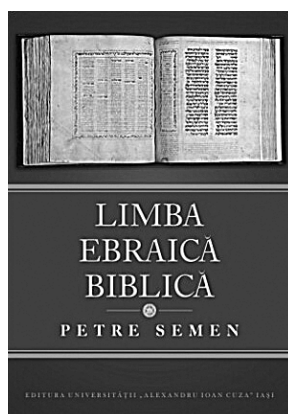


RECENZII

Petre Semen, *Limba ebraică biblică*, ediția a II-a revăzută și adăugită, prefată de Ioan Chirilă, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, Iași, 2012, 328 p.



La Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași a apărut, în 2012, cea de-a doua ediție a cărții *Limba ebraică biblică*, scrisă de Pr. prof. dr. Petre Semen, cunoscut și apreciat în spațiul teologic ortodox românesc ca unul dintre cei mai mari specialiști în domeniul teologiei veterotestamentare și al limbii ebraice biblice. Acribia cercetărilor sale teologice, exprimată prin valoarea lucrărilor științifice publicate în volume de autor, volume colective, studii și articole documentare, este mărturia unei experiențe foarte vaste în spațiul academic, în cadrul catedrei de Teologie biblică a Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași. Dintre lucrările sale, toate de referință în cercetarea biblică românească, amintim: *Învățătura despre sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament*, teza de doctorat în Teologie a Părintelui Petre Semen, apărută în 1993, la Editura Trinitas din Iași; *Elemente de gramatică limbii ebraice biblice*, Editura Universității „Al. I. Cuza” Iași (1996); *Arheologie biblică în actualitate*, Editura Trinitas, Iași, 1997, ediție revăzută și completată, care a văzut lumina tiparului, în 2008, la Editura Trinitas din Iași; *Nebiiim abaronim și Anagbinoscomena. Introducere și exegeză*, Editura Universității „Al. I. Cuza” Iași, 1997; *Icoana în Biblie*, Editura Fides, 1998, republicată într-un alt volum, în colaborare cu Conf. dr. pr. Nicolae Chifăr, sub titlul *Icoana – Teologie în imagini*, Iași, 1999; *Așteptând mântuirea*, Editura Trinitas, Iași, 2000; *Păcatul – boală a sufletului. Coordonate biblice*, Editura Panfilus, Iași, 2004; *Experiența umanului cu divinul după Sfânta*

Scriptură – teologie biblică, Editura Performantica, Iași, 2007; *Introducere în teologia biblică a Vechiului Testament*, Editura Trinitas, Iași, 2008; *Introducere în teologia profeților scriitori*, Editura Trinitas, Iași, 2008, reeditată, în 2010, la Editura Doxologia din Iași; *Sensul vieții și al suferinței după cărțile Ecclesiast și Iov*, Editura Doxologia, Iași, 2010.

Prima ediție a lucrării *Limba ebraică biblică* a apărut tot la Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, în 2001. Așa cum însuși autorul mărturisea, posibilitățile tehnice de redare grafică a limbii ebraice erau atunci destul de limitate, încât scrierea de la dreapta la stânga, vocalizarea consoanelor cu semne suprascrise sau subscrise, precum și însemnarea accentelor extrem de importante pentru melodicitatea și corecta intonare a limbii, mai ales în folosirea ei în cult, însemna o provocare majoră pentru tehnoredactor. Astfel, se impunea o revizuire și o completare a acestei prime ediții, în conformitate cu modernizarea instrumentelor tehnice editoriale.

Limba ebraică biblică are structura unui manual care facilitează învățarea cu profesor sau pe cea autodidactă a unei limbi dificile, limba în care, cu zeci de secole în urmă, au fost scrise textele sacre ale celui pe care tradiția creștină îl numește „Vechiul Testament”. În mare, structura cărții a rămas aceeași cu cea a primei ediții: „Fonetica” (pp. 17-48), „Morfologia” (pp. 49-110), „Verbul” (pp. 111-154). Întrucât una dintre particularitățile limbii ebraice o constituie conjugarea verbelor, cu diferitele sale forme, autorul dedică un capitol special verbelor neregulate (pp. 155-294): verbele guturale, verbele contrase, verbele quiescente și verbele defecte. Foarte important pentru aplicarea teoriei limbii, cartea cuprinde, spre final, exerciții sub formă de tabele sinoptice și texte lacunare.

Spre deosebire de prima ediție, *Limba ebraică biblică* debutează cu un cuvânt introductiv al Pr. prof. dr. Ioan Chirilă, profesor de Vechiul Testament la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și referent științific al acestei lucrări. Sub titlul „Limba – mediu de prezență a logosului – *topos noetos*”, părintele profesor reliefează că „demersul exegetic include o componentă lingvistică importantă: interpretul nu-și poate permite să neglijeze relația scripturii cu limba în care a fost scrisă și, ulterior, cu limbile în care a fost tradusă”. „O astfel de apropiere de textul primar în limba originală pare ca o găsim plenară a profunzimii revelației. Astfel, manualul

realizat de Pr. prof. univ. dr. Petre Semen se propune ca un instrument ce te duce la autenticul *topos noetos*. El te inițiază în limba ebraică clasică în forma sa masoretică. În fapt, este un act de formare a noastră în înțelegerea necuprinsului ce se lasă cuprins într-un adânc de smerită lucrare”, concluzionează Pr. prof. dr. Ioan Chirilă (p. 12).

Cartea Părintelui profesor Petre Semen *Limba ebraică biblică* este, în primul rând, o invitație la a descoperi sensurile directe sau ascunse ale textului biblic revelat de Duhul lui Dumnezeu, printr-o bună cunoaștere a gramaticii ebraice și a vocabularului biblic. Dar, în condițiile în care studiul limbii ebraice a fost scos din curricula facultăților de teologie din țara noastră, fiind predată în continuare doar printr-o asumare deplină și responsabilă a misiunii teologice academice de unii dintre profesorii de Vechiul Testament, însă neremunerată, ne întrebăm care ar mai fi menirea unui astfel de manual?

În facultățile de teologie din străinătate, ce-i drept de confesiune catolică sau evanghelică-lutherană, studiul limbii ebraice are un rol fundamental în pregătirea teologică a studenților. De altfel, situația deja generalizată în Occident a lipsei locurilor de muncă în domeniul pastoral-teologic – absolvenții de Teologie confruntându-se cu realitatea crudă a șomajului și, adeseori, a imposibilității reconversiei profesionale – i-a determinat pe coordonatorii învățământului teologic academic apusean să anticipeze, oarecum vizionar, un nou traiect teologic al tinerilor absolvenți, anume spațiul cercetării teologice. Prin urmare, nu este absolut deloc o iraționalitate, un orgoliu confesional sau o percepție vizionară imaginară și ireală faptul că în facultățile de teologie vesteuropene limba ebraică are prevăzute în curricula academică până la opt ore de studiu pe săptămână, completate de exercițiul benevol de lectură ebraică al studenților și al profesorilor, alte două ore pe săptămână. La finalul cursului obligatoriu de limbă ebraică se dă examenul *Hebraicum*, asemenea examenului *Graecum* (pentru limba greacă veche) sau *Latinum* (pentru limba latină). Examenul *Hebraicum* se susține în cele mai multe facultăți de teologie din Germania, Austria și Elveția și constituie o condiție obligatorie pentru examenul intermediar, în decursul studiilor pentru obținerea diplomei de licențiat în Teologie.

Este indubitabil că Isagogia înseamnă, înainte de toate, aplicarea unei rigori științifice asupra textului sfânt, cu responsabilitate și demnitate academică, studiul limbii ebraice, dar și a celorlalte limbi biblice,

deschizând mintea și sufletul tânărului însetat de descoperirea cuvântului revelat spre cunoașterea Cuvântului Întrupat – Iisus Hristos. În acest demers deopotrivă științific și teologic, studiul limbii ebraice este absolut necesar și accesul la textul original al Sfintei Scripturi poate fi o mare șansă pentru viitorul absolvent al unei instituții de învățământ superior teologic pentru accesarea la nivele superioare de pregătire academică, masterat și doctorat, sau spre accesarea la mediul cercetării biblice.

În speranța revenirii studiului limbii ebraice în curricula teologică academică, acolo unde, firește, îi este locul, și a retrezirii interesului studenților pentru această „unealtă” profesională care facilitează citirea și interpretarea Sfintei Scripturi în lucrarea unitară și mântuitoare a Bisericii, reluăm, în acest „astăzi”, problema utilității unei astfel de cărți. Trebuie să afirmăm de la început, pentru a înlătura orice îndoială, că *Limba ebraică biblică* nu e un simplu manual. Părintele Profesor Petre Semen ne invită să descoperim mai mult decât tainele unei limbi clasice. Argumentele oferite de data aceasta cititorului larg, și nu neapărat teologului, sunt următoarele:

Limba ebraică este un *instrumentum*, dar nu unul oarecare. Tradiția iudaică (în Tratatul *Șota* 7:1) și cea creștină consideră limba ebraică mijlocul adaptat omului de transmitere a cunoașterii de Dumnezeu, așadar ea este *leșon hakodeș*, „limbă sfântă”. Acesta este mijlocul chenotic de comunicare a lui Dumnezeu, este limba creației, este calea prin care Jahwe Se descoperă lui Moise și poporului ales ca „Eu” partener de dialog al omului, ca Unul și Unicul Dumnezeu (Deut. 6, 4). Prin intermediul limbii ebraice profeții și-au transmis revelațiile primite de la Cel Sfânt și astfel au rămas în Scriptură, peste veacuri.

Chiar dacă Noul Testament este scris aproape exclusiv în greaca veche, nu putem neglija o realitate categorică: Mântuitorul Hristos, apostolii și cei 70 (72) de ucenici, de altfel toți contemporanii viețuirii Sale după trup în Țara Sfântă, vorbeau și gândeau evreiește. Iisus Hristos – Domnul vorbea și citea ebraica (Mt. 5, Lc. 4, Fp. 26). Chiar dacă nu o afirmă expres, contemporanii Săi sunt obișnuiți cu ebraica Sinagogii, sunt familiarizați cu limba și gândirea ebraică. De aceea, studiul limbii ebraice este absolut necesar pentru că înlătură ispita aplicării unui șablon grecesc asupra scrierilor Noului Testament concepute în cadrul unui mental colectiv ebraic. Din

această perspectivă, cunoașterea limbii ebraice biblice oferă o autentică înțelegere a scrierilor Noului Testament și ferește pe cercetător de problemele de exegeză cauzate de transferul instrumental dintre mental, verbal și acțiune.

Torah a fost citită întotdeauna în Sinagogă în limba ebraică. Ca limbă de cult și ca limbă de studiu al cuvântului revelat, ebraica a fost expresia comună a slujirii lui Dumnezeu. Limba ebraică a ajutat poporul evreu să rămână unit în jurul Torei și al Sinagogii în perioadele critice ale istoriei sale. Așa se justifică numele de *am baSefer* („poporul Cărții”) dat evreilor, celor care de mii de ani, până astăzi se roagă cu aceleași rugăciuni și rostesc aceleași binecuvântări ebraice.

Limba ebraică a avut energia de a reînvia ca limbă modernă în Statul Israel, încât, astăzi, studiul acestei limbi, chiar și în forma ei, simplificată gramatical, modernă te ajută să apreciezi mai mult cultura iudaică, tradițională sau modernă, și poporul evreu. Numeroasele pelerinaje organizate în Țara Sfântă prin intermediul centrelor de pelerinaj ale Bisericii noastre pun în contact direct pe credincioșii ortodocși cu locuitorii evrei din Israel și cu modul lor de viață. Cel puțin cunoașterea caracterelor ebraice și a citirii acestora ar facilita accesul la informație (administrativă, economică, juridică, religioasă și chiar rutieră). Pe Glob, aproximativ 9 milioane de persoane vorbesc în prezent limba ebraică, dintre care 7 milioane o vorbesc nativ. Dacă limba ebraică biblică are un vocabular sărac în cuvinte, dar foarte bogat în conținut, limba ebraică modernă, influențată de contextul internațional, și-a propus dezvoltarea lexicului. Astfel, în fiecare an, Universitatea Ebraică din Ierusalim propune specialiștilor filologi evrei două mii de noi cuvinte, provenite din vechile sensuri ebraice, numărul impresionant datorându-se și dorinței de a nu accepta neologismele (cel mai adesea americanisme) în limbajul cotidian.

Acestea sunt doar câteva rațiuni pentru învățarea limbii ebraice, pentru care lucrarea Părintelui Profesor Petre Semen constituie o invitație de nerefuzat. Dar argumentul teologic este cel mai important pentru omul orientat spre cunoașterea lui Dumnezeu. Limba ebraică îți face accesibil mesajul divin în forma lui originală, nevi-ciata de trădarea traducerii în limba maternă sau într-o altă limbă

modernă. Poetul evreu Hayim Naliman Bialik afirma, într-o notă oarecum nostimă, că „a citi Biblia în altă limbă, decât cea ebraică, e ca și cum ai săruta mireasa prin vălul de pe fața ei”. Desigur, a citi Sfânta Scriptură în limba română nu este doar un act creștinesc recomandat, ci și o necesitate spirituală, dar ar fi minunat să o citești după textul masoretic, în limba ebraică, înlăturând astfel „vălul” lingvistic al traducerii.

Cartea *Limba ebraică biblică* a Părintelui Profesor Dr. Petre Semen este o facilitare, o aducere-înainte cititorului a mesajului biblic revelat printr-o bună cunoaștere a limbii ebraice. De aceea, demersul științific al autorului este eminentamente unul teologic, de punere a cititorului în relație cu Dumnezeu, de aducere a omului mai aproape de binecuvântarea divină. Astfel, în acest context literar deosebit, putem afirma: *Baruch baba b'Shem Adonai!* „Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului!”

Diac. lect. dr. Cătălin VATAMANU

Ioannis G. Kourembeles, *Viziunea teologică a Sfântului Roman Melodul. Opinia istorico-dogmatică contemporană și teologia poetică*, traducere din limba neogreacă de Alexandru Prelipcean, col. „Patristica. Studii”, vol. 4, Editura Doxologia, Iași, 2013, 217 p.



Teologia patristică are nevoie de revigorare, de ediții critice scrise de teologi ortodocși familiarizați cu iconografia, deoarece, până acum, interesul asupra redescoperirii tezaurului liturgic al Ortodoxiei predomina în Occident, acolo unde, o pleiadă de patristicieni edita comentarii care, în ultimă instanță, umpleau un spațiu impregnat de scolasticism. Efortul salutar al profesorului Ioannis G. Kourembeles, concretizat în realizarea unei lucrări de excepție despre opera Sfântului Roman Melodul, a fost pus la dispoziție cititorilor români de teologul Alexandru Prelipcean, cel care s-a îngrijit de realizarea unor traduceri și a unor studii asupra iconografiei lui Andrei

Criteanul¹ și Roman Melodul². Până acum, la noi, despre Roman Melodul s-a scris puțin³. Însă, în ultimii doi ani, odată cu apariția volumelor: *Imne teologice* și *Imnele Sfintei Scripturi* era necesar ca teologia românească să se bucure de o excepțională erminie dogmatică asupra viziunii teologice a Sfântului Roman Melodul.

Ideea de a redacta o erminie dogmatică la un text patristic nu este nouă. Cu mai bine de un secol în urmă, marele liturgist

¹ Alexandru Prelipcean, *Antropologia în Canonul cel Mare al Sf. Andrei Criteanul*, prefață de Pr. dr. Ilie Macar, Editura Axa, Botoșani, 2004; *Sensul și întrebuintarea conceptului de μετάνοια (pocăință) în „Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul”*, în „Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă «Patriarhul Justinian» din București”, anul VII (2007), pp. 641-663; *Sensul pocăinței reflectat în „Canonul cel Mare” al Sfântului Andrei Criteanul*, în „Vestitorul Ortodoxiei”, anul XVII (2007), nr. 386, 15 martie 2007, p. 5; *O evaluare a inmografiei creștine: „Canonul cel Mare” al Sfântului Andrei Criteanul sau despre „Biblia în miniatură”*, în „Mitropolia Olteniei”, anul LXI (2009), nr. 1-4 (721-724), pp. 204-248; *„Canonul cel Mare” al Sfântului Andrei Criteanul – aspecte tehnice*, în „Ortodoxia”, s.n., anul I (2009), nr. 2, pp. 100-134; *Creația ca Eubaristie în „Canonul cel Mare” al Sfântului Andrei Criteanul*, în „Teologie și Viață”, s.n., anul XXI (2011), nr. 1-4, pp. 105-113. De asemenea, vezi și traducerea: † Simeon Koutsas, Mitropolit de Nea Smirna, *Plânsul adamic. Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul*, introducere, text, traducere și comentarii, traducere și note de Drd. Alexandru Prelipcean, Editura Doxologia, Iași, 2012.

² Alexandru Prelipcean, *Sfântul Roman Melodul – inmograful desăvârșit al Ortodoxiei*, în „Studii Teologice”, s.n., anul VII (2011), nr. 2, pp. 59-105; *De la imaginile neo-testamentare la inmografia secolului al VI-lea: Condacul „La nunta cea din Cana” (Εἰς τὸν ἐν Κάνῃ γάμον) al Sf. Roman Melodul. Perspectiva istorică, aspectele filologice și teologia sa*, în Pr. prof. dr. Viorel Sava et alii, *Studia Theologica Doctoralia*, III, Editura Doxologia, Iași, 2011, pp. 379-405; *Drama dialogală dintre omul cel vechi și Hristos – lumina cea neapropiată sau Despre erminia bristologică a primului condac al Sfântului Roman Melodul închinat Epifaniei*, în „Ortodoxia”, seria a II-a, anul IV (2012), nr. 1, pp. 106-122; *O nouă specie a inmografiei bizantine: condacul. Scurtă introducere în elementele sale defnitorii*, în Sfântul Roman Melodul, *Imnele Sfintei Scripturi*, traducere din limba greacă veche, introducere și note de Alexandru Prelipcean și Alexandru Iorga, Editura Doxologia, Iași, 2012, pp. 15-79.

³ Pentru o bibliografie bogată privind viața, opera și teologia Sfântului Roman Melodul, vezi secțiunea „Bibliografie selectivă” din: Sfântul Roman Melodul, *Imne teologice*, editori Alexandru Prelipcean și Alexandru Iorga, Editura Doxologia, Iași, 2012, pp. 243-272, și Idem, *Imnele Sfintei Scripturi...*, pp. 323-328.

benedictin Dom F. Cabrol⁴ propunea o metodă prin care se dorea recuperarea textelor liturgice prin analiză și, mai apoi, prin clasificarea pe „familii liturgice” și pe subdiviziuni, iar în final, pentru o receptare autentică, se studia influența fiecărei tradiții în parte. Profesorul Kourembeles propune o analiză care corespunde direcției trasate de Dom F. Cabrol în capitolul I, pe care îl intitulează: „Istorie și dogmă în Răsărit și Apus” (pp. 33-77). Capitolul a apărut inițial ca răspuns la lucrarea doamnei S. Hausmann, cea care a urmat metoda scolastică, cu scopul de a realiza o comparație între suportul istorico-dogmatic ce se prezintă ca *tradiție comună*, pe de o parte, și perspectiva teologică datorită căreia putem înțelege ideile de bază ale poeziei romaneice, pe de altă parte. Pentru Kourembeles, un lucru este clar: a-l citi și a-l interpreta pe Sfântul Roman Melodul presupune, înainte de orice, a ști care este contextul istoric în care au apărut imnele sale: „Când cercetătorul dorește să abordeze în mod științific exprimările extreme ale Antiohiei sau ale Alexandriei – prin mențiunile lor istorico-dogmatice – atunci el trebuie să distingă în mod clar diferențierea celor două (exprimări externe) față de perspectiva ortodoxă soteriologică” (p. 39).

Pentru ortodocși, ca și pentru catolici, tema îndreptării sau justificării constituie una din axele centrale în jurul căreia gravitează, încă din Evul Mediu, expunerea dogmei mântuirii⁵. Această tematică, apărută în Biserica Veche ca o dispută între Pelagius și Augustin, a fost reactualizată, pe rând, de Anselm de Canterbury, Toma d'Aquino, Ioan Duns Scottus și, cu o mai mare acuitate, în secolul al XVI-lea, Martin Luther a readus-o în discuție. Kourembeles dovedește că, în disputa soteriologică, Răsăritul nu a avut o doctrină unitară. Noile cercetări îi sunt favorabile. În acest sens, G. Mercati și Stylianos G. Papadopoulos sunt doar două voci autorizate care confirmă că gândirea teologică apuseană a găsit un teren propice de pătrundere

⁴ Dom F. Cabrol, *Les Origines Liturgiques*, Édition Letouzey et Ané, Paris, 1906, p. 193.

⁵ J. Riviere, „Justification”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. VIII, Librairie Letouzey et Ané, 1925, coll. 2106-2127.

și dezvoltare în Bizanț, unde, în secolul al XIV-lea, aristotelismul era foarte puternic⁶.

Ioannis Kourembeles este preocupat îndeosebi de soluționarea unor chestiuni deosebit de importante în dezbaterile teologice dintre Răsărit și Apus. Punctul central este *primatul papal*. Poziția este cea tipică majorității teologilor greci: primatul papal nu are niciun fundament! Cinstea de care se bucura atât papa Leon, cât și ceilalți episcopi ai Romei este datorată, în optica lui Kourembeles, doar nevoii de comunicare: „Observăm cinstea pe care ierarhii răsăriteni o arătau față de episcopul Romei, nu numai în cazul papei Leon, ci și mai târziu. Totuși, prin acest mod de raportare, episcopii răsăriteni indică mai ales *nevoia de comunicare*, care este evident necesară pentru soluționarea chestiunilor tensionate ce vizau dogma și relațiile dintre Bisericile locale. Dogmatiștii apuseni contemporani să nu pretindă, deci, că decretul primatului se datorează cinstei pe care creștinii din Răsărit o acordau Romei. Altceva este *întâietatea de cinste*, și altceva este *primatul papal* și teoria pe care se sprijină, așa cum o cunoaștem astăzi” (p. 46).

Din această mică apologie a profesorului Kourembeles reiese că expresia *primus inter pares* ar fi eronată. În primul mileniu, înainte de consumarea schismei dintre Bisericile Răsăritului și Apusului, Biserica din Roma și episcopul ei (papa) dețineau locul întâi ca *primus inter pares* în cadrul comunității Bisericilor autocefale, adică al Pentarhiei. După schismă, cea care fusese până atunci pe locul al doilea, Patriarhia Constantinopolului, a trecut pe locul întâi, situație menținută și practică până astăzi. Ea este acum *primus inter pares* în interiorul comunității tuturor Bisericilor Ortodoxe. În momentul în care va fi restabilită unitatea bisericească, bineînțeles că va fi recunoscut iarăși primul loc episcopului Romei (papei), însă, fără îndoială, nu în sensul Conciliului I Vatican (1870), ca suveran suprem al întregii Biserici din Apus și Răsărit, ci ca odinioară, *primus inter*

⁶ Giovanni Mercati, *Notizie di Proroco e Dimetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri Appunti per la Storia della Teologia e della Letteratura Bizantina del Secolo XIV*, col. „Studi e Testi”, 56, Città del Vaticano, 1931; Stylianos Papadopoulos, *Thomas in Byzanz, Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435*, în „Theologie und Philosophie”, anul 1974, nr. 49, pp. 274-304.⁷

pares, ca primul între egali⁷. Considerăm că recunoașterea moștenirii comune este atât evenimentul central, cât și aspectul preliminar al unui dialog constructiv menit să recunoască moștenirea comună Răsăritului și Apusului.

Cel de-al doilea studiu, intitulat „Folosirea termenului *φύσις* de Roman Melodul și perspectiva sa antieretică” (pp. 79-103), analizează modul în care Roman Melodul a înțeles formularea dogmatică a Calcedonului cu privire la firea lui Hristos. Calcedonul a reprezentat un moment de cotitură în istoria zbuciumată a Bisericii. Principalii adversari ai Ortodoxiei în cadrul dezbaterii ce a urmat Sinodului de la Calcedon nu erau totuși adepții nestorianismului, ci anumite grupări monofizite, care se opuneau orosului adoptat de Sinod, întrucât acesta nu afirmase cu tărie unirea ipostatică. Vehemența opoziției față de Calcedon este ilustrată într-o mărturisire pătimașă a unui monah egiptean din sec. al VI-lea, contemporan de altfel cu Sfântul Roman Melodul: „Să fie anatema necuratul Sinod de la Calcedon! Să fie anatema oricine este de acord cu el! Să fie anatema oricine nesocotește suferința mântuitoare a lui Hristos! [...] Cât despre noi, până la suflarea cea de pe urmă, credem în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, Trinitatea cea de o ființă, Care este o singură Dumnezeuire”⁸.

Care a fost poziția lui Roman Melodul? Profesorul Kourembeles demonstrează că „Roman leagă în mod armonic exprimările iubite de teologii antiohieni, ce accentuează cele două firi ale lui Hristos, de interesul particular al lui Chiril pentru *bristologia unio-nistă* și pentru combaterea *bristologiei divizate* a lui Nestorie. În exprimarea tehnică [...] *pe toate le faci ca Dumnezeu și Om*, se vede desigur perspectiva ecumenică, pe care Roman o evidențiază în lucrarea sa printr-o manieră cu desăvârșire creatoare și fără vreo

⁷ A se vedea această perspectivă în lucrarea lui Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Verlag Styria, Graz/Wien/Köln, 2000, pp. 19-20; Idem, *Eine historische Wende in der Ökumene, Johannes Paul II. Selbst stellt die Formen des „Dienstamtes des Petrus” zur Diskussion*, în: „Kathpress”, 2009, pp. 8-9. Pentru perspectiva catolică, a se vedea și scrisoarea enciclică a lui Ioan Paul al II-lea, *Ut unum sunt*, în *Enciclice*, Editura ARCB, București, 2008, pp. 747-751.

⁸ Maria Cramer, Heinrich Bacht (ed.), *Der antichalkedonische Aspekt im historischbiographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7. Jahrhundert)*, în *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 2, Würzburg, 1952, p. 328.

terminologie tehnică. Cunoaștem, așadar, că marele poet nu ezita să dezvolte dogmele hristologice folosite de însuși Nestorie. O făcea însă ca să transmită înăuntrul formelor concrete și să fie de folos *bristologiei unioniste* a Sfântului Chiril al Alexandriei (cu accentuarea unității persoanei)” (pp. 84-85).

Dacă hristologia era un element central al disputelor teologice, mariologia nu putea să fie scăpată din vedere. Prin urmare, celebrarea liturgică trebuia să fie elementul împăciuitoare între diferitele tabere care își disputau cu înflăcărare pretinsa autoritate doctrinară. Un loc special în cadrul Liturghiei îl ocupa limbajul referitor la Fecioara Maria, numită *θεοτόκος*, termen care, probabil, este de proveniență alexandrină. Kourembeles realizează o erminie teologică a unui imn care aparține lui Roman Melodul, în studiul intitulat „Teologia Imnului Acatist” (pp. 105-148). În acest imn, „Născătoarea de Dumnezeu este *model* și *loc* al perihorezei dintre Dumnezeu și oameni. Este, așadar, spațiul dumnezeiesc în care pătrunde comuniunea lui Dumnezeu cu întreaga omenire. Dacă ar dori cineva să vadă poziția femeii în Biserică și în lume, numai înăuntrul acestei perspective pe care o evidențiază *Imnul Acatist*, ar stabili problema în baza sa corectă. Spre exemplu, nu este întâmplătoare expresia din Imnul Acatist că Născătoarea de Dumnezeu este «curăția» (*ἐξίλασμα*) întregii lumi (III, 15). Fecioara este persoana reconciliatoare, care intenționat conlucrează la restabilirea comuniunii lui Dumnezeu cu toată omenirea, și nu numai cu un om concret. Opinia corectă a contribuției Fecioarei la slujirea tainei întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, care a avut *loc* în pântecele ei, o așază în centrul care unește cerescul cu pământescul și pe cele pământești cu cele cerești” (pp. 108-109).

Profesorul Kourembeles, la fel ca majoritatea cercetătorilor, consideră că *Imnul Acatist* este compus de Sfântul Roman Melodul. Argumentația pornește de la faptul că acest imn redă fidel credința autentică a Bisericii, având în vedere tradiția mariologică dezvoltată în omiliile marilor predicatori, precum Proclu al Constantinopolului și Vasile al Seleuciei. Sfântul Roman Melodul reușește să realizeze cu succes o echivalență teologică. Dacă Hristos este Noul Adam, Fecioara Maria este Noua Evă, care, prin supunerea ei, a alungat răul făcut prin nesupunerea maicii neamului omenesc. O critică acidă a profesorului Kourembeles se îndreaptă spre A.F. Ferrara, cel care a

distins două etape ale mariologiei: înainte de Sinodul de la Efes și după încheierea lucrărilor acestuia: „[A.F. Ferrara] nu spune că la acest Sinod nu s-a discutat în mod simplu despre juxtapunerea *vechii și noii Eve*, ci că a dominat în mod concret teologia apofatică, ce izvorăște din promovarea titlului de *Născătoare de Dumnezeu* (*θεοτόκος*) pentru cele referitoare la Maica Domnului. Suntem de părere că o astfel de trăsătură nu corespunde în mod absolut realității. Credem că *Imnul Acatist* nu are un caracter selectiv; că aspiră fără să expună holistic (universal) dogma ortodoxă sau, așa cum vrea A.F. Ferrara, să rămână numai la exprimarea apofatică și de preferință la terminologia alexandrină” (p. 118).

Concluziile la care ajunge autorul grec sunt clare. El este ferm convins că imnografia Sfântului Roman închinată Maicii Domnului vine pentru a răspunde nevoilor Bisericii din vremea respectivă. Melodul, deși împrumută multe dintre elementele ereziarhului Nestorie, le folosește pentru a combate elementele dăunătoare din gândirea precalcedoniană și, astfel, pentru a sprijini diofizismul Sinodului al IV-lea Ecumenic, ca fiind de acord cu toate elementele caracteristice gândirii Sfântului Chiril al Alexandriei.

Se mai impune o remarcă. Dacă, *in toto*, studiul este excepțional, totuși, planul de abordare al profesorului Kourembeles pare lipsit de logică. El se grăbește să ne prezinte detalii ale paternității și problematicei teologice din *Imnul Acatist*, având ca finalitate problemele legate de hristologie și mariologie, cu toate că, aceste două aspecte au fost intens disputate în cadrul diferitelor școli teologice cu mult timp înainte de perioada în care a scris Sfântul Roman Melodul. Logica impunea prezentarea detaliată a acestor aspecte controversate, iar mai apoi prezentarea structurală a *Imnului Acatist* și a paternității acestuia.

Penultimul studiu, intitulat „Născătoarea de Dumnezeu și drama ortodoxă” (pp. 149-172), se referă la elementele mariologice din primele două condace ale *Imnului Acatist*. Dacă Fericitul Augustin o numea pe Fecioara Maria *nostra tympanistria*, referindu-se la cuvintele din Psalmul 68, 2 („În mijlocul lor erau fecioare care cântau din tamburine”), pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, Fecioara Maria este „cea fără de pată”⁹. Însă, odată cu trecerea timpului, imnografia

⁹ Grigorie de Nyssa, *De virginitate*, PG 46:324A.

creștină va prezenta într-un mod dramatic aspectele teologice cu privire la însemnătatea Fecioarei Maria pentru bizantini. Există o deosebire radicală între innografia bizantină și cea din Apus. Deosebirea constă în învățătura teologiei grecești că mântuirea aduce cu sine nici mai mult, nici mai puțin decât o transformare a naturii umane, în urma căreia fiecare persoană participă în mod real la viața divină. Așa cum argumentează Kourembeles, cultul Fecioarei Maria și-a găsit expresia desăvârșită în celebrările liturgice care își au originea în scrierile unora dintre cei mai iluștri Părinți greci. De aceea și condacul a fost bine receptat: „Condacul a fost integrat în viața liturgică, în spațiul mâncării și al băuturii din același Hristos, așadar, înăuntrul comuniunii Sfintei Euharistii. Nu este, așadar, un *astăzi*, care concurează în timp, ci un *astăzi* transfigurat, care are relație cu Acela care a creat în timp și în veacuri, cu Dumnezeuul Treimic. Pentru aceasta, Roman Melodul folosește cu mult succes refrenul său, contrar formei care aduce la unirea *pământului cu cerul*. Se naște *astăzi*, deci, *prunc tânăr, Dumnezeu mai înainte de veci*. Este vorba, într-adevăr, despre un *discurs teologic straniu*. Acest discurs straniu începe cu silogisme auditive ale lui Roman, un auditoriu participant, precum constatăm (cel puțin) din refrenul comun tuturor, în care se trăiește cu intensitate o relație liturgică publică [...] Indiferent cum, lucrarea lui Roman arată [...] cum înțelege viața liturgică drept o supoziție personală. Este pasionat de întruparea Cuvântului și în filologie, și în teologie. Așadar, pentru poetul care dorea să plaseze credinciosul asociindu-l la *drama liturgică*, Liturghia are caracter public, și nu particular extaziant. Și, în acest semn se vede adoratorul adevărului trăit al dogmei de la Calcedon (451)” (pp. 152-153).

Teologia poetică a melodului s-a specializat, așadar, într-un discurs care separă înțelegerea eronată de Adevărul revelat. Pentru aceasta, el „pune în gura” diferitelor persoane doar acel conținut care separă teologhisirea ortodoxă de învățăturile gnostice și eretice. Deși aceste elemente sunt deosebit de importante pentru teologia ortodoxă, profesorul Kourembeles nu dorește să insiste asupra lor. Prin aceasta, după părerea noastră, studiul își pierde din valoare. Dispuțele teologice din primele veacuri au avut un rol determinant pentru alegoria lui Roman Melodul. El reușește să creioneze și să sintetizeze părțile cu adevărat importante ale mariologiei, pentru că, în veacurile ce vor urma, judecând după numărul mare de referiri la Maica

Domnului în poezie și în proză, precum și preponderența ei în artele vizuale, ar fi imposibil să nu îi dăm dreptate lui Otto von Simson, care consideră că secolele al XII-lea și al XIII-lea reprezintă „epoca Fecioarei”¹⁰. Tocmai datorită faptului că profesorul Kourembeles nu dorește să insiste asupra evoluției doctrinei mariologice, care a ieșit „neșifonată” din cele mai importante dispute doctrinare, în cadrul acestui volum, oarecum neașteptat, nu putem avea o imagine completă asupra „moștenirii” pe care Roman Melodul o lasă posterității.

Ultimul studiu, intitulat „Roman Melodul și înțelepciunea «grecească»” (pp. 173-198), prezintă două aspecte fundamentale. În primul rând, analiza autorului pune în balanță „ideea” și „maniera”. Aceste două forme sunt „cântărite”, pentru ca cititorul obișnuit sau patristicianul să-și poată schița o imagine asupra operei lui Roman Melodul. Studiile arată că poezia romaneică este diferită de structura/-rile vechii poezii grecești. Autorul neagă o astfel de afirmație pe motiv că Roman nu reacționează la vechea cultură elenistică fără suport teologic. Așadar, Roman Melodul este, în optica teologului „de școală”, un teolog echilibrat. El nu face altceva decât să dea o notă de noutate unor idei teologice mai vechi. Și, dacă lucrurile stau așa, cum poate fi perceput Roman Melodul? Răspunsul lui Ioannis Kourembeles insistă pe faptul că un autor de o asemenea anvergură trebuie perceput ca „poet teolog”, nu ca simplu poet, cum înclină să îl privească Od. Elitis, unul dintre laureații premiului Nobel: „[...] el îl caută pe poet și nu pe *poetul teolog*; în orice caz, caută relația dintre cele două calități, care, așa cum cunoaștem și credem, este nedespărțită. Pentru aceasta și face deosebirea; în esență, este vorba despre o împărțire între idei și maniera lor de exprimare” (p. 175).

Am putea foarte ușor să concluzionăm că ideile domnului Kourembeles sunt pe deplin ecumenice. Pentru el, filologul, atunci când se referă la aspectele cu care se preocupă patristica, trebuie să fie imparțial. Nu este nevoie de o filologie care să suprimă evidențele teologice, așa cum nu se poate studia teologia fără să ținem seama de aspectele filologice. Aceasta este și concluzia: „După o suficientă

¹⁰ Otto von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, Pantheon Books, New York, 1956, p. 172.

îndeletnicire cu poemele și cu teologia lui Roman, nu avem nici o îndoială privind strânsa relație dintre teologie și poezie la marele poet și în tradiția noastră liturgică. Sperăm deci ca această poezie să nu fie interpretată drept *obiect de muzeu*, atât de «armată» filologilor și a scriitorilor, cât și de *viața noastră latreutico-didactică contemporană*, care lasă [poemele] romaneice să «ruginească» (p. 198).

Lucrarea dogmatică pe care ne-o propune profesorul Ioannis G. Kourembeles, prin efortul deosebit al traducătorului român, ne arată acribia ce ne este necesară oricând dorim să ne apropiem de comorile pe care le-am primit ca moștenire de la cultura grecească, prin condeiele Părinților Bisericii și ale innografilor. O astfel de traducere se impune ca bibliografie esențială mai ales pentru teologi, dar și pentru creștinul de rând care, pentru a înțelege importanța doctrinară a innografiei, trebuie să cunoască, măcar la modul general, elementele dogmatice ale condacelor lui Roman Melodul. Ne exprimăm convingerea că o astfel de sinteză filologico-teologică nu face altceva decât să redescopere bazele innografiei liturgice, pe care mulți o cunosc, însă puțini sunt în stare să o explice.

Claudiu-Ioan COMAN

