitor înaintea lui Dumnezeu: *"Cuvioase părinte, vrednicule de laudă, harul Preasfântului Duh aflând sufletul tău curat de toată întinăciunea, întru el s-a sălășluit ca o lumină neapusă; cu a cărei lucrare totdeauna duhurile înșelăciunii le alungi și te măduiești bolile și neputințele celor ce se apropie de tine cu inima curată și să vârșesc sfântă pomenirea ta, cea purtătoare de lumină"*<sup>41</sup>. Și, mai departe, *"Mâncând către Hristos, te-ai luminat de acolo, din destul, cu străluciri și te-ai umplut de lumina cea îndumnezeită și luminezi totdeauna pe cei ce cu credință te cinstesc"*<sup>42</sup>. Această lumină nu se primește, însă fără un intens efort personal de curățire a minții și a trupului, condiții bine surprinse de iconograf: *"Curățindu-ți mai înainte puterea și înțelegerea minții de negura patimilor, întru tot lăudate, ai făcut-o primitoare a curatelor străluciri ale Preasfântului Duh, preafericite"*<sup>43</sup>. Numai prin această curățire de patimi este posibilă primirea darurilor Duhului Sfânt: *"Curățindu-ți mai înainte trupul, inima și cugetul de tulburarea patimilor, ai primit de sus strălucirea purtătoare de focul Duhului, ca și dumnezeieștii ucenici, Ambrozie, strigând: Binecuvântați toate lucrurile Domnului pe Domnul"*<sup>44</sup>. Și în alt loc: *"Trupul și sufletul tău le-ai închinat lui Dumnezeu, și inima ta ai făcut-o primitoare de daruri, părinte, luând aminte neîncetat la datoriile cele dulci"*<sup>45</sup>. Primind aceste daruri, sfântul părinte, ajuns *"râu al darurilor Duhului Sfânt"*<sup>46</sup>, atingând înălțimea celor dumnezeiești: *"Toată vederea minții tale îți-ai curățit-o, cuvioase, și la înălțimea cugetării celor dumnezeiești te-ai ridicat, cu strălucirea Duhului"*<sup>47</sup>.

Și fiindcă toate aceste daruri le-a pus în slujba Bisericii, aceasta îl cinsteste în rugăciunile sale: *"Plinit-ai călătoria, părinte înțelepte, și credința cea fără de greșală ai pășit și ai ajuns în cămăștile cele cerești, în care îți s-au găsit țiele cununa și mărirea răsplătirilor. Ci, cu rugăciunile tale, îndură-te și izbăvește din răutățile sufletele noastre"*<sup>48</sup>. El este asemănat măslinului roditor: *"Arătat-te-ai, părinte înțelepte, în casa Domnului, ca un măslin roditor, din untdelemnul căruia înțeleptul este ai umplut candelă de fapte bune; cu care ai și intrat întru veselie cerului; în care te desfați de viața cea nestricăcioasă și nematerialnică a celor fără de trup"*<sup>49</sup>. Altă dată este numit pajiste înflorită, care îmbălsămează simțirile noastre ca o tălmăcă cu două

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 80-81.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 90.

miresme<sup>50</sup> sau oglindă nepătată a faptelor bune<sup>51</sup>. Deosebit de plastic este surprins apoi spiritul de jertfă de care a fost animat Ambrozio: "*Jertfă și jertfitor și prinso te-ai făcut, cuvinoase, și te-ai mistuit cu sânguință ca o jertfă de ardere de tot lui Dumnezeu, aducându-te jertfă pe masa lui Hristos*"<sup>52</sup>. De aceea, "*Biserica se încununează, cuvinoase, cu cuvintele tale, ca și cu niște pietre scumpe*"<sup>53</sup> - zice imnograful. Ba chiar mai mult, "*Roma laudă cinstitele tale însușiri, că pretutindeni ai împreună știat, ca o stea luminoasă, razele minunilor, ierarhe, cu credință fiind lăudat*"<sup>54</sup>. Dar nu numai Roma, ci întreaga Biserică îi aduce cinstirea cuvenită, căci: "*Cu frumusețea dumnezeieștilor tale dogme, părinte, Biserica în chip strălucitor se împodobește și cu credința cea tare înfrumusețată se arată și toată, ca o apropiată și plină de frumusețe, stă de-a dreapta slavei Marelui Hristos, strălucind de dreapta credință*"<sup>55</sup>. De aceea, Biserica drept-măritoare îl laudă cântând: "*La dumnezeiasca pomenire, părinte, adunarea preoților se bucură și a credincioșilor dă nădejde și împreună cu îngerii cei nematerialnici se veselește; și Biserica duhovnicește să lăudându-se desfășoară cu cuvintele tale, părinte Ambrozio*"<sup>56</sup>.

Acesta este chipul marelui ierarh milanez conturat în baza imnelor liturgice cuprinse în *Minei*. Personalitatea Sfântului Ambrozio a preocupat, însă, și dincolo de serviciul liturgic și, în primul rând pe teologii preocupați să ofere credincioșilor români *Viețile Sfinților* în propria lor limbă. Reamintim aici efortul vestitului metropolit Dosoftei, amintit mai sus<sup>57</sup>, un adevărat deschizător de drum și în acest domeniu. Trebuie precizat însă, că Ambrozio nu s-a bucurat de o literatură bogată ca Părinții rășarini și nici măcar ca cei apuseni - Augustin, Ilarie de Pictaviu, Ciprian ș.a. - deși era cunoscut creștinilor români. De pildă, referindu-se la *Psaltirea în versuri*, tipărită de Ioan Prală la Brașov, 1827, Dr. Vasile Pop lăudă lucrarea acestuia, amintind în acest context și pe Ambrozio "*a căruia stihuri sânt într-o adevărată ambrosie și nectar*"<sup>58</sup>.

Cu timpul, se vor face tot mai multe traduceri din acest mare Sfânt Părinte, literatura românească îmbogățindu-se astfel patrimoniul spiritual.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>57</sup> Vezi nota 3.

<sup>58</sup> Cf. Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia Românească Veche*, Tomul III, 1809-1830. Ediția a II-a, Academiei Române, București, 1912-1936, p. 548, doc. 1322.

## MUZICA BIZANTINĂ - O EMBLEMĂ A CULTURII UNIVERSALE

VASILE STANCIU

**ZUSAMMENFASSUNG.** *Die byzantinische Musik - ein Emblem der Universalkultur.* Die byzantinische Musik ist ein Teil der Universalkultur, durch ihre Alter, Autenticität und Wert. Sie wird mit der Zeit eine emblematische Entität für die ganze orthodoxe Welt, die eine besondere Interesse für die Foscher hervorrufen wird. Wir merken einige Namen: Constantin Floros, **UNIVERSALE NEUMENKUNDE**, Band I, II, III, Kassel, 1970; Carsten Höeg, *La notation ekphonetique*, Kopenhagen, 1935; Emil Kaluzniacki, *Beiträge zur alteren Geheimschrift der Slaven*, Wien, 1883; Macarie Ieromonahul, *Theoretikon*, Wien, 1821, Titus Moiescu *Die byzantinische Musik in dem rumänischen Raum*, București, 1996; Anton Pann, *Die theoretische und practische Grundlage der kirchlichen Musik, oder die melodische Gramatik*, București, 1845; Nicu Moldoveanu, *Quellen der psaltischen Gesang in der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, București, 1975; I. D. Petrescu, *Etudes musicales de paleographie bizantine*, București 1967; Egon Wellesz, *Byzantinische Musik*, Breslau, 1927 und Gheorghe Ciobanu, Sebastian Barbu Bucur, Victor Giuleanu, Alexie Buzera, Constantin Catrina, Vasile Vasile, Valentin Timaru, Constantin Râpă, u.a.

Die Rumänen, als eine etno-geographische Entität die zur konstantinopolitanische Orthodoxie gehört, werden in Ihren Kirche die ganze byzantinische musikalische Tradition übernehmen, und auch die ganze kultische-immnographische in Byzanz geschaffene Tradition. Das gilt auch für denjenigen Teil der Rmänen aus Transylvanien, die sich im XVII. Jahrhundert mit Rom vereint haben.

Diese Untersuhung ist eine Einführung in diesem Thema und vertieft folgende Aspekten:

- I. Der Begriff der byzantinische Musik.
- II. Hymnographie und die byzantinische Musik.
- III. Die Quellen der byzantinischen Musik
- IV. Die byzantinische Semyographie.
- V. Die byzantinischen Tonarten.
- VI. Die byzantinische Musik in dem rumänischen Raum.

"Bizañt ul! O entitate istorico-socială extrem de fră mântată și de zbućiumată a evului mediu... întemeiat de Constantin cel Mare la anul 330 d.Hr. și șters apoi definitiv de pe harta politică a Europei la 1453, prin ocuparea lui de că tre turci... Și totuși, cât de original, de fecund și de impună tor avea să se manifeste el ca entitate artistică, deci în domeniul artelor plă mă dite sub egida sa, că ci acestea dă inuie și azi, după aproape două milenii... constituind tot mai mult atracț ia epistemologiei contemporane"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, Ed. Muzicală, București, 1981, p. 9.

Am ținut să încep studiul de față prin evocarea unui citat al bizantinologului și muzicologului Victor Giuleanu, extras dintr-o lucrare de referință intitulată "Melodica bizantină", întrucât el concentrează mobilul întregii expuneri.

Ortodoxia ecumenică și-a păstrat în decursul istoriei unitatea doctrinară, canonică și liturgică și ea se manifestă și în contemporaneitate așa cum se manifesta la sfârșitul perioadei Sinoadelor ecumenice. Acestea, sinoadele ecumenice, i-au sistematizat doctrina, i-au uniformizat cultul-Liturghia și i-au rânduit disciplina canonică. Toate cele trei coordonate axiologice ale Ortodoxiei își găscă expresia deplinei armonii în întreaga Ortodoxie.

Muzica este parte integrantă a Ortodoxiei și se definește a fi "bizantină", deoarece ea înglobează la origine "melodiile poemelor de ceremonial, care erau executate în grup în cinstea împăratului bizantin, a familiei imperiale (aclamațiile) sau în cinstea înalților demnitari ai Bisericii, precum și în cântul teatral"<sup>2</sup>.

Ținând cont de densitatea materialului cât și de problematica temei, de-a dreptul grandioasă, am sistematizat conținutul lucrării în următoarele capitole:

- I. Muzica bizantină - definiții
- II. Imnografia și muzica bizantină
- III. Izvoarele muzicii bizantine
- IV. Semiografia bizantină - periodizare
- V. Modurile bizantine
- VI. Muzica bizantină în spațiul românesc

### **I. Muzica bizantină : definiții**

Cercetătorii și muzicologii bizantinologi au încercat în lucrările lor să dea o definiție cât mai cuprinzătoare conceptului de *muzică bizantină*.

Gheorghe Ciobanu este de părere că "prin muzica bizantină se înțelege arta muzicală care s-a născut odată cu cultul creștin și care, dezvoltându-se în timpul și-n cuprinsul Imperiului bizantin, a călătorit prin forme și trăsături proprii"<sup>3</sup>.

Gheorghe Firca dă o definiție sumară: "Muzica bizantină este arta exclusiv vocală cultivată în Biserica Ortodoxă"<sup>4</sup>, în timp ce Victor Giuleanu pornește în definierea muzicii bizantine de la diversitatea stilistică a acesteia, survenită prin răspândirea ei pe o arie geografică destul de largă, cuprinzând Peninsula Balcanică, Orientul Apropiat, Africa de Nord și toată Rusia veche până în Asia Centrală, adică spațiul etno-geografic ce a intrat în sfera de influență a Imperiului bizantin. Victor Giuleanu crede că stilul balcanic, făcând parte

<sup>2</sup> Diac. Asist. Moldoveanu, Nicu, *Izvoarele ale cântărilor psaltice în Biserica Ortodoxă Română*, Ed. Institutului biblic, București, 1974, p. 12 (Teză de doctorat).

<sup>3</sup> Gheorghe Ciobanu, *Muzica bizantină*, în "Studii de Muzicologie și Bizantinologie", Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974, p. 418.

<sup>4</sup> Mic dicționar enciclopedic, Ediția a II-a revizuită și actualizată, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1978, p. 115.

ambianță a mă nă stirilor grecești, deț înă toare a unor vechi tradiț ii de cântare bizantină , reprezintă autenticul melos bizantin<sup>5</sup>.

Dicț ionarul de termeni muzicali, preluând ideile lui Gh. Ciobanu, dă urmă toarea definiț ie: "muzica bizantină este arta eminentamente vocală , care s-a dezvoltat pe timpul și în cuprinsul Imperiului bizantin, că pă tând forme și tră să turi proprii"<sup>6</sup>.

Un alt dicț ionar precizează că "muzica bizantină cuprinde două categorii: *muzica laică* , ce se cânta la spectacole dramatice, la serbă rile de pe hipodrom și la spectacole de circ, și *muzica religioasă* "<sup>7</sup>.

Episcopul Nifon Ploieșteanu, într-un limbaj simplu, numește muzica bizantină *orientală* ca fiind "un dar al veacurilor bă trâne și un produs al oamenilor învă ț aț i, Sfinț ii Pă rinț i așezând-o în Biserica lui Hristos și îndeletnicindu-se cu cultivarea și perfecț ionarea ei, au format o muzică religioasă , potrivită cultului divin, și corespunzătoare fastului, ce din timpuri foarte vechi, predomină în Biserica creștina"<sup>8</sup>. După bizantinologul Titus Moisescu, prin muzica bizantină înț elegem o muzică practică în Biserica Ră să ritului ortodox creștin<sup>9</sup> și care este în esenț ă până astă zi religioasă , contribuind în mod eficient "la crearea și întret inerea unei spiritualită ț i specifice pentru glorificarea divină ".

Din aceste definiț ii succinte se desprind două caracteristici ale muzicii bizantine: muzica bizantină laică și muzica bizantină religioasă , bisericească .

Bizantinologul Ioan D. Petrescu, fost preot la biserica Visarion din București pomeste în definirea muzicii bizantine de la cercetarea izvoarelor, a manuscriselor, singurele în mă sură să ne dea o imagine obiectivă asupra conț inutului melodic - structural al acestei arte. Reputatul cercetă tor descoperea în cartea despre ceremonii a împă ratului Constantin Porfirogenetului descrieri cu privire la ritualurile liturgice, religioase și profane. "Dar cum va fi aclamat poporul și dacă în această aclamare textul presupune și muzică , cum vor fi cântat cântă reț ii ce însoț eau cortegiul, cum vor fi sunat instrumentele, respectiv orgile sau trompetele, la intrarea în hrysotriclinion, ca să suscite admiraț ia stră inilor, nu știm... Nu încapă nici o îndoială că muzica ce însoț ea aceste procesiuni avea în ea ceva liturgic, din moment ce participau și oamenii bisericii, iar cântă reț ii marilor ctitorii nu lipseau"<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Victor Giuleanu, *op. cit.*, p. 10.

<sup>6</sup> Gheorghe Ciobanu, *Muzica bizantină* , în "Dicț ionarul de termeni muzicali", Ed. Șt. și Enciclop., București, 1984, p. 62.

<sup>7</sup> Dumitru Bughici, *Dicț ionar de forme și genuri muzicale*, Ed. Muzicală , București, 1978, p. 45.

<sup>8</sup> Nifon N. Ploieșteanu, *Carte de muzică bisericească* , Tipografia Joseph Gobl. Buc., 1902, p. 11.

<sup>9</sup> Vezi Titus Moisescu, *Muzica bizantină în Evul mediu românesc*, Ed. Academiei Române, București, 1995, p.44.

<sup>10</sup> Ioan D. Petrescu, *Studii de paleografie muzicală bizantină* , vol. II, Ed. îngrijită și adnotată de Titus Moisescu, Ed. Muzicală , București, 1984, p. XII.



Așadar, lipsa documentelor ne împiedică deocamdată să ilustrăm cu exemple tipologia muzicii bizantine vechi. Ea se dezvoltă progresiv și paralel cu apariția primelor imne creștine.

## II. Imnografia și muzica bizantină <sup>11</sup>

Muzica bizantină s-a dezvoltat paralel cu poezia imnografică ortodoxă, pe care o înveșmăntează în sonorități, în concepte melodice specifice tradiției bizantine, pentru că în acest mod, ea, muzica bizantină, să devină o expresie a cultului divin ortodox, un instrument indispensabil de sensibilizare prin forme artistice a doctrinei Bisericii, propagată prin formele poetice ale cultului.

Muzica bizantină s-a slujit în cadrul cultului divin public de texte biblice și texte imnografice.

### a). *Textele biblice cuprindeau:*

Cântarea psalmilor executată în două moduri:

*Cântarea responsorială*, moștenită din tradiția iudaică, în care întâlnim două elemente: *solistul și marea masă a credincioșilor*;

*Cântarea antifonică sau psalmodierea*, în cadrul căreia credincioșii erau împărțiți în două grupe masive, care cântau alternativ textele liturgice.

b). *Textele imnografice* au fost alcătuite pe baza celor biblice și după modelul acestora.

Apariția imnelor în Biserica primelor secole a fost determinată de răspândirea erezilor hristologice și mariologice, iar imnul creștin a primit dintru început o funcțiune apologetică.

Cel mai vechi text imnografic este *Troparul sau Stihira* urmat de *Condac* și *Canon*.

Troparul este cea mai mică, mai simplă și mai importantă formă imnografică, încheșată unitar prin dezvoltarea unei invocații, aclamații ori exclamații, care se cântă la sfârșitul Vecerniei, la Vohodul mic de la Sf. Liturghie și la Slujba Ceasurilor. Troparul este întâlnit și la alte taine, laude și liturgii.

După tipul lor, troparele se împart în: ale Învierii, ale Sfinților, ale Născătoarei de Dumnezeu, ale Crucii, ale Sfintei Treimi, ale morților, de pocăință. Tot troparele sunt și *idiomelele* (text imnografic în proză care are melodie proprie), *automelele* (strofă imnografică ce servește ca model pentru altă strofă) și *prosomiile* sau *podobiile* (tropare imitate după automelele). Dintre autorii de tropare amintim pe: Anatolie Imnograful (sec.V), Roman Melodul (sec. VI), Vizantie, Ciprian, Andrei Persul, Ștefan, Mavrolean ș.a.

*Condacul* este textul imnografic format dintr-un număr variabil de strofe, între 18 și 30, cu aceeași structură ritmică. Fiecare strofă formează un

<sup>11</sup> În acest capitol am folosit studiul "Poezia imnografică creștină și formele ei în cult" de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, din *Liturgica generală*, Ed. Institut. Biblic și Misiune al B.O.R., Ediția a II-a revizuită și completată, București 1993, p. 706-733, vezi și Preot Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică*, Buc., 1037, p. 185.

tropar cu număr egal de versuri. Versurile troparelor reproduc, fiecare în parte, prin număr de silabe și accente ritmice versul corespunzător din prima strofă - model numită *irmos*. Condacul este întâlnit în *Minei*, *Octoih* și *Triod* și se cântă după cântarea a 3-a sau a 6-a a Canoanelor, precum și la Ceasuri, Pavcerniță, Miezonoptică și la Sf. Liturghie, după troparele de la Vohodul mic.

Cel mai vestit autor de condace este Sf. Roman Melodul, care a compus Condacul Nașterii Domnului. Mai amintim pe Grigorie, Cosma, Chiriac, Demetrius, Anastasie, Helias ș.a.

*Canonul* este textul imnografic compus din 9 ode, pesne, cântânde sau cântări. Oda poate cuprinde între 3 și 9 tropare, cu primul tropar numit *irmos* sau *catavasié*. Andrei Criteanul (+726) este autorul Canonului cel Mare, din slujba Deniilor din Postul Mare.

Între autorii de imne mai amintim pe Sf. Ignatie Teoforul (+107), Sf. Iustin Martirul și Filosoful (+163), Sf. Clement Alexandrinul (+215), Antinoghen Martirul (+311), Athanasie al Alexandriei (+374), Sf. Efreem Sirul (+373), Sf. Grigore de Nazianz (+390), Sf. Ambrozie al Mediolanului (+397), Sf. Vasile cel Mare (+379), Sf. Ioan Gură de Aur (+407), Anatolie al Constantinopolului (+458), Sf. Chiril al Alexandriei (+444), Împăratul Iustinian (sec.VI), Iustin al II-lea (578), Gheorghe al Siracuzei (+669), Serghie al Constantinopolului (+638), Sf. Ioan Damaschinul (+749), Sf. Cosma de Maiuma (+781), Iosif Studitul (+830), Teodor Studitul (+826), Teofan Mărturisitorul (+834), Ștefan Grapatul (+843), Mitrofan al Smimei (sec.IX), Leon Înteleptul (+911), Constantin VIII Porfirogenetul (+959), Ioan Monahul (sec.IX), Sf. Metodie al Constantinopolului (+846), Sf. Simeon Metafrastul (+970), Nichifor Vlemidis (sec.XIII), Teodor Lascaris (sec XIII), Nichifor Calist (sec XIV).

Cu secolul al XV-lea se încheie seria autorilor de texte imnografice, a căror producție a avut un pătruns în cult.

În Biserica apuseană s-au remarcat Sf. Ambrozie de Mediolanum (+397), Sf. Grigore cel Mare al Romei (+604), Iosif de Saragosa (+615) și călugărul Beda Venerabilul (+735).

### III. Izvoarele muzicii bizantine

Părintele Dr. Nicu Moldoveanu împarte izvoarele muzicii bizantine în trei grupuri de surse:

1. Manuscrisele care conțin:

a) colecții de imne bisericești, cântate la cele 7 laude bisericești;  
b) aclamații și polihroane, executate alternativ de două coruri, în cinstea împăraților, împărațeselor, demnitarilor civili și bisericești;

2. Tratatate de teorie muzicală și notație;

3. Descrierile ceremoniilor laice și bisericești.

Muzicologul Titus Moisescu enunță două surse importante de cercetare și interpretare a muzicii bizantine:

a) Manuscrisele care conțin colecții de cântări religioase, destinate oficiilor liturgice;

b) Gramaticile muzicale, cu ajutorul cărora se poate pătrunde în semiografia și intonația muzicii bizantine<sup>12</sup>.

#### IV. Periodizarea muzicii bizantine

Bizantinologii sunt de acord că există două mari perioade în evoluția muzicii bisericești:

1. Perioada comună întregii creștinătăți (sec.I-V), ce începe odată cu înființarea cultului creștin. Acum apare cântarea psalmilor, psalmodia, imnele și cântările duhovnicești.

2. Perioada bizantină, cu fazele melozilor sau imnografilor (sec.V-XI) a melurgilor (sec.XI-XV).

3. Perioada postbizantină (sec.XV-1814).

4. Perioada hrisantică sau modernă, (din 1814).

În ce privește semiografia bizantină, aceasta are următoarele etape:

1. Muzica paleobizantină cu două sisteme semiografice:

a) notația ecfonetică (sec. V-XII);

b) notația lineară (sec. VIII-XII);

2. Muzica medio-bizantină, cu două sisteme semiografice:

a) notația hagiopolită (sec. XII-XV);

b) notația cucuzeliană (sec. XV-XVIII);

3. Muzica neobizantină cu un singur sistem semiografic, realizat prin reforma lui Hrisant de Madytos, deci notația hrisantică (sec. XIX-azi).

Un alt sistem de periodizare a semiografiei bizantine preluat de la părintele Dr. Nicu Moldoveanu, ar fi urmatorul:

1. *Notația ecfonetică* (sec. VI-XIV) cu patru perioade:

a) arhaică (sec. VI-VII);

b) de fixare și consolidare (sec. VIII-IX);

c) clasică (sec. X-XII);

d) de decadență și dispariție (sec. XIII-XIV).

Din acest sistem semiografic derivă celelalte notații neumatice.

2. *Notația neumatică* :

a). *Paleobizantină* sau *constantinopolitană* (sec.VIII-XII R. Palikarova);- sec. IX-XII după E. Wellesz), (sec. X-XII), după I.D. Petrescu).

b). *Mediobizantină* sau *hagiopolită* : sec. XII-XV (R. Palikarova), sec. XII-XIV (E. Wellesz), sec. XIII-XV (I.D. Petrescu).

c). *Neobizantină* sau *cucuzeliană* : sec. XV-XIX (R.Palikarova), sec. XIII-XIX (E. Wellesz).

d). Modernă (de la 1814 până azi)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Vezi Titus Moisescu, *Muzica bizantină în Evul mediu românesc*, Schița unei eventuale istorii a acestei străvechi arte, Ed. Academiei Române, București, 1995, p.46.

<sup>13</sup> Referitor la acest capitol, a se vedea pe larg: Diac. Asist. Nicu Moldoveanu, *op. cit.*, p. 7-11; Victor Giuleanu *op.cit.*, p. 84-104; Grigore Panțârău, *Notația și ehurile muzicii*

Bizantinologul Titus Moisescu are în vedere două mari perioade:

a) Muzica veche bizantină , care cuprinde tot ce s-a creat până la începutul sec. al XIX - lea, adică "muzica bizantină " și "muzica de tradiție bizantină ", cunoscută sub denumirea de "vechea sistimă ";

b) Muzica modernă , chrysantică , oficializată de Patriarhia de Constantinopol în anul 1814, prin Reforma lui Chrisant de Madith<sup>14</sup>.

## V. Modurile bizantine

Biserica a adoptat în muzica bizantină cele opt moduri, numite și ehuri sau glasuri, după provinciile Imperiului, de unde și-au luat denumirea.

Moduri autentice:

Modul 1 - protos-dorian

Modul 2 - deuterios-lydios

Modul 3 - tritos-phrygios

Modul 4 - tetartos-mixolydios

Moduri plagale:

Modul 5 - plagios protos-hypodorios

Modul 6 - plagios deuterios-hypolidios

Modul 7 - plagios tritos-hypophrygios

Modul 8 - plagios tetartos-hipomixolydios

Sfântul Ioan Damaschinul sistematizează cântările bisericești după cele opt moduri, în 8 glasuri, precum și apariția unei noi semiografii, notația neumatică bizantină , atribuită tot Sf. Ioan Damaschinul, notație cunoscută în parte din manuscrisele secolelor IX-X.

De acum, din sec. IX-X se poate vorbi de forme și stiluri muzicale bizantine, căci din sec IX își face apariția o serie de colecții de cânturi, ca: Irmologhionul, Stihirar, Idiomelar<sup>15</sup>.

## Genurile muzicii bizantine

În muzica bizantină există trei genuri melodice: diatonic, cu modurile 1-4 și 5-8, structurile lor operând cu intervale diatonice (tonuri și semitonuri diatonice); cromatic, cu modurile 2-6, ce operează cu intervale mărite și

---

*bizantine*, Ed. Muzicală , Buc. 1971; Rev. Pere, Petresco I.D., *Etudes de paleographie musicale byzantine*, vol. I, Bucarest, Edition Musicales, 1967; Wellsy, E., *A History of Byzantine and Hymnography*, Oxford, 1949, 1963; Idem, *Die Musik der Byzantinischen Kirche*, Koln, 1959.

<sup>14</sup> Titus Moisescu, *Muzica bizantină în Evul mediu românesc*, op.cit., p.48.

<sup>15</sup> Vezi *Dicționar de termeni muzicali*, op. cit., p. 62-65.

micșorate plus diatonice; enarmonic, cu modurile 3-7, bazate pe relații melodice de sfert de ton<sup>16</sup>.

## VI. Muzica bizantină în spațiul românesc

Despre o muzică bizantină în spațiul românesc se poate vorbi din momentul încreștinării poporului român, creștinism care a fost de la început ortodox<sup>17</sup>.

Legăturile românilor cu Imperiul Bizantin au consolidat doctrina, cultul și disciplina canonică rădăcinată. Așa se poate vorbi de poporul român ca singurul popor de limbă latină dar de credință ortodoxă. Biserica românească păstrând neîncetat legăturile doctrinare, liturgice și canonice cu Biserica Ecumenică a Rădăcinii, deci cu Biserica Ortodoxă mondială cu centrul în capitala Bizanțului, la Constantinopol, a preluat în toată acuratețea întreaga cultură muzicală bizantină, alături de cultura muzicală bisericească a românilor.

Părintele I. D. Petrescu consideră că "noi românii suntem adevărații continuatori ai tradiției bizantine"<sup>18</sup>, argumentându-și afirmația prin faptul că am "adăpostit timp de cinci sute de ani toată viața spirituală, toată viața de cultură a popoarelor situate de-a lungul Dunării. Bizanțul grec și Bizanțul slav, derivat din el, a trăit, așa cum în mod fericit a spus-o N. Iorga, la noi și prin noi"<sup>19</sup>.

Deși cercetările în domeniul culturii muzicale bizantine la români sunt la început, bizantinologii au dat la iveală multe date istorice prin care se atestă științific legăturile românilor cu Bizanțul în domeniul muzicii bizantine<sup>20</sup>.

Primele centre de cultivare și conservare a muzicii de tradiție bizantină în România, s-au înființat la Neamț, în sec. XV și la Putna, unde a ființat "Școala muzicală de la Putna" sec. XV-XVI, iar în Transilvania, la Brașov, din 1495, va funcționa o altă școală românească, unde muzica de sorginte bizantină s-a predat continuu timp de peste 400 de ani. În Țara Românească va funcționa din sec. XVII- XVIII Școala Mitropoliei Bucureștilor.

<sup>16</sup> Vezi pe larg Rev. Pere, Petrescu I. D., *op. cit.*, și Gh. Ciobanu, *Istoricul clasificării modurilor*, în "Muzica", IV, 1954, nr. 3, p. 5-10 și nr. 4, p. 7-11.

<sup>17</sup> Preot prof. Ștefan Lupșă, *Creștinismul românesc a fost de la început ortodox*, în "Studii Teologice", nr. 9-10-1949, p. 814, apud. Vasile Stanciu, *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 1.

<sup>18</sup> Ioan D. Petrescu, *Studii de paleografie ...*, *op. cit.*, p. XIX.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> O bibliografie aproape completă a publicat bizantinologul Titus Moisescu în lucrarea "prolegomene bizantine", Buc., 1985, reluată în parte în lucrarea "Muzica bizantină în spațiul cultural românesc", Ed. Muzicală a uniunii compozitorilor și muzicologilor din România, Buc., 1996. Altă bibliografie mai completă poate fi cercetată în *Lexiconul lui Gheorghe C. Ionescu, "Lexiconul celor care de-a lungul veacurilor, s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România"*, Buc., 1994.

Până acum s-au descoperit peste 250 de manuscrise care conservă muzica veche bizantină, notată în "sistema veche".

Potrivit aprecierilor lui Titus Moisescu, manuscrisele de muzică veche bizantină din România prezintă interes nu numai pentru cultura românească, ci și pentru aceea a țărilor care au avut în practica lor liturgică ritul ortodox. Conținutul muzical al acestor codexuri își află sorgintea în Bizanț, de unde s-a răspândit, de-a lungul secolelor, la mai toate popoarele ortodoxe. În felul acesta, în mod unitar și cu un neștrămutat respect față de textul muzical și literar devenit tradițional, muzica bizantină "a circulat în cele mai îndepărtate centre ale ortodoxiei"<sup>21</sup>.

Unitatea imnografică și melodică a producțiilor de muzică bizantină s-a afirmat și propagat chiar și în mediile religioase neortodoxe. Așa este cazul Bisericii Unite cu Roma, care păstrând și conservând în practica liturgică ritul bizantin, de unde și denumirea contemporană a acestor biserici sub titulatura de "Biserici catolice de rit bizantin", au păstrat, cel puțin în la români, întreaga tradiție muzicală de sorginte bizantină<sup>22</sup>.

Revenind la centrele mănăstirești Putna și Neamț, reținem că din Școala muzicală putneană s-au descoperit până în prezent 11 manuscrise muzicale. Cercetarea a fost făcută de bizantinologul Titus Moisescu în lucrarea citată, iar "Manuscrisele putnene" dovedesc clar că românii nu numai că au cântat grecește și slavonește, așa cum mai înainte cântaseră grecește și latinește, dar au și compus atât pe texte grecești cât și slavonești"<sup>23</sup>.

Primele creații poetice muzicale românești îl au drept autor pe Filotei de Cozia, fost logofăt al lui Mircea cel Bătrân (1386-1418) cel care a compus vestitele *Pripele* ce se cântă la Utrenie după Polieleu.

Pripelele lui Filotei sunt primele creații ale unui român din Țara Românească, până la începutul secolului al XVIII-lea<sup>24</sup>.

Un alt eveniment muzical marcant din Țara Românească îl constituie apariția primei *Psaltichii românești*, scrise de Filotei sin Agă și Jipei în anul 1714<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Titus Moisescu, *Muzica bizantină* ... op. cit., 9.

<sup>22</sup> Vezi pe larg la Vasile Stanciu, "Muzica bis. Ort. din Transilvania", op. cit., p. 90-147. Gheorghe Ciobanu, *Introducere la Antologhionul lui Eustatie protopsaltul Putnei*, în Izvoare ale muzicii românești, vol. V, Buc., 1983, Ed. Muzicală, p. 21, col. 2.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>24</sup> Vezi cea mai recentă lucrare despre Filotei de la Cazin a bizantinologului G. H. C. Ionescu, susținută la Simpozionul de Bizantinologie de la Iași, 9 - 10 mai, 1998 și care va fi publicată în revista "Byzantion Romanicon" Vol. V, Iași, 1999.

<sup>25</sup> Despre Filotei sin Agă și Jipei vezi pe larg Sebastian Barbu Bucur, Filotei sin Agă și Jipei, Psaltichie românească, I. Catavasier, în Izvoare ale muzicii românești, vol. VII-A, Ed. Muzicală, Buc., 1981. Idem, II, Anastasimatar, Ed. Muz., Buc., 1984. Idem, III, Stihirariul, Ed. Muz., 1986. Vezi și Idem, *Cultura muzicală bizantină pe teritoriul*

În Transilvania, muzica bizantină a fost cultivată la Braşov din 1495, când ia fiinţă prima şcoală românească<sup>26</sup>. Tot în Transilvania s-au conservat o serie de manuscrise psaltice în notaţie cucuzeliană, majoritatea aflându-se în Biblioteca Central Universitară din Cluj-Napoca şi în Biblioteca Filialei Academiei Române din Cluj<sup>27</sup>.

Odata cu reforma hrisantică de la Constantinopol din 1814, muzica bisericească de sorginte bizantină va fi cultivată la români prin deschiderea unei şcoli la biserica Sf. Nicolae-Şelari din Bucureşti unde va preda muzica psaltică Petru Efesiu, profesorul lui Macarie Ieromonahul (1770-1836) şi Anton Pann (1796-1854). Întregul secol al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea va fi marcat pe tă râm muzical bisericesc de activitatea altor protopsalţi de renume, între care îi amintim pe Ştefanache Popescu (1824-1911), iar în Transilvania, prin activitatea preotului Dimitrie Cuntănu (1837-1910).

Muzica bizantină a constituit şi sursa principală a marilor compozitori de muzică corală românească sau vocal simfonică. Compozitorul Paul Constantinescu (1906-1963) va compune două oratorii bizantine de Crăciun (Naşterea Domnului) şi de Paşti (Învierea Domnului).

Încercând câteva succinte idei conclusive, vom sublinia:

Muzica bizantină face parte integrantă din tezaurul culturii universale, prin vechime si valoare.

Muzica bizantină devine în timp o entitate emblematică pentru întreaga lume ortodoxă, ce va suscita un interes considerabil din partea cercetătorilor străini.

Românii, ca entitate etno-geografică, integrată în Ortodoxia constantinopolitană-bizantină, vor prelua în biserica lor întreaga tradiţie muzicală de sorginte bizantină, pe care o vor modela şi conserva potrivit structurii lor, dar niciodată dincolo de sursă sau paralel cu aceasta.

---

*României în sec. XVIII şi încep. sec. XIX şi aportul original al culturii autohtone*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, m.s. dactilografiat, 1981 şi în volum, Ed. Muz., Buc., 1989.

<sup>26</sup> În legătură cu viaţa muzicală psaltică de la Braşov a se consulta bibliografia lui *Constantin Catrina*, în *Lexiconul color care de-a lungul veacurilor*, op. cit., p. 68-70.

<sup>27</sup> Conf. univ. dr. Vasile Stanciu, *Manuscrise şi personalităţi muzicale din Transilvania în sec. XVII-XVIII*, în *Rev., Byzantion Romanicon*, vol. III, Ed. Artes, Acad. de Arte George Enescu, Iaşi, 1997, p. 70-82.

## TEXTUL SFÂNT ÎN LIMBA ROMÂNĂ - DIMENSIUNE A SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI

STELIAN TOFANĂ

**ZUSAMMENFASSUNG.** *Der heilige Text in der rumänischen Sprache - Dimension der rumänischen Spiritualität.* Der göttliche Wille ist der, daß jedes christliches Volk die Möglichkeit zu haben, das heilige Wort der Bibel in seiner eigenen Muttersprache hören, lesen, verkündigen zu können. Insofern, als Grund für die Bemühungen das Wort Gottes in der Sprache jedes Volks übersetzt zu werden, steht der von Jesus gegebene Befehl die Aposteln allen Völkern das Evangelium zu predigen: *Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen (Mk. 1,15)*. Dieser Befehl ist beim ersten Pfingstereignis Realität geworden, als in Jerusalem *die Menge bestürzt wurde, denn ein jeder hörte die Aposteln in seiner eigenen Sprache reden... sind nicht diese alle, die da reden aus Galiläa? Wie hören wir denn jeder seine eigene Muttersprache? (Apg. 2,6-8)*.

Die Interesse und das Anliegen den Text der heiligen Schrift in dem von allen Rumänen gesprochenen Sprache zu übersetzen, haben in dem Schicksal des rumänischen Volkes eine neue Epoche eröffnet, weil es Jahrhunderte lang die heilige Worte nur in der lateinischen, griechischen oder slavischen Sprache gelesen oder gehört hatte.

Deshalb seit mehr als 5 Jahrhunderte hat auch das rumänische Volk die heilige Schrift in seiner eigenen Muttersprache übersetzt. Beweise in diesem Sinne stehen die ersten in der rumänischen Sprache geschriebenen Texte, die aus 15. Jahrhundert stammen. Es handelt sich um den Codex Voronetean, die Psalterne Șcheiană, Voroneteană, Hurmuzachi, Coresi usw.

Die Zeit der ersten Ausgaben des rumänischen gedruckten Bibeltextes beginnt aber mit der *παλαιά* vom Orăștie, die im Jahre 1582 erschienen ist. Den ganzen Text des Neuen Testaments wurde aber nur im Jahre 1648 dank der Bemühungen des Metropolits Simion Ștefan vom Alba Iulia gedruckt. Diese Ausgabe hat eine sehr wichtige Rolle in der Erhaltung der Einheit der Sprache und Kultur des rumänischen Volks gespielt.

Die erste kritische Ausgabe der Bibel in der rumänischen Sprache erschien aber nur im Jahre 1688, in Bukarest, die unter dem Titel *Die Bibel des Șerban Cantacuzino, oder Die Bibel vom Jahre 1688* bekannt ist. Dieses monumentale Werk wurde von dem Historiker Nicolae Iorga als *das erste sichere Dokument der literarischen Sprache, die alle Rumänen verstehen*, geschätzt.

Dieser Ausgabe folgten andere wie *Die Bibel des Șagunas*, Sibiu 1856-1858 und dann *Die heilige Schrift* von Jahre 1936; 1938; *Das Neue Testament*, Cluj 1942, 1945; *Die Bibel*, Bukarest 1944; 1982; 1988 etc.



Ein von dem bemerkenswerten Ereignissen des zeitgenössischen Lebens der rumänisch - orthodoxen Kirche stellt die Erscheinung des ersten *Neue Testament--ausgelegt* seiner Eminenz, der Erzbischof des Erzbistums Vadului, Feleacului și Clujului Bartolomeu Valeriu Anania dar.

Als eine allgemeine Schlußfolgerung wird zum Ausdruck gebracht, daß in der unruhigen Geschichte des rumänischen Volkes für es die Bibel einen echten Garant der Einheit der Sprache, des Glaubens, der Hoffnung, der Spiritualität bedeutet hat.

Eficacitatea și însemnătatea soteriologică a cuvântului lui Dumnezeu în viața a creștinului, în particular, și a Bisericii, în general, presupune că Dumnezeu vorbește în limba celor care îl ascultă, și-l însușesc și își potrivesc viața a după percepțiile lui divine.

De altfel, însă și voința a dumnezeiască este ca fiecare popor încreștinat să aibă posibilitatea să audă, să citească și să propovăduiască cuvântul sfânt, care exprimă mesajul, voința și vorbirea lui Dumnezeu către lumea (Evr. 1,1), în propria sa limbă.

În acest sens, temei sfânt pentru traducerea cuvântului lui Dumnezeu în limba fiecărui popor este îndeosebi dumnezeiasca poruncă dată de Mântuitorul nostru Iisus Hristos Sfântul și Apostoli, în preajma Înălțării Sale la cer, când le trasează mandatul propovăduirii Evangheliei împărăției lui Dumnezeu:

*"Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura"* (κηρυξατε το ευαγγελιον πανση κτισει Mc. 16,15). Faptul că Apostolii "pornind **au propovădui pretutindeni...**" (εξεληθοντες εκηρυξαν πανταχου Mc. 16,20), arată clar că ei îndeplinesc mandatul divin, străduindu-se să ducă în întreaga lume veche mesajul Evangheliei și să-l facă cunoscut în limbile pe care le vorbeau și înțelegteau cei cărora li se propovăduia. Faptul devine evident la prima cincizecime creștină când Apostolii, plini de Duhul Sfânt, propovăduiau în limbile popoarelor de față, fapt consemnat de Sf. Luca în Faptele Apostolilor 2, 6-8: "...mulțimea s-a tulburat, căci fiecare îi auzea pe ei vorbind în limba sa... și se minunau zicând: iată, nu sunt aceștia care vorbesc tot în Galileeni. Și cum **auzim noi fiecare limba noastră**, în care ne-am născut?"

În această ordine de idei, prima Cincizecime creștină este "minunată pentru că au auzit în limbile lor cuvântul lui Dumnezeu" (Evr. 10,17).

Astfel, greșită a fost opinia celor care susțineau că Evanghelia se cuvine a fi propovăduită numai în vreuna din limbile socotite - unilateral și nejustificat - "sfinte" (ebraica, greaca și eventual latina). "Sfântă" este limba

<sup>1</sup> Astfel se exprima episcopul academician Nicolae Colan, în discursul de recepție solemnă la Academia română, din 28 mai 1945, intitulat: "Biserica neamului și unitatea limbii românești" București 1945, p. 13.

*orică rui popor, când în ea se preamă rește Dumnezeu, așa cum vrednic de cinste este înaintea Domnului, tot cuvântul care cântă rit fiind cu negreșalnica cumpă nă a Evangheliei, se va vă di a fi fost nu "deșert"*<sup>2</sup>.

Din această perspectivă, lucrarea binecuvântată începută la prima cincizecime creștină, se cuvenea a fi dezvoltată și desă vârșită până la sfârșitul veacurilor, în limba fiecă rui neam, limbile popoarelor sfînt indu-se prin însă și așezarea lor "în slujba Cerului pogorât pe pă mânt"<sup>3</sup>.

Interesul și grija pentru traducerea textului sfânt în limba vorbită de toți românii n-a lipsit nici poporului nostru, care vreme îndelungată l-a citit și ascultat în grai latinesc, grecesc sau slavonesc. De aceea, de mai bine de cinci veacuri, are și poporul român Sfânta Scriptură întreagă (sau părți din ea) "întoarsă" pe grai românesc. Mărturii despre acest fapt stau primele texte scrise în limba română care datează din sec. al XV-lea sau de la începutul sec. al XVI-lea, iar cele dintâi manuscrise care cuprind textele biblice în traducere românească provin din nordul Transilvaniei și au apă rut pe la sfârșitul sec. al XV-lea sau prima jumătate a sec. al XVI-lea. Originalele acestor prime traduceri fuseseră însă scrise cu mult timp înainte, obârșia lor pierzându-se în ceață a vremii. Traducerile ajunse până la noi sunt copii făcute mai târziu de caligrafi ale căror nume nu ne sunt cunoscute<sup>4</sup>. Prin urmare, putem să credem și să afirmăm că ele cuprind o limbă și o teologie cu mult mai veche decât data apariției lor și care circulau de multă vreme, mai ales prin călugări misionari, în toate regiunile locuite de români. În această privință, se poate concluziona că traducerile biblice, ca de altfel și cele ale cântărilor de cult ori de învățătură creștină; au apă rut pe un fond cultural pregătit cu anticipație, de aceea, în momentul în care s-au putut difuza prin intermediul tiparului, au fost bine primite pretutindeni.

Între **primele traduceri** ale Sfintei Scripturi în limba română, descoperite până acum în manuscrise, enumerăm:

- **Codicele Voronețean** - descoperit în anul 1871 la mănăstirea Voroneț, de prof. Grigorie Crețu din Huși, este un manuscris de format mic, lipsindu-i multe file, îndeosebi de la început și sfârșit. Este scris pe hârtie de în, iar cele aproximativ 85 de foi câte mai există cuprind aproape 11 capitole (XVIII, 14-XXVIII, 31) din cartea Faptele Apostolilor, fragmente din Epistola Sf. Iacob, Epistola I a Sf. Petru și o bună parte din Epistola a II-a a Sf. Petru. Limba codicelui este foarte veche, prezentând încă fenomenul rotacismului. Scrierea este cu litere

<sup>2</sup> Cf. Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu, *Noul Testament de la Băgrad în contextul istoric-literar al Bibliei românești - 325 de ani de la tipărirea lui*, în rev. "M.A.", nr. 1-3, 1974, p. 85.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Vezi N. Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, vol. 1, București 1940, p. 47-49.

cirilice, iar textul este împărțit numai în pericope (lecțiuni), fără a fi delimitat pe capitole și versete<sup>5</sup>.

- **Psaltirea Șcheiană**. Manuscrisul numără 530 de pagini și a fost scris pentru uz liturgic, de trei copisti diferiți. Pe lângă Psaltirea propriu-zisă manuscrisul mai cuprinde și câteva texte alese din Vechiul Testament precum: Cântarea lui Moise, Rugăciunea Anei, mama lui Samuil, Cântarea Sfintei Fecioare Maria etc., precum și Simbolul Atanasian. Psaltirea poartă denumirea de "Șcheiană" după numele lui D. C. Sturza-Șcheianu (din Șcheii Brașovului), mare colecționar de documente istorice și care în 1884 a dat-o Academiei Române<sup>6</sup>.

- **Psaltirea Voronețeană**. Manuscrisul prezintă mai întâi textul slavon al Psalmilor și apoi traducerea lor în limba română, frazele românești alternând cu cele slavone. Manuscrisului îi lipsesc azi 58 de file. Lucrarea marchează un pas important în încercarea de scoatere a limbii slavone din cult și înlocuirea ei cu limba română<sup>7</sup>.

- **Psaltirea Hurmuzachi**. Manuscrisul poartă denumirea după numele istoricului bucovinean Eudoxiu Hurmuzachi, inițiatorul colecției de documente ale Academiei Române. Cât privește vechimea și originea manuscrisului, păreriile specialiștilor sunt împărțite. Unii cercetători sunt de părere că Psaltirea ar fi copia unui manuscris de dată mai veche; după concluzia altor specialiști, ne-am afla în posesia autografului traducătorului din slavonește<sup>8</sup>.

Atât morfologia, cât și lexiconul cuprinde foarte multe cuvinte moștenite din străvechiul patrimoniu latin, numeroase provincialisme, precum și unele cuvinte și influențe ale limbii slavone, din care s-a făcut traducerea. Manuscrisul datează, ca și celelate amintite anterior, din sec. al XV-lea sau începutul celui de al XVI-lea cuprinzând și el fenomenul rotacismului<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Cf. Diac. prof. Nicolae I. Nicolaescu, *Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi, Principalele ediții ale Bibliei în B.O.R.*, în rev. "S.T.", nr. 7-8, 1974, p. 494; L. G. Munteanu, *Compendiu de Introducere în cărțile Noului Testament*, după Cursurile prof. dr. G. L. Munteanu, Cluj, 1941, p. 241; Pr. prof. Gr. T. Marcu, *Sfânta Scriptură în "pom românesc"* (100 de ani de la apariția Bibliei lui Șaguna), în rev. "M.A.". nr. 11-12, 1958, p. 785.

<sup>6</sup> Amă nunte în legătură cu Psaltirea Șcheiană, a se vedea: I. Bianu, *Psaltirea Șcheiană*, București 1889; N. Iorga, *Istoria literaturii până la 1688*, București 1904; Al. Piru, *Literatura română veche*, ed. II, București 1962.

<sup>7</sup> Cercetările întreprinse până astăzi n-au putut totuși stabili dacă este vorba de o traducere făcută în sec. al XVI-lea sau este vorba de utilizarea de caligraf a unei traduceri românești cu mult mai vechi. (Vezi N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 494).

<sup>8</sup> A se vedea bibliografia indicată în nota 2, p. 1.

<sup>9</sup> Cf. Nicolae I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 495.

Așadar, manuscrisele amintite se impun ca unele din cele mai vechi mărturii despre existența unor traduceri ale textului sfânt în românește<sup>10</sup>.

Dar între primele traduceri ale textului sacru stau și **cele mai vechi** și mai importante **tipărituri** de cărți biblice traduse în limba română și **destinate uzului liturgic**:

- **Tetraevanghelul slavo-român**, tipărit de Filip Moldoveanu, la Sibiu, în jurul anului 1550, fiind prima tipăritură bilingvă din țara noastră<sup>11</sup>.

- **Tetraevanghelul** - tipărit de diaconul **Coresi** și diaconul Teodor, la Brașov în anii 1560-1561, după o traducere mai veche, după cum rezultă din introducerea lui Coresi la Catehismul din 1559: "*nește creștini buni socotiră și scoaseră cartea den limba sârbească pre limba rumânească*"<sup>12</sup>.

- **Praxiul** (sau "Lucrul Apostolesc" adică Aposolul), tipărit tot de Coresi la Brașov în anul 1563, precum și **Psaltirea** sa, tot de la Brașov din anul 1570, amândouă după vechi traduceri maramureșene, din care au fost scoase, ca și din celelalte tipărituri coresiene, caracteristicile fonetice ale graiului maramureșan, înlătură topica limbii slavone, iar multe din provincialisme au fost înlocuite prin cuvinte de largă circulație între românii din cele trei țări românești<sup>13</sup>.

- **Psaltirea slavo-română**, tipărită de Coresi la Brașov în anul 1577 și care poartă însemnarea: "*eu diacon Coresi, dacă vă zui că mai toate limbile (= neamurile) au cuvântul lui Dumnezeu în limba lor, numai noi Rumânii n'avă m... drept aceea, frații miei preușilor, scrisuv-am aceste Psaltiri... de am scos din Psaltirea sârbească pre limba rumânească să vă fie de înțelegă tură*"<sup>14</sup>.

- **Tetraevanghelul slavo-român**, tipărit de diaconul Coresi, tot la Brașov, în anul 1580, tot după o traducere mai veche<sup>15</sup>. *Tipăriturile biblice ale*

<sup>10</sup> Cu problema originii și timpului în care s-au realizat primele traduceri românești ale Sfintei Scripturi s-a ocupat, între alții, Pr. Prof. dr. Milan P. Șesan. Folosind o documentație bogată, analizând și combătând apoi succesiv diferite teorii ale unor învățați în această problemă, Pr. prof. M. P. Șesan ajunge la concluzia că primele traduceri românești ale Bibliei trebuie să fi fost contemporane întemeierii principatului Moldovei. În acord cu academicianul Ion Bianu, prof. M. P. Șesan localizează primele traduceri românești ale Sfintei Scripturi în mănăstirile moldovene din Bucovina (în special la Moldovița), în vremea domniei voievodului Alexandru cel Bun între anii 1402-1418 ca fiind opera unor monahi "pedepsiți într-o știință", ale căror nume sunt scrise în "Cartea Vieții". (Vezi Prof. dr. Milan P. Șesan, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sfintei Scripturi*, Cernăuți 1939, p. 104 și 112).

<sup>11</sup> Cf. Nicolae I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 496.

<sup>12</sup> *Ibidem*, L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 241.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Un exemplar din această traducere se găsește păstrat la Muzeul Național de Antichități din București.

<sup>14</sup> După N. I. Nicolaescu, *op. cit.*, p. 496.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

lui Coresi dovedesc că la vremea aceea exista un text românesc al Sfintei Scripturi.

Epoca **primelor ediții** ale Noului Testament și ale întregii Biblii în limba română încep însă cu **Palia de la Orăștie** apă rută în anul 1582, prin ostenele lui Șerban, fiul lui Coresi și ale diacului Mărian<sup>16</sup>. Tipăritura cuprinde numai primele două cărți din Pentateuh - Facerea și Ieșirea, deși se numește "Palia", adică Vechiul (παλαια) Testament și pe care traducătorii le numesc cu cuvinte slavone Bătia și Ishodul. Totuși în Prefața a traducerii se spune că s-au dat "pe limba rumânească, cinci cărți ale lui Moise Proorocul, patru cărți ce se cheamă "îrstva" (împărătești) și alți prooroci cântăva"<sup>17</sup>. Aceste cărți, deși s-au tradus, n-au mai văzut însă lumina tiparului, foarte probabil din cauza greutății de difuzare, românii ortodocși fiind sfătuiți de preoții lor să se ferească de cărțile tipărite de eterodoxși, iar cei trecuți la calvinism fiind pe atunci destul de puțini. Colaboratorii Paliei au fost Efrem Zakan, "Dascăl de dascălie a Sebeșului", Ștefan Herce "propovăduitorul Evangheliei lui Hristos"; Mihail Tordaș, care se intitulează "ales episcopul Rumânilor din Ardeal"; Moise Peștișel "propovăduitorul Evangheliei în orașul Lugoj" și Archirie "protopopol Varmeghei Hunedoarei"<sup>18</sup>.

Traducerea s-a făcut, după cum se afirmă în Prefața, "cu mare muncă, din limba iudovească<sup>19</sup>, grecească și sârbească pe limba rumânească"<sup>20</sup>, dar cercetările ulterioare au stabilit folosirea și a textului maghiar al Vechiului Testament tipărit la Cluj, în 1551, de pastorul Gaspar Heltai, fost elev al lui Filip Melancton, coautorul Confesiunii de la Augsburg și al unui text corectat al Vulgatei<sup>21</sup>. Într-adevăr traducerea conține unele maghiarisme, caracteristice românilor din Transilvania. Totuși limba traducerii este curgătoare, clară, pitorească, făcând astfel din traducere un însemnat monument literar al vremii<sup>22</sup>.

În anul 1648 s-a tipărit pentru întâia dată în românește întreg Noul Testament, prin osteneala mitropolitului **Simeon Ștefan, la Bălgard** (Albă Iulia). Cartea poartă titlul "**Noul Testament sau Împărăteștii, au Legea Nouă a lui Iisus Hristos Domnului nostru**", urmat de precizarea că traducerea s-a făcut din limbile greacă și slavonă.

<sup>16</sup> Amă nunte în legătură cu Palia de la Orăștie a se vedea documentatul studiu al Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, *Palia de la Orăștie*. 1582-1982, în "M.A.", nr. 4-6, 1982, p. 309-315.

<sup>17</sup> Cf. N. Neaga, *art. cit.*, p. 310-311.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 499.

<sup>19</sup> Într-adevăr cele câteva ebraisme "carne" în loc de "trup"; "Silah" din Fac. 49,10 etc. duc la presupunerea că între textele consultate va fi fost și unul ebraic.

<sup>20</sup> Pr. prof. Vladimir Prelipceanu, Pr. prof. Nicolae Neaga, Pr. prof. Gh. Barna, Pr. prof. Mircea Chialda, *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru institutelor Teologice, București 1985, Ed. a II-a, p. 101.

<sup>21</sup> Cf. Dr. I. Popovici, *Palia de la Orăștie*, București 1913, p. 15.

<sup>22</sup> *Studiul Vechiului Testament ...*, p. 101.

Textul propriu-zis al Noului Testament este precedat de două prefațe, prima fiind adresată lui Gheorghe Rakotz, principele Transilvaniei, căruia mitropolitul îi mulțumește pentru sprijinirea tipăririi, scriindu-i, printre altele: "că n-a fă cut Dumnezeu oamenii pentru craiu, ce au ales Dumnezeu și au rânduit craii și domnii pentru oameni, ca să -i socotească și să -i păzească ...", iar chemarea acestora "este să poarte grijă de supuși nu numai trupește, ci și sufletește"<sup>23</sup>.

În a doua prefață "Predoslovie că tre cititori", mitropolitul Simion Ștefan arată că traducătorii s-au folosit și de izvoare sârbești și latinești, pe lângă cele grecești și slavonești și că a lăsat netraduse unele cuvinte grecești precum: sinagogă, poblican, gangrenă, unele nume de pietre scumpe, oameni, lemne, veșminte "și altele care nu să știi rumânește ce sânt... pentru că alte limbi încă le-am lăsat așa"<sup>24</sup>, rezolvând în acest mod problema neologismelor.

Mitropolitului Simion Ștefan îi revine marele merit de a fi contribuit, prin vocabularul și stilul acestei traduceri, atât la afirmarea unității de origine a tuturor românilor, cât și la dezvoltarea și unificarea limbii române literare vechi. Din această perspectivă, în Prefața adresată cititorilor el înscrie câteva considerații semnificative pentru strădania sa: "Aceasta încă vă rugăm să luați aminte că rumânii nu grădescu în toate țările într-un chip, încă neci într-o țară toți într-un chip. Pentru aceea cu nevoie poate să scrie cineva să înțelegă toți, grăind un lucru unii într-un chip, alții într-alt chip; au veșmânt, au vase, au altele multe nu le numesc într-un chip". Apoi parafrazând maxima latinească "Verba valent sicut nummi", mitropolitul Simion Ștefan scria: "Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sunt buni, cari îmblă în toate țările, așa și cuvintele acelea sunt bune carele le înțeleg toți; noi drept aceia ne-am silit cât am putut să izvodim așa cum să înțelegă toți. Iară să (= dacă) nu vor înțeleg toți, nu-i de vina noastră, ce-i de vina celui care au răsfirat rumânii printr-alte țări, de și-au mestecat cuvintele cu alte limbi, de nu grădescu toți într-un chip"<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cf. *Noul Testament*, tipărit prima dată în limba română la 1548 de către Simion Ștefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani, în ediție festivă din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian, episcop al Alba-Iuliei, Alba Iulia 1988, p. 111-112. În cuvintele amintite mai sus, Simion Ștefan exprimă două mari principii sociale, foarte înaintate pentru vremea sa: principiul suveranității poporului și principiul contractului social. Aceste principii, dovezi ale incontestabilei sale orientări umaniste, vor fi formulate pentru prima dată, pe larg, de filosoful englez John Locke (1632-1704), în scrierea sa "Două tratate despre guvernământ", apărută spre sfârșitul sec. al XVII-lea.

<sup>24</sup> Cf. *Noul Testament*, ediție festivă, Alba Iulia 1988, "Predoslovie că tre cititori", p. 115-116.

<sup>25</sup> *Noul Testament*, "Predoslovie că tre cititori", Alba Iulia 1988, p. 116. Trebuie subliniat, pentru a se înțelegă caracterul științific al ideilor și atitudinilor din "Prefața că tre cititori", că sugestivă comparație între cuvinte și bani va fi reluată și, evident, îmbogățită și argumentată de marele savant B. P. Hașdeu, cu mijloacele proprii epocii sale, în celebra sa teză privitoare la *circulația cuvintelor*. (În "Cuvente den

În concluzie, **Noul Testament de la Bă Igrad**, prin calitatea traducerii sale a jucat un rol de prim ordin în întărirea unității limbii și a culturii noastre, contribuind la impunerea unei norme, îndeosebi lexicale, supradialectale, ră mâinând, așadar, un monument de seamă al limbii române, o oglindă a stadiului atins de limba literară română, la jumătatea veacului al XVII-lea<sup>26</sup>.

După trei ani, în anul **1651 apare tot la Bă Igrad "Psaltirea"**, în care mitropolitul Simion Ștefan și ceilalți ostenitori ai tipăriturii insistă din nou asupra însemnătății limbii naționale în Biserică. Pornind de la textul din I Cor. 14,19, traducătorii Psaltirii arată că Sfintele Taine și alte "cîrînguri ale credinței drepte" trebuie împărtășite credincioșilor "cu înțeles"; "iar dacă le vom face acelea în limbă străină, în care nu înțelegem ascultătorii, ei de acolo ce folos vor lua?... rugăciunile și cântările și alte slujbe dumnezeiești numai ce-s în deșert în limbă străină și înaintea lui Dumnezeu că nu-s voite... și cu vină se vor păgubi ceia ce slujesc slujba dumnezeiască în limbă străină, neînțelegând-o, cum fac Papii de la Râm și cei bărbateși și Patării, ce se cheamă părinți, care nu știu carte și încă cântă Tatăl nostru și Ave Maria și Psalmii în limba străină fără de toată știință, că aceia, ca și pășărilor, carele-s fără de toată știință și încă vor să grăiască, ca și omul..."<sup>27</sup>

**În anul 1673, la Uniew (Polonia)** mitropolitul **Dosoftei** tipărește "**Psaltirea în versuri**", la care versificarea a lucrat "cinci ani foarte cu osârdie", oglindind expresia atât a unui ales talent poetic, cât și a unui înalt patriotism, din partea autorului<sup>28</sup>.

Dar cea dintâi tipăritură care cuprinde în grai românesc întreaga Sfântă Scriptură, este monumentală lucrare tipărită la București în anul **1688**, sub titlul: "**Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legei vechi și a celei Nouă Lege**".

Lucrarea numită mai pe scurt "**Biblia de la 1688 sau Biblia lui Șerban Cantacuzino**", a fost tipărită după cum este consemnat într-o însemnare așezată la sfârșitul textului că rîndii Apocalipsului și într-o postfață separată, cu strădania dascălilor **Șerban** și **Radu Greceanu** și a episcopului **Mitrofan** al Hușilor<sup>29</sup>, care și fac traducerea, ajutați fiind și de episcopul **Gherman** de Nissa (elenist celebru decedat în timpul lucrului), de Stolnicul **Constantin Cantacuzino**, care învățase la Padova (Italia) și probabil și de patriarhul **Dositei** al Ierusalimului, care semnează Prefața dedicată domnitorului.

bă trîni", t.III, partea I, București 1881, p. 95-105, republicat în "Etymologicum magnum Romaniae", t. 1, București 1886 (Cf. ed. Gr. Brîncuș, vol. I, București 1972, p. 32-42).

<sup>26</sup> Cf. Prof. dr. Florica Dimitrescu, *Importanța lingvistică a Noului Testament de la Bă Igrad*, în "Noul Testament", Alba Iulia 1988, p. 97.

<sup>27</sup> Cf. Pr. prof. dr. Gr. Marcu, *Sfânta Scriptură în "pom românesc"*..., p. 790.

<sup>28</sup> *Studiul Vechiului...*, p. 161; N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 497.

<sup>29</sup> Episcopului Mitrofan i-a revenit, după cum se menționează într-o altă postfață, conducerea tuturor lucrărilor de tipografie și îndreptarea cuvintelor, adică revizuirea manuscrisului și corectarea grșelilor de tipar.

Textul definitiv al traducerii a fost tipărit în anul 1688, sub domnia lui Șerban Cantacuzino și a urmașului său Constantin Brâncoveanu; fiind mitropolit al Ungrovlahiei **Teodosie Veștemeanul**<sup>30</sup>.

Pentru că rîile Vechiului Testament, ostenitorii au luat ca bază de lucru traducerea făcută, cu câțiva ani în urmă, de renumitul cărturar moldovean **Nicolae Milescu Spătarul**, care în anul 1662 se găsea la Constantinopol ca diplomat al Domniei Țării Românești și care, printre altele, se îndeletnicea și cu traducerea Sfintei Scripturi din grecește în limba română și cu care Șerban Cantacuzino întretinea legături strânse de prietenie.

Textul original, după care s-a tradus, a fost cel al Septuagintei, dar s-a luat în schimb, în considerare și textul traducerii latine-Vulgata, precum și traducerea slavonă, și nu în ultimul rând, traduceri românești anterioare: cele ale lui Coresi, Palia de Orăștie, Noul Testament de la Băilegrad etc.<sup>31</sup>. Textul biblic este precedat de o **precuvântare** a domnitorului către cititori și de o **precuvântare** a patriarhului Dositei al Ierusalimului către Domnitor.

În Precuvântarea sa Șerban Cantacuzino accentuează în mod deosebit calitatea și valoarea traducerii făcute nu de diletanți, ci de "*dascăli știuți foarte din limba elinească ... pedepsiți*"<sup>32</sup> nu numai întru a noastră limbă, ci și de limba elinească având știință ca să o tălmăcească"<sup>33</sup>.

Traducătorii Bibliei de la București s-au nevoit, așadar, să îmbrace cuvântul lui Dumnezeu în grai cu puțință de înțeles de toți românii, fără considerare la hotarele nefirești, afirmând că "*toți românii dintr-o fântână cură*"<sup>34</sup>.

În acest sens, Biblia de la București este considerată de Nicolae Iorga ca "**cel dintâi document sigur de limbă literară stabilită pe înțelesul tuturor românilor**"<sup>35</sup>. Iar cât privește limba traducerii, ea este considerată a fi atât o sinteză a scrisului de până atunci, cât și un important pas înainte pe calea dezvoltării limbii noastre literare<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Cf. Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu, *art. cit.*, p. 791; L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 241.

<sup>31</sup> Vezi N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 501-502.

<sup>32</sup> Adjectivul "pedepsiți" din acest context (de la verbul grecesc παιδεύω = a instrui) are sensul de învățați, instruiți.

<sup>33</sup> N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 502; Gr. T. Marcu, *art. cit.*, p. 791.

<sup>34</sup> Cât privește valoarea exegetică și teologică a traducerii textului sfânt în limba română, reliefată în observațiile de veritabil specialist, cu analiză directă pe text, a se vedea Pr. Prof. dr. Nicolae Neaga, *Biblia de la București* (270 de ani de la tipărirea ei), în rev. M.A., nr. 1-2, 1959., p. 37-38.

<sup>35</sup> N. Iorga, *Istoria Bisericii Române*, vol. I, p. 402.

<sup>36</sup> Cf. Al. Piru, *Biblia de la București*, în *Istoria literaturii române*, vol. I, București 1964, p. 457.



După un veac de la apariție, Biblia de la București a devenit atât de rară, încât aproape nimeni nu mai putea intra în posesia ei<sup>37</sup>. Constatând acest fapt, Samuil Micu-Clain, reprezentant de seamă al Școlii Ardelene, precede la efectuarea unei noi traduceri românești a Sfintei Scripturi.

Pregătirile pentru editarea unei noi Biblii în limba română au fost începute de Petru Pavel Aaron, episcopul românilor greco-catolici, care nu a reușit a traduce decât o parte din cărțile Vechiului Testament. După moartea acestuia, munca de traducere a rămas în seama lui Samuil Micu<sup>38</sup>. Călugăr la Blaj, pe atunci, Samuil Micu n-a realizat, de fapt, o traducere nouă a cărților Sfintei Scripturi, ci a îndreptat mai mult limba Bibliei din 1688 și a corectat după Septuaginta, Vulgata și după alte versiuni, doar ceea ce a socotit că nu redă destul de bine ideile din textul original<sup>39</sup>.

Samuil Micu avea însă intenția, ca noua Biblie, să fie de folos tuturor românilor ardeleni. De aceea, a oferit manuscrisul spre tipărire, episcopului ortodox Gherasim Adamovici de la Sibiu, care a și cerut guvernatorului G. Banfy din Cluj, învoirea de a-l tipări, motivând că se găsesc oameni care să suporte cheltuielile necesare spre a înlătura "*maxima Sacrorum Bibliorum in Valachico idiomate penuria*"<sup>40</sup>. Aflând că noua Biblie va fi tipărită la Sibiu, Ioan Bob a cerut guvernatorului să respingă demersul episcopului ortodox și să dispună ca manuscrisul în cauză să-i fie încredințat lui spre tipărire, fapt care se și întâmplă<sup>41</sup>. Ioan Bob dispune instituirea unei Comisii care să cerceteze textul, să-l înzestreze cu note și însemnări cu locuri paralele, cu titluri succinte la începutul fiecărei capitole, care să ilustreze conținutul, precum și cu o scurtă introducere la fiecare carte cu informații succinte despre autorul, scopul, timpul, destinatarii scrierii. Înzestrată cu aceste completări, lucrarea a fost imprimată la tipografia Seminarului diecezan unit de la Blaj între **1 Noiembrie 1793 și 15 noiembrie 1795** sub titlul: "**Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și acei nouă**".

Traducerea s-a făcut după originalul grecesc, iar textul conține scurte note subliniare cu observații de critică textuală și explicații exegetice la unele versete, acestea din urmă având uneori caracter confesional catolic. Prefața a Bibliei expune noțiunile introductive asupra canonului, integrității, inspirației și

<sup>37</sup> După un secol de la tipărirea ei, Samuil Micu constată că exemplarele "*acelei vechi Biblii, atâtă s-au împuținat, cât foarte rar, să nu zic bun credincios creștin, ci preot iaste la carele să află și nici cu foarte mare preț fă ră de mare trapă d și osteneală nu să află ca să-și poată nescine cumpăra*". (Cf. N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 504).

<sup>38</sup> Nu s-a putut însă folosi de munca lui Petru Pavel Aaron, deoarece, cu prilejul mutării sediului eparhiei, o bună parte din manuscrisele acestuia au dispărut.

<sup>39</sup> N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 504.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Arhiva Guvernului Transilvaniei nr. 9935 din anul 1790. Citat din prefața patriarhului Miron Cristea la Biblia Sinodală din 1936.

infaibilității Sfintei Scripturi, oferind, apoi, cititorilor și câteva informații sumare de erminentică biblică.

Biblia de la Blaj reprezintă, așadar, și ea, o contribuție, însemnată la deslușirea românească a cuvântului lui Dumnezeu din Vechiul și Noul Testament și la dezvoltarea limbii noastre literare<sup>42</sup>.

Prin contribuția Societății biblice Ruse, întemeiată în anul 1813, a fost tipărită o nouă traducere românească a Sfintei Scripturi, cunoscută sub numele de **Biblia de la Petersburg, apă rută în anul 1819**. Două ediții ale Noului Testament, apă rute succesiv în anii 1817 și 1819, editate de aceeași Societate biblică rusă, preced tipărirea Bibliei (în anul 1819).

Biblia de la Petersburg se orientează după textul Bibliei de la Blaj, din care au fost înlăturate adaosurile episcopului Ioan Bob, precum și cartea a IV-a a Macabeilor. La buna reușită a acestei tipăriți au vegheat exarhul Gavriil Bănulescu, pe atunci mitropolit al Chișinăului și Hotinului, ca și Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse. Pe lângă textele românești existente, traducătorii s-au folosit și de textul slavon, evreesc și francez<sup>43</sup>.

O nouă realizare pe trunchiul tipării textului biblic în limba română, vede lumina tiparului în anul **1838 la Smirna**, concretizată într-o nouă ediție a noului Testament, purtând titlul și însemnarea: **"Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos"**.

Noul Testament este tipărit cu litere cirilice, ușor de citit, fără titluri la capitole. Limba este însă destul de arhaică și cu dese greșeli de ortografie<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Biblia de la Blaj nu este însă o traducere desăvârșită, care să dea ostenitorilor ei dreptul la criticile doar negative aduse ostenitorilor Bibliei din 1688 și nici la laudele exagerate pe care ei însșiși și le aduc. Comparația obiectivă a celor două Biblii face dovada că traducătorii de pe vremea lui Șerban Cantacuzino cunoșteau greaca mult mai bine decât cei de la Blaj și că nu o singură dată aceștia din urmă s-au aflat mult sub influența Vulgatei sau a teologiei catolice. Spre mărturia celor afirmate se poate citi în **Prefața Bibliei de la Blaj, intitulată "Cătră cititoriu"**, ceea ce Samuil Micu afirmă: scriptura tradusă după Septuaginta și editată la București în 1688 "s-au tipărit cu foarte întunecată și încurcată așezare și întocmire a graiului românesc mai mult osibit de vorba cea de acum obicinuită, și mai ales de graiul și de stilul cel din cătră ile bisericești... cătră acea trunchi a ceei bibliei mai pre multe locuri neplăcute urechilor auzitorilor iaste și foarte cu anevioie de înles, ba pre altele locuri tocma fără de înțeles iaste, care lucru cu mare pagubă sufletească iaste neamului și Besearicii românilor... Deci având cu îndelețnicire m-am îndemnat să mă apuc de atâtea lucru și să îndreptez graiul bibliei ceei noi dinainte românește tipărită; iară mai vârtos întru adevăr poci să zic că mai ales Testamentul cel vechiu mai mult de noi de pe cel elinesc... I-am trunchi cit..."

<sup>43</sup> Pr. prof. dr. Grigorie T. Marcu, *Sfânta Scriptură în "pom românesc"*, p. 792; L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 241.

<sup>44</sup> Alte câteva ediții ale Noului Testament de la Smirna vor apărea la București, dar cu neînsemnate îndreptări de limbă și de scriere, în anii 1855, 1857 și 1859. (Vezi amănunț N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 509).

După mai bine de un secol și jumătate de la apariția Bibliei lui Șerban Cantacuzino și după aproape șase decenii de la tipărirea Bibliei lui Samuil Micu, nevoia apariției unei noi ediții a Sfintei Scripturi deveneau tot mai evidente.

O nouă ediție a Sfintei Scripturi o realizează, astfel, episcopul **Filotei** al Buzăului, care tipărește între anii 1854-1856 - Biblia de la Buzău, în cinci volume<sup>45</sup>, sub titlul "**Biblia sau Testamentul vechi și nou**". Noua ediție a Sfintei Scripturi nu este de fapt o traducere nouă, ci mai mult o retipărire a Bibliei de la Blaj, asupra căreia s-a oprit harnicul vlădică, din considerentele arătate în "Precuvântare": "*Dintre Bibliile tipărite în limba noastră, mai bine tălmăcită și mai luminată la înțeles este cea de la Blaj; pe aceasta noi am ales-o de a o retipări, însă mai îndreptată și mai curățită de ziceri învechite acum și obicinuite numai la frații noștri ardeleni*"<sup>46</sup>.

În prefața intitulată "*Precuvântare că tre drept credincioșilor cititori*", episcopul Filotei subliniază câteva adevăruri de o inegalabilă actualitate și azi:

1 - mai întâi accentuează inegalabila valoare și utilitate a Sfintei Scripturi, susținând teza că citirea și meditarea ei continuă este de neapărată trebuință pentru mântuire.

2 - episcopul se plânge apoi de faptul că la noi Biblia se citește foarte puțin și "cu deznădejde", nu numai laiciii, spune el, ci și preoții, deși sfintele canoane le poruncesc să o citească mereu și să mediteze asupra ei, ca unii care sunt propovăduitorii cuvântului lui Dumnezeu și vor răspunde înaintea Dreptului Judecător "*de leneșirea că tre sufletele norodului, că nu le-au luminat*".

3 - recunoaște, că acest mare neajuns vine nu numai din "*neînțeleșirea preoților*", ci și din "*marea lipsă a că rțile sfinte, în care se află Biserica noastră astăzi*".

4 - vlădică Filotei constată apoi cu durere că Sfânta Scriptură a ajuns "*o carte atât de rară și costisitoare, încât foarte rar o poate vedea cineva, nu numai la creștini, ci chiar și la preoți... la care nu vede cineva decât "Liturgia" (Liturghierul) și Molitfelnicul, iar Sfânta Scriptură, coroana că rților, niciodată n-a împodobit stearpa lor bibliotecă*"<sup>47</sup>.

Așa cum Biblia de la Buzău se înfățișează, ea nu se prezintă ca o simplă reeditare a celei de la Blaj, ci în realitate ea urmează în foarte multe pericope, pe cea de la București, iar în multe altele pe cea din Petersburg, astfel că ea se arată ca o **lucrare de sinteză**, nu numai în privința limbii, ci și a traducerii propriu-zise<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> În anul 1854 apare vol. I, în 1855 vol. II-III și IV, iar în 1856 vol. V.

<sup>46</sup> Citat după N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 510.

<sup>47</sup> Ideile sunt sistematizate după citirea textului Predosloviei făcută de N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 511.

<sup>48</sup> Pentru ilustrarea acestei constatări se vede la N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 512, unde autorul pune pe patru coloane textul sfânt, spre comparație, luând un text din Efeseni 1,10-11. În prima coloană, Biblia din 1688; în a doua coloană, Biblia de la Blaj

Când isprăvea vladica de la Buzău lucrarea sa, marele mitropolit al Ardealului, **Andrei Șaguna**, începea la Sibiu, tipărirea Bibliei care avea să-i poarte numele (1856-1858).

Tipărirea **Bibliei lui Șaguna** a durat doi ani - **1856-1858**. Biblia începe cu o Introducere amplă de caracter isagogic-istoric și care poartă titlul: "*Cunoștințe folositoare despre Sfânta Scriptură*". Cuprinsul acestei introduceri este împărțit în cinci părți cu următoarea structură:

1. Despre începători și cuprinsul Sfintei Scripturi (p. 3-5).
2. Despre întoarcerea Sfintei Scripturi în limbile popoarelor creștine (p. 5-16).
3. Cum că Sfânta Scriptură este Cuvântul cel adevărat al lui Dumnezeu (p. 16-18).
4. Despre puterea cea dinlăuntrul Sfintei Scripturi (p. 19).
5. Trebuința Sfintei Scripturi (p. 19-20).

Încheierea (p. 20-21)<sup>49</sup>.

Mitropolitul Andrei Șaguna nu revendică pentru traducerea sa nici un fel de originalitate. Aceasta ar fi contrazis concepția sa despre limba Bibliei, care numai o dată se poate face; "*dacă s-a învins piedica cea mare a traducerii credincioase și înțelese și dacă poporul a primit limba aceea așa zicând în însăși și fiind a sa, atunci următorii n-au de-a mai face alta, ci numai a o reînnoi și îndrepta așa, după cum ar fi reînnoit și îndreptat traducătorul cel dintâi al Bibliei, de ar fi trăit până în vremurile lor... Iară limba noastră e **pom viu**, care în toată primăvara se schimbă; ramurile bătrâne și fără suc se usucă și cad, dar alta nouă curând îl împodobeste - toate ale lui se fac și se prefac, numai tulpina rămâne totdeauna aceeași*"<sup>50</sup>.

Limba românească a Bibliei lui Șaguna a fost creată de Noul Testament de la Băilegrad (1648) și de Biblia de la București (1688). Pe lângă aceste traduceri, Șaguna a mai folosit și Biblia tipărită de Societatea rusească de la Petersburg (1819), Testamentul Nou, tipărit la Smirna (1838) și Biblia de la Buzău (1854-1856). De Biblia de la Blaj a lui Samuil Micu Clain (1795) nu se face nici o amintire<sup>51</sup>.

Calitatea superioară a textului Bibliei lui Șaguna o vădește indirect și răsunătoarea polemică purtată de marele mitropolit cu Ion Heliade-Rădulescu. În jurul anului 1858, când era pe sfârșite tipărirea Bibliei lui Șaguna, Ion H. Rădulescu începea să publice la Paris, o traducere proprie a Sfintei Scripturi, tipărindu-se doar primele două cărți ale Pentateuhului: Facerea și Ieșirea, însoțite de o seamă de adnotări publicate cu anexe sub

---

1795, în partea a doua, Biblia de la Petersburg 1819 și în a IV-a coloană Biblia de la Buzău 1854-1856.

<sup>49</sup> Amănunte în legătură cu cuprinsul fiecărei capitole amintite, a se vedea Pr. prof. dr. Gr. T. Marcu, *art. cit.*, p. 798-805.

<sup>50</sup> *Ibidem*. p. 802.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

titlul: "*Biblice sau Notiții istorice, filosofice, religioase și politice asupra Bibliiei*" (Paris 1858).

O parte din aceste adnotări, dimpreună cu cartea Facerii, I. H. Rădulescu le-a trimis lui Șaguna. Nemulțumit de cele citite Șaguna le supune unei aspre critici în "Telegraful Român", aducându-i lui I. Heliade-Rădulescu o întreită acuză :

a) ca laic nu era competent și nici chemat să săvârșescă o astfel de lucrare bisericească .

b) a interpretat fals învățăturile Sfintei Scripturi.

c) a înlocuit, în traducerea sa, limba curată a poporului și a străvechilor cărți sfinte, cu "o limbă pocită , stricată și latinizată , pe care nu o înțelegea nimeni".

I. Heliade-Rădulescu răspunde acestei critici pe un ton agresiv, fapt care îl determină pe Șaguna să încropească o scrisoare pastorală adresată clerului, înfierându-l pe I. H. Rădulescu cu caracterizarea usturătoare: "acest mirean **nu știe** legea creștinească"<sup>52</sup>, dând polemicii proporții de eveniment.

Biblia de la Buzău și Biblia de la Sibiu au fost, prin urmare, bine primite pretutindeni și timp de peste o jumătate de secol au constituit fântânile cu apă vie din care și-au potolit setea generații de români.

O nouă ediție a "**Noului Testament**" apare în anul **1886**, tipărit cu aprobarea și cu binecuvântarea Sfântului Sinod al Bisericii autocefale Ortodoxe Române<sup>53</sup>. Deși se intitulează "Noul Testament", ediția cuprinde numai textul Sfintei Evanghelii. Este o ediție de format mic, cu titluri amănunțite la capitole. Limba traducerii este mult apropiată de cea bisericească de azi.

Dar edițiile inițiate sau patronate de Biserică, n-au fost însă singurele tipărituri ale Noului Testament și ale întregii Biblii în limba română. Două dintre acestea - una scoasă la Paris de **I. Heliade - Rădulescu**<sup>54</sup> și alta editată la

---

<sup>52</sup> Amă nunte în legătură cu polemica Șaguna - I. Heliade-Rădulescu, și conținutul Scrisorii pastorale a lui Șaguna adresată clerului și credincioșilor prin care lua atitudine tranșantă împotriva acțiunii lui I. Heliade-Rădulescu, bine intenționată de altfel, în fața inițială, generată de nemulțumirea pe care i-o pricinuia traduceri pline de greșeli ale Biblii editate de propaganda diferitelor societăți biblice aflate în slujba unor interese sectare, vezi Gr. T. Marcu, *art. cit.*, p. 806-808.

<sup>53</sup> Este prima ediție sinodală a unei tipărituri biblice apărate după recunoașterea (la 25 aprilie 1885), a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de către Patriarhia ecumenică (*Ibidem*).

<sup>54</sup> Lucrarea semnată de pașoptistul I. H. Rădulescu, care desfășura în capitala Franței activități culturale, se intitulează "**Biblia Sacra que coprinde Vechiul și Noul Testament**" tradusă din helenesce după *A quellor septedeci de I. Heliade-Rădulescu, Paris 1858*. N-a fost tipărit decât un singur volum (272 pag.), care redă într-o limbă română "fabricată" după italiană, cuprinsul cărții: Facere, leșire, Levitic, Deuteronom, Iosua, Judecători și Rut. Cu aceeași rețineră a fost întâmpinată și cealaltă scriere a sa: "*Biblicele sau Notiții istorice, filosofice, religioase și*

București de **C. Aristia**<sup>55</sup>, nu sunt reușite nici ca traducere și nici ca limbă, provocând nemulțumire, ba chiar deceptie, atât în cercurile bisericesti și teologice, cât și în rândurile filologilor și literaților vremii.

Un rol însemnat în tipărirea și traducerea Sfintei Scripturi l-a avut și îl are și organizația misionară de origine și factură protestantă "*Societatea pentru răspândirea Bibliei în Anglia și în străinătate*" (The British and Foreign Bible Society), înființată în anul 1804, datorită activității căreia, unică în felul ei, s-a reușit să se traducă și tipărească Biblia întregă sau părți din ea în mai toate limbile și dialectele existente.

În acest sens, un număr considerabil de ediții ale întregii Biblii sau numai ale Noului Testament, au fost difuzate, prin intermediul ei, între românii din țară, cât și printre cei din străinătate<sup>56</sup>.

În cadrul acestei Societăți biblice apare în cinci ediții **Noul Testament** tradus de **prof. N. Nitzulescu**, dintre care patru ca volum aparte (1897, 1906, 1908 și 1911), iar una încadrată în **Biblia din 1911**. Prima ediție poartă titlul "**Noul Așezământ**", tradus din limba originală greacă, Arhiepiscop și Mitropolit Primat fiind D. D. Iosif Gheorghian, de Dr. **N. Nitzulescu**, profesor la Facultatea de Teologie și tipărit cu cheltuielile Societății Biblice Britanice, București 1897". În următoarele ediții se folosește denumirea curentă de "Noul Testament".

În general, traducerea lui N. Nitzulescu este corectă și clară, dar nici despre ea nu se poate spune că este cu adevărat o nouă traducere, deoarece autorul a luat din traducerile anterioare, mai ales din Biblia de la Buzău, tot ce i

*politice asupra Bibliei*", și care se voia a fi o introducere filosofică la întreaga istorie și teologie biblică. (amă nunte în legătură cu limba stălcită folosită de I. H. Rădulescu în operele sale amintite, cu exemplificarea pe text, vezi N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 516.

<sup>55</sup> Lucrarea publicată în anul 1859 de C. Aristia poartă titlul: "*Biblia Sacra... Din ultima ediție elenică recorectată. Supra ebraicilor arhetipi... București 1859*". Traducerea textului biblic și explicarea, în note subliniate, arată că C. Aristia cinstea foarte superficial limba română. Spre exemplificare, iată prin ce fel de termeni sau locuțiuni explică C. Aristia câteva din numeroasele cuvinte neobișnuite folosite în textul traducerii: allaptant = cel care sugă lapte; doloase = viclene; oraș iune = cuvântare rugătoare; kamă = zăbală; propuțissim = foarte gata; posterioară = viitoare, în urmă; etc. (Cf. N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 517).

<sup>56</sup> Toate edițiile scoase de Societatea biblică britanică trec sub tăcere numele traducătorilor și ale revizuirilor textului, când aceștia n-au avut pentru serviciile aduse Societății biblice în cuviință area Bisericii din care făceau parte, colaborarea cu "eterodocșii" putându-i expune din păcate, la sancțiuni canonice din partea autorității bisericești. A se vedea, spre exemplu, cazul teologilor ortodocși Gh. Erbiceanu și Ghenadie Enăceanu (Pentru amândoi vezi, H. Roventă, *Studiul Noului Testament la noi în ultimii 50 de ani*, București 1932, p. 41). Exceptie s-a făcut doar pentru prof. N. Nitzulescu, prof. la Fac. de Teologie din București, care se bucura de înțelegerea mitropolitului primat Iosif Gheorghiu și pentru D. Cornilescu.

s-a părut mai potrivit cu textul original și numai la unele versete s-au făcut îndreptări după textul original grecesc<sup>57</sup>.

În **anul 1921** apare traducerea făcută de **D. Cornilescu** care poartă titlul: **"Noul Testament al Domnului nostru Iisus Hristos"**, tradus de D. Cornilescu, Stănțești-Botoșani-București, Societatea Evanghelică Română, 1921<sup>58</sup>.

D. Cornilescu s-a folosit în traducerea sa de textul Bibliei de la Buzău, precum și de al altor traduceri anterioare românești și străine.

Traducerea lui Cornilescu a fost bine primită la început epuizându-se foarte repede, motiv pentru care s-a și reeditat în 1922. Dar foarte curând traducerea sa a devenit ținta unor îndreptări critice din partea teologilor ortodocși, care au constatat existența în textul său a unor idei eterodoxe marcate de traducerea tendențioasă a unor versete<sup>59</sup>, precum și o schimbare cam arbitrară a graiului biblic tradițional, motive pentru care autoritatea bisericească a declarat-o scandaloasă și eretică, recomandând credincioșilor ortodocși înlăturarea acesteia din lectura lor.

Exceptând aceste lipsuri, traducerea lui D. Cornilescu are multe calități, fiind mai bună decât cea a lui N. Nitzulescu. La unele versete, traducerea are caracterul unor scurte glose exegetice<sup>60</sup>, iar note subliniare explică, înțelesul unor cuvinte ca: *Iisus, Hristos, sinedriu, iotă, cirtă, codrant, saducheii, irodieni, vameși, magi, corban, Marea Galileii* etc.

Ca o concluzie generală, referitor la activitatea biblică a Societății Biblice Britanice, se poate spune că strădaniile depuse de ea în slujba traducerii și răspândirii cuvântului lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură, în cât mai multe limbi și la un număr cât mai mare de cititori, merită a fi apreciate cât se poate de pozitiv, dar nu trebuie a rămâne neprecizat și faptul că Bibliile editate de Societatea Biblică sunt incompetente, fragmentare, rupte de tradițiile creștine vechi referitoare la numărul cărților care alcătuiesc canonul Sfintei Scripturi și adesea, prin traducerea incorectă a unor versete, devenind, evidente, confesionalizate.

O nouă ediție sinodală a întregii Sf. Scripturi, apare în anul **1914**. Pentru traducerea ei s-a folosit textul unor ediții românești anterioare, care

<sup>57</sup> Uneori, autorul, în locul traducerii literare, adaptează traducerea la cerințele dogmaticii ortodoxe. Așa este cazul, spre exemplu, cu textul din Evrei 11,3 pe care îl traduce astfel: "Prin credință pricepem că veacurile au fost întemeiate prin cuvântul lui Dumnezeu, ca ceea ce este văzut să nu fie făcut din cele ce se arată". (N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 518).

<sup>58</sup> Ediția nu a părut ca inițiată și tipărită de Societatea Biblică Britanică, dar traducerea lui D. Cornilescu avea să devină, după câteva revizuri, textul pe care Societatea Biblică îl tipărește până astăzi. (Cf. Merrill C. Tenney, *New Testament Survey, 1961*, tradus în românește sub titlul "*Studiu al Noului Testament*", Oradea, 1991. p.396).

<sup>59</sup> Vezi o prezentare a Bibliei lui D. Cornilescu și a erorilor ei, cu analiză pe text, la Arhid. Petre I. David, *Biblia lui Cornilescu*, în rev. G. B., nr. 5, 1987).

<sup>60</sup> Vezi N. I. Nicolaescu, *art. cit.*, p. 518, nota 11.

aveau la bază Septuaginta. Textul unor cărți precum: Cântarea Cântărilor, Psalmii, Proverbele, Ecclesiastul este destul de neclar redat<sup>61</sup>. Cu revizuirea și traducerea textului s-au ocupat oameni învățați precum Pr. prof. Acad. Gala Galaction, renumitul ebraist pr. prof. dr. Vasile Radu ș.a.

Bibliei sinodale din 1914, îi urmează două ediții românești ale Noului Testament, și anume, prima **"Noul Testament de la mână stirea Neamțu"**, din anul 1926, tradus și editat de episcopul Nicodim, iar a doua **"Noul Testament"**, apărut în 1927, în traducerea lui Gala Galaction<sup>62</sup>.

În anul 1936, din îndemnul și purtarea de grijă a Patriarhului **Miron Cristea**, apare o nouă ediție a Sfintei Scripturi integrale, traducători fiind Gala Galaction și Vasile Radu, având ca bază Septuaginta. Textul Bibliei din 1936 reprezintă cel mai progresat text pe care îl avem până la acea dată, fiind precedat de o Introducere în care se prezintă istoricul tipăririi Bibliei la români. Ca o noutate, Biblia din 1936 intercalează "Rugăciunea lui Manase în urma celor patru cărți ale Regilor, spre deosebire de locul ei de la sfârșitul cărților canonului Vechiului Testament, consemnat de edițiile Bibliei până în 1936<sup>63</sup>.

O nouă ediție a **Bibliei apare în anul 1938**, la 250 de ani de la apariția Bibliei lui Șerban Cantacuzino, prin strădaniile Profesorilor Vasile Radu și Gala Galaction. Traducerea Vechiului Testament, se face după textul ebraic a lui R. Kittel (1937), dar și după textul Septuagintei editată de R. Rahlfs (I, II 1935), utilizându-se și textul lui A. Merck, publicat la Roma în 1935. Textul sfânt este precedat de o substanțială Prefață în care se arată menirea Sf. Scripturi *"de a pătrunde ca o rețea de apă vie ogoarele inimii și ale literaturii românești"*. Un neajuns al Bibliei din 1938 este lipsa locurilor paralele<sup>64</sup>.

Tot în anul 1938, Societatea Biblică Britanică, având aprobarea Sfântului Sinod, editează **Noul Testament**, traducători fiind mitropolitul dr. Irineu Ioan Mihăilescu și prof. dr. Teodor M. Popescu<sup>65</sup>.

Dintre numeroasele ediții românești ale Noului Testament, o mențiune specială se cuvine aceleia cunoscută sub numele de **"Noul Testament de la Cluj"**, apărut în două ediții - prima în anul 1942, iar a doua în anul 1945, editat de episcopul academician **Nicolae Colan**<sup>66</sup>. Motivul care l-a determinat la întocmirea acestei lucrări este explicat de autor în Prefața a primei ediții: *"Ne-am dat seama... că de la tipărirea Legii celei noi de către marele ierarh Șaguna, până astăzi au trecut aproape 100 de ani. Se cuvenea, deci, să mai tocim haina graiului șagunian, pe trupul vremii de azi"*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Vezi Pr. prof. dr. Gr. T. Marcu, *Noul Testament de la Bălgărad...*, p. 90.

<sup>63</sup> *Studiul Vechiului Testament*, p. 104.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>65</sup> Pr. prof. Gr. T. Marcu, *art. cit.*, p. 90.

<sup>66</sup> Vezi amănunțit în legătură cu Noul Testament de la Cluj..., la Pr. asist. Stelian Tofană, *Vădica Nicolae Colan ca biblist*, în "Omagiul mitropolitului Nicolae Colan" (1883-1993), Cluj-Napoca, 1995.



Această muncă a înțeles-o ca pe un imperativ al vremii sale zbuciumate, de aceea, în același Cuvânt de la murire al ediției N. Colan scria: "Știut este că în zilele de cumplită viforită, ca cele de acum, creștinii caută cuvântul dumnezeesc cu mai multă sete, decât în zilele de pace binecuvântată. Și e firesc să fie așa. Căci, mai cu seamă în asemenea vremi, unde ar putea să alerge ei după povăț și mângâiere, dacă nu la nesecata fântână de înțelegere și mângâiere a dumnezeieștii Scripturi? Pricini ca acestea ne-au îndemnat să dăm la lumină și să punem la îndemâna iubiților noștri fii sufletești, dacă nu Biblia întregă, cel puțin în Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos"<sup>67</sup>.

Ceea ce era specific "Noului Testament de la Cluj" din punct de vedere al stilizării, era faptul că textele paralele la Evangheliile, s-au făcut numai pe pericope și nu pe versete, precum și o nouă stilizare a titlurilor așezate în fruntea capitolelor, mai aproape de cuprins, se pare, decât al edițiilor precedente<sup>68</sup>.

"Noul Testament de la Cluj" se distinge și printr-o execuție tehnică, grafică de înaltă și înaltă artistică.

O nouă ediție sinodală a **Bibliei apare în anul 1944**, tradusă de **Nicodim**, patriarhul României. Textul s-a tradus pe baza textului Septuagintei și a altor traduceri slave, franceze ș.a. Introducerea din fruntea Bibliei ilustrate de la Neamț, din 1936, apare și în Biblia sinodală din anul 1944.

În anul **1951**, apare o nouă ediție a **Noului Testament**, într-o versiune revizuită și îmbunătățită față de cele anterioare, cu ajutorul teologului și literatului academician Gala Galaction, prof. N. Popescu și a mitropolitului Tit<sup>69</sup>.

După 280 de ani de la apariția Bibliei de la București (1688), apare în anul **1968**, o nouă ediție a **întregii Bibliei**, cu aprobarea Sântului Sinod, având ca titlu: **"Biblia sau Sfânta Scriptură"**<sup>70</sup>.

Pentru traducerea Vechiului Testament, textul de bază era Biblia din 1936, cu trimitere revizuite și îndreptate ale Bibliei, ediția a I-a, tipărită de patriarhul Nicodim în 1944, excepție făcând cartea Psalmilor, care s-a tipărit după textul revizuit al Psaltirii din anul 1957. Pentru cățile Noului Testament s-a folosit textul "Noului Testament", tipărit în anul 1951.

Alături de cățile canonice ale Vechiului Testament, ediția din 1968, cuprinde și cățile și fragmentele necanonice. Biblia din 1968, spre deosebire

<sup>67</sup> Vezi la Pr. Florea Mureșan, *Un eveniment religios literar, în "Viața ilustrată"*, IX, 1942, nr. 3, p. 9.

<sup>68</sup> Cf. Pr. asist. Stelian Tofană, *art. cit.*, p. 38.

<sup>69</sup> Cf. Pr. Prof. Gr. Marcu, *art. cit.*, p. 90 și 91.

<sup>70</sup> Ediția era tipărită cu ocazia împlinirii a 20 de ani de neobosite strădăni în conducerea Bisericii Ortodoxe Române a Patriarhului Iustinian. În ce sens Biblia din 1968 este și un eveniment bisericesc, a se vedea Pr. prof. dr. Gr. T. Marcu, *Un eveniment bisericesc: Biblia din 1968*, în rev. "B.O.R.", nr. 5-6, 1969, p. 483 urm.

de toate traduceri românești de până la acea dată, conținea și 6 hărți policrome care stau în serviciul înțelegerii aprofundate a textelor<sup>71</sup>.

În **anul 1975**, se retipărește traducerea Sfintei Scripturi din 1968, "cu unele îmbunătățiri ale textului, constând din revizuirile de traduceri, pe alocuri, și din îndreptări de cuvinte, pentru o redare mai fidelă a înțelesului textului original"<sup>72</sup>. Noua ediție prezintă în plus, față de Biblia din 1968, la sfârșitul unui tabel cu unitățile de măsură și monedele menționate în Sfânta Scriptură.

Cu purtarea de grijă a patriarhului Iustin și cu aprobarea Sfântului Sinod al B.O.R., apare în **anul 1982** o nouă ediție a **Sfintei Scripturi** integrale sub titlul: **Biblia sau Sfânta Scriptură**. Pentru Vechiul Testament, textul traduceri a fost reprodus după cel publicat în anul 1975, iar la Noul Testament, după traducerea din 1979<sup>73</sup>. Ca și cele două ediții anterioare (1968 și 1975) ediția din 1982 are și ea la bază textul traduceri din 1936.

O altă ediție sinodală tipărită sub purtarea de grijă a P. F. patriarh Teoctist, este **"Biblia sau Sfânta Scriptură"** apărată în **anul 1988**. Prezintă aceleași caracteristici ca și cea menționată anterior. Edițiile următoare, apărate cu binecuvântarea P. F. Patriarh Teoctist, nu conțin nimic în plus față de cea din 1988, motiv pentru care nu le mai menționăm în continuare.

În anul 1993, în editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, apare **Noul Testament (comentat)** al I.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, tipărit cu binecuvântarea P. F. Patriarh Teoctist.

Noutatea cu care apare versiunea respectivă în șirul edițiilor românești ale textului Sf. Scripturi, constă în:

1 - *scurte explicații*, date la unele versete din text, consemnate în note la subsolul paginilor, fără să aibă conotații de comentariu.

2 - *succinte Introduceri*, așezate la începutul fiecărei cărți a Noului Testament cuprinzând rezumative informații isagogice referitoare la cartea respectivă, de real folos pentru cititor în familiarizarea sa cu unele noțiuni legate de istoricul, conținutul, contextul apariției cărții pe care urmează să o citească, etc.

3 - *reformulare a titlurilor capitolelor*, făcută, în special, după ediția critică a textului grecesc realizată de Kurt Aland.

Lășându-se loc însă unor îmbunătățiri, ediția se prezintă ca una "de probă"<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Pr. prof. dr. Gr. T. Marcu, *art. cit.*, p. 91-92, și Biblia sau Sfânta Scriptură, București 1968 (Cuvânt către cititori, p. 2-3).

<sup>72</sup> *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București 1975, (Cuvânt către cititori).

<sup>73</sup> *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București 1982, p. 6-7 (Cuvânt către cititori).

<sup>74</sup> A se vedea *"Cuvântul înainte"* de P. F. Patriarh Teoctist, p. VI, care însoțește ediția, precum și nota autorului asupra ediției, p. IX.

## STELIAN TOFANĂ

Ca o concluzie generală , la toate cele spuse, putem afirma că pentru poporul român, de-a lungul înviforatorilor sale pă trunderi prin vă mile existenț ei sale istorice, BIBLIA a însemnat, dar a și fost, fă urar și paznic al uniă ț ii de limbă , de credinț ă și nă zuiț ă spre creștere întru spiritualitatea și conștiinț a naț ională .

## CADRUL ISTORIC AL RELAȚIILOR CULTURAL - BISERICESTI ROMÂNŌ - EBRAICE DIN TRANSILVANIA ÎN SECOLELE XVIII-XIX

IOAN CHIRILĂ

**RÉSUMÉ** *Le cadre historique des relations culturelles-ecclésiastiques roumaines-hébraïques de la Transylvanie du 18-eme et 19-eme siecle.*

L'homme a la possibilité de lire le passé du present, selon l'affirmation de Bloch. Ce fait est une réalité beaucoup plus évident pour l'espace religieuse et cultural. Mais la culture est en relation direct avec le contexte socio-historique dans lequel se développe. C'est pourquoi nous proposons aux lecteurs le cadre des événements de marque de l'histoire de Transylvanie qui ont déterminé la religion et la culture du peuple roumain et des hébreux, transylvains.

Nous avons présente l'intégration de la Transylvanie dans l'empire des Habsbourgs dans la perspective du contacte de la population autochtone et de ethniques avec la civilisation occidentale, qui a produit un revirement culturel évident. En parallel nous avons présenté la lutte pour l'emancipation des Roumains et nous analysé les états conflictuels avec les Hébreux, qui s'avèrent à être des états accidentaux.

Nous avons détaillé la situation juridique et religieuse du diaspora hébreux de Transylvanie: évolution démographique, fractions religieux, système d'enseignement en hébreux.

Tout cela nous permet de conclure qu'il s'agit dans l'aréal transylvanie d'un dialog interculturel réel qui à conduit à des reprises de themes, de motifs et de symboles dans les deux parties, fait reflété dans des ouvrages litteraires et scientifiques remarquables.

Transilvania a constituit de-a lungul timpului, încă din vremea romanilor, un loc de retragere din faț a cotropitorilor sau a prigoanelor religioase. Astfel asistă m încă din perioada migraț iilor la constituirea aspectului polietnic al acestui spaț iu intracarpatic, dar începând cu secolul al XVI-lea observă m constituirea sa și ca spaț iu polireligios și policultural, fiecare etnie sau religie dezvoltându-și propria cultură . De aceea vom încerca să identifică m deopotrivă elementele culturale specifice, dar mai mult aspectul lor dialogic și interrelaționarea lor tematică și simbolică în procesul de afluire a lor spre marea "cultură - univers" despre care vorbea F. Braudel. Transilvania ne apare în acest caz ca un areal al dialogului sau al relaț iilor interculturale și interreligioase cu evidente note irenice detașate de ispita sincretistă și secularistă datorită conștientiză rii și afirmă rii conștiinț ei naț ionale și religioase a fiecă ruia, fă ră oprinare din partea celorlalț i. Vedem în acest spaț iu un dialog obiectiv între *primus* și

*secundus* fără note sau tare hegemonice. De aceea ne propunem ca în cele ce urmează să identificăm direcțiile culturale și religioase care au coexistat în spațiul transilvănean pornind de la îndemnul lui Bloch "de a citi trecutul din prezent"<sup>1</sup>. În acest sens vom remarca un aspect filologic evident și anume rudenția existentă între termenii *relație* și *religie*<sup>2</sup>, aspect ce ne va menține în planul dialogicului religios care din perspectivă creștină presupune și afirmă tripersonalitatea, unitatea și neanularea personalității prin realizarea unui ideal unipersonal ce ar instaura monologul și ar genera sui generis diverse disensiuni interetnice, cum ar fi de pildă antisemitismul. Amintim acest lucru pentru că până târziu, după Conciliul II Vatican, poporul israelit era socotit de o parte a Bisericii popor deicid și suferea repercursiunile acestei decizii injuste. Pentru ieșirea din acest impas ajută gândirea dezvoltată a secolelor XVIII - XIX care pornind de la umanismul - antropocentric -<sup>3</sup> reasează persoana umană în demnitatea sa inițială și în contextul unității sale create contribuind la culturalizarea sa. Fenomenul culturalizării, așa după cum îl descrie Pierre Chaunu<sup>4</sup>, nu este un act al unei singure națiuni, ci fiecare contribuie prin potențele sale la realizarea acestui deziderat. În acest sens trebuie avută în vedere și teoria "coridoarelor culturale" prezentată de Neuman<sup>5</sup> ea corespunzând întru totul celor afirmate anterior.

Ne oprim la spațiul restrâns, politehnic și polireligios, al Transilvaniei pentru a prezenta cât mai obiectiv posibil relațiile cultural-bisericești existente între două grupuri etnice care pe toată perioada secolelor XVIII - XIX au făcut parte din aceeași categorie: "tolerați" și asupra cărora au atârnat deciziile dietale, foruri în care doar foarte târziu vor putea fi reprezentate.

### **Transilvania în secolele XVIII-XIX: preiluminism, iluminism și romantism**

Anul 1688 aduce pentru Transilvania o perioadă nouă determinată de încorporarea definitivă a sa în imperiul habsburgic, perioadă care poate fi împărțită în două etape: 1688-1867 și 1867-1918. Din punct de vedere social, politic și economic sunt ani de lupte revendicative, de la răscălaș la petiție, de la petiție, prin intermediul revoluției, la memorandum - o dezvoltare ascendentă spre forme moderne de luptă. De la caracterul docil determinat de originea eclesială a petițiilor la forma "ultimativă" a memorandumelor semnate de o națiune conștientă de forța și importanța sa pentru imperiu. Sau de la alianță cu opresorul, pentru binele comun, la orientarea reală spre matricea

<sup>1</sup> Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în secolul luminilor*, București, Editura Meridiane, 1986, p. 24.

<sup>2</sup> Termenii sunt de origine latină, cuvinte compuse, și exprimă reluarea unei acțiuni cândva realizată în cadre desăvârșite.

<sup>3</sup> Virgil Cândea, *Războaiele dominante*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979, p. 9.

<sup>4</sup> Pierre Chaunu, *Op. cit.*, pp. 198-200.

<sup>5</sup> Victor Neuman, *Tentația lui homo-europaeus*, București, Editura Științifică, 1991, pp. 147-221.

naț ională a României mari și spre vestul emancipat care elabora "drepturile omului".

Câștigul evident și roditor s-a produs pe tă răm cultural. În acest sens s-au conjugat câț iva factori importanți: umanismul ca bază a elaborării programului al lui Inochentie ca precursor al preiluminismului transilvan de care vorbește D. Popovici<sup>6</sup>; Iluminismul promovat de Școala ardeleană prin reprezentanții să i, cunoscători ai aufklerungului german, care l-au adaptat la trebuințele naț ionale dezvoltând prin învă ț ă mânt luminarea și conștientizarea maselor asupra noț iunii de "naț iune și conștiință naț ională " care devine un puternic liant social. Mai mult, iobă gia devine naț iune conștientă de origini, de drepturi, de faptul că nu a fost legal deposedată de acestea și că trebuie să -i fie restituite. Și romantismul care continuă istoriografia și filologia în mod sistematic, cu rigoare științ ifică , încât Acad. P. Teodor vorbește de o "istoriografie romantică postrevoluț ionară în Transilvania"<sup>7</sup>, și cu nă dejdea venirii vremurilor mai bune pentru care ei pregă teau oameni școliți.

Ocupându-ne de relații româno-ebraice vom puncta câteva note caracteristice ale acestor curente generate de "bascularea Europei spre Est ... datorită dinamismului Estului"<sup>8</sup> care crează posibilitatea realizării acestor relații.

Începuturile iluminismului în Transilvania se gă sesc în postumanismul lui Cantemir care este un preiluminism implicat și care se regă sește la Inochentie. Acesta "ră spândește între mireni, o lumină de toleranță "<sup>9</sup> și a deschis o epocă de progres, de reabilitare a omului prin cultură la demnitatea sa, de militantism sau cum spunea Cassirer, o vreme de renoație în istoriografia ardeleană <sup>10</sup>, care are filiație erudită benedictină , cu ră dă cini în cultura leibniziană din Germania. După acest model, corifeii Școlii ardelenice, au preluat formele debordante ale barocului, pasiunile larg dezlăn ț uite, perspectivele vaste ale acestuia, prin prisma iluminismului german și au elaborat studii istorice moderne, pornind de la istoria universală , la cea naț ională și istoria ecleziastică după modelul Filieury, pe care Samuil Micu l-a tradus.

Spiritul filosofic wolffian, chiar a lui Lock, Krug, Kant, noț iunile de drept și economie camerală fac ca Românul să devină conștient de realită ț ile geografice, economice, etnice și religioase și să dezvolte în acest sens un spirit de toleranță bazat pe teoria dreptului natural și a contractului social, preluând dialogul continuu între civilizații, între om, Dumnezeu și puterea constituită în vederea eliberării de gândirea mitică , a deosebirii firei-după cum spune Samuil M. în lucrarea sa pentru înlă turarea superstițiilor.

<sup>6</sup> D. Popovici, *Studii literare: I Literatura Română în epoca "Luminilor"*, Cluj, Editura Dacia, 1972, 522 pp.

<sup>7</sup> Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, p. 27.

<sup>8</sup> Idem, *Istoriografia romantică postrevoluț ionară în Transilvania* Extras Din CRISIA XX, 1990, Oradea 1990, pp. 195-227.

<sup>9</sup> Pierre Chaunu, *Op. cit.*, p. 64.

<sup>10</sup> Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe ...*, p. 21.

Biedermaier Romanticism, forma romantismului german adoptată de români, este caracterizat de: confort spiritual, valori domestice, intimism, idilism, pasiuni temperate, socialitate, moralitate, militantism, ironie și resemnare; caracteristici care se regădesc în literatura secolului 19.

Toate acestea conduc spre stabilirea originii poporului: iluministi pleacă de la Traian; romanticii de la facerea lumii. În istoria ecleziastică se pleacă de la poporul ales ca tip al noului Israel - creștinismul. Preocupările teologice de traducere a Bibliei în limba română fac să se recurgă la Lb. ebraică, la lexicoane ebraice, la arheologii și ghiduri ale Țării Sfinte care pot fi găsite în bibliotecile din Ardeal, ori multe imena de manuscrise ebraice din fondul Cipariu, din biblioteca lui Gh. Lazăr ș.a. care toate denotă disponibilitatea românilor pentru cultura ebraică.

Evenimentele antievreiești sunt accidente involuntare dacă ne gândim la ce s-a afirmat pe Câmpia Libertății "nu vrem să nedreptăm neci pe unguri, neci ..." pe orice locuitori sau că ultima dietă revoluționară a promulgat emanciparea evreilor.

### I. Diaspora evreiască din Transilvania

Prezența evreiască în Țările Române este foarte veche, chiar din timpul stăpânirii romane. Potrivit documentelor din secolul XIII pe teritoriul Transilvaniei existau evrei<sup>11</sup>. Cu secolul al XVI-lea mențiunile despre o prezență stabilă a evreilor în cele trei țări române devin clare. Astfel apar în Transilvania evrei locuitori în Cluj sau Sibiu, un deșănător de pământ în Mediaș, un trimis evreu la curtea lui Mailat etc<sup>12</sup>.

În secolele XVII-XVIII evreii se îndreaptă spre teritoriile românești din cauza persecuțiilor și a expulzării din vestul și centrul Europei, sub presiunea căutărilor unor surse de existență, dar și pentru faptul că în aceste teritorii li se acordau privilegii în practicarea comerțului și a unor meserii<sup>13</sup>. Documentele ne relevă un proces istoric ascendent față de secolele anterioare atât cu privire la integrarea și rolul lor în viața economică și socială cât și cu privire la cristalizarea unor forme organizatorice evreiești proprii, necesare atât pentru desfășurarea vieții culturale-comunitare cât și pentru asigurarea legăturilor administrative, fiscale și judecătorești cu autoritățile de pe aceste meleaguri.

Evoluția demografică a populației evreiești din Transilvania este determinată prin sporul natural al familiilor existente dar îndeosebi de procesul imigrației. Astfel pe teritoriul Transilvaniei evreii au venit din Polonia, Austria, Germania, Cehia, Moravia, Ucraina, Rusia, Belgrad și Constantinopol<sup>14</sup>. În legătură cu locurile de baștină ale evreilor ajunși în Transilvania la începutul

<sup>11</sup> Bula de aur dată de Andrei al II-lea, rege al Ungariei, pentru confirmarea privilegiilor nobilimii, prin care se stabilesc restricții pentru evrei, în *IMER I*, pp. 3-4.

<sup>12</sup> *IMER I* p. XXIV.

<sup>13</sup> *IMER II/1*, p. XXI.

<sup>14</sup> La anexe vezi harta.

secolului al XVIII-lea sunt de semnalat răspunsurile din Chestionarele completate cu prilejul conscripției efectuate la Alba Iulia în 1735 iar în comitatele Arad, Bihor și Satu Mare în 1735-1737<sup>15</sup>.

**1. Evoluția demografică a populației evreiești din Transilvania în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.**

Problematica demografică indică locul și rolul unui grup etnic într-un anumit spațiu geografic creind posibilitatea stabilirii relațiilor determinate de numărul și repartiția geografică a sa cu celelalte etnii. De aceea vom încerca să prezentăm evoluția demografică a evreilor la nivelul secolului al XVIII-lea ținând cont și de dispozițiile de ordin fiscal sau de enumerarea lor ca breslă, fapte care denotă existența unui anumit procent cantitativ ce generează stabilirea taxei de contribuabili.

Prezentăm mai întâi conscripțiile efectuate în secolul al XVIII-lea.

Ne referim cu precădere la locuitorii stabili între care se numără și evreii<sup>16</sup>, cum ar fi "cei 144 de evrei din Timișoara"<sup>17</sup>, sau cei 68 de semnatari ai Statutului Confreriei sacre din Oradea<sup>18</sup>.

**1720-1721: Conscripția din unele comitate din Nord-Vestul Transilvaniei.**

Comitatul	Evrei	% din totalul populației comitatului
Bihor	70	0,08 %
Maramureș	200	0,17 %
Satu Mare	112	0,27 %
Arad	30	0,57 %

**1735**

Alba Iulia                      24 de capi de familie

**1735-1737**

Arad                              19 capi de familie  
 Bihor                             20 capi de familie  
 Or. S.Mare                      3 capi de familie<sup>19</sup>

Pe lângă aceste date trebuie amintite și conscripțiile cu familiile evreiești găsite sub protecția nobiliară transilvană sau străină :

<sup>15</sup> IMER II/1, Doc. 90 și 91.

<sup>16</sup> I d e m, Doc. 7: "locuiesc stabil în Transilvania ..." Alba Iulia 1702.

<sup>17</sup> I d e m, Doc. 39.

<sup>18</sup> I d e m, Doc. 84.

<sup>19</sup> I d e m, Doc. 110.



**Conscripția evreilor din orașul Carei, 1740**

- cuprinde urmă toarele categorii: netaxaliști, taxaliști și jeleri
- un total de 66 de evrei (din care: netax. 29; tax. 24; jeleri 13)

**Conscripția Consiliului Locotenent ial, Bratislava - 1736**

Comitatul Arad	80
Bihor	82
Or. Satu Mare	13 persoane.

Acești evrei beneficiau de protectoratul unor nobili stră ini<sup>20</sup>.

Pentru cea de a doua jumătate a secolului al XVIII-lea avem recensă mântul efectuat în 1785 care ne indică o creștere relativă a numărului de evrei după cum urmează :

- dintr-un total de 289123 de familii 394 erau evreiești, adică 0,136 %
- raportată la populația totală a principatului de 1 443 371 locuitori - 2092 erau evrei, adică 0,145 % din care 92,7 % în mediul rural, reprezentând 1,41 % din totalul populației rurale. Din totalul populației urbane de 71281 de suflete, populația evreiască era de 155, adică 0,22 % din care treizeci de familii, respectiv 150 de persoane, locuiau la Alba Iulia, reprezentând 3,14 % din populația totală a orașului.

În privința diferențierii pe medii evreii se găsesc în 128 de sate și comune, în două orașe mari, Alba Iulia și Cluj, și într-un oraș mic, la Făgăraș (150 la Alba I., 2 la Cluj, 3 la Făgăraș).

Pe comitate repartizarea era după cum urmează :

Comitatul Tîrnavei (aici intră Tg. Mureș)	228 persoane
Solnoc	1275 persoane
Arad	152 persoane
Oradea	453 persoane
Carei	142 persoane
Sighet	150 persoane

Numărul total al evreilor din Transilvania în această perioadă este de 6392 din care în mediul urban 1501. Această creștere, de circa patru ori a populației evreiești trebuie pusă pe seama migrațiilor interne și pe cea a imigrațiilor din Galiția și Moravia<sup>21</sup>.

Situația internațională și tensiunea internă din multe țări europene în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea provoacă o nouă dislocare a unor importante colectivități evreiești tradiționale. Măsurile antievreiești ale lui Friedrich cel Mare în Prusia (după 1750), războiul european de 7 ani, războaiele și răzvrătirile din Ucraina și Bielorusia, legislațiile drastice din Cehia, Moravia și Silizia inițiate de Maria Tereza, privind interdicțiile de

<sup>20</sup> Idem, Doc. 96.

<sup>21</sup> Idem, PP. XXXIX - XL.

că să torie pentru familiile evreiești, împă rț irea Poloniei și experimentele lui Iodif al II-lea de modernizare forț ată a evreilor din Galiț ia determină un nou val de migraț ie a populaț iei evreiești spre Moldova și Transilvania<sup>22</sup>. A crescut îndeosebi populaț ia evreiască așkenaze, totuși multe documente vorbesc și despre evreii sudiști care erau sub protectoratul stră in. În multe locuri datorită hotă rârilor dietale ei au fost nevoiți să alcă tuiască o singură comunitate companie.

Evoluț ia demografică a populaț iei evreiești în secolul al XIX-lea înregistrează urmă toarea curbă ascendentă :

Pe	1785	1813	1818	1838	1848	1850	1857	1866
Transilvania	2092	2300	3000	3307	7169	15599	18792	17029

Pe orașe se înregistrează urmă toarea evoluț ie (ne vom rezuma la un eșantion exemplificativ):

		1869		1880		1890		1900		1910
Alba Iulia	1385	0,7%	2806	1%	3280	1,7%	3951	1,9%	3845	1,7%
Cluj	2371	11,4%	1601	5,3%	2414	6,9%	4601	9,9%	7046	11,6%
Tg. Mureș	773	6,1%	847	6,6%	1024	7,1%	1625	9,2%	2755	10,8%
Oradea	319	0,4%	581	0,6%	768	0,7%	1198	1%	1313	1,1%
Total pe Transilvania	23536	1,2%	29993	1,4%	30148	1,7%	52585	2,1%	64074	2,4%

Creșterea demografică din această perioadă este în consonanț ă cu sporul natural al populaț iei, imigraț ia fiind contabalansată de emigraț ie<sup>23</sup>

Aceste date statistice ne dau posibilitatea să stabilim circulaț ia grupurilor de evrei dinspre centrele culturale europene și în interiorul principatului care prin însă și natura lor generează relaț ii cu populaț ia locală. Astfel documentele consemnează participarea evreilor la desfăș urarea ră scoalei lui Horia, la revoluț ia de la 1848-1849 ală turi de români, acț iunile antievreiești fiind întâmplă ri sporadice.

Relaț iile de la nivelul comunită ț ii sociale și economice se întregesc prin cele care se nasc la nivelul instituț iilor de învă ț ă mânt unde evreii se pregă tesc, la început, ală turi de români, iar mai târziu în clase speciale. În învă ț ă mântul universitar ei studiază ală turi de ceilalți conlocuitori, de aceea vom prezenta o statistică a studenț ilor evrei în Universitatea din Cluj.

#### Universitatea din Cluj

	1897		1898		1899		1900	
--	------	--	------	--	------	--	------	--

<sup>22</sup> M á r t o n E r n ő, *Arborele genealogic al evreilor unguri*, Cluj, 1941, p. 43.

<sup>23</sup> L a d i s l a u G y é m á n t, *Curs manuscris de Istoria evreilor din Transilvania*, cap. 6 - Demografie.

	Tot.	Evr.	Tot.	Evr.	Tot.	Evr.	Tot.	Evr.
Drept	383	19	446	29	635	61	674	85
Medicină	112	18	106	14	94	16	94	18
Litere	133	1	163	3	180	2	204	4
Matematică			80	1	96	3	85	2
Farmacie			38	4	44	5	42	4

Total 628 de studenți din care 38 evrei în anul 1897 și 113 în anul 1900.

## 2. Statutul juridic al evreilor din Transilvania în secolele XVIII-XIX

Încă din secolul al XVII-lea evreii din Transilvania erau organizați în Compania Judeorum care avea un statut propriu, reglementat prin hrisoave și privilegii. Ea avea dreptul la jurisdicție internă proprie ferită de imixiuni externe, desfășurându-și activitatea în baza hotărârilor așa-zisei constituții a Transilvaniei Approbatele și Compilatele a cărei prevederi au rămas valabile până în secolul al XIX-lea. Legislația transilvăneană restrânge domicilierea evreilor la perimetrul orașului Alba Iulia. Din 1716 (recunoscut în 1751) intră sub jurisdicția episcopatului catolic de Alba Iulia. Cei care s-au așezat în afara perimetrului prescris, prin patentă a Guvernului Transilvaniei din 1727, se subordonează Companiei și Rabinatului de Alba Iulia.

Zonele vestice și nord-vestice erau subordonate Consiliului Locumtenențial de la Bratislava. La orașe erau sub protecția garnizoanei militare, iar la sate erau dependenți de stăpânii de pământ.

În secolul al XIX-lea vor mai apărea rabinat teritoriale în zona nord-vestică la Arad, Oradea, Carei, Satu Mare, Sighet.

Legislația pretereziană privitoare la evreii din Transilvania are la bază Approbate et Compilate art. III, IV care permitea așezarea evreilor în teritorii restrânse și le înlesnea activitățile comerciale, dar nu le oferea dreptul de a deține proprietăți imobiliare sau terenuri. În virtutea acestor hotărâri constituționale Gabriel Bethlen le acordă în 1627 înlesniri care să faciliteze dezvoltarea economică a principatului. Aceste privilegii vor fi des invocate în petițiile evreilor către Guvern și Dietă în secolul al XVIII-lea la care se răspunde totdeauna afirmativ<sup>24</sup>. Prin decretul din 1727 li se acordă dreptul de a locui și în alte orașe și de a practica liber comerțul<sup>25</sup>. Cei care locuiesc în afara Albă Iuliei de a-și alege un Judex Judeorum propriu.

Evreii, potrivit hotărârilor dietale, erau supuși la a plăti taxe colective pe comunitate și în unele cazuri taxa de toleranță.

În timpul legislației pretereziene, deși Leopold I restrângea drepturile evreilor, ei se bucură de o serie de privilegii generate de funcția lor importantă în cadrul politicii economice imperiale. Cu toate acestea, adesea, au fost vexați de aceste privilegii prin hotărârea conducătorilor locali care temporar le interzicea practicarea unor meserii.

<sup>24</sup> *IMER II/2*, Doc. 48, 77, 137.

<sup>25</sup> *I d e m*, Doc. 77.

Legislația tereziană este mai rigidă, chiar antisemită dacă ne gândim la evenimentele din Moravia, Galiția, datorită accentuării mișcării de Contrareformă. În timpul Mariei Tereza, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, s-au emis o serie de decrete imperiale care vizau statutul juridic al evreilor din Transilvania. Se pare că erau în atenția deosebită a împăratesei fiindcă acesta cere conducerii Geberniului Transilvaniei o situație exactă despre evrei. Astfel în 1753 cere expulzarea evreilor din orașele garnizoană militară<sup>26</sup>. Iar în 1770 emite un decret de interzicere a importării de către evrei a mărfurilor din Ungaria, Transilvania și Banat<sup>27</sup>. Ca în 1777 să oblige, printr-un act emis de la Blaj, pe evreii din Bucovina să depună jurământul militar la comunitate<sup>28</sup>. Hotărârile aulice prevedeau ca toți evreii să fie adunați la Alba Iulia, cei care s-au născut în Transilvania sau care locuiau aici de cel puțin în 30 de ani, însă acest lucru era greu de realizat fiindcă s-ar fi produs o supra-populare a orașului, unii aveau de plătit datoriile față de comitate, drept pentru care Comitetele locale răspund cererii aulice din 1779<sup>29</sup> cerând unele înlesniri în acest sens. Cu toate acestea Maria Tereza cere ca să se interzică așezarea evreilor înafara orașului Alba Iulia<sup>30</sup>.

Măsurile restrictive au fost anulate de către Iosif al II-lea în 1781, printr-un bilet de mână care cerea amânarea aplicării hotărârilor tereziene<sup>31</sup>.

Astfel se intră în perioada de toleranță promovată de politica reformistă iosefină. Conceptul de "tolerat" a fost înțeles divers în imperiu și a fost aplicat arbitrar. Edictul din 1782 (pentru Transilvania) s-a născut din faptul că Iosif al II-lea se identifica cu poporul renunțând la monarhia de tip baroc și fiind captat de gândirea lui Muratori, Christian August von Beck, Samuel Pufendorf și împăratul fiind ideile lui Sonnenfels. El prevedea drepturi civile și religioase egale pentru toți locuitorii Imperiului. Cu toată gândirea sa avansată, în urma alianței cu curtea romană, va emite unele acte de interzicere a așezării de noi familii evreiești în Transilvania<sup>32</sup>. Iar în 1787 cere ca evreii să poarte nume germane<sup>33</sup>.

În domeniul vieții religioase a evreilor le acordă dreptul de a construi o sinagogă sefardă în Alba Iulia (1781)<sup>34</sup>, le acordă dreptul de a întretine case de rugăciune și școli elementare proprii<sup>35</sup>, iar în probleme militare cere ca evreii

<sup>26</sup> Idem, Doc. 9.

<sup>27</sup> Idem, Doc. 73.

<sup>28</sup> Idem, Doc. 109.

<sup>29</sup> Idem, Doc. 123.

<sup>30</sup> Idem, Doc. 129.

<sup>31</sup> Etudes sur le XVIII<sup>e</sup> siècle, *La tolérance civile*, Colloque international organisé à l'Université de Mons, Bruxelles, 1982, vol. I, p. 52.

<sup>32</sup> IMER II/2, Doc. 156.

<sup>33</sup> IMER II/2, Doc. 207.

<sup>34</sup> IMER II/2, Doc. 144.

<sup>35</sup> IMER II/2, Doc. 220.

să fie mobilizați pentru sectorul transporturi militare<sup>36</sup>. A emis un decret de distrugere a caselor de rugăciune, în 1789, care nu a fost aplicat de forurile locale justificându-se că acolo unde există un număr redus de evrei (sub 20) ei nu constituie un pericol.

Leopold al II-lea, în 1790, prin articolul 38 din legea promulgată hotărâște ca "evreii care locuiesc în interiorul granițelor Ungariei și a Părilor care aparțin Ungariei să rămână în toate orașele regale libere și în alte localități menținându-și statutul pe care îl aveau la data de 1 ianuarie 1790. Cei alungați să fie readmiși"<sup>37</sup>. Potrivit acestei dispoziții imperiale sunt anulate Decretele 5431 din 5 iunie 1781 care interzicea evreilor așezarea în alte localități decât Alba Iulia, 8014 din 7 noiembrie 1781 care prevedea restrângerea evreilor doar la Alba Iulia (deci aducerea celor care locuiau în alte zone, ex. cei din Rodna) și anularea decretului aulic nr. 4166 care prevedea extinderea mășurilor prevăzute pentru Galiția în Transilvania. De acum ei erau subordonați conducătorilor locale, rabinul având dreptul de judecare a diferendelor dintre evrei, pentru construirea unor sinagogi sau școli ei trebuiau să se adreseze Cuții aulice<sup>38</sup>.

Legislația privitoare la evrei în secolul al XIX-lea este puțin mai liberală decât în secolul anterior, totuși sunt emise unele hotărâri de expulzare a evreilor, cum ar fi cea din 1806, dar care nu au fost duse la îndeplinire datorită climatului local și luptei petiționare realizate de către evrei. În ultimile trei decenii ale secolului al XVIII-lea s-au constituit Kahaluri puternice în zona nord-vestică, cu conducere proprie, cu un regim de existență nu atât de complicat birocratic ca cel din centrul Transilvaniei datorită subordonării lor Consiliului locutenențial de la Bratislava.

Participarea evreilor la mișcarea revoluționară de la 1848-1849 alături de trupele imperiale a făcut să crească încrederea localnicilor în ei.

O situație dificilă prin care au trecut evreii din Transilvania este cea creată de Koshut care i-a supus la amenzi mari pentru a-i despuia de venituri<sup>39</sup>.

Ultima dietă revoluționară din 29 iunie 1849 a proclamat emanciparea evreilor, dar legea nu a mai fost pusă în aplicare. Din anul 1851 sunt introduse Matricolele pentru nașteri, cununii și decese care prezintă o imagine clară despre viața cultural-religioasă a evreilor. În anul 1852 au fost tipărite cărțile de rugăciuni pentru evrei și din această perioadă se organizează școlile pentru evrei cu drept de tipărire a manualelor după ce acestea au trecut prin comisia de cenzură.

Elaborarea legii de emancipare a evreilor a fost amânată de evenimentele istorice. Dieta din 1843-1844 cerea să plătească taxa de toleranță și să recunoască dreptul de a posedea imobile, dreptul de arendă, de a

<sup>36</sup> *IMER II/2*, Doc. 230.

<sup>37</sup> *IMER II/2*, Doc. 237.

<sup>38</sup> *IMER II/2*, Doc. 263.

<sup>39</sup> L. Gyemant, *Curs cit.*, cap. *Situația juridică a evreilor din Transilvania în Sec. 19.*

învăță și științele și artele, de a se pregăti în alte instituții decât cele proprii pe baza unui certificat de moralitate, dar le impunea predarea în limba maghiară. În 1854 s-a întrunit Comisia aulică pentru elaborarea unei noi legi, dar promulgarea ei a fost oprită din cauza evenimentelor din Italia. În 1860 li se acordă dreptul la cârciumă rit, la moră rit, iar în 1868 li se acordă dreptul libertății religioase.

După legiferarea emancipării civile și politice a evreilor (1868), în vederea organizării autonomiei bisericii mozaice unice, a fost convocat la Budapesta Congresul evreilor din Ungaria și Transilvania. La acest Congres s-au evidențiat contradicțiile latente, care dădeau deja de câteva decenii în sânul comunităților din Transilvania care erau împărțite în:

sefarde și askenaze

ortodoxe, neologe (reformate) și status quo ante. Polemica între acestea a existat de la promovarea reformei în sânul comunității arădane de către Chorien Aron.

Ca și în cazul românilor, stăruirile maghiare, le-au oferit emanciparea prin deznăționalizare. Amintim în acest sens doar legile învătășii mântului care cereau predarea în maghiară (Trefort și Apony).

De libertăți și desăvârșite, de autonomie internă, se vor bucura deabia după 1918.

### 3. Instituțiile culturale - confesionale

#### a) Organizarea Companiei iudeilor (comunitate, kahal)

O comunitate iudaică era constituită numai în cazul în care existau 10 bărbăți. De aici reiese cu ușurință că la baza constituirii comunităților evreiești sta principiul religios care prevedea că nu se poate oficia serviciul divin decât dacă sunt prezenți 10 bărbăți (maturi). În acest caz unul dintre ei avea funcția de coordonare a serviciului religios, statutul rabinic.

Prima comunitate organizată, în sferile legilor imperiale, a fost cea de la Alba Iulia care purta numele de Compania Judeorum și care avea în frunte un Judex Judeorum care îndeplinea funcția juridic-administrativă și religioasă. În Transilvania va mai exista instituția Landersrabinatului, îndeosebi pentru comunitățile aparținătoare de Consiliul Locumtenențial de Bratislava.

Primele date despre această instituție administrativă le deținem din Pinkasul comunității din Alba Iulia<sup>40</sup>, din Statutul Confreriei Sacre din Oradea și din cel al Confreriei din Arad.

Judele era ales de întreaga comunitate, pe termen de un an, putea fi ales de mai multe ori și trebuia confirmat de stăpânul de pământ (în cazul Alba Iuliei a fost o perioadă în care a fost confirmat de episcopul catolic - după 1753). El răspundea de adunarea dărilor comunale la care erau supuși evreii și

<sup>40</sup> IMER II/2, Doc. 97.

fă cea legă tura cu organele administrației și fiscalului. De asemenea el se ocupa cu adunarea taxei de toleranță, de protectorat și a taxei pe venit. Între ei au existat nume remarcabile ca David ben Benjamin care în intervalul 1735-1744 a fost ales succesiv de nouă ori<sup>41</sup>.

În legătură cu activitatea comunităților evreilor din Principatul Transilvaniei, informația cea mai importantă este aceea referitoare la organizarea unei adunări a fruntașilor comunităților evreiești la 1781 pentru alcătuirea unei petiții către împăratul Iosif al II-lea pentru a obține neexpulzarea. Importanța ei rezidă în aceea că este prima manifestare petiționară colectivă a evreilor din Principat către împăratul strătat. De aici, în Transilvania se vorbește mai mult de activitatea Landersrabinatului. Mai funcționa și o instituție civilă, în special în zona nord-vestică, formată din juri sau primari ai evreilor, în a doua parte a sec. XVIII apărand și la Arad, Oradea și în Maramureș pe lângă cele două existente anterior la Alba Iulia și Carei.

Confreerile Sacre se ocupau de întreținerea școlilor, țineau împreună cu rabinul evidența a populației, a taxelor etc.

În unele cazuri a existat și instituția vicejuzilor, la Arad și Simand.

Conducătorii spirituali ai evreilor au fost dintotdeauna rabinii, care, pe lângă atribuțiile lor cultice, au avut rolul de dascăl și tutore al comunității, deținând și prerogative judecătorești. Ei elaborau decizii de drept civil și vegheau la respectarea lor. Rabinul Transilvaniei era ales de obște și confirmat de stăpânire, încheia un contract cu obștea și avea salariu. Era ajutat uneori de câțiva daiani, care țineau locul rabinului pe perioada în care nu era ales. M. Eisler amintește câteva nume de rabini celebri ca: Abraham ben Russo, Iosif Reiss Auerbach, Elieser Lipman ben Benjamin Zeev ș.a.

O instituție importantă, amintită de Eisler, este Bet - Dinul, adică tribunalul rabinic, alcătuit din rabin - președinte, daian, și trei jurați, care judeca probleme religioase din urmă erau deferite instanțelor locale inferioare. A existat o perioadă, cea tereziană, în care nu se admitea judecarea unui evreu cu un creștin și nici mărțuria lor. Aceasta a fost abolită fiindcă documente din prima jumătate a sec. XVIII vorbesc, în Maramureș, de mai multe scaune de judecată cu pricini iudaice.

#### *b) Ocupațiile<sup>42</sup>*

În ordinea privilegiilor acordate am enumera: comerțul, arendașia, pălincăritul, morăritul, cămătăria (la Oradea pun bazele primei Bănci în deceniul 8 al sec. XIX), croitoria, meșteșugurile: aurari, argintari, sticlari, croitori, ciubotari, cizmari, tăbăcari. Ei arendau primele berării, înființând la Oradea prima fabrică, deschid spitale, mulți dintre ei fiind medici.

#### *c) Intelectualii*

<sup>41</sup> IMER II/2, Doc. 90.

<sup>42</sup> G. Z a n e, *Studii*, București, Editura Eminescu, 1980, p. 34.

Numărul lor este într-o continuă creștere în perioada la care ne referim datorită faptului că mulți tineri evrei studiază la Viena dar și în țară, după cum am arătat mai sus. Erau în număr mare medici, juriști, literați, farmaciști, profesori și învățători. Conscripțiile ne arată că fiecare comunitate avea cel puțin un învățător, iar la Oradea întâlnim 18 profesori după 1850. Profesorii în școlile confesionale veneau din Polonia, Rusia, Belgrad și erau bine pregătiți. Putem concluziona că se punea un foarte mare accent pe pregătirea tineretului atât din punct de vedere religios, cât și laic.

d) Școlile și cultura (literatură, presă)

Școlile evreiești din secolul al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea aveau un caracter strict religios.

Religia deține la evrei un loc central în determinarea identității lor; în epoca la care ne referim, de dinaintea emancipării și modernizării, acest lucru era evident de la sine.

A consuma cașer (pentru care aveau instituții, slujitori speciali și în care sens există documente privilegiate), a păstrat ritualul, a adopta o conduită moral-juridică și religioasă în spiritul prevederii Torei sau Talmudului nu erau chestiuni negociabile; de aceea forma de organizare internă, după cum am mai afirmat, urma să satisfacă deplin necesitățile de hrană și baie rituală<sup>43</sup>, de practicarea a serviciilor divine în locașuri sfinite, de îndeplinire întocmai a ritualurilor de trecere (de acestea se ocupă îndeosebi Hevra Kedoșă), de filantropie și de instruire religioasă. De aceea centrul vieții comunitare era sinagoga sau casa de rugăciuni care în unele documente era numită Beit Sefer-școală. Conscripțiile prezentate anterior (la demografie) atestă existența în fiecare comunitate a unui învățător care putea fi rabinul, melamed sau talmid haham. După decretul de toleranță iosefin copiii evrei au fost admiși în școlile neevreiești, dar se ridica un inconvenient, școala din ziua de sabaț, călcarea sabațului. De aceea evreii au cerut dreptul de organizare de școli proprii prin petiție din 1781<sup>44</sup>.

M. Carmilly afirmă că despre un învățământ instituționalizat iudaic nu se poate vorbi decât în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pentru că după revoluția din 1848-1849 se instituie o comisie de analiză, condusă de comisarul imperial Geringer (8 oct. 1850), a relației dintre școală și biserică. Participanții au susținut necesitatea predării în limba ebraică și a cunoștințelor generale dar li s-a cerut să fie studiate în germană sau maghiară. Reuniuni similare au avut loc în noiembrie 1851, sub conducerea rabinului de Szeged Leopold Low și la Alba Iulia - Șef rabin Abraham Friedman., dar nu s-a ajuns la o decizie finală și de aceea s-a trecut la organizarea locală a școlilor. A existat o școală model după care s-au organizat

<sup>43</sup> Au cerut să fie respectate prescripțiile alimentare și în închisori. Doc. 97.

<sup>44</sup> Dr. Carmilly Weinberger Moshe, *Memorial volume for the Jews of Cluj-Kolozsvár*, New York, 1988, p. 26.



celelalte. S-a constituit un fond pentru întreținerea școlilor în care prin decizia lui Franz Iosif au intrat amenzile din timpul lui Kosuth<sup>45</sup>.

Pentru situația școlilor și a profesorilor a se vedea tabelele realizate de E. Gluck în articolul citat la nota 45.

Primele școli elementare se organizează din 1840 la Arad, Oradea, Alba Iulia, Aiud, Cluj, Beclean, Turda, Tg. Mureș și la sate existau școlile comunitare<sup>46</sup>.

Școli religioase: Arad, Deva, Huedin, Cluj, Satu Mare, Tg. Mureș.

Ieșivot: Oradea, Tg. Mureș, Săcuieni, Sighet, Cluj, Satu Mare.

După Congresul de la Budapesta (1869) se deschide un Institut rabinic și un Seminar Rabinic la Budapesta. Prima școală secundară se deschide în 1888-1889.

Profesorii erau de înaltă ținută fiind pregătiți în Polonia, Rusia, Belgrad sau Viena.

Din punct de vedere cultural trebuie precizat faptul că în prima perioadă (sec. 18) rabinii locali nu au fost scriitori. M. Carmilly<sup>47</sup> și Anuarele pentru israeliți din ultimele două decenii ale secolului 19, editate de Fundația I. Baraș, prezintă pentru a doua jumătate a sec. 19 o bogată activitate scriitoricească: proză, poezie, Tratatate Talmudice, Cuvântări religioase și editări de cărți de cult.

A. Chorin "Davar be-Itto" Viena 1820; la care răspunde Rabi Moshe Sopher folosind lucrarea "Emek ha-Save" - Praga 1803; M. Sopher are lucrarea "Hatam Sopher", Rabbi Shimon Pollac atacă lucrările lui Mendelssonh, Chorin și Naphtali Wessely, Un rabin de la Dej publică 10 volume de cuvântări ș.a. pe care îi vom prezenta în cap. IV al lucrării de doctorat.

Presa evreiască debutează cu Siebenbuerger Israelit<sup>48</sup>, ca apoi să se dezvolte în hebdomadare, lunare și ziare Sinoniste. O intensă activitate ziaristică se desfășoară la Sighet de către H. L. Gottlibe care editează: Zion, Ahavath Zion, Hashemesh-Harah, Die Wahrheit, Jiddische Volkszeitung.

Există, după această sumară prezentare, multe puncte de convergență între români și evrei atât la nivel social, cât și economic, cultural și chiar religios. În literatură apar tematici mesianice atât la evrei cât și la Romanticii transilvăneni. În cadrul vieții spirituale isihia ortodoxă și influențele sau transparențele Kabalei din hasidism și chiar în arhitectură se resimt unele relații, de ex. sinagogile cu turlă (Rabbi Hilel Lichtenstein-Cluj).

## II. Situația juridică a românilor din Transilvania în secolele XVIII și XIX.

---

<sup>45</sup> Eugen Gluck, *Jewish elementary education in Transilvania*, în Revista "Studia Judaica" II, Cluj-Napoca, 1993, pp. 103-113.

<sup>46</sup> Vezi Conștiința din zona nord-vestică, *IMER II/122*, Cluj.

<sup>47</sup> Dr. Carmilly W. M., *Op. cit.*, p. 26.

<sup>48</sup> *IMER II/1*, p. XLI.

Transilvania a constituit, după cum relevă studiile lui F. Dudaș despre circulația cărților, un spațiu care a consumat carte din toate direcțiile. Caracterul prezentei cuprinsului lor, după cum îndruma S. Micu, era oralitatea, "să se așeze la umbră și unul să citească iar ceilalți să ia aminte". Dar în condițiile sociale feudale din Principat, generate de Unio Trio Nationum și de Approbate et Compilate sau mai bine spus de nobilimea celor trei care își era sieși lege, creerea unei intelectualități era un privilegiu, iar uneori întâmplare. Totuși a existat un N. Olahus, erudit, encicloped, cunoscător de ebraică, un Coresi, un Radu Tempea, un ieromonahul Efreem care prin cronicile lor au făcut să penetreze ideile umanismului antropocentric și în Transilvania, au contribuit la cultivarea limbii române<sup>49</sup>. Aceasta era singura cale de eliberare a românilor din șerbia perpetuă în care erau ținuți de secole.

Umanismul românesc, de origine moldo-vlahă și notele preiluministe cantemiriene<sup>50</sup>, oferă transilvănenilor premisele creării conștiinței naționale: originea comună latină, unitatea limbii provenite din vechea latină și continuitatea pe aceste meleaguri strămoșești, care vor constitui argumentația principală a revendicării lor, coroborate cu teoriile avansate iluministe, înaintate împotriva lor după încorporarea în imperiul Habsburgic.

### 1. Elemente de demografie

Unul din argumentele naționale a fost cel demografic folosit în baza teoriei dreptului natural și a contractului social preluate din filozofia naționalistă a luminilor (Leibnitz, Wolff, Pufendorf).

Supplexul ne oferă recensarea populației efectuate la 1761 după cum urmează :

Români	547000 pers. + 13000 (BV)	= 560.000
Celelalte națiuni:		= 392.000

Configurația demografică după realizarea dualismului arăta:

Naționalități	Număr total	Procentaj din întreaga populație
Germani	12 011 000	23,38
Maghiari	10 120 000	19,71
Români	3 222 000	6,27
Slavi	23 416 000	45,59
Alții	2 585 000	5,05

<sup>49</sup> Virgil Cîndea, *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>50</sup> Pompiliu Teodor, *Dimitrie Cantemir și preiluminismul sud-est european*, în "Anuarul Institutului de istorie și arheologie", XIX, 1967.

Recensă mântul era fă cut pe întreg imperiul și rezultă cu ușurință că cei care-și arogau drepturile de conducere erau inferiori numeric și de aceea foloseau metoda desnaț ionalizării (Appony)<sup>51</sup>.

La 1866 români erau în număr de 1 800 000 iar numărul de deputați 19 din 377<sup>52</sup>.

## 2. Elementele principale ale mișcării naționale românești

După unirea unei părți a Bisericii cu Roma se deschide calea pregătirii tinerimii în străinătate, fapt care dă posibilitatea abordării unei informații largi și pertinente nevoilor poporului.

Primul moment este Inochentie Micu Clain care realizează, pe baza ideilor umaniste, programul mișcării naționale românești din Transilvania. El adoptă, încă dinainte de înscăunarea ca episcop, tipul de luptă petiționar. În petițiile lui, nu mai puține în deosebi, el cere ca "națiunea română" să nu mai fie considerată tolerată ci să fie așezată între celelalte State, egală în drepturi cu acestea. Aduce în acest sens argumente ca: vechimea pe aceste teritorii, superioritatea numerică, faptul că toate responsabilitățile atârnă asupra românilor numai drepturile nu. Drepturile trebuiesc să fie reasezate<sup>53</sup>. În urma acestor acțiuni sfârșește, nu prea frumos și neînconjurat de filantropia papală, la Roma, datorită faptului că în acțiunile sale a dat dovadă de atitudine antifeudală, de anticonfesionalism, de o evidentă detașare de dogme, înscriindu-se, în acest sens în curentul nou iluminist<sup>54</sup>. Din perspectivă culturală, el inițiază școlile Blajului, un Seminar la Blaj, întretinut de preoți.

Un al doilea moment, extins pe o perioadă mai lungă, îl constituie Școala Ardeleană prin: Samuil Micu, Gheorghe Șincai, Petru Maior care împreună cu cei care fac legătura cu romantismul transilvan Ioan Budai Deleanu, Piuaru Molnar, I. Para, I. Darabant, I. Bob, Adamovici, își concretizează studiile făcute în spațiul iluminismului german prin lucrările de istoriografie și filologie modernă, de teologie privită din perspectivă raționalistă (dar deistă) și critică, elaborează "Supplex Libellus Valachorum" 1791, trecând mișcarea din sânul Bisericii în climatul laic, dar nedetașat de aceasta.

Supplexul, cel mai important act din sec. 18, va reveni în istorie în 1834, 1837, 1842, îl simțim în discursul lui Bănuțiu, în dieta din 1863-1864. El cere "restitutio et reintegratio", dreptul la organizarea de școli, etc. Analiza acestui act este făcută cu competență de academicianul Prodan, de aceea vom sublinia

---

<sup>51</sup> O s c a r J a s z i, *The dissolution of the Habsburg Monarchy*, Chicago and London, 1966, 227.

<sup>52</sup> N. I o r g a, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 468.

<sup>53</sup> Acad. D. P r o d a n, *Supplex Libellus Valachorum*, București, Editura Științifică, 1967, pp. 141-143.

<sup>54</sup> *Școala Ardeleană*, Ediție critică, note, bibliografie și glosar de Florea Fugariu, București, Editura Minerva, 1983, pp. X-XI.

doar cã români cereau toate acestea fãrã a leza celelalte stãri, deci cunoșteau foarte bine termenul iosefin de "toleranță" dar îl traduceau cu Omenie.

Anul 1791, Supplexul, constituie momentul de trecere de la perioada rã scoalelor, de la manifestãrile de tip feudal, la etapa revoluționarã, manifestãrile de tip modern, în care intelectualitatea, principalul factor de progres și civilizație, își asumã rolul politic conducãtor deschizând era memorandelor care se folosesc de aceleași argumente speculând dorințele partidei maghiare de individualizare și atrã gânde atenția cã mai existã o forță politicã aliată lor - România.

Revoluția de la 1848-1949 prin proclamația sa afirmã aceleași principii, respinge unirea cu Ungaria, cere emanciparea tuturor.

Petițiunea naționalei unite din aprilie 1849, semnatã de Șaguna, Laurian, Popescu, Kozacsek, Kukulievici, Vreniczent, ca și cele anterioare a rămas fãrã rãspuns. Perioada post revoluționarã, cu deosebire anii 1849-1851, reprezintã o fazã a petiționismului românesc de maximã intensitate. În urma memorandelor elaborate de Congresul Național (1861), dupã 1863, românii devin majoritari în dietã<sup>55</sup>. Dieta legiferã în 1863 "egala îndreptățirea a naționalei române din Ardeal". Memorandumul din 1882 și 1892 reitereazã ideea autonomiei Transilvaniei, dar dovedește o reorientare a atenției spre Europa și spre România, însã se încheie cu un monstruos proces.

Tot ceea ce a susținut lupta politicã a românilor a fost ideea conștiinței naționale din care prin Șaguna, Sulutiu, Barițiu, Rațiu, Popea, V. Babeș, Manole D., Cosma, Miron, P. Barcianu, Coriolan Brediceanu, Gheorghe Pop, Slavici, s-a nãscut Partidul Național Român care, contrar pasivismului șagunian, a susținut lupta, a informat opinia internãționalã asupra încălcãrii drepturilor omului în Transilvania<sup>56</sup>.

Starea juridicã a românilor transilvăneni este foarte controversatã :

- 4 martie 1849, F. Iosif declarã Transilvania liberã și toate naționalele egale;
- 1863 - românii devin majoritari în dietã ;
- 1865 - acest adevãr cade, dieta maghiarã la Cluj;
- 1899 maghiarizarea școlilor;
- restricții cu privire la presã .

Am punctat doar câteva evenimente care sã se constituie în premizã pentru afirmarea spiritului de toleranță al românului, solidaritatea cu ceilalți și modul pașnic de manifestare nãscut din faptul cã în aproape toate acțiunile era prezentã Biserica, dar și din aceea cã prin școlile naționale atinsese un anumit grad de civilizație pe care o manifesta în spiritul european avansat sau,

<sup>55</sup> Liviu Maior, *Memorandul Filosofia politico-istoricã a petiționismului românesc*, Editura Fundației Culturale Române, 1992, p. 37.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 151-189

uneori, se refuza în mesianismul romantist de care dă dovadă "Telegraful Român" în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea.

### 3. Școala Teologică din Transilvania (literatură , presă )

Dacă în prima parte a sec. 18 progresele școlilor sunt destul de lente, în cea de a doua jumătate, concomitent cu destrămarea feudalismului și a afirmării tot mai pronunțate a elementelor noii economii și a unor modificări în structura socială, asistăm la un revirement sensibil nu numai în organizarea și rețeaua școlară, ci și în gândirea pedagogică. Prerogativele iosefine, pleiada de cărturari școlari și în apăsătorii ai lui "Ratio educationis" 1777, convertirea ideii imperiale de controlare și uniformizare a imperiului prin școală, în aceea de emancipare și cultivare a spiritului, limbii și a conștiinței naționale, pe direcția trasată de Inochentie a determinat pe corifeii Școlii Ardelene să facă din Blaj un focar de culturalizare a maselor.

Școlile de la Blaj. În 1738 se deschide școala de obște, iar în 1754 gimnaziul și seminarul. La acestea se propunea atât teologia cât și discipline laice ca: matematica, fizica, metafizica, logica, pedagogia, având un regim disciplinar sever. În secolul al XIX-lea, prin T. Cipariu, devine centru de dezvoltare a latinismului, încercare de făurire a unei limbi românești cât mai curate și mai apropiate de origini. Aici și-au desfășurat activitatea Samuil Micu, Maior, Șincai, Cipariu, Micu Moldovan ș.a.<sup>57</sup>. Aici se studia în cadrul disciplinelor biblice: Isagogia V.T., Geografia Țării Sfinte, Erminia, Limba Ebraică<sup>58</sup>.

Școala teologică de la Sibiu - 1786

A fost deschisă sub conducerea lui Dimitrie Eustatievici, cu un curs de 6 luni care în timpul lui Șaguna va ajunge la 3 ani de studii. Avea activitate combinată: pentru dascăli și pentru personalul clerical. S-a bucurat de profesori iluștri. Amintim pe cei din domeniul studiilor biblice: D. Eustatievici, G. Pantazi, P. Barcianu, N. Popea, I. Pușcariu, S. Popescu, I. Ghibu, A. Crăciunescu, Gh. Lazăr, care au predat Isagogie, Exegeză, Arheologie, Lb. Ebraică<sup>59</sup>.

Seminarul din Oradea 1792, înființat de Ignatie Darabant, care funcționa după programa și manualele Blajului<sup>60</sup>

După 1808 se deschide o școală, la inițiativa lui S. Vulcan, la Beiuș.

Schola preparandă sau pedagogicească a nației românești, la Arad 1812, la care au funcționat D. Tichindeal, C. D. Loga, I. Iorgovici promovând un învățământ modern<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Nicolae Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944, pp. 173-197.

<sup>58</sup> Iacob Mârza, *Școala și nașterea*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987, 237 pp.

<sup>59</sup> Iacob M., *Op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>60</sup> M. Păcurariu, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu*, Sibiu, 1987, 420 pp.

<sup>61</sup> Prof. V. Bolca, *Școala normală unită din Oradea*, Oradea, 1943, 284 pp.

Pe lângă acestea trebuiesc amintite școlile triviale pentru unți și ortodocși care după relată rile lui Șaguna și Samuil M. ar totaliza cca. 600. Erau verificate de inspectori școlari (directorul școalelor) și în secolul 19 erau cu un caracter laic accentuat. Au suferit cu toate legea maghiariză rii lui Apponyi.

Literatura secolului al VIII-lea, după cum afirmă N. Iorga<sup>62</sup> este axată pe lucră ri istorice, filologice, de economie, de drept, de filosofie, cu unele încercă ri poetice și în proză tip Elegia lui Samuil Micu. În istoriografie sunt abordate teme de istorie universală , ecclesiastică și naț ională din perspectiva metodologiei moderne, bine documentate, după modelul istoriilor stră ine. Este folosită metoda critică , iar în lucră rile teologice se resimt influenț ele lui Fleury, ale jansenismului și ale galicanismului, de la Muratori la Febronius și perspectiva interpretativă a lui Bossuet. În filosofie s-au realizat unele traduceri adaptate la nivelul de înț elegere al cititorilor din Wolff, Krug - din care transpare Kant. Reprezentanț ii Școlii Ardelene sunt principalii autori (la subsol vom prezenta opera lor), G. Cotorea, I. Corneli, Radu Tempea, și autorii cronicilor de la începutul secolului al XVIII-lea, unele versificate cum ar fi "Plângerea mă nă stirii Silivașului"<sup>63</sup>. În secolul XIX apar Timotei Cipariu<sup>64</sup>, I.B.Deleanu<sup>65</sup>, Simion Bă muț iu<sup>66</sup>, Gh. Bariț <sup>67</sup>.

În 1861 s-a înființ at Astra, asociaț ie culturală a românilor transilvă neni care va promova literatura și va susț ine mișcarea revendicativă a românilor ală turi de Congresul naț ional și de Partidul Naț ional Român.

Presa din Transilvania are un caracter de promovare a ideilor și idealurilor naț ionale și culturale. Ea este laică și bisericească . Lupaș face o prezentare a ziaristicii românești din Transilvania, dar o analiză critică și la conț inut o face N. Iorga<sup>68</sup> prezentându-ne principalele ziare: G. Bariț - 1838 - Foaia literară devenită Foaia pentru minte, inimă și literatură ; Foaia politică - Gazeta de transilvania, în care, spune Iorga, de multe ori sunt pă reri eronate, versuri romanț ate... pe când noi avem nevoie de scriitori clasici<sup>69</sup>. "Arhivul pentru filologie și istorie" a lui Cipariu - Blaj 1867, 1870, 1872 - I. M. Moldovan. "Familia" lui I. Vulcan Oradea 1865. Telegraful român - 1853. Transilvania, Amicul poporului, Sionul Românesc, Democraț ia, Concordia, Federaț iunea, Amicul

<sup>62</sup> T. B o t i ș . *Istoria școlii normale (preparandiei) și a institutului teologic ortodox-român din Arad*, Arad 1922.

<sup>63</sup> I. M â r z a, *Op. cit.*, pp. 41-43.

<sup>64</sup> N. I o r g a, *Istoria literaturii românești în veacul al XIX-lea de la 1821 înainte*, București, Editura Minerva, 1983, pp. 316-343.

<sup>65</sup> Vezi lista lucră rilor în *Școala ardeleană* , Vol. I, *Studiu introductiv* de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Vezi *Studiu introductiv* la lucrarea I. B. Deleanu, *De originibus populorum Transilvaniae*, bucurești, Ed. Enciclopedică , 1991, redactat de Ștefan Pascu și Ladislau Gyemant.

<sup>68</sup> N. I o r g a, *Istoria literaturii ...*, pp. 320-322, și pp. 322-326.

<sup>69</sup> I d e m, *Istoria românilor din ...*, pp. 478-486.

școalelor, Economul, Biserica și școala<sup>70</sup>. Publicațiile greco-catolice au avut o evoluție sporadică.

Analiza conținutului lor, din perspectiva temei noastre, o vom face în cadrul capitolului specific.

Din prezentarea sumară a celor două grupuri etnice în desfășurarea lor pe parcursul celor două secole se pot stabili cadrele în care se realizează relații: mișcarea de emancipare (acțiuni comune); în cadrul învățământului teologic, în special; în domeniul literaturii, presei și nu în ultimul rând, în domeniul relațiilor economice.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 330-342.

## PREZENȚA DIDAHILOR ÎN VIAȚA COMUNITĂȚILOR ROMÂNEȘTI ÎN SECOLUL XVIII ȘI ÎN ÎNCEPUTUL SECOLULUI XIX

DOREL MAN

**RÉSUMÉ** De la Recherche approfondie des Prières il resulte clairement qu'elles contribuent essentiellement à la mise en évidence de la langue littéraire roumaine, le métropolitain Antim étant considéré à juste titre un des principaux animateurs de notre langue liturgique.

On est en pleine époque de l'épanouissement de la prière dans tous les pays orthodoxes et il est à remarquer le fait qu'on la repand en manuscrits et publications accessibles aux erudits.

La propagation du mot divin aboutit, chez Antim, à son point culminant de par ce fait qu'il est d'une "tenue d'une substance et d'une facture nouvelles", par rapport à tout ce que ce genre oratoire avait eu jusqu' à lui".

La secret de sa persistance a travers les siècles reside dans son style simple et naturel; il a parlé et il a écrit dans la langue du peuple et c'est ainsi qu'il s'est rendu agréable autant aux soumis de jadis qu' à ceux des temps modernes.

I. Personalitățile religioase ale poporului nostru au rămas peste veacuri principale promotoare ale actului de culturalizare și luminare ale neamului românesc. Acest proces de culturalizare are un specific eminamente creștin prin faptul că lansează două direcții axiale, care au menirea de a duce la scopul preconizat: "luminarea neamurilor". Dacă receptăm termenul de "luminare" ca reflex al iluminismului nu putem să nu sesizăm că personalitatea lui Antim Ivireanul (1650-1716) devansează actul propriu-zis al iluminismului fiind detașat și de influența a reformisto-husită .

Cele două linii axiale ale Didahiilor (Predicilor) lui Antim sunt *apropierea de Dumnezeu prin cultură* și *promovarea unui cod social centrat pe morală creștină* .

### 1. Apropierea de Dumnezeu prin cultură

În cuvinte simple, pe înțelesul ascultătorilor săi, mitropolitul Antim prezintă învățăturile ortodoxe, afirmând cu tărie dogmele Bisericești Creștine, formulate în cadrul Sinoadelor ecumenice (325-787).

În Didahii se află exprimată *credința de totdeauna și pentru totdeauna* a Bisericii Ortodoxe, neștirbită și nealterată, expusă pe înțelesul tuturor creștinilor de atunci și de astăzi, în limitele aspectului dinamic al Sfintei Tradiții.

Astfel, mitropolitul Antim *învață că Dumnezeu este* "Izvorul preaînțelepciunii, este închinat și preamărit de toate făpturile, este adâncul neurmat al bunătații într-adevăr, adâncimea cea nehotărâtă a bunei



îndurări, e stă pân și iubitor de oameni"<sup>1</sup>; că după căderea în păcat, Dumnezeu nu-l păraște pe om, ci caută să-l îndemne *prin oamenii aleși și inspirați*: "drept aceea trimite către dânsul prooroci, trimite dascăli, îl cearcă în toate părțile ale mântului, îl cearcă pe toate unghiurile lumii..., îi arată calea, îi spune mijlocirea pentru ca să se mântuiască de păcat și să se întoarcă spre dânsul"<sup>2</sup>; că din dragoste nemărginită "Dumnezeu cheamă la sine pe toți"<sup>3</sup>, îi apropie de sine prin glasul celor înzestrați cu "glas de strigare proorocească"<sup>4</sup>, adică prin propovăduitorii cei înțelepți.

Mitropolitul *Antim vorbește și scrie cu competență și pasiune, contribuind astfel la formarea unității credinței și apropierea omului de Dumnezeu.*

Didahiile lui Antim au o înținută cu totul inedită și sunt "o demonstrație a capacității plastice a graiului românesc"<sup>5</sup>. El se adresează poporului de la amvon, în limba lui, pentru a fi înțeleși în exegezele sale și ascultat în recomandările făcute.

Opera sa predicatorială este de o factură cu totul nouă, deoarece pune bazele *elocinței sacre și ale discursului românesc*. Mișcat de ideile nobile ale unității creștine, ale umanismului din secolul al XVIII-lea și însușit de ideea mare a dragostei pentru om și a luminării acestuia, *Antim a tipărit căreți în românește și le-a pus la dispoziția preoților și a credincioșilor.*

Nu numai *Cazania* s-a răspândit în aproape toate provinciile românești, ci și *Didahiile*, în general, *au avut aceeași soartă și același scop: de a lumina și de a înobilă inima și mintea credincioșilor, de a contribui la promovarea culturii în limba națională.*

În această perioadă constatăm că preoții meae solicita manuscrite și căreți pentru a putea propovădui oamenilor cuvântul lui Dumnezeu după citirea Evangheliei. Dacă până la o vreme funcția prediciei a fost suplinită de *Cazanie* și de frumusețea cultului divin (cu inepuizabilul să tezaur biblic, dogmatic și catehetic și cu incontestabila valoare și eficiență educativă, pedagogică și formativă), de acum înainte la aceste valori trebuie să se adauge, să se rostească și să audă cuvântul de învățătură, sfatul și îndemnul preotului, al omului de cultură.

Cartea religioasă a lui Antim, acest vehicol al gândirii, al îndrumării practice<sup>6</sup> și al apropierii omului de Dumnezeu s-a răspândit cu repeziciune și a avut menirea să înlăture puterile întunericului și să ridice pe om la adevărata demnitate.

<sup>1</sup> Antim Ivireanul, *Opere*, Ediție critică și Studiu introductiv de Gabriel Strempele, Editura Minerva, București 1972, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>5</sup> Eugen Negrici, *Antim, logos și personalitate*, Editura Minerva, București, 1971, p.6.

<sup>6</sup> Mitropolitul Andrei Șaguna, *Predici*, Cu un studiu introductiv de Pr. Florea Mureșanu, Editura Episcopiei Ort. Române Cluj, 1943, p. XIX.

## 2. Promovarea unui cod social centrat pe morala creștină

Scrierea sa de frunte, Didahiile, pe care le-a rostit în duminicile și sărbătorile mari la București sau Târgoviște, se adresează societății românești din primele decenii ale secolului al XVIII-lea și au ca scop educația morală religioasă și patriotică a poporului.

Neajunsurile societății românești și ale timpului în care a trăit impuneau cuvânt de întărire și mângâiere de la înălțimea amvonului. Cu această *credință în puterea cuvântului* mitropolitul Antim luptă pentru progres și reforme.

*Prin talentul său oratoric, remarcabil, reușește să se debaraseze de rutina predicii vechi și aduce în aceasta o nouă orientare, ce evidențiază nevoile vieții societății de atunci.* Astfel "în veșmântul eticii creștine" cad sub vehemența amară a predicatorului Antim "bogații", care jefuiesc și robesc "norodul"<sup>7</sup>, o mare tică loșie a acelei vremi.

Faptul că Didahiile conțin, în mod expres, *sfaturi duhovnicești, legate de viața practică a oamenilor*, din toate categoriile sociale, ele devin în același timp cauza principală a promovării unui nou cod social, iar "morală lor este o morală practică, o morală a vieții"<sup>8</sup>.

Originalitatea scrisului lui Antim constă în faptul că *a legat, ca nimeni altul, ideile teologice de viața cotidiană, luând poziții clare față de toate problemele de ordin moral și social din vremea sa.* În concepția sa omul devine *sufletește mort* în urma *practicilor și actelor imorale* "pentru că pierde darul cel dumnezeiesc, pentru că se desparte de Dumnezeu, carele este viața cea adevărată"<sup>9</sup>. Mitropolitul intervine direct, cu sfaturi categorice pentru o viață creștinească: "Să lăsați răvurile rele și obiceiurile necuviincioase..., să ne păzim mintea de cugete viclene și trupurile noastre de toate înșelăciunile"<sup>10</sup>.

Societatea aceluși timp îl îndeamnă pe Antim la propovăduirea unui *ideal etic* și a unui *umanism creștin*, uneori chiar dur: "și nimeni să nu socotească, din voi, și să zică în inima lui: dar ce trabă are vlădica cu noi, nu-și caută de vlădicia lui, ci se amestecă întru ale noastre? De n-ați știut până acum și de n-au fost nimeni să vă învețe, iată că acum veți ști că am treabă cu toți oamenii cât sunt în Țara Românească, de la mic până la mare și până la un copil de țară, afară de păgâni și de ceia ce nu sunt de o lege cu noi"<sup>11</sup>.

El este *un spirit deschis, și de altfel, nu menajează pe nimeni.* "Pentru aceea, dară să nu socotească împărații și stăpânitorii pămantului cum că i-a pus Dumnezeu să șază pe scaun frumos numai spre vedere înaintea ochilor

<sup>7</sup> George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ediția a II-a, Editura Minerva, București, 1982, p. 13.

<sup>8</sup> Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Eminescu, București 1989, p. 409.

<sup>9</sup> Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 224.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 28.

omenești, împodobiți cu veșminte scumpe ..., ci că numai singură dreptatea este de-î face cinstiți la norod"<sup>12</sup>.

*Etica promovată de Antim se bazează pe preceptele evanghelice fundamentale (care sunt îndreptarul creștinului) - cele Zece Porunci și Fericitările, ce stau la temelie formă rii chipului ideal al modelului uman. Chipul uman conceput de Antim este astfel: om întreg la minte, răbdător, blând, iertător, iubitor de stăini, cucernic, pașnic, adică omul cel nou, care este "lăcașul tuturor bunătaților și vasul tuturor darurilor"<sup>13</sup>.*

## II. Contribuția Didahiilor la dezvoltarea limbii române literare

Didahiile mitropolitului Antim cu "o limbă naturală românească, cu o frază curgătoare și cu un material lingvistic întrebunțat și folosit de tot"<sup>14</sup> au continuat procesul de *romanizare a slujbelor* religioase. Ele au fost propovăduite în limba română, în graiul întregului popor și au fost păstrate prin transcriere (copiere) sau prin tipărire din generație în generație până la noi.

Prin activitatea sa culturală Antim Ivireanul a dominat secolul al XVIII-lea și a ridicat prestigiul limbii naționale ca limbă oficială în toate manifestările populare.

Didahiile lui Antim stau la baza literaturii noastre în general și sunt considerate ca *un veritabil eveniment epocal*. Ele pun în lumină "geniul său lingvistic"<sup>15</sup>, arta cuvântului și informația cărtură rească foarte bogată.

Didahiile, scrieri răscise în manuscris, *rostite între anii 1709-1716* în timpul domniilor lui Constantin Brâncoveanu și Ștefan Cantacuzino, tipărite postum, *constituie apogeul activității marelui mitropolit al Ungrovlahiei*.

Aceste predici au avut și după moartea lui Antim *răspândirea și influența lor specifică în cultura românească*. Ele s-au păstrat în opt copii manuscrise: a lui Eftem Grămadăticul (din septembrie 1722), după care s-au executat transcrierile următoare: un manuscris denumit pseudo-Antim (1730-1740) descoperit în 1877 de Constantin Erbiceanu la mânăstirea Căldărușani; altul, din 1733, aparținând lui Radu Grămadăticul; un manuscris fragmentar (aflat la biblioteca municipală din Craiova); copia din 1781, făcută de arhimandritul mitropoliei din București Grigorie Deleanul (pe baza căreia publicația Ion Bianu editată din 1886; un manuscris (de după 1780), acum în custodia Bibliotecii Muzeului Britanic; apoi o copie (din primul deceniu al secolului trecut sau ultimul al secolului al XVIII-lea) în posesia preotului ieșean Paul Mihai: în sfârșit, o publicație de omiliu (sfârșitul secolului al XVIII-lea) lucrată de Dimitrie Popovici și de încă un copist răscis

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Antim Ivireanul, *Predice, Notițe bibliografice despre Mitropolia Ungrovlahiei*, de Episcopul Melhisedec, 1886, p. IX.

<sup>15</sup> I. Neguțescu, *Antim Ivireanul*, Argeș VII, 1972, Nr. 7 p. 4.

neidentificat<sup>16</sup>. Acest fapt constituie un argument forte în susținerea importanței ei de care se bucurau Didahiile, grație *circulației și a utilității lor pe întreg* păământul românesc.

Didahiile lui Antim văd lumina tiparului în anul 1886, prin grija profesorului Ion Bianu, care afirmă despre ele că *"sunt unul din cele mai prețioase monumente în literatura noastră bisericească, nu numai pentru că ele sunt singurele în felul lor, că ci de la nici un alt prelat românesc din trecut nu avem o lucrare de acest fel, dar și pentru valoarea lor reală, pentru că ldura elocinței ei, care adeseori luminează și pentru frumetea ei, bogăția și câteodată chiar eleganța limbii în care sunt scrise"*<sup>17</sup>.

Prin ele predica se impune la noi ca *"gen de mare efect și audiență, trecând din pridvor în incinta însă și a literaturii"*<sup>18</sup>.

Manuscrisele, în general, și Didahiile în special, au avut un rol determinant în fixarea unității limbii noastre literare datorită faptului că ele n-au avut granițe. Deși scrise într-o anumită provincie a țării, totuși, ele se găseau răspândite în cele mai îndepărtate sate românești<sup>19</sup>. Vechile biserici de lemn, de cele mai multe ori au fost păstrătoare ale acestor manuscrise și tipărituri vechi, de pe care s-au descifrat de către specialiști cea dintâi formă a cuvântului și slova românească scrisă.

Astfel, "cartea a păstrat și afirmat însemnele primordiale ale etniei, limba, conștiința de sine și existența națională, exprimând în același timp trăirea sufletească adevărată a poporului"<sup>20</sup>.

Din acest veac ne-au rămas, cuvântări originale panegirice, cuvântări în înmormântări sau la alte ocazii, pe lângă cărțile tipărite, "dar nici una nu atinge strălucirea Didahiilor lui Antim Ivireanul, nici ca limbă și nici ca însușiri literare"<sup>21</sup>.

### III. Contribuția Didahiilor la dezvoltarea stilului omiletic

Din analiza fondului și formei Didahiilor reiese contribuția pe care mitropolitul Antim a avut-o la progresul predicii în Biserica Ortodoxă Română. Alexandru Rosetti afirmă despre Antim că "este unul dintre cei mai mari oratori religioși

<sup>16</sup> Gabriel Strempelel, *Două manuscrise necunoscute ale "Didahiilor" lui Antim Ivireanul*, revista de istorie și teorie literară, Nr. 1, 1980 p. 125-134.

<sup>17</sup> I. Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, vol. I, București, 1903, p. 545.

<sup>18</sup> Antim Ivireanul, *Didahii*, Posfață și bibliografie de Florian Faifer, Editura Minerva, București, 1983, p. 227.

<sup>19</sup> Transcrierea lor de către trei episcopi, preoți sau monahi, certifică faptul că ele au fost folosite în activitatea pastorală a preoților. Faptul că nu au fost descoperite adnotări arhivistice se explică prin aceea că *la parohii nu există un mod clar de arhivare*.

<sup>20</sup> Florian Dudaș, *Vechi cărți românești călătoare*, Editura Sport Turism, București, 1987, p. 5.

<sup>21</sup> Ștefan Ciobanu, *op. cit.*, p. 411.

din trecutul poporului român. Calitățile artistice ale predicilor sale îl așează printre cei mai de seamă propagatori ai limbii literare<sup>22</sup>. *Datorită acestui fapt predicile lui sunt citite și astăzi cu plăcere, constituind de-a lungul veacurilor modele pentru discursul religios*. George Ivașcu afirmă deasemenea că *"El este un Coresi, un Ispirescu al Teologiei ortodoxe, cultivat lângă teascul tipografiei, cu lecturi substanțiale din părinți bisericești și scriitori religioși mai noi"*<sup>23</sup>. Astfel, el rămâne unul dintre precursorii predicii românești moderne, fiind o evidență vie în viața comunităților unde au ajuns învățăturile sale.

Tehnica pregătirii ascultătorilor, comentariul abil în care viața pătrunde prin toți porii, creează o stare de curiozitate pentru cititorii Didahiilor, încât se poate afirma că retorica lui Antim este *"hotărât tranzitivă"*<sup>24</sup> și marcată de un spirit nou.

Oratoria lui este la nivelul marilor învățați ai vremii, care predicau chiar și la curtea lui Constantin Brâncoveanu, cum au fost Gheorghe Maiota și Ion Abramios<sup>25</sup>.

Antim Ivireanul este alături de Ilie Miniat, Bossuet, Masillon<sup>26</sup>. *"Dacă Bossuet e superior prin logică, Ivireanul îl întrece prin fantezie"*<sup>27</sup> și nici unul din ei nu leagă și nu cuprinde în cuvintele lor auditoriul ca Antim. El folosește modelele retoricii bisericești și în general cunoaște opera predicatorială a contemporanilor lui, însă el se deosebește de predecesori prin faptul că promovează "o retorică încă răcată de sevele vorbirii zilnice"<sup>28</sup> și nu de alcătuirii abstracte.

Mesajul Didahiilor, *"destăinuie un orator excelent și un stilist desăvârșit"*<sup>29</sup>, ilustrează caracterul lor popular și prezența lor în viața comunităților, precum și transmiterea lor alături de cântecurile vechi românești. Din ele s-au împărtășit prin viu grai ascultătorii din toate clasele și păturile sociale românești, care le-au citit și transcris pentru a fi transmise mai departe dintr-un loc în altul, de la un cititor la altul<sup>30</sup>.

Didahiile, în cele trei țări românești au jucat un rol deosebit de important. Pe lângă faptul că ele aveau un conținut dogmatic și liturgic, *au fost un factor de întărire a unității spirituale și au pregătit peste veacuri prin "cuvânt" unitatea națională a tuturor românilor*.

<sup>22</sup> Al. Rosetti, *Istoria limbii române literare*, vol. I ed. II, București, 1971, p. 183, Editura Minerva.

<sup>23</sup> George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, Editura Științifică, București, 1969, p. 231.

<sup>24</sup> Antim Ivireanul, *op. cit.*, de Florian Faifer, p. 230.

<sup>25</sup> Antim Ivireanul, *op. cit.*, de Gabriel Stempel, p. XLIII.

<sup>26</sup> Antim Ivireanul, *op. cit.*, de Florian Faifer, p. 226.

<sup>27</sup> Eugen Barbu, *Antim Ivireanul*, Săptămâna, 1975, Nr. 249, p.2.

<sup>28</sup> G. Călinescu, *op. cit.*, p. 12.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>30</sup> Florin Dudaș, *op. cit.*, p. 191.

Trebuie să admitem, chiar dacă lipsesc documente scrise, că *în biserica românilor s-a predicat din totdeauna*. Prin cuvântări, preoții au făcut cunoscută învățătura de credință poporului în graiul curent și în forme simple pentru a se putea apăra de cei ce atacau învățătura apostolică. Sfântuirea duhovnicească a fost practică permanentă și a ținut pas cu viața fiind *"un fel de rit legat de Sfânta Liturghie"*<sup>31</sup> care a trezit interes deosebit tuturor ascultătorilor și s-a menținut peste veacuri până astăzi.

Prin mitropolitul *Antim predica ia noi dimensiuni*; este însoțită de patosul vorbitorului, circumscrisă și raportată la sufletele și nevoile credincioșilor din vremea sa. El prin "cuvânt" luminează, mișcă inima și înduplecă voința pentru a realiza binele *moral personal și cel obștesc*. Autorul Didahiilor "îmbinând măiestrit folosirea limbii literare cu o bună observație a vieții"<sup>32</sup> s-a exprimat într-o limbă care a fost și este încă deosebită de toți românii iar strădania lui a constituit de altfel și preocuparea celorlalți prelați români care prin predică au zidit unitatea spirituală a poporului român.

Alexandru Ciurea, cercetând Didahiile lui Antim afirmă :

"Ai impresia că vorbește cu Biblia în mână, așa de des se referă la ea. El însă avea Scriptura în mintea și inima sa, fiindcă ea constituie cu siguranță obiectul unor lecturi și al unor meditații zilnice. Pentru aceea, el poate cita așa de ușor și mai ales pentru aceea poate asocia texte și pilde scripturistice, în jurul ideilor pe care le propune în predicile sale cu atâta îndemănare"<sup>33</sup>.

#### IV. Contribuția Didahiilor la promovarea dezideratelor naționale

Timpul când Antim a fost mitropolit al Țării Românești a coincis cu momente grele în istoria poporului român, care se găsea atunci la răspântie<sup>34</sup>, scria Acad. P. Constantinescu Iași. Din punct de vedere politic Țara Românească depindea de turci și era înconjurată de țări cu credințe și formații social-politice diferite. Antim spera în izbăvirea din această nenorocită situație. Prin cuvântările sale caută să *întrețină nădejdea în eliberare, să mângâie și să îndrume poporul la unitate*.

Astfel, *identificându-se cu interesele patriei* adoptive Valahia, "unind ca toți ortodocșii într-un gând și o simțire patrie și legea, Antim murea pentru amândouă, ca mucenic a două credințe și steaguri care făceau de fapt unul și pentru el și pentru noi"<sup>35</sup>.

Virtuțile și dragostea lui pentru neamul românesc l-au caracterizat întru totul. Legat sufletește de acest neam a împărtășit cu el grijile, emoțiile,

<sup>31</sup> Al. I. Ciurea, *Antim Ivireanul predicator și orator*, B.O.R. Nr. 8-9, 1956, p. 776.

<sup>32</sup> Radu Albală, *Antim Ivireanul și vremea lui*, Editura Tineretului, București 1962, p. 8.

<sup>33</sup> Al. I. Ciurea, *st. cit.*, p. 792.

<sup>34</sup> P. Constantinescu-Iași, *Viața lui Antim Ivireanul*, în Legăturile culturale române-ruse în trecut, ed. Academiei RPR, București, 1954, p. 7

<sup>35</sup> Teodor M. Popescu, *Antim Ivireanul apostol și mucenic al dreptei credințe*, B.O.R., nr. 8-9, 1956 p. 859.

nă dedjile și primejdiile vremii, atunci când sentimentul național și creștin a fost greu lovit, dar și stimulat de martiriul domnului Țării Românești Constantin Brâncoveanu. Acest "*perfect asimilat*"<sup>36</sup> s-a ostenit cu căruțile care dau lumină și unitate spirituală la poporul român și mai ales cele de învățătură și ritual, pentru consolidarea neamului și afirmarea solidarității etnice.

Prin cultivarea și dezvoltarea meșteșugului tipografic el a impus tipărirea de cărți ca un lucru sfânt făcut pentru Țară și Biserică, "*propovăduia pe calea tiparului, învăța, sfătuia, muștra, îndrepta, duhovnicește pe cititorii săi. el împlinea tipăritul, nevoile sufletești ale neamului românesc*"<sup>37</sup>.

Antim a adus astfel o mare și prețioasă contribuție la realizarea dezideratelor naționale, căci făcând un om ca el voievodul Constantin Brâncoveanu "*nu putea gândi și realiza filantropia culturală*"<sup>38</sup> prin care s-a răspândit bunul nume al neamului românesc, fiind împreună milostivi și mari filantropi de cuvânt și de fapt. urmând drumul pătimirii marelui voievod martir, protectorul și stimulatorul lui, Antim a împlinit măsură jertfelor cerute poporului și într-un moment de cumpănă istorică, ei s-au unit în lucrul lor pentru binele comun al neamului românesc<sup>39</sup>.

Învățăturile lui Antim sunt străbătute de un realism viu, care se ancorează în problemele actuale ale epocii sale: apărea independentei patriei și a bisericii, probleme care au rămas câteva veacuri obiective principale atât pentru conducători cât și pentru întregul neam românesc.

Situația țării este prezentată de Antim astfel: "... fiind înconjurată și îngrădiată între hotarele celor străini de felii, și împresurată de atâtea nevoi și scârbe, ce vin totdeauna neîncetat de la cei ce stăpânesc pământul acesta"<sup>40</sup>, doresc "... să vă fiu de mângâiere la scârbele robiei vavilonești a lumii acesteia"<sup>41</sup>; de aceea Antim roagă pe Bunul Dumnezeu "...să ne mântuiască de scârbele și de nevoile ce ne-au împresurat"<sup>42</sup>, de "... necazurile ce ne vin de la cei din afară, jafurile, robiiile, dăruirile cele grele și nesuferite"<sup>43</sup>, fiindcă "toți i pătimesc, toți sunt în scârbe, toți suspină sub jugul cel greu al nevoiei"<sup>44</sup>.

Luptător convins pentru independenta țării, mitropolitul Antim a fost unul din acei "*oameni fruntași ai țării, care stăruia pe lângă domn...*", cerea o politică cinstită și francă"<sup>45</sup> și lupta pentru eliberarea valahilor de sub

<sup>36</sup> Goge Călinescu, *op. cit.*, p. 12.

<sup>37</sup> Teodor M. Popescu, *st. cit.*, p. 855.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 855.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 856.

<sup>40</sup> Antim Ivireanul, *op. cit.*, de Gabriel Stempel, p. 6.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>45</sup> Antim Ivireanul, *Predici*, București 1915, Editura Minerva, Prefață de P. Haneș p. XX.

stă pânirea cotropitorilor. Astfel, în anul 1716 Antim adună în jurul lui pe boierii nemulțumi de domnul fanariot, pe reprezentanții poporului și ai clerului pentru a găsi soluția alungării turcilor și fanariotilor.

De la înălțimea amvonului în duh biblic, el luptă pentru înlăturarea opresiunii turcești, a nedreptăților sociale propovăduiește înlocuirea prigonirii și urii cu egalitatea și dragostea iar apoi se roagă :

"Mâna cea tare și puternică și brațul cel înalt a prea înălțatului Dumnezeu, să supuipe pe toți vrășmașii cei văzuți și nevăzuți podnojie (preș) picioarelor Măriei Sale"<sup>46</sup>.

După un sfert de veac de rodnică activitate pe pământul țării noastre, Antim pierde ucis de sălbatica mână a asupritorului turc, *în arena politică, răpus de forță în tunericului, împotriva căruia singur el și-a îndreptat cu consecvență lupta întregii sale activități*<sup>47</sup>.

Într-adevăr acest conducător spiritual al societății românești de la începutul secolului al XVIII-lea a luptat cu învățătura și cuvântul să mențină dezideratele naționale și s-a identificat pe deplin cu naștința poporului român.

Din cercetarea atentă a Didahiilor reiese limpede că ele contribuie substanțial la conturarea limbii române literare, mitropolitul Antim fiind unul dintre principalii promotori ai limbii române liturgice.

Didahiile se adresează atât păturilor culturalizate cât și celor needucate și ni-l prezintă pe Antim Ivireanul ca pe un pedagog de tip clementin (Clement Alexandrinul - Pedagogul), fapt ce explică circulația lor largă. Răspândirea cărților de cult, precum și a Didahiilor în manuscrise sau tipărituri, prin comunitățile românești *au contribuit în mod hotărâtor la stimularea legăturilor culturale ale românilor, la apărarea credinței ortodoxe, la dezvoltarea unitară a limbii române și la promovarea ideii de unitate națională a tuturor românilor și a unei Biserici românești.*

Acum este perioada de înflorire a predicii în toate țările ortodoxe, răspândindu-se în manuscrise și tipărituri, accesibile celor învățați. Ierarhii străini veniți după ajutoare și predicatorii oficiali de la curtea domnească *predicau la un auditoriu la care mai întâi au vorbit ierarhii și preoții locali.*

Propovăduirea cuvântului dumnezeiesc la Antim atinge apogeul fiind de o *"ținută, de o substanță și de o factură nouă, față de ceea ce acest gen al retoricii avusese la noi până la el"*<sup>48</sup>.

Stilul său simplu și firesc este secretul dăinuirii lui peste veacuri; a vorbit și a scris în graiul poporului și s-a făcut plăcut ascultătorilor atunci și astăzi.

Promovarea culturii, a moralității, a dezideratelor naționale și a unității neamului, fac ca Didahiile să se bucure de acceptul tuturor românilor.

<sup>46</sup> Antim Ivireanul, *op. cit.*, de Gabriel Stempel, p. 8.

<sup>47</sup> Radu Albala, *op. cit.*, p. 188.

<sup>48</sup> Al. I. Ciurea, *st. cit.*, p. 775.



## MISIUNEA CONCILIATOARE A PROPOVĂ DURIII

NICOLAE DURA

### **ZUSAMMENFASSUNG. Die versöhnende Aufgabe der Verkündigung.**

Der Ruf unserer Zeit ist: Toleranz, Dialog und Versöhnung. Der Dialog zwischen der Kirchen soll sich auf Offenheit und Ehrlichkeit gründen; jeder soll die Versöhnung in Einheit und Wahrheit suchen. In der modernen säkularisierten Gesellschaft ist die innere Mission eine dringende Notwendigkeit, denn die Erneuerung der Kirche erfolgt durch innere Mission. Mission bedeutet Evangelisation und Martyria (Zeugnis). Proselytismus ist keine Evangelisation sondern ein Gezeugnis. Neuevangelisation ist einer Ruf zur Busse und neuem Leben in der Kraft des Heiligen Geistes. Die missionarische Verkündigung ist eine Einladung der Menschen zum Glauben an Jesus Christus; sie ist die Voraussetzung für jede Predigt. Die in Christus realisierte Versöhnung soll durch die missionarische Verkündigung vermittelt werden als Versöhnung mit Gott und den Menschen. Die kirchliche Verkündigung soll immer im Dienst der Versöhnung stehen.

Medicul și scriitorul Walker Percy descria, cu puțin timp înainte de moartea sa în 1990, timpul nostru astfel: *"Epoca noastră contemporană este smintită. Este stă pânită de un simțământ absent ei, o pierdere a identității personale, o schimbare între sentimentalitate și furie, ceea ce se poate diagnostica la un pacient: demență. Acest secol este cel mai dezvoltat științific, cel mai sentimental, dar și cel mai criminal din istoria umană și ei"*<sup>1</sup>. Astăzi se aude și se simte adesea, că există un sentiment al nesiguranței ei, o pierdere a valorilor, o scădere a solidarității și o amplificare a extremismului.

Omul de azi trăiește într-o lume secularizată și primește de la mediul acesta o mare influență. Există diferite conflicte, nu doar exterioare, ci, de asemenea, și interioare. Aceste nemulțumiri există și în domeniul religios sau bisericesc. Cu toate aceste diferențe sau tensiuni existente, trebuie, în mod negreșit, să se gândească și să contribuie la o corectă împreună - lucrare și la o viață comună demnă.

Ca și creștini de astăzi nu ne este îngăduit să uităm, ori să neglijăm moștenirea noastră comună sau porunca iubirii de Hristos - Domnul. Noi (în Bisericile istorice: ortodoxă, catolică și protestanță) mărturisim în simbolul credinței<sup>2</sup>, împreună cu Sfinții Părinți de la Sinodul II ecumenic (381) din

<sup>1</sup> Cf. P. Martin Gyöngyös op, *Maria Rotunda Pfarre rund um die Dominicanerbastei*, nr. 48, sept. - nov. 1995, p. 2.

<sup>2</sup> Vezi Prof. Univ. Dr. Grigorios Larentzakis, *Das Glaubensbekenntnis des 2. Ökumenischen Konzils (§81) von Konstantinopel einst und heute. Einführung zum*

Constantinopol, că noi credem **"într-una ... Biserică "** a lui Hristos. *"Biserica este după ființă a sa una și nu poate să fie împărțită . Ori Roma nu-i în general o Biserică , ori Roma și Răsăritul sunt oarecum numai o Biserică , și despărțirea constă numai în ceva superficial"*<sup>3</sup>. Bisericile surori (ortodoxă și catolică ) au o experiență a unității. **"Biserica lui Hristos este una.** - declara Papa Ioan Paul al II-lea. Dacă există tensiuni, ele trebuie să fie depășite; Biserica este una, Biserica lui Hristos în Răsărit și Apus poate să fie numai una, una și unită "<sup>4</sup>.

În 29 iunie acest an predicase, în catedrala Sf. Petru din Roma, patriarhul ecumenic Bartolomeu I și a rostit și aceste cuvinte: *"Dacă nu se poate să vârșim împreună Euharistia, noi trebuie să practicăm, ca și creștini concilierea și pășim cu smerenie și căință la unitatea mult dorită în credință "*<sup>5</sup>. Dialogul este absolut posibil și necesar. Un dialog bun poate să înceapă , numai dacă există deschidere și sinceritate. Iată în acest context o părere și un exemplu: *"Eu cred, că pacea religioasă între ortodocși și greco-catolici nu poate să revină , înainte de a se renunța la acuzații reciproce și la orice prozelitism"*<sup>6</sup>, rostea Înalț Prea Sfințitul Mitropolit Serafim la Viena, la 23 martie a.c.

Există o condiție sine qua non pentru dialog: "Trebuie să se ajungă neapărat de la o poziție a contrariului și conflictului pe un plan, pe care se recunosc reciproc ca parteneri. Când dialogul este preluat, fiecare parte trebuie să accepte o voință și dorință spre conciliere și unitate în adevăr a partenerului lui de dialog"<sup>7</sup>. Slujitorii bisericești, într-o lume secularizantă , își pot îndeplini menirea lor numai în credință puternică și încredere, în rugăciune, în dialog sincer întreolaltă și cu toți oamenii. Numai legături loiale și tolerante pot înlătura neînțelegerile de astăzi, să desființeze frica și să găsească un loc și un mod spre o soluție dreaptă și corectă <sup>8</sup>.

Societatea de astăzi, ca și lumea bisericească năzuiește acum spre conciliere, fiindcă noi putem să realizăm comunitar mântuirea noastră , cu ajutorul

*"Gemeinsam den einen Glauben bekennen"*, in: Ökumenisches Forum Jahrbuch für konkrete Ökumene, Nr. 17/1994, p. 73 u.

<sup>3</sup> G. F l o r o w s k y, *Die Orthodoxe Kirche*, p. 295 la K a r l C h r i s t i a n F e l m y, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, p. 149.

<sup>4</sup> *Enzyklika "Ut unum sint!"*, la Dkfm. Alfred Stirnemann, Dr. Gerhard Wilflinger, Pro Oriente, Band XVII, 30 Jahre Pro Oriente. Festgabe für den Stifter Franz Kardinal KÖNIG, zu seinem 90. Geburtstag, Tyrolia - Verlag, Innsbruck - Wien 1995, p. 207 - 208.

<sup>5</sup> Papst und Patriarch: *Rückblick auf ein historisches Treffen*, in "Pressespiegel zu Ökumenismus, Orthodoxie und Ostkirche", Pro Oriente, nr. 69, oct. 1995, p. 43-44.

<sup>6</sup> In "Pro Oriente, Band XVII", *Konslultorentagung: Standortbestimmung in der Zusammenarbeit mit der byzantinisch - orthodoxen Kirchen*", p. 96.

<sup>7</sup> *Enzyklika "Ut unum sint!"*, p. 232.

<sup>8</sup> Pfr. N i c o l a e D u r a, *Ökumenische Verpflichtungen und realistische Hoffnungen*, în "Maria Rortunda" nr. 48/1995, p. 6-7.

lui Dumnezeu, prin Hristos Mântuitorul nostru și în Duhul Sfânt<sup>9</sup>. Activitatea bisericească și slujitorii Bisericii poartă, de asemenea, o coresponsabilitate pentru conciliere și bună - voire între oameni. Se cuvine să existe o profundă dorință pentru conciliere, o reală toleranță și acceptare a celeilalte existențe.

În primul rând oamenii Bisericii trebuie să creeze o **împă care a omului cu Dumnezeu**. Această lucrare este posibilă prin intermediul Sfințelor Taine, printr-o misiune internă și prin propovăduire.

### 1. Misiunea internă - o necesitate

Biserica Ortodoxă, în decursul istoriei, a avut condiții rele și neconvenabile pentru o misiune externă, ea a fost nevoită, în primul rând, să-și ocrotească credincioșii ei. O atenție deosebită s-a acordat organizării interne și vieții canonice. În acest sens se vorbește despre un etos misionar<sup>10</sup>, ca o prezență în Biserica rădăcină.

Prin Botez omul devine creștin, astfel el se desprinde de puterea întunericului: **"voile trupului și mâniei"** (Ef. 2.1u.). Credincioșii formează împreună o mare familie, corpus christianum, al cărui Cap este Hristos (Ef. 1, 22). Botezul are un caracter indelebil. Ca și botezații, creștinii trebuie să depășească cele vechi, omul căzut în păcate și să realizeze o viață nouă. Pentru aceasta Biserica trebuie să-și sfătuiască membrii ei să-și hrănească prin activitatea pastorală. (Noțiunea pastorală vine de la cuvântul latinesc pasco, -ere care înseamnă a hrăni). În acest sens "fiecare membru al Bisericii, trebuie să devină un creștin"<sup>11</sup>, deci un subiect al misiunii interne.

Prin secularizare și ateism omul acestui secol a fost amputat. Jean-Paul Sartre zicea odată: "Ateismul a făcut din individul uman o ființă autonomă, αὐτός νομος adică ea însăși își dă legea proprie, își dă o conștiință de sine, care se măsoară cu nimicul și cu vacuumul absenței ei lui Dumnezeu"<sup>12</sup>. Pentru aceasta misiunea internă a Bisericii este foarte necesară în timpul nostru.

În societatea modernă și secularizată, credința creștină este pentru mulți nepracticabilă. Ei sunt creștini numai cu numele, căci ei au fost botezați. Aceasta este o realitate nu doar în Biserica rădăcină, ci și în Biserica apuseană. De exemplu în Franța mai mult de jumătate dintre catolici (61%)

<sup>9</sup> Vezi Diac. Lector Ioan I. Ică, *Versöhnung als Bestandteil des Heils*; G. Heitze, *Das Heil als Versöhnung*, in "das Heil in Christus und die Heilung der Welt" (Studienheft nr. 20), ed. Das Kirchenamt der E.K.D., 1994.

<sup>10</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva 1982, p. 18u.

<sup>11</sup> D. J. Bosch, *Evangelisation / Evangelisierung*, în K. Müller - T. Sundermeier, (Hgg.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, p. 103. Vezi și Pr. Nicolae Dura, *Mission, Evangelisation, Neuevangelisation und missionarische Verkündigung*, Orthodoxes Forum, Zeitschrift des Institutes für Orthodoxe Theologie der Universität München, Heft 2/1993, S. 185-198.

<sup>12</sup> Cf. Ch. Jannaras, *Philosophie sans rupture*, Geneve, 1986, p. 222.

nu merg niciodată la o Mesă. În Paris sunt doar 10% dintre locuitori, catolici practicanți<sup>13</sup>.

Este nevoie să se năzuiească spre o înnoire. Înnoirea nu se situează înaintea misiunii, ci se realizează prin ea, atunci când Biserica își împlinește vocația ei misionară. Astfel misiunea nu-i doar un monument de ființă are a Bisericii, ci, de asemenea, semnul vital al ei.

Secțiunea a IV-a a Conferinței mondiale de la Melbourne (1980) a identificat puterea determinatoare a misiunii cu puterea iubirii autojertfitoare a lui Hristos cel răstignit<sup>14</sup>. Lucrările eclesiastice ca și continuarea a drumului hristic îi revine un stil de viață misionară corespunzătoare, la care Biserica trebuie să se înnoiască. Misiunea cere o Biserică slujitoare în fiecare loc; o Biserică ce este caracterizată cu stigmatele (semnele) Domnului celui răstignit și înviat.

Misiune internă înseamnă astăzi înnoire a credincioșilor în Biserică<sup>15</sup>. Misiunea este cea mai importantă lucrare pentru renașterea sufletească a credincioșilor. Există astăzi trebuința ca Biserica și religiile să se acorde în "misiune și dialog"<sup>16</sup> sau în a fi martori și a dialoga. Vocația timpului nostru este: toleranță, conciliere și dialog.

Creștinismul este o religie misionară. Activitatea misionară a Bisericii se întemeiază pe revelația dumnezeiască (Ies. 18,20; Is. 61,1; Mt. 10,16; 28,18 u.; Mc. 16,15; In. 20,21; Rom. 10,14 u.; Gal. 1,1). Misiunea creștină este eveniment al învățării lui Iisus Hristos<sup>17</sup>.

În sens ortodox misiunea are un înțeles dublu: **a. evanghelizare și b. mărturie**. Ea se raportează la întreaga viață creștină: slujbe bisericești, Sfinte Taine, rugăciune, spiritualitate și slujire (diaconie creștină)<sup>18</sup>. În Biserica

<sup>13</sup> Sondaj SOFRES, la A. Borrelly și M. Eutizi, *L'œcuménisme spirituelle*, Labor et Fides, (Perspective orthodoxe 8), Geneva 1988, p. 237; P. M. Zulehner, "Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor..." *Zur Theologie der Seelsorge heute. Gespräch mit K. Rahner*, Düsseldorf 1987, p. 113.

<sup>14</sup> Cf. M. Lehmann - Habecck, *Ökumenischer Rat der Kirchen*, în: K. Müller - T. Sundermeier, *op. cit.*, p. 349.

<sup>15</sup> N. Nissiotis, *Die ekklesiologische Grundlage der Mission*, în: *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, p. 191.

<sup>16</sup> T. Sundermeier, *Theologie der Mission*, în: K. Müller - T. Sundermeier, *op. cit.*, p. 489. Despre misiunea ortodoxă a se vedea și următoarele opere: A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, Crestwood NY 1979; *Martyria - Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, ed. de Ion Bria, *Unité de chrétiens et mission de l'église*, Spiritus 88, Paris 1982, p. 293u.; A. Yannulatos, *the Purpose and Motive of Mission*, *Portheades* 9, 1967, 1-34; I. d. e. m., *Orthodoxie and Mission*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 8/1969, p. 139; J. Meyendorff, *The Orthodox Church and Mission*, în: *Mission Trends. Crucial Issues in Mission Today*, New York 1974; Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Mission et devoirs pastoraux*, în: *Proces - Verbaux du 2-ème Congrès de Théologie Orthodoxe*, ed. De Savvas Agouridis, Athen 1978, p. 317.

<sup>17</sup> V. G. Ispir, *Curs de îndrumări misionare*, fără loc și an, p. 41.

<sup>18</sup> Pr. Prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului biblic și de misiune al B.O.R., București 1987, p. 134.

ortodoxă se vorbește depre dimensiunea misionară a Sfintei Liturghii. Ce se înțeleg prin aceasta? Sfânta Liturghie nu este săvârșită doar pentru credincioși, ci și pentru necredincioși și pentru lumea întreagă. **"Și voi înșivă , ca pitre vii, să fiți zidiți casă duhovnicească , spre preoție sfântă , ca să aduceți jertfe duhovnicești plăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos"** (I Pt. 2,5). În acest sens preotul este și un misionar<sup>19</sup> și împreună cu preotul hirotonit, de asemenea, întreaga comunitate. Rugăciunea - îndemn din finalul Sf. Liturghii, **"Cu pace să ieșim!"** este o poftire (imperativ) directă a comunității, ca lucrarea liturgică să fie continuată în viața cotidiană, ca o lucrare misionară.

## 2. Evangelizare

Noțiunea de evangelizare provine din verbul grecesc *ευαγγελιζειν* respectiv *ευαγγελιζεσθαι*. Semnificația sa originală, în Noul Testament, este: *proclamare* a împărăției lui Dumnezeu în Persoana și slujirea lui Iisus și chemare spre pocăință și credință (Mc. 1,15). *Ευαγγελιζεσθαι*, frecvent folosit de către Sf. Ev. Luca este în esență un sinonim pentru *κηρυσσειν* (la Sf. Ev. Matei și Marcu) și *μαρτυρειν* (la Sf. Ev. Ioan).

În cel mai corect mod de evangelizare este înțeles ca: **a.** orice activitate, care este în legătură cu vestirea Evangheliei; **b.** reflexiunea teologică asupra activității, care se referă în timpul evanghelizării la procesul sau amploarea de răspândire a Evangheliei. Există însă astăzi, în terminologia și cugetarea teologică, mai multe înțelesuri diferite sau chiar contradictorii despre evangelizare<sup>20</sup>. Evangelizarea este Evanghelia în lucrare (*το ευαγγελιον της ακροβυστίας*- Gal. 2,7).

Evangelizarea înseamnă proclamarea directă și publică a Evangheliei, vestirea prin cuvânt și faptă a planului de mântuire, pe care îl are Dumnezeu cu lumea: **"Pentru că înțelegem că Dumnezeu cea de multe feluri să se facă cunoscută acum, prin Biserică, domniilor și stăpânilor, în cereștile locașuri, după hotărârea cea din veci, pe care a desăvârșit-o în Hristos Iisus, Domnul nostru"** (Ef. 3,10 - 11). Slujirea cuvântului (F. Ap. 6,4), clara propovăduire, comunicarea orală a Evangheliei (*κηρυγμα*), este o vocație și o obligație fundamentală a Bisericii<sup>21</sup>: **"Căci dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este laudă, pentru că stă asupra mea datoră. Căci, vai mie dacă nu voi binevesti!"** (I Cor. 9,16).

Propovăduirea Evangheliei este o lucrare sublimă: aceasta este chiar și dorința a îngerilor, de a privi această lucrare (I Pt. 1,12). Evangelizarea formează esența trimiterii și privește vestirea împărăției lui Dumnezeu, cum

<sup>19</sup> Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, *Mărturisirea dreptei credințe prin Sf. Liturghie*, "Ortodoxia" nr. 33/1981, p. 23-40.

<sup>20</sup> D. J. Bosch, *op. cit.*, p. 102.

<sup>21</sup> Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Curs de teologie*, p. 4.

s-a arătat în mod direct în viața, lucrarea, patima și învierea lui Hristos. Această proclamare se împlinește, bineînțeles nu în cuvântul predicat, ci în vestirea vie a unei Biserici, care este conștientă de misiunea ei. Această înțelegere plenară a Evangheliei se raportează la realitatea vieții, că Evanghelia vorbește mereu omului în totalitatea sa. Dinamica sa interioară se întemeiază pe dimensiunea ei de făgăduință și pretenție a stăpânirii lui Dumnezeu, care devin eficiente în interiorul tuturor *compartimentelor* vieții<sup>22</sup>.

Viața a Bisericii se exprimă prin misiune și evanghelizare. Viața a Bisericii reprezintă mântuirea, comuniune cu Dumnezeu, unitate, misiune și evanghelizare. Aceste faze aparțin la una și aceeași mișcare și atârnă de deșăvârșirea creștină, a energiei harismatice a Duhului Sfânt<sup>23</sup>. Fără evanghelizare nu există de fapt viața a Bisericii. Și nu este vorba de activitatea misionară, ci de viața a Bisericii ca și o mărturie constantă față de cei care stau departe sau în afara Bisericii<sup>24</sup>, *în curțile casei Domnului*.

Evanghelizarea se face pentru Dumnezeu<sup>25</sup>, prin cuvântul cel sfânt; care este predicat în Biserică. Drept scop al evanghelizării se consideră, în mod tradițional, întoarcerea sau convertirea fiecăruia<sup>26</sup>. Cu referire la rezultate evanghelizarea însemnează "a converti omul"<sup>27</sup>.

Evanghelizarea nu trebuie să aibă niciodată ca scop suprem amplificarea numărului de membri ai unei oarecare Biserici sau lățăirea învățăturii particulare.

Prozelitismul nu este o evanghelizare, este o contramărturie, o sfortare de a prelua credincioșii de la o Biserică, pentru o alta. Comisia internațională pentru dialogul teologic între Biserica ortodoxă și catolică (Roma 3-10 martie 1991) au recomandat foarte lămurit renunțarea la prozelitism<sup>28</sup>. Biserica ortodoxă nu a cunoscut în istoria sa nici prozelitismul, nici contramărturia ori un ecumenism incorect<sup>29</sup>. Biserica ortodoxă s-a pronunțat împotriva prozelitismului și în Enciclica Patriarhului ecumenic de la Constantinopol, în anul 1920.

<sup>22</sup> *Das Evangelium für alle Lebensbereiche. Eine gemeinsam herausgegebene Schrift: Gemeinsames Zeugnis von ÖRK und dem Vatikan*, în: K. Müller - T. Sundermeier, *op. cit.*, p. 348.

<sup>23</sup> N. Nissiotis, *op. cit.*, p. 194.

<sup>24</sup> *Idem*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>25</sup> J. M. R. Tillard, *Eglise d'Eglise. L'Ecclesologie de communion*, Cogitatio fidei vol. 143, Les Editions du Cerf, Paris 1987, p. 306u.

<sup>26</sup> W. Hollenweger, *Evangelisation*, în: Theologische Realenzyklopädie, Bd. X, Berlin 1982, p. 638.

<sup>27</sup> D. J. Bosch, *op. cit.*, p. 102, 104.

<sup>28</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Uniaticismul - o problemă actuală a relațiilor dintre Biserica ortodoxă și Biserica romano-catolică*, în "Telegraful Român" mai 1991, p. 2, 4.

<sup>29</sup> Episcop Dr. Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una. Ut omnes unum sint!*, Ed. Institutului biblic și de misiune ortodoxă al B.O.R., București 1979, p. 61u.; Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. Institutului biblic și de misiune al B.O.R., București 1989, p. 370.

### 3. Nouaevanghelizare

Nouaevanghelizare este proclamarea mântuirii în Hristos, Domnul nostru hic et nunc, este propovăduirea iertării păcatelor, este o permanentă chemare a oamenilor să se pocăiască și să creadă în Hristos. Nouaevanghelizare înseamnă actualizarea vestei celei bune aduse de Hristos - de către slujitorii cuvântului dumnezeiesc, care sunt slujitorii Bisericii<sup>30</sup> - ea reprezintă o actualizare a lui Hristos în lucrarea Sa mântuitoare<sup>31</sup>, începutul unei noi vieți în puterea Sfântului Duh. "Ca esență și punct central al Evangheliei Sale Hristos vestește mântuirea, această mare lucrare divină, care constă din eliberarea a tot ce apasă pe oameni, în primul rând eliberarea de păcate și de rău, să-L cunoască pe Dumnezeu în bucurie și să-L facă cunoscut, pe El să-L privească și Lui să-i aparțină"<sup>32</sup>.

Ființa Bisericii reprezintă procesul dinamic al înnoirii creștinilor și a întregii lumi. Există astăzi o mare trebuință a unei convertiri a creștinului, a unei convertiri a creștinismului, a unei refaceri a credinței<sup>33</sup>. În acest sens se vorbește în zilele noastre despre o așa zisă **reîncreștinare**.

Biserica trebuie să propovăduiască Evanghelia lui Hristos într-o lume schimbată. Ecclesiologia trebuie să fie înțeleasă ca unică și singură temelie pentru o viață bisericească nouă și înnoită, care transcende evenimentul unității Bisericii și trăiește și lasă să transpară problema propriu-zisă a vieții interioare a Bisericii mereu într-o lumină. Și această problemă este propovăduirea Evangheliei (Ευαγγέλιον) la credincioșii de astăzi<sup>34</sup>.

Actualizarea mesajului creștin reprezintă un dificil examen pentru Biserica noastră. Dacă Hristos sau Biserica lui predică în public, în situația societății de azi, apare întrebarea naturală: în ce măsură aparține și corespunde actualizarea acestui mesaj și sinteza ei corectă cu situația concretă a prezentului, cu misiunea Bisericii și cu propovăduirea ei<sup>35</sup>. Biserica de astăzi poate realiza nouaevanghelizare și cu ajutorul mass-mediei, prin aceasta se realizează o articulare a religioșului - și omul este ontologic o ființă religioasă, un homo

<sup>30</sup> Fiindcă Biserica este organul de păstrare și interpretare a Revelației, ea ferește cuvântul divin de orice greșală. Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, vol. I, Zürich-Einsiedeln - Köln 1985, p. 67 u.

<sup>31</sup> Pr. Nicolae Dura, *Importantă a propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu pentru mântuirea credincioșilor*, în: "Biserica Ortodoxă Română" nr. 1-2/1990, p. 84.

<sup>32</sup> *Evanghelii nuntiandi*, 9; *Ad gentes* 13 la D. J. Bosch, *op. cit.*, p. 104.

<sup>33</sup> G. Florowsky, *Duhul pierdut al Scripturilor*, trad. de Drd. Ioan I. Ică, în: "Mitropolia Ardealului" nr. 3/1986, p. 21.

<sup>34</sup> N. Nissiotis, *op. cit.*, p. 188.

<sup>35</sup> K. Egger, H. Pissarek - Hudelist, *Öffentlichkeit und Verkündigung*, în: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg 1982, Bd. 28, p. 78 u.

religiosus (M. Eliade) - prin ziare, prin radio și televiziune<sup>36</sup>. Aceasta este un însemnat privilegiu al noii evanghelizări.

Biserica trebuie să pronunțe un cuvânt profetic în situația concretă istorică și socială. Slujitorii cuvântului (F. Ap. 6,4) ar trebui să slujească kerigmatic, să predice așa cum ar vorbi Hristos sau ucenicii Săi în societatea noastră, către omul concret. Numai așa este posibilă o naștere din nou a credincioșilor: **"Fiind născuți a doua oară nu din sămânță stricăcioasă, ci din nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu și care rămâne în veac. Și acesta este cuvântul, cel ce bine s-a vestit întru noi"** (I Pt. 1, 23, 25), acest cuvânt trebuie să fie predicat **"cu timp și fără timp"** (II Tim. 4, 2).

Slujitorul bisericesc trebuie să corespundă astăzi în lucrarea sa, la toate trebuințele duhovnicești ale credincioșilor săi: **"Căci buzele preotului vor păzi știința și din gura lui se va cere învățătura, căci el este solul Domnului"** (Mal. 2, 7).

#### 4. Propovăduirea misionară

Biserica este viața în duhul Sfânt. Ea este universală și misionară, fiindcă mântuirea vieții ei înseamnă noua viață pentru întreaga lume. Universalismul nu este aici vreun principiu umanitar, ci această universalitate este legată nemijlocit, de ființa și mântuirii.

Apostolicitatea Bisericii este cuprinsă în această unitate și catolicitate a Bisericii, care nu doar geografic, ci, de asemenea, este înțelesă și calitativ ca deplinătate a acesteia **"care plinește toate întru toți"** (Ef. 2,23). Propovăduirea reprezintă esența și ființa Evangheliei. Actul misionar nu este îngăduit să fie privit izolat, căci el se împlinește prin vestirea evenimentului mântuirii în Hristos și prin Duhul. Acest eveniment al mântuirii este o realitate istorică a trecutului și a prezentului, eveniment care desăvârșește adunarea întregii lumi în comuniunea Bisericii (Col. 1,18)<sup>37</sup>.

În cadrul propovăduirii misionare, predica apostolică ocupă un loc prioritar. În prima istorie a Bisericii creștine - Faptele Apostolilor - există multe asemenea predici. Cartea, Faptele Apostolilor, este o așa-zisă cronică misionară, care arată drumul Evangheliei de la iudei și samariteni, până la păgâni. Propovăduirea misionară apostolică se poate împărți, după destinatarii ei, în două grupe: către iudei și către păgâni. Sf. Apostol Petru a rostit în Ierusalim, la Cincizecime, o predică misionară, acolo au fost prezenți: **"iudei, bărbăți cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer"** (F. Ap. 2,5). Erau de față emigranți evrei, membrii din diaspora iudaică, care-și pierduse limba străbună și vorbeau limba țării în care trăiau, dar erau și prozeliți, adică păgâni

<sup>36</sup> E. Bieffer, *Die Artikulation des Religiösen in Zeitungen, Hörfunk und Fernsehen*, în: *Diakonia*, 5/1991, p. 331.

<sup>37</sup> N. Nissiotis, *op. cit.*, p. 194.



convertiți la iudaism<sup>38</sup>. Fiindcă ascultă torii au fost iudei, Sf. Ap. Petru a folosit multe texte biblice (F. Ap. 2,14 u). Acest exemplu stă în contrast cu predica misionară rostită de Sf. Ap. Pavel în Atena - Areopag (F. Ap. 17,22 u.). Aici ascultă torii au fost atenieni, epicurei, stoici și alți filozofi, pentru aceasta Sf. Apostol a folosit pentru cuvântul lui Dumnezeu argumente logice sau mărturii din cultura greacă (un citat din poetul Aratus sec. III î. Hs.). Acesta este un bun exemplu pentru predica noastră: citate biblice trebuie să fie folosite când ascultă torii predicii acceptă Sf. Scriptură, iar când aceștia nu cred în Revelația dumnezeiască, trebuie să folosim mărturii și argumente logice și istorice.

Predica misionară este o chemare și invitație adresată oamenilor, ca ei să vină la Hristos. Această propovăduire fundamentează credința (Rom. 10,17) sau o înțelegere. Credința este ușa operei de mântuire. Fără credință nu este posibil să-i plăcem lui Dumnezeu; căci cel care vrea să vină la Dumnezeu, trebuie să creadă, "**că El este și că se face răsplătitor celor care îl caută**" (Ev. 11,6).

Conținutul predicii misionare nu este cuvântul obișnuit omenească, ci *cuvântul vieții spre viață*, cuvântul substanțial după participarea și continuarea Cuvântului divin întrupat. Cuvântul propovăduirii este cuvântul vieții, care vine de la Omul desăvârșit și se referă la toți oamenii. Aceasta înseamnă, că cuvântul se extinde la om atât la unitatea psihosomatică cât și la relațiile cu ceilalți oameni și până la raportul său cu firea materială.

Unii înțeleg propovăduirea misionară numai într-un anumit sens: că ea se desfășoară de către un misionar - către altul dintr-o țară - care are dorința "să reprezinte lucrarea lui misionară trans-oceanică și să ofere susținerea în cercul de prieteni și în comunitate spre alte regiuni misionare, ca să convertească oameni prin mesajul biblic și să-i cheme la credința creștină. La aceasta se evidențiază, chiar de la început, că predica misionară se înțelege și în sens biblic teologic, aceasta ca o condiție a fiecărei predici, care se referă la adunarea comunității și trimiterea eshatologică a poporului lui Dumnezeu"<sup>39</sup>.

Propovăduirea misionară poate fi înțeleasă astăzi ca un impuls spre convertirea comunității, care înțelege noua orientare a direcției vieții sale, sau ca moment parțial în cuprinsul procesului mijlocirii credinței, care se poate realiza de la un contact personal spre alte activități comunitare. Predica misionară poate să fie înțeleasă și ca o slujire la zidirea unei comunități misionare, care operează în spațiul societății<sup>40</sup>. Prin intermediul propovăduirii misionare poate să se aspire astăzi spre susținerea unei concretizări a mesajului de iubire în cadrul parohiei, locul care este sau ar trebui să fie, unde se poate încerca și se poate deprinde o lucrare creștină<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Arhiepiscop Bartolomeu Anania, *Comentariu la F. Ap. 2,5* în: Noul Testament, Ed. Institutului biblic și de misiune al B.O.R., București 1993, p. 193.

<sup>39</sup> W. Gern, *Predigt*, în: K. Müller - T. Sundermeier, *op. cit.*, p. 387.

<sup>40</sup> W. Raible, *Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung. Überlegungen zum Selbstverständnis ethischer Predigt*, Frankfurt am Main 1989, p. 301.

<sup>41</sup> Idem, p. 307.

## 5. Propovă duire - un instrument de conciliere

Ce înseamnă conciliere dacă luăm în considerare, că trăim într-o lume neconciliată, unde multe nu pot fi făcute bine?<sup>42</sup> Ce ar putea face propovăduirea ca slujitoare a concilierii?

Omul este ontologic, ca ființă după chipul lui Dumnezeu, o ființă conciliară și conciliantă, de asemenea, această lume, ca operă creată de Dumnezeu trebuie să fie o lume împăcată. Omenirea și lumea au fost într-o profundă unitate. Această unitate a fost distrusă prin păcatul omenesc cărării a sufletului și rupere a comuniunii de iubire. "Conciliere înseamnă refacerea unității de prietenie și de afectiune a oamenilor, care prin ceartă, dușmănie sau prin crime și conflicte a fost separată. Este vorba despre o schimbare a relațiilor, care în mod normal se îragă cu o schimbare a sentimentelor, a punctelor de vedere și a atitudinilor: după dușmănie urmează pace, după ostilitate înțelegere, după separare unire. A se concilia înseamnă: a trăi din nou în pace, a deveni iarăși prieteni"<sup>43</sup>. Noi creștinii avem trebuință de pace cu Dumnezeu, în Hristos, fiindcă **"noi ne-am împăcat cu Dumnezeu, prin moartea Fiului Său"** (Rom. 5,10). Și în mod obiectiv oamenii au primit împăcarea cu Dumnezeu, prin Iisus Hristos (Rom. 5,11).

Temelia împăcării veșnice este iubirea lui Dumnezeu față de această lume (In. 3,16 - 17). În Hristos și cu El Dumnezeu a luat inițiativa împăcării și a împăcat întreaga lume cu Sine (Col. 1,10). Iubirea dumnezeiască care se arată în Hristos cel răstignit și înviat, este proveniența și fundamentul împăcării, ca și puterea, care transformă viața a omului păcătos și-l face pe el capabil să se împăce cu Dumnezeu și cu aproapele<sup>44</sup>.

Hristos Mântuitorul nostru a creat un nou raport al solidarității în lume. Prin jertfa și învierea Sa Hristos a sfințit lumea și firea noastră. Hristos - Domnul **"prin jertfa fără prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să sluiți Dumnezeului celui viu"** (Ev. 9,14).

Învierea lui Hristos este o nouă creație, un nou eon, este Paște, trecerea spre o nouă stare a ființei omului: o stare duhovnicească, nestricăcioasă și nemuritoare<sup>45</sup>. Împăcarea pe care ne-o oferă Dumnezeu este ceva concret. "Opera împăcătoare a lui Hristos nu se împlinște în biserică, care se adună Duminică dimineață a... nici la periferia lumii, ci în mijlocul vieții și gândirii cotidiene"<sup>46</sup>. Împăcarea obiectivă adusă de către Hristos trebuie să fie

<sup>42</sup> Lothar Pöll, *Jesus Christus - die Versöhnung für unsere Sünden Joh. 1, 5-2,6* în: "Der Methodist" Nr. 4/1995, p. 3.

<sup>43</sup> Konferenz Europäischer Kirchen - Rat der Europäischen Bischofskonferenz, *Versöhnung Gabe Gottes und Quelle neuen Leben*, Genf/St. Gallen 1995, S. 12-13.

<sup>44</sup> Idem, p. 13.

<sup>45</sup> Părintele Galeriu, *Jertfa și Răscumpărare*, Editura Harisma, București 1991, p. 304.

<sup>46</sup> Dr. Charles West, *Oustide the Camp*, p. 109 la N. Nissiotis, *op. cit.*, p. 241.

primită de noi oamenii. Împă carea hristică trebuie să fie să vârșită de că tre fiecare în parte, precum Sf. Ap. Pavel îndeamnă : **"Rugă mu-vă , deci, în numele lui Hristos, împă caț i-vă cu Dumnezeu"** (II Cor. 5,20).

Fiul lui Dumnezeu, Hristos Mântuitorul nostru a adus pentru această lume **"Cuvântul** (sau Evanghelia) **împă că rii"** (II Cor. 5,19). Această împă care a fost dă ruită spre a fi propovă duită . Hristos Învă ț ă torul nostru suprem ne-a dat nouă această slijire, care predică împă carea. Creștinismul este vestea cea bună a împă că rii, a unui Dumnezeu împă cat.

Împă carea trebuie să fie realizată în ambele dimensiuni: împarea cu Dumnezeu și împă carea cu semenii. A fi împă cat cu Dumnezeu înseamnă a tră i iară și în comuniune cu Dumnezeu, reprezintă o nouă relaț ie vie cu Dumnezeu. A tră i în legă tură cu Dumnezeu înseamnă : a împlini voia Sa și a pă zi poruncile Sale. Noi îl cunoaștem pe Dumnezeu și poruncile Sale prin intermediul propovă duirii bisericești. Împlinirea poruncilor este un temei pentru cunoașterea lui Dumnezeu. **"Cel ce zice: L-am cunoscut (pe Dumnezeu), dar poruncile Lui nu le pă zește, mincinos este și întru el adevă r nu se află "** (I In. 2,4).

O deplină împă care cu Dumnezeu și cu semenul se realizează prin întoarcere și că inț ă , ca și prin respectarea poruncilor (Is. 1,10-20). Împă carea nu se poate petrece fără că inț ă , fără judecarea propriei vinovă ț ii, fără durere asupra trecutului. Condiț ia sine qua non a împă că rii este încetarea dușmă niei între Dumnezeu și om. Împă carea pune în faț ă , spre a fi pă ră site, pă catele care au distrus armonia omului cu Dumnezeu, cu el însuși și cu lumea. Potrivit acestui procedeu este împlinită adevă rata împă care<sup>47</sup>., prin surparea peretelui despă ț itor al dușmă niei (Ef. 2,14) și desființ area dușmă niei în Trupul lui Hristos (Col. 1,20; Rom. 5,10).

Biserica Ortodoxă se înț elege pe sine însă și, ca împă rtă șitoare și dă tă toare a mântuirii, "ca purtă toare universală, adică împlinire a adevă rului"<sup>48</sup>. Un mijloc însemnat al operei mântuitoare a bisericii este propovă duirea cuvântului lui Dumnezeu. Toț i slujitorii bisericești și credincioșii trebuie să se afle în slujirea împă că rii, aceasta este voacaț ia noastră fundamentală și în același timp cea mai importantă misiune: a împă ca pe oameni cu Dumnezeu și pe oameni și popoare întreolaltă . Preotul ar putea, ca slujitor al lui Dumnezeu, să lucreze împreună pozitiv cu toată dreptatea orice vină și ură , pentru a fi desființ ate și înlocuite cu iubirea. Numai împă carea poate și este în stare să mijlocească împreuna-viaț ă și împreuna-lucrare<sup>49</sup>. Ca și creștini noi trebuie ă avem mereu dorinț a de a depă și ura și a împlini concilierea.

<sup>47</sup> Konferenz Europäischer Kirchen - Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, *op. cit.*, p. 14.

<sup>48</sup> Georg Galitis, Georg Mantzaridis, Paul Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, TR. - Verlagsunion, München 1994, p. 72, 90.

<sup>49</sup> Kardinal G. Daneel, Erzbischof von Brüssel, Metropolit M. Staikos, Erzbischof von Austria, Bischof H. Svenungsson, Bischof von Stockholm, *Sehnsucht nach Versöhnung in dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien*, în: *Versöhnung Gabe Gottes und Quelle neuen Leben*, p. 25.

Propovăduirea ortodoxă-bisericească nu impulsionează doar încrederea și împăcarea, ci și crează aceste valori umane fundamentale prin Sfintele Taine, în special prin Taina Mărturisirii. La Împărtășanie poate merge cineva numai dacă este în împăcare și în pace cu toți oamenii. Înainte de a primi Sf. Cuminecătură se cuvine deodată acceptarea și oferirea iertării.

Astăzi, într-un timp al crizei, Biserica trebuie să descopere căi concrete ale împăcării creștinilor. "Fundamental este **cultivarea unei spiritualități a împăcării**"<sup>50</sup> și această conciliere să o afle Biserica în conștiința credinței comune. Barierele discuțiilor trebuie să fie depășite și trebuie să se organizeze contacte și activități interconfesionale. Propovăduirea bisericească trebuie să fie întotdeauna în slujba împăcării, a încrederii și a sincerității. Predica trebuie să creeze și să zidească încrederea și sinceritatea. Prin propovăduire se poate conlucra la depășirea neînțelegerilor și contradicțiilor.

Ca slujitori ai cuvântului lui Dumnezeu noi trebuie să avem convingerea, că propovăduirea bisericească nu rămâne fără să aducă roade. Cuvântul lui Dumnezeu "**nu se întoarce înapoi că tre Mine** - grăia Dumnezeu lui Isaia prorocul - **fără să dea rod, ci el face voia Mea și își îndeplinește rostul lui**" (Is. 55,11).

Iată un exemplu și o propovăduire împăcătoare: "**Să ne iubim unii pe alții întru adevăr. Și Dumnezeul iubirii, al păcii și al unității să fie mereu cu noi**" - predica Patriarhul ecumenic, Preafericitul Bartolomeu I de pe balconul exterior al catedralei Sf. Petru din Roma, la 29 iunie acest an.

---

<sup>50</sup> Idem, p. 37.

## VERSÖHNUNG: ZENTRALE AUFGABE DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG IM HEUTIGEN EUROPA

GERHARD VOSS, NIEDERALTAICH

**REZUMAT. Reconcilierea, sarcină centrală a mișcării ecumenice în Europa de astăzi.** Prima Adunare Ecumenică Europeană de la Basel, 15-21 mai 1989 a fost piatra de hotar din istoria mișcării ecumenice. Cele două organizații ecumenice, Conferința Bisericilor Europene (KEK) și Consiliul Conferinței Episcopilor Europeni (CCEE) care au organizat această adunare cu tema "Pace și dreptate" s-au înscris pe linia eforturilor depuse de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) și de alte organizații ecumenice de a instaura pacea și frăția între popoare, dar care să nu fie lipsite de dreptate. Într-unul din capitole, documentul de la Basel se referea în mod special la Europa, spunând: "Pentru mulți oameni din alte țări, această parte mică de lume numită "Europa" nu se străduiește pentru demnitatea umană, libertate și dreptate socială, ci pentru asuprire colonială, sclavie, rasism, discriminare, exploatare economică, dominație culturală și lipsă de responsabilitate ecologică... Noi, creștinii, suntem coresponsabili pentru toate acestea. Dezbinările bisericești și disputele religioase au avut o mare influență asupra istoriei europene... Noi, creștinii, nu suntem în Europa simpli spectatori. Mai degrabă suntem o parte a speranței ei, dar și a dezbinărilor".

În continuarea procesului ecumenic pentru dreptate, pace și conservarea credinței s-au desfășurat o serie de conferințe organizate de KEK și CCEE care, pe lângă munca teologică depusă, s-au străduit să militeze și pentru pace și împăcare în Europa, pentru apărarea drepturilor omului și pentru realizarea doritei "Koinonia". Un loc special în aceste strădani îl deține organizația "Pax Christi", care a depus eforturi încununat de succes în reconcilierea țărilor Europei după cele două războaie mondiale, angajându-se astăzi în realizarea unei păci trainice în Bosnia și în alte părți ale lumii. Bisericile sunt chemate să se angajeze astăzi împreună la "Slujirea reconcilierii", să propovăduiască, în baza Evangheliei, împăcarea între oameni. Să fie deschise unele către altele și să se facă ele însele spații pentru încrederea reciprocă, să păstreze o distanță critică față de organele statului, însă pe care să le însoțească neîncetat pe cât posibil, constructiv, confruntându-le mereu cu poruncile Evangheliei. Căci pentru noi, creștinii, Evanghelia este mai mult decât legile statului.

Versöhnung als Aufgabe der ökumenischen Bewegung im heutigen Europa. Was wurde bisher unternommen, um Versöhnung zu verwirklichen? Wo liegen die spezifischen Möglichkeiten und Aufgaben der Kirchen im "Dienst

der Versöhnung" (2 Kor 5,18), der ihnen aufgetragen ist? Ich beginne mit den wichtigsten gesamteuropäischen Initiativen und Begegnungen.]

### 1. Gesamteuropäische ökumenische Zusammenarbeit

Ein Markstein in der Geschichte der ökumenischen Bewegung im heutigen Europa war die Erste Europäische Ökumenische Versammlung vom 15. bis 21. Mai 1989 in Basel (Schweiz). Damals zeichnete sich schon die große "Wende" ab, die Revolution gegen den totalitären Kommunismus am Ende des Jahres 1989, die das Gesicht Europas, zumindest Mittel- und Osteuropas, verändert hat. Träger der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel waren die beiden Organisationen, durch deren Zusammenwirken alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aller europäischen Länder repräsentiert sind: KEK und CCEE. Die KEK, die "Konferenz Europäischer Kirchen", ist die 1959 gegründete, organisatorisch sehr lockere Verbindung der orthodoxen, anglikanischen, protestantischen und altkatholischen Kirchen aus allen europäischen Ländern. CCEE ist der 1971 gegründete "Rat der europäischen Bischofskonferenzen" (Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae). Ihm gehören die Präsidenten der 33 *katholischen* Bischofskonferenzen Europas an<sup>1</sup>. Die Delegierten dieser beiden Organisationen sind bisher fünfmal zu Europäischen Ökumenischen Begegnungen zusammengekommen, erstmals 1978 in Chantilly bei Paris<sup>2</sup>. Die Europäische Ökumenische *Versammlung* in Basel war größer und offener angelegt als diese Begegnungen. Die Kirchenleitungen und von ihnen eingeladene Fachleute waren vertreten, aber auch viele Vertreterinnen und Vertreter von Gruppen, die aus freier Initiative in den Kirchen aktiv sind, oft in ökumenischer Kooperation. Die Kirchen in den meisten Ländern Mittel- und Osteuropas waren damals freilich noch in ihrer Freiheit eingeschränkt. Doch insgesamt war die Versammlung von Basel ein Höhepunkt auf dem gemeinsamen Weg, ein gesamteuropäischer ökumenischer Konsultationsprozeß mit prophetischem Charakter, wie es ihn in der Kirchengeschichte bis dahin nicht gegeben hat.

---

<sup>1</sup> Informationen über beide Organisationen sind erhältlich über ihre Sekretariate: Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), P.O. Box 2100 / 150, route de Ferney / CH-1211 Genf 2 (Tel.: ++41-22/791-6111; Fax: ++41-22/791-6227); Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Klosterhof 6B / CH-9000 St. Gallen (Tel.: ++41-71/228106; Fax: ++41-71/225842).

<sup>2</sup> Die "Botschaft" der Begegnung von Chantilly unter dem Motto "Eins sein, damit die Welt glaube" ist abgedruckt in: *Una Sancta* 33(1978), 290 f. Weitere Europäische Ökumenische Begegnungen: *Logumkloster* (Dänemark) (16.-20.11.1981; Thema: "Berufen zu *einer* Hoffnung - Ökumenische Gemeinschaft im Gebet, Zeugnis und Dienst"); dazu Bericht in: *Una Sancta* 37(1982), 85-95. *Riva del Garda / Trient* (3.-8.10.1984; Thema: "Gemeinsam den Glauben bekennen – Quelle der Hoffnung"), das Dokument dieser 3. Europäischen Begegnung ist abgedruckt in: *Una Sancta* 39(1984), 289-299. *Erfurt* (28.9.-2.10.1988; Thema: "Dein Reich komme"). *Santiago de Compostela* (13.-17.11.1991; Thema: "Mission und Evangelisierung in Europa heute"). Die "Botschaft" dieser 5. Europäischen Ökumenischen Begegnung ist abgedruckt in: *Una Sancta* 47(1992), 239-246.

Das Thema lautete: "Frieden in Gerechtigkeit" Für Europa sollte damit aufgegriffen werden, wozu die VI.Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver aufgefordert hatte: einzutreten in einen ökumenischen Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Verpflichtung meint hier die ethische Konsequenz, die sich daraus ergibt, daß wir als Christen hineingenommen sind in den "Bund", den Gott immer wieder mit den Menschen geschlossen hat, zunächst mit Noach (Gen 9,9 ff) – dieser Bund umfaßt alle Lebewesen –, dann mit Abraham (Gen 15), mit Mose und dem Volk Israel (Ex 19,1-25; 24,8; vgl. auch 2 Könige 23,2 ff; Jes 42,6; Jer 30,31 ff); schließlich hat Gott diesen seinen Bund für alle Menschen erneuert und vollendet in seinem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus. Durch sein Kreuz und seine Auferstehung haben wir – als Gabe und Aufgabe – die Versöhnung mit Gott und untereinander, den "Frieden" ("Schalom") im umfassenden Sinn der messianischen Verheißungen einer "neuen Schöpfung".

Das "Evangelium des Friedens" zeigt uns - heißt es im Dokument von Basel<sup>3</sup> - wie sehr "wir gefangen sind in Strukturen, die Ungerechtigkeit, Gewalt, Verschwendung und Zerstörung ausbreiten. Sie sind das Ergebnis der Sünde des Menschen". Infolge der enormen Fortschritte in Wissenschaft und Technik erweist sich jede Art von Machtmißbrauch, Ausbeutung und, Konsumideologie als zerstörerisch. Jede Art von Egoismus und Rücksichtslosigkeit im Umgang der Menschen miteinander und mit der ihnen anvertrauten Schöpfung ist in einem früher nicht gekannten Ausmaß zerstörerisch. Viel zu lange waren wir Christen blind dafür, welche Konsequenz das Evangelium von der Versöhnung des Kosmos mit Gott hat: die Konsequenz, sich einzusetzen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung als innerlich zusammengehörige Dimensionen des "Dienstes der Versöhnung" (2 Kor 5,18), der uns aufgetragen ist. Hier bedarf es der Metanoia zu Gott. Metanoia bedeutet Reue. Metanioa bedeutet eine Änderung des Herzens, der Einstellung und der Geisteshaltung. Metanoia bedeutet aber auch die Verpflichtung, neue Wege zu suchen.

In einem eigenen Kapitel richtet das Dokument von Basel den Blick speziell auf Europa: "Für viele Menschen in anderen Ländern steht dieser relativ kleine Teil der Welt, der sich 'Europa' nennt, nicht für Streben nach Menschenwürde, Freiheit und sozialer Gerechtigkeit, sondern für koloniale Ausbeutung, Sklaverei, Rassismus, Diskriminierung, wirtschaftliche Ausbeutung, kulturelle Beherrschung und ökologische Verantwortungslosigkeit... Als Christen sind wir für dies alles mitverantwortlich.

Kirchenspaltungen und Religionsstreitigkeiten hatten großen Einfluß auf die europäische Geschichte...Als Christen sind wir in Europa keine bloßen Zuschauer. Wir sind vielmehr sowohl ein Teil der Hoffnung als auch ein Teil der Spaltungen. Das gilt auch für die in unserem Kontinent neu aufflammenden

---

<sup>3</sup> Zitiert nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (in der Reihe "Arbeitshilfen", Nr. 70) herausgegebenen Ausgabe.

ethnischen und regionalen Konflikte – die oft schon seit langen schwelen und weit in die Geschichte zurückreichen." Es wird dann von der Vision eines "gemeinsamen europäischen Hauses" gesprochen. Das gemeinsame Haus, das ist eine Übersetzung des Begriffs "Ökumene". Ein solches gemeinsames Haus bedarf für das Zusammenleben einer Art "Haus-ordnung". Und ein solches Haus darf nicht eine Festung sein. Es müßte ein "offenes Haus" sein, in dem die Kirchen "Zeugen für eine Kultur der Liebe" sein müssen, Zeugen des Reiches Gottes, das nicht nur Europa, sondern die ganze Schöpfung umfaßt.

Im Fortgang des ökumenischen Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung folgte vom 5. bis 13. März 1990 in Seoul (Korea) eine "Konvokation", zu der weltweit eingeladen worden war<sup>4</sup>. Ekklesiologisch war sie freilich nicht von der gleichen Verbindlichkeit wie Basel. Die grundlegende theologische Vorstellung ist auch im Dokument von Seoul der "Bund" Gottes mit den Menschen, der die Menschen in verpflichtender Weise nicht nur mit Gott, sondern auch miteinander verbindet. Dogmatisch geläufig ist der Bundesgedanke jedoch nur in einigen protestantischen Traditionen, und hier oft in sehr spezifischen Ausprägungen, die für andere Kirchen ungewohnt sind<sup>5</sup>. Seit der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vom 3. bis 14. August 1993 in Santiago de Compostela ist der Begriff der *Koinonia* allgemein stärker in den Vordergrund getreten. Er ist stärker christologisch fundiert, ekklesiologisch allerdings weniger offen.

Nach Basel folgte eine weitere Begegnung von KEK und CCEE - die fünfte - in Santiago de Compostela vom 13. bis 17. November 1991. Thema war "Mission und Evangelisierung in Europa heute"<sup>6</sup>. Die neuen Spannungen in der Zeit neuer Freiheit nach der "Wende" sollten nicht ausgeklammert werden. Vielmehr sollte gefragt werden, wie sie durch den Geist des "Evangeliums des Friedens" überwunden werden können. "Ohne ökumenischen Frieden wird es in Europa weder Evangelisierung noch gemeinsames Zeugnis geben", heißt es in der Botschaft von Santiago. Die Versöhnung unter den Kirchen ist eine entscheidende Voraussetzung für einen wirksamen Verasöhnungsdienst der Kirchen in der Gesellschaft und unter den Völkern. Als eine "offene Frage" wurde in Santiago jedoch formuliert, "wie die Kirchen den Geist der Liebe, der Demut und der Geduld leben können, welcher allein die Versöhnungen möglich macht, die noch ausstehen".

Jetzt gehen wir auf die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung zu, die vom 23. bis 29. Juni 1997 in Graz (Österreich) stattfinden soll unter dem Thema "Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens". Um dieses

---

<sup>4</sup> Preman Niles (Hrsg.), *Between the Flood and the Rainbow. Interpreting the Conciliar Process of Mutual Commitment (Covenant) to Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Geneva (WCC) 1992.

<sup>5</sup> Vgl. Erich Geldbach, *Wider die Resignation im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Una Sancta* 45, (1990), 238-258.

<sup>6</sup> Siehe Anmerkung 2.



Thema auf allen Ebenen der Kirche bewußt zu machen, gibt es eine Arbeitshilfe (Metropolit Daniel von der Moldau gehört zu der Gruppe, die diese Arbeitshilfe vorbereitet hat). Sie bringt biblische, theologische und liturgische Impulse, ferner Erfahrungsberichte über Anstrengungen von Kirchen und auch von christlichen Basisbewegungen im Dienste der Versöhnung und schließlich Hinweise auf Situationen in Europa, die Versöhnung dringlich machen.

Die gemeinsamen Anstrengungen von KEK und CCEE muß man im Zusammenhang sehen mit den je eigenen Bemühungen dieser beiden Organisationen. Die KEK sah immer eine ihrer Aufgaben darin - neben der theologischen Arbeit -, sich um Frieden und Versöhnung in Europa zu mühen. Sehr engagiert hat sie die politischen Bemühungen der KSZE, der "Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa", begleitet. Vor allem bei dem im Januar 1989 abgeschlossenen Wiener Folgetreffen der KSZE war die KEK - als eine NGO - in ständigem Dialog mit Mitgliedern der offiziellen Delegationen der Signatarstaaten<sup>7</sup>. Das Wiener Dokument brachte im KSZE-Prozeß den wesentlichen Durchbruch in der Frage der Menschenrechte. Es schreibt die Sicherung der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit fest sowie den Schutz der Menschenrechte von Angehörigen nationaler Minderheiten<sup>8</sup>.

Vom 22. bis 26. November 1982 hatte die KEK in Goslar (Bundesrepublik Deutschland) eine Studienkonsultation über das Thema: "Die versöhnende Kraft der Trinität"<sup>9</sup>. In dieser Themenstellung spiegelt sich sicher wider, daß der damalige Studiensekretär der KEK ein orthodoxer Theologe war, ein Rumäne, Dumitru Popescu. Mir scheint das theologisch ein wichtiger Ansatz zu sein für das christliche Verständnis von Versöhnung: die vollkommene Gemeinschaft der drei göttlichen Personen - verschieden und doch eines Wesens, einer Würde - als Urbild und Urgrund wahrer *Koinonia* unter Menschen.

## 2. Die einzelnen Konfessionsfamilien

Auch CCEE, der katholische Partner von KEK, sieht eine seiner wesentlichen Aufgaben darin, dem Prozeß der Versöhnung und Zusammenarbeit unter den Völkern Europas zu dienen<sup>10</sup>. Beim KSZE-Prozeß war die katholische Kirche

---

<sup>7</sup> Vgl. José M. Leite, Die Kirchen und die Schlußakte von Helsinki: *Una Sancta* 44 (1989), 296-300.

<sup>8</sup> Weitere wichtige Beiträge der KSZE (heute: OSZE) zum Schutz nationaler Minderheiten sind das Schlußdokument von Kopenhagen (29.6.1990), die Charta von Paris (24.11.1990) und das Expertentreffen vom 19./20.7.1991 in Genf. Der Europarat legte am 10.11.1994 ein "Rahmenabkommen zum Schutz der nationalen Minderheiten" vor, das seit 1.2.1995 zur Unterzeichnung durch die Mitgliedsländer freigegeben ist. Eine allgemeingültige Definition des Begriffs "nationale Minderheit" ist in keinem der Texte enthalten.

<sup>9</sup> Der Bericht über diese Studienkonsultation wurde von der KEK herausgegeben: Studienheft Nr. 15, Genf 1983.

<sup>10</sup> Neben CCEE gibt es eine eigene Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) mit Sekretariaten in Brüssel und Straßburg und einem eigenen Informationsdienst (Sipeca) für pastorale Fragen in Europa.

durch den Vatikan vertreten. CCEE sah die ihm eigenen Möglichkeiten mehr darin, über die Ost- West - Grenze der damaligen Machtblöcke hinweg Kontakte zwischen den Gläubigen, den Diözesen und den katholischen Organisationen in den verschiedenen Ländern herzustellen – zur "Förderung des Friedens durch Vertrauen und Wahrheit", wie es in einer Botschaft der Präsidenten der Bischofskonferenzen Europas vom 8. März 1987 heißt<sup>11</sup>.

Weiter heißt es in dieser Botschaft: "Christus Jesus, unser Herr, der die Mauer des Hasses niedergebrochen hat und der unser Friede ist, ruft uns dazu auf, selber auf dem Weg des Friedens voranzuschreiten. Er lädt uns ein, jene zu lieben, die wir – zu recht oder zu unrecht – unsere 'Feinde' nennen. Er erwartet von uns, daß wir den ersten Schritt tun und Risiken eingehen, um zur Versöhnung zu gelangen..." (*Wir müssen Vertrauen schaffen:*) "Vertrauen gewinnt man nicht durch Gewaltanwendung. Auch nicht durch bloße Erklärungen. Vertrauen muß man sich mit konkreten Gesten und Taten verdienen..." (*Und wir müssen der Kraft der Wahrheit Raum geben:*) "Wir plädieren für mehr Kontakte unter den Gläubigen, Priestern und Bischöfen der Ortskirchen des Ostens und des Westens. Es besteht offenbar ein großer Mangel an gegenseitiger Information, und die Auffassungen und Beurteilungen von Kultur, Geschichte und Alltagsleben sind oft nicht korrekt. Man kann viel voneinander lernen. Auf diese Weise könnte die Kirche noch mehr als bisher die ihr eigene Friedens- und Versöhnungskraft im Dienst Europas wirksam und spürbar werden lassen."

Nach der "Wende" fand vom 28. November bis 14. Dezember 1991 in Rom eine europäische Bischofssynode statt zur Neuorientierung für die Aufgabe der Evangelisierung Europas. Sie hat - leider ohne Bezug auf die 5. Europäische Ökumenische Begegnung, die sich kurz vorher mit dem selben Thema befaßte - eine wegweisende Erklärung verabschiedet mit dem Titel: "Seien wir Zeugen Christi, der uns befreit hat"<sup>12</sup>. In ihrer Analyse der Situation spielen drei Phänomene eine Rolle, die für Europa charakteristisch sind:

1. der Säkularisierungsprozeß: Damit hatte sich CCEE sehr intensiv auf einem gut vorbereiteten Symposium vom 7. bis 11. Oktober 1985 in Rom befaßt<sup>13</sup>.

2. die kulturelle Vielfalt: Dazu gab es vom 28. bis 31. Oktober 1991 in Rom ein präsynodales Symposium mit dem Thema: "Christentum und Kultur in Europa. Gedächtnis - Bewußtsein - Aufgabe"<sup>14</sup>. "Die Europäer müssen ihre kulturellen Wurzeln neu entdecken, um daraus die Kraft für die Gestaltung

---

<sup>11</sup> Abgedruckt in: Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in der Reihe "Stimmen der Weltkirche", Nr.32(1991), 286-294.

<sup>12</sup> Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben in der Reihe "Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls", Nr. 103(1991).

<sup>13</sup> Siehe den in Anmerkung 11 genannten Sammelband.

<sup>14</sup> Ein Dokumentationsband wurde unter gleichem Titel vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben in der Reihe "Stimmen der Weltkirche", Nr. 33(1993).

einer der Vergangenheit würdigen Zukunft zu ziehen", heißt es im Vorwort. Das Symposium befaßte sich vor allem mit den Ländern Mittel- und Osteuropas.

3. Hier zitiere ich aus der Erklärung: "In der Synode haben wir erfahren, wie sehr die Neu-Evangelisierung Europas das gemeinsame Werk aller Christen ist und wie sehr davon die Glaubwürdigkeit der Kirche im neuen Europa abhängt. Immer wieder haben wir entdeckt, wie reich Europa durch die einander ergänzenden... Traditionen des Christentums ist, nämlich die westliche und die östliche Überlieferung mit ihren entsprechenden theologischen, liturgischen, geistlichen und kanonischen Besonderheiten. Um diese kirchliche Wirklichkeit zu beschreiben, wurde immer wieder das Bild von 'der einen Seele, die mit zwei Lungen atmet', genannt. Auch hier haben wir gesehen, wie die besonderen Gaben der jeweiligen Tradition die andere Überlieferung bereichern und auch korrigieren können. Genauso haben wir erfahren, wie auch heute noch Trennungen unter Christen leidvolle Wirkungen haben."

Um deutlich zu machen, daß Ost und West zusammengehören, hatte Papst Johannes Paul II. schon am 31. Dezember 1980 eine wichtige Zeichenhandlung gesetzt. Denn mit der Bildung der Europäischen Union wuchs in den Köpfen vieler Westeuropäer die latent schon immer vorhandene Gefahr, unter "Europa" nur Westeuropa, nur das Abendland zu verstehen. Papst Paul VI. hatte 1964 den abendländischen Mönchsvater, den hl. Benedikt, zum Patron Europas erklärt. Papst Johannes Paul II. stellte ihm nun zur Seite die in der Tradition von Byzanz stehenden heiligen Slavenapostel Kyrillos und Methodios<sup>15</sup>, die auch von der Westkirche als Heilige verehrt werden, wie ja auch der abendländische Mönchsvater Benedikt im Osten verehrt wird. Benedikt und Kyrillos und Methodios als Patrone Europas: in der Verschiedenheit der Traditionen Zeugen des einen Reiches Gottes, dessen wesentliches Kennzeichen "Gerechtigkeit und Friede" ist (Röm 14,17) oder – wie man auch sagen könnte – : "versöhnte Verschiedenheit".

Ein Europa in versöhnter Verschiedenheit muß also das ökumenische Ziel des gemeinsamen Weges sein. Um dieses Ziel verwirklichen zu können, betont die Erklärung der katholischen Europäischen Bischofssynode als entscheidende Voraussetzung den festen Willen – ich zitiere –, "von Gott und von unseren Brüdern Verzeihung für unsere Schuld und unsere Fehler zu erbitten", und zugleich die Bereitschaft, "Vergebung zu gewähren". Verzeihung erbitten und gewähren: eine inzwischen immer wiederkehrende Formulierung.

Die protestantischen Kirchen Europas kamen vom 24. bis 30. März 1992 in Budapest zur Neuorientierung nach der "Wende" zusammen zu einer Europäischen Evangelischen Versammlung. In deren Botschaft heißt es: "Die Versöhnung (die das Evangelium Christi uns verkündet) ermutigt und verpflichtet uns zur Wahrhaftigkeit und schenkt Freiheit zum öffentlichen Eingeständnis

---

<sup>15</sup> Siehe das Apostolische Schreiben "Egregiae Virtutis" in dem in Anmerkung 11 genannten Sammelband, 84-87.

von Schuld"<sup>16</sup>. Vom 3. bis 10. Mai 1994 fand in Wien die IV. Vollversammlung der "Leuenberger Kirchengemeinschaft" statt, in der nahezu alle reformatorischen Kirchen in Europa – die lutherischen wie die reformierten – zusammengeschlossen sind. Hier spielt der Begriff der "Einheit in versöhnter Verschiedenheit" eine große Rolle<sup>17</sup>. Orthodoxe und katholische Kirche können diesem reformatorischen Modell versöhnter Verschiedenheit freilich nicht zustimmen. Es erscheint ihnen als ein zu unverbindliches Nebeneinander. Wie muß sakramentale Koinonia aussehen? Das ist die zentrale Frage.

Am 15. März 1992 trafen sich im Phanar die Oberhäupter der orthodoxen Kirchen zu einer panorthodoxen Konsultation. Ihr Schlußdokument<sup>18</sup> ist leider sehr einseitig, eine Schwarz-Weiß-Malerei, ohne Ansätze zur Selbstkritik. Es geht von einer geschlossenen Gesellschaft aus, die es nirgendwo mehr gibt. Wachsende Säkularisierung und Pluralisierung der Gesellschaft gibt es auch in den traditionell orthodoxen Ländern.

Ich möchte die Verletzungen nicht übersehen, die es vielerorts auf orthodoxer Seite gibt aufgrund der unökumenischen Haltung und des unerleuchteten Eifers römisch-katholischer Evangelisierungsstrategen. Es wäre zu wünschen, daß sie die "Allgemeinen Prinzipien und praktischen Normen" beachten, die Rom am 1. Juni 1992 "für die Koordinierung der Evangelisation und des ökumenischen Auftrags der katholischen Kirche in Rußland und den anderen Ländern der GUS" erlassen hat<sup>19</sup>. Kardinal Cassidy, der Leiter des Einheitsrates in Rom, hat unterstrichen, daß besonders bei materiellen Hilfeleistungen darauf geachtet werden muß, daß jeder Proselytismus vermieden wird<sup>20</sup>.

Drei Texte aus diesem Jahr 1995 sind besonders wichtig: 1. Das Apostolische Schreiben "Orientale Lumen" Papst Johannes Pauls II. vom 2. Mai 1995. Um zum gemeinsamen, umfassend katholischen Zeugnis der Kirchen des Ostens und Westens zu kommen, hält der Papst einen Dreischritt für notwendig: 1. Sich begegnen, sich kennenlernen, miteinander arbeiten. 2. Die Enzyklika "Ut unum sint" Papst Johannes Pauls II. vom 25. Mai 1995<sup>21</sup>. 3. Die Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen

---

<sup>16</sup> Abgedruckt in epd-Dokumentationen Nr. 17/92 (13.4.1992), 1-4, hier 2.

<sup>17</sup> So im Dokument "Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit" (III, 1.4), in: Wilhelm Hüffmeier / Christine-Ruth Müller, Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst: reformatorische Kirchen in Europa; Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, Frankfurt a. M. 1995, 19-62, hier 54.

<sup>18</sup> Abgedruckt in: Una Sancta 47(1992), 260-262.

<sup>19</sup> Abgedruckt in Una Sancta 48(1993), 161-167.

<sup>20</sup> Abgedruckt in: Una Sancta 47 (1992), 341-343.

<sup>21</sup> Beide Texte wurden vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben in der Reihe "Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls", Nr. 121(1995).

Patriarchen Bartholomaios I. vom 29. Juni 1995<sup>22</sup>. Sie erinnert daran, daß die Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche erklären konnte, "daß unsere Kirchen sich als Schwesternkirchen anerkennen". "Im Lauf der Geschichte und in der jüngsten Vergangenheit hat es gegenseitige Beleidigungen und Übergriffe gegeben. Während wir hierfür vom Herrn das große Erbarmen erbitten, fordern wir alle auf, sich gegenseitig zu vergeben und den festen Willen zu einer neuen Beziehung der Geschwisterlichkeit und der tatkräftigen Zusammenarbeit zu bekunden"<sup>23</sup>.

### 3. Deutschland und seine Nachbarn

Meinen Bericht über die Bemühungen um Versöhnung auf gesamt-europäischer Ebene möchte ich konkretisieren am Beispiel eines einzelnen Landes, das mir natürlich besonders vertraut ist, Deutschland. Zur Vorbereitung auf die Europäische Ökumenische Versammlung von Basel gab es einen ökumenischen Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung auch in Deutschland, sowohl in der damals noch westdeutschen Bundesrepublik wie in der damaligen sozialistischen DDR, der Deutschen Demokratischen Republik. Der westdeutsche Prozeß mündete in die "Erklärung von Stuttgart" vom 21. Oktober 1988<sup>24</sup>. In der DDR wurde im April 1989 in Dresden eine ökumenische Erklärung verabschiedet<sup>25</sup>, die sehr viel wirksamer

---

<sup>22</sup> Abgedruckt in: *Una Sancta* 50(1995), 270-272. Die Gemeinsame Internationale Kommission hat bisher folgende Texte erarbeitet: "Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982), abgedruckt : *Una Sancta* 37(1982), 334-340; "Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche" (Bari 1987), abgedruckt: *Una Sancta*,42(1987), 262-270; "Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche" (Valamo 1988), abgedruckt: *Una Sancta* 43(1988), 343-351; Dokument von Freising (1990), abgedruckt: *Una Sancta* 45(1990), 327-329; "Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft" (Balamand 1993), abgedruckt: *Una Sancta* 48(1993), 256-264.

<sup>23</sup> In Deutschland sind hinsichtlich jener orthodoxen Gemeinden, die durch die Einwanderung orthodoxer Christen in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, die eingewanderten Kirchen tatkräftig bemüht, ihnen zu helfen, bei uns heimisch zu werden. Am 15. Oktober 1995 wurde in München eine griechisch-orthodoxe Kirche geweiht, zu der die katholische Erzdiözese München 12 Millionen DM beigetragen hat. Mit Hilfe der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern wird zur Zeit in Nürnberg eine griechisch-orthodoxe Gemeinde gebaut. Und beide Kirchen zusammen haben der serbisch-orthodoxen Gemeinde in München geholfen, ein Gemeindezentrum zu bauen. Viele weitere Beispiele ließen sich nennen.

<sup>24</sup> Abgedruckt als Anhang zum Dokument von Basel in der in Anmerkung 3 genannten Ausgabe.

<sup>25</sup> Herausgegeben von der Arbeitsgruppe "Justitia et Pax" der Berliner Bischofskonferenz (der DDR), Leipzig 1990.

war. Es heißt darin: "Der gemeinsame Weg hat uns selbst verändert. Eine überraschende Offenheit füreinander hat die Mühen der Verständigung erleichtert. Eine Hoffnung hat gehen gelernt, und diese Erfahrung ermutigt uns, jetzt nicht stehen zu bleiben." Die Dynamik der Versammlung von Dresden hat sich in Kirchen und auf Plätzen der DDR in den Demonstrationen fortgesetzt, die im Herbst 1989 das Ende der DDR eingeläutet haben. Auch zur Vorbereitung auf die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung 1997 in Graz ist eine deutsche Ökumenische Versammlung vorgesehen, und zwar vom 13. bis 16. Juni 1996 in Erfurt mit dem Thema: "Versöhnung suchen - Leben gewinnen".

Von Deutschland sind in diesem Jahrhundert zwei Weltkriege ausgegangen, die unendlich vielen Menschen in unseren Nachbarländern großes Leid oder gar die Vernichtung gebracht haben. Andererseits sind 1945 alle Deutschen vertrieben worden aus Siedlungsgebieten, in denen ihre Familien seit Jahrhunderten beheimatet waren: in den ehemaligen deutschen Ostgebieten, die jetzt zu Polen bzw. Rußland gehören, und in Tschechien. Die Vertriebenen fanden in Westdeutschland Aufnahme, betrachteten jedoch verständlicherweise ihre Vertreibung als Unrecht. Eine Verständigung oder gar Versöhnung zwischen Westdeutschland und den östlichen Nachbarn war dadurch erschwert, daß diese zum Block der sozialistischen Länder gehörten.

Wohl aber setzte schon bald ein Prozeß der Versöhnung mit unseren westlichen Nachbarländern ein. Wichtig hierfür war das "Stuttgarter Schuldbekenntnis" der Evangelischen Kirche in Deutschland, das am 18./19. Oktober 1945 einer Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen übergeben wurde<sup>26</sup>. Auch die katholischen Bischöfe schrieben in ihrem "Wort an die Gläubigen" vom 23. August 1945: "Furchtbares ist schon vor dem Kriege in Deutschland, und während des Krieges durch Deutsche in den besetzten Ländern geschehen. Wir beklagen es zutiefst: Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung dem Verbrechen Vorschub; viele sind selber Verbrecher geworden"<sup>27</sup>.

Besonders wirksam war die Arbeit der Pax-Christi-Bewegung. In ihr waren anfangs vor allem französische Bischöfe engagiert, die auf Seiten der Résistance standen. Pax Christi ist eine Bewegung zunächst gemeinsamen Betens für den Frieden und dann auch gemeinsamer Aktionen für den Frieden. Auf interne Auseinandersetzungen darüber, wie sehr Pax Christi - in Fortführung katholischer Friedensinitiativen aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg - einen

---

<sup>26</sup> Siehe Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945. Darstellung und Dokumentation unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Ökumenischen Rates der Kirchen, München 1973, 273-286; Text: ebd. 361.

<sup>27</sup> Zitiert nach der Erklärung der Deutschen Bischöfe zur Versöhnung mit dem tschechischen Volk; siehe Anmerkung 33.

politischen Pazifismus vertreten solle, kann ich hier nicht eingehen<sup>28</sup>. Jedenfalls ist aus den schüchternen Anfängen eine auch politisch wirksame Aussöhnung erwachsen zwischen Deutschland und Frankreich, zwischen zwei Ländern, die sich über Generationen hinweg als Erbfeinde betrachtet haben. Ähnliches gilt für das Verhältnis zu den anderen westlichen Nachbarländern und auch zu Israel. Außer Pax Christi sind die "Aktion Sühnezeichen" und viele andere Friedensdienste zu nennen. Es waren viele kleine Schritte erforderlich. Es wurden Partnerschaften geknüpft - unendlich viele - zwischen Gemeinden, Schulen und anderen Organisationen in Deutschland und in einem anderen Land - zwischen Kirchen, Diözesen und einzelnen Gemeinden, auch zwischen Städten unter starker Beteiligung der Kirchen. Über Jahrzehnte hinweg hat es regelmäßige gegenseitige Besuche gegeben, aus denen auch familiäre Beziehungen erwachsen sind. Es gab und gibt einen intensiven Jugendaustausch, gemeinsame Wallfahrten und vieles mehr. Es gibt spezielle - oft ökumenische - Beziehungen deutscher Kirchen zu solchen Gemeinden in den Nachbarländern, die besonders stark von den Kriegseignissen betroffen waren, Coventry in England etwa.

Ähnliche Kontakte bahnen sich heute auch im Verhältnis zu unseren östlichen Nachbarn an. Hier gibt es allerdings einige Probleme, die es vor 50 Jahren so noch nicht gab: Es gibt den selbstherrlichen Typ des deutschen Touristen - keine gute Visitenkarte Deutschlands im Osten. Und es gibt das international organisierte Verbrechen, das häufig seine Drahtzieher in Ländern Osteuropas hat - keine gute Visitenkarte dieser Länder in Deutschland. Es gibt viele also, die weiterhin die Atmosphäre zwischen den Völkern vergiften. Doch wir dürfen uns nicht irritieren lassen. Wichtig ist, daß die Kontakte sich nicht auf materielle Hilfeleistungen reduzieren. Es kommt darauf an, daß Vertrauen wächst dadurch, daß die Menschen einander zuhören, daß sie einander kennenlernen, ihre Probleme, aber auch ihre Hoffnungen und ihren Glauben. Die Erkenntnis, die man bei einer gemeinsamen Wallfahrt gewinnen kann, faßte kürzlich ein polnischer Priester in die Worte: Da erfährt man, daß nicht nur *unsere* Mütter weinten.

Was speziell die Mütter, was die Frauen insgesamt zur Versöhnung beigetragen haben, verdient eine eigene Erwähnung. Zu nennen ist vor allem der Weltgebetstag der Frauen, um den ein weltweites Netzwerk ökumenischer Frauengruppen geknüpft ist. Was den Weltgebetstag der Frauen so wirksam macht, ist dies: Dem Gebetstag geht ein intensiver Informationsprozeß voraus mit vielen Begegnungen<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Vgl. Pax Christi - Deutsches Sekretariat (Hrsg.), 75 Jahre Katholische Friedensbewegung in Deutschland (Probleme des Friedens 2/1995), Idstein 1995.

<sup>29</sup> Vgl. Adelheid von Guttenberg, Weltgebetstag der Frauen - eine internationale Bewegung: Una Sancta 38(1983), 81-88; Elisabeth Raiser, Europa '92 - auf daß wir eins seien. Über den Beitrag der Frauen für das Europa von morgen: Una Sancta 47(1992), 313-322; Ulrike Bechmann, Gehen - sehen - handeln. Zur Feier des Weltgebetstages der

Auch mit unseren östlichen Nachbarn hat es offizielle kirchliche Versöhnungsbemühungen schon lange vor der Wende gegeben. Seit 1959 gab es regelmäßige ökumenische Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russisch-Orthodoxen Kirche, darunter vom 3. bis 8. März 1967 im Kloster Höchst im Odenwald (Deutschland) ein theologisch sehr qualifiziertes Symposium über das christliche Verständnis der Versöhnung (in der Bibel, in der Dogmengeschichte, in der Praxis der Kirchen)<sup>30</sup>.

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat den Anstoß zu einer Neubesinnung gegeben auch durch eine "Denkschrift" über "Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn"<sup>31</sup>.

Im deutsch-polnischen Verhältnis ging der Versöhnungsprozeß von den polnischen katholischen Bischöfen aus. Während des II. Vatikanischen Konzils schrieben sie am 18. November 1965 den deutschen Bischöfen einen Brief, mit dem sie diese zur Mitfeier des Millenniums der Taufe Polens im Jahre 1966 einluden: "Wir strecken unsere Hände zu Ihnen hin..., gewähren Vergebung und bitten um Vergebung. Und wenn Sie, deutsche Bischöfe und Konzilsväter, unsere ausgestreckten Hände brüderlich erfassen, dann erst können wir mit ruhigem Gewissen in Polen auf ganz christliche Art unser Millennium feiern." Am 5. Dezember 1965 antworteten die deutschen Bischöfe<sup>32</sup>: "Dankbar greifen wir den Dialog auf...Wir sind dankbar, daß Sie neben dem unermeßlichen Leid des polnischen Volkes auch des harten Loses der Millionen vertriebener Deutscher und Flüchtlinge gedenken. Eine Aufrechnung von Schuld und Unrecht – darin sind wir einer Meinung - kann uns freilich nicht weiterhelfen. Wir sind Kinder des gemeinsamen himmlischen Vaters. Alles menschliche Unrecht ist zunächst eine Schuld vor Gott, und Verzeihung auß von ihm erbeten werden... Dann dürfen wir auch ehrlichen Herzens um Verzeihung bei unseren Nachbarn bitten...Die Bitte um Verzeihung ist ein Anruf an jeden, dem Unrecht geschah, dieses Unrecht mit den barmherzigen Augen Gottes zu sehen und einen neuen Anfang zuzulassen. Christliche Liebe versucht, sich jeweils in die

---

Frauen 1994 nach einer Gottesdienstordnung aus Palästina: Una Sancta 48(1993), 249-254.

<sup>30</sup> Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche (Studienheft 5), Witten 1967.

<sup>31</sup> Vgl. Reinhard Henkys (Hrsg.), Deutschland und die östlichen Nachbarn. Beiträge zu einer evangelischen Denkschrift, Stuttgart 1966; der Text dort 176-217. Erwin Wilckens (Hrsg.), Vertreibung und Versöhnung. Die Synode der EKD zur Denkschrift "Die Lage der Vertriebenen...", Stuttgart 1966.

<sup>32</sup> Beide Briefe sind abgedruckt in dem in Anmerkung 31 genannten Sammelband von R. Henkys, 218-230; neuerdings auch in KNA - Dokumente 2/November 1995, 13-20.



Sorgen und Nöte des anderen hineinzusetzen und so Spannungen und Grenzen zu überwinden."

Entscheidend scheint mir zu sein, daß hier versucht wird, im Ringen um die Wahrheit nicht nur die Sachfragen aufzuarbeiten, sondern auch die Beziehungsebene einzubeziehen: nicht nur gegenseitige Rechtsansprüche zu bedenken, sondern auch die gegenseitigen Verletzungen und die Ängste voreinander. 30 Jahre nach diesem Briefwechsel ist nun ein gemeinsames Wort der polnischen und deutschen Bischöfe in Vorbereitung.

Ein gemeinsames Hirtenwort der tschechischen und der deutschen katholischen Bischöfe erschien am 9. März 1995. Fünf Jahre vorher, direkt nach der Wende, hatten die deutschen Bischöfe eine Erklärung zur Versöhnung mit dem tschechischen Volk abgegeben. In ihrem Antwortbrief vom 5. September 1990 bedankten sich die tschechischen und slowakischen Bischöfe zugleich für alle Hilfe - materielle, moralische und politische -, die sie während der 40 Jahre der Unfreiheit aus Deutschland erfahren haben<sup>33</sup>.

Die gemeinsame Geschichte von Deutschen und Tschechen ist äußerst kompliziert. Mehr als 800 Jahre lang hat es zwischen ihnen auf dem Gebiet Tschechiens eine staatliche Gemeinsamkeit gegeben. Doch die deutsche Minderheit hat sich hier oft sehr selbstherrlich benommen und die Tschechen politisch und kulturell zurückgedrängt. Das hat bei den Tschechen elementare Rachegefühle hervorgerufen. Die Geschichte Tschechiens ist aber auch von schweren Religionskriegen gezeichnet. Am Anfang steht der Reformator Jan Hus, der 1415 auf einer Synode der katholischen Kirche als Ketzer verbrannt worden ist. Am Ende steht eine Rekatholisierung mit Waffengewalt. Hus wurde zur Symbolfigur gegen eine allmächtige katholische Kirche, gegen allmächtiges Deutschtum und später gegen allmächtigen kommunistischen Totalitarismus. Papst Johannes Paul II. hat am 21. April 1990 in Tschechien gesagt, daß man Hus "Integrität im persönlichen Leben und Engagement für die moralische Bildung und Erziehung der Nation nicht absprechen" kann. In der Arbeitshilfe zur Vorbereitung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz wird erzählt, wie sehr katholische und nicht-katholische Historiker bemüht sind, "zwischen dem Werk von Hus, der Persönlichkeit von Hus und dem 'Mythos Hus' zu unterscheiden". Der "mythische Hus" war eine Projektionsfigur für die Feindbilder der verschiedenen Gruppen. Zur Versöhnung gehört auch der Wille zur Wahrheit, zur Versöhnung der Geschichte, und das bedeutet oft eine notwendige Destruktion lieb gewordener Mythen<sup>34</sup>. (Hier liegt ja wohl auch das Problem Bosniens. Wir haben zur Zeit in Bayern mehr als 60 000 bosnische Kriegsflüchtlinge, kroatische, serbische und muslimische; viele, die

---

<sup>33</sup> Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in der Reihe "Stimmen der Weltkirche", Nr. 30 (1990).

<sup>34</sup> Siehe auch Norbert Kotowski, Magister Johannes Hus im Gespräch mit Prag, Kiew, Rom und Wittenberg. Bericht über das internationale Hus-Symposium vom 26. bis 29. September 1993 in Bayreuth: *Una Sancta* 49(1994), 145-152.

in Mischehen leben und gar nicht wissen, wohin sie eigentlich gehören. Seitens der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern sind wir bemüht, ihnen zu helfen, miteinander ins Gespräch zu kommen<sup>35</sup>.) Nationale Mythen kennen auf der eigenen Seite immer nur Opfer und Helden. Die Täter, die Bösen sind immer auf der anderen Seite.

Das Problem der geschichtlichen Wahrheit und der Bewältigung der Geschichte stellt sich heute nach der Wende in Deutschland neu. Das gilt für alle ehemals sozialistischen Länder. Bei uns ist die Situation dadurch verschärft, daß die ehemalige DDR heute ein Teil der Bundesrepublik Deutschland ist: Wie soll man umgehen mit den Mitbürgern, die sich in den Dienst des Unrechts gestellt haben? Wie sollen vor allem die mit ihnen umgehen, die von ihnen Leid erfahren haben? Wie können Täter und Opfer miteinander versöhnt werden? Am 17. Juni 1994 legte eine Enquete-Kommission dem deutschen Bundestag ihren Bericht vor zur "Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland"<sup>36</sup>. Die Kommission war sich bewußt, daß eine "Versöhnung in der Gesellschaft" rein politisch nicht geleistet werden kann. Der Staat kann nur Rahmenbedingungen aufstellen. Als die wichtigste wurde genannt: Keine Aussöhnung ohne Wahrheit: "Gerade die Opfer des früheren Unrechtregimes haben ein Recht auf die Wahrheit. Erst wenn die Wahrheit offengelegt und Schuld von den Tätern eingestanden ist, kann auch die Versöhnung zur Sprache gebracht werden." Der Bericht hat ein hohes ethisches Niveau. Umso mehr enthält er eine Herausforderung für das christliche Verständnis von Versöhnung. Die Herausforderung lautet: Ist das Eingeständnis der Schuld seitens der Täter die Voraussetzung dafür, daß die Opfer ihnen vergeben? "Die Wahrheit wird euch freimachen" (Joh 8,32). Diese Verheißung des Evangeliums besagt, daß die Ausrichtung auf Gott die Freiheit schenkt, den ersten Schritt zu tun – ohne das Schuldgeständnis des Täters als Vorbedingung, zu der dieser vielleicht gar nicht fähig ist. Nach dem Evangelium jedenfalls ist die bedingungslose und vorbehaltlose Vergebungsbereitschaft ein Kennzeichen der Botschaft unseres Herrn Jesus Christus vom Reich Gottes. Gott hat uns vergeben; also müssen auch wir einander vergeben: "Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er heißt seine Sonne aufgehen über Gerechte und Ungerechte...Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer

---

<sup>35</sup> Vgl.: Multireligiöses und interkulturelles Zentrum für Flüchtlinge "ZAJEDNO" in München: Una Sancta 49(1994), 86-88; Gerhard Voss, Für einen interreligiösen und interkulturellen Dialog in Sarajevo: Una Sancta 49(1994), 343-356; Friedensgebet für die Menschen in Bosnien-Herzegowina beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hamburg: Una Sancta 50(1995), 153-155.

<sup>36</sup> Siehe Gerhard Beestermöller, (Vor) gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft. Der Konziliare Prozeß und das Ethos der Vergebungsbereitschaft: Catholica 49(1995), 203-213.

## VERSÖHNUNG: ZENTRALE AUFGABE DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

Vater ist" (Mt 5,45 ff). Das ist uns gesagt, wenn wir das Evangelium hören. Doch haben wir es hier mit Erfüllungsgeboten oder mit Zielgeboten zu tun? Können wir ihre Erfüllung von anderen verlangen? Können wir sie von uns selbst verlangen? Oder können wir nur hoffen, daß solche Liebe in uns wächst? Wieviel Zeit müssen wir uns gegenseitig einräumen, damit das Evangelium von der Versöhnung mit seiner Forderung im Herzen ankommen kann?

#### **4. Der kirchliche Versöhnungsauftrag in der Gesellschaft**

In sieben Thesen möchte ich die Aufgaben und die Möglichkeiten des "Dienstes der Versöhnung" zusammenfassen, den die Kirchen und die Christen in unseren Gesellschaften leisten können und müssen. Die spezifische Aufgabe und Möglichkeit der Kirchen und der Christen im "Dienst der Versöhnung" ist es:

1. daß sie verkünden, daß Versöhnung mehr ist als bloße gegenseitige Verständigung. Die Forderung zur Versöhnung untereinander hat ihren Grund in der Botschaft des Evangeliums, daß Gott die Welt mit sich versöhnt hat.

2. daß sie die Bereitschaft vorleben, zu vergeben und Vergebung zu erbitten und hierbei initiativ zu werden. Gegenseitiges Aufrechnen von Unrecht verträgt sich nicht mit der eucharistischen Anamnese.

3. daß sie Räume gegenseitigen Vertrauens schaffen. Unter Christen findet dieses Vertrauen seine Kraft im gemeinsamen Gebet. So kommt zum Tragen, daß wir über alle menschlichen Grenzen hinweg Kinder des einen himmlischen Vaters sind. Im unlösbar scheinenden Konflikt können wir sagen: Laßt uns beten. Wir dürfen gemeinsam auch unsere Tränen vor Gott tragen.

4. daß sie kritische Distanz zu den staatlichen Organen halten, diese aber kontinuierlich – soweit möglich - Konstruktiv begleiten und mit den Forderungen des Evangeliums konfrontieren. Mehr als staatliche Gesetze bindet uns Christen das Evangelium.

5. daß sie die Freiräume in der Gesellschaft nutzen für Initiativen der Versöhnung und sich dabei besonders den folgenden Aufgaben zuwenden:

6. daß sie sich mühen um die historische Wahrheit – in der Freiheit der Wahrheit des Evangeliums – und so zur Versöhnung der Erinnerungen beitragen. "Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit..." Das bedeutet, jede mythische Verherrlichung der eigenen Geschichte ehrlich zu hinterfragen.

7. daß sie Begegnungen und Beziehungen christlicher Geschwisterlichkeit vermitteln. Aufeinander hören, sich gegenseitig kennen lernen eröffnet die Möglichkeit, Sachfragen nicht isoliert zu behandeln, sondern unter Einbeziehung der Verletzungen und Ängste, von denen die Beziehungen geprägt sind. Solches Bemühen um gegenseitiges Verstehen ist der Beitrag der Liebe und bietet eine solide Grundlage für eine Versöhnung zwischen einzelnen, aber auch zwischen Kirchen und Ethnien in gegenseitiger Vergebung.

## VERSÖHNUNG

HELMUT STAUDT

**REZUMAT. Reconciliere.** Este, oare, reconcilierea o virtute care se înțelege de la sine sau este ceva aproape imposibil, chiar și între creștini? La cine se referă ea? La persoanele umane care sunt certate, dușmane, sau la organizații care se iau la harț? La Biserici care de-a lungul veacurilor s-au dezbinate și acum trebuie să trăiască împreună, sau la popoare și state care se urăsc reciproc?

Reconcilierea este unul din marile cuvinte sfinte, căci Dumnezeu a fost în Hristos și a împăcat lumea cu sine însuși, nesocotindu-i păcatul și a adus între noi cuvântul împăcării. Iar noi am devenit soli ai lui Hristos, căci Hristos vorbește prin noi. Reconcilierea cere însă o nouă bază, altfel existența unei comunități este periclitată (Vezi II Cor.). Reconcilierea este, însă, un proces îndelungat, o "procedere", o pornire ce poate dura ani în șir, într-o legătură continuă, cu dobândirea de noi cunoștințe. "Reconcilierea" este un cuvânt ale cărui origini se află în cuvântul "Ispășire" (Sühne) și care atrage după sine o pedeapsă (Strafe). Aceasta înseamnă că în ispășire trebuie să dai ceva de preț, o parte din tine, ceva din propria-ți identitate. Căci reconcilierea își are prețul ei.

Pentru realizarea reconcilierii trebuie avute în vedere trei reguli, și anume: Cea dintâi este *ascultarea* celuilalt, o ascultare îndelungată, fără întreruperi, spre a cunoaște mai profund eul partenerului de discuție. A doua regulă este găsirea de timp pentru ca această ascultare să fie cât mai deplină. Timp și răbdare, o virtute pe care noi, cei din societatea modernă trebuie să o recâștigăm. Și, în sfârșit, a treia regulă este crearea unui *orizont larg*, chiar dincolo de granițele proprii Biserici, către culturi, popoare, state, politicieni și către toți factorii care au o oarecare influență asupra hotărârilor religioase sau politice. Factorii neteologici au o pondere enorm de mare. Nu trebuie să ne rușinăm de aceasta și nu trebuie nici să le micșorăm importanța, dar nici nu trebuie să aruncăm toată responsabilitatea în spatele altuia.

Acestor trei reguli: a asculta, a învăța să înțelegi și deschiderea pentru constelația noastră în contextele politice și sociale ale popoarelor și națiunilor se adaugă o a patra: strădania de a crea un *cadru de încredere*, prin crearea unor comisii mici de lucru, care să se cunoască mai bine și să înlăture tensiunile dintre oameni. În Germania acest lucru îl fac "Comunitățile de lucru ale Bisericilor Creștine" (ACK), care și-au adus o contribuție valoroasă la realizarea reconcilierii după cele două războaie mondiale și după al doilea Conciliu Vatican. Cuprinzând protestanți, catolici și ortodocși, aceste grupe creștine pot constitui un model de lucru și pentru creștinii din alte părți ale lumii.

Versöhnung – ist das eine selbstverständliche Tugend oder nahezu unmöglich, selbst zwischen Christen? Auf wen bezieht sie sich? Zwischen einzelnen Menschen, die zerstritten, verfeindet sind oder zwischen Organisationen, die sich in die Haare gerieten? Zwischen Kirchen, die sich im

Laufe der Jahrhunderte auseinanderentwickelt haben und nun doch zusammen leben müssen? Oder zwischen Völkern und Staaten, die Bitternis hegen und mißtrauisch einander gegenüberstehen? Versöhnung bleibt für mich eines der großen heiligen Worte.

Den Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns. So bitten wir nun an Christi statt: Laßt Euch versöhnen mit Gott. So steht es im 2. Korintherbrief, 5, 19-20.

Wie wir wissen, ist der ganze 2. Korintherbrief eine Rechtfertigung des Apostels vor der Gemeinde in Korinth, die sein Mandat in Zweifel gezogen hatten. Ohne eine neue Basis, ohne Versöhnung ist die Existenz der Gemeinde gefährdet. Daher geht der Ruf zur Versöhnung sowohl an die Gruppen in Korinth als ein Geschenk Gottes und des Apostels. Ähnliche Aussagen finden wir öfter, z. B. Römer 5, 10: denn wenn wir mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, um wieviel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind!

Leider wissen wir nicht genau wie die Reaktion auf diesen Brief war. Vielleicht haben die Gemeindeleiter und Mitglieder in Korinth nicht sofort positiv reagiert und die Notwendigkeit einer friedlichen Beilegung eingesehen, aber langfristig wohl doch. Denn sonst wäre uns der Brief kaum erhalten geblieben. Und dies beweist daß **Versöhnung ein langfristiger Prozeß** ist, kein Vorgehen das kurzfristig vereinbart, werden kann, sondern es ist ein Procedere und dies ist ja eigentlich die Bedeutung des Wortes "Prozeß", ein Vorgang, der jahrelang gehen kann und mit immer neuen Erkenntnissen verbunden ist.

Soweit es das deutsche Wort "versöhnen" betrifft, ist noch folgendes zu sagen: "Versöhnen" – ein Wort das mehr in der neueren Zeit gebraucht wird, aber ursprünglich auf das Wort "**Sühne**" zurückgeht, schließt immer in sich ein, daß eine **Sühneleistung**, eine Buße erbracht wird, sozusagen eine Strafe. Es muß etwas gegeben werden, was teuer ist, ja ein Stück von sich selbst, von der eigenen Identität. Nicht ein kleiner Preis, sondern etwas was wertvoll ist. Weniger in Mark und Pfening zu berechnen, als vielleicht in Zeit und Einsicht. Die Sühne ist etwas, was von Herzen kommt, während ein Bußgeld eine Strafe ist, vielleicht abgezahlt wird, aber überhaupt nicht Herz und Gewissen berührt. Versöhnung hat also ihren Preis!

Die christliche Theologie im Westen und sicher auch im Osten hat immer wieder betont, daß dieser Preis von Gott bezahlt wurde, und zwar mit der Hingabe seines Sohnes Jesus Christus. Der kleine Preis, den wir zu entrichten haben, ist die Annahme dieses Geschenkes, sozusagen die Überwindung unseres Stolzes.

Confessio Augustana Art. III (von dem Sohne Gottes) "..., daß er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde und Gottes Zorn versöhnte ...".

## VERSÖHNUNG

Luthers Kleiner Katechismus von der Erlösung "ich glaube, daß Jesus Christus ... sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben und gewonnen von allen Sünden... nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen teuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben auf daß ich sein eigen sei ..."

Diese berühmte Formulierung wird zum Anfang des Heidelberger Katechismus "daß ich mit Leib und seele beides im Leben und Sterben nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin, der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt hat". Der gleiche Gedanke findet sich wieder in Frage 36 und 37.

Wenn Versöhnung die Wiederherstellung von Frieden, ja Gemeinschaft bedeutet und die Aufhebung gar von Trennungen, dann bezieht es im Fall von Kirchen Millionen Beteiligte ein, und zwar zahllose Menschen, die früher die Trennung betrieben, wie auch jetzt sehr viele Menschen, die sich auf den Weg des Friedens begeben sollten. Ein solches Vorgehen (Prozeß!) ist nicht mit einem simplen Rechtsspruch einer Synodalentscheidung zu fällen, nicht mit einer Strafe und scharfen Richtlinien, auch nicht in einer bestimmten Frist mit Terminen zu bewerkstelligen. Und dennoch: Es gibt eine **Richtung**, entweder eine Richtung, die die Feindschaft vergrößert oder die die Anfeindungen mildert. Und diese Richtung ist entscheidend, nicht das Tempo. Ein Wort, das während der Friedensbewegung in den 80er Jahren immer öfter zitiert wurde, gilt hier sicher auch: Der Weg ist das Ziel.

Hierzu ein Vergleich: Ehepartner, die so zerstritten sind, daß sie nicht mehr wissen, ob sie noch beisammen bleiben wollen oder können. Ich entsinne mich an ein solches Paar, das schol völlig genervt nur noch mit einem Rest von Liebe oder sagen wir auch Vernunft, zu mir kam. Und die beiden fragten: Ist es nun besser, gleich auseinanderzugehen, oder sinnlos noch einmal zu streiten? Eigentlich schreien wir uns fast jedesmal an. Oder haben wir noch eine Chance zusammen? Die Nerven liegen blank, es steht alles auf des Messers Schneide. Ist Versöhnung überhaupt noch möglich?

Wer als Seelsorger je in eine solche Situation gerufen wurde, weiß daß nicht einfache, klare Regeln und Hinweise helfen. Wer hier das Wort der Versöhnung in den Mund nimmt, kann er nur wie ein Gebet sprechen, auch in der Hoffnung, daß sich die streitenden Parteien eben unter Gott stellen und ihre eigenen Ansprüche (Stolz, Ehre, Rechte) zurückstellen.

Insofern gibt es einige Spielregeln für die Arbeit in die Richtung Versöhnung: Die erste Spielregel heißt: **Anhören**, lange anhören, ohne Unterbrechung anhören und den anderen Verstehen lernen. Wer ist der andere eigentlich, dieser seltsame Nachbar? Nicht nur einfach fragen: Was tut er oder was tut er nicht? sondern was ist der **Kern seines Wesens**. Warum tut er vielleicht etwa so und anders und ganz anders als wir denken? Ist das, was wir als Feindschaft empfinden, wirkliche Feindschaft oder einfach vielleicht Verteidigung, Bewahrung seiner Existenz?

Die zweite Regel: Für das Anhören braucht es **Zeit**, viel Zeit und Geduld, etwas zu erfassen. Jemanden verstehen läßt sich nicht in wenigen Augenblicken machen, es braucht, um in der deutschen Sprache zu bleiben, weniger die "Auseinandersetzung" als das "Zusammensetzen". D.h. noch einmal dabei sein, miterleben wie der andere ist, wie er sich verhält, welche Feste er feiert, welche Gedenktage er begeht, welche Bibelabschnitte der anderen Konfession wichtig, wie sie sie auslegt. All dies läßt sich nicht in Kürze erledigen. Dafür braucht es Zeit und Mühe und, wie wir aus der Kirchengeschichte hören, ist Geduld eine der wesentlichen Tugenden, die wir gerade in unserer hektischen modernen Welt haben sollen.

Dritte Regel: Es braucht einen **weiten Blick**, auch über die Grenzen der Kirche hinaus, zu den Kulturen, hin zu den Völkern, zu den Staaten, zu den Politikern und all den Faktoren, die auf religiöse und kirchenpolitische Entscheidungen Einfluß haben. Die nichttheologischen Faktoren sind, wie wir in der neuesten Zeit gelernt haben, enorm. Wir brauchen uns ihrer nicht zu schämen und sollten sie nicht verkleinern, wir sollten ihnen aber auch nicht alles zuschieben als Entschuldigung. (Z.B. der König hat damals entschieden...)

Diese drei Spielregeln: Anhören, Verstehenlernen und viel Zeit mit einer Öffnung für unsere Konstellation in den politischen und sozialen Kontexten der Völker und Nationen, möchte ich als Voraussetzung in Richtung Versöhnung erbitten. - Eine vierte Regel möchte ich nachher erläutern.

Wie war das denn mit Konfessionsspaltung vor einigen Jahrhunderten, ja fast vor einem Jahrtausend? Oft genug waren es Brüder, Fürsten, die durch ihren Eigenwillen und ihre Stärke bestimmte Richtungen vertraten. Da war der eine, dem die Forderung für eine Reformation von Luther her gerade recht kam und sie durchsetzte. Und da war sein jüngerer Bruder, der bald eine Reform à la Calvin für viel interessanter fand. Der nächste Bruder hörte, daß ja die Katholiken auch ihre Reform anstrebten und hielt es daher mit dem Papst und wartete auf das Konzil in Triente und führte schließlich eine Reform in dieser Art durch, in der Hoffnung, daß es ihm und seinem Land nützte. Und dann sind auch noch die anderen Verwandten, die längst zur orthodoxen Familie gehörten und die schlicht fragten: Reform - was ist das? Wohin und wozu? Ist nicht jede Reform eine Auflösung, vielleicht eine Schwäche?

Nun stehen wir also als Nachfahren jener intelligenten Großfamilie mit vier, ja vielleicht fünf oder sechs völlig **verschiedenen liturgischen Traditionen** nebeneinander, orthodoxe, diverse reformatorische Kirchen bis hin zu den Freikirchen.

Wie kommen wir hier weiter und der Versöhnung näher? Ich betonte bereits die Tugenden des Anhörens, Geduldhabens und des weiten Blicks. Dies möchte ich aber noch präzisieren.

1. Zunächst muß das Gespräch überhaupt gesucht werden. Sorgfältig, ehrlich, zwischen den Konfessionen, vielleicht nur mit zwei Seiten, aber besser mit drei Seiten, also ein Dialog mit einem Vermittler. Wenn ein Dritter dabei ist, hat dies Auswirkung auf die Schärfe unserer Sprache und es gibt eben einen, der vielleicht vermitteln kann.



## VERSÖHNUNG

2. Das Gespräch muß **regelmäßig** stattfinden, also institutionalisiert werden. Die Geduld, von der ich vorhin sprach, bedarf einer ordentlichen Form, ja einer Organisation wie sie Christenräte, ökumenische Räte, Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen am Ort und in nationalem Rahmen bieten können. Das Wort Ökumene enthält ja das Wort Haus - der Dialog braucht also ein festes Dach!

Zu diesen beiden Präzisionen noch einige Erklärungen: Zum 1. Punkt - das Gespräch suchen: Ich möchte hier auf die Situation in Deutschland zurückgehen. Nach der Reformationszeit im 16. Jahrhundert, nach manchen Versuchen, die Einheit der Kirchen doch zu retten oder wieder zu finden, besonders durch Melanchthon und einige wenige andere Freunde (die am Ende alle des Cryptocalvinismus oder sogar des Verrats bezichtigt wurden) endeten solche Bemühungen mit einem negativen Ergebnis, angesichts der fürstlichen Besitzansprüche und kaiserlichen Forderungen, letztlich im 30 jährigen Krieg, der die schlimmsten Zerstörungen in Deutschland brachte - schlimmer als im 2. Weltkrieg. Dannach gab es in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts noch einige intelligente, aber dennoch zaghafte Versuche, die Kirchen wieder näherzubringen, aber vergeblich. **Circa 300 Jahre lang lebten die katholische und die beiden evangelischen Kirchen** (lutherische und calvinistische) fast **sprachlos nebeneinander her**. Man beobachtete sich, wußte voneinander. Im 19. Jahrhundert, nach der Napoleonischen Zeit als eine gewisse Toleranz eingezogen war, kannte man sich sogar schon, die Kirchenleiter, Bischöfe am gleichen Ort. Und dennoch, es war nur ein "Nebeneinanderher" bis in die Zeit der Naziverfolgung in den 40er Jahren. Erst da, als die Kirchen beider Konfessionen bombardiert und ausgebrannt waren und als sich einige Verfolgte gemeinsam in den Konzentrationslagern fanden, bis dahin war man sprachlos, nun aber plötzlich im Gebet vereint.

Es waren nicht die eigentlichen ökumenischen Bemühungen seit Anfang dieses Jahrhunderts, die die evangelische und katolische Kirche im Kernland der Reformation (man könnte auch sagen der Kirchenspaltung) einander näherbrachten, sondern die Atmosphäre in der Kriegs - und Nachkriegszeit, die **Erkenntnis gemeinsamer Schuld** und der Suche nach einem Anfang. Auf einmal war es möglich, daß evangelische Gemeinden in ihrer Not, weil die Kirche durch den Krieg zerstört war, in einer katholischen Gemeinde aufgenommen wurden und umgekehrt. Auf einmal war es möglich, daß evangelische Gemeindeglieder in einem katholischen Kirchenchor sangen, oder daß ein gesamter evangelischer Kirchenchor ein Bachkonzert in einer katholischen Kirche aufführt und umgekehrt. Ein sehr informeller Austausch begann und Tränen flossen über diese neue Möglichkeit, Tränen der Versöhnung und der Hoffnung.

Ein weiterer wichtiger Abschnitt ist durch das 2. Vatikanische Konzil markiert. Die wertsöhnliche Gestalt Papst Johannes XXIII. wirkte auf alle Seiten wie ein Wunder und öffnete die Herzen. Wahrscheinlich hat dieser Papst nirgends in der Welt (und er hat immerhin die Übersetzung der Liturgie in die Muttersprachen veranlaßt) soviel positive Resonanz erfahren, wie nördlich der Alpen. Protestanten

der 60er Jahre schlossen diesen Papst mit seinem Lächeln und seinen offenen Worten in ihr Herz - und waren verwundert, daß es die Nachfolger nicht in gleicher Weise tun konnten. Dennoch, die Versöhnung war angestoßen, war begonnen und ist trotz erheblich anderer Töne nicht mehr rückgängig zu machen. So wurden seit Ende der 60er Jahre zahllose Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf allen Ebenen in Deutschland eingerichtet. Ich hörte vor einigen Jahren die Zahl von etwa 500 Arbeitsgemeinschaften.

Ich rede hier gern von **drei goldenen Buchstaben ACK**, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, ein typisch deutscher Ausdruck (wir können nicht ohne Arbeit leben!). Das bedeutet aber faktisch das gleiche wie Ökumenischer Rat. Wenn dieser kirchliche Fachausdruck "ökumenisch" hier nicht, oder nur selten aufgenommen wurde, dann bedeutet es keiner Weise die Abweisung dieses Begriffes, sondern entweder die Überlassung der Ökumenischen Theologie an die Fachleute und an die internationale Welt oder auch eine Bescheidenheit des Anspruchs, daß hier eine begrenzte Arbeit zwischen den lokalen Kirchen begonnen werden soll als kleiner Beitrag zum großen ökumenischen Gespräch.

So sehen wir solche Arbeitsgemeinschaften (ACKs) auf mindestens drei Ebenen, und ich fange hier bewußt protestantisch unten an.

1. In den zahlreichen deutschen **Großstädten** und dabei handelt es sich um mindestens 80 Städte, wurden örtliche Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen eingerichtet, die zunächst die beiden großen Kirchen, die evangelische und die katholische einschließen, aber auch die jeweils vorhandenen orthodoxen, meist griechischen, manchmal russischen und inzwischen auch rumänischen oder syrische Kirchen, je nachdem welche Bevölkerung zufällig sich an diesem Ort konzentriert und ob ein Vertreter/Priester zu finden ist. Mit von der Partie sind fast überall Methodisten, Baptisten, die ja seit langem in Deutschland etabliert sind, auch zuweilen Altkatholiken und Heilsarmee. - Sekten sind nicht zugelassen, keine Zeugen Jehovas, Mormonen, Neuapostolische, Freimaurer und ähnliche. Jedoch erhielten in neuerer Zeit einige Adventisten einen Beobachterstatus, weil sie selbst von ihrer starren Haltung abrücken und die Zusammenarbeit suchen.

In den letzten Jahren haben in den ganz großen Städten zunehmend auch andere **ausländische Minderheitengruppen**, afrikanische Kirchen, Anglikaner, koreanische, Presbyterianer die Mitgliedschaft in diesen Arbeitsgemeinschaften erstrebt.

Da ich selbst bei der Gründung von zwei solcher ACKs in Deutschland beteiligt war und jahrelang mitarbeitete, weiß ich wie schwierig die Arbeit dieser Gremien ist. Ich möchte hier nichts verniedlichen, aber ich habe diese Kooperation immer gefördert, und auch die meisten Mitglieder dieser Arbeitsgemeinschaft haben sich für die Zusammenarbeit eingesetzt, in der Hoffnung, daß wir zusammengehören, daß wir mehr zusammen können als wir zunächst wahrhaben wollten. Aber wie konnten wir tatsächlich zusammenarbeiten? Zunächst einmal brauchten wir normale Termine, vier, fünfmal im Jahr, an denen wir uns trafen. Nicht weniger, aber auch nicht mehr.

## VERSÖHNUNG

Aber die wichtigste Aufgabe war, daß wir uns untereinander kennenlernten, nicht nur als Mitglieder des Gremiums, sondern daß verantwortliche Gemeindeglieder mit dazu eingeladen waren, um sich zu informieren. So entsinne ich mich an sehr gute Informationsabende bei den Methodisten, bei den Altkatholiken, bei den Lutheranern, bei den Katholiken in Karlsruhe, wo doch neben den etwa 25 offiziellen Delegierten weitere 30 bis 50 interessierte Gemeindeglieder zugegen waren, um sich über die in der Nachbarschaft lebende und versammelte Konfessionsfamilie einmal genauer in Kenntnis zu setzen. Und rückblickend kann ich sagen, erfreulich war die **gute Atmosphäre** dieser Begegnungsabende obwohl, wie ich auch weiß, manchmal bittere Erfahrungen dahinterstanden, z.B. wenn in einer Familie ein Mitglied aus der evangelischen Kirche ausgetreten war und nun sich zu einer der kleineren Konfessionen hielt. Ja eigentlich war immer Bitternis und Frage der Hintergrund und dennoch eine Bereitschaft, neu zuzuhören und zu entdecken, warum es eigentlich interessant sein kann, zu einer anderen Konfession zu streben, weil es dort eben etwas gibt, was die eigene alte Konfessionsfamilie nicht gibt.

2. Neben diesen etwa 80 großstädtischen ACKs mit sehr regelmäßiger effektiver Arbeit gibt es etwa 6mal so viel Arbeitsgemeinschaften in **kleineren Städten**, ja auch in Dörfern bzw. Dörfgemeinschaften und Dekanaten, um auch dort die Versöhnung zwischen den Konfessionen voranzubringen. Nur daher ist die große und immer noch wachsende Zahl von 500 bis 600 ACKs zu erklären.

3. Schließlich wurden schon früh ACKs auf zwei oberen Ebenen eingerichtet, nämlich eine etwa den **Bundesländern** entsprechend und eine **Zentrale** für das ganze Bundesgebiet in Frankfurt. Nur die letzteren haben einige fest angestellte theologische Mitarbeiter, oft nur mit Teilauftrag.

In Frankfurt gehören vier hauptamtliche Theologen dazu: ein Katholik, ein Protestant, ein Orthodoxer (seit vielen Jahren schon Dr. Basdekis), und ein Vertreter der Freikirchen.

Übrigens eine der wichtigsten Fragen, die sich alle Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Deutschland stellen mußten, war die Frage konfessionsverschiedener Ehen, bzw. ökumenischer Trauungen und konfessionsverbindender Familien. Sie haben recht gehört und gelesen, konfessionsverbindende Familien! Hierzu einige Erklärungen: Bis in die 80er Jahre hinein galt es als sehr fortschrittlich, ökumenisch offen und an der anderen Konfession interessiert zu sein. Aber was mit jenen Ehen und Familien, die nunmal Mitglieder aus zwei Konfessionen beherbergten, oder wo die Kinder sogar zu einer dritten Konfession Zuneigung entwickelten? Zunächst war die Frage zu klären: Wo sollten die Kinder getauft werden? Welchen Sinn hatten noch die alten Regeln, daß die Kinder der Konfession der Mutter folgten oder wie an anderen Stellen, daß die Buben nach der Konfession des Vaters, die Mädchen aber nach der Konfession der Mutter getauft und erzogen wurden, was die Konfessionsspaltung eigentlich noch vertiefte. Einige Familien, und nicht wenige, fanden eine neue Basis, nämlich die **Beteiligung bei beiden Konfessionen**, z.B. Erstkommunikation bei den Katholiken und Konfirmandenunterricht fünf

Jahre später bei den Protestanten nebst Religionsunterricht, auch oft wechselndem Religionsunterricht zwischen den beiden Konfessionen. Dies alles mag sehr seltsam und fremdartig erscheinen, brachte auch die Kirchenjuristen in manche Verlegenheit, aber damit wurde von unten, von der Basis her demonstriert, daß die alten Konfessionsgrenzen nicht mehr galten und in beiden Konfessionen Werte zu finden waren.

Inzwischen ist es fast selbstverständlich, daß Kinder in den mittleren und oberen Klassen der Sekundarschulen auch den Religionsunterricht der anderen Konfession besuchen können, besonders dort wo die Wahlmöglichkeit eines Schwerpunktfaches besteht. Längst sind die Lehrpläne einander angeglichen und es ist eher die Person eines bestimmten Lehrers, verbunden mit einem Thema, das als überzeugend gilt und gewählt wird.

Und daher ist es nicht verwunderlich, daß immer öfter, besonders für Grundschulen auch die Forderung eines **gemeinsamen Religionsunterrichtes** erhoben wird. Ich habe in meiner ehemaligen Gemeinde über Jahre hinweg selbstverständlich den katholischen Kollegen bzw. die Kollegin bertreten, wie ich auch bei eigener Krankheit oder Abwesenheit selbstverständlich darin einwilligte und die Kollegen von der katholischen Seite bat, die evangelischen Kinder in den Religionsunterricht hinzuzunehmen. Es waren ohnehin gemeinsame Klassen, die künstlich geteilt waren und diese künstliche Teilung empfinden nun Eltern immer öfter als schädlich. Ich kannte die katholischen Kollegen und konnte ihnen vertrauen, wie auch ich mich bemühte, die Situation nicht auszunutzen und gegebenenfalls irgendwelche Fehlentwicklungen der katholischen Kirche zu Felde zu ziehen.

So haben besonders die ACKs auf Länderebene mitsamt ihren Kommissionen (z.B. für Liturgien, Anerkennung von Taufe, Ausländerfragen etc.) viel grundsätzliche Arbeit geleistet, die den vielen ACKs an der Basis zugute kam.

Das Klima zwischen den Konfessionen hat sich seit etwa 1960 erheblich gewandelt und Fanatiker und konfessionelle Scharfmacher stehen ziemlich alleine da.

**Nochmal eine 4. Spielregel** zum Schluß: Es gibt überall sehr heikle Fragen - meistens Fragen der Kirchenordnung (oder -unordnung!), Fragen nach Besitz und Zölibat, nach Geld und Funktion, nach Wahl oder Ernennung. Es sind dies alles enorm wichtige und dringliche Fragen, wo die Last, Schuld und Einseitigkeit besonders schwer wiegen. So ist die Rückerstattung von enteignetem Besitz, von Schulen oder Feldern eine der schwierigsten Fragen in diesen Jahren, die entweder neue Verletzungen bringt, oder Versöhnung schafft. Gerade deshalb ist ein vorsichtiger Umgang mit den Fragen angezeigt. Meistens werden diese Eigenheiten aus der Selbstdarstellung ausgeklammert oder auf später verschoben. Das ist einerseits verständlich, andererseits leidet die Glaubwürdigkeit des Dialogs unter solchen Verzögerungen. Dialoge ohne wichtige Themen wirken wie Scheingefechte.

Es ist daher ratsam, bald **kleine Kommissionen** zu bilden, die sich in **vertraulichem Rahmen** um die ganz heißen Eisen bemühen. Vertraulich heißt nicht geheim. Es heißt aber, daß nicht jeder Fortschritt oder Rückschritt gleich an die Öffentlichkeit muß. Schwierige Operationen bedürfen eines besonderen

## VERSÖHNUNG

Schutzes vor Bakterien, und Heilungsprozesse kann man nicht stundlich verfolgen. Ich glaube aber, daß sich mit gutem Willen und ehrlichem Vorgehen viele Spannungen abbauen lassen und das Versöhnung sichtbar wird - der Weg ist das Ziel.

## KARL BARTH AND CYRIL OF ALEXANDRIA: SHORT COMPARATIVE ANALYSIS OF THEIR CHRISTOLOGIES

LUCIAN TURCESCU

### Introduction

An event that shook extremely seriously the consciousness of many Europeans at the beginning of this century was the First World War. It made them question the very foundations of their lives and civilization. Besides this, a young Reformed pastor such as Karl Barth (1886-1968) was troubled at that time by the inability to communicate the Gospel message to his congregation. The liberal Protestant theology of the nineteenth century he had learned did not seem to him to be able to fulfil this task anymore. Therefore, in attempting to solve this crisis, Barth began a profound theological study. The 1919 edition of his commentary on Saint Paul's Epistle to the Romans had the effect of a bomb in the theological world. Then, another big step for him was what von Balthasar called his "wholly Christological orientation"<sup>1</sup>. In this enterprise, Barth inevitably encountered the Church Fathers and appropriated many of their doctrines. Barth's orientation toward the patristic sources of theology is due to at least two encounters: with Adolf von Harnack, a great patristic scholar and professor of Barth in Berlin, and with the writings of Anselm of Canterbury. Anselm had a great influence on Barth's theological method: because for Anselm, said Barth, *intelligere* was *legere*, i. e., to reflect on what was already said in the *Credo*<sup>2</sup>. Moreover, theology is *fides quaerens intellectum* (faith seeking understanding). Therefore, I think, reflection on the Creeds of the Church was an important source for Barth's theology and it was suggested by both von Harnack and Anselm.

This paper will present comparatively the Christologies of Karl Barth and Saint Cyril of Alexandria (370? - 444). After a presentation of the historical background in which the Christology of Cyril of Alexandria emerged, the paper will analyze Cyril's treatment of the union of the two natures - divine and human - in the unique hypostasis (person) of Jesus Christ. A discussion of Cyril's and Barth's terminology will follow. Subsequently the paper will discuss Barth's treatment of the same Christological issues by comparison with Cyril's treatment.

---

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, tr. John Drury, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971, p. 198.

<sup>2</sup> Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, tr. Ian W. Robertson, London: SCM Press, 1960, p. 40.

### The importance of the title *Theotokos* for Christology

The first anathema formulated by Cyril of Alexandria at the Third Ecumenical Council reads: "If someone does not confess Emmanuel to be truly God and therefore the holy Virgin to be *Theotokos* (because she gave birth bodily to the Word of God who became flesh), let him be anathema"<sup>3</sup>. The phrase *Theotokos* has therefore become a touchstone of all Christology.

The title '*Theotokos*' (God-bearer), which referred earlier to the ancient Egyptian goddess Isis, appears for the first time as far as we know in a *troparion* that seems to be from the end of the third century<sup>4</sup> and in a text by Hippolytus of Rome<sup>5</sup>. Yet the first rigorously exact proof of the use of the title is that of Alexander of Alexandria in 325 A.D.: "Christ carried truly a body... [taken] from the *Theotokos* Mary"<sup>6</sup>.

Alter Alexander of Alexandria, there were many occurrences of this title. Already Athanasius of Alexandria used it in his *Discourses* against the Arians, and Gregory Nazianzen considered the use of this title as one of the foundations of the Christian faith:

If anyone does not confess that the Virgin Mary is *Theotokos*, he is found to be far from God. Whoever maintains that Christ passed through the Virgin as through a channel and was not fashioned in a manner at the same time divine and human-in a divine manner because [the conception occurred] without a man, in a human manner because Christ developed in her according to the principles of nature-is likewise godless. Whoever maintains that the human being was formed first, and later God descended upon him, is to be condemned<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Εἰ τις οὐχ ὁμολογεῖ θεὸν εἶναι κατὰ ἀληθειᾶν τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτοκὸν τὴν ἁγίαν παρθένον (γενεννηχε γὰρ σαρχικῶς σαρχὰ γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον), ἀνάθεμα ἐστω (TL pp. 17], p. 59; PG 77:120BC; A CO I,1,6,12).

<sup>4</sup> See "Theotokos," in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazhdan et al., eds., vol. 3, New York: Oxford University Press, 1991, p. 2070. Other alleged testimonies before the fourth century about the title *Theotokos*, such as Origen's, are recognized today as interpolations. See René Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, Paris: Lathielleux, 1968, p. 170.

<sup>5</sup> ἐνταῦθα Ἰωσήφ τὴν Μαρίαν μνηστεύεται καὶ μαρτυρῶν ἀληθινὸς τῆς θεοτοκοῦ γίνεται, Hippolytus, *Ad Benedictione Jacobus* I (P, 13. 7). Yet this passage is omitted by Armenian and Georgian versions, and probably interpolated (cf. *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. Lampe [Oxford: Oxford University Press, 1961], p. 639).

<sup>6</sup> χριστός, σῶμα φορέσας ἀληθῶς...ἐκ τῆς θεοτοκοῦ Μαρίας, Alexander of Alexandria, *Epist. ad Alexandrum Constantinopolitanum*, no. 12, transmitted by Theodoret, *Historia Ecclesiastica* 1, 1 (PG 82:908A), edited separately also in PG 18:568C.

<sup>7</sup> Ep. 101, PG 37:177C-180A. Quoted in "Theotokos," in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 2070. English translation also in *The Christology of the Later Fathers*, edited by E. R. Hardy and C. C. Richardson (Philadelphia: The Westminster Press, 1954), pp. 216 ff.

Many other Church Fathers and even heretics used this term afterwards.

Nestorius, a patriarch of Constantinople (428-431), has remained in history as the heretic who denied that the Holy Virgin Mary was *Theotokos*. He was condemned by the Third Ecumenical council held in Ephesus (431). To understand why Nestorius did not recommend the title *Theotokos* for the Virgin Mary, a brief historical excursus in the doctrines of the schools of Antioch and Alexandria is necessary.

### Historical excursus

The rivalry between the Alexandrian and the Antiochian schools was older and due especially to their methods of interpretation of the Scripture. Whereas the method of interpretation of the Alexandrians was predominantly allegorical, the method of the Antiochenes was historico-grammatical. The Alexandrians were searching for the mystical and spiritual sense of the Scripture, whereas the Antiochenes for its literal sense. The mystical Alexandrian tendency and the rationalistic Antiochene tendency clashed inevitably during the great Christological controversies. In Christology the Alexandrians were stressing the mystery of the incarnate Word of God and the divinity of Christ, whereas the Antiochenes were underscoring the reality of the perfect humanity of Jesus.

In stressing so much the humanity of Christ, the Antiochenes affirmed categorically two natures in Christ and rejected the natural union (ενωσις φυσικη) or the union according to hypostasis (ενωσις καθ' υποστασιν). They considered that such a union would reduce the two natures to one nature and imply a transformation of the divine or human nature. Theodore of Mopsuestia (d. 428), the master of Nestorius, all too often gave the impression that the union in Christ was achieved by the assumption of an already self-sufficient man, i.e., a personalized human nature. Between the two natures Theodore recognized only a moral conjunction (συναφεια)<sup>8</sup>. At the end of the moral development of Jesus Christ and because of the elevation which God vouchsafed to him for his patience, the two persons became a unique subject of worship<sup>9</sup>. Adolf von Harnack went even further and said:

The Antiochenes admitted two persons in Christ, one divine and one human (δου υποστασεις, respectively προσωπα). Nevertheless, if they were speaking of *one* [person], this was in fact a third one, or, more exactly: only in

---

<sup>8</sup> Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. I, From the Apostolic Age to Chalcedon [451], second revised edition, trans. John Bowden, Atlanta: John Knox Press, 1975, pp. 429 ff.

<sup>9</sup> D. Stăniloae, "Definiția dogmatică de la Calcedon," [in Romanian: The dogmatic definition of Chalcedon] *Ortodoxia* 3 (1951): 299 ff. Cf. also the 12th canon of the Fifth Ecumenical council (Constantinople, 553) which condemned the doctrine of Theodore.



συναφεία or, in ultimate analysis, in the relationship of the believer with Jesus Christ, this [Christ] showed him as a unity<sup>10</sup>.

The consequence of such a doctrine is very dangerous: all human acts and passions are of the man Jesus. The man was born, suffered and died. Strictly speaking, God did not become incarnate, did not become man, did not become something, but *took* something. Therefore, the Virgin Mary was not *Theotokos*, but *anthropotokos* (man-bearer). She could be called *Theotokos* only improperly<sup>11</sup>. Nevertheless, the authentic Theodore always spoke only of one *prosopon* in two natures<sup>12</sup>. Yet Theodore of Mopsuestia was too fine a theologian. The same thing cannot be said of his disciple, Nestorius.

It appears that when Nestorius became bishop of Constantinople he found that a dispute over the title *Theotokos* had already started and he just wanted to arbitrate it: "When I came here, I found a dispute among the members of the church, some of whom were calling the Blessed Virgin Mother of God, while other were calling her Mother of man. In gathering both parties together, I suggested that she should be called Mother of Christ, a term which represented both God and man, and was used in the gospels"<sup>13</sup>. Nevertheless, one has to keep in mind that the book containing these statements, *The Bazaar of Heracleides*, was written by Nestorius after his condemnation by the Council of Ephesus (431)<sup>14</sup>. Therefore, I think, it is very likely that in this book he tries to exonerate himself from the accusations brought by the Council. To understand better what Nestorius was thinking, it is worth quoting one more passage from one of his letters to Cyril: "Whenever the Sacred Scriptures speak of our Lord's activity, they never speak of the birth and suffering of the divinity but of the humanity of Christ. That is why the most accurate way of speaking of the Holy Virgin is Christ-bearer, not God-bearer"<sup>15</sup>. Moreover, in his *Historia Ecclesiastica* Socrates says that Nestorius "abhorred the term *Theotokos*"<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, 5th edition, Tübingen: Mohr, 1931, p. 343.

<sup>11</sup> See Stăniloae, "Definiția dogmatică," 300.

<sup>12</sup> See references in Grillmeier, *Christ*, p. 432.

<sup>13</sup> F. Loofs, ed., *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905, p.185. The same information is found in Nestorius' book *The Bazaar of Heracleides*, trans. from the Syriac by G. R. Driver and L. Hodgson, Oxford, 1925, p. 99.

<sup>14</sup> The English translators suggested that the book must have been written in 451 or 452, "seeing that there are references [in it] to the death of Theodosius II in 450, and to the flight of Dioscorus of Alexandria". Nestorius, *The Bazaar*, p. x.

<sup>15</sup> *Nestorii Epistula ad Cyrillum* 2.11 (ACO I, 1, 1, 30-31).

<sup>16</sup> Socrates, *Hist. Eccl.*, lib. 7, c. 32, PG 67:809.

Nestorius directed his remarks principally against the Arians and Apollinarians. Among the latter he included even Cyril of Alexandria<sup>17</sup>. Nestorius observed that in denying the soul of Christ the Arians and Apollinarians gave a special significance to the title *Theotokos*. Because in their Christology the *Logos* entered into a physical, natural unity with the flesh, he was also involved in whatever happened to the body, such as birth, suffering and death. The Arians sought to spread the title *Theotokos* so as to have the opportunity for attacking the very divinity of Christ<sup>18</sup>. Nestorius saw the abolition of this title as the only way out. But here he entered into conflict with historical truth and orthodox Christology. Because once the Nicene formula had been established and clarified, those who stood in the succession of Athanasius - perhaps Athanasius himself - found in the title *Theotokos* an apt formula for their belief that Incarnation (or more exactly 'inhominization'<sup>19</sup>) deity and humanity were united so closely that, by what became known as the 'communication of properties' (*communicatio idiomatum*), neither birth nor crucifixion nor salvation could be attributed to one nature without the other. "Since it was permissible to speak of Christ as 'the suffering God', as the piety and the proclamation of the church did, Alexandrian Christology could also take advantage of the liturgical term *Theotokos* to support its emphasis on the unity of the person of Christ"<sup>20</sup>. Besides identifying Cyril and his adherents with Apollinarianism, Nestorius also attacked the traditional doctrine of the *communicatio idiomatum*, to which the church gave particular expression in the title 'Mother of God' and the phrase '*deus passus*'.

Having provided the historical background necessary to explain the outbreak of the great Christological disputes, I consider it is about time to be more specific about Cyril.

### The distinction of natures in Christ

Cyril confesses the completeness of the two natures, human and divine, in Christ against the Apollinarians: Christ "is composed of the humanity similar to our [humanity] and in perfect accord with its own definition and of the

---

<sup>17</sup> Cyril was dubious in the eyes of Nestorius also because of the formula he used to describe the mystery of the Incarnation: "one nature of God the Word made flesh" (μία φύσις θεου λόγου σεσαρκωμένη) The troubles caused by this formula will be discussed below.

<sup>18</sup> *Nestoriana*, 273. Quoted by Grillmeier, *Christ*, p. 452.

<sup>19</sup> The word "inhominization" preserves all the denotations of the Greek word ενανθρωπησις representing Christ's assumption of a complete human nature, not only of the flesh.

<sup>20</sup> Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, vol. I of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 242.

Son born of God by his nature"<sup>21</sup>. Elsewhere he says: "He [Christ] is the life, appeared from the Life which is God the Father; he, both in thought and in reality, exists in his own hypostasis.... He was really born from a woman and showed himself as a man, being complete both in divinity and in humanity"<sup>22</sup>.

Compared to the meanings it had for the Greek philosophers, the concept of the "nature" (φύσις) has acquired a new meaning through the distinction made by Athanasius of Alexandria between the creation 'by will' and the divine birth 'by nature'. Thus, says John Meyendorff:

The world came into being by divine creative will, and therefore it belongs to a *nature different* from God's, whereas the Son was pre-eternally generated by the Father and possesses the *same nature* as He. The distinction was capital to refute not only the Arians who taught that the Son was created by the Father's will, but also the Origenists, for whom the act of the creation was an eternal and natural divine act, so that God was not conceived as truly different and transcendent, 'naturally' distinct from the created cosmos. Then when, a century later, the council of Chalcedon (451) proclaimed that Christ was one *in two natures*, the implication was that the distinction between the Creator and creatures remained real in the Incarnation; that each nature – the transcendent, creative nature of God and the created nature of man – were not changed, confused, or transformed into each other in the person of Jesus, but remained fully real and distinct in Him<sup>23</sup>.

Because of his faithfulness to the thought of St. Athanasius, Cyril himself promotes these two natures "unequal and dissimilar"<sup>24</sup>. He is aware that the two natures "are extremely remote from any consubstantiality and separated from one another by an incommensurable difference"<sup>25</sup>. Nonetheless, he insistently recommends that expressions should be avoided which can suggest any division and the affirmation of two persons in the One Christ after union (against Nestorius): "Do not divide and separate Emmanuel in a man and in God the Word; do not depict a two-face (διπροσωπον) being"<sup>26</sup>, for "we neither worship two sons, nor do we speak of two christs"<sup>27</sup>.

In the Incarnation, the two elements (divinity and humanity) can be distinguished at the merely speculative level. In trying to clarify this, Cyril uses the analogy of a human being:

---

<sup>21</sup> *DI 688 c. I have used the division J. Aubert gave to this dialogue. The English translation of quotations from this dialogue is mine.*

<sup>22</sup> *DI 694 d.*

<sup>23</sup> John Meyendorff, "Christ's Humanity: The Paschal Mystery," *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 31 (1987): 9 ff.

<sup>24</sup> *DE 688 d.*

<sup>25</sup> *DI 695 d.*

<sup>26</sup> *DI 694 e.*

<sup>27</sup> *DI 690 a.*

We perceive in him [in the human being] two natures: one that of the soul, a second that of the body. We divide them, though, merely in thought, accepting the difference as simply residing in fine-drawn insight or mental intuition; we do not separate the natures out or attribute a capacity for radical severance to them, but see that they belong to one man so that the two are no more and the single living being is constituted complete by a pair of them<sup>28</sup>.

### The hypostatic union

Cyril uses some terms interchangeably to indicate the hypostatic union in Christ. They are: ενωσις (union), ενότης (unity, union), ουνοδος (union, nearing), συνδρομη (concurr), συμβασις (coming together, conjunction). One must note that all these terms contain either the root εν (=one) or the prefix συν, συμ (=together, with). Thus, when using them, Cyril has in mind two elements that have come together and formed a tight unity. The Antiochenes were speaking only of a special relation, contact, or conjunction (συναφεια) of the two natures in Jesus Christ, a term which was rather weak and confusing. In his *Third Letter to Nestorius* (known also as 'The Synodal Letter'), Cyril writes:

There is therefore one (εις) Christ and Son and Lord, but not with the sort of conjunction (συναφειαν) that a man might have with God as unity of dignity or authority. Equality of honor by itself is unable to unite natures. For Peter and John were equal in honor to each other, being both of them apostles and holy disciples, but they were two, not one. Neither do we understand the manner of conjunction to be one of juxtaposition for this is not enough for the natural union (ενωσιν φυσικην). Nor yet is it a question of relative participation (κατα μεθεξιν σχετικην), as we ourselves, being united with the Lord, are as it is written in the words of the Scripture 'one spirit with him' (1 Cor 6:17). Rather do we deprecate the term 'conjunction' (συναφεια) as being inadequate to express the idea of union<sup>29</sup>.

In his dialogue *On the Incarnation of the Only-Begotten*, Cyril shows very clearly that the unique subject of Jesus Christ is the hypostasis (υποστασις) of the Word of God<sup>30</sup>. Yet, from the third anathema against Nestorius one can conclude that φυσις and υποστασις are synonyms for Cyril: "If anyone divides in the one Christ the hypostases (υποστασεις) after the union, joining them only by a conjunction of dignity or authority or power, and not rather by a coming together in a union by nature, let him be anathema"<sup>31</sup>. This infelicitous

<sup>28</sup> Cyril, *Second Letter to Succensus (Ep.46)*, ACO I, 1, 6. English translation in Cyril of Alexandria, *Select Letters*, edited and translated by Lionel R. Wickham, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 93.

<sup>29</sup> TL, p. 52.

<sup>30</sup> DI 694 d.

<sup>31</sup> TL, p. 59.

synonymy caused the language of Cyril to have a certain ambiguity; it was also the cause of his use of the phrase "one nature incarnate of God the Word" (μία φύσις θεου λογου σεσαρκωμενη), a formula considered by him adequate to describe the mystery of the Incarnation. Moreover, it led to the emergence of the Monophysite heresy. Let us see what the origin of this synonymy<sup>32</sup> was and how Cyril interpreted his formula in an orthodox manner.

### Cyril's formula "one nature incarnate of God the Word"

In Aristotle the term 'hypostasis' (υποστασις) indicated objects really *existent* as opposed to concepts, or ideas, and was frequently used interchangeably with 'nature' (φύσις). 'Υπο-στασις was translated literally into Latin as *sub-stantia*. *Substantia* implied, more distinctly than 'nature', an *individualized* existence. Cyril used this old meaning of the word 'nature' as a synonym for 'hypostasis' and found it normal to speak of "one incarnate nature": Christ was a single being, not two, and in him divinity and humanity had met in real unity, or 'nature.' It is not fully known why Cyril did not accept the nuanced definitions of φύσις, ουσια, and υποστασις given by the Cappadocian Fathers. Had he accepted these meanings and had he given up his troublesome formula, the Monophysite heresy would not have emerged and the Council of Chalcedon would not have been necessary. Yet the Council of Chalcedon by its formulations brought forth an important clarification of the Christological question: the two natures "come together into a single person (προσωπον) and a single hypostasis (υποστασιν)"<sup>33</sup>

The formula "one nature incarnate of God the Word" (μία φύσις θεου λογου σεσαρκωμενη used by Cyril to describe the mystery of the Incarnation led to much trouble. Although Cyril interpreted it in an orthodox way, the formula was of Apollinarius. It appeared in the latter's writing *Ad Jovianum* I, which was put by his disciples under the name of St. Athanasius in order to save it from destruction after the condemnation of their master<sup>34</sup>. The Byzantine theologians proved the fraud only in the sixth century, but unfortunately they were unable to prevent the Monophysites from using the formula against Chalcedon<sup>35</sup>.

Cyril never doubted that the formula was of Athanasius. Moreover, the use of φύσις (nature) and υποστασις (hypostasis) as synonyms supported his view. Expressions like μία φύσις θεου λογου σεσαρκωμενη and μία υποστασις

<sup>32</sup> For this I will use the explanations provided by John Meyendorff, "Christ's Mystery," 10-11.

<sup>33</sup> Definition of Faith of the Council of Chalcedon" in *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. N. P. Tanner, vol. 1, London: Shed and Ward, 1990, p. 86 (ACO II 1, 2, 126-130).

<sup>34</sup> See H. Lietzmann, *Apollinarius von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904, pp. 250 ff.

<sup>35</sup> Cf. John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987, pp. 19 ff See also Cyril of Alexandria, *Select Letters*, p. 62, n.3 (for a detailed list of these Byzantine authors).

seemed necessary to him especially to show *the unity of subject* that existed between the divine Word pre-existent from all eternity and the incarnate Word. That by these expressions Cyril did not understand only one nature is proved by his emphasis on the existence of two natures in Christ. In the *First Letter to Succensus* Cyril attacks those who wish to attribute to him the "opinions of Apollinarius" and continues:

When we conceive the way in which the Incarnation came about, we see that two natures became united without separation, without confusion, and without transformation; for the flesh remains flesh: it is not divine nature, though it be God's flesh; and similarly the Word is God, and not flesh, although on the account of his "economy" he made the flesh his own.

After using this eminently Chalcedonian language, Cyril nonetheless goes back to his favorite expressions: "We say that there is one Son, and as the Fathers said, one nature incarnate of the Word (μία φύσις θεου λόγου σεσαρκωμένη)."<sup>36</sup>

Unlike the later Monophysites, Cyril refrained from demanding that the Antiochenes espouse his terminology. In fact, the "single nature" appears neither in the *Anathemas* against Nestorius nor in the text of the agreement that restored unity in 433 between the churches of Antioch and Alexandria.

In Apollinarius the formula μία φύσις θεου λόγου σεσαρκωμένη was Monophysite, because the Logos, playing the role of the rational soul for the body of Christ, formed a single nature with the body. In other words:

Apollinarius had removed any possibility of the human nature of Christ being called a 'nature'. Now if Cyril, in contrast to Apollinarius, has to assume a rational soul in Christ, his concept of *physis* is in immediate need of correction. Cyril cannot deny the conclusiveness of this argument and in fact concedes that Christ's human nature also is an αυτοκίνητον, a self-moving principle, a *physis*.... One thing clearly distinguishes Cyril from Apollinarius - the giving of the *natural* life which the body needs is no longer derived from the Logos *qua* Logos, but is attributed to the soul. So although he uses the same language and terminology, the content of Cyril's writings is far removed from that of the writings of Apollinarius<sup>37</sup>.

Although considering Cyril as orthodox and venerating him as a saint, the Church has accepted neither his formula (one nature incarnate of God the Word) nor the analogy of the union of soul and body used by him to explain the union of the two natures in the unique person of Jesus Christ.

<sup>36</sup> All of these passages in Cyril's *First Letter to Succensus* (EP. 45), PG 87:232; cf. also *Second Letter to Succensus* (EP. 46), PG 87:244: "How could we not accept that two natures exist inseparably after the union?"-all quoted by John Meyendorff in his *Christ in Eastern Christian Thought*, p. 30 ff.

<sup>37</sup> A. Grillmeier, *Christ*, vol. 1, pp. 474 ff.

### Barth's terminology

First, Barth's terminology needs clarification, since he does not use terms such as 'person' and 'nature' to explain the union of humanity and divinity in the unique hypostasis (or person) of Christ.

1) Barth does not use the term 'person' to indicate any of the three persons of the divine Trinity, because, he argues, this term "was never adequately clarified"<sup>38</sup>. Instead he prefers to speak of the Father, Son and Holy Spirit as "modes of existence" (*Seinswesen*) of the one God. In a Christian context, the phrase "mode of existence" (τροπος υπαρξεως) was initially used by the Cappadocians in reference to the three divine persons<sup>39</sup>. Although seemingly having a Modalist look to those unfamiliar with Trinitarian theology, the phrase is orthodox. Therefore, Barth is perfectly justified in using it.

Yet problems arise in Barth which make him suspect of Modalism, when he speaks of the fact that these modes of existence are in reality nothing but the "self-repetition" (*Wiederholung seiner selbst*) of the one God<sup>40</sup>. I think his rejection of the word 'person' is mainly due to his understanding of the concept of *perichoresis* (περιχωρησις) used by the Church Fathers in reference to the Triality. I will explain.

According to modern conception, a person is a center of volition, cognition, action and self-consciousness. In trying to apply this definition to the three divine persons<sup>41</sup>, Barth arrives at an aporia, since all three modes of existence of the Holy Trinity act with one will. Therefore, it is impossible for him to call the divine modes of existence 'persons'. He rather speaks of 'one person' in the Godhead, and this is the center of the unique will. The 'self-repetition' of this *one* person is thus the only way for Barth to explain three modes of existence in the Godhead; moreover, self-repetition does not seem to contradict the phrase 'modes of existence' either.

A solution to this aporia is the Greek term *perichoresis* (περιχωρησις). *Perichoresis*<sup>42</sup> with regard to the Trinity means that the three divine persons

---

<sup>38</sup> CD I.1, p. 355.

<sup>39</sup> See G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, second edition, London: SPCK, 1952, pp. 245-49. Cf. also CD I, 1, second edition, pp. 359 ff.

<sup>40</sup> CD IV. 1, p. 205.

<sup>41</sup> Cf. CD IV. 2, p. 44.

<sup>42</sup> For a discussion of the term περιχωρησις in regard to the three divine persons, to the two natures in Christ and to the created world, cf. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Second edition, London: SPCK, 1952, pp. 291-299 and more recently Verna Harrison, "Perichoresis in the Greek Fathers," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991): 53-65. Barth himself speaks of *perichoresis* of the three divine 'modes of existence' (see CD I 1, p. 370), but he does not apply it when explaining the notion of 'divine persons'. He uses this doctrine as "the paradigm for the pattern of dialectical inclusion or coinherence. Eternity is conceived, in Barth's theology, as perichoretic not

interpenetrate each other, coinhere in each other and each one is entirely present in the other two, without confusion or mixture, but with the preservation of each one's personal characteristics. Christ himself describes the *perichoresis* of the divine persons when saying: "the Father is in me and I am in the Father" (Jn 10:38; 14:10). The Church Fathers<sup>43</sup> use this term to express the fact that, although being three and distinct, the divine persons act, both in thought and in reality, with one will. This is possible for the divine persons, because of the supreme love and communion that exist among them. The same does not hold true for human persons.

2) Barth does not use the word 'nature' in reference to the 'human nature' and 'divine nature' of Christ. He prefers to speak instead of 'essence' (*Wesen*). He considers that the doctrine of the two 'natures' was exposed to serious misunderstandings and that.

It is fatally easy to read out of the word 'nature' a reference to the generally known or at any rate conceivable disposition of being, so that by the concept 'divine nature' we are led to think of a generally known or knowable essence of the deity (*Wesen der Gottheit*), and by that of 'human nature' of a known or knowable essence of man (*Wesen des Menschsein*), the meaning of the humanity of Jesus Christ... being thus determined by a general anthropology, a doctrine of man in general and as such<sup>44</sup>.

Concerning the first fear of Barth about 'nature', one can say that there were indeed misunderstandings, but these have helped the Church to use more cautiously this term and to define it more strictly against them. In fact, the main misunderstandings are due to the use of 'nature' as a synonym for 'hypostasis', especially by Cyril of Alexandria. The Monophysites have been the bearers of this misreading (although not Cyril himself, as seen). There were also some political factors (no longer extant nowadays) that caused some people to reject the Council of Chalcedon (in 451). Today, the ongoing ecumenical dialogue between the Orthodox Churches and the Oriental Orthodox Churches (formerly called 'Monophysites') has made it clear that the latter also conceive of two natures in Christ and not one.

The second fear of Barth, that the word 'nature' leads us to a known or knowable essence, is hardly tenable today. Such a reading was possible in nineteenth-century Protestantism (Schleiermacher or Herrmann) under the influence of the philosophies of dualism and immanence. Kant's notion of 'the thing in itself' (*das Ding an sich*) and its unknowability was used to explain that

---

only in itself, but also in its reception in history". George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 241.

<sup>43</sup> See John of Damascus, *Expositio Fidei* I, 14, 11-18, ed. P. B. Kotter, Berlin: Walter de Gruyter, 1973, p. 42.

<sup>44</sup> CD IU. 2, p. 26; cf. also CD IV. 2, p. 47.



God was really unknowable as he was in himself; but this way of thinking was in sharp conflict with the biblical explanation of God's unknowability<sup>45</sup>.

The English translator of Barth's *Church Dogmatics*, G. W. Bromiley, warns the reader that 'essence' (instead of nature) is possibly an even more misleading word in English. Therefore, it must be understood strictly in the sense of intrinsic being or nature<sup>46</sup>.

### **Barth's treatment of the *unio hypostatica***

The most appropriate characterization and description of the event which has taken place in Jesus Christ (*die in Jesus Christus Ereignis ist*)<sup>47</sup> is that "God has assumed a being as man to his being as God"<sup>48</sup>. Barth carefully avoids words such as 'nature' and 'hypostasis'. He agrees with the fact that the Incarnation is the work of the entire Holy Trinity<sup>49</sup>. The principle that the works of the Trinity *ad extra* are one has been condensed by the Greek Fathers into the formula: the works are "from the Father through the Son in the Holy Spirit" (ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν ἀγίῳ πνεύματι; the Latins have said that *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*).

If one wants to speak the traditional language of Christology, one should say that the acting center of the two natures in Christ is the divine person of the Son of God. Barth rephrases it:

There can be no question of man himself being the ground of this unity as an autonomous principle alongside and in face of God, nor of the third principle which is superior to both God and man, to which both essentially (*wesentlich*) belong in some ultimate ground, and which expresses and fulfills and realizes itself in their historical unification<sup>50</sup>.

Nonetheless, a few pages further<sup>51</sup> he speaks of 'natures' in order to make sure that everybody understands that the human and the divine natures are united, but not changed into one another. This was what Cyril also emphasized so often in his writings against all kind of heretics. Barth professes

---

<sup>45</sup> Thomas F. Torrance, *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1990, pp. 182-183.

<sup>46</sup> See CD IV. 2, p. 44, n. 1.

<sup>47</sup> KD IV. 2, p. 44.

<sup>48</sup> KD IV. 2, p. 44: "Gott hat ein Sein als Mensch zu seinem Sein als Gott hinzugenommen." The English translation of Bromiley is very misleading at this point, since it implies an inclusion of the human nature into the divine nature, and possibly a transformation of one into the other: "God assumed a being as man into his being as God" (CD IV. 2, p. 41)

<sup>49</sup> CD IV. 2, p. 44.

<sup>50</sup> CD IV. 2, p. 46.

<sup>51</sup> CD IV. 2, pp. 47 fK.

the inequality of the two natures that got united in Christ. Like Cyril and the Council of Chalcedon, Barth says that between the two 'essences' in Christ, the divine and the human, there is an infinite difference. The famous expression of the dialectic theology was 'infinitely qualitative distinction' (*unendlicher qualitativer Unterschied*)<sup>52</sup>. As the Roman Catholic theologian André de Halleux justly observes, in comparison with the *via affirmativa* emphasized in Roman Catholicism, the apophatic theology of the East appears almost as radical as the approach of the "dialectic theology": the East "would undoubtedly subscribe to the axioms of the infinitely qualitative difference and the revelation of God as hidden God"<sup>53</sup>.

Then, in dealing with the one divine person as the only acting subject of the incarnate God, Barth touches upon some traditional terms: ἀνυποστασις and ἐνυποστασις. The former (ἀνυποστασις) has been used to express the fact that the human nature in Christ does *not* have a corresponding human person (υποστασις) in Him. The latter term (ἐνυποστασις) completes this explanation by saying that the human nature has been assumed *in* the divine person (ἐν υποστασει) of the Son of God. In the sixth century Leontius of Byzantium established the meaning of the term ἐνυποστατος: that which is possessed, used and manifested by a person. Leontius used it in reference to the human nature in Christ: this has been *enhypositized* in the divine hypostasis of the Logos<sup>54</sup>. Regarding Cyril of Alexandria, the Romanian patristologist Ioan G. Coman remarked:

From the explanations Saint Cyril of Alexandria brought to his theological formula [μία φύσις θεου λόγου σεσαρκωμένη], fabricated out of the Apollinarian arsenal, it could be inferred that the expression 'one incarnate nature' – which includes, however, two natures – gave the author the opportunity to create the theory of the enhypositosis... one century before Leontius of Byzantium<sup>55</sup>.

Barth also agrees to the content of these two terms (ἀνυποστασις and ἐνυποστασις)<sup>56</sup>.

Another Christological issue Barth addresses is the significance of the existence of the God-man for all other human beings. What makes Jesus Christ the representative of all human beings to God? Or, in Barth's words, "how far could the one Son of God be not merely *a* son of man but *the* Son of Man?"<sup>57</sup> Barth answers this question by saying that what God the Son assumed

<sup>52</sup> *KD IV. 2*, p. 65.

<sup>53</sup> André de Halleux, "Palamisme et Scolastique. Exclusivisme Dogmatique ou Pluriformité Théologique?," *Revue Théologique de Louvain* 4 (1973): 412.

<sup>54</sup> See Leontius of Byzantium, *De Sectis* 7. 2 (PG 86:1240C), *Fragmenta Varia* (PG 86:2009D), but especially *Contra Nestorianos et Eutichianos* I (PG 86:1277C, 1280A).

<sup>55</sup> Ioan G. Coman, "Momente și aspecte ale hristologiei pre-calcedoniene și calcedoniene" [Moments and aspects of the pre-Chalcedonian and Chalcedonian Christology] *Orthodoxia* 17 (1965): 53.

<sup>56</sup> *CD IV. 2*, p. 49.

<sup>57</sup> *CD IV. 2*, p. 48.

(*aufnahm*) into unity with him and his divine being is not merely 'a human being' (*ein Mensch*) but the 'humanness' (*das Menschliche*), "the being and essence, the nature and kind, which is that of all human beings"<sup>58</sup>. Thus, by assuming the humanness in a concrete possibility of existence of one man, Christ becomes the representative of all human beings. Accordingly, the salvific actions he performs on behalf of the humanity can be virtually appropriated by all of us. The question is: how? Can it be simply by 'knowing' and 'recognizing' Christ as the Savior, as Barth seems to suggest?<sup>59</sup> There is a wonderful sentence in the *Church Dogmatics* where he says: "The only answer to *χαρις* [grace] is *ευχαριστια* [gratitude]"<sup>60</sup>. Unfortunately, because his *Church Dogmatics* does not deal too much with the sacraments, Barth does not connect this *ευχαριστια* with the sacrament instituted by Christ himself, i. e., with the Eucharist<sup>61</sup>. Unlike Barth, Saint Cyril emphasizes the sacramental dimension of Christ's work: according to him (and to the Council of Ephesus, which in 431 approved Cyril's doctrine), the human nature of Christ has undergone an ontological transformation and become life-giving<sup>62</sup>. Therefore, by receiving this life-giving Body and Blood of Christ, we also undergo a transformation in our own being. For Christ himself said: "I am the living bread that came down from heaven. Whoever eats of this bread will have life forever; and the bread that I will give for the life of the world is my flesh" (Jn 6:51).

In analyzing the *unio hypostatica*, Barth rejects eight types of analogies that try to explain this inconceivable mystery. One of these is the analogy of body and soul, already mentioned as used by Cyril but not by the Church in its formulations. Calvin also used and considered it as the *aptissima similitudo* of the mystery (*Instit.* II, 14, 1), but Barth attributed its use to the apparent influence of Athanasius on Calvin<sup>63</sup>. Yet Calvin was influenced by Cyril himself, since a three-volume translation into Latin of the latter's works was published in 1524 in Basel. T. F. Torrance, a commentator on Barth, maintained that Calvin made clear use of this Latin edition of Cyril in his revisions of the *Institutio*. "It is particularly significant," says Torrance, "that Calvin's doctrine of justification

<sup>58</sup> *KD* IV. 2, p. 51. I corrected the English translation of Bromiley (*CD* IV. 2, p. 48) in order to capture better the meanings of Barth's text.

<sup>59</sup> See *CD* IV. 2, pp. 37-39. Cf. also Mark A. McIntosh, "Humanity in God: On Reading Karl Barth in Relation to Mystical Theology," *Heythrop Journal* 34 (1993): 35.

<sup>60</sup> *CD* IV. 1, p. 41.

<sup>61</sup> In *CD* IV. 4 Barth tried to deal with the sacraments, but he was able to present only baptism. He had planned to speak about the Eucharist too (according to the scheme of *CD* IV. 4 presented by Eberhard Jüngel, *Barth-Studien*, Zürich: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982, p. 55), but unfortunately did not have time anymore.

<sup>62</sup> See Cyril's third anathema against Nestorius, *TL*, p. 61. For Saint Cyril's theology of the Eucharist that governs and informs his entire Christology cf. also a doctoral dissertation defended by Lawrence J. Welch, "Christology and Eucharist in the Thought of Cyril of Alexandria: A Reconsideration", Marquette University, 1992.

<sup>63</sup> *CD* IV. 2, 54.

through union with Christ and participation in his obedient Sonship was deeply indebted to Cyril of Alexandria in contrast to Luther's conception of justification which was heavily influenced by Augustine<sup>64</sup>.

Another analogy used to suggest the mystery of the *unio hypostatica*, albeit again rejected by Barth, is the *unio sacramentalis*, i.e., the union of the believer with God in the 'sacramental' actions of Baptism and Lord's Supper. Of course, analogies are not only imperfect approximations of the mystery, but sometimes they are even misleading. Yet I would like to stop for a moment at this analogy, not because of its rejection by Barth with whom I agree, but because of what Barth says about the Incarnation. In commenting on this analogy, he asks rhetorically: "Was it a wise action on the part of the Church when it ceased to recognize in the Incarnation, in the *nativitas Jesu Christi*, in the mystery of Christmas, the one and only sacrament, fulfilled once and for all...?"<sup>65</sup> Notwithstanding Barth's invitation to say 'No', I would say 'Yes, it has been a wise action'. The Church has regarded the Incarnation only as the beginning of the salvific work of Christ; this work was to be fulfilled in the resurrection and ascension of Christ and to be continued by the coming of the Holy Spirit.

### **Consequences of the hypostatic union**

What follows usually at this point in the 'old dogmatics' is the doctrine about the consequences of the union of the two natures in Christ which tries to express in more detail the truth of this union. Both Barth and Cyril speak of these consequences, although not always similarly. I will consider here only four of them.

**1. Communication of attributes.** Because of the unique person of Jesus, the attributes (properties) of each nature are communicated to the other nature, a process known as the *communicatio idiomatum*. This process, however, does not mean a transformation of one nature into the other. Cyril writes: "The holy Scriptures proclaim [Jesus Christ] on one hand as a complete human being, without according to the economy – mentioning his divinity, on the other hand, as God, without saying anything about his humanity. And this is not unjust, given the conjunction (συνβασις) of the two elements in a unity"<sup>66</sup>. Owing to this communication of attributes, Cyril can also say: "... the only-begotten Son born of God the Father, although according to his own nature he was not subject to suffering, suffered in the flesh for us according to the scriptures (1 Pt. 4:1), and was in his crucified body, and without himself suffering made his own

<sup>64</sup> T. F. Torrance, *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian*, p. 188.

<sup>65</sup> *CD IV*, 2, p. 55.

<sup>66</sup> *DI* 698 d.

the sufferings of his own flesh, for 'by the grace of God he tasted death for all' (Heb 2:9)<sup>67</sup>. Therefore soma, including Nestorius, accused Cyril of *theopaschism*, because they were under the impression that he attributed the sufferings to God. In reality, the sufferings are attributed to God only *because of* and *within* the one person of Christ. Cyril never assigns the sufferings to the divine nature separated from the human one, i. e., to the divine nature as such: "not separated from the body, but rather with it and through it has received the glory of the lordship the One who died in virtue of the law of the body and of a nature similar to ours and has been raised. On the one hand, he suffered the human experience of dying, on the other hand, he showed us the divine work of the resurrection"<sup>68</sup>. The referral of the sufferings of the body to the Logos is the most telling expression of the *communicatio idiomatum*.

Similarly, Barth professes that everything characterizing the divine in distinction from the human or any other essence is proper to the "One who as Son of God became also Son of Man"<sup>69</sup>. He can also say: "The Son of God suffers;... He was crucified, dead and buried... [Yet] Jesus Christ is ... the Lord of all lords, the source of all good, the Almighty and All-merciful"<sup>70</sup>. Like Cyril, Barth insists throughout that the two natures be kept together. This is the *conditio sine qua non* to assign to each nature the attributes of the other. The mode of this *communicatio idiomatum* is a mystery which neither Cyril, nor other Greek Fathers, nor Barth tries to express or even suggest.

**2. Deification of the human nature of Christ.** This consequence can be inferred from the previous one. The deification of the human nature of Christ means the lifting up of his human nature to the highest level of perfection possible for it. At this level, however, Christ's human nature continues to be human; it does not turn into divine nature. To express this, the Greek Fathers used such terms as θεωσις, αποθεωσις, θεοποιητος (*deificatio* in Latin), but they always spoke of a 'deification by grace, not by nature'.

The deification of Christ's human nature enlarges and frees from error his human cognition. Nonetheless, his human cognition does not become divine omniscience. Cyril says: "If Christ asks 'Where is Lazarus?', it is because his human nature allows him to ignore. Yet he works divinely, in raising Lazarus from the dead"<sup>71</sup>. Yet even more emphatically, Cyril identifies this deification of Christ's human nature in its becoming life-giving. Barth is reluctant to develop the doctrine of the *communicatio idiomatum* in the direction of the deification of human nature, since Luther has pushed it onto an erroneous path. According to Barth,

---

<sup>67</sup> *TL*, p. 53.

<sup>68</sup> *DI* 712c - 713a.

<sup>69</sup> *CD* IV. 2, p. 73.

<sup>70</sup> *CD* IV. 2, p. 74.

<sup>71</sup> *De Recta Fide ad Reginas* (II), PG 76:1356BC.

Luther affirmed that the flesh of Jesus Christ became omnipotent, omnipresent and omniscient. Luther has thus paved the way for the transformation of the human nature into divine nature, or for "the distinctive modern transition from theology to a speculative anthropology"<sup>72</sup>. Nevertheless, Barth speaks extensively about the exaltation of the Son of Man, and thus of Christ's human nature.

**3. The sinlessness of Christ.** The sinlessness of the will and action in Jesus Christ corresponds to the lack of error of his cognition. Cyril writes: "Because becoming of the Word who gives life to all, the body [of Christ] overwhelms the power of the death and corruption. In the same way, I believe, the soul from now on, by becoming of Him who cannot sin, possesses an immutable settlement in all kinds of good"<sup>73</sup>. St. Cyril says that Jesus Christ did not sin, because in him the human nature (body and soul) is united with the divine nature. At its Fifth Ecumenical council (Constantinople 553), the Church condemned as heretical the opinion of Theodore of Mopsuestia and the Nestorians. They held that Christ became better by his progress in good works<sup>74</sup>.

Barth also professes that Christ "did not will to sin and did not sin," because of the harmony in which his human will lived with the divine will. Christ knew sin and even experienced it as a tempting question addressed to him, but in virtue of his divine origin he could not and did not choose it<sup>75</sup>.

There are, of course, other consequences of the hypostatic union of the two natures in Christ. Barth classifies them under *communicatio gratiarum* or *communicatio operationum*, to agree with the older Reformed dogmatics. Although enumerating and surely agreeing with Barth on them, Cyril does not systematize these consequences. There is one more consequence I want to consider: the Virgin Mary as the Mother of God (*Theotokos*).

**4. Mary is the Mother of God (*Theotokos*).** The communication of properties between the two natures in Jesus Christ allows the Virgin Mary to be justly called the 'Mother of God' (θεοτοκος). This title has been declared a dogma, when the Church approved the first anathema of Cyril of Alexandria against Nestorius (Third Ecumenical council, Ephesus, 431). *Theotokos* was the term that stirred up the notorious Christological controversy of the fifth century. I presented it largely at the beginning of this paper; therefore, I will not return to it. Now I want to present Barth's position.

---

<sup>72</sup> CD IV. 2, pp. 82 ff.

<sup>73</sup> DI 691 e.

<sup>74</sup> See Canon 12 of the Fifth Ecumenical Council (Constantinople 553); English translation in *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. N. P. Tanner, vol. 1, p. 119.

<sup>75</sup> CD IV. 2, p. 93.

Because of his strong patristic background, Barth could not have ignored the issue of *Theotokos*. In dealing with it, he preserves the integrity of the dogma and shows respect for the Holy Virgin Mary:

It is [God] who sanctifies and ordains [Mary] the human mother of His Son. It is He who makes His Son hers, and in that way shares with humanity in her person nothing less than His own existence.... He gives to her what she could not procure for herself and no other creature could procure for her. This is the miracle of the Virgin Birth as it indicates the mystery of the Incarnation, the first attestation of the divine Sonship of the man Jesus of Nazareth, comparable with the mystery of the empty tomb at His exodus from temporal existence<sup>76</sup>.

Compared to the respect Luther had for the Virgin, the next Protestant generations disavowed her in reaction to the excesses of Roman Catholic Mariology. Because he spoke of the Virgin Birth and the Virgin Mary, Barth has been accused by his Protestant colleagues of crypto-Catholicism<sup>77</sup>. But in fact he has retrieved the tradition of the primitive Church. Unlike Roman Catholicism, Eastern Orthodoxy has not formulated any other dogma about the Virgin Mary since the council of Ephesus and thus has preserved the same primitive faith.

### Conclusions

In sum, one can say that Barth's contribution to the theology of the twentieth century in general, and to the Protestant theology in particular, has been a paramount one. Throughout his Christology, one can detect a strong influence of the Fathers of the Church. Saint Cyril of Alexandria has been of particular interest for this paper. As I have proved, the two theologians agree on many points in their Christologies. Barth is also especially careful to preserve the Christological doctrine of the council of Chalcedon, despite his rejection of some of this council's formulae. Yet difficulties arise concerning the terminology of both Cyril and Barth. And terminology is not an issue that should be lost sight of, since the misunderstanding of terms may lead to heresy (e.g., the Monophysites). This paper proposes a path that should be explored in the future ecumenical dialogue between the Orthodox Church and the Reformed Church: this path is Christology.

---

<sup>76</sup> CD IV. 1, p. 207.

<sup>77</sup> CD I. 1, p. xiv.

**ABBREVIATIONS:**

*ACO* - *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed.-E. Schwartz.

*CD* - **Karl Barth**, *Church Dogmatics*.

*DI* - **Cyril of Alexandria**, *De Incarnatione Unigeniti*.

*PG* - *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca. Ed. J. P. Migne.

*KD* - **Karl Barth**, *Die Kirchliche Dogmatik*.

*TL* - **Cyril of Alexandria**, *The Third Letter of Cyril to Nestorius*.



## CONDIȚIILE CE AU DUS LA ANEXAREA TRANSILVANIEI LA UNGARIA (1865) INFLUENȚA ACESTUI EVENIMENT ASUPRA STATUTULUI JURIDICO-CANONIC AL BISERICII DIN TRANSILVANIA

PATRICIU-DORIN VLAICU

**ABSTRACT.** *The Conditions which Led to the Connexion of Transylvania by Hungary in 1865. The Influence of this Event Upon the Juridical - Canonical Status of the Church in Transylvania.*

The author presents the political - historical conditions which led to the annexion of Transylvania to Hungary in 1865. The Romanians from Transylvania had no rights in their own country. In order to stop the Romanians' anger, the Government from Viena (Wien) accepted to re-establish the Orthodox Metropolitan Church of Transylvania on the 24-th of December 1864 and to found the Caransebeș Bishopric on the 8-th of July 1865.

From now on the Orthodox Romanians from Transylvania would have a protective Church which would have a greater prestige.

Revoluția din 1848, deși a fost înfrântă, a reușit să marcheze istoric și social întreaga Europă. Mișcarea revoluționară din Transilvania și-a propus să desființeze privilegiile nobiliare, să înlăture relațiile feudale, să abolească absolutismul și să aducă o eliberare națională a popoarelor asuprite. Cu toate că sfârșitul revoluției a adus înfrângerea, totuși în viața politică și socială a Transilvaniei au intervenit modificări ce au adus un licăr de speranță pentru națiunile din Imperiu. Dintre rezultatele pozitive putem aminti: desființarea iobăgiei, înlăturarea monopolului nemeșimii asupra pământului din Transilvania; dar au mai continuat să existe puternice rămășițe feudale, ce aveau să se constituie într-o piedică în fața dezvoltării burgheze a Transilvaniei<sup>1</sup>.

Cu toate că înfrângerea evoluției a însemnat atât răpirea independenței statului ungar cât și zădărnicierea eliberării naționale a poporului român, putem spune că și sub aspect național s-au realizat câteva obiective. Astfel că s-au desființat cele trei națiuni medievale, românii nemaivând după 1848 situația înjositoare de "popor tolerat"<sup>2</sup>.

Revoluția din 1848 a fost un prilej de intensificare a contactelor dintre românii din cele trei provincii românești și acest fapt a dus la o accentuare a dorinței de unire a tuturor românilor. Pentru Transilvania, revoluția din 1848 a însemnat un moment de cotitură. De acum, autoritățile cunoșteau intențiile

---

<sup>1</sup> Cheresteșiu Victor, *Din Istoria Transilvaniei*, vol. II, București, 1961, pag.131.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pag. 131.

românilor și puterea acestora de a lupta pentru idealurile naționale și astfel că mișcările naționale au fost reprimite cu sălbăticie, "văzându-se în ele primejdii centrifugale de desprindere de imperiu"<sup>3</sup>. După instaurarea absolutismului, principatul Transilvaniei a devenit o provincie care depindea direct de Guvernul imperial din Viena, având în frunte un guvernator, numit de împărat, cu reședința la Sibiu. Acum a avut loc reorganizarea administrativă a țării, au fost desființate comitatele, iar țara împărțită în șase districte militare, fiecare având în frunte un comandant militar asistat de un consilier civil<sup>4</sup>.

În această perioadă diversiunea austriacă a fost la ea acasă, încercându-se toate variantele pentru a se neutraliza orice forță ce nu poartă amprenta "autorității cezaro-craiești".

Cu ajutorul armatei, al birocrăției și al Bisericii romano-catolice, Biserica ce a fost repusă în toate drepturile deținute de ea în imperiu înainte de Iosif al II-lea, habsburgii și-au prelungit presiunea asupra popoarelor din monarhie. Cu toate că și-au dorit foarte mult unitatea, românii din monarhie au fost în continuare despărțiți de bariere administrative în principatul Transilvaniei, Banat și Ungaria. Această împărțire era intenționat menținută, deoarece populația românească prin număr și așezare teritorială compactă constituia o piedică în fața uniformizării lingvistice și naționale pe care și-o propuneau vizionarii maghiari. Marea masă a populației românești era supusă unei duble opresiuni - social-economică și politică - exercitată pe de o parte de către clasele dominante maghiare și pe de altă parte de către cercurile conducătoare austriece, pe lângă care se mai adăuga și oprimarea exercitată de către burghezia săsească<sup>5</sup>.

Samavolnicia imperiilor era greu de suportat de către populația nevoiașă din Imperiu și atunci când era vorba de lupta pentru subzistență politică, socială și economică, românii, maghiarii și germanii oprimați se înfrăteau pentru câștigarea libertăților elementare. Programul de la Blaj a rămas în memoria românilor ca fiind un țel obligatoriu de împlinit și astfel intelectualii români stăruie în revendicarea egalei îndreptățiri naționale<sup>6</sup>.

Sub presiunea maselor țărănești, la 31 mai 1848 emanciparea iobagilor a fost proclamată de către Dieta Transilvaniei, Legea aceasta reprezentând de fapt un punct din programul constituțional enunțat în martie 1848 la Projon. În Ungaria exista din 1836 o reglementare urbană prin care se legiferase posibilitatea de rotunjire a pământurilor nobiliare prin delimitarea sesiilor iobăgești și libera dispunere a nobilului de câtimea de pământ care depășea mărimea fixată a sesiei, se decretaseră măsuri de segregare și comasare pentru gruparea la un loc a pământurilor nobilului sau ale iobagului. În Transilvania, aceste măsuri au fost refuzate cu îndărătnicie de către nobilimea maghiară până la revoluția din

<sup>3</sup> *Ibidem*, pag. 133.

<sup>4</sup> Păcurariu Mircea, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867-1918*, Sibiu, 1986, pag. 89.

<sup>5</sup> Cheresteșiu Victor, *op. cit.*, pag. 134.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pag. 134-135.

1848, din cauza antagonismelor naționale. Problema cea mai mare era că împăcarea era lăsată la latitudinea celor două părți, ori, erau foarte puține cazurile în care aceasta se putea realiza ușor. Aparent legea era binevoitoare deoarece prevedea că fără de sentință judecătorească iobagul nu putea fi lipsit de pământul său și nici nu putea fi constrâns la prestații.

Înfrângerea revoluției i-au făcut pe țărani să fie neîncredători și în aceste împrejurări ei refuzau să desfășoare prestații chiar dacă li se promiteau bani. Intuiția țăranilor români nu a greșit prea mult, deoarece nobilimea maghiară folosea orice mijloace pentru a se eschiva de la responsabilitățile arătate de lege. În aceste împrejurări, țăranimii nu-i mai rămânea decât să manifeste o rezistență îndârjită pe pozițiile cucerite de revoluție și să încerce să smulgă cu forța drepturile refuzate.

Avram Iancu era un simbol pentru lupta românilor pentru dobândirea drepturilor ce li se cuveneau. Fostul țăran iobag își apăra cu toate puterile drepturile câștigate, iar nobilii își petreceau timpul cu intentări de procese. Situația era deosebit de tulburătoare în Transilvania și mai ales în zona Munților Apuseni.

O seamă de ordonanțe imperiale provizorii și publicații oficiale încercau să liniștească spiritele.

Imperiul se găsea într-o situație deosebit de dificilă. Nevoia stringentă de oameni liberi care să îngroașe rândurile soldaților pentru paza imperiului, crearea unei piețe de desfacere pentru mărfurile produse în Imperiul austriac intra în contradicție cu necesitatea de a păstra o moșierime puternică pentru consolidarea internă și externă a imperiului. Patentele din 1853 și 1854 au fost târziu și greu aplicate în Transilvania. Pentru rezolvarea litigiilor dintre foștii iobagi și foștii stăpâni, se instituiau instanțe judecătorești urbariale și comisiile provinciale de degrevare a pământurilor, prevăzute în legea din 1848, adăugându-se acum explicația întreagă a modului de organizare și funcționare a lor<sup>7</sup>. Putem afirma chiar că patentele urbariale din 1853-1854 legiferau transformarea proprietății feudale în proprietate privată de chip capitalist.

În mediile intelectualității române din Ardeal s-au făcut deosebit de multe comentarii pe marginea patentelor imperiale. Printre cei care s-au ocupat de această problemă cele mai consecvente critici au fost realizate de către Gheorghe Barițiu - publicistică<sup>8</sup> și de către Ilarion Pușcariu care publică la Sibiu două volume de "Comentarii la prea înalta patentă" (1858), iar în anul 1859 apărea la Sibiu "Indreptariu în cauzele urbariale".

Dacă pe plan social-economic politica protecționistă austriacă a fost interesată să înlăture regimul feudal agrar, din punct de vedere politic ea a promovat cele mai variate forme de centralizare administrativă și un foarte sever control al vieții politice.

Principatul Transilvaniei a devenit provincie direct dependentă de guvernul de la Viena, încadrându-se astfel în sistemul de guvernare absolutistă. Principatul a

<sup>7</sup> *Ibidem*, pag. 142.

<sup>8</sup> Vezi Gazeta de Transilvania, nr. 1,2/1876.

fost condus de un guvernator cu reședința transferată de la Cluj la Sibiu. Prin noua organizare administrativă, vechile comitate și scaune au fost desființate și țara a fost împărțită în șase districte: Sibiu, Alba-Iulia, Cluj, Odorhei, Reteag și Făgăraș, conduse de ofițeri superiori imperiali. Districtele se împărțeau la rândul lor în cercuri, iar acestea în subcercuri.

Prin hotărârea guvernului vienez din 1849 luna noiembrie, Banatul a fost constituit într-o provincie separată numită "Voivodina sârbească și Banatul Timișoarei" cu reședința la Timișoara. Crișana și Maramureșul au rămas în continuare în Ungaria. Vechii funcționari au fost înlocuiți peste tot, cu excepția câtorva reprezentanți ai păturii conducătoare săsești, incluși în calitate de consilieri<sup>9</sup>.

Nu este lipsit de importanță faptul că funcționarii superiori proveniți din aparatul administrativ austriac erau complet rupți de realitățile locale însă cunoșteau deosebit de bine interesele Vienei. Pentru a se evita acționarea regimentelor grănicerești împotriva intereselor imperiale, în anul 1851 regimentele românești cât și cele secuiești au fost incorporate în regimentele cezaro-craiești de linie, evitându-se astfel acțiunile separatiste ale acestora. Pe lângă cele opt regimente de linie, aparatul represiv a fost întărit cu un regiment de jandarmi și cu mai multe detașamente de "dragoni districtuali". Cu ajutorul acestor regimente nou înființate și ale tribunalelor militare numite "tribunale de sânge", înființate încă din septembrie 1849, a fost întreprinsă acțiunea de pedepsire a celor ce au participat la revoluție. Teroarea s-a împrăștiat asupra tuturor celor care nu se conformau întocmai dispozițiilor Vienei. Pentru a fi intimidați potențialii răzvrățiți, personalități reprezentative ale românimii din Transilvania au fost arestate sub diferite pretexte. Printre aceștia un număr mare de preoți, foști prefecți și tribuni au pătimit în închisorile Imperiului austriac<sup>10</sup>.

Pentru ca nu cumva consolidându-și pozițiile națiunile din imperiu să pună în pericol unitatea coroanei austriece, habsburgii au alimentat premeditat neînțelegerile dintre păturile conducătoare ale națiunilor din Transilvania, pentru a se putea apoi erija în arbitri<sup>11</sup>.

În Austria s-a format o partidă care încerca să suspende constituția din 4 martie 1848 și să introducă un absolutism nelimitat. În fruntea acestei acțiuni stăteau nemți, cehi și maghiari, care nu priveau cu ochi buni libertatea constituțională și nu doreau instaurarea unei egalități în drepturi. "Planul și programul de luptă a partidului absolutistic era însă următorul: să dea petițiune la guvern ca dieta imperială (senatul), precum și dietele provinciale să fie convocate cât mai curând [...]. Ei făceau socoteala așa, că întrunindu-se senatul și dietele provinciale, reprezentanții fiecărui popor vor căuta să ridice la valoare autoritatea și drepturile poporului reprezentat prin ei, ca să nu rămână cu nimic îndărătul celorlalte popoare. Din acestea s-ar naște neînțelegeri, certe pentru că fiecare ar căuta

<sup>9</sup> Cheresteșiu Victor, *op. cit.*, pag. 160-161.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pag. 161.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pag. 161.

să ajungă deasupra și să nu fie subordonat nimănui, iar aristocrații ar putea zice guvernului: vezi, libertățile constituționale sunt frumoase, dar nu sunt pentru popoarele de rând, care nu știu decât să asculte, să plătească dări și să-și verse sângele pentru tron și patrie, iar de constituție reprezentativă n-au nici idee. De aceea suspendează constituția și lasă libertățile constituționale, pe mâna și în grija noastră, care știm umbla cu ele!"<sup>12</sup>.

Acțiunea maghiarilor era orientată pe trei direcții. Maghiarii de acasă căutau să convingă coroana că ei sunt cei mai credincioși apărători ai tronului; cei exilați sau stabiliți în străinătate căutau să stabilească raporturi bune cu politicienii străini pentru a-i câștiga pentru cauza maghiară; iar aristocrații maghiari, împreună cu cei de origine germană și cehă făceau propagandă pentru introducerea absolutismului. "Maghiarii cereau să li se dea autonomia ce o aveau înainte de 1848, cu întreaga supremație de atunci asupra altor popoare"<sup>13</sup>.

Sub pretextul că românii ar manifesta tendințe primejdioase pentru monarhie, guvernatorii respingeau românilor cele mai elementare doleanțe. În anul 1850 Wohlgemuth, guvernatorul Transilvaniei, raporta forurilor superioare spunând că: "dacă și românii care sunt cei mai numeroși și cei mai puternici, ar începe cu pretenții, acest fapt ar produce urmări grave" și considera că problema transilvană ar putea fi rezolvată doar contopind toate națiunile.

"Maghiarii foloseau fiecare ocasiune bună pentru a accentua în fața Europei că numai ei formează elementul care a dat și va mai da piept cu barbarismul asiatic, oprindu-i intrarea în Europa Mediterană"<sup>14</sup>.

Pentru a diminua acțiunile de emancipare a românilor, același guvernator a suprimat și cele două gazete românești: "Gazeta de Transilvania" și "Foaie pentru minte, inimă și literatură"<sup>15</sup>. În acest timp, la Viena fruntașii intelectualității ardeleni se zbăteau din răspuțeri pentru a obține pentru națiunea română din Ardeal drepturile proclamate în 1848. În memorialul din 10 ianuarie 1850, deputații românilor din tot cuprinsul monarhiei au repetat punctele formulate la 25 februarie 1849 cerând constituirea românilor în corp național, înglobând la un loc pe românii din principatul Transilvaniei, din Banat și Ungaria, precum și numirea de funcționari proporțional cu numărul lor, folosirea limbii române în administrație. Imperialii încercau să tragă de timp oferind promisiuni și de fiecare dată încrederea de la început era urmată de o profundă dezamăgire. În anul 1850, August Treboniu Laurian îi scria lui Nicolae Bălcescu: "Lanțuri nouă se pregătesc, iar libertăți deloc. Ei se scuză cu starea provizorie însă pasurile ce fac și ca provizorii sunt rele"<sup>16</sup>.

În anul 1851, printr-o petițiune, reprezentanții românilor din Imperiu, cer monarhului să facă dreptate națiunii române, și să-i satisfacă următoarele

<sup>12</sup> Păcățeanu T.V., *Carte de aur sau luptele politice naționale ale românilor sub coroana ungară*, Sibiu, 1904, vol. 1, pag. 687.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pag. 688.

<sup>14</sup> Păcățeanu T.V., *op. cit.*, pag. 688.

<sup>15</sup> Cheresteșiu Victor, *op. cit.*, pag. 162.

<sup>16</sup> Ghica I., *Amintiri din pribegia după 1848*, vol. II, Craiova 1940, pag. 237-238.

doleanțe: "Ștergerea legilor maghiare și săsești și introducerea la români a legilor austriece, în toate ramurile administrației publice. Organizarea judecătorilor astfel ca toți românii să fie uniți în această organizație, avându-și forurile lor, de la tribunal începând și până la curtea de casație de la Viena, pe lângă care să fie instituit un senat român"<sup>17</sup>.

Delegații români la Viena incomodau autoritățile, de aceea susținătorii drepturilor naționale au fost nevoiți să părăsească capitala imperiului. Replica dată de către comandantul militar al Vienei lui Simion Bărnuțiu este deosebit de elocventă: "Regimul nu are nevoie de dvoastră, de deputați ca aceștia; el își chiamă oamenii în care are încredere și cu aceia lucră"<sup>18</sup>. "Drepturile - ziceau maghiarii - sunt de proveniență numai istorică, prin urmare nu toate popoarele pot fi împărțite de drepturi egale. Și dacă Austria le dă drepturi egale, își sapă singură mormântul"<sup>19</sup>.

Ideea unirii tuturor românilor din Imperiul austriac a marcat toate acțiunile politice de după 1848 și a fost considerată ca o aspirație firească chiar și de către cei care se temeau de ea sau o combăteau. Într-una din scrisorile din emigrație Kossuth afirma: "Ideea statului daco-român trebuie să existe, pentru că este cu neputință să nu existe; pentru că a avea ca scop final năzuința spre o completă independență națională este un instinct atât de natural la orice națiune care are o existență statală și un trecut național, încât acest instinct nu poate fi stârpit. E adevărat însă că pot fi împrejurări când conducători înțelepți ai mișcărilor naționale trebuie să considere ca o absurditate să ridice steagul unei totale independențe naționale. În această situație se găsește și Țara Românească. Dar nu există putere omenească care să împiedice ca sentimentul, dorința și instinctul să rămână vii în conștiința poporului"<sup>20</sup>.

Guvernul habsburgic era foarte atent la toate mișcărilor românilor din Transilvania deoarece teama de revoluție și de dezagregare a imperiului stăpâna toate acțiunile de politică internă și externă ale Vienei. Această temă a dictat și politica disperată de a împiedica realizarea și consolidarea unirii Țării Românești și Moldovei. Tot teama de a nu pierde provinciile locuite în majoritate de români a determinat și considerarea oricăror revendicări de drepturi naționale, acțiuni primejdioase cu caracter subversiv daco-roman<sup>21</sup>.

Pentru Habsburgi, anul 1859 a fost un an nefast, care aducea primejdii ce amenințau Austria și anume: Unirea Principatelor Române și războiul franco-italo-austriac.

Tulburările din Europa anului 1859 au făcut ca Habsburgii să mediteze profund la situația din imperiu și să-și reconsidere poziția față de națiunile

<sup>17</sup> Păcățeanu T.V., *op. cit.*, pag. 697

<sup>18</sup> Duică G. Bogdan, *Notesul de însemnări al lui Simion Bărnuțiu 1849-1863*, în Anuarul Institutului de Istorie Națională, Cluj, 1993.

<sup>19</sup> Păcățeanu T.V., *op. cit.*, pag. 688.

<sup>20</sup> c.f. Victor Cheresteșiu, *op. cit.*, pag. 165.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pag. 174.

nemaghiare și negermane. Înfrângerea din Italia și agitația revoluționară de la granița imperiului au influențat în ultimă instanță schimbarea politicii interne a Austriei. Pentru a câștiga adeviziunea claselor conducătoare ale popoarelor statului habsburgic, prin patenta imperială din martie 1860 s-a decis ca Senatul imperial de la Viena să fie chemat în sesiune extraordinară. Cu această ocazie au fost chemați și reprezentanții tuturor "notabilităților" din toate provinciile monarhiei, pentru a fi consultați asupra modalităților de ieșire din criza internă. Instituția devenea astfel un Senat imperial întărit, dar având în vedere că delegații erau aleși ignorându-se principiul etnic-național, tezele dezbătute acolo exprimau puncte de vedere reacționare.

În baza dezbaterii Senatului imperial întărit, a fost emisă diploma din 20 octombrie 1860, prin care se anunța încetarea sistemului și trecerea spre un sistem constituțional de guvernare.

Noua formulă de guvernare promova interesele burgheziei și moșierimii națiunilor mai dezvoltate din punct de vedere economic și politic, în dauna drepturilor de emancipare a celorlalte națiuni. Românii s-au văzut în continuare despărțiți din punct de vedere teritorial-administrativ. Astfel Banatul incorporat Ungariei, iar Transilvania propriu-zisă lăsa în afară Crișana și Maramureșul. În locul comandamentului militar austriac se revenea la o conducere gubernială, la dietă, Clujul devenind reședință.

Dovedindu-se deosebit de încrezători în sinceritatea habsburgică și în principiul egalei îndreptățiri politice, reprezentanții burgheziei și ai intelectualității românești, întruniți într-un congres național la Sibiu în ianuarie 1861, s-au declarat în general gata să sprijine tendințele liberale enunțate în noul program de guvernare. Totodată membrii adunării au reînnoit revendicările exprimate la Blaj cu privire la recunoașterea drepturilor naționale ale națiunii române, raportat la numărul populației române<sup>22</sup>. Speranțele românilor s-au dovedit a fi zadarnice, deoarece experiența de colaborare politică dintre români, maghiari și sași, prilejuită de conferința mixtă de la Alba-Iulia din februarie 1861 a înregistrat un dublu eșec pe plan politic național cât și a relațiilor cu Habsburgii. "În adunarea reprezentată prin 24 maghiari, 8 români și 8 sași, a biruit conservatorismul feudal, majoritatea votând pentru incorporarea Transilvaniei la Ungaria, atacându-se astfel hotărârile prevăzute de cele două diplome constituționale"<sup>23</sup>.

În Dieta de la Pesta, deputați români erau numai 18 și nici aceștia nu erau întotdeauna uniți în idei și acțiuni, de aceea fiecare moțiune depusă de ei era respinsă de majoritatea Adunării. Astfel, proiectul de lege referitor la rezolvarea problemei naționale, redactat de reprezentanții grupului radical român, în care revendicau, pentru fiecare dintre popoarele Ungariei, libertatea de a folosi și cultiva limba națională, de a o întrebuința în administrație și justiție pe teritoriile locuite de populația majoritară ca și garantarea dezvoltării nestingerite a

<sup>22</sup> Barițiu G., *Părți alese din istoria Transilvaniei*, Sibiu, 1891, pag. 70-84.

<sup>23</sup> Cheresteșiu Victor, *op. cit.*, pag. 179.

învățământului în limba maternă, a literaturii, a științei etc.<sup>24</sup> Maghiarii făceau presiuni de tot felul pentru a impune unirea Transilvaniei cu Ungaria. La data de 21 iulie 1861, în ciuda vehementei opoziții manifestate de Dieta, împăratul a refuzat să sancționeze incorporarea Transilvaniei la Ungaria, proclamând astfel primatul principiului autonomiei unităților istorico-politice. Drept sancțiune pentru încercarea maghiarilor de a impune monarhului norme de guvernare, prin ordinul imperial din 22 august 1861 Dieta de la Pesta a fost dizolvată.

Promisiunile făcute la Viena românilor erau vagi, lăsându-se oricând locul unor interpretări. Cu prilejul reorganizării teritoriului Transilvaniei, habsburgii au lăsat frâu liber rivalităților naționale.

Din păcate nici reprezentanții românilor nu erau unitari în acțiunile lor, existând o aripă ponderată în frunte cu mitropolitul Andrei Șaguna și o aripă radicală în frunte cu G. Barițiu. În vara anului 1863 au avut loc în sfârșit alegerile pentru Dieta Transilvană. Pe baza regulamentului electoral emis de la Viena în aprilie 1863, dreptul de vot s-a extins la toți locuitorii bărbați având vârsta de 24 de ani, dacă puteau face dovada unui cens anual de cel puțin 8 florini sau dacă indiferent de avere făceau parte din "inteligență" adică erau învățători, preoți, profesori, avocați, medici, ingineri etc.

Aparent s-ar fi putut crede că această lărgire a dreptului de vot este un simplu act reparatoriu făcut pentru a se da dreptul meritat românilor, dar de fapt el acoperea un interes politic al habsburgilor. Datorită opoziției manifestate de maghiari și de croați, imperialii au încercat să contrabalanseze acțiunile acestora prin emanciparea românilor.

De acum românii aveau o încredere deosebită în succesul cauzei naționale. Rezultatul alegerilor a înregistrat 46 deputați români, 42 maghiari și 32 sași. La aceștia se adăugau pentru fiecare dintre naționalități câte 11-12 deputați "regaliști", astfel încât totalul mandatelor s-a ridicat la 57 pentru români, 54 pentru maghiari și 43 pentru sași<sup>25</sup>. Nici de această dată nu era reprezentată proporțional structura etnică din Transilvania, datorită votului censitar impus și pentru numirea deputaților "regaliști". La dezbaterile Dietei însă n-au participat decât deputații români și sași la care s-au adăugat și 4 regaliști maghiari, deoarece deputații maghiari aleși și ceilalți 8 "regaliști", neputându-și asigura majoritatea, au refuzat să mai participe. Prin declarația lor colectivă din 22 iulie 1863, ei au calificat convocarea Dietei ca fiind nelegală<sup>26</sup>.

În cele din urmă o parte dintre maghiari au revenit în dietă pe bază de noi alegeri<sup>27</sup>.

În Dieta de la Sibiu, legea cea mai importantă care a fost votată a fost legea egalei îndreptățiri a poporului român și a confesiunilor sale cu celelalte naționalități și religii din Transilvania. În articolul 1 al acestei legi se statua că:

<sup>24</sup> Păcățeanu T.V., *op. cit.*, vol. II, ed. II, pag. 394-402.

<sup>25</sup> Moldovan Vasile, *Dieta Ardealului din 1863-1864*, Cluj, 1932, pag. 45-49.

<sup>26</sup> Pușcariu I., *Notițe despre întâmplările contemporane*, Sibiu, 1913, pag. 70-71.

<sup>27</sup> Cheresteșiu V., *op. cit.*, pag. 182.



"Națiunea română, religiunea greco-catolică ca atare și religiunea greco-orientală se recunosc prin lege întru înțelesul constituțiunii transilvane întocmai ca și celelalte 3 națiuni și 4 confesiuni recunoscute ale Transilvaniei"<sup>28</sup>. În aceeași sesiune a fost votată și legea privitoare la întrebuințarea celor trei limbi ale țării în viața publică. În conformitate cu prevederile legii, limba română putea fi întrebuințată alături de limba germană și maghiară în administrație și justiție ca limbă oficială.

Pe perioada octombrie 1863 - mai 1864, Dieta de la Sibiu a fost suspendată datorită lucrărilor Senatului imperial din Viena. În perioada cât a activat, membrii Dietei n-au dat randamentul scontat deoarece s-au pierdut în dezbateri ce puteau fi evitate și nu s-a reușit realizarea unui acord între deputații români și sași. Aceștia din urmă se considerau încă o națiune privilegiată, dar au acceptat totuși colaborarea pentru a stăvili tendințele de dominare ale aristocrației maghiare. Ultimele dezbateri ale Senatului imperial au subliniat starea de criză economică și politică în care se afla guvernul de la Viena. Pe de altă parte se observa deja că a crescut încordarea între popoarele din imperiu. În Galiția s-a proclamat legea marțială ca urmare a creșterii avântului revoluționar, în Ungaria un număr din ce în ce mai mare de țărani refuzau să plătească impozitele și se opuneau recrutării în armată. În aceste condiții o schimbare de politică internă apărea o necesitate vitală. În ultimii ani se dovedise clar că burghezia și armata austriacă nu erau capabile să susțină imperiul și era foarte clar că nu se mai putea reveni la politica de centralizare. Burghezia conștientizase deja că federalizarea imperiului în state naționale ar fi dus la destrămarea imperiului și astfel la pierderea unei piețe foarte vaste și foarte sigure de desfacere. "Între două alternative, guvernul din Viena a adoptat o a treia cale: de compromis (înțelegere) cu moșierimea și burghezia maghiară"<sup>29</sup>.

În anul 1865, guvernul Schemeling a fost demis și au început tratativele cu reprezentanții nobilimii maghiare, în aceste negocieri, un loc de frunte avându-l Francisc Deak, fost ministru în guvernul revoluționar din 1848. Aceste negocieri au avut drept scop împărțirea puterii între clasele dominante din Austria și Ungaria, înțelegere ce avea să ducă la realizarea dualismului austro-ungar. "Clasele conducătoare ungare renunțau la independența Ungariei proclamată în revoluția din 1848-1849, în schimb își întăreau dominația nu numai asupra maselor maghiare, ci și asupra poporului român și asupra sârbilor, croaților, slovacilor din Ungaria și Transilvania"<sup>30</sup>.

Din aceste negocieri au apărut rezultate nefaste pentru națiunile nemaghiare și negermane, soarta lor fiind neglijată, ba mai mult, dirijată potrivit intereselor celor "mari și tari". Acum s-a observat foarte clar că perioada de liberalism politic și național din anii trecuți nu a fost decât un mijloc de șantaj al

<sup>28</sup> c.f. *Ibidem*, pag. 182.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pag. 183.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pag. 183.

austriecilor împotriva maghiarilor și că atunci când interesele o impuneau, politica austriecilor era modificată fără milă.

Prima consecință a acestor negocieri a fost deosebit de nefastă pentru români. La masa tratativelor s-a hotărât ca Transilvania să-și piardă autonomia, într-o modalitate care a fost deosebit de repede găsită. Un nou rescript imperial hotărâ desființarea Dietei de la Sibiu și înlocuirea ei cu o nouă Dietă ce avea să-și aibă sediul la Cluj. Obiectivul acestei Diete care s-a întrunit la Cluj era formulat într-un mod voalat: "Revizuirea articolului de lege din 1848 despre uniunea Ungariei și a Transilvaniei"<sup>31</sup>. Pentru a se ajunge cu siguranță la scopul propus, s-a anunțat că alegerile aveau să se desfășoare după legea din 1791, nesocotindu-se toate drepturile cucerite prin revoluția de la 1848. Pentru a se micșora reacțiile negative, erau lăsați să participe la alegeri și neprivilegiații al căror cens anual atingea cel puțin suma de 8 florini, scăzându-se contribuția capitală<sup>32</sup>. Din aceste condiții ce erau impuse, observăm că românii nu puteau fi reprezentați în funcție de importanța lor ca populație majoritară în Transilvania și că lucrurile erau astfel aranjate încât populația românească să fie desconsiderată. Pentru a se constitui o Dietă cu majoritate maghiară, autoritățile s-au folosit de toate artificiile posibile. Censul majorat față de 1863, admiterea la vot a tuturor privilegiaților, indiferent de avere, precum și nelimitarea numărului regaliștilor conform legii din 1791, aceștia fiind recrutați în cea mai mare parte din rândul nobilimii proprietare. Datorită acestor realități, frunțașii națiunii române au reacționat imediat, dar din păcate nu într-un mod unitar. Aripa radicală, reprezentată prin George Barițiu, avocatul Ioan Rațiu, Ilie Măcelariu și alții au optat pentru o rezistență pasivă materializată prin neprezentare la vot, iar aripa legalistă reprezentată prin episcopul Andrei Șaguna a optat pentru un activism constructiv<sup>33</sup>. Rezultatul alegerii a fost cel scontat. Din 108 deputați aleși, românii au obținut 14 locuri, iar din cele 190 de mandate "regaliste", doar 32 au fost oferite românilor<sup>34</sup>.

Deputații români și-au dat seama de interesele oculte ale maghiarimii, și cu toată opoziția pe care au desfășurat-o, Dieta întrunită la Cluj a votat alipirea Transilvaniei la Ungaria. După realizarea acestui deziderat, Dieta a fost prorogată, urmând să se treacă grabnic la noile alegeri pentru Dieta de încoronare ce s-a deschis la Pesta la 14 decembrie 1865.

În Dieta de la Pesta, deputații români în frunte cu Iosif Hodoș deputat al Zarandului, au inițiat mai multe proteste care însă n-au adus nici un rezultat pozitiv, deoarece habsburgii nu ezitau nici acum să sacrifice popoarele guvernate de ei pentru a salva și consolida dinastia. Românii transilvăneni se împotriveau cu deosebită stăruință alipirii Transilvaniei la Ungaria, deoarece erau stăpâniți

<sup>31</sup> Pușcariu I., *op. cit.*, pag. 84.

<sup>32</sup> Păcățeanu T.V., *op. cit.*, vol. III, pag. 770.

<sup>33</sup> Cheresteșiu V., *op. cit.*, pag. 184.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pag. 184.

de dorința vie de a desăvârși ceea ce au început cei de peste munți și prin unirea Transilvaniei cu România să realizeze statul național român.

Românii de peste munți apreciau într-un mod deosebit rezistența deputaților români în Dieta din Pesta. Aproape o sută de reprezentanți ai frunțașilor mișcării naționale de peste munți, în frunte cu Al. Papiu Ilarian, A.T. Laurian, V. Alexandrescu-Urechea și Gheorghe Magheru s-au solidarizat cu atitudinea deputatului de Zarand scriindu-le: "Lupta dar ce susțineți în această cauză mare și sfântă e o luptă de onoare și de viață pentru întreaga națiune română... Înainte dar pe calea ce ați apucat; împiedicați din toate puterile mergerea transilvănenilor la Pesta. Arătați-le cum vor să-i amăgească sub pretext de "Dieta de încoronare" și fiți încredințați că veți secera binecuvântările din toată gîntea română"<sup>35</sup>.

Guvernul de la Viena era deosebit de abil și știa să se folosească de toate viclășugurile posibile pentru a limita reacțiile potrivnice. Pentru a mai potoli din supărarea românilor, după ce la 24 decembrie 1864 a reînființat Mitropolia Ardealului, scoțând-o de sub jurisdicția Bisericii sârbești, la 8 iulie 1865 a înființat episcopia Caransebeșului.

Tratativele dintre Pesta și Viena au fost suspendate pentru un timp datorită izbucnirii războiului austro-prusian în iunie 1866. Dezastrul militar înregistrat de către imperialii habsburgi, scoțând Austria din federația statelor germane, a readus pe primul plan graba înfăptuirii compromisului cu conducătorii maghiari. În luna februarie 1867, contele Luliu Andrassy a fost numit prim-ministru al Ungariei, iar în iunie, Francisc Iosif I a fost încoronat ca rege al Ungariei. În aceeași lună a urmat sancționarea încorporării Transilvaniei la Ungaria și anularea legilor votate în Dieta de la Sibiu, din 1863-1864.

Perioada cea nouă care a început acum, sub semnul dualismului austro-ungar, avea să dureze o jumătate de secol, până la prăbușirea monarhiei și a fost marcată de deosebit de insistente acțiuni de anihilare a avântului națunilor nemaghiare din imperiul dualist.

---

<sup>35</sup> Hodoș Enea, *Din corespondența lui Simion Bărnuțiu și a contemporanilor săi*, Sibiu, 1944, pag. 90-93.