

**Arhiepiscopul Hrisostom de Etna
și
Episcopul Auxentie de Foticeea**

SCRIPTURĂ ȘI TRADIȚIE

Traducere din limba engleză:

Mariana Chiper

*

Părintele Serafim Rose
Sfinții Părinți,
adevărații povățuitori către adevărata credință

Tipărit cu binecuvântarea
Prea Sfințitului Părinte **GALACTION**,
Episcopul Alexandriei și Teleormanului

Editura *BUNAVESTIRE*
Galați 2003

Coperta 1: Evanghelie veche românească

Coperta 4: Părintele Hrisostom, autorul cărții, lângă sicriul Părintelui Serafim Rose

© **The Blessed Seraphim Hermitage**

<http://www.sisqtel.net/~williams>

Traducere după:

Scripture and Tradition,

Nordland Publishing Company, 1984

© **Editura Bunavestire, pentru prezenta ediție**

I. S.B. N. 973 – 86183 – 8 - x

În loc de prefață¹:

Sfinții Părinți, adevărații povățuitori către adevărata credință

Părintele Serafim Rose

Aduceți-vă aminte de mai marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința ... Nu vă lăsați furați de învățăturile străine cel de multe feluri... (Evrei 13, 7-9)

Niciodată nu a mai existat o asemenea epocă cu învățători falși ca cea a secolului XX, așa de bogată în lucruri materiale, dar atât de săracă spiritual. Orice părere ce se poate închipui, chiar și cea mai absurdă, chiar și cele care până acum au fost respinse de consimțământul general al tuturor popoarelor civilizate - își are acum propria doctrină și propriul "învățător". Parte din acești învățători vin cu dovezi sau cu promisiuni a unei puteri "spirituale" și a unor false minuni, așa cum întâlnim la unii "harismatici" și ocultiști; dar cei mai mulți dintre acești învățători nu oferă altceva decât o slabă amestecătură de idei nedigerate pe care le-au primit "din eter" cum s-ar spune, sau de la vreun autoproclamat "înțelept" modern care cunoaște mai multe decât toți cei vechi doar prin faptul că trăiește în "luminatele" vremuri moderne. Ca o consecință, filosofia are o mie de școli, iar "creștinismul" o mie de secte. Unde e de găsit adevărul în toată această amestecătură, dacă într-adevăr e de găsit în vreun fel în aceste vremuri de rătăcire ce par să nu aibă precedent?

Numai într-un loc poate fi găsit izvorul adevăratei învățături, curgând de la Însuși Dumnezeu, nesecat de secole, ci veșnic cristalin, fiind unul și același în cei cel propovăduiesc cu adevărat, ducându-i pe cei ce-l urmează spre veșnica mântuire. Acest loc este Biserica Ortodoxă a lui Hristos, izvorul este harul Atot-Sfântului Duh, iar adevărații învățători ai predaniei dumnezeiești care izvorăște de aici, sunt Sfinții Părinți ai Bisericii Ortodoxe.

Dar, vai, cât de puțini ortodocși cunosc aceasta! Cum să se adape de la acest izvor? Cât de mulți ierarhi din zilele noastre își pasc turmele, nu pe pășunile sufletului (cf. Ps. 22, 2), ci pe ruinele lăsate în urmă de înțelepții moderni, care promit ceva "nou", căutând să-i facă pe creștini să uite adevărata învățatură a Sfinților Părinți, o învățatură care - e adevărat - e în total dezacord cu falsele idei ce guvernează timpurile moderne.

Învățătura ortodoxă a Sfinților Părinți nu este una ce ține de o epocă anume, fie ea "clasică" sau modernă. Ea a fost transmisă printr-o succesiune neîntreruptă din vremea lui Hristos și a Apostolilor Săi, până în ziua de astăzi, când constatăm că nu a mai existat o altă vreme când a fost nevoie să se redescopere o așa-zisă învățatură "pierdută" a Părinților. Chiar atunci când mulți creștini ortodocși s-au depărtat de această învățatură (cum se întâmplă în zilele noastre, de pildă) adevărații ei reprezentanți au continuat să o transmită celor însetați să o primească.

Au existat mari epoci patristice, precum strălucitul secol al IV-lea, și au fost și epoci de declin în percepția patristică a creștinilor ortodocși, dar niciodată nu a existat vreo perioadă de la începutul Bisericii lui Hristos pe pământ până acum, când tradiția patristică nu a mai fost călăuză în Biserică. Nu a mai existat vreun secol fără Părinții Săi.

Sfântul Nichita Stithatul, ucenicul și biograful Sfântului Simeon Noul Teolog, scrie: "Dumnezeu a hotărât ca din generație în generație să nu înceteze pregătirea de către Duhul Sfânt a profeților și a prietenilor lui Dumnezeu pentru slujirea Bisericii".

¹ Acest text a fost ales în loc de prefață a ediției românești deoarece surprinde nevoia unei teologii bazate pe experiența patristică, așa cum se dorește a fi cartea "Scriptură și Tradiție" (n.red.).

Nouă, creștinilor din vremurile de pe urmă, ne este mult mai la îndemână să ne călăuzim și să ne inspirăm din Sfinții Părinți ai vremurilor noastre, adică de la aceia ce au trăit în condiții similare cu ale noastre și cu toate acestea au ținut neschimbată și nestrictată aceeași învățătură veșnic nouă, care nu se adresează doar vreunei epoci sau vreunei rase, ci tuturor, până la sfârșitul lumii...

Totuși, înainte de a vedea ce spun doi dintre Sfinții Părinți mai apropiați de zilele noastre, trebuie să afirmăm răspicat că pentru noi, creștinii ortodocși, studiul Sfinților Părinți nu este un exercițiu academic de rutină. Mare parte din ceea ce se numește actualmente “renaștere patristică” seamănă mai mult cu un joc al unor cărturari heterodocși alături de imitatorii lor ortodocși, dintre care nici unul nu a “descoperit” adevărul patristic astfel încât să fie gata să-și dea și viața pentru el. O asemenea “patrologie” nu e altceva decât erudiție raționalistă, care se întâmplă să aibă ca subiect de studiu învățătura patristică, fără să înțeleagă că învățătura autentică a Sfinților Părinți conține adevărurile de care depinde viața sau moartea noastră spirituală. Asemenea cărturari pseudo-patrologi își petrec timpul încercând să demonstreze faptul că “Pseudo-Macarie” a fost un eretic mesalian, fără să înțeleagă sau să practice învățătura pur ortodoxă a Sfântului Macarie cel Mare sau încercând să dovedească faptul că “Pseudo-Dionisie” a fost un plagiator rafinat al unor cărți, a căror adâncimi mistice sau spirituale sunt dincolo de acuzatorii săi, sau că întreaga viață monahală a Sfinților Varlaam și Ioasaf, ce ne-a parvenit prin intermediul Sfântului Ioan Damaschin, nu este altceva decât o “revestire a vieții lui Budha”... și lista sutelor de asemenea fabule produse de “specialiști” pentru un public credul, care din nefericire nu are nici cea mai mică idee despre atmosfera agnostică în care aceste “descoperiri” sunt făcute, continuă. Când într-adevăr se pune problema unor nelămuriri (care, bineînțeles, există) asupra unor texte patristice ce necesită multă erudiție, putem fi siguri că acestea *nu* vor fi rezolvate cu ajutorul unor asemenea “specialiști”, care par a fi total străini de adevărata tradiție patristică și care nu fac altceva decât să-și câștige existența pe seama ei.

Când erudiții “ortodocși” se îndreaptă către învățătura acestor cărturari pseudo-patrologi ori își extind cercetările prin același duh raționalist, urmarea nu poate fi decât tragică. De ce? Pentru că asemenea cărturari sunt luați de mulți drept “purători de cuvânt pentru Ortodoxie”, iar sentințele lor raționaliste sunt considerate ca parte a unei viziuni patristice “autentice”, înșelând astfel pe mulți creștini ortodocși.

În ignoranța sa privind adevărata tradiție patristică a ultimelor secole (care se întâlnește mai mult în mănăstiri decât în academii), părintele Alexander Schmemmann, de pildă, deși pretinde că s-a eliberat de “captivitatea apuseană”, despre care își închipuie că a reușit să domine complet teologia ortodoxă a vremurilor moderne, a devenit el însuși prizonier al ideilor protestante legate de teologia liturgică, așa cum bine a arătat părintele Michael Pomazansky, un teolog și patrolog autentic al tradiției patristice din zilele noastre². Din nefericire o asemenea demascare trebuie făcută și în cazul pseudo-eruditului în Sfinți ruși și Sfinți Părinți, G.P. Fedotov, care-și închipuie că Sfântul Serghie “a fost primul Sfânt rus care poate fi catalogat ca mistic” (trecând cu vederea cele patru secole de Sfinți la fel de “mistici” care l-au precedat), iar opera Sfântului Nil de la Sorski îi pare lipsită de “originalitate” (arătând astfel că el nici măcar nu înțelege sensul tradiției în Ortodoxie); pe marele Sfânt ortodox Tihon din Zadonsk îl calomniază, descriindu-l mai degrabă ca pe un “fiu al Barocului apusean³ decât ca un moștenitor al spiritualității Răsăritului”⁴, iar cu o superficialitate rar întâlnită încearcă să-l transforme pe Sfântul Serafim din Sarov (care e foarte puternic înrădăcinat în tradiția patristică, încât cu greu îl putem deosebi de marii Părinți din pustia Egiptului) într-un “fenomen unic” în Rusia, “primul reprezentant al clasei bătrânilor duhovnicești din Rusia” a cărui “viziune despre lume nu are precedent în tradiția Răsăriteană” și care “a fost înaintemergătorul unei noi forme de spiritualitate definită doar ca monahism ascetic”⁵.

Din nefericire, consecințele unei asemenea pseudo-erudiții apar adesea și în viața de zi cu zi: suflete naive care, preluând aceste concluzii false drept adevărate, încep lucrul la o “renaștere liturgică” pe temelii protestante, transformându-l pe Sfântul Serafim (ignorând “incomodele” sale învățături privind ereticii, pe care le împărtășește împreună cu întreaga tradiție patristică) într-un yoghin hindus sau un

² *The Liturgical Theology of Fr. A. Schmemmann*, în *The Orthodox Word*, 1970, No. 6, pp. 260-280.

³ O părere asemănătoare cu a lui Fedotov găsim și la “ilustrul” filosof (și teolog) Chistos Yannaras în cartea *Libertatea moralei*, p. 123, nota 6 (Anastasia 2002), în capitolul despre pietism. (n. tr.)

⁴ O teză dezmințită pe deplin de Nadejda Gorodetsky în *Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoyevsky*, SPCK, London, 1951.

⁵ Vezi introducerea lui Fedotov la scrierile acestor Sfinti în *A Treasury of Russian Spirituality*, Sheed & Ward, New York, 1948.

“harismatic” oarecare; Sfinții Părinți sunt abordați la modul erudiților contemporani – fără evlavie și fără cutremur, ca și cum ar fi pe același nivel cu ei; ca exercițiu, acest demers este ezoterism sau un fel de joc intelectual, iar nu o călăuză către adevărata viață și mântuire.

Nu așa sunt adevărații erudiți ortodocși. Nu e așa cu tradiția patristică ortodoxă, unde autentică, neschimbata învățătură a adevăratului creștinism ni se transmite printr-o succesiune neîntreruptă atât prin viu grai cât și prin cuvântul scris, de la părintele duhovnicesc la fiul duhovnicesc, de la învățător la ucenic.

În secolul XX, un ierarh ortodox se distinge în mod special prin orientarea sa patristică – Arhiepiscopul Teofan al Poltavei († 1943, 19 februarie), unul din întemeietorii Bisericii ortodoxe libere din afara Rusiei și poate arhitectul principal al liniei tradiționaliste. În anii în care a fost vicar al Sinodului Episcopilor din această Biserică (anii '20), a fost socotit mințea cea mai patristică dintre toți teologii ortodocși din afară. În anii '30, s-a retras în singurătate, devenind un al doilea Teofan Zăvorâtul, iar de atunci, din nefericire, a fost în mare măsură dat uitării. Dar memoria lui nu a fost dată cu totul uitării, ci a fost păstrată cu sfințenie de cei ce l-au urmat și de către ucenicii săi; în lunile din urmă unul dintre ucenicii lui de seamă, Arhiepiscopul Averchie de la Mănăstirea Sfânta Treime din Jordanville, New York, i-a publicat o bibliografie alături de o serie de predici⁶. În aceste predici se poate vedea clar respectul și evlavia sa față de Sfinții Părinți, ucenicia lui față de ei și smerenia lui deosebită care nu se mulțumește decât atunci când a reușit să transmită ideile și cuvintele Sfinților Părinți, și nu propriile idei. Astfel, într-o predică din Duminica Pogorării Sfântului Duh spune: “Învățătura despre Sfânta Treime este punctul culminant al teologiei creștine. De aceea, nu cred de cuviință să prezint această învățătură prin cuvintele mele, ci prin cuvintele Sfinților și de Dumnezeu-purtătorilor teologi și mari părinți ai Bisericii: Atanasie cel Mare, Grigorie Teologul și Vasile cel Mare. Ale mele sunt doar buzele, dar gândurile și cuvintele sunt ale lor. Ei ne arată masa cea dumnezeiască, iar eu nu sunt decât un slujitor al dumnezeieștii lor prăznuiri”.

Într-o altă predică, Arhiepiscopul Teofan își declară motivele smeririi sale în fața Sfinților Părinți (o trăsătură tipică pentru marii transmițători ai tradiției patristice, chiar pentru teologi ca Arhiepiscopul Teofan, dar care este atât de evident greșit interpretată de erudiții lumii *acesteia* ca “lipsă de originalitate”). În predica sa la Duminica Sfinților Părinți ai Sinodului VI ecumenic, pe care a ținut-o în anul 1928 la Varna, în Bulgaria, el a oferit credincioșilor un cuvânt despre semnificația Sfinților Părinți și Învățători ai Bisericii pentru noi, creștinii. În ce constă măreția lor, și în ce constă semnificația lor specială pentru noi?

„Biserica, fraților, este casa Dumnezeului celui Viu, stâlp și temelie a adevărului (cf. I Tim. 3, 15). Adevărul creștin se păstrează în Biserică, în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, dar necesită o păstrare în adevăr și o interpretare corectă. Semnificația Sfinților Părinți e de găsit în aceea că ei sunt cei mai vrednici păstrători și interpreți ai acestui adevăr în virtutea sfințeniei vieții lor, a unei temeinice cunoașteri a cuvântului lui Dumnezeu și a unei bogății de har al Duhului Sfânt Care sălășluiește în ei”. Restul predicii se compune din citate din învățăturile Sfinților Părinți (Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Simeon Noul Teolog, Cuviosul Nichita Stithatul) prin care vorbitorul își argumentează punctul de vedere.

Ultimul Sfânt Părinte din care citează pe larg Arhiepiscopul Teofan în predica sa este unul foarte apropiat în timp de el, un înaintaș al său în transmiterea tradiției patristice autentice în Rusia – Episcopul Ignatie Briancianinov. El este de două ori semnificativ pentru noi, cei de astăzi: el, nu numai că e un Sfânt Părinte aproape de timpurile noastre, dar, prin râvna lui pentru găsirea adevărului – care e foarte asemănătoare cu cea a celor ce caută astăzi adevărul cu bună-credință – ne arată cum este posibil pentru “un modern luminat” să pătrundă în atmosfera patristică autentică – adică în cea adevărat creștin-ortodoxă – în ideile și modul ei de gândire. Ne este de mare folos să citim, în cuvintele Episcopului Ignatie Briancianinov însuși, cum un inginer militar a rupt legăturile care îl legau de “știința modernă”, înscriindu-se în tradiția patristică pe care a primit-o nu numai prin cărți, ci direct de la un ucenic al Sfântului Paisie Velicikovski, transmițându-i și nouă celor de astăzi.

“Când eram încă student – zice Arhiepiscopul Teofan citându-l pe Sfântul Ignatie⁷ – pentru mine nu existau distracții sau bucurii! Lumea nu prezenta nimic atrăgător. Mințea mea era complet scufundată în științe, dar în același timp ardeam de dorința să descopăr unde era adevărata credință, unde era adevărata

⁶ O scurtă viață a sa în lb. engleză poate fi citită în *Orthodox Word*, 1969, No. 5.

⁷ Din volumul întâi în lb. rusă al *Operele complete* ale Episcopului Ignatie, pp. 396-401.

învățătură despre ea, străină de orice greșeală dogmatică sau morală. În același timp, în științele înalte, deja mi se arătau limitele cunoașterii umane. Ajungând la acestea, le-am întreat: «oferiți voi oare ceva pe care omul să-l poată numi al lui? Omul este veșnic, iar ceea ce este al lui trebuie să fie veșnic. Arătați-mi această avuție veșnică, această adevărată bogăție pe care să o pot lua cu mine dincolo de mormânt! Până acum am văzut numai cunoaștere care piere în pământ, care nu poate rămâne după despărțirea sufletului de trup». Tânărul iscoditor de atunci a trecut pe rând, prin matematică, fizică, chimie și filosofie, arătându-și profunđa sa cunoaștere în aceste discipline; apoi a trecut la geografie, geodezie, limbi străine, literatură... dar a aflat că, în cele din urmă, acestea nu aparțin celeilalte lumi. Ca răspuns la această chinuitoare căutare el primi același răspuns de care nu scapă nici un căutător “luminat” al secolului XX: “Științele rămân tăcute”.

Atunci, “pentru a obține un răspuns viu și satisfăcător, cu adevărat necesar, m-am întors spre religie. Dar unde te ascunzi tu, adevărată și sfântă credință? Nu te-am putut recunoaște în fanatism (Papism) care nu poartă pecetea blândeții evanghelice. Acesta sufla înfierbântare și trufie! Nu te-am putut recunoaște în învățatura răzvrătită (Protestantism) care se rupe de Biserică, care își alcătuiește propriul său sistem nou, care proclamă în chip deșert și îngâmfat descoperirea unei noi și adevărate credințe creștine – și asta la optsprezece veacuri de la Întruparea lui Dumnezeu-Cuvântul! Ah! Ce nedumerire grea plutea în sufletul meu!... Cât de mult slăbise el! Ce valuri de îndoială se ridicaseră asupra lui, venite dintr-o neîncredere în sufletul meu, dintr-o neîncredere în tot ce era exigentă, tânguindu-mă din pricina neștiinței, din pricina neglijării adevărului.

Și am început să mă rog adeseori, cu lacrimi, lui Dumnezeu, să nu mă lase jertfă rătăcirii, să îmi arate calea dreaptă, pe care să mă pot îndrepta către El, în chip nevăzut, cu mintea și inima. Deodată mi se înfățișează un gând... Inima se aruncă spre el ca în îmbrățișarea unui prieten. Acest gând mă îndemna să cercetez credința la izvoarele ei: în scrierile Sfinților Părinți. «Sfințenia lor, îmi spunea el, dă cheazășie că aceste scrieri sunt vrednice de crezare: pe ele alege-le drept călăuze». M-am supus. Am aflat o cale de a căpăta scrierile Sfinților bineplăcuți lui Dumnezeu, le-am citit cu lăcomie, le-am cercetat în adâncime. După ce am citit o parte, m-am apucat de altele; am citit, am recitit, am citit. Ce m-a izbit mai întâi de toate în scrierile Părinților Bisericii Ortodoxe? Faptul că sunt cu toții în conglăsuire – o conglăsuire minunată, măreață... Printre altele, ce învățătură am aflat în ele? Am aflat învățatura, repetată de toți Părinții, că singura cale de mântuire este urmarea neabătută a poveștelor Sfinților Părinți. «De ai văzut, zic ele, pe cineva amăgit de o învățătură mincinoasă, care piere din pricina alegerii nepotrivite a nevoițelor, să știi că acesta a urmat înțelegerii sale, părerilor sale, iar nu învățaturii Părinților» (Ava Dorotei, *Învățatura a cincea*), care alcătuiesc predania dogmatică și ascetică a Bisericii⁸. Cu această tradiție, ca și cu o avuție neprețuită, își hrănește Biserica fiii ei.

„Acest gând mi-a fost primul liman în țara adevărului. Aici a aflat sufletul meu odihnă de valuri și vifore. Gând bun, mântuitor, dar neprețuit al Atotbunului Dumnezeu, Care vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină! Acest gând s-a făcut piatră de temelie pentru zidirea duhovnicească a sufletului meu! Acest gând a devenit steaua mea călăuzitoare! El a început să-mi lumineze multostenicioasa și multmâhnicioasa, strâmta, nevăzuta cale a minții și a inimii către Dumnezeu. M-am uitat la lumea religioasă cu acest gând și am văzut că pricina tuturor erorilor stă în neștiință (ignoranță), în uitare și în absența acestui gând⁹”.

„Citirea Părinților m-a încredințat cu deplină limpezime că la mântuire se poate ajunge în chip neîndoielnic în sânul Bisericii Ortodoxe – lucru de care sunt lipsite confesiunile Europei apusene, care nu au păstrat în întregime nici învățatura dogmatică, nici cea ascetică a Bisericii lui Hristos din primele veacuri. Ea mi-a descoperit ce a făcut Hristos pentru omenire, în ce constă căderea omului, de ce este neapărată nevoie de un Răscumpărător, în ce constă mântuirea pe care a dobândit-o și o dobândește Răscumpărătorul. Ea m-a întărit: trebuie dezvoltată, simțită, văzută lăuntric mântuirea, fără de care credința în Hristos e moartă, iar creștinismul – un cuvânt și un nume rămas neîmplinit! Ea m-a învățat să privesc veșnicia ca veșnicie, înaintea căreia este nimic chiar și o viață pământească de o mie de ani, nu doar a noastră, ce se măsoară cu jumătatea de veac. Ea m-a învățat că viața pământească trebuie petrecută pregătin- du-ne pentru veșnicie... ea mi-a arătat că toate îndeletnicirile, desfătările, cinstirile, întâietățile

⁸ Sfântul Ignatie Briancianinov, *Experiențe Ascetice*, vol. I, trad. de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, editura Sofia, București, 2002, pp. 20-21.

⁹ Referință necunoscută.

pământești sunt jucărele deșarte cu care se joacă și prin care pierd veșnica fericire copiii mari... Acestea au fost explicate de Sfinții Părinți cu cea mai mare claritate în sfintele și minunatele lor scrieri¹⁰”.

Arhiepiscopul Teofan își încheie pledoaria sa în favoarea teologiei patristice cu acest îndemn: “Fraților, fie ca acest gând bun (luarea Sfinților Părinți drept povăzuitori) să fie steaua voastră călăuzitoare în vremea pelerinajului vostru pământesc pe valurile vieții acesteia!”

Adevărul, sau ecoul acestui îndemn, ca și cel al cuvintelor inspirate ale Episcopului Ignatie, nu s-a stins chiar și după atâtea decenii de când au fost rostite. Lumea a apucat-o pe calea lepădării de adevărul creștin. Devine din ce în ce mai clar că nu există altă alternativă la această cale decât cea fără compromis a adevărului, pe care Sfinții Părinți ne-au transmis-o nouă, celor de astăzi.

Totuși, nu trebuie să ne îndreptăm spre Sfinții Părinți doar pentru “a afla câte ceva despre ei”. Dacă nu vom face mai mult de-atât, ne vom pomeni în situația antipaticilor polemisti ai defunctelor academii din această pieritoare lume modernă, chiar și când aceste academii se numesc “ortodoxe” și învățații teologi din ele definesc clar și explică totul despre “sfințenie”, “spiritualitate” sau “theosis”, neavând experiența necesară pentru a vorbi direct din inimă sufletelor însetate, rănindu-le dorința de înaintare pe calea luptei spirituale, nici capacitatea de a descoperi fatala greșeală a “teologilor” academici care vorbesc despre Dumnezeu cu țigara și paharul de vin în mână și nici curajul de a-i acuza pe ierarhii apostatați de trădare a lui Hristos. Trebuie mai degrabă să ne adresăm, să recurgem la Sfinții Părinți *pentru a deveni ucenicii lor*, pentru a primi învățătura adevăratei vieți, mântuirea sufletului, chiar dacă prin aceasta vom pierde favoarea acestei lumi și vom deveni proscriși ei. Dacă facem astfel, vom găsi calea de ieșire din această mlaștină confuză a gândirii moderne, mlaștină care apare din lepădarea sfintei predanii a Părinților. Vom descoperi astfel că Sfinții Părinți sunt uimitor de “contemporani” prin faptul că vorbesc direct despre lupta creștinilor ortodocși de astăzi, dând răspunsuri întrebărilor cruciale ale vieții și morții, întrebări pe care erudiția academică, dintr-o teamă nejustificată, de obicei nici nu le pune, dar, chiar când se întâmplă să o facă, dă un răspuns neconcludent acestor întrebări puse de către curioșii care nu însetează cu adevărat după niște răspunsuri. De la Părinți vom afla adevărată călăuzire, învățând smerenia și neîncrederea în deșarta noastră înțelepciune lumească, pe care am absorbit-o împreună cu aerul stricat al vremurilor noastre, dar aceasta o vom realiza cu ajutorul celor ce au plăcut lui Dumnezeu și nu lumii. Vom găsi în ei pe adevărații Părinți, care lipsesc atât de mult astăzi, când dragostea multora s-a răcit (cf. Mt. 24, 12) – Părinți al căror scop este de a ne călăuzi ca fii ai lor, ai lui Dumnezeu și ai Cereștii Sale Împărății unde vom petrece și vom vorbi veșnic cu acești oameni îngerești într-o fericire negrăită.

Nu există vreo problemă a acestor vremuri care să nu-și poată găsi soluția printr-o lectură atentă și evlavioasă a Sfinților Părinți: fie că e vorba de secte și erezii care abundă astăzi, ori de schisme și “jurisdicții”; fie că este vorba de monopolul vieții spirituale exercitat de „renașterea harismatică”, ori de subtilele ispite ale convențiilor și confortului modern; fie că e vorba de chestiuni filosofice complexe precum “evoluția”, sau delicata problemă a avortului, a euthanasiei, a „controlului nașterilor”; ori de stupida problemă a “renovaționismului”, care începe prin „revizuirea calendarului” și se termină cu „protestantismul de rit răsăritean”. În toate aceste întrebări, Sfinții Părinți, respectiv Părinții noștri cei vii care i-au urmat, sunt singurul nostru ghid de încredere.

Episcopul Ignatie și alți Părinți din vremuri apropiate nouă ne-au indicat nouă, ultimilor creștini, care sunt Părinții de care noi avem acum nevoie pentru a-i citi și în ce ordine să facem aceasta. Fie ca aceasta să fie o inspirație pentru a considera că Părinții sunt piatră de temelie a clădirii sufletelor noastre pentru moștenirea vieții celei adevărate! Amin.

¹⁰ Sf. Ignatie, op.cit. pp. 21-22.

Scriptură și Tradiție

Introducere

Există, în Biserica Ortodoxă, două moduri de a face teologie; două niveluri, ca să spunem așa, la care poate fi abordat adevărul dumnezeiesc. Primul dintre acestea, teologia esențială, izvorăște din duhul Bisericii, din însăși experiența Părinților purtători de Dumnezeu care, în scrierile și exprimările lor teologice, fac să se simtă toată dulcea mireasmă din floarea vederii lor duhovnicești. Iar această floare este hrănită de chiar Vița Credinței, cu rădăcini în aceeași vie în care Sfinții, Mucenicii și Mărturisitorii s-au ostenit veacuri de-a rândul și au plantat temelia sigură a adevărului. O astfel de teologie nu este domeniul eruditului și nici nu este, în cele din urmă, preocuparea intelectului. Ea nu poate fi despărțită de viața duhovnicească. (Așa se face, de pildă, că marele luminător al ortodoxiei, Sfântul Grigorie Palama [† 1359], este caracterizat de Biserică drept “desăvârșirea călugărilor”, “Grigorie făcătorul de minuni”, “propovăduitor al harului” și, *ca urmare*, “teolog de neînvincut printre teologi”). Acordând titlul de “Teolog” unui număr atât de mic de Părinți (doar câțiva au acest nume), Biserica Ortodoxă aduce mare prețuire adevărului pe care Ea îl întruchiează și care este inextricabil legat de viața duhovnicească pe care o conduce, o îndrumă și o oferă celor smeriți și celor credincioși, un adevăr care este cea mai înaltă formă de teologie, o “cunoaștere duhovnicească” a lui Dumnezeu. Nu îndrăznim să pretindem că vom putea reda în paginile acestei cărți această teologie revelată, neschimbătoare.

A doua formă de teologie care este posibilă în Biserică este teologia secundară, în principal oferind explicația vieții duhovnicești după și în concordanță cu revelația dumnezeiască a teologiei esențiale. Această teologie cuprinde procesul prin care ne ridicăm intelectul la contemplarea mentală a adevărului dumnezeiesc, prin care încercăm să ne apropiem de Dumnezeu într-o formă de disciplină mentală, experiența ultimă a adevărului fiind realizată doar prin iluminarea Harului Său. Astfel, avem astăzi “teologi” care studiază acest al doilea mod de a face teologie și care ne pot ajuta în strădaniile noastre de a ridica intelectul spre o înțelegere a ceea ce este “cu neputință de înțeles”. În măsura în care asemenea eforturi recunosc valoarea și superioritatea teologiei esențiale, ele rămân credincioase Tradiției patristice. Chiar dacă nu izvorăsc din mintea mistică a Sfinților Părinți, cel puțin o exprimă cu fidelitate. Similar, în măsura în care aceste eforturi sunt concentrate asupra adevărului dumnezeiesc, ele inspiră smerenie celui care studiază despre Dumnezeu. Și, așa cum ne învață Sfinții Părinți, unde este smerenie, acolo și Dumnezeu sălășluiește. Și unde sălășluiește Dumnezeu, acolo se află adevărul. Iar noi vă oferim cu smerenie această carte, cu o dorință fierbinte pentru cunoașterea adevărului, și în limitele acestui al doilea mod de a face teologie.

Relația dintre Scriptură și Tradiție nu este un subiect recent în istoria gândirii teologice ortodoxe. Încă din timpurile apostolice, înțelegerea corectă a Scripturii și a Tradiției a avut o importanță crucială în Biserica Creștină. De fapt, mulți dintre ereticii timpurii, inclusiv Arie (aprox. 250 – 336), și-au început mișcările primejdioase înspre rătăcire prin folosirea greșită a Scripturii și printr-o neînțeleaptă ruptură de Tradiție. Prin urmare, tema asupra căreia se oprește această carte nu este una nouă și, desigur, ea nu propune o relație nouă între Scriptură și Tradiție. Cartea pur și simplu recunoaște importanța înțelegerii corecte a Scripturii și a Tradiției în viața duhovnicească, dovedită de atenția pe care Sfinții Părinți au arătat-o față de această problemă, și încearcă să facă o prezentare accesibilă a ceea ce Sfinții Părinți au spus despre primirea Scrierilor Sfinte și a obiceiurilor, practicilor și doctrinelor care ne-au fost lăsate moștenire de către înșiși Sfinții Apostoli.

Considerăm că această carte apare la un moment cât se poate de potrivit. Deoarece au pierdut deosebirea pe care noi o facem între teologia esențială și teologia secundară, scriitorii heterodocși (și, din păcate, și mulți scriitori ortodocși) au ajuns la un stil independent de scriere și de cercetare. Nerecunoscând adevărul revelat al teologiei esențiale, ei nici nu îl pot folosi drept criteriu al adevărului după care să își îndrume cercetarea și să își formuleze exprimarea. Neavând nici un criteriu al adevărului, adesea (și uneori destul de arogant) își îmbracă opiniile într-o aură, chipurile evidentă, de “adevăr”. Și cu

cât părerile lor se îndepărtează mai mult de adevărul Sfinților Părinți, cu atât mai mult această aură devine o barieră de raze întunecate, ascunzând lumina adevărului. Teologia secundară perorează în întuneric, în vreme ce lumina adevărului esențial se micșorează și se stinge în adâncurile minții. Astfel, lucru trist, mult prea mulți creștini ortodocși au ajuns să înțeleagă total greșit învățătura Scripturii și să distorsioneze și să pervertească mărturia patristică. Au ajuns să împărtășească vederile heterodocșilor și să piardă din vedere noțiunea ortodoxă a adevărului.

Este absolut necesar, prin urmare, să înțelegem atitudinea *singulară* a Bisericii Ortodoxe față de Scriptură și Tradiție. A face aceasta înseamnă a înțelege atitudinea dreaptă, adevărată a Bisericii. La urma urmei, Scriptura a izvorât din însăși Biserica Ortodoxă. În sânul Bisericii au ajuns la maturitate atât Scriptura cât și Tradiția. Acestea sunt domeniul ei și doar ea le înțelege în mod deplin și corect. Dacă Biserica Ortodoxă este Biserica istorică, atunci Ea întruchipează adevărul istoric al creștinismului.

Odată ce am înțeles aceasta, ne putem lipsi de tendința periculoasă, răspândită printre unii ortodocși, de a înțelege Scriptura și Tradiția în moduri neortodoxe, de a distorsiona imaginea și icoana adevărului conținut în Sfânta Scriptură și exprimat în întreaga Tradiție. Susținătorii actualelor “studii biblice” în stil occidental, concentrate pe o disecare periculoasă, din punct de vedere spiritual, a Scripturii (de parcă ar fi poezie scrisă de om sau vreun alt text literar al cărui adevăr e deschis analizei de text) sunt, în mod clar, motivați de o înțelegere greșită a Ortodoxiei. Vă oferim această carte cu speranța că, în ciuda neajunsurilor ei, îi va conduce totuși pe unii la o viață spirituală mai înaltă.

Unul dintre noi (Episcopul Auxentie) este convertit la religia ortodoxă. Celălalt (Arhiepiscopul Hrisostom) vine dintr-o familie în care, generații de-a rândul, ortodocși și heterodocși s-au căsătorit între ei. Astfel, înțelegem bine distorsiunile contemporane din perspectiva ortodoxă asupra Scripturii și a Tradiției, în vreme ce alți scriitori ortodocși nu ar putea să o facă la fel de ușor. Unul dintre noi a îmbrățișat și a purtat o luptă intelectuală cu precepte neortodoxe. Celălalt a fost martorul nu al întâlnirii ecumenice artificiale, politicoase (și adesea compromițătoare) a vederilor heterodoxe și ortodoxe, ci al unei confruntări imediate și actuale a Ortodoxiei și a gândirii apusene, într-un context în care mințile, viețile și sufletele au fost direct afectate. Cititorul, prin urmare, nu ar trebui să considere aceste pagini drept un simplu exercițiu de erudiție; și nici nu ar trebui să considere că deficiența lor vădește uscăciune sufletească. Ele sunt oferite cu intenții sincere, profund motivate de emoții adânci, de dragostea de adevăr și de râvna pentru Ortodoxie – ceea ce ar putea, în cele din urmă, chiar să treacă cu vederea slăbiciunea duhovnicească.

În sfârșit, trebuie să ne exprimăm recunoștința față de mai mulți oameni care au făcut posibilă apariția acestui volum și care ne-au încurajat în lucrarea noastră. Această operă este într-adevăr rezultatul unui efort comun. Ambii autori au fost angajați în mai mulți ani de cercetare extinsă și datorează mulțumiri multor persoane, dintre care nu toate pot fi menționate aici. Arhiepiscopul Hrisostom, pe când predă cursuri universitare și postuniversitare la Universitatea din California (la Departamentul de psihologie) a fost (în ciuda specializării sale principale) încurajat și ajutat să își continue munca de cercetare a istoriei bizantine, favoare pentru care se cuvine să exprimăm aprecierea cuvenită. Un sprijin similar i-a fost acordat anterior de către Departamentul de psihologie din Universitatea Princeton, unde Înalta Prea Sfinția Sa a fost doctorand și asistent în procesul educațional.

Ambii datorăm aceeași mare apreciere regretatului profesor emerit de la Universitatea Harvard și profesor de religie, istorie și studii slave de la Universitatea Princeton, protoprezbiterul Georges Vasilievici Florovski (1893 – 1979). Pe când ne aflam amândoi la Princeton, părintele Florovski a fost o sursă permanentă de ajutor, mai ales pentru Episcopul Auxentie, pe atunci student la Departamentul de religie. Neîndoielnic, părintele Florovski a avut o contribuție însemnată la cercetarea prezentată aici. Nu putem decât să cerem să îi fie iertate scăpările din lucrarea noastră, întrucât ele reprezintă, în mod sigur, nu neajunsurile sale academice, ci propriile noastre neajunsuri.

Capitolul 1

SCRIPTURĂ ȘI TRADIȚIE

Pentru a discuta relația dintre Scriptură și Tradiție în teologia ortodoxă este de dorit ca mai întâi să se ajungă la o definiție a termenilor. Două observații trebuie făcute la început. Mai întâi, cineva s-ar putea grăbi să considere că termenii nu au nevoie decât de o abordare în trecere. Discuția noastră ulterioară, totuși, ar trebui să arate clar că termenii “Scriptură” și “Tradiție” sunt folosiți cu sensuri foarte diferite în creștinismul răsăritean și în cel apusean. Mai mult, întrebuintarea lor în lumea creștină apuseană (de către scriitori și teologi protestanți și romano-catolici) este suficient de divergentă, în ea însăși, pentru a justifica o abordare atentă. În al doilea rând, definiția noastră nu poate fi decât comparativă. Așa cum a arătat Werner Elert (1885-1954), deseori nu există termeni teologici occidentali care să exprime “direcțiile conceptuale mai subtile”¹ ale teologiei ortodoxe răsăritene. De aceea, trebuie să ajungem mai întâi la o descriere a poziției ortodoxe *vis-a-vis* Scriptură și Tradiție, punând-o aproape permanent în contrast cu pozițiile protestante și romano-catolice. Din acest contrast apare un studiu al *credo*-ului adesea subtil și evaziv al Răsăritului.

Scriptura

Scrierile sfinte ale lumii creștine (în latină, *scriptura*; în greacă, γραφή) sunt în general alcătuite, atât în creștinătatea răsăriteană cât și în cea apuseană, din Vechiul și din Noul Testament. Cărțile celor două Testamente provin din așa numitul “canon” al Scripturii. În vreme ce Caspar René Gregory (1846-1915), un învățat de seamă în materie de canon biblic, își începe studiul asupra canonului Noului Testament cu precizarea că “primul lucru care trebuie făcut este să se determine dacă există sau nu un canon”², putem spune, fără să ne temem că greșim, că majoritatea teologilor și istoricilor pornesc de la ipoteza că acest canon este expresia eclezială complexă a bisericii creștine primare (deși întrucâtva modificată mai târziu) referitoare la scrierile sfinte care au fost recunoscute ca atare³.

Cuvântul “canon” intră în vocabularul creștin prin cuvântul grecesc κανών. Κανών se referă fie la o regulă (lege) sau o poruncă, fie la un instrument sau standard față de care ceva este măsurat. Sfântul Apostol Pavel († aprox. 67) pare să fi cunoscut termenul exact cu acest sens. În Epistola către Galateni, Sfântul Pavel se referă la aceia care au fost tăiați împrejur ca umblând “după dreptarul acesta”⁴. El scrie de asemenea corintenilor despre “măsura dreptarului”⁵, despre “măsura noastră”⁶ și despre “măsura străină”⁷. În toate aceste citate, termenii “dreptar” și “măsură” sunt înțeleși cu sensul de regulă (lege) sau maximă. Gregory subliniază că același înțeles al cuvântului se găsește încă din anul 315, când este folosit la Sinodul din Ancyra cu referire la reguli și doctrine generale ale Bisericii⁸. Majoritatea cercetătorilor din domeniu sunt de acord că pluralul “canoane” a înlocuit cuvântul “dogme” încă de la Sinodul din Antiohia din 341⁹.

Întrebuintarea cuvântului “canon” cu referire la Sfânta Scriptură prezintă unele dificultăți. Nu există nici o îndoială că până la Sinodul de la Laodicea (363) se stabilise deja printr-o regulă care erau cărțile din Biblia creștină. Canonul al cincizeci și nouălea al acelui sinod hotărăște că numai cărțile “canonice” ale Vechiului și Noului Testament ar trebui să fie folosite în Biserică. Dar este evident (și mai târziu vom dezvolta această interpretare citând anumite păreri ale Sfinților Părinți din Biserica Primară) că termenul “canonic” poate să se refere nu doar la acele cărți stabilite printr-o regulă (cum pare să sugereze decretul laodicean), ci la Sfânta Scriptură însăși ca norma, sau canonul față de care este măsurată practica religioasă. (De aici, vestita maximă a Sfântului Isidor

Pelusiotei [†aprox. 435]: “Τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημι γραφάς [Susțin că Dumnezeieștile Scripturi sunt canonul adevărului]”¹⁰). Ceea ce noi vom aborda este exact cazul stabilirii unei reguli a conținutului Scripturii (o “colecție canonică” a cărților care trebuie urmate de Biserica Creștină). Dar la tema concomitentă a Scripturii ca și “canon”, sau măsură a adevărului, vom reveni ulterior.

Canonul Vechiului Testament

Preocuparea noastră principală în acest subcapitol nu este legată de formarea canonului iudeu al Vechiului Testament, ci mai degrabă este legată de canonul cărților Vechiului Testament așa cum s-a dezvoltat el în Biserica Creștină. Totuși, din moment ce creștinii au preluat acest canon aproape integral de la cel iudaic, se cuvine să acordăm atenție și dezvoltării canonului în tradiția iudaică. Nu s-a ajuns la un acord asupra listei exacte a scrierilor sfinte evreiești dinainte de secolul al V-lea înainte de Hristos. Cam pe la jumătatea secolului al V-lea înainte de Hristos, se spune că Sfântul Ezdra († aprox. 456 î. H.) a fost inspirat să dicteze mai multe cărți unui număr de cinci scriitori, dintre care douăzeci și patru aveau să fie publicate drept canonul evreiesc¹¹. Aceste cărți au fost împărțite în trei secțiuni: mai întâi *Tôrâ*, “Legea” – cele cinci cărți ale Sfântului Prooroc Moise († aprox. 1430 î. H.): 1) Facerea, 2) Ieșirea, 3) Leviticul, 4) Numerii și 5) Deuteronomul; în al doilea rând, *Nēbî`îm*, “Profeții” – opt cărți, grupate după cum urmează: 1) Cartea lui Isus Navi, 2) Cartea judecătorilor, 3) Cartea întâia a regilor (I Samuel) și Cartea a doua a regilor (II Samuel), 4) Cartea a treia a regilor (I Regi) și Cartea a patra a regilor (II Regi), 5) cei “Doisprezece prooroci” (Osea, Amos, Miheia, Ioil, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia și Maleahi), 6) Isaia, 7) Ieremia și 8) Iezechiel; și în al treilea rând, *Kētûbîm*, “Scrieri” – unsprezece cărți, grupate după cum urmează: 1) Cartea Rut, 2) Cartea întâia Paralipomena (întâia a Croniclelor) și Cartea a doua Paralipomena (a doua a Croniclelor), 3) Cartea a doua Ezdra (Cartea întâia a lui

Ezdra sau Ezra) și Cartea lui Neemia (a doua Ezra), 4) Cartea Esterei, 5) Psalmii, 6) Cartea lui Iov, 7) Pildele lui Solomon, 8) Ecleziastul, 9) Cântarea Cântărilor, 10) Plângerile lui Ieremia și 11) Daniel.

Dacă Scripturile iudaice nu ar fi fost traduse în limba greacă, nu ar fi existat nici un dezacord între creștinii timpurii referitor la cuprinsul canonului Vechiului Testament. Dar Septuaginta, numele dat traducerii grecești a Vechiului Testament, a inclus cărți neindicate de canonul evreiesc. Și întrucât Septuaginta a fost în general folosită de creștinii în primele câteva secole după Hristos, aceste cărți adiționale au fost însușite de Biserică.

Septuaginta (în latină *Septuaginta* înseamnă “șaptezeci”, adesea abreviat “LXX”) a fost pregătită de către evreii elenizați din Alexandria (și, prin urmare, este adesea numită canonul alexandrin). Se spune că regele Ptolemeu al II-lea Philadelphus (285 î. Hr.–246 î. Hr.) a comandat o versiune grecească a scripturilor evreiești pentru Biblioteca Regală din Alexandria. Înălții preoți de la Ierusalim au trimis șaptezeci și doi de învățați (câte șase din fiecare din cele douăsprezece triburi) la Alexandria, unde au terminat traducerea scrierii evreiești în șaptezeci și două de zile (de aici, numele de “Septuaginta”). Traducerea rezultată cuprindea un număr de cărți neincluse în canonul evreiesc: Cartea întâi a lui Ezdra (III Ezdra), Cartea lui Tobit, Cartea Iuditei, adăugiri la Cartea Esterei, Cartea întâia a Macabeilor, Cartea a doua a Macabeilor, Cartea a treia a Macabeilor, Psalmul 151, Rugăciunea regelui Manase, Cartea înțelepciunii lui Solomon, Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah (Ecleziastul), Cartea lui Baruh, Epistola lui Ieremia și adăugiri la Daniel (Istoria Susanei, Cântarea celor trei tineri și Istoria omorârii balaurului și a sfărâmării lui Bel)¹².

Creștinii din primele veacuri, recunoscând divergența dintre textele iudaice ale Vechiului Testament și Septuaginta, s-au referit la cărțile comune ale celor două texte ca fiind *ὁμολογούμενοι* (“acceptate”, sau mai corect, “recunoscute”) și la cele aflate doar în Septuaginta ca fiind *ἀντιλεγόμενοι* (“contrazise”)¹³. Cărțile “contrazise” sunt adesea numite “deuterocanonice” (un termen introdus de Sixtus din Siena [1520-1590] în secolul al șaisprezecelea) sau “apocrife” (de la grecescul *ἀπόκρυφα*, “ascuns”). Se pare că, după cum spun mai mulți cercetători, Sfinții Părinți din Biserica Primară nu au avut aceeași atitudine față de scrierile apocrife. Fericitul Ieronim din Stridonium († 420) considera adăugirile din Septuaginta ca fiind “nu «canonice», ci «ecleziastice»”¹⁴. Deși întru totul folosite ca lecturi duhovnicești, acestora nu trebuia să li se acorde autoritatea avută de cărțile din canonul iudaic. Fericitul Augustin din Hippo († 430) a acceptat Septuaginta în întregime. Sfântul Policarp din Smirna († 167) și Sfântul Irineu din Lyon († 202), ca și Tertulian (aprox. 155–220), au folosit cărțile deuterocanonice ca fiind Scriptura adevărată. Această discordanță dintre părerile Sfinților Părinți din Biserica Primară se va vedea mai jos, când vom analiza perspectiva romano-catolică, protestantă și ortodoxă asupra canonului Scripturii.

Canonul Noului Testament

Nu intră în orizontul discuției noastre de față să facem o prezentare completă a dezvoltării canonului Noului Testament. Mai degrabă, scopul nostru este să furnizăm un cadru general, încă o dată, față de care să elaborăm perspectiva ortodoxă asupra Scripturii. Ținând cont de această precizare, pentru a ușura abordarea, vom împărți istoria dezvoltării canonului Noului Testament după convenția folosită de Frederick John Foakes-Jackson și B. T. Dean Smith în prezentarea generală pe care ei o fac Noului Testament: anii 70-140; anii 140-200; și de la sfârșitul secolului al doilea până în 400¹⁵. Facem aceasta doar pentru a facilita abordarea și nu în semn de recunoaștere a validității acestor împărțiri cronologice.

Din anul 70 până în 140 este greu să se vorbească de un canon al Scripturii Noului Testament. Se discută chiar dacă creștinii au avut altceva în afară de texte împrăștiate din Evangheliile și din Epistole¹⁶. Singura urmă de dovadă, de o natură cu totul speculativă, pentru a sugera că în această perioadă a existat un canon rudimentar, se găsește în preocuparea a numeroși eretici pentru un “canon” al scrierilor.

Marcion (a cărui perioadă de glorie a fost între 140 și 160), un eretic gnostic, a format o carte standard a scrierilor sfinte. S-ar putea presupune că acțiunile sale imitau practica din comunitatea creștină ortodoxă¹⁷. Dar aproape că nu există date concrete disponibile despre comunitatea ortodoxă.

Din 140 până în 200 există mai multe dovezi care atestă o încercare reală a Bisericii de a forma un Nou Testament. Cercetătorii fac deseori referiri la un canon al “Vechiului Legământ” al Sfântului Meliton din Sardica († aprox. 177) de la mijlocul secolului al doilea (un canon al cărților Vechiului Testament).

Se presupune că referirea specifică la un “Vechi Legământ” presupune existența unui Nou Legământ (sau Testament). Mai mult, majoritatea cercetătorilor (se pot compara, de exemplu, Foakes-Jackson și Smith, von Harnack și Heard, *q. v.*) sunt de acord că până în anul 200 cele patru Evanghelii (ale Sfinților Matei, Marcu, Luca și Ioan) au fost universal acceptate. Sfântul Irineu a comparat cele patru Evanghelii cu cei patru stâlpi pe care stă pământul¹⁸, lăsând impresia că aceste Evanghelii erau destul de bine cunoscute în Biserică.

Canonul Noului Testament a fost în cele din urmă stabilit într-o formă finală în perioada dintre sfârșitul secolului al II-lea d. Hr. și până în jurul anului 400. Această perioadă este de asemenea epoca primelor mari Sinoade, când toate părțile Bisericii s-au adunat și au identificat scrierile recunoscute de Biserica Sobornicească. Până în vremea vestitului istoric al Bisericii, Episcopul Eusebiu de Cezareea, s-a ajuns la un consens destul de larg că în canonul Noului Testament sunt cuprinse douăzeci și șapte de cărți. În *Istoria Bisericii*, Episcopul Eusebiu enumeră aceste cărți ca fiind cele patru Evanghelii, Epistolele pauline (Romani, I Corinteni, II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I Tesaloniceni, II Tesaloniceni, I Timotei, II Timotei, Tit, Filimon și Evrei, care a fost uneori contestată), Faptele Sfinților Apostoli, I Petru, I Ioan și Apocalipsa (Revelația). El include cărțile Sfinților Iacov, Iuda, II Ioan, III Ioan și II Petru ca făcând și ele parte din canon, deși recunoaște că uneori, canonicitatea lor a fost pusă la îndoială. El respinge, ca necanonice, diferite cărți care erau adesea citate de Sfinții Părinți din Biserica Primară (de pildă, *Faptele Sfântului Pavel, Păstorul din Hermas, Didahia, Evangelia Iudeilor*), dar care nu s-au bucurat niciodată de o largă primire.

Aceste douăzeci și șapte de cărți au fost în cele din urmă stabilite ca fiind canonice, în Apus, la Sinodul al treilea de la Cartagina (397). Discuțiile în Răsărit au continuat și, la acea vreme, nu s-a decis formal asupra nici unui canon definitiv. Totuși, până în 691, la Sinodul Quinisext, atât Biserica Răsăriteană cât și cea Apuseană au ajuns la un acord asupra celor douăzeci și șapte de cărți canonice care fuseseră enumerate anterior la Cartagina. În esență, s-a stabilit conținutul canonului Noului Testament, rezolvând pentru Răsărit ultima problemă legată de canonul Scripturii, și anume primirea Apocalipsei Sfântului Ioan (față de a cărei primire existaseră anumite rețineri).

Canoanele Vechiului Testament și ale Noului Testament printre ortodocși, romano-catolici și protestanți

Scurta noastră prezentare istorică a dezvoltării canonului Noului Testament ar trebui să nu lase nici o îndoială asupra faptului că până în secolul al VII-lea, Biserica Răsăriteană și cea Apuseană au fost de acord în ceea ce privește indexul cărților sfinte recunoscute. Acest acord există și astăzi și ne oferă o temelie comună în definirea a ceea ce înțelegem prin Noul Testament: cele douăzeci și șapte de cărți a căror listă a fost precizată inițial la Sinodul de la Cartagina. Ar trebui de asemenea să facem observația că același canon al Scripturii este recunoscut de multe grupări protestante.

În ceea ce privește canonul Vechiului Testament și textele apocrife sau deuterocanonice, nu ne putem ocupa de acest subiect cu aceeași ușurință ca în cazul canonului Noului Testament. O perspectivă comparativă este aici esențială. Am putea caracteriza poziția ortodoxă referitoare la scrierile apocrife ca situându-se undeva între poziția protestanților și cea a romano-catolicilor, care reprezintă extremele unui spectru de opinie mergând de la acceptare până la respingerea acestor texte.

Biserica Romano-Catolică acceptă textul din Septuaginta al Vechiului Testament, cu excepția Psalmului 151 și a Cărții a treia a Macabeilor. În ciuda faptului că Fericitul Ieronim caracterizează scrierile apocrife ca fiind simple cărți bisericesti, noțiunea augustiniană a deplinei canonicități a cărților a biruit. Parțial, ca răspuns la Reforma protestantă și la reevaluarea raționalistă pe care ea a făcut-o cărților deuterocanonice, Conciliul Contra-Reformei din Trent (1545–1563) a conferit autoritate dogmatică, în a patra sa întrunire, canonului Vechiului Testament, inclusiv scrierilor apocrife.

Este artificială descrierea poziției protestante drept una care respinge scrierile apocrife din canonul Vechiului Testament. În lipsa unui criteriu de ratificare conciliară de tipul declarațiilor de la Trent, este greu de indicat o hotărâre protestantă oficială. Mai mult, strict vorbind, nu există o astfel de hotărâre

“protestantă” pentru simplul motiv că “protestantism” este un termen destul de inexact folosit pentru a acoperi un domeniu larg de tradiții și principii teologice de bază. Oricum, pentru a putea face o comparație (prin care să clarificăm perspectiva ortodoxă asupra Scripturii Vechiului Testament), vom defini poziția protestantă ca fiind perspectiva prezentată de un număr de grupări reformate importante din punct de vedere istoric.

Traducerea pe care Martin Luther (1483-1546) a făcut-o Bibliei (1534) a inclus scrierile apocrife la sfârșitul Vechiului Testament; ele erau bune de citit dar nu pe măsura Scrierilor Sfinte. Cele *Treizeci și nouă de articole ale religiei* (1563) din Biserica Anglicană au hotărât că textele deuterocanonice nu aveau să fie folosite pentru stabilirea doctrinei. Biblia regelui James din 1611 a tipărit Apocrifă ca texte separate între Vechiul și Noul Testament. Iar *Mărturisirea de la Westminster* din 1647 a respins Apocrifă ca fiind scriere făcută de mintea omenească. Dat fiind faptul că teologii protestanți moderni au păreri diferite asupra cărților disputate, încercarea noastră de a prezenta cum sunt tratate scrierile apocrife de către protestanți marchează doar un punct din spectrul atitudinilor față de ele.

Ar fi într-adevăr un lucru neînțelept să privim atitudinea ortodoxă față de scrierile apocrife drept un fel de punct median de-a lungul unui spectru. Aceasta ar fi un abuz la adresa aparatului nostru conceptual. Poziția ortodoxă este una care corespunde, în parte, atât vederilor romano-catolice cât și celor protestante, nereprezentând-o pe vreuna dintre ele cu fidelitate și nici furnizând o alternativă distinctă la vreuna din ele. Pe de altă parte, ca și în romano-catolicism, ortodocșii consideră obligatorii primirea Hotărârilor Sfintelor Sinoade ale Bisericii. Mai mult, ei văd aceste hotărâri ca fiind fructuoase doar când sunt acceptate de Biserica Sobornicească și aduse la maturitate deplină prin compatibilitatea lor cu viața și experiența spirituală, cu ceea ce este “ortodox”¹⁹. Dar despre aceasta vom scrie mult mai multe mai târziu. E suficient să spunem acum că acest principiu (unirea dintre practică și autoritate, dintre *πράξις* și *θεωρία*) justifică faptul că astăzi (așa cum s-a văzut foarte bine la controversatul Sinod Pan-Ortodox de la Rodos din 1961), teologii greci acceptă în totalitate scrierile apocrife, în vreme ce unii teologi ruși contemporani au rezerve față de ele. Totuși unitatea celor două Biserici e biruitoare. Aceasta nu înseamnă că două atitudini predomină într-o singură Biserică, ci că aceste două atitudini definesc și constituie poziția unei singure Biserici. În acest mod trebuie să vorbim despre Biserică, în aceste vremuri de încercare, când unitatea ei este paradoxală, internă și nu supusă analizelor reci, raționale.

Tradiția

Vom ajunge să discutăm în amănunt subiectul Scripturii și al Tradiției și relația lor de reciprocitate în teologia ortodoxă. Pentru a descrie această relație subtilă, vom recurge din nou la metoda comparativă și vom invoca mărturia Bisericilor Romano-Catolică și Protestantă. Dar deocamdată se cuvine să ajungem la o definiție inițială și operativă a ceea ce se înțelege prin “Tradiție”, noțiune pe care în cele din urmă o vom compara cu Scriptura.

Cuvântul “Tradiție” derivă din latinescul *tradere*, “a transmite mai departe”. În acest sens, Tradiția bisericească este corpul doctrinelor, canoanelor și practicilor (de exemplu cinstirea Duminicii, legea bisericească, *lex orandi*) care au fost transmise din generație în generație, de-a lungul secolelor, în Biserică. Termenul grecesc *παράδοσις* acoperă și el această noțiune, dar include ideea de “dar, dăruire, oferire și chiar săvârșirea de fapte bune și de fapte de milostenie”²⁰. Din aceste două aspecte ale definiției este clar că nu ar trebui să ne limităm la a considera Tradiția ca fiind doar un set de norme sau de standarde care iau formă în afara centrului spiritual al Bisericii. Tradițiile care sunt “lăsate moștenire” sunt legate neapărat de gândirea și de faptele Bisericii Însăși, de ceea ce s-ar putea numi “dinamica Bisericii”²¹. Astfel, tradițiile se dezvoltă din activitatea Bisericii și nu sunt departe de structura ei. Și nici nu ar trebui să presupunem că Tradiția este despărțită de lucrarea datoriei creștine; mai degrabă, așa cum se sugerează în cuvântul grecesc *παράδοσις*, mărturia creștină și Tradiția sunt adesea sinonime.

Așadar, ceea ce dorim noi să numim Tradiție este o noțiune largită, incluzând nu doar normele și obiceiurile Bisericii, ci și însuși conținutul acestor norme și obiceiuri. Tradiția este atât structură cât și proces. Și în măsura în care este proces, cel puțin pentru ortodocși, ea nu se sfârșește într-un anumit secol. Sfârșitul erei patristice (care, de obicei, se consideră că a avut loc în secolul al VIII-lea) nu înseamnă sfârșitul Tradiției. În această accepțiune extinsă dorim noi să lucrăm cu noțiunea de *tradiție*.

Tradiția poate fi văzută ca mărturia credinței împărtășite. Obiceiurile nu ajung la noi doar ca reguli exterioare, ci și ca întruchiparea consensului de atitudini și de acțiuni din Biserică. La această unitate, ca

Tradiție, face aluzie Sfântul Apostol Pavel când, în Epistola către Efeseni, scrie că Hristos “este pacea noastră, El care a făcut din cele două – una, surpând peretele din mijloc al despărțirii”²². Această unitate în credință are și manifestări exterioare, așa cum arată Sfântul Apostol Pavel în Epistola a doua către Tesaloniceni: “Deci, dar, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră”²³. Dar manifestările exterioare nu constituie Tradiția în întregime; ele sunt doar vehiculul prin care se manifestă conținutul și duhul Tradiției.

Am putea lămuri mai bine ideea noastră despre Tradiție făcând o analogie între Tradiție, așa cum am folosit noi termenul, și tradiția specifică a succesiunii apostolice. Succesiunea apostolică se referă la autoritatea episcopală transmisă în Biserică de la apostoli (prin punerea mâinilor la hirotonisirea episcopului). Ca în cazul tradițiilor în general, putem considera că această tradiție specifică este o formulă de o natură mai mult sau mai puțin mecanică (de exemplu, numărul de episcopi necesar pentru a transmite succesiunea, ca și împrejurările în care o astfel de autoritate urmează să fie impusă, sunt elemente stabilite stringent printr-un set de reguli). Ea aderă cu fidelitate la funcția de a “transmite” ceva “mai departe”. Tradiția apostolică este regula, structura prin care autoritatea este transmisă de la un episcop la altul.

Totuși, există o altă dimensiune a formulei succesiunii pe care dacă am desconsidera-o, am comite o neglijență. Succesiunea apostolică nu este doar o regulă și o structură pentru transmiterea autorității episcopale; ea este de asemenea și însuși actul autorității. În succesiunea apostolică, în calitate de vehicul și conținut al autorității, găsim o analogie pentru definiția noastră de lucrare a Tradiției. Această accepțiune este, într-adevăr, evazivă; dar este esențială pentru argumentul nostru. Sfântul Irineu ne oferă o perspectivă tranșantă asupra succesiunii apostolice atunci când face observația că:

În această ordine, și prin această succesiune, au ajuns la noi tradiția bisericească de la apostoli și propovăduirea adevărului. Și aceasta este o dovadă clară că aceeași unică și de viață dătătoare credință s-a păstrat în Biserică de la apostoli și până acum, lăsată moștenire în adevăr²⁴.

Astfel, succesiunea apostolică este atât o “ordine” sau o “succesiune” cât și o harismă (“darul sigur al adevărului”²⁵, așa cum scrie Sfântul Irineu). Este o structură (un set de standarde externe cu dimensiuni istorice) și, în același timp, un proces – un proces prin care sunt comunicate credința dătătoare de viață și adevărul. Acest lucru se poate vedea și în definiția Tradiției cu care lucrăm noi: noțiunea bipartită a structurii și a procesului, a vehiculului și a conținutului, a practicii (πράξις) și a teoriei (θεωρία).

Legătura dintre Scriptură și Tradiție

Până acum am oferit un comentariu destul de amplu la ceea ce înțelegem noi prin Scriptură și Tradiție. Dar există niște puncte concise, în mijlocul acestei complexități, pe care le putem cataloga. În privința Scripturii, am spus că Scrierea Sfântă însăși este canonică în două moduri: este canonică în sensul că această culegere de cărți definită ca *Biblia* s-a dezvoltat dintr-o regulă canonică, adică din hotărârile Bisericii; este de asemenea canonică în sensul că, în Biserica Primară, Scriptura a fost folosită drept canonul sau “măsura” adevărului. În ceea ce privește Tradiția, am susținut că, după cuvintele preotului Serghei Bulgakov (1871-1944) – pe care de altfel ar trebui să le tratăm cu mare grijă și precauție – “ea nu este un muzeu arheologic, nici un catalog științific și, mai mult, nu este un depozit mort”²⁶, ci un proces viu și activ.

Pe scurt, am pregătit terenul pentru o interacțiune între Scriptură și Tradiție și relația lor cu autoritatea în Biserică. Pe de altă parte, Scriptura pare să fie baza autorității Bisericii. Primele sinoade s-au străduit să catalogheze acele cărți care erau “inspirate” și care, prin urmare, erau investite cu autoritate (lucru fundamental pentru formularea dogmei și a doctrinei). Stabilind canonul Scripturii, Biserica a stabilit Scriptura drept canon; definind regula credinței, Biserica a creat regula credinței. Pe de altă parte, din moment ce Biserica Însăși (Sinoadele cele mari “după cuvântul Sfinților Părinți” – o formulă favorită cu care Sinoadele își pronunțau hotărârile) a definit autoritatea Scripturii, s-ar putea presupune că procesul ratificării Scripturii, Tradiția vie, lucrătoare a Bisericii, așa cum am definit-o noi, este o sursă unică de autoritate. Din moment ce stabilirea regulii de credință a Scripturii nu s-a înfăptuit printr-o declarație de încetare a autorității Tradiției, apare aici o problemă clasică a teologiei: autoritate în virtutea Tradiției sau a Scripturii. Această problemă este preocuparea noastră de bază în cele ce urmează.

Capitolul 2

AUTORITATEA SCRIPTURII ȘI A TRADIȚIEI ÎN BISERICA PRIMARĂ²⁷

În încercarea noastră de a elucida relația dintre autoritatea Scripturii și a Tradiției în Biserica Răsăriteană²⁸ ne îndreptăm acum atenția către Părinții Bisericii Primare. În capitolul anterior am subliniat faptul că se pot formula mai multe perspective pentru explicarea acestei relații în general. Atunci, dacă în capitolul trecut am încercat să câștigăm în “amploare”, în capitolul de față intenționăm să oferim o perspectivă – o perspectivă specific ortodoxă. Căci în scrierile Părinților găsim izvorul adevărat al poziției *ortodoxe* referitoare la autoritatea Scripturii și a Tradiției în Biserică. Așa cum a remarcat Jaroslav Pelikan, citându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662), cu referire la teologia bizantină din secolul al șaptelea, “în orice argument teologic, prin urmare, era necesar să se aducă «vocea Părinților ca mărturie pentru credința Bisericii»”²⁹. Același apel, un apel la *consensus Patrum*, este temelia teologiei ortodoxe până în zilele noastre³⁰. El este *izvorul* rezolvării problemei legate de autoritatea Scripturii și a Tradiției³¹. Așa se face că, pentru a înțelege perspectiva ortodoxă asupra acestei probleme, ne îndreptăm atenția asupra Tradiției însăși: asupra consensului Sfinților Părinți.

Se cuvine să facem un apel la Biserica Primară pentru a înțelege relația dintre Scriptură și Tradiție ca autoritate în Biserica Răsăriteană. Părintele Florovski a susținut că problema Scripturii și a Tradiției pentru Biserica Primară a fost în esență hermeneutică; adică Biserica Primară a invocat Tradiția drept criteriul autentic al interpretării Scripturii³². Și acest apel la Tradiție, ca și apelul ortodox contemporan la Părinți, vedește o perspectivă comună, adăugând un element istoric pentru a completa perspectiva ortodoxă generală pe care o vom prezenta în studiul nostru comparativ. În această cercetare sumară a Părinților Bisericii Primare, nu avem pretenția unei acoperiri exhaustive. Considerațiile nu pot fi decât selective și sunt menite să demonstreze originea și moștenirea patristică a vederilor ortodoxe contemporane asupra Scripturii și Tradiției.

Sfântul Irineu din Lyon

Sfântul Irineu a fost episcop de Lyon în Galia. El a fost martirizat în timpul persecuțiilor împăratului Septimius Severus (146-211). Opera majoră a Sfântului Irineu este *Împotriva ereziilor (Contra Hæreses)*³³ și este o prezentare amănunțită a sectelor gnostice eretice care au proliferat în a doua jumătate a veacului al II-lea. O parte a lucrării expune diferitele argumente gnostice și le combate pe larg prin contra-argumente logice și filosofice. O a doua parte a lucrării clasifică principiile și învățătura de bază a credinței ortodoxe creștine și este menită, în aparență, să fie un fel de contrast față de ereziile enumerate și descrise anterior. Pe parcursul acestei secțiuni, Sfântul Irineu oferă comentarii valoroase asupra doctrinelor, practicilor și îndreptarului de credință din secolul al II-lea. Tocmai această discuție despre regula de credință, despre Scriptură și Tradiție, îi recomandă opera spre cercetare în analiza pe care o facem noi relației dintre Scriptură și Tradiție în scrierile patristice.

Pentru Sfântul Irineu, problema Scripturii și a Tradiției este, înainte de toate, una hermeneutică. El vede în manipularea gnostică a Tradiției un caz paradigmatic al inadecvenței Scripturii fără Tradiție. Sfântul folosește două imagini destul de surprinzătoare pentru a-și ilustra punctul de vedere. Mai întâi compară întrebuintarea greșită a Scripturii de către gnostici cu distorsionarea intenționată a operei unui artist:

Modul lor de a lucra [acela al ereticilor valentinieni] este ca și cum, când chipul frumos al unui rege a fost construit de un artist priceput dintr-un odor prețios, cineva ar sfârâma în bucăți această asemănare cu omul, ar pune la loc nestematele și le-ar potrivi în așa fel încât să facă din ele forma unui câine sau a unei vulpi...; iar apoi ar susține și ar declara că *acesta* a fost chipul frumos al regelui pe care l-a construit artistul priceput, arătând nestematele care fuseseră admirabil potrivite de primul artist..., și expunând astfel pietrele prețioase, i-ar înșela pe necunoscători... și i-ar convinge că acea nefericită asemănare a unei vulpi este, de fapt, frumosul chip al regelui³⁴

“Dezmembrând adevărul” (“λύοντες τὰ μέλι τῆς ἀληθείας”)³⁵, rupând “ordinea și legătura”³⁶ Scripturii, gnosticiei, argumentează Sfântul Irineu, înțeleg în mod greșit adevărul Scripturii.

Într-un al doilea exemplu, Sfântul Irineu compară întrebuintarea gnostică a Scripturii cu plagierea. În vremea sa circulau mai multe poeme pseudo-homerice care, folosind versuri homerice reale, păreau autentice. Totuși, din moment ce versurile erau scoase din context și reconstruite arbitrar, erau cu totul artificiale. Despre aceste poeme el pune întrebarea: “Acum, care om simplu la minte, întreb, nu ar fi păcălit de asemenea versuri, ca să creadă că așa le-a întocmit Homer referindu-se la subiectul respectiv?”³⁷ Tratatând Scriptura în același mod în care pseudo-homericii au tratat poemele lui Homer, gnosticiei schimbă adevărul creștin de la un sens firesc la unul nefiresc (“ἐκ τοῦ καταφύσις εἰς τὸ παρά φύσιν [*sublinierea noastră*]”³⁸).

Aceste două exemple grăitoare nu lasă nici o urmă de îndoială că, pentru Sfântul Irineu, adevărul creștin fără Tradiția Bisericii este imposibil. În plus, Tradiția este pentru el mai mult decât un simplu transfer de datini și obiceiuri. Tradiția este constituită de “îndreptarul [canonul] de credință [adevăr]” (“κανὼν τῆς ἀληθείας” sau “regula veritatis”³⁹), care este primit la botez⁴⁰, un fel de perspectivă corectă păstrată “în inimă” (literal, în greacă, “în sine”). Nu este o “credință” (un “adevăr”) care este despărțită de Botez (o tradiție a Bisericii), și nici nu este un îndreptar despărțit de taina Bisericii:

...Biserica, primind această învățătură [adevărul creștin de la Apostoli] și această credință [πίστις]..., o păstrează cu grijă... Căci, măcar că limbile lumii nu se aseamănă, totuși conținutul ... [aceastei] tradiții este unul și același. ... Precum soarele, această “creație” a lui Dumnezeu, este unul și același în toată lumea, tot astfel învățătura adevărului strălucește pretudindeni, și îi luminează pe toți cei care doresc să vină la cunoștința adevărului⁴¹.

Într-adevăr, pentru Sfântul Irineu, Tradiția și Scriptura ne vin ca moștenire “în veritate [în adevăr]” și cu aceeași “credință dătătoare de viață”⁴², într-o unitate absolut perfectă.

Sfântul Atanasie cel Mare

Sfântul Atanasie, Patriarhul Alexandriei, a murit în 373. În timpul vieții a combătut cu multă energie ereziile ariene. Arieni adunaseră ceea ce părintele Florovski numește “o colecție impresionantă de texte scriptu-ristice”⁴³ pentru a-și susține poziția și tindeau să își sprijine argumentele doar pe terenul exegezei biblice. Sfântul Atanasie a început combaterea pretențiilor ariene într-o zonă de atac dinainte stabilită: interpretarea corectă a Scripturii. Sarcina lui a fost să arate că acele citate biblice folosite în sprijinul afirmației ariene că Hristos nu este nici Dumnezeu deplin și nici om deplin erau exemple de interpretare incorectă. Tradiția a fost încă o dată invocată de Sfântul Atanasie ca mijloc de a cuprinde înțelesul corect al Scripturii (“ὁρθὴν ἔχοντα τὴν διάνοιαν [în esență, «având modul corect de a gândi»]”⁴⁴).

Totuși, Sfântul Atanasie nu face apel la Tradiție în calitate de colecție de *dicta* și afirmații străvechi despre înțelesul corect al Scripturii. Pentru el, Tradiția oferă o perspectivă, o înțelegere a modului în care Scriptura se încadrează într-o schemă mai largă a lucrurilor. Cardinalul Yves Congar (1904-1995), un cercetător heterodox, face o portretizare captivantă a acelei scheme și arată ce fel de înțeles transmite ea:

Apostolul Filip a întâlnit un eunuc, un paj al Candachiei, regina Etiopiei, pe drumul de la Ierusalim la Gaza; citea din profetul Isaia și se întreba la cine se refereau aceste cuvinte ale profetului: “ca un miel spre junghiere s-a adus...”⁴⁵. Când Filip l-a întrebat dacă înțelege ce citea, eunucul a răspuns: Cum aş putea să înțeleg dacă nu mă va călăuzi cineva? (Fapte, 8, 31). Atunci Filip i-a explicat. Dar ... nu i-a dat o lecție de ebraică și nici nu i-a tradus pasajul... A da înțelesul Scripturii înseamnă a o explica în lumina planului lui Dumnezeu, al cărui punct central este Iisus Hristos⁴⁶.

Pentru Sfântul Atanasie, “lumina planului lui Dumnezeu” era “σκοπὸν τῆς πίστεως [orizontul credinței]”⁴⁷, mărturia Tradiției Bisericii, izvorul “perspectivei totale a credinței”⁴⁸.

Mai mult, Biserica însăși este pentru Sfântul Atanasie “tradiția [παράδοσις]”, “învățătura [διδασκαλία]” și “credința [πίστις]” pe care “ὁ Κύριος ἔδωκεν, οἱ Απόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ Πατέρες ἐφύλαξαν [Domnul a dat-o, Apostolii au propovăduit-o și Părinții au păstrat-o]”⁴⁹. Biserica Însăși este suma tuturor tradițiilor: Tradiția cu literă mare. Și chiar “Scriptura însăși *pare a fi* subsumată și inclusă în această «Tradiție...» [sublinierea noastră]”⁵⁰. Astfel, pentru Sfântul Atanasie, Scriptura și Tradiția nu sunt decât componente ale Bisericii, Tradiția mai amplă, “cuprinsul credinței”⁵¹, izvorul mistic al “modului corect de a gândi”⁵². Scriptura și Tradiția nu-și dispută autoritatea în Biserică, ar susține Sfântul Atanasie, întrucât ele împreună constituie Tradiția Bisericii, care este întruchiparea autorității.

Sfântul Vasile cel Mare

Sfântul Vasile († 379) este unul dintre cei mai mari luminători cinstiți de Biserica Răsăritului. Fratele său, Sfântul Grigorie († aprox. 395), a ajuns episcop de Nyssa. Sora sa, stareța Macrina († 379), este prăznuită ca sfântă. Și el însuși a fost episcop în Cezareea Capadociei. În tinerețe a fost prieten apropiat al Sfântului Grigorie Teologul († 390), cu care a fost coleg de școală în Atena. Renunțând la partea sa din averea familiei, Sfântul Vasile a devenit călugăr și a început o viață strict ascetică. A murit la vârsta de cincizeci de ani. Dintre multele scrieri care ne-au rămas de la el ne interesează în mod deosebit un eseu, *Περὶ τοῦ Πνεύματος*, sau *Despre Duhul* [Sfânt]⁵³. Aici se ocupă Sfântul de problema Tradiției, a Scripturii și a autorității în Biserică.

În eseuul său, Sfântul Vasile afirmă că există două moduri în care adevărul creștin este transmis mai departe: prin dogmă și cherigmă (κήρυγμα). “«Dogma» și «kerygma» [sic] sunt două lucruri distincte; prima este urmată în tăcere, cealaltă este vestită întregii lumi”⁵⁴. Profesorul George S. Bebis susține că dogmă și cherigmă (pe scurt, “mărturie” sau “învățătură”) sunt “doi termeni care nu ar trebui explicați în semantica vocabularului teologic contemporan”⁵⁵, ci ele reprezintă noțiuni foarte specifice din scrierile Sfântului Vasile. Prin δόγματα, susține Bebis, “se înțelegea în acea vreme τὰ ἄγραφα τῶν εἰθῶν, «obiceiurile nescrise»”⁵⁶, sau, așa cum e de părere părintele Florovski, “întreaga structură a vieții liturgice și sacramentale”⁵⁷. Prin κήρυγμα, Sfântul Vasile înțelege acele lucruri proclamate “întregii lumi”⁵⁸, exprimând “exact învățătura și mărturisirea credinței creștine... în mod liber și deschis...”⁵⁹.

Așadar avem acum o formulare destul de precisă a problemei Tradiției și Scripturii ca autoritate în Biserică. Pe de o parte, Sfântul Vasile prezintă δόγματα, sau obiceiurile liturgice ale Bisericii. Printre acestea el include mărturiile de credință de la Botez, doxologia Sfintei Treimi, rugatul înspre răsărit, lepădarea de Satana și de îngerii lui înainte de Botez, și alte practici care “vin din acea învățătură tainică și netipărită pe care părinții noștri au păstrat-o în [*sic*] tăcere”⁶⁰. Pe de altă parte, el opune acestei “tradiții de precepte și practici nescrise”⁶¹ învățătura Apostolilor transmisă în scris⁶². De fapt, Sfântul Vasile arată existența unei autorități (δόγματα) transmisă “ἀπό τῆς σιωπωμένης και μυστικῆς παραδόσεως [din tradiția tăcută și mistică]”⁶³, sau “ἐν μυστηρίῳ [în taină]”⁶⁴, și a autorității Scripturii (κῆρυγμα).

Nu ar trebui să presupunem că Sfântul Vasile a văzut vreo diferență între izvoarele scrise și cele nescrise ale autorității în Biserică. El susține că Tradiția într-adevăr are “τὴν αὐτὴν ἰσχύον [aceeași forță (putere)]”⁶⁵ ca și Scriptura. El spune că Tradiția Apostolilor, însumând Tradiția nescrisă și Scriptura, “nu a fost toată transmisă în formă scrisă”⁶⁶. Despre cei care “strigă în gura mare după o probă scrisă, și resping tradițiile nescrise ale părinților ca fiind fără valoare”⁶⁷, el scrie că scopul lor este să facă “tradiția apostolică una cu pământul”⁶⁸ și să “scuture”⁶⁹ stâlpii “adevărului”⁷⁰ creștin. Pentru Sfântul Vasile, Tradiția și Scriptura, δόγματα și κῆρυγμα, tainele liturgice ale Bisericii și învățătura ei formează o singură autoritate eclezială și adevărul creștin *de fide*.

Sfântul Ioan Gură de Aur

Sfântul Ioan Gură de Aur (Hrisostom), Arhiepiscopul Constantinopolului, unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii Răsăritene și autor al celei mai des săvârșite Liturghii ortodoxe, a murit în anul 407. A lăsat un număr monumental de cuvinte de învățătură despre fiecare subiect creștin, de la natura preoției până la lucrări exegetice ample asupra Scrierilor Sfințelor Scripturi. Strălucirea sa ca predicator și orator este cinstită atât în Biserica Răsăriteană cât și în cea Apuseană. Poate nici un alt părinte răsăritean nu a fost atât de exhaustiv studiat și analizat de către heterodocși datorită popularității lui de-a lungul istoriei Bisericii Ortodoxe. Astfel, operele sale pot fi găsite în multe traduceri și ediții de calitate, ceea ce face din ele o sursă disponibilă de lectură atât pentru cercetătorii care nu cunosc greaca cât și pentru cei care stăpânesc la perfecție limba originală a scrierilor Sfântului Ioan Hrisostom.

Nu putem cita decât foarte puțin din scrierile Sfântului Ioan cu referire la problema Tradiției și a Scripturii ca surse de autoritate. Motivul este convingerea Sfântului Ioan că autoritatea Bisericii este cuprinsă în Scriptură și Tradiție laolaltă. Pentru el, Tradiția și Scriptura nu sunt juxtapuse, pentru că Sfântul nu le vede ca fenomene separate în ceea ce privește autoritatea eclezială. Să ne oprim mai întâi asupra omiliei a patra la Epistola a doua către Tesaloniceni. Comentând versetul 15 din capitolul 2 al acestei epistole (“Deci, dar, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră”) el observă următoarele:

De aici se vedește că ei [Apostolii] nu au transmis toate lucrurile prin Epistolă, ci multe lucruri au fost transmise și în formă nescrisă, și ambele moduri sunt vrednice de crezare. Prin urmare să ne gândim la tradiția Bisericii ca fiind și ea vrednică de crezare⁷¹.

Așadar, pentru Sfântul Ioan Hrisostom, autoritatea comună a Scripturii și a Tradiției este un lucru evident. Tradiția, într-adevăr, nu are nevoie de nici o justificare: “Παράδοσις ἐστὶ, μηδὲν πλέον ζητεῖ [Este Tradiția; nu mai cereți nimic altceva]”⁷².

O a doua sursă importantă din comentariul la Tradiție al Sfântului Ioan este omilia a șaptea la Epistola întâi către Corinteni. Aici găsim un argument care scoate în evidență cu subtilitate importanța revelațiilor nescrise, sau pentru care s-a pierdut documentația scrisă. Observând că referirile Sfântului Prooroc Samuel († aprox. 1012 î. Hr.) și ale Profeților la Hristos, la care Sfântul Pavel face aluzie în Fapte⁷³, sunt “nu într-un tot existent”⁷⁴, Sfântul Ioan Hrisostom arată că Sfântul Pavel, “fiind învățat în lege și *vorbind după Duh*, desigur că știa totul fără greș [*sublinierea noastră*]”⁷⁵. El scrie și că Profeții au auzit tainele lui Dumnezeu “nu [cu] urechea «omului»” ci printr-o “«adăugire»...care a fost de la Duh”⁷⁶. Lor “Duhul” le-a arătat “lucruri despre care nici un om nu poate vorbi”⁷⁷; ei au ajuns să aibă “inimă duhovnicească”⁷⁸, receptivă la lucruri nescrise și de neînțeles pentru facultățile cognitive normale ale omului. Pentru Sfântul Ioan, se pare, Scriptura și toate celelalte revelații sunt supuse scopului dobândirii unei “inimi duhovnicești”, adevăratul îndreptar al autorității și izvorul “cunoștinței fără greș”⁷⁹. Tradiția și

Scriptura, ca lucrări împreună ale Duhului și “legătura strânsă dintre Biserică și Tradiție”⁸⁰, sunt teme din scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur la care ne vom întoarce în mod repetat în expunerea care urmează.

Sfântul Vicențiu din Lérin

Sfântul Vicențiu din Lérin († aprox. 450) ne este cunoscut în principal prin cele două comonitorii ale sale (de la latinescul *commonitorium* – literal, “lucru care îți aduce aminte”)⁸¹. Primul tratat asupra căruia ne-am aplecat în cercetarea noastră s-a păstrat în întregime; al doilea tratat, aparent furat sau pierdut în timpul vieții sale, s-a păstrat doar sub forma recapitulării întregului text făcută de autorul însuși. Istoricii nu au ajuns la nici un acord privitor la biografia Sfântului Vicențiu. Se presupune în general că a fost călugăr pe insula Lérin (de aici, numele “din Lérin”). Comonitoriile sale pot fi datate destul de corect ca fiind de la 434, din moment ce Sfântul Vicențiu, în a doilea comonitoriu, se referă la Sinodul din Efes (431) ca ținându-se “ante triennium [cu trei ani înainte]”⁸² de anul scrierii sale.

Scopul principal al comonitoriilor, așa cum îl menționează însuși Sfântul Vicențiu, este să ofere criteriile după care să poată cineva “deosebi adevărul Credinței Sobornicești de falsitatea depravării eretice”⁸³. El oferă două criterii esențiale care se ridică deasupra tuturor celorlalte: “Divinæ legis auctoritate [autoritatea Legii Dumnezeiești]”⁸⁴, prin care se referă la Sfânta Scriptură și “ecclesiæ catholicæ traditione [tradiția Bisericii Sobornicești]”⁸⁵. El vede necesitatea invocării Tradiției Bisericii nu pentru că Scriptura este ea însăși o mărturie incompletă, ci pentru că Scriptura, datorită “profunzimii”⁸⁶ ei, poate fi interpretată în moduri diferite de oameni diferiți; ea este “capabilă de atâtea interpretări câți interpreți sunt”⁸⁷.

Astfel, *Comonitoriile* Sfântului Vicențiu abordează clar și decisiv problema autorității Scripturii și a Tradiției. El ridică o problemă, divergența în interpretarea Scripturii, și invocă Tradiția drept una din componentele celor două moduri de a ajunge la adevărul Bisericii Catolice. De aici, în esență, Sfântul Vicențiu pledează în favoarea autorității unite a Scripturii și a Tradiției și, pe temeuri hermeneutice, construiește un argument practic pentru împreună lucrarea lor.

Sfântul Vicențiu nu minimalizează problema unui apel simplu la Tradiție. El recunoaște prompt că Tradiția însăși trebuie definită, și o face în celebra frază: “Teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est [Credem ceea ce este crezut pretutindeni, întotdeauna și de către oricine]”⁸⁸. Pe scurt, el face apel la ceea ce părintele Florovski categorizează drept “antichitate” și “consens”⁸⁹ în definirea și verificarea Tradiției. Tradiția, pentru a fi adevărată și universală, trebuie nu numai să reflecte doar vederile “anticilor”, ci trebuie să refacă drumul până la un consens între antici, și trebuie să triumfe chiar și astăzi ca adevărul sobornicesc (“pretutindeni, întotdeauna, și de către oricine [sublinierea noastră]”⁹⁰). Nici *antiquitas* și nici *consensio* nu sunt prin ele însele un criteriu suficient pentru judecarea adevăratei Tradiții.

Părintele Florovski susține că Sfântul Vicențiu apelează la “mintea «comună» a Bisericii”⁹¹ în calitate de centru al Tradiției. Această “mintă a Bisericii Sobornicești”⁹² întruchipează, desigur, atât antichitatea cât și consensul. Ea este *expresia* consensului transmis din vechime prin Părinții Bisericii, este adevărata înțelegere a adevărului creștin. Astfel, pentru Sfântul Vicențiu, nu există nici un conflict între Scriptură și Tradiție întrucât ambele interacționează pentru a mărturisi adevărul. Așa cum observă părintele Florovski:

[Tradiția] ... nu a putut adăuga nimic Scripturii. Dar a fost singurul mijloc de a observa și de a dezvălui adevăratul înțeles al Scripturii. Tradiția a fost, de fapt, interpretarea autentică a Scripturii. Și în acest sens a co-existat cu Scriptura. Tradiția a fost de fapt “Scriptura corect înțeleasă”⁹³.

Trebuie să facem niște observații finale despre întrebuițarea conceptelor de *sobornicitate* și *consens* la Sfântul Vicențiu. Comentariile părintelui Florovski ne fac să ne opunem, într-adevăr, ideii de consens ca simplă opinie a majorității. El face aceasta referindu-se la “mintea «comună» a Bisericii”⁹⁴, ceva care e mai mult decât o formulă numerică. Similar, părintele Florovski vede sobornicitatea sau universalitatea Bisericii ca fiind mai mult decât o “simplă comuniune empirică”⁹⁵. “Καθολική – susține el – aparține nu planului fenomenal și empiric, ci planului numenal și ontologic; termenul descrie esența însăși, și nu manifestările exterioare”⁹⁶. Dacă ne aplecăm cu oarecare grijă asupra caracterizării pe care părintele Florovski o face sobornicității și consensului, ajungem să înțelegem într-o lumină nouă modul în

care Sfântul Vicențiu a conceptualizat legătura dintre Scriptură și Tradiție. Argumentul său, poate, nu este propunerea istorică și geografică naivă că Scriptura este corect interpretată printr-un apel la păreri susținute “pretutindeni, întotdeauna și de către oricine”⁹⁷. Mai degrabă, “pretutindeni”, “întotdeauna” și “oricine” au și ele dimensiuni numenale și ontologice (din moment ce constituie ceea ce Sfântul Vicențiu numește “sobornicesc”, concept despre care părintele Florovski a susținut că nu este simplu empiric). Scriptura și Tradiția, prin urmare, există într-o unitate desăvârșită, nu datorită unei nevoi externe de conformitate în interpretarea Scripturii, ci datorită unei unități ne-empirice, duhovnicești, între Scriptură – ca și cuvântul drept – și Tradiție – ca receptarea corectă a aceluia cuvânt.

Sfântul Ioan Damaschin

Sfântul Ioan Damaschin a murit în jurul anului 749. A fost fiul unui creștin și, chiar de pe când era mirean, a scris tratate despre Sfintele Icoane (aprox. 730), în opoziție cu tendințele iconoclaste din vremea împăratului Leon al III-lea Isaurul (aprox. 675-741). Mai târziu a devenit monah la Mănăstirea Mar Sabba (Sfântul Sava) de lângă Ierusalim și și-a petrecut acolo restul vieții studiind și scriind. A fost hirotonit preot de către Patriarhul Ierusalimului și este cu multă evlavie cinstit de Biserica Răsăritului pentru frumusețea operei sale în versuri și în proză și pentru elocința predicilor sale. Învățații apuseni, polemizând, tind să îl acuze pe Sfântul Ioan de puțină originalitate, caracterizându-l drept un simplu “compiler” datorită faptului că s-a folosit de mărturia Părinților de dinaintea lui (cum sunt Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigore Teologul și Sfântul Grigorie de Nyssa). Totuși ortodocșii, după cum vom vedea în curând, privesc într-o altă lumină aderarea sa la Tradiția patristică.

În tratatul *O expunere exactă a credinței ortodoxe*⁹⁸, Sfântul Ioan Damaschin explică modul în care înțelege el autoritatea Scripturii și a Tradiției în Biserică. Argumentele sale sunt deosebit de valoroase întrucât, așa cum pe bună dreptate a remarcat Vladimir Lossky (1903–1958), Sfântul Ioan, în teologia sa, “a recapitulat doctrinele perioadei hristologice, adică ale primelor șapte secole ...”⁹⁹. Prin urmare, poziția sa reprezintă o afirmație inspirată din Părinții Bisericii Primare, o expresie a aceluia *consensus Patrum*. La modul cel mai simplu, această poziție este că atât Scriptura cât și Tradiția sunt izvoarele credinței creștine. Așa cum scrie Sfântul Ioan în *Expunerea* sa:

... [Credința] este dublă. Căci *credința vine prin auz*.¹⁰⁰ Căci auzind dumnezeieștile Scripturi credem în învățătura Duhului Sfânt. Ea este desăvârșită prin toate lucrurile plăcute lui Hristos, credința în lucrarea duhovnicească, cultivarea evlaviei și îndeplinirea poruncilor Aceluia Care ne-a mântuit. Căci cine nu crede după tradiția Bisericii sobornicești... este un necredincios¹⁰¹.

Mai mult, învățătura Duhului Sfânt “asigură unitatea îndoitei procesiuni a credinței; căci, într-adevăr, această credință este deasupra împărțirii pe categorii făcute de “judecăți omenești și firești”¹⁰². Atât Scriptura cât și Tradiția se nasc din harul Duhului Sfânt, susține Sfântul Ioan, poziția sa fiind un ecou la o temă care datează cel puțin din secolul al treilea¹⁰³.

Profesorul Bebis, scriind despre concepția Sfântului Damaschin despre Scriptură și Tradiție, se referă la presupusa problematică omilie a doua la Adormirea Pururea Fecioarei Maria. În acest text, Sfântul Ioan descrie amănuntele morții și ale îngropării Maicii Domnului, mărturisind că relatarea sa nu se află în Scriptură, ci că este o informație transmisă *ἐξ ἀρχαίας καὶ ἀληθεστάτης παραδόσεως* [din vechea și adevărata tradiție]¹⁰⁴. Așa cum afirmă Bebis, această mărturisire pare să sugereze că Sfântul Ioan are în vedere *două* tradiții, povestirea negăsindu-se în “sfânta și de Dumnezeu inspirata Scriptură”¹⁰⁵, ci în “vechea și adevărata tradiție”¹⁰⁶, o a doua tradiție în afară de Scriptură. Apelând la ideile Sfântului Ioan din *Expunere*, Bebis face aceleași observații ca și noi și susține că, de fapt, Sfântul Ioan nu a conceput Tradiția separat de Scriptură: “...În mintea Sfântului Ioan, Scriptura și Tradiția nu sunt două lucruri diferite. Ambele sunt daruri ale Duhului Sfânt”¹⁰⁷. Prin urmare, pentru Sfântul Ioan Damaschin, Scriptura și Tradiția au atribute comune și au același izvor în inspirația Duhului Sfânt. Fie că adevărul este transmis prin “de Dumnezeu inspirata Scriptură” sau prin “vechea și adevărata tradiție”¹⁰⁸, el rămâne unul și același.

Scriptura, Tradiția și Biserica Primară: mărturia patristică

După cum am observat deja, pentru a formula o poziție teologică, teologia ortodoxă recurge la consistenta, de Dumnezeu inspirată mărturie a Sfinților Părinți. Perspectiva Părinților biruie mereu, și Biserica se cutremură întotdeauna în fața autorității lor. *Consensus Patrum* constituie mintea și conștiința Bisericii și, așa cum a observat Episcopul Gherasim de Abydos, doar în acea “conștiință generală a Bisericii (ἡ γενικὴ συνείδησις τῆς ἐκκλησίας)”¹⁰⁹ poate fi găsit izvorul credinței ortodoxe.

În secțiunile precedente am încercat să prezentăm scrierile patristice care prezintă perspectiva din care Biserica Răsăritului a înțeles autoritatea Scripturii și a Tradiției. Tratatul acestui subiect nu a fost complet. Într-adevăr, pe lângă Părinții citați, am fi putut invoca mărturia Sfântului Ignatie din Antiohia (†108), a Sfântului Policarp din Smirna, a Sfântului Justin Martirul († 166), a Sfântului Clement din Alexandria († aprox. 215), *et. al.* Dacă i-am fi citat și pe ei am fi accentuat și mai mult poziția noastră, anume că Părinții Bisericii Primare au fost de acord în ceea ce privește învățătura lor despre Scriptură și Tradiție. Dr. Nikos A. Nissiotis a observat că:

Putem ...insista asupra faptului că în Biserica Primară, ca și mai târziu în Biserica Apostolică [ambele perioade fiind incluse în lucrarea de față sub denumirea de Biserica Primară] a existat o unitate absolută între Biblie și Tradiție... Părinții apostolici ... [au lucrat]... fără a opune Biblia Tradiției¹¹⁰.

“Insistența” lui Nissiotis asupra autorității comune a Scripturii și a Tradiției, în mărturia patristică, este o perspectivă pe care acum o vom dezvolta.

Capitolul 3

PERSPECTIVE APUSENE ASUPRA SCRIPTURII ȘI TRADIȚIEI¹¹¹

Am stabilit până acum perspectiva din care teologii ortodocși abordează Scriptura și Tradiția. Să reluăm cele două aspecte esențiale ale acestei perspective. Mai întâi, am observat că mărturia patristică, așa numitul *consensus Patrum*, este însuși canonul teologiei ortodoxe. Biserica Răsăritului recurge la Sfinții Părinți pentru a înțelege Scriptura și Tradiția. În al doilea rând, recurgând la Părinți, Biserica vede și “insistă” asupra mărturiei consensuale a Bisericii Primare referitoare la unitatea Scripturii și a Tradiției ca izvoare ale autorității ecleziale¹¹². Ar trebui să fie clar că aceste două principii lasă deschisă o problemă și mai mare. Admițând că Răsăritul lucrează de pe premisa că Scriptura și Tradiția formează o singură autoritate în Biserică, rămâne să explicăm doar cum Scriptura și Tradiția sunt, de fapt, înrudite. Care este natura unității lor? Ce poziție teologică față de Scriptură și Tradiție, pe scurt, se poate dobândi în mod corect din perspectiva acestui *consensus Patrum*?

Înainte de a ne ocupa direct de încercările teologice contemporane de a defini poziția ortodoxă, suntem obligați încă o dată să ne întoarcem la un context comparativ și să lărgim orizontul cercetării noastre. Ar fi inutil să încercăm să captăm viziunea ortodoxă unică asupra Scripturii și a Tradiției fără a o plasa în contextul vederilor protestante și romano-catolice asupra problemei. O poziție unică și foarte complexă nu se poate recunoaște decât prin contrast și comparație. Mai mult, așa cum vom susține în capitolul de față, o încercare de a izola poziția ortodoxă asupra Scripturii și Tradiției ca izvoare ale autorității ecleziale este primejdioasă. Din păcate, așa cum vom vedea în continuare, o mare parte din teologia ortodoxă contemporană abia dacă depășește stadiul de simplă adaptare a perspectivelor teologice apusene, ceea ce duce la o confuzie a poziției ortodoxe *bona fide*. Pentru a susține inadecvența acestei teologii adaptative, trebuie să înțelegem presupunerile din care ea se inspiră. Prin urmare, un context comparativ este indispensabil.

Ar trebui observat, în acest punct, că scopul nostru în urmărirea unui curs comparativ nu este să prezentăm pe larg pozițiile teologice apusene asupra autorității Scripturii și a Tradiției. Dorim doar să identificăm perspectivele generale din care sunt formulate pozițiile protestantă și romano-catolică, cu scopul de a identifica din nou influența lor asupra a ceea ce am numit teologia ortodoxă “adaptativă”. Diferențele pozițiilor care pot fi deduse din aceste perspective, și care reprezintă spectrul pozițiilor din teologia apuseană, nu pot primi aici atenția noastră. Le trecem doar în revistă și admitem limitările demersului nostru.

Perspectiva protestantă

Am remarcat în capitolul întâi că a vorbi de o “poziție protestantă” asupra oricărui subiect este un lucru imprecis. Protestantismul cuprinde credințe prea multe și prea diverse pentru a putea fi caracterizat printr-o singură formulă. Similar, este greu să se ajungă la o afirmație corectă referitoare la perspectivele protestante asupra Scripturii și Tradiției ca surse de autoritate în bisericile lor. Lucrul cel mai bun pe care îl putem face în această dilemă este să ne restrângem considerațiile în principal la cele două mișcări reformate proeminente din punct de vedere istoric, acelea ale lui Martin Luther (1483-1546) și Jean Calvin (1509-1564). Cel puțin, afirmațiile lor despre Scriptură și Tradiție au făcut din Luther și Calvin surse importante de doctrină în formularea contemporană a pozițiilor luterane și calvine asupra acestui subiect. Iar grupările luterane și calvine constituie, fără îndoială, cea mai mare parte a protestantismului de astăzi. Desigur, o privire sumară nu poate justifica marea diferență de opinii chiar din cadrul *acestor* cercuri denominaționale; dar să sperăm că ea poate oferi perspectivele din care izvorăsc numeroasele opinii amintite. Aceste perspective, deși limitate în sensul pe care l-am precizat, vor da un orizont comparativ discuției noastre.

Poziția luterană. Ca element de interes istoric, am putea observa că atitudinea lui Luther față de autoritatea Scripturii și a Tradiției nu a fost una care s-a dezvoltat într-un moment anume al vieții sale. Într-adevăr, ea s-a conturat de-a lungul mai multor ani. Așa numitul “principiu al Reformei *sola Scriptura* [doar Scriptura]”, așa cum îl numește un scriitor, “nu a fost exprimat în forma sa finală până în 1520”¹¹³. În vreme ce lucrările teologice timpurii ale lui Luther, cursurile sale despre psalmi (1513-1515), vădesc o puternică dependență de Scriptură, ele nu contestă în nici un fel Tradiția bisericească. De fapt, stilurile sale hermeneutice și exegetice sunt tipice pentru Evul Mediu. Abia mai târziu autoritatea Scripturii a înlocuit-o în totalitate pe aceea a Tradiției. După descrierea pe care E. J. Taylor o face acestei dezvoltări graduale a poziției lui Luther:

Eșecul papalității de a răspunde apelului său l-a dus pe Luther, în etape succesive, la o poziție de pe care a provocat, pe baza Scripturii doar, instituția divină și autoritatea funcției papale. Experiența proprie l-a învățat că Dumnezeu vorbește direct, prin cuvântul Său scris, inimii credinciosului și din experiența sa a purces să clădească un nou criteriu al autorității. Astfel, însăși măreția geniului său religios l-a dus la respingerea formelor contemporane ale autorității bisericești și la o anumită intoleranță bruscă față de Tradiție¹¹⁴.

Forma finală a atitudinii lui Luther față de Scriptură și autoritate este destul de bine reprezentată în tratatul său despre preoție, adresat “Ilustrului senat și poporului din Praga”¹¹⁵. Vorbind despre tunderea și mirungerea baptismală săvârșită de preoți, Luther respinge practica ca fiind o “superstiție”¹¹⁶, susținând doar acele practici care sunt pur scripturistice:

Ne interesează calea curată și adevărată, prescrisă în Sfânta Scriptură, și puțin ne preocupă întrebuițarea sau ce au spus sau au făcut părinții în această problemă. Am spus deja suficient de clar că de acum înainte nici nu se cade, nici nu ar trebui și nici nu am voi să fim legați de tradiții omenești, oricât de sfinte și de bine privite ar fi ele...¹¹⁷.

Mai târziu, în alt pasaj, Luther exprimă clar ideea că numai Scriptura, și nu tradițiile “încuviințate doar prin folosință de-a lungul veacurilor și de către mulțime”¹¹⁸, poate fi o bază suficientă pentru autoritate în Biserică. El susține că și atunci când o “inovație” este “foarte recentă..., dacă ne luminează și ne poruncește aici Cuvântul lui Dumnezeu, iar nevoia sufletului ne obligă, atunci noutatea lucrului nu ar trebui să ne afecteze deloc, ci ar trebui să ne intereseze măreția Cuvântului”¹¹⁹.

Ar fi o neglijență din partea noastră dacă am părăsi aici discuția asupra lui Luther, părănd să sugerăm că este *in toto* perspectiva din care s-ar inspira teologia luterană contemporană. De fapt, în argumentele sale, Luther nu renegă total Tradiția. Într-un loc vorbește cu compătimire despre un obicei de demult (din nou, tunderea și mirungerea baptismală) ca fiind “abolite și distruse de exemplele contrare și de învățăturile păguboase ale pașiștilor”¹²⁰. Luther pare să fie preocupat mai mult de abuzarea de Tradiție decât de insuficiența ei ca sursă de autoritate. În plus, așa cum o persoană cu autoritate a afirmat în mod corect, antropologul luteran Philipp Melanchthon (1497-1560) prezintă o perspectivă asupra Tradiției care izvorăște, poate, din poziția luterană curățată de penița întrucâtva polemică a lui Luther. Melanchthon, de fapt, susține că Părinții Bisericii primare au fost oameni sfinți și că, trăind atât de aproape în timp de Hristos și de Apostoli, s-ar putea presupune că scrierile lor exprimă fidel mărturia Scripturii¹²¹. Deși ar trebui să reținem această perspectivă mai largă asupra Tradiției din cadrul teologiei luterane, nu ar trebui ca, din greșeală, să o luăm drept un principiu ce micșorează autoritatea preceptului “doar Scriptura”, care rămâne perspectiva luterană de bază.

Poziția calvină. În scrierile lui Calvin găsim o repudiare clară a autorității Tradiției bisericești și o la fel de evidentă aprobare a ascendenței absolute a autorității Scripturii. În lucrarea *Despre necesitatea reformării Bisericii*, Calvin susține că tradițiile ecleziale apusene, cum ar fi postul de carne vinerea și celibatul preoților, sunt doar născociri omenești, chiar împotriva legii Scripturii:

Căci unde este incomparabila măreție a lui Dumnezeu, după ce omul muritor a fost ridicat la o asemenea înălțime încât legile lui întrec poruncile veșnice ale lui Dumnezeu? Nu spun că un apostol a descris înfrânarea de la carne și interzicerea căsătoriei drept o învățătură a diavolilor (I Tim. 4, 1-3). Acesta este desigur un lucru rău; dar hula cea mai mare e să-l pui pe om deasupra lui Dumnezeu¹²².

Mai departe, în alt eseu, el afirmă că “adevărata religie a fost toată pervertită prin ținerea poruncilor omului”¹²³, și atrage atenția că prin “avertizări care vin din experiența comună..., suntem și mai mult întăriți să nu trecem granițele Scripturii”¹²⁴.

Respingerea Tradiției de către Calvin este făcută, într-un fel, pe temeuri hermeneutice. Scriind despre Conciliul din Trent, el adresează cuvinte incredibil de dure membrilor conciliului - “acei fii degenerați și bastarzi ai Scaunului Romei, adică marea desfrânată...”¹²⁵. El s-a simțit ofensat de pretenția tridentină că Scriptura trebuie interpretată de “sfânta maică Biserica”¹²⁶, argumentând că oricărui “vis de babă”¹²⁷ i s-ar putea da crezare pe baza autorității interpretative a Bisericii. Și deși recunoaște că unele tradiții pot fi de origine apostolică, el afirmă totuși că altele sunt “nevrednice”¹²⁸ de această recunoaștere. Astfel, susține el, a accede la autoritatea Tradiției conduce potențial la aceleași abuzuri generate de recunoașterea autorității interpretative a Bisericii însăși. Mai mult, din moment ce autoritatea interpretativă a Bisericii derivă adesea din mărturia Tradiției, Calvin implicit neagă însăși autoritatea Tradiției prin tăgăduirea autorității interpretative a Bisericii.

Contestând autoritatea interpretativă a Bisericii și autoritatea Tradiției, Calvin aduce împotriva lor mărturia unică a Scripturii. El pretinde că adevărul Scripturii este evident în Scriptura însăși, și că folosul hermeneutic al Tradiției Bisericii (sau al autorității Bisericii în general) este înlocuit de Cuvântul lui Dumnezeu, întrucât adevăratul său înțeles este descoperit de Duhul Sfânt:

...[Calvin] a înțeles că originea și caracterul dumnezeiesc al Scripturii nu depind de vreun certificat recunoscut de atestare de la vreo ierarhie bisericească, ci de activitatea Duhului Sfânt care poate singur să îl asigure pe credincios că aceste scrieri nu sunt altceva decât Cuvântul lui Dumnezeu. S-a spus astfel că Scriptura nu e doar arhiva dumnezeiască păstrată cu grijă, spre consultare la nevoie, pentru a descoperi ceea ce Dumnezeu a vorbit cândva profeților și apostolilor, ci și o rostire imediată a Duhului¹²⁹.

Pentru Calvin, Duhul Sfânt se află în Scriptură, Cuvântul lui Dumnezeu, și în creștinul individual care, prin lucrarea Duhului, poate, cu darurile minții sale, să recunoască dreapta interpretare a Scripturii și să se bizuie pe singura ei autoritate și suficiență pentru mântuire.

Ortodoxia și perspectiva protestantă

Am subliniat că perspectiva ortodoxă asupra autorității Scripturii și a Tradiției se remarcă prin canonul teologic al apelului la *consensus Patrum* și prin afirmația că Biserica Primară a conceput Scriptura și Tradiția într-o unitate investită cu autoritate. O astfel de perspectivă este divergentă față de cele două perspective protestante pe care le-am înfățișat. În primul rând, pentru că “despărțirea [Tradiției] Părinților de restul vieții Bisericii este străină de teologia ortodoxă”¹³⁰, nici “*Sola Scriptura...* [și nici]... *Sola Traditio* nu au nici un loc în schema teologiei ortodoxe”¹³¹. Mai mult, întrucât separarea Scripturii de Tradiție este de neconceput în Răsărit, însăși noțiunea artificială de Scriptură întâlnită în formulările luterane și calvine este străină de perspectiva teologică ortodoxă.

Biserica Ortodoxă nu are obligația de a-și susține teologia în conformitate cu afirmațiile protestante că Duhul Sfânt vorbește prin Scripturi. Pentru lumea ortodoxă, Sfinții Părinți, Tradiția, Scripturile, Biserica însăși sunt, într-o unitate perfectă, izvoarele adevărului. Un element nu poate fi despărțit de altul, și nici nu poate un singur element să-și asume autoritatea unică, separat de, și mai presus de interacțiunea sa, ca parte, cu celelalte elemente. Prin urmare, ecleziologia ortodoxă nu poate niciodată să admită că lucrarea Duhului Sfânt este concentrată sau prezentă exclusiv într-un singur aspect al Bisericii. Biblia și Tradiția, sau autoritatea Bisericii sunt, așa cum a afirmat profesorul Nissiotis, în “unitate absolută”¹³². O biserică în afara acestei unități nu este Biserică Ortodoxă; Scriptura în afara acestei unități nu este Scriptura așa cum o receptează Biserica Ortodoxă. Într-adevăr, *sola Scriptura*, în orice împrejurare, este o formulă de neconceput pentru Biserica Ortodoxă.

Perspectiva romano-catolică

Perspectiva romano-catolică asupra Scripturii și Tradiției a fost specificată formal în secolul al șaisprezecelea. Conciliul din Trent, rezumând modul în care erau receptate Scriptura și Tradiția în

Biserică, recunoaște dubla lor autoritate:

Adevăruri și îndreptare de purtare mântuitoare ... sunt cuprinse în cărțile scrise și în tradițiile nescrise, care ... au ajuns până la noi, transmise, ca să spunem așa, din mână în mână... Urmând apoi exemplele Sfinților Părinți drept-credincioși, Biserica primește și cinstește cu evlavie și cucernicie toate cărțile Vechiului și Noului Testament, căci unul Dumnezeu este autorul amândurora; de asemenea tradițiile, fie că se referă la credință sau la morală, sunt cinstate pentru că au fost dictate fie oral de Hristos, fie de Duhul Sfânt, și păstrate în Biserica catolică prin succesiune neîntreruptă¹³³.

Referitor la Scriptură și Tradiție în Biserica Romană contemporană, Yves Congar afirmă că “iconomia, care exprimă voia lui Dumnezeu, include atât Tradiția cât și Scriptura...”¹³⁴. El subliniază de asemenea că adevărul creștin este transmis “prin mijlocirea Tradiției [,] acea ... metodă de comunicare ... cea mai esențială pentru Biserică”¹³⁵, și că dacă Scriptura nu ne-ar fi fost cunoscută, Tradiția “ar fi fost de ajuns dacă ar fi existat doar ea”¹³⁶.

În continuare, cardinalul Congar face o deosebire funcțională între Scriptură și Tradiție. El compară rolul Scripturii în Biserică cu “acela jucat în păstrarea monumentelor antice de ceea ce se numește mărturie: *testis, tertius*, un al treilea element care rămâne fix și servește la măsurarea dezvoltării celorlalte ... [elemente]”¹³⁷. Biserica, așadar, “își verifică și își dovedește învățătura prin Scriptură”¹³⁸. În mod similar, afirmă Congar, Tradiția eclezială interpretează Scriptura. Și în vreme ce “Tradiția învăluie și transcende Scriptura”¹³⁹, cele două sunt legate în întregime.

Nu ar trebui să se presupună că în viziunea romano-catolică Scriptura și Tradiția constituie, în unitatea lor, autoritatea reală a acestei Biserici. Înțelegem întrucâtva ce înseamnă autoritate eclezială în vestita declarație a Fericitului Augustin că “din partea mea, nu ar trebui să cred Evanghelia decât ca fiind motivată de *autoritatea* Bisericii Sobornicești [*sublinierea noastră*]”¹⁴⁰. El nu apelează la *consensus Patrum* sau la Sfânta Tradiție, ci la “*auctoritas* [autoritatea]”¹⁴¹ Bisericii. Și se pare că apelează la o autoritate mai generală. Această autoritate generală a ajuns să fie interpretată în Biserica Romano-Catolică drept *magisterium* – autoritatea de învățătură a Bisericii. Prin această autoritate se decid problemele ecleziale. Așa cum “Tradiția învăluie și transcende Scriptura”¹⁴², tot astfel *magisterium* cuprinde atât Scriptura cât și Tradiția, devenind criteriul final al adevărului “cu referire la Scriptură și Tradiție”¹⁴³.

Trebuie, așadar, să înțelegem Scriptura și Tradiția în gândirea romano-catolică ca fiind două canale ale autorității care se varsă în mai marele *magisterium* al Bisericii. Relația lor este corect înțeleasă doar în lumina autorității de învățătură a Bisericii. Și autoritatea de învățătură a Bisericii poate fi corect înțeleasă doar așa cum este înțeleasă papalitatea. Urmând doctrina lui John Henry Newman (1801-1890) despre Tradiție, Günter Biemer susține că

...[Nici] o altă autoritate nu există cu excepția aceleia a infailibilului *magisterium*. Doar prin acest dar al infailibilității Bisericii se poate justifica, în ultimă instanță, transmiterea învățăturii din generație în generație, prin mijlocirea tradiției¹⁴⁴.

Observând că, în scrierile sale din tinerețe, cardinalul Newman a făcut deosebirea între conceptele de *infaibilitate a Papei* și *infaibilitate a Bisericii*, Biemer susține că aceste două concepte sunt de fapt “legate în mod esențial”¹⁴⁵ și că “infaibilitatea papei semnalează locul unde infaibilitatea Bisericii este întrupată”¹⁴⁶.

Autoritatea Bisericii, așa cum este ea manifestată în infaibilitatea Papei, introduce o perspectivă asupra Scripturii și Tradiției care este exclusiv romano-catolică. Papalitatea vine să reprezinte autoritatea virtuală a însăși Scripturii și Tradiției. Prin urmare, Papa Pius al IX-lea (1792-1878), într-o scrisoare către Arhiepiscopul de Cologne (datată la 28 octombrie 1870), susține că definirea unei dogme de către Papă este în ea însăși o dovadă suficientă pentru tot ceea ce este întemeiat în Scriptură și Tradiție¹⁴⁷. Pe scurt, însăși autoritatea papalității mărturisește adevărul Scripturii și al Tradiției. Acest *magisterium* al papalității este de fapt dincolo de mărturia oferită de *consensus Patrum* (Tradiția, așa cum am definit-o noi în parte) și de limitele Scripturii. După declarația răsunătoare a Papei Pius al IX-lea, “La Traditione sono io” [Tradiția sunt eu]¹⁴⁸, papalitatea devine o tradiție deasupra și dincolo de cuvânt, așa cum l-am înțeles noi, mergând dincolo de unitatea tridentină a Scripturii și a Tradiției și vorbind de o mai mare autoritate, *magisterium*-ul suprem.

Ar fi o greșeală să ne oprim aici în considerațiile noastre referitoare la perspectiva romano-catolică asupra Scripturii și Tradiției. Am sugerat că poziția romano-catolică cuprinde patru elemente: mai întâi, declarația de la Trent referitoare la unitatea Scripturii și a Tradiției; în al doilea rând, distincția dintre Scriptură și Tradiție la nivel funcțional, în care Tradiția dobândește ascendență față de Scriptură; în al treilea rând, autoritatea *magisterium*-ului care se ridică deasupra autorității Tradiției și Scripturii; și în ultimul rând, întruchiparea *magisterium*-ului în Papalitate. Totuși, perspectiva formată de aceste patru elemente este adesea disputată în gândirea contemporană romano-catolică. Chiar al doilea Conciliu de la Vatican, de exemplu, (printr-un vot majoritar de două treimi, la 20 noiembrie 1962), nu a reușit să adopte formula tridentină a Scripturii și Tradiției ca “două izvoare ale revelației”¹⁴⁹. În plus, Josef Ruprecht Geiselman de la Universitatea din Tübingen a sugerat că, la o analiză finală, Tradiția nu cuprinde Scriptura, dar Tradiția toată are cel puțin o bază scripturistică implicită¹⁵⁰. În sfârșit, nu e nevoie să expunem amănunțit mișcările populare împotriva infailibilității papale (și apelul concomitent la autoritatea conciliară sau episcopală) care macină Biserica Romană modernă. Lăsând la o parte aceste replici din urmă, perspectiva romano-catolică, așa cum am prezentat-o noi, încă predomină ca atitudine consensuală în această Biserică. Astfel, noțiunea lui Congar despre Tradiție, așa cum am prezentat-o mai sus, este astăzi în mare măsură perspectiva savantă standard în catolicism.

Ortodoxia și perspectiva romano-catolică

În capitolele următoare vom vedea că pentru ortodocși, Scriptura și Tradiția, așa cum există ele într-o anume unitate pneumatică, nu pot fi oprise sau subsumate de o noțiune mai amplă a autorității ecleziale, cum este *magisterium*-ul în concepția romano-catolică. Așa cum observă o persoană cu autoritate în domeniu, spiritul creștin al Răsăritului a fost dintotdeauna, “mai speculativ, mai mistic și mai pasiv”¹⁵¹, în vreme ce acela al Apusului a fost “activ, pragmatic, legal [și] politic”¹⁵². În consecință, e de neconceput în Răsărit să se separe elementele autorității Bisericii (așa cum am subliniat în discuția noastră despre obiecțiile ortodoxe la dihotomizarea protestantă a Scripturii și a Tradiției în entități separate¹⁵³), și e și mai puțin probabil să se conceapă existența unei autorități supreme deasupra Tradiției și Scripturii, altfel decât într-un mod complet mistic. Un concept al autorității care ar putea da naștere, fără rezerve atente, la “sloganuri polemice, precum «Biserica e înaintea Bibliei»”¹⁵⁴ sau care prevede un *magisterium* personal, este pur și simplu prea asemănător unui aranjament bazat pe lege, pentru a fi acceptat în Biserica Răsăriteană.

Prin urmare, trebuie să avem grijă să nu atribuim Bisericii Răsăritene un *presupus acord* cu Biserica Romano-Catolică asupra Scripturii și Tradiției, așa cum obișnuiesc să o facă articolele din enciclopedii și ecumeniștii necunoscători ai problemei. Este absurd să presupunem că, întrucât Bisericele Răsăriteană și Apuseană au moștenit de la Biserica Primară o credință comună în Scriptură și Tradiție ca surse unite de autoritate, ele au primit această credință în același mod. Cu asemenea presupuneri, am susținut noi, “persistă un concept vag și adesea slab articulat al dezvoltării paralele, aparent necompromis de propria sa insuficiență”¹⁵⁵. Paralelismul, în mod sigur, ascunde cazurile de dezvoltare divergentă și maschează în egală măsură distincțiile subtile care alcătuiesc divergențele dintre tradițiile teologice ortodoxă și romano-catolică.

Trebuie doar să subliniem dezvoltarea *magisterium*-ului papal ca un caz de evoluție divergentă a Bisericilor Răsăriteană și Apuseană. Unitatea Scripturii și a Tradiției în Ortodoxie a evoluat spre o afirmare a celor două elemente așa cum au mărturisit și au întruchipat ele autoritatea mistică a Bisericii. În catolicismul roman, unitatea Scripturii și a Tradiției s-a dezvoltat în strânsă legătură cu puterea papalității. Scriptura și Tradiția au fost astfel schimbate în Biserica Latină, prin aceea că ele nu mai întruchipau autoritatea eclezială, ci au devenit elemente juxtapuse acelei autorități. Unitatea Scripturii și a Tradiției a ajuns să slujească doctrinei papale, concepută drept autoritate politică, o “idee a supremației juridiciale”¹⁵⁶, așa cum scrie un autor. În Răsărit, o astfel de autoritate este necunoscută, exceptând cazul când are un înțeles exterior¹⁵⁷. Dar adevărata autoritate, acțiunea Duhului Sfânt așa cum a fost ea dovedită în revelația unită a Scripturii și a Tradiției, este întru totul mistică. Astfel, cu mare chibzuință (din moment ce punctul lui de vedere poate fi înțeles greșit), am putea cita afirmația lui Josef Lukl Hromádka (1889-1969) care spune că: “Nici măcar Hristos nu ar trebui înțeles și privit ca o autoritate față de care Biserica este subordonată”¹⁵⁸ (în mod juridic – n. ed.). Principalele nemulțumiri ale ortodocșilor față de perspectiva romano-catolică asupra unității Scripturii și a Tradiției țin de duhul în care această

unitate ajunge în Biserica Romană. În înțelesul cel mai strict, nu există paralele fundamentale între perspectivele Bisericii Ortodoxe și cele ale latinilor; căci aceștia din urmă receptează Scriptura într-o inter-legătură formulată în termeni de lege, pe când primii o primesc într-o unitate mistică inefabilă.

Capitolul 4 SCRIPTURA ȘI TRADIȚIA ÎN ORTODOXIE

Să trecem acum la problema autorității Scripturii și a Tradiției în gândirea teologică ortodoxă răsăriteană contemporană. Am subliniat în repetate rânduri că teologii ortodocși consideră că autoritatea bisericească încorporează atât Scriptura cât și Tradiția și recurg la mărturia patristică pentru a susține această perspectivă. Am făcut de asemenea observația că această perspectivă, singură, nu abordează chestiunile importante privitoare la relația dintre Scriptură și Tradiție și la poziția precisă asupra autorității comune a Scripturii și a Tradiției care poate fi dedusă din consensul patristic. Aceste chestiuni din urmă constituie substanța capitolului de față.

Care este – ne întrebăm – poziția ortodoxă precisă asupra unității Scripturii și a Tradiției așa cum încadrează ele autoritatea Bisericii? Am putea presupune, din natura consensuală a perspectivei din care abordează subiectul cercetătorii ortodocși, că gândirea modernă ortodoxă ar oferi o singură poziție printr-un acord reciproc asupra autorității Scripturii și a Tradiției. La urma urmei, din moment ce canonul ortodox al teologiei este întotdeauna standardul de credință mărturisit de consensul Părinților, ar părea rezonabil să întâlnim aceeași unanimitate în gândire printre teologii ortodocși. Din păcate, nu așa stau lucrurile. După cum am precizat în capitolul anterior, o mare parte a teologiei ortodoxe contemporane este influențată de considerațiuni care se potrivesc mai mult perspectivelor teologice apusene. Invocarea unor modele de gândire străine prin natură viciază orice consens în opinii, care altfel ar fi putut caracteriza poziția ortodoxă. Acest obstacol în calea considerațiilor noastre referitoare la poziția ortodoxă asupra Scripturii și Tradiției este unul pe care trebuie să îl semnalăm înainte de a începe prezentarea pe scurt, individuală, a teologilor contemporani.

Există astăzi două școli de teologie în Ortodoxie. Pe prima am numit-o școala teologiei “adaptaționale” sau “acomodaționale”, puternic influențată de problematica teologiei din Apus. Cealaltă este școala ideală, clasică sau tradițională, de la care ne putem aștepta la același ton consensual implicit în respectul și aprecierea ortodocșilor pentru *consensus Patrum*.

Într-un eseu foarte provocator, Christos Yannaras (pe care, de altfel, l-am putea considera un prizonier al mai multor noțiuni străine de Ortodoxia adevărată) a afirmat că prima școală își are originea în scolasticismul apusean și reprezintă o influență care a intrat în teologia greacă de astăzi odată cu înființarea, în secolul al nouăsprezecelea¹⁵⁹, a facultăților teologice după model german, după eliberarea Greciei de sub ocupația turcă. Această observație este corectă. În general, efectul acestei influențe asupra gândirii ortodoxe a fost foarte mare și asemenea influențe au făcut incursiuni apatice și regretabile în domeniul teologiei ortodoxe clasice.

Școala clasică de teologie ortodoxă, cea de-a doua tradiție teologică pe care am menționat-o, liberă de influența teologiei sistematice apusene, este o tradiție unică, aflată doar în Răsăritul creștin. Așa cum remarcă Yannaras:

...[în] Biserica și tradiția Ortodoxă, *teologia* are un înțeles foarte diferit de cel pe care noi [în Apus, adică] i-l dăm astăzi. Ea este un dar de la Dumnezeu, roada curăției lăuntrice a vieții duhovnicești creștine. Teologia este identificată cu vederea lui Dumnezeu, cu vederea imediată a Dumnezeului personal, cu experiența personală a transfigurării creației prin harul necreat. ... Teologia exprimă experiența mântuirii¹⁶⁰.

Prin urmare, o poziție ortodoxă asupra oricărei probleme teologice, în termenii acestei teologii ortodoxe ideale, este mistică, este legată de experiența mistică a mântuirii și astfel în strânsă legătură cu o experiență spirituală comună despre care vom susține mai târziu că este izvorul consensului patristic. Teologia ortodoxă tradițională, prin însăși natura sa, mărturisește o unanimitate de gândire. Diversitatea pozițiilor pe care le întâlnim în gândirea teologică ortodoxă contemporană provine din importarea, în ortodoxie, a influenței apusene.

Problema cu care ne confruntăm în cazul teologiei ortodoxe adaptaționale are ramificații mai mari decât simpla influență a ideilor apusene asupra gândirii ortodoxe. Ortodocșii îmbrățișează adesea total problematica teologică apuseană. Lucrul acesta trebuie înțeles pe plan psihologic. Mai ales în Grecia, după trei sute de ani de stăpânire turcă, teologii ortodocși nu erau pregătiți pentru întâlnirea cu mediul teologic al lumii apusene. Problemele care preocupau romano-catolicismul și protestantismul erau pur și simplu necunoscute în lumea ortodoxă, care nu avea nici o noțiune de teologie modernă, raționalistă, sistematică, după înțelesul apusean. De aceea, așa cum scrie Alexander Kalomiros, mulți teologi erau cuprinși de un “sentiment de inferioritate și dezorientare,

[stând] extaziați de admirație în fața complexității argumentelor colegilor lor din Apus”¹⁶¹.

Răspunsul evident al teologilor a fost defensiv: să facă o apologie ortodoxă în fața problemelor teologice apusene pe care abia le întâlniseră.

Yannaras prezintă în continuare efectul acestei preocupări defensive a teologiei ortodoxe față de problematica teologiei occidentale.

...[Clerul] de rând și poporul [din vremea eliberării Greciei], deși au rămas atașați de tradițiile lor, nu erau îndeajuns de învățați ca să se măsoare cu intelectualii de aflați sub influența Apusului. [Teologia greacă ortodoxă s-a despărțit] ... de viața și spiritualitatea Bisericii [Ortodoxe]¹⁶².

Pe măsură ce aceasta s-a întâmplat, adevărata teologie ortodoxă, cea teologie care “exprimă experiența Bisericii”¹⁶³, s-a diminuat. Teologii ortodocși, prin urmare, s-au maturizat într-o atmosferă teologică străină de gândirea clasică ortodoxă; au devenit atât de influențați de valul gândirii apusene încât au ajuns adesea să înțeleagă greșit sau chiar să respingă însăși teologia ortodoxă¹⁶⁴. Așadar, efectul confruntărilor timpurii cu teologia apuseană, după eliberarea grecilor, persistă pregnant în teologia greacă modernă. În plus, efectul acesta nu se limitează la teologia greacă. Alte biserici ortodoxe naționale, deși, poate, din motive și cu predilecții psihologice diferite de cele ale grecilor, fac dovada aceleiași înțelegeri limitate a gândirii ortodoxe tradiționale și sunt la fel de captivate de perspectivele teologice apusene.

Considerațiile noastre despre starea teologiei ortodoxe contemporane au o legătură directă cu următoarea trecere în revistă a pozițiilor teologice ortodoxe referitoare la autoritatea bisericească a Scripturii și a Tradiției. Așa cum vom vedea mai departe, cel puțin în scrierile câtorva teologi prezentați, un efort hotărât de a reconcilia Scriptura și Tradiția stă la baza formulării unei poziții ortodoxe asupra autorității lor comune. Noi afirmăm că astfel de formulări sunt de fapt replici adresate părerilor apusene referitoare la Scriptură și Tradiție.

La alți teologi prezentați vom vedea un accent mai mic pus pe reconcilierea Scripturii și a Tradiției; adică o mai puțină preocupare pentru ipotezele apusene. Mai degrabă, vom vedea o mai mare preocupare pentru *motivele* pentru care Părinții au văzut Scriptura și Tradiția în unire. Și acesta ni se pare un lucru mai reprezentativ pentru teologia ortodoxă pură. Scopul este să se stabilească o poziție care se dezvoltă din înseși scrierile Părinților¹⁶⁵. Astfel, a înțelege de ce Scriptura și Tradiția sunt surse comune de autoritate nu înseamnă a discuta cele două surse în termenii diferitelor relații teoretice, ci a înțelege cum Părinții înșiși au înțeles relația dintre Scriptură și Tradiție. De fapt, un teolog ortodox încearcă să găsească “mințea Părinților”, și prin aceasta să înțeleagă relația dintre concepte. A recunoaște o perspectivă patristică și apoi a încerca să o justifice este un lucru străin de ortodoxie. În adevărata tradiție teologică ortodoxă, o poziție *se naște* din consensul Părinților: ea se manifestă ca o expresie a “minții” lor comune.

În capitolul următor vom dezvolta noțiunea unei “minți” patristice și vom oferi o poziție teologică asupra autorității Scripturii și a Tradiției care, simțim noi, se naște din *consensus Patrum*. Prezentarea pe scurt de mai jos a pozițiilor formulate de diferiți teologi ortodocși servește drept prefață la materialul pentru capitolul următor și constituie un fel de încununare a capitolelor anterioare. E necesar ca prezentările să fie scurte, extrase din afirmații sumare ale fiecărui teolog despre Scriptură și Tradiție. Intenția a fost să nu facem o expunere în detaliu a poziției nici unuia dintre teologi. Rezumatele trebuie să fie percepute în termenii perspectivelor, atât răsăriteană cât și apuseană, la care am făcut referire; în lumina naturii teologiei ortodoxe moderne așa cum am deosebit-o noi; și, așa cum am consemnat, în vederea încadrării argumentelor pe care le vom prezenta în capitolul următor.

Într-o lucrare scurtă, cu caracter general, despre Biserica Ortodoxă, părintele Stephanou explică modul în care înțelege el relația dintre Scriptură și Tradiție. El concepe Tradiția “ca având un înțeles dublu, adică unul larg și unul restrâns: *tradiția exterioară* și respectiv *tradiția interioară*”¹⁶⁶. “Tradiția interioară”, susține părintele Stephanou, nu este nimic altceva decât “experiența Bisericii în comuniune a mântuirii în continuitate istorică neîntreruptă de la Pogorârea Duhului Sfânt până în prezent”¹⁶⁷, într-adevăr “trăirea reală în inima Scripturii, anume că «Hristos a murit, a înviat și va veni din nou»”¹⁶⁸. Astfel, “tradiția interioară” este “legată de Scriptură”¹⁶⁹. Acest sens al Tradiției, scrie el,

nu este atât de mult faptul și procesul de a transmite sau de a lăsa moștenire Scriptura, cât este însăși Credința, așa cum a fost ea propovăduită de Apostoli, așa cum a fost trăită de Biserica istorică și transmisă ca moștenire de la o generație la alta¹⁷⁰.

Părintele Stephanou descrie “tradiția exterioară” ca fiind “acumularea dezvoltării formelor și a expresiilor exterioare pe care cinstirea și disciplina generală din viața Bisericii le-au luat în decursul timpului”¹⁷¹, “practicile liturgice, întrebuițările, formele, obiceiurile”¹⁷² Bisericii. “Tradițiile exterioare” cuprind “faptele” și “procesele” prin care el caracterizează Scriptura ca fiind lăsată moștenire. Aceste “tradiții exterioare”, așadar, nu au atributele fixe ale “tradițiilor interioare” și ale Scripturii (adică “neschimbătoare de-a lungul istoriei”¹⁷³), dar “pot fi supuse unor schimbări diferite în sensul creșterii și al evoluției de la o perioadă la alta ...”¹⁷⁴. Tradițiilor exterioare, susține părintele Stephanou, le aparțin scrierile Părinților, Crezurile și Hotărârile Sinoadelor, care sunt “articulări”¹⁷⁵ ale “tradițiilor interioare”, reprezentând “etape ale verbalizării a ceea ce Biserica posedă «în taină» [aparent se face referire la Sfântul Vasile]”¹⁷⁶.

Părintele Stephanou stabilește apoi o *relație* între Scriptură și Tradiție. Tradiția, în natura ei dublă (“interioară” și “exterioară”), este văzută de el ca “viața Bisericii”¹⁷⁷. Ea este întreaga experiență a mântuirii așa cum o primește Biserica și este astfel izvorul Scripturii. Dar ca izvor al Scripturii, Tradiția nu este separată de Scriptură și în nici un caz nu este anterioară ei¹⁷⁸; Scriptura este doar “Tradiția înregistrată”¹⁷⁹. Astfel, așa cum Tradiția nu poate fi separată de viața ei (Biserica), nici Scriptura nu poate fi despărțită de Biserică. De fapt doar în Biserică – susține părintele Stephanou – poate Scriptura să ducă la mântuire¹⁸⁰.

În final, în termenii Scripturii și ai Tradiției cum sunt ei corect înțeleși în inseparabilitatea lor de Biserică, părintele Stephanou atribuie fiecăruia o funcție eclezială. El consideră că Scriptura “înnoiește ... taina mântuirii” în credincioși “drept *Kerygma*”¹⁸¹. Tradiția, pe de altă parte, trebuie să fie percepută “ca o realitate înrădăcinată în ... *koinonia*”¹⁸², experiența comună a credincioșilor creștini, mai ales așa cum se manifestă ea în Euharistie. În această *koinonia* Tradiția îl asigură pe credincios că taina mântuirii este transmisă fidel și eficace, atât în “caracterul continuității istorice”¹⁸³ cât și în “conștiința inimii”¹⁸⁴.

Felul în care părintele Stephanou tratează Scriptura și Tradiția face apel în mod sigur la perspectiva patristică despre care noi am susținut că este un ghid de lucru pentru teologul ortodox. Totuși, considerăm că deosebirea pe care el o face între o Tradiție “exterioară” și una “interioară” este o clasificare regretabilă și inutilă care pare să despartă formele exterioare ale cultului (“tradițiile exterioare”) de izvoarele din care ele se nasc (“tradiția interioară” și Scriptura). Această distincție este nepotrivită, într-o oarecare măsură, cu perspectiva ortodoxă asupra unității desăvârșite a Scripturii și a Tradiției. Ea separă tradiția exterioară a Bisericii (probabil datorită variabilității acelor forme exterioare de-a lungul istoriei), reducând asemenea tradiții la un rol secundar în mărturia Bisericii. De fapt, așa cum afirmă protoprezbiterul Mihail Pomazansky (1888-1988) – un teolog ortodox strălucit, un adevărat tradiționalist – formele exterioare ale Bisericii pot fi văzute ca fiind ele însele în esență imutabile, în aceea că formele lor finale au fost dintotdeauna prezente în dezvoltarea lor istorică, “așa cum în organismul embrionic al unei ființe vii se află deja ascunsă forma sa viitoare”¹⁸⁵. Astfel, toate trăsăturile Tradiției Bisericii constituie un adevăr imutabil, la fel de mare ca și cel al Scripturii. În opinia noastră, o astfel de formulare este mai de dorit decât cea oferită de Părintele Stephanou, a cărui abordare nu este într-atât de “incorectă” pe cât este de incompletă.

Opera cuprinzătoare a profesorului Frank Gavin despre gândirea ortodoxă “contemporană” greacă a fost o sursă citată în mod obișnuit, timp de mai multe decenii, în considerațiuni asupra Bisericii Răsăritene. Gavin dedică aproximativ 12 pagini de carte modului în care înțelege el Scriptura și Tradiția în Biserica Ortodoxă, într-o prezentare clară și ușor de citit, deși poate prea academică. El își începe comentariile prin a arăta că Biserica Ortodoxă se consideră pe Sine Însăși singura Biserică adevărată, întrucât Biserica Romană a căzut în schismă și erezie, iar bisericile protestante stau în afara Bisericii Catolice. În calitate de Biserică Adevărată, Biserica Ortodoxă pretinde a fi “înzestrată de Întemeietorul ei [adică Iisus Hristos] cu însușirea infailibilă de a «învața drept cuvântul adevărului»”¹⁸⁶, prin aceasta “stabilind canonul Sfintei Scripturi, sub îndrumarea Duhului Sfânt”¹⁸⁷. Pe scurt, pare să sugereze Gavin, trebuie să începem cu o înțelegere a noțiunii ortodoxe răsăritene a autorității Bisericii: o autoritate care are aceleași attribute infailibile ca și Scriptura însăși.

Profesorul Gavin scrie apoi despre natura Scripturilor din perspectiva ortodocșilor. Scriptura, spune el, este inspirată de Duhul Sfânt. Natura inspirației implică participarea a șase elemente, identificate de el ca fiind:

(a) Iluminarea scriitorului de către Duhul Sfânt, cu scopul de a (b) împărtăși adevăruri religioase sau etice, (c) care nu pot fi descoperite prin facultățile omenești obișnuite, (d) împreună cu harul potrivit pentru a așterne aceste adevăruri în scris, și (e) păzirea de eroare și greșală în probleme fundamentale și importante, (f) cu respectarea cuvenită a individualității și exercițiul deplin al facultăților umane¹⁸⁸.

Prezența acestor elemente, recunoașterea inspirației autentice a oricărei scrieri, este determinată de “standardul învățăturilor Bisericii”¹⁸⁹, care, la rândul său, este “singurul test adecvat pentru... interpretarea [Scripturii]”¹⁹⁰.

Să meditam acum asupra Tradiției așa cum se încadrează ea în această schemă. Tradiția, ca și Scriptura, observă Gavin, intră în credința creștină din recunoașterea autenticității ei de către Biserica Universală:

Când s-a făcut mai întâi o formulare [a tradiției învățurii Bisericii], aceasta a fost ca o mărturie colectivă a minții Bisericii și ca o dovadă a credinței comune a comunităților de creștini împrăștiați în diferite locuri¹⁹¹.

Și Tradiția pe care Biserica o consfințește și o acceptă împărtășește cu Scriptura aceleași attribute (în afara celor aplicabile cuvântului scris) enumerate de Gavin ca indicatoare ale inspirației. Aceasta pentru că “Scriptura și Tradiția sunt una ca origine, întrucât Duhul Sfânt este Autorul amândurora”¹⁹².

Dacă Scriptura și Tradiția au o singură sursă în Duhul Sfânt, totuși ele au *funcții separate* în Biserică. Gavin caracterizează aceste două funcții după cum urmează: “Așa cum Tradiția este esențială pentru corecta interpretare a Scrierii Sfinte, tot astfel Scrierea Sfântă este esențială ca și criteriu potrivit pentru a determina valoarea și importanța oricărei Tradiții specifice”¹⁹³. Subliniind aceste două funcții, Gavin ne întoarce la punctul esențial al discuției sale: autoritatea Bisericii. Scriptura și Tradiția au funcții separate în Biserică pentru că așa hotărăște Biserica. Dar, similar, ele sunt “una în esență”¹⁹⁴, nu doar pentru că sunt (altfel decât funcțional) inseparabile, ci pentru că ele nu pot fi desprinse de Biserica Însăși.

Afirmația profesorului Gavin despre poziția ortodoxă referitoare la Scriptură și Tradiție ni se pare articulată. Totuși el nu poate primi personal întreaga apreciere pentru aceasta, întrucât discuția lui este în principal un amestec din scrierile teologilor ortodocși contemporani. De asemenea, el nu este întru totul responsabil pentru nici una din greșelile pe care le-am putea întâlni. Oricum, lui i se datorează privirea de ansamblu și aranjarea ideilor; și precum nu l-am putea învinui pe un zidar pentru calitatea cărămizilor pe care le pune, ci pentru conturul structurii finale pe care o construiește, tot astfel nu trebuie să îl socotim pe Gavin răspunzător pentru imaginea finală care reiese din prezentarea sa. Astfel, am putea face niște observații asupra accentului foarte mare pe care Gavin îl pune pe separarea autorității bisericesti de Scriptură și Tradiție. În capitolul al treilea am remarcat faptul că obiecția ortodoxă la *magisterium*, sau autoritatea de învățătură a Bisericii, în teologia romano-catolică, se bazează pe o înțelegere ortodoxă a naturii întru totul mistice a oricărei autorități deasupra Scripturii și a Tradiției, și o atitudine rezervată față

de orice înțelegere mecanică a unei formule în care “«Biserica trece înaintea Bibliei»”¹⁹⁵. Pentru ortodocși, Scriptura și Tradiția *sunt* autoritatea Bisericii mistice. Și deși Gavin urmărește fidel perspectiva patristică asupra unității Scripturii și a Tradiției, tonul în care vorbește despre relația ei cu Biserica este supus aceluiași excepții critice aplicabile ideii latine de *magisterium*. Îi lipsește o anumită înțelegere a legăturii firești, duhovnicești, dintre Scriptură și Tradiție.

Părintele Serghei Bulgakov

În *The Orthodox Church*, sub titlul “Biserica drept Tradiție”, părintele Serghei Bulgakov dezvoltă viziunea sa complexă asupra autorității Scripturii și Tradiției în Biserica Răsăritului¹⁹⁶. Poziția sa, așa cum sugerează titlul capitolului, este înrădăcinată într-o înțelegere eclezialogică a Scripturii și a Tradiției. El identifică în mod corect Scriptura și Tradiția cu “viața Bisericii, [care] deși este tainică și ascunsă, ... are un logos, o doctrină și un mesaj”¹⁹⁷. În același timp, el îi urmează pe Sfinții Părinți și pledează pentru un simț al Tradiției care cuprinde atât ceea ce definim noi prin Tradiție (practici liturgice, mărturia patristică, Hotărârile Sinoadelor, etc., pe care le vom numi “Tradiția manifestă”), cât și Scriptura însăși, care este “memoria vie a Bisericii”¹⁹⁸. Această Tradiție nu este separată în nici un fel de “doctrină și ... mesaj”¹⁹⁹, întrucât este expresia acestor elemente, manifestarea lor vie:

... [Tradiția] este o putere vie inerentă într-un organism viu. În fluxul vieții sale ea poartă trecutul în toate formele lui astfel încât tot trecutul este cuprins în prezent și *este* prezentul. Unitatea și continuitatea tradiției [cu Scriptura și conceptul nostru de lucru asupra Tradiției] provin din faptul că Biserica este identică întotdeauna cu ea însăși²⁰⁰.

Modul în care acest scriitor înțelege Tradiția este problematic și trebuie să fie înțeles *cu grijă*. (Într-adevăr, teologia părintelui Bulgakov este, așa cum recunosc majoritatea teologilor ortodocși contemporani, plină de erori *foarte* grave. Nici măcar nu *sugerăm* aici ca lucrările sale să fie consultate de gânditori ortodocși ca și cum ar avea o anumită autoritate în domeniu. În măsura în care le folosim, în scopuri comparative, o facem cu precauție. Recomandăm cititorului aceeași precauție și grijă cu care tratăm noi opera părintelui Bulgakov.) Nu este clar că părintele Bulgakov nu concepe o autoritate *separată* a Tradiției sau a Bisericii din care Scriptura și Tradiția manifestă își primesc autoritatea; dar vom presupune că el se referă la un sens al tradiției care este în unire absolută cu aceste două elemente, care este “puterea lor vie”²⁰¹. Această putere vie este, susține el, viața Bisericii tainice, ascunse. Astfel, a vorbi despre Tradiție, așa cum o concepe părintele Bulgakov, înseamnă a vorbi despre Biserica. Și a vorbi despre Scriptură și Tradiția manifestă înseamnă a vorbi despre modurile în care Tradiția (sau viața Bisericii) este revelată. Acest principiu de bază trebuie înțeles înainte ca distincțiile pe care părintele Bulgakov le face între Scriptură și Tradiția manifestă să poată fi corect precizate.

Abordând direct Scriptura și Tradiția manifestă, părintele Bulgakov afirmă, în conformitate cu gândirea ortodoxă clasică, natura lor identică în relația cu Biserica:

Scriptura și Tradiția aparțin vieții celei unice a Bisericii însuflețite de același Duh Sfânt care lucrează în Biserica, manifestându-se în Tradiție și inspirându-i pe scriitorii sfinți. ... Scriptura și Tradiția trebuie înțelese nu ca fiind opuse una alteia, ci ca fiind unite...²⁰²

Oricum, el exprimă clar ideea că Scriptura ocupă o poziție aparte în Tradiția vie a Bisericii. În vreme ce “natura inspirată a Scripturii poate fi garantată doar de Biserica[,] adică de Tradiție”²⁰³, “unicitatea [Scripturii] nu este micșorată prin aceasta”²⁰⁴. De fapt, Scriptura și Tradiția trăiesc viața Bisericii în moduri diferite: “Germenele găsit în Scriptură este sămânța; Tradiția este recolta care răzbate prin solul istoriei umane”²⁰⁵. Această distincție nu este în întregime patristică și poate duce la greșeli grave și neînțelegeri, dacă este continuată în mod incorect.

Am discutat foarte sumar modul în care părintele Serghei Bulgakov tratează Scriptura și Tradiția în Biserica Ortodoxă. Comentariile noastre nu ar putea sugera nici pe departe complexitatea și amploarea argumentelor sale. Oricum, ceea ce am prezentat lămurește cadrul în care el operează. Bulgakov nu începe prin a pretinde să rezolve opoziția dintre Scriptură și Tradiție, ci mai degrabă prin a insista că “în

realitate nu există o astfel de opoziție”²⁰⁶. Din fericire, prin urmare, premiza sa de bază derivă nu dintr-o presupusă dihotomie a autorității bisericesti în ceea ce privește Scriptura și Tradiția, ci dintr-o presupunere că autoritatea bisericască este “tainică și ascunsă”²⁰⁷ și evidențiată simplu de Scriptură și Tradiție. Această perspectivă păstrează ideea unității vieții Bisericii și nu introduce nici o diviziune sub imboldul considerațiilor potrivite problematicii teologice apusene. Ea este patristică. Obiecția noastră la dizertația părintelui Bulgakov este că nu ne duce spre o cunoaștere mai apropiată a “minții Părinților”, așa cum am numit-o noi. El ne duce mai degrabă la speculație teologică. Prin aceasta, Bulgakov reprezintă cursul periculos prin care mulți teologi, care încep cu Sfinții Părinți și sfârșesc în capcana propriilor lor păreri, pierd însăși esența gândirii ortodoxe, ajungând în cele din urmă să cocheteze cu erezia.

George S. Bebis

Să cântărim acum excelentul discurs al Profesorului George Bebis despre Scriptură și Tradiție, *Conceptul de Tradiție la Părinții Bisericii*. Această considerație lucidă începe cu afirmația că nu există posibilitatea de a despărți Scriptura și Tradiția ca surse de autoritate în Biserică. Oglindind perspectiva patristică pe care am descris-o, el parcurge traseul unității Scripturii și a Tradiției într-un mod foarte complet și erudit, printr-o listă extinsă a Părinților Bisericii. Parafrazându-l pe Nissiotis²⁰⁸, Bebis ajunge la concluzia că pentru Părinți “exista o unitate absolută între Biblie și Tradiție”²⁰⁹. El exprimă această unitate absolută în termenii indispensabilității hermeneutice a Tradiției. Afirmând că “*Sola Traditio* ... nu [are] loc în schema Teologiei Ortodoxe”²¹⁰, el respinge în mod similar *Sola Scriptura* pe motiv că “Scriptura nu ar putea fi studiată și interpretată fără ajutorul Părinților”²¹¹.

Bebis elaborează mai departe poziția ortodoxă asupra autorității Scripturii și a Tradiției în conformitate cu modul în care înțelege el unitatea lor în mărturia patristică. Argumentul său se bazează pe experiența duhovnicească a Părinților. Astfel, el spune că

Succesorii Apostolilor s-au referit foarte des la autoritatea Bibliei, nu doar ca suprem *locus theologicus*, ci mai degrabă ca hrană duhovnicească și ca un punct de pornire care duce la comuniunea totală cu Dumnezeu, la un mod real de a trăi în Hristos și prin Hristos²¹².

Această legătură strânsă între Scriptură și Părinți, înrădăcinată în inspirația lor de către Sfânta Treime, ne asigură, scrie Bebis, că “nu există două surse de autoritate”²¹³. Mai degrabă, există experiența duhovnicească unică, “viața în Hristos și prin Hristos”²¹⁴, care (derivându-și autoritatea din Duhul Sfânt) se caracterizează prin “hrana duhovnicească”²¹⁵ a Scripturilor și “puterea lăuntrică”²¹⁶ a scrierilor Sfinților Părinți. Într-adevăr, întreaga experiență duhovnicească are autoritate – o autoritate exprimată în Scriptură, Părinți, scrierile patristice și Biserică (împreună cu practicile ei), pe care acestea o cuprind, în “experiența hristologică și pneumatologică a întregii Biserici”²¹⁷.

Am extras din monografia profesorului Bebis anumite concepte cruciale pentru subiectul pe care ni l-am propus să îl abordăm în această lucrare. Prin aceasta am nedreptățit scopul precis al eseului său (de a discuta în principal mărturia patristică și nu în mod special relația acesteia cu Scriptura) și am făcut o selecție care trunchiază domeniul real al discuției sale. Oricum, sentimentul unității dintre Scriptură și Tradiție, în termenii experienței duhovnicești a Părinților, pe care l-am extras din planul lui Bebis, este în egală măsură fidel ipotezelor sale de lucru și de o importanță crucială pentru discuția noastră. Întâlnim, în această noțiune a rolului Scripturii în viața duhovnicească a Părinților, o legătură între Scriptură și Tradiție (sau aici, în primul rând, și Părinți) care nu își are rădăcinile într-o relație mecanică sau într-o schemă teoretică autoritară, ci în *experiența* duhovnicească a Părinților purtători de Dumnezeu. Și aici ajungem, cu un pas important, mai aproape de înțelegerea autorității Scripturii și a Tradiției în “minte Părinților”.

Protoprezbiterul Georges Vasilievici Florovski

Un întreg volum din operele complete ale părintelui Georges Florovski se concentrează asupra problemei Scripturii și a Tradiției ca surse de autoritate bisericească. Cu el, o voce serioasă, sinceră, printre cercetătorii ortodocși contemporani, care ar merita cu siguranță să fie considerat decan al teologilor, încheiem trecerea în revistă a pozițiilor teologice ortodoxe asupra Scripturii și a autorității. În același timp aducem această trecere în revistă la punctul ei culminant, căci nicăieri altundeva nu găsim o încercare mai clară de a pricepe Scriptura și Tradiția în lumina “minții Părinților”. Să începem acum să înțelegem această căutare a “minții” patristice în formularea concisă dată de părintele Florovski problemei Scripturii și Tradiției în Biserică. El vede această chestiune nu atât de mult în lumina autorității cât în termenii unei stăruințe spre criteriul adevărului creștin. Prin urmare, el vede Biserica străveche drept recunoscând “Adevărul ... Cuvântului lui Dumnezeu”²¹⁸ și totuși încercând să înțeleagă cum acel adevăr este revelat, cum Scriptura este corect interpretată (de aici insistența lui că relația dintre Scriptură și Tradiție este inițial hermeneutică)²¹⁹. Mîntea Bisericii, Tradiția, este călăuză la care a apelat Biserica Primară. Și în acest apel la Tradiție a fost firesc că au apărut două surse de autoritate: “Scriptura și Părinții erau de obicei citați împreună, adică *kerygma* și *exegesis*, - ή γραφή και οί πατέρες”²²⁰.

Ceea ce avem acum, din formularea pe care părintele Florovski o dă problemei, este Scriptura ca un criteriu acceptat al adevărului în Biserică, și Tradiția ca interpretul acestui adevăr – organul revelației adevărului. Nu există nici o tensiune aici între Scriptură și Tradiție căci în aceasta – adevărata lor relație – ele nu sunt în opoziție. Părinții pur și simplu aduc adevărul (Scriptura) la înțelegere și autoritatea înțelegerii pe care ei o dau rezidă în “mîntea de necuprins a Părinților”. Începem să înțelegem acea mîntea, susține părintele Florovski, când vedem că Sinoadele Ecumenice au fost adunări în care acordul asupra dogmelor, consensul patristic,

a fost mai mult decât un acord empiric al indivizilor. Adevăratul și autenticul *consens* a fost acela care a reflectat mîntea Bisericii Sobornicești și Universale – τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα [mîntea ecleziastică]. ...Adevăratul *consens* este acela care manifestă și dezvăluie identitatea perenă a credinței Bisericii ...²²¹.

Ajungem să înțelegem că Scriptura și Tradiția sunt integral unite, în mărturia patristică, întrucât Tradiția nu este nimic altceva decât receptarea, înțelegerea și interpretarea adevărului, care este Scrierea Sfântă. În realitate nici nu se poate pune problema autorității lor separate, sau măcar a divizibilității lor conceptuale, căci ele sunt simplu legate într-o unitate a sursei și receptării. Receptarea adevărului nu poate fi cu nimic mai autoritativă decât sursa sa, și nici nu poate cineva să vorbească despre ascendența autorității unei surse separat de receptarea ei. În același timp - ne asigură părintele Florovski - nu mîntile separate ale Părinților primesc adevărul, ci “mîntea Părinților” într-un sens mistic – în sensul că ei participă la “stîlpul și temelia adevărului”²²², Biserica Ortodoxă, și își pierde propriile abilități (sau chiar deficiențe) în mîntea Bisericii, fie că fac aceasta “fiind prezenți ... [sau] ... *in absentia* ... [sau] ... după ce s-au dus la Odihna Veșnică”²²³.

Nu ar trebui să ne închipuim că “mîntea Părinților”, care captează adevărul revelat (unitatea Scripturii și a Tradiției, adică autenticitatea mărturiei Scripturii, care este manifestată în Tradiție), este vreo mîntea colectivă limitată la Sinoadele Ecumenice. Înțelegerea autorității Scripturii și a Tradiției vine din dobîndirea “minții Părinților” “ca o *atitudine existențială*, ca o *orientare duhovnicească*”²²⁴. Astfel, o interpretare corectă a adevărului (a Scripturii) emană din abilitatea de a vedea prin ochii duhovnicești ai Părinților (a ajunge să ai mîntea lor) și constituie ea însăși Tradiția. Înțelegerea comună care a modelat perspectiva patristică asupra unității Scripturii și a Tradiției, așa cum am prezentat-o noi, nu a fost alta decât Tradiția unui consens fondat pe mîntea duhovnicească, “mîntea Părinților” – nu într-o “teologie a repetării”²²⁵, o tradiție în sens comun, ci într-o “*extindere creativă a tradiției străvechi*”²²⁶.

Părintele Florovski își încheie volumul despre Scriptură și Tradiție cu o discuție asupra Sfântului Grigorie Palama, marele luminător al Bisericii Ortodoxe, și a relației sale cu Tradiția patristică. Discuția despre Sfântul Grigorie prilejuiește o explicație întrucîtva mai completă a ceea ce este de fapt “mîntea Părinților”. Învățăturile Părinților, spune el, sunt

o categorie permanentă a existenței creștine, o măsură constantă, supremă și un criteriu al dreptei credințe. ... «Mintea Părinților» este un termen intrinsec de referință în teologia ortodoxă, nu mai puțin important decât cuvântul Sfintei Scripturi, și într-adevăr niciodată despărțit de el ²²⁷.

“Mintea Părinților” poate fi comparată cu “viziunea credinței, cu experiența și cunoașterea duhovnicească”²²⁸. Părintele Florovski demonstrează în continuare că Sfântul Grigorie Palama s-a înscris întru totul în cadrul tradiției patristice, că a împărtășit “mintea Părinților”, devenind un “îndrumător și un învățător”²²⁹ fără egal în căutarea acelei minți.

Părintele Florovski ne aduce la punctul de pornire al discuției noastre despre natura noetică a Tradiției în Biserica Răsăriteană. Scriind despre Sfântul Grigorie Palama și despre θεωσις (“îndumnezeire” sau “divinizare”), părintele Florovski consemnează că “omul [prin θεωσις] este primit într-o «comuniune» cu Dumnezeu”²³⁰, că “întreaga existență umană este, ca să spunem așa, pătrunsă de Prezența Dumnezeiască”²³¹. Totuși, el nu leagă acest proces de receptare a adevărului, direct de “mintea Părinților”. Continuându-l pe protoprezbiterul John S. Romanides în întrebuițarea noțiunii de θεωσις ca activare a facultății noetice (din grecescul νοῦς, “minte”), prin care omul ajunge la vederea duhovnicească în urma sălășluirii în el a Λόγος-ului (lucrător în om)²³², vom susține că “mintea Părinților” nu este nimic altceva decât facultatea noetică. Activată de θεωσις, facultatea noetică este “mintea cea una a Părinților” (*consensus Patrum*), care primește Scriptura, mărturisește adevărul și vorbește “ca și cu o singură gură”²³³, așa cum Sfântul Paisie de la Neamț (1714) spune despre “sfinții învățători sobornicești care au tâlcuit Scriptura”²³⁴. Facultatea noetică întruchipează experiența personală a minții Bisericii Sobornicești.

Capitolul 5

ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ ȘI BAZA SA NOETICĂ: PENTRU O AFIRMAȚIE DUHOVNICEASCĂ A TRADIȚIEI ÎN GÂNDIREA ORTODOXĂ

Ajungând, iată, la un punct decisiv în dezvoltarea discuției noastre despre Scriptură și Tradiție în Biserica Răsăriteană, este poate logic să recapitulăm temele majore din capitolele anterioare. Prin aceasta, am putea de asemenea să accentuăm faptul că nici un capitol din prezentarea noastră nu este menit să predomine; mai degrabă, am prezentat în fiecare capitol subiecte care formează o piesă crucială din mozaicul complex pe care secțiunea de față își propune să îl înfățișeze.

În capitolul întâi am precizat problema fundamentală aflată în discuție: rolul Scripturii și al Tradiției ca surse de autoritate în Biserică. Această problemă a fost delimitată de o scurtă relatare istorică a dezvoltării canonului Scripturii, făcând două observații critice. Mai întâi, am remarcat că s-a stabilit canonul Scripturii prin hotărârile Sinoadelor Bisericii Primare referitoare la “inspirația” unora dintre cărțile aflate atunci în circulație în comunitatea creștină. În al doilea rând, am subliniat că declarațiile Bisericii asupra canonului Scripturii au avut o natură deictică; ele au fost directive purtătoare de autoritate. Astfel, definind îndreptarul scriptural de credință, Biserica a devenit, într-un sens foarte special și duhovnicesc, sursa aceluși îndreptar. Aceste două considerații, luate împreună, au trasat conturul examinării relației reciproce dintre autoritatea Tradiției Bisericii și îndreptarul scriptural al credinței.

Am susținut în capitolul al doilea că, în viziunea Părinților Bisericii Răsăritene, Scriptura și Tradiția au fost esențial egale ca autoritate. Am caracterizat această perspectivă drept *consensus Patrum*, vocea unită a Părinților, mărturisind că adevărul creștin este revelat atât prin Scriptură cât și prin Tradiție. În continuare am susținut că vocea unită a Părinților nu e nimic mai mult decât “conștiința generală a Bisericii (ή γενική συνείδησις τῆς ἐκκλησίας)”²³⁵. Consensusul patristic a exprimat autoritatea Bisericii.

În capitolul al treilea am accentuat acceptarea ortodoxă a autorității pe care Scriptura și Tradiția o au împreună, în comparație cu perspectivele apusene asupra naturii acelei autorități. Am subliniat că noțiunea protestantă a separabilității Scripturii și Tradiției este inacceptabilă pentru ortodocși. Perspectiva romano-catolică asupra Scripturii și Tradiției, formulată pe o interpretare legalistă a interconexiunii lor și legată, ca să spunem așa, de *magisterium*-ul papal, a fost considerată în egală măsură discordantă cu punctul de vedere ortodox.

În capitolul al patrulea am intenționat să trecem în revistă ceea ce gândesc teologii ortodocși contemporani despre Scriptură și Tradiție. Ca prefață la această trecere în revistă am susținut că teologia ortodoxă, în sensul ei cel mai strict, pornește de la mărturia patristică, de la canonul teologiei care se găsește în *consensus Patrum*. Am afirmat apoi că oricând se discută relația investită cu autoritate dintre Scriptură și Tradiție, scopul nu este acela să se înțeleagă relația teoretică dintre Scriptură și Tradiție (de pe poziția reconcilierii lor), ci mai degrabă să se înțeleagă de ce Sfinții Părinți le-au acceptat ca surse unite de autoritate și au insistat să vorbească despre unitatea lor. Problema este aceea de a înțelege *consensus Patrum* din gândirea Părinților înșiși și nu aceea de a recunoaște o poziție consensuală printre Părinți și apoi a o justifica în virtutea argumentelor străine de gândirea lor. Am înfățișat acest punct central drept scopul *prin excelență* al teologiei ortodoxe: a capta “mintea Părinților” – a înțelege unitatea Scripturii și a Tradiției din perspectiva viziunii Sfinților Părinți.

În trecerea în revistă a teologilor ortodocși contemporani, în capitolul al patrulea, un nume se remarcă prin faptul că a urmat cu fidelitate cursul teologiei pe care o considerăm a fi pur ortodoxă: părintele Georges Florovski. În loc să ofere o explicație teologică speculativă a unității Scripturii și a Tradiției, părintele Florovski tratează unitatea lor ca pe o *idée fixe*, în gândirea Părinților, care nu are nevoie de nici o justificare. Atenția sa este apoi îndreptată spre “mintea Părinților”, spre consensusul lor în gândire. În acest context, el observă pe drept cuvânt că Părinții au conceput Scriptura și Tradiția în unitate nu pentru că au ajuns la vreo înțelegere comună (sau formulare speculativă comună) referitoare la această unitate, ci pur și simplu pentru că ei au exprimat universală “mintea a Bisericii”. Cu alte cuvinte, ei s-au cufundat în “conștiința generală [mistică] a Bisericii”²³⁶, care a fost aceeași autoritate care a proclamat canonul Scripturii. În mod firesc, atunci, Părinții au însăși autoritatea Scripturii întrucât și ei, și Scriptura,

au același izvor: $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$. Așa cum am remarcat, în chiar cuvintele părintelui Florovski, “<<mintea Părinților>> este un termen intrinsec de referință în teologia ortodoxă, nu mai puțin important decât cuvântul Sfintei Scripturi și într-adevăr *niciodată despărțit* de el [*sublinierea noastră*]”²³⁷. Tradiția și Scriptura sunt înrudite una cu alta în sensul că un aspect al Bisericii recunoaște un alt aspect. Autoritatea și adevărul lor se află în Biserică.

Ajungem acum la o înțelegere tradițională, duhovnicească a relației reciproce și cu autoritate dintre Scriptură și Tradiție. Pentru ortodocși, Scriptura și Tradiția nu sunt surse separate de autoritate; ele sunt două aspecte ale autorității derivate dintr-o singură sursă. Această afirmație este însuși miezul noțiunii de *consensus Patrum* la care ne-am întors invariabil. Problema Scripturii și a Tradiției nu este aceea de a înțelege natura unității lor, ci de a surprinde sursa duhovnicească de unde le izvorăște autoritatea. Se pune problema să cunoaștem natura Scripturii și a Tradiției din interiorul sursei lor. Întrebarea practică “autoritate prin Scriptură sau prin Tradiție?” devine “prin ce autoritate putem identifica adevărul creștin, atât ca Scriptură cât și ca Tradiție?”. Chestiunea *sine qua non* este, dată fiind mărturia absolut unită a Scripturii și a Tradiției pentru ortodocși, aceea de a recunoaște adevărata Scriptură și Tradiție, de a despărți Scriptura și Tradiția cu adevărat “inspirate” de scrierea și obiceiul pur omenesc, de a le capta sursa.

Așa cum am arătat în comentariul nostru, părintele Florovski a susținut că autoritatea Scripturii și a Tradiției rezidă în cele din urmă în “mintea Părinților” (adică în mintea Bisericii). Dar cum știm că scrierile Sfinților Părinți, practicile liturgice și obiceiurile Bisericii, și chiar Scriptura însăși sunt adevărate și inspirate? Nu doar din hotărârile primelor șapte Sinoade Ecumenice recunoscute de Ortodoxie, susține părintele Florovski²³⁸; și, în mod sigur, așa cum am spus-o, nici din ideea autorității de învățătură a Bisericii sau a *magisterium*-ului personal (papalitatea); ci din “mintea Părinților” – care este mintea Bisericii. “Mintea Părinților” este izvorul și manifestarea adevărului, însușirea de a încuviința, de a recunoaște și de a afirma adevărul care este universal, care vorbește prin toți Părinții “ca printr-un singur glas”²³⁹. Este o însușire care constituie o *Tradiție* deasupra și dincolo de *tradiția* cum o definim noi în mod normal. După definiția “expresiei oficiale” a acestei Tradiții date de un scriitor duhovnicesc din Biserica Ortodoxă, ea include, “în primul rând, Cuvântul lui Dumnezeu așternut în Sfânta Scriptură; în al doilea rând, Hotărârile Sinoadelor...; în al treilea rând, textele liturgice; și, în cele din urmă, scrierile Părinților”²⁴⁰. Tradiția în “mintea Părinților” cuprinde, unifică și este izvorul întregii Tradiții bisericești și al Scripturii. Este criteriul după care este judecată revelația adevărată, “o însușire” – după cum scrie Lossky – “de a judeca în lumina Duhului Sfânt”²⁴¹.

Prin urmare, putem înțelege *Tradiția* ca fiind însușirea de a cunoaște adevărul care sălășluiește în “mintea” Părinților și a Bisericii. Tradiția este, așa cum o vede un teolog ortodox,

măsura și criteriul prezenței și al lucrării lui Dumnezeu, prin Biserică, ca și al autenticității pătrunderii dorințelor și a năzuințelor spiritului omenesc de către “adevărata Cunoaștere”²⁴².

Pe scurt, adevărul este judecat după Tradiție. Tradiția este însușirea de a recunoaște adevărul; dar mai mult decât atât, Tradiția *este* ea însăși un adevăr mistic. “Mintea Părinților” este mintea Bisericii. Și mintea Bisericii face parte din Trupul mistic al lui Hristos, care constituie Biserica. Astfel, Tradiția nu servește doar la revelarea adevărului, ci poate de asemenea să slujească la *generarea* aceluiași adevăr evident. Ea poate de fapt să reînvie orice tradiție adevărată și orice expresie a Bisericii – chiar Scripturile. Nimeni altcineva nu a spus mai bine acest lucru decât Arhimandritul Sofronie de la Essex (1896 – 1993). Arhimandritul Sofronie, citându-l pe Sfântul Siluan, spune:

Presupunând că dintr-un oarecare motiv Biserica ar fi lipsită de toate cărțile ei liturgice, de Vechiul și Noul Testament, de operele Sfinților Părinți – ce s-ar întâmpla atunci? Tradiția sfântă ar recupera Scripturile, nu cuvânt cu cuvânt, poate – forma verbală ar putea fi diferită – dar în esență noile Scripturi ar fi expresia aceleiași «credințe dată sfinților, odată pentru totdeauna»²⁴³. Ele ar fi expresia Duhului Sfânt, Unul și Singurul, neîncetat lucrător în Biserică, temelia și însăși substanța ei²⁴⁴.

În ultimul capitol, dacă vă amintiți, am arătat că părintele Florovski nu reușește, în discuția sa despre teologia palamită, să unească $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, sau îndumnezeirea, cu primirea directă a adevărului creștin (cu “mintea” Părinților și a Bisericii, cu acea “mințe a lui Hristos”²⁴⁵ la care face referire Sfântul Pavel).

Am dori să sugerăm că facultatea noetică, izvorul vederii duhovnicești pentru omul îndumnezeit, este însăși “mintea Părinților”. Acceptarea universală, prin consimțământ, de către Părinți, a obiceiurilor și tradițiilor bisericești și a Scripturii reflectă vederea lor noetică. Astfel, la nivel noetic, mărturisirea lor este una singură; ei întruchipează adevărul la acel nivel. A-i urma pe Părinți înseamnă a ajunge la vederea lor duhovnicească, prin θεωσις, și a cunoaște elementele cruciale, veritabile, ale revelației, de la Tradiție până la Scriptură. În Ortodoxie, o persoană îi urmează pe Părinți cu credință nu pentru că ei au vreo autoritate formulată prin lege, ci pentru că acea persoană împărtășește, în conștiință noetică, vederea și perspectiva lor. Acea persoană își însușește “mintea” în care Scriptura și Tradiția au autoritate și, prin aceasta, se înscrie într-o succesiune neîntreruptă de practici duhovnicești. A continua obiceiurile Bisericii nu înseamnă a adera orbește la ceea ce este străvechi, sau la ceea ce au făcut Părinții în trecut; înseamnă a trăi (și a repeta) purtarea Părinților din simplul motiv că se preia Tradiția așa cum au perceput-o ei²⁴⁶.

Să studiem în continuare natura îndumnezeirii și a vederii noetice. Am remarcat în altă parte că aforismul atanasian potrivit căruia Dumnezeu s-a făcut om astfel încât omul să devină Dumnezeu²⁴⁷ este *Ursprung*-ul teologiei ortodoxe²⁴⁸. Această noțiune a îndumnezeirii omului nu este, pentru Biserica Ortodoxă, doar retorică. Am putea sublinia acest lucru referindu-ne la tratatul lui Origen (*aprox.* 185 - *aprox.* 254) împotriva lui Celsus. El îi reproșă lui Celsus că a interpretat înțelesul întrupării ca pe o necesitate a lui Dumnezeu, datorită faptului că El este “«greu de văzut»”²⁴⁹, devenind om astfel încât muritorii “«să poată fi în stare să Îl audă și să Îl cunoască»”²⁵⁰. Origen insistă că

Nu ... pentru că Dumnezeu era “greu de văzut” L-a trimis El pe Dumnezeu Fiul spre a fi ceva “ușor de văzut”[:] [căci] ... și Fiul este “greu de văzut”, întrucât El este Dumnezeu Cuvântul, prin care toate lucrurile s-au făcut, și care “a sălășluit printre noi”²⁵¹.

Ortodoxii, împreună cu (și cu mai multă acuratețe decât) Origen, văd Întruparea într-un mod mult mai profund. Pentru ei, Hristos a devenit Om astfel încât omul, într-un sens foarte literal, să poată să ajungă la Dumnezeu prin har²⁵².

Îndumnezeirea omului este un scop principal al practicii duhovnicești ortodoxe. Formalizarea unei asemenea practici este exprimată clar de exercițiile isihaste ale Sfântului Grigorie Palama. Isihăștii palamiți se angajează într-un număr de exerciții fizice (printre care plecăciunile, postul și respirația regulată) legate de repetarea Rugăciunii lui Iisus. Această rugăciune are de obicei următoarea formă: “Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul”. Stăpânirea “rugăciunii neîncetate”²⁵³, sau repetarea continuă a Rugăciunii lui Iisus, activează facultatea noetică. În acest proces,

facultatea noetică este eliberată prin puterea Duhului Sfânt de influențe atât ale trupului cât și ale intelectului discursiv și se angajează neîntrerupt și neîncetat doar în rugăciune. Ceea ce este fascinant despre această stare a rugăciunii adevărate ... este că, deși facultățile fizice și intelectuale nu mai exercită absolut nici o influență asupra facultății noetice, ele sunt totuși dominate de rugăciunea neîncetată a facultății noetice în așa măsură încât ele sunt curățite și inspirate duhovnicește și în același timp se pot implica în activitățile lor normale²⁵⁴.

Activarea facultății noetice, culminând în θεωσις, curăță și insuflează facultățile fizice și intelectuale. Dar, ceea ce este mai important, această activare duce la modelare, cum am spus, după “mintea” Părinților, a Bisericii, și a lui Hristos.

George A. Barrois a descris succint acest proces afirmând că “...omul este invitat să se împărtășească vital din energia dumnezeiască. ...Acest lucru este real și nu doar un mod hiperbolic de a vorbi... El nu înseamnă nimic altceva decât conformitatea Sfinților cu Hristos...”²⁵⁵. Astfel, Părinții sunt priviți ca autorități pentru că Hristos a venit să trăiască în ei, să îi transforme. Datorită dumnezeirii care îi umple pe acești oameni, ei nu mai pot face nimic altceva decât să reflecte și să afirme cuvintele lui Hristos și ale Apostolilor. Așa se face că “Iisus Hristos este același ieri, și astăzi, și întotdeauna”²⁵⁶. Sfinții Părinți se deosebesc, poate, în stil și uneori chiar în termenii folosiți, dar la nivelul cel mai profund și mai autentic, la nivelul noetic, ei, Apostolii și Hristos spun împreună același lucru, proclamă un singur adevăr într-o Tradiție, adevăratul Παράδοσις, care îl vedește pe omul îndumnezeit.

Am scris în altă parte că învățăturile Sfântului Grigorie Palama denunță orice idee de inovație în viața duhovnicească²⁵⁷. Mulți cred că acest pretins conservatorism este caracteristic insistenței ortodoxe

asupra Tradiției. Totuși, referitor la isihasmul palamit, noi am susținut că inovarea este străină de practica duhovnicească ortodoxă întrucât activarea facultății noetice duce la o conformare, de natură mistică, de altfel, atât în gândire cât și în faptă. Facultățile mentale și fizice ale omului vin să slujească acestei “minți a lui Hristos”²⁵⁸ universale, comune – o “minte” exemplificată în *consensus Patrum* și actualizată în Biserică. Similar, insistența ortodoxă asupra mărturiei Tradiției nu se bazează pe vreo intransigență exclusivistă, ci pe un concept profund al reflectării, în obiceiuri și practici (tradiții) exterioare, a Tradiției noetice a Sfântului Duh. Toate tradițiile, toate faptele, obiceiurile și experiențele Bisericii sunt unite într-o armonie perfectă în *Tradiție*. Tradiția, așa cum a sugerat părintele Pomazansky, este forța internă care călăuzește și determină manifestările exterioare ale Bisericii²⁵⁹. Pe măsură ce manifestările exterioare ating o formă finală, ele vădesc conținutul Tradiției. Tocmai o înțelegere *noetică* a obiceiurilor și practicilor din Biserică (a tradițiilor) le descoperă izvorul în *Tradiție*. Și, paradoxal, însăși viziunea noetică face parte din tradiție: adevărul Bisericii este revelat de o viziune cuprinsă în acel adevăr.

Cu o perspectivă noetică asupra mărturiei patristice ajungem la o înțelegere mai clară a noțiunii de *consensus Patrum*. Acel *consensio* al Sfântului Vicențiu de Lérin, care este crezut *ubique, semper, și ab omnibus*²⁶⁰, capătă un nou înțeles când este văzut în lumina noeticismului. Apelul său, credem noi, este la soborniceasca “minte a Bisericii”, care, într-adevăr, îi unește pe toți într-o singură credință care este aceeași oricând și oriunde. În “canonul adevărului”²⁶¹ de care vorbește Sfântul Irineu nu vedem nimic altceva decât facultatea noetică, redând “cuprinsul credinței”²⁶² despre care scrie Sfântul Atanasie cel Mare. “Vorbind după Duh”²⁶³, în exprimarea Sfântului Ioan Hrisostom sau, așa cum scrie Sfântul Ioan Damaschin, urmând “învățătura Duhului Sfânt”²⁶⁴, toți Părinții alcătuiesc o Tradiție noetică. Așa se face că toată Biserica vorbește, iarăși, “ca printr-un singur glas”²⁶⁵. Sau, așa cum frumos scrie Sfântul Apostol Pavel, “să vă schimbați prin înnoirea minții, ca să deosebiți care este voia lui Dumnezeu, ce este bun și plăcut și desăvârșit”²⁶⁶.

Note:

- ¹ Werner Elert, *Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und Seine Zeit als Einführung in die Alte Dogmengeschichte*, ed. W. Maurer și E. Bergsträsser (Berlin, 1957), p. 186.
- ² Caspar René Gregory, *Canon and Text of the New Testament* (New York, 1907), p. 8.
- ³ Astfel, Louis Berkhof (1873-1957), în studiul său despre Noul Testament, folosește canonul Bisericii Primare drept măsura sigură a autenticității acelor cărți “incluse în canonul nostru” (*New Testament Introduction* [Grand Rapids, MI, 1915], pag. 28).
- ⁴ Galateni 6, 16. Aici și în paginile următoare, apelăm la textul grec pentru citatele scripturistice.
- ⁵ II Corinteni 10, 13.
- ⁶ *Ibid.*, vv. 14-15.
- ⁷ *Ibid.*, v. 16.
- ⁸ Gregory, *Canon and Text*, p. 18.
- ⁹ *Ibid.* Gregory subliniază pe scurt acest consens.
- ¹⁰ “Cartea a IV-a, Epistola 114”, *Patrologia Graeca: Cursus Completus*, ed. Jacques-Paul Migne (Paris, 1857-1866), vol. LXXVIII, col. 1186B.
- ¹¹ Cf. Apocalipsa latină a lui Ezdra 14, 42-46. Referitor la cele patru cărți care poartă numele de “Ezdra”, denumirile ortodoxă, romano-catolică și respectiv protestantă sunt următoarele: I Ezdra = III Ezdra = I Ezdra; II Ezdra = I Ezdra = Ezra; Neemia = II Ezdra = Neemia; Apocalipsa latină a lui Ezdra = IV Ezdra = II Ezdra.
- ¹² Unele versiuni din Septuaginta includ și IV Macabei.
- ¹³ Aceștia sunt termenii folosiți de Episcopul Eusebiu al Cezarei (aprox. 260–339) (F. J. Foakes-Jackson și B. T. Dean Smith, *A Brief Biblical History of the New Testament* [New York, 1923], p. 5).
- ¹⁴ [Sf.] Ieronim, “A Commentary on the Apostles’ Creed”, trad. Rev. William Henry Freemantle, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff și Henry Wace, vol. III, seria a doua, *Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc* (New York, 1892), p. 558.
- ¹⁵ *Ibid.*, cap. 1 pass.
- ¹⁶ Foakes-Jackson și Smith, fără a cita vreo mărturie, sugerează, totuși, că încă din 117 exista o colecție standardizată a Epistolelor pauline (*ibid.*, p. 3). Un alt cercetător citează referirea Sfântului Policarp din Smirna la opt din scrisorile Sfântului Pavel ca dovadă că, până în jurul anului 110, a existat o colecție a Epistolelor (Richard Heard, *An Introduction to the New Testament* [Londra, 1950], p.15).
- ¹⁷ Am putea preciza că Adolf von Harnack (1851-1930) face exact presupunerea contrară atunci când afirmă că existența unui canon eretic a determinat Biserica Creștină Ortodoxă să își facă propriul canon al Scripturii (Adolf von Harnack, *The Origin of the New Testament*, tradus de J. R. Wilkinson [Londra, 1925], pp. 30-33).
- ¹⁸ “Irenæus Against Heresies”, în *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Rev. Alexander Roberts și James Donaldson, Vol. 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenæus*, trad. A. Cleveland Coxe (New York, 1885), p. 428.
- ¹⁹ [Părintele] George Florovski, *The Collected Works of Georges Florovski*, Vol. I, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Belmont, MA, 1972), p. 96.
- ²⁰ George S. Brebis, “The Concept of Tradition in the Fathers of the Church”, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. XV, Nr. I (1970), p. 28.
- ²¹ Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, “History and Politics of the Byzantine Church: Some Historiographical Perspectives”, în Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, Episcopul Auxentie de Foticeea și Arhimandritul Acachie, *Contemporary Traditionalist Orthodox Thought*, ediția a doua (Etna, CA, 1998), p. 28.
- ²² Efeseni 2, 14.
- ²³ II Tesaloniceni 2, 15.
- ²⁴ “Against Heresies”, p. 416.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 497.
- ²⁶ Părintele Serghei Bulgakov, *The Orthodox Church* (Dobbs Ferry, NY, n.d.), p. 20.
- ²⁷ O versiune prescurtată a acestui capitol, cu titlul “Scripture and Tradition in the Orthodox Church: The Early Church Witness” a apărut în *Diakonia*, Vol. XIV, Nr. 3 (1979), pp. 213-223. Extrasele sunt publicate cu permisiunea editorului.
- ²⁸ După convenția întrebuintată de Arhiepiscopul Hrisostom, sintagma de “Biserica Răsăritului” se referă în lucrarea de față la Biserica Ortodoxă Răsăriteană (“Byzantine Church”, pp. 294-296; *Orthodox Thought*, pp. 20-22).
- ²⁹ Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Vol. II, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago, 1974), p. 8.
- ³⁰ Părintele Florovski, într-un capitol de care vom avea mai târziu ocazia să ne ocupăm mai în amănunt, dezvoltă cu atenție un argument pe marginea naturii acestei temelii a gândirii teologice ortodoxe ([Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, pp. 93-103).
- ³¹ Ne simțim obligați să observăm aici, ca fapt incidental, că așa cum Tradiția nu este un “depozit mort” ([Părintele] Bulgakov, *Orthodox Church*, p. 20), teologii ortodocși nu fac apel la această autoritate patristică dintr-o “sărăcie a energiilor creatoare”, după cum a sugerat un anumit observator (Hilario Gómez, *La Iglesia Rusa*, [Madrid, 1948], p. 61). Mai degrabă, așa cum va reieși din discuția următoare, criteriul patristic al autorității în probleme teologice este o cu totul altă problemă.
- ³² [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 75.
- ³³ Textul latin al acestei opere și ceea ce a supraviețuit din textul grec se găsește în *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 433-1224.
- ³⁴ “Against Heresies”, p. 326.
- ³⁵ *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 521.
- ³⁶ “Against Heresies”, p. 489.

- ³⁷ *Ibid.*, p. 330.
- ³⁸ *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 544.
- ³⁹ *Ibid.*, cols. 545-546.
- ⁴⁰ “Against Heresies”, p. 330.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 331.
- ⁴² *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 351.
- ⁴³ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 80.
- ⁴⁴ “Third Oration Against Arius”, *Patrologia Graeca*, Vol. XXVI, col. 400. Textul în engleză se află în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff și Henry Wace, Vol. IV, seria a doua, *St. Athanasius: Select Works and Letters*, trad. Archibald Robertson (New York, 1891), pp. 393-431. Formularea în engleză “a right interpretation” (*ibid.*, p. 413) mi se pare inadecvată pentru a exprima sintagma grecească “ὀρθὴν ἔχοντα τὴν δiάνουαν”.
- ⁴⁵ Isaia 53, 7.
- ⁴⁶ Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, trad. A.N. Woodrow, ed. Henri Daniel-Rops (New York, 1964), pp. 81-82.
- ⁴⁷ *Patrologia Graeca*, Vol. XXVI, col. 440.
- ⁴⁸ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 81.
- ⁴⁹ “Epistola sinodală către Episcopul Africii”, *Patrologia Graeca*, Vol. XXVI, col. 595-596.
- ⁵⁰ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 83.
- ⁵¹ *Patrologia Graeca*, vol. XXVI, col. 440.
- ⁵² *Ibid.*, col. 400.
- ⁵³ Textul în engleză al acestei lucrări se află în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Phillip Schaff și Henry Wace, Vol. VIII, seria a doua, *St. Basil: Letters and Select Works*, trad. Rev. Blomfield Jackson (New York, 1894), pp. 2-50.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.
- ⁵⁵ Bebis, “The Concept of Tradition”, p. 38.
- ⁵⁶ *Ibid.*
- ⁵⁷ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 86.
- ⁵⁸ “On the Spirit”, p. 42.
- ⁵⁹ Bebis, “The Concept of Tradition”, p. 38.
- ⁶⁰ “On the Spirit”, p.42.
- ⁶¹ *Ibid.*
- ⁶² *Patrologia Graeca*, vol. XXXII, col. 188.
- ⁶³ *Ibid.*
- ⁶⁴ *Ibid.*
- ⁶⁵ *Ibid.*
- ⁶⁶ Bebis, “The Concept of Tradition”, p. 39.
- ⁶⁷ “On the Spirit”, p. 16.
- ⁶⁸ *Ibid.*
- ⁶⁹ *Ibid.*
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 17.
- ⁷¹ “Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Second Epistle of St. Paul the Apostle to the Thessalonians”, trad. Rev. John A. Broadus, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Phillip Schaff, Vol. XIII, prima serie, *Saint Chrysostom: Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon* (New York, 1889), p. 390.
- ⁷² *Patrologia Graeca*, vol. LXII, col. 488.
- ⁷³ Cf. Fapte 3, 24.
- ⁷⁴ “Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the First Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians”, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Phillip Schaff, Vol. XII, prima serie, *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*, trad. Rev. Talbot W. Chambers (New York, 1889), p. 36.
- ⁷⁵ *Ibid.*
- ⁷⁶ *Ibid.*
- ⁷⁷ *Ibid.*
- ⁷⁸ *Ibid.*
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 37.
- ⁸⁰ Bebis, “The Concept of Tradition”, p. 45.
- ⁸¹ “Commonitorium Primum” și “Commonitorium secundum”, *Patrologia Latina: Cursus Completus*, ed. Jacques-Paul Migne (Paris, 1844-1855), Vol. L, col. 638-686. Textul în engleză al ambelor tratate combinate poate fi găsit în “The Commonitory of Vincent of Lérins”, trad. Rev. C. A. Heurtley, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Phillip Schaff și Henry Wace, Vol. XI, seria a doua, *Sulpitius Severus, Vincent of Lérins, John Cassian* (New York, 1894), pp. 131-156.
- ⁸² *Patrologia Latina*, Vol. L, col. 678.
- ⁸³ [Sf.] Vinčențiu, “Commonitory”, p. 132.
- ⁸⁴ *Patrologia Latina*, Vol. L, col. 640.

- ⁸⁵ *Ibid.*
- ⁸⁶ *Ibid.* În latină este scris: “Pro ipsa sua altitudine”.
- ⁸⁷ [Sf.] Vicențiu, “Commonitory”, p. 132.
- ⁸⁸ *Patrologia Latina*, Vol. L, col. 640.
- ⁸⁹ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 74
- ⁹⁰ *Patrologia Latina*, Vol. L, col. 640.
- ⁹¹ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 74
- ⁹² *Ibid.*
- ⁹³ *Ibid.*, pp. 74-75.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 74.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 40.
- ⁹⁶ *Ibid.*
- ⁹⁷ *Patrologia Latina*, Vol. L, col. 640.
- ⁹⁸ Textul în engleză se găsește în “Exposition of the Orthodox Faith”, trad. Rev. S. D. F. Salmond, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Phillip Schaff și Henry Wace, Vol. IX, seria a doua, *St. Hilary of Poitiers, John of Damascus* (New York, 1898), pp. 1-101. “Exposition” este a treia secțiune a celei mai importante lucrări a Sfântului Ioan, Πηγή Γνώσεως (“Fântâna cunoștinței [Înțelepciunii]”).
- ⁹⁹ Vladimir Lossky, *The Vision of God*, trad. Asheleigh Moorhouse (Leighton Buzzard, Anglia, 1973), p. 114.
- ¹⁰⁰ Romani 10, 17.
- ¹⁰¹ [Sf.] Ioan Damaschin, *Exposition*, p. 79.
- ¹⁰² *Ibid.*
- ¹⁰³ Sfântul Ipolit din Roma († aprox 235) susține în mod explicit existența unor legături între Tradiție și Sfântul Duh și între îndrumările oferite în Biserică și Duhul Sfânt (*The Apostolic Tradition of Hippolytus*, ed. Gregory Dix [Londra, 1927]).
- ¹⁰⁴ *Patrologia Graeca*, vol. XCVI, col. 784.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*
- ¹⁰⁶ *Ibid.*
- ¹⁰⁷ Bebis, “Concept of Tradition”, p. 46.
- ¹⁰⁸ *Patrologia Graeca*, vol. XCVI, col. 784.
- ¹⁰⁹ Episcopul Gherasim Papadopoulos de Abydos, “The Revelatory Character of the New Testament and Holy Tradition in the Orthodox Church”, în *The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*, ed. A. J. Philippou (Oxford, Anglia, 1964), Vol. I, p. 101.
- ¹¹⁰ Nikos A. Nissiotis, “The Unity of Scripture and Tradition: An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutics”, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XI, Nr. 2 (1965-1966), p. 189.
- ¹¹¹ O versiune prescurtată a acestui capitol, cu titlul “A Comparative Treatment of Scripture and Tradition in the Orthodox East and the Catholic and Protestant West” a apărut în *Diakonia*, Vol. XVI, Nr. 3 (1981), pp. 212-224. Fragmentele sunt publicate cu permisiunea editorului.
- ¹¹² Nissiotis, “Unity”, p. 189.
- ¹¹³ Berndt Moeller, “Scripture, Tradition, and Sacrament in the Middle Ages and in Luther”, în *Holy Book and Holy Tradition*, ed. F.F. Bruce și E.G. Rupp (Manchester, Anglia, 1968), p. 130.
- ¹¹⁴ E. J. Taylor, “Scripture and Tradition in the Anglican Reformation”, în *Scripture and Tradition*, ed. F. W. Dillistone (Londra, 1995), pp. 55-56.
- ¹¹⁵ Martin Luther, “Concerning the Ministry”, în *Luther’s Works*, ed. Helmut T. Lehmann, Vol. XL (Philadelphia, 1958), p. 7.
- ¹¹⁶ *Ibid.*
- ¹¹⁷ *Ibid.*
- ¹¹⁸ *Ibid.*, p. 38.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 39.
- ¹²⁰ *Ibid.*
- ¹²¹ P. Lengsfeld, *Überlieferung: Tradition und Schrift in der Evangelischen und Katholischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn, 1960), pp. 150-155.
- ¹²² Jean Calvin, “The Necessity of Reforming the Church”, în *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids, MI, 1958), Vol. I, p. 177.
- ¹²³ *Idem*, “Confession of Faith in the Name of the Reformed Churches of France”, în *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids, MI, 1958), Vol. II, p. 148.
- ¹²⁴ *Ibid.*
- ¹²⁵ *Idem*, “Acts of the Council of Trent, with the Antidote”, în *Tracts and Treatises in Defense of the Reformed Faith*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids, MI, 1958), Vol. III, p. 67.
- ¹²⁶ *Ibid.*, p. 66.
- ¹²⁷ *Ibid.*
- ¹²⁸ *Ibid.*, p. 69.
- ¹²⁹ Taylor, “Scripture and Tradition”, p. 56. Vezi și cuvintele lui Calvin însuși despre Duhul Sfânt și Scriptură în *A Compend of the Institutes of the Christian Religion*, ed. Hugh Thomson Kerr (Philadelphia, 1939), p. 18.
- ¹³⁰ Bebis, “Concept of Tradition”, p. 26.
- ¹³¹ *Ibid.*, p. 27.

- ¹³² Nissiotis, “Unity”, p. 189.
- ¹³³ *Canons and Decrees of the Council of Trent*, trad. și ed. H. J. Schroeder (St. Louis, MO, 1941), p. 17.
- ¹³⁴ Congar, *Meaning of Tradition*, p. 23.
- ¹³⁵ *Ibid.*
- ¹³⁶ *Ibid.*
- ¹³⁷ *Ibid.*, p. 95.
- ¹³⁸ *Ibid.*
- ¹³⁹ *Ibid.*
- ¹⁴⁰ [Fer.] Augustin, “Against the Epistle of Manichæus Called Fundamental”, trad. Rev. Richard Stothert, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Scaff, Vol. IV, seria întâi, *St. Augustin: The Writings Against the Manichæans and Against the Donatists* (New York, 1887), p. 131.
- ¹⁴¹ *Patrologia Latina*, Vol. XLII-XLIII, col. 176.
- ¹⁴² Congar, *Meaning of Tradition*, p. 95.
- ¹⁴³ *Ibid.*
- ¹⁴⁴ Günter Biemer, *Newman on Tradition*, trad. Kevin Smyth (New York, 1967), p. 106.
- ¹⁴⁵ *Ibid.*
- ¹⁴⁶ *Ibid.*
- ¹⁴⁷ Un fragment din această scrisoare este citat în *Evangelische Polemik Gegen die Römische Kirche*, ed. Paul Tschackert (Gotha, Germania, 1885), p. 407, n. 16.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*
- ¹⁴⁹ Referințe la votul conciliului se găsesc în *New Catholic Encyclopedia*, (New York, 1967), s.v. “Tradition”, de J.A. Fichtner.
- ¹⁵⁰ Vezi dezvoltarea completă a acestui argument în J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (Freiburg, Germania, 1962).
- ¹⁵¹ Joseph L. Hromádka, “Eastern Orthodoxy”, în *The Great Religions of the Modern World*, ed. Edward J. Jurji (Princeton, NJ, 1946), p. 288.
- ¹⁵² *Ibid.*
- ¹⁵³ Am putea introduce aici, în sprijinul afirmației noastre, cugetarea Episcopului Kallistos de Diokleia că “nu ar trebui să despărțim Scriptura de Tradiție” (Timothy Ware [Bishop Kallistos], *The Orthodox Church* [Baltimore, MD, 1963], p. 207).
- ¹⁵⁴ Nissiotis, “Unity”, p. 190.
- ¹⁵⁵ “The Byzantine Imperial Paradigm and Eastern Liturgical Vesture”, *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XVII, nr. 2 (1972), p. 255.
- ¹⁵⁶ Ernst Benz, *The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life*, trad. Richard Winston și Clara Winston (Garden City, NY, 1963), p. 45.
- ¹⁵⁷ Așa se face că Biserica Ortodoxă ar putea face concesia de a recunoaște Romei un primat de onoare (deși Roma împarte acest primat cu Constantinopolul) și totuși niciodată nu concepe nici un primat duhovnicesc care să se adauge la această condiție externă.
- ¹⁵⁸ Hromádka, “Eastern Orthodoxy”, p. 29. Ar trebui să se observe cu atenție că Hromádka spune în continuare că “Biserica este Hristos întrupat, viața Lui este viața ei; nu există linie despărțitoare între starea Sa de Dumnezeu și om, pe de o parte, și Biserica, pe de altă parte”. (*ibid.*)
- ¹⁵⁹ Christos Yannaras, “Theology in Present-Day Greece”, în *St. Vladimir’s Seminary Quarterly*, Vol. XVI, Nr. 4 (1972), pp. 195-197.
- ¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 195.
- ¹⁶¹ Alexander Kalomiros, *Against False Union*, trad. Geoge Gabriel (Boston, 1967), p. 42.
- ¹⁶² Yannaras, “Theology in Present-Day Greece”, p. 197.
- ¹⁶³ *Ibid.*, p. 195.
- ¹⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 204.
- ¹⁶⁵ Astfel, Sfântul Ignatie de Stavropol († 1867), în introducerea la tomul său despre practica isihastă a “rugăciunii lăuntrice”, începe prin a-și asigura cititorul că “învățătura pe care o ofer este luată în totalitate din sfânta învățătură a Sfinților Părinți ai Bisericii Ortodoxe” (Episcopul Ignatie [Briancianinov], *The Arena: An Offering to Contemporary Monasticism*, trad. Arhimandritul Lazarus [Madras, India, 1970], p. XVII). Pentru ortodocși, o astfel de perspectivă reflectă cea mai bună teologie; nu una imitativă, necreatoare, așa cum ar putea apărea în ochii unor apuseni, ci o teologie care creează, prin natura ei imitativă, însăși “mintea Părinților” și transcende limitele erudiției personale. Scopul teologiei devine unul de a cunoaște însăși sursa acestui *consensus Patrum* care, așa cum am spus-o, este o sarcină diferită față de oferirea justificărilor teoretice ale consensului.
- ¹⁶⁶ Eusebiu A. Stephanou, *Belief and Practice in the Orthodox Church*, (New York, 1965), p. 13.
- ¹⁶⁷ *Ibid.*
- ¹⁶⁸ *Ibid.*
- ¹⁶⁹ *Ibid.*
- ¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.
- ¹⁷¹ *Ibid.*
- ¹⁷² *Ibid.*
- ¹⁷³ *Ibid.*
- ¹⁷⁴ *Ibid.*

-
- ¹⁷⁵ *Ibid.*
- ¹⁷⁶ *Ibid.*
- ¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 15.
- ¹⁷⁸ Astfel, părintele Stephanou remarcă faptul că "... Tradiția și Scriptura nu pot fi separate, și nici măcar puse în contrast" (*ibid.*, p. 13).
- ¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.
- ¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 16.
- ¹⁸¹ *Ibid.*
- ¹⁸² *Ibid.*
- ¹⁸³ *Ibid.*
- ¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.
- ¹⁸⁵ Protoprezbiterul Mihail Pomazansky, "The Liturgical Theology of Fr. A. Schmemmann", *The Orthodox Word*, Vol. VI, Nr. 6 (1970), p. 262.
- ¹⁸⁶ Frank Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Thought* (New York și Milwaukee, 1923), p. 19.
- ¹⁸⁷ *Ibid.*
- ¹⁸⁸ ⁸ *Ibid.*, p. 24.
- ¹⁸⁹ *Ibid.*
- ¹⁹⁰ *Ibid.*
- ¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 25-26.
- ¹⁹² *Ibid.*, p. 27.
- ¹⁹³ *Ibid.*
- ¹⁹⁴ *Ibid.*
- ¹⁹⁵ Nissiotis, "Unity", p. 190.
- ¹⁹⁶ [Părintele] Bulgakov, *Orthodox Church*, pp. 18-47.
- ¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 19.
- ¹⁹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹⁹ *Ibid.*
- ²⁰⁰ *Ibid.*
- ²⁰¹ *Ibid.*
- ²⁰² *Ibid.*, p. 21.
- ²⁰³ *Ibid.*
- ²⁰⁴ *Ibid.*, p. 28.
- ²⁰⁵ *Ibid.*, p. 29.
- ²⁰⁶ *Ibid.*, p. 20.
- ²⁰⁷ *Ibid.*, p. 19.
- ²⁰⁸ Cf. Nissiotis, "Unity", pp. 188-189.
- ²⁰⁹ Bebis, "Concept of Tradition", p. 28.
- ²¹⁰ *Ibid.*, p. 27.
- ²¹¹ *Ibid.*
- ²¹² *Ibid.*, p. 47.
- ²¹³ *Ibid.*
- ²¹⁴ *Ibid.*
- ²¹⁵ *Ibid.*
- ²¹⁶ *Ibid.*
- ²¹⁷ *Ibid.*, p. 52.
- ²¹⁸ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 98.
- ²¹⁹ *Ibid.*
- ²²⁰ *Ibid.*, p. 101.
- ²²¹ *Ibid.*, p. 103.
- ²²² I Timotei 3,15.
- ²²³ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 103.
- ²²⁴ *Ibid.*, p. 113.
- ²²⁵ *Ibid.*, p. 114.
- ²²⁶ *Ibid.*
- ²²⁷ *Ibid.*, p. 107.
- ²²⁸ *Ibid.*, p. 108.
- ²²⁹ *Ibid.*, p. 120.
- ²³⁰ *Ibid.*, p. 115.
- ²³¹ *Ibid.*
- ²³² Rev. John S. Ioanides, "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics – II", *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. IX, No. 2 (1963-1964), pp. 246-247.
- ²³³ "The Life and Ascetic Labors of Our Father, Elder Paisius, Archimandrite of the Holy Moldavian Monasteries of Niamets and Sekoul: Part Fifteen", *The Orthodox Word*, Vol. XI, No. 5 (64) (1975), p. 203.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Episcopul Gherasim, “Revelatory Character”, p. 101.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ [Părintele] Florovski, *Bible, Church, Tradition*, p. 107.

²³⁸ *Ibid.*, p. III. Am putea adăuga că părintele Florovski face niște observații foarte corecte despre formula relativ modernă prin care unii teologi ortodocși își închipuie că întreaga teologie ortodoxă este bazată pe infailibilitatea primelor șapte Sinoade Ecumenice. Pe lângă faptul că este o gravă neînțelegere a acceptării ortodoxe a autorității Sinoadelor, această teorie, după spusele părintelui Florovski, “tinde să ... *restrângă* sau să limiteze autoritatea duhovnicească a Bisericii la primele opt secole” (*ibid.*). De fapt, “Biserica are încă deplina autoritate pe care avut-o în veacurile trecute” (*ibid.*). Pentru ortodocși, adevărul nu este definit prin acceptarea automată a anumitor decrete ecumenice ca fiind infailibile, și nici izvorul adevărat al Bisericii nu este limitat de granițe istorice.

²³⁹ “Elder Paisius”, p. 203.

²⁴⁰ Un călugăr din Biserica de Răsărit [părintele Lev Gillet], *Orthodox Spirituality: An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition* (Londra, 1968), p. vii.

²⁴¹ Vladimir Lossky, în *In the Image and Likeness of God*, ed. John H. Erickson și Thomas E. Bird (Crestwood, NY, 1974), p. 155. Lossky scrie că acest reper constituie Tradiția, pe care el o distinge net de tradițiile istorice ale Bisericii: “...Nu rămâi în Tradiție printr-o oarecare inerție istorică, păstrând ca pe o «tradiție primită de la Părinți» tot ceea ce, ca urmare a obișnuinței, flatează o anume sensibilitate pietistă. Dimpotrivă, înlocuind acest gen de “tradiții” cu Tradiția Duhului Sfânt trăitor în Biserică riști să te afli în cele din urmă în afara Trupului lui Hristos” (*ibid.*, pp. 155-156). Deși îl continuăm pe Lossky în modul în care a înțeles el Tradiția drept reper pentru judecată, în discuția noastră nu vrem să se subînțeleagă faptul că tradițiile istorice sunt separate de Tradiție. Ele purced din acea Tradiție și îi manifestă conținutul. Constantine Cavarinos, într-o strălucită recenzie a cărții Profesorului Lossky *In the Image and Likeness of God*, s-a ocupat și el de natura deosebirii făcute de Lossky între Tradiție și tradiții. Oricum, Profesorul Cavarinos susține că deosebirea însăși nu este patristică. El scrie că “în amplele mele lecturi din Sfinții Părinți, nu am întâlnit o astfel de deosebire” (*The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. XX, nr. 1&2 [1975], p. 87), și îl mustră pe Lossky pentru că nu a reușit să aducă argumente din scrierile Sfinților Părinți în sprijinul acestei păreri. Am putea face excepție, în acest din urmă sens, de la o acceptare neechivocă a afirmației lui Cavarinos. Citând un număr de teologi ortodocși contemporani și izvoare patristice pentru noțiunea unei Credințe ecleziale (Tradiția) și a obiceiurilor ecleziale variabile, Profesorul Bebis, de exemplu, susține că o distincție între *Tradiție* și *tradiții* nu este într-un tot lipsită de fidelitate patristică. Înțelegând Tradiția ca pe un reper pentru a judeca validitatea tradițiilor istorice, suntem de acord cu Bebis în a insista că “... atât Tradiția cât și tradițiile duc una la alta și nici una nu poate supraviețui fără cealaltă” (“Concept of Tradition”, p. 42). Acesta este exact punctul în care poziția noastră se deosebește de cea a lui Lossky.

²⁴² John Kaloghiru, “Sacred Tradition: Its Source and Its Task in the Church”, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. XI, nr. 1 (1965), p. 116.

²⁴³ Sf. Iuda 1, 3.

²⁴⁴ Armandritul Sofronie *The Monk of Mount Athos: Staretz Silouan 1866-1938*, trad. Rosemary Edmonds (Londra și Oxford, 1973), p. 55.

²⁴⁵ I Corinteni 2, 16.

²⁴⁶ Argumentul nostru de aici subliniază în alt mod o observație pe care am făcut-o deja, că adevărul, pentru ortodocși, nu este limitat de granițe istorice. “Mintea Părinților” nu e ceva din antichitate sau din vreo “vârstă de aur” patristică. Este o minte dincolo de limite istorice și de parametri temporali normali.

²⁴⁷ “αὐτός γὰρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν” (“On the Incarnation” 54.3, *Patrologia Graeca*, vol. XXV, col. 192B).

²⁴⁸ Matthew G. Chapman [Episcopul Auxentie de Foticeea], “Notes on the Nature of God, the Cosmos, and *Novus Homo*: An Eastern Orthodox Perspective”, *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. XXI, nr. 3 (1976), p. 251; retipărit în Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, Episcopul Auxentie de Foticeea și Arhimandritul Acachie, *Contemporary Traditionalist Orthodox Thought*, ed. a doua (Etna, CA, 1998), p.2.

²⁴⁹ “Origen Against Celsus”, trad. Rev. Frederick Crombie, în *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Rev. Alexander Roberts și James Donaldson, rev. A. Cleveland Coxe, vol. IV, *Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second* (New York, 1885), pp. 604-605.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 605.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Nu putem accentua îndeajuns realitatea duhovnicească adâncă a îndumnezeirii omului. A sublinia această idee nu înseamnă să repetăm același lucru fără rost. Fiind străin de perspectiva teologică apuseană, înțelesul duhovnicesc al îndumnezeirii, așa cum se găsește el în literatura patristică, este adesea distorsionat, după cum stau măturie diferitele pasaje traduse greșit din greacă, în mod nejustificat. Un exemplu memorabil al acestei tendințe se găsește în prezentarea Primei cuvântări teologice a Sfântului Grigorie Teologul, făcută în engleză de Phillip Schaff și Henry Wace. Sfântul Grigorie este citat ca îndemnându-ne să “devenim ai lui Dumnezeu de dragul Lui, căci El S-a făcut om de dragul nostru” (Sfântul Grigorie de Nazianz, “On Easter and His Reluctance”, trad. Charles Gordon Browne și James Edward Swallow, în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff și Henry Wace, vol. VII, seria a doua, *S. Cyril of Jerusalem, S. Gregory Nazianzen* [New York, 1893], p. 203). Această traducere surprinzătoare este redarea grecescului “Γενώμεθα θεοὶ δι’ αὐτόν, ἐπειδὴ κακεῖνος δι’ ἡμᾶς ἄνθρωπος” (*Patrologia Graeca*, vol. XXXV, col. 397). Nouă ni se pare că singura traducere potrivită este următoarea: “Să ne facem dumnezei pentru El [de dragul Lui], întrucât El pentru noi [de dragul nostru] S-a făcut om”. Este pur și simplu imposibil să găsim în cuvintele “γενώμεθα θεοὶ δι’ αὐτόν” expresia genitivă “a deveni ai lui Dumnezeu

de dragul Său [*sublinierea noastră*]]. Putem doar presupune că sensibilitățile teologice ale traducătorului au trecut înaintea erudiției, ducând la o traducere frauduloasă.

²⁵³ Cf. I Tesaloniceni 5, 17.

²⁵⁴ Părintele Romanides, “Palamite Controversy – II”, p. 229.

²⁵⁵ George A. Barrois, “Palamism Revisited”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, vol. XIX, no. 4 (1975), p. 228.

²⁵⁶ Evrei 13, 8.

²⁵⁷ Matthew G. Chapman [Episcopul Auxentie de Foticeea], “Dom David Knowles on Hesychasm: A Palamite Rejoinder”, *Κληρονομία*, vol. VIII, nr. 1 (1976), p. 101; retipărit în Arhiepiscopul Hrisostom de Etna, Episcopul Auxentie de Foticeea și Arhimandritul Acachie, *Contemporary Traditionalist Orthodox Thought*, ed. a doua (Etna, CA, 1998), p. 48.

²⁵⁸ I Corinteni 2, 16.

²⁵⁹ Părintele Pomazansky, *Liturgical Theology*, p. 262.

²⁶⁰ *Patrologia Latina*, Vol. L, col. 640.

²⁶¹ *Patrologia Graeca*, Vol. VII, col. 545-546.

²⁶² *Ibid.*, vol. XXVI, col. 440.

²⁶³ “Homilies of St. John Chrysostom on the First Epistle to the Corinthians”, p. 36.

²⁶⁴ [Sfântul] Ioan Damaschin, *Exposition*, p. 79.

²⁶⁵ *Elder Paisius*, p. 203.

²⁶⁶ Romani 12, 2.