



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

2/2013

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**2/2013
December**

EDITORIAL BOARD

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

EDITOR-IN-CHIEF:

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

EXECUTIVE EDITOR:

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

EDITORIAL BOARD:

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

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

Pr. Conf. Dr. ŞTEFAN ILOAIE, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL ASSISTANT:

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

ADVISORY BOARD:

Prof. Dr. Dr.h.c. ADOLF MARTIN RITTER, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Germany

Prof. Dr. Dr. h.c. THEODOR NIKOLAU, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany

Prof. Dr. KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany

Prof. Dr. HANS SCHWARTZ, Faculty of Protestant Theology, Regensburg, Germany

Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

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

Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

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

Pr. Prof. Dr. STELIAN TOFANĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. EUGEN PENTIUC, Holy Cross, Brooklin, USA

Lect. Dr. RADU PREDA, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

MANAGER:

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

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

© Photo on the front cover: Florin Florea

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 58 (LVIII) 2013
DECEMBER
2

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA

2

Desktop Editing Office: 51st B.P. Hasdeu, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264-405352

CUPRINS - CONTENTS

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

IOAN CHIRILĂ, Structura literar eshatologică a Vechiului Testament. Analiza macro-structurală	5
IOAN CHIRILĂ, The Literary-Eschatological Structure of the Old Testament. Macrostructural Analysis	17
PAULA BUD, Despre Șabat înainte de Lege. Încercare de armonizare a contrariilor	29
PAULA BUD, Considerations on the Shabbat before the Law. An Attempt to Reconcile the Opposites	39
ALEXANDRU-ADRIAN SALVAN, Slujirea liturgică a Cuvântului în gândirea Profetului Isaia (Isaia, 5 / Ioan 15)	51
ALEXANDRU-ADRIAN SALVAN, The Liturgical Ministry of the Word in Isaiah' Prophetic Thinking (Isaiah 5 / John 15)	63

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

ALEXANDRU MORARU, Câteva aspecte din viața creștină a Bisericii Primare	75
ALEXANDRU MORARU, Some Aspects of the Christian Life of the Early Church	87
ANA BACIU, Confruntarea dintre creștinism și păgânism în <i>Apologia I</i> a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful	99
ANA BACIU, The Dispute between Christianity and Paganism in the <i>First Apology</i> of St. Justin Martyr and Philosopher	109

DOREL MAN, Valențele apei. Repere biblice și patristice	119
DOREL MAN, The Significance of Water. Biblical and Patristic References.....	125
VALENTIN VESA, Tripartiția cunoașterii dumnezeiești în opera Sfântului Isaac Sirul (de Ninive). Elemente introductive	133
VALENTIN VESA, The Threefold Divine Knowledge in the Discourses of St. Isaac of Niniveh. General Introduction	147

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

BEL VALER, Revelație, dogmă, teologie și terminologie.....	161
BEL VALER, Revelation, Dogma, Theology and Terminology	171
ȘTEFAN ILOAIE, Responsabilitatea morală ca dar – manifestare a chipului lui Dumnezeu în om	181
ȘTEFAN ILOAIE, The Moral Responsibility as Gift – A Manifestation of the Image of God in Man.....	193
NICOLAE TURCAN, Filosofie postmetafizică și teologie apofatică. De la fenomenologia lui Jean-Luc Marion la statutul paradoxal al gândirii în teologia lui Vladimir Lossky	205
NICOLAE TURCAN, Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology. From Jean- Luc Marion's Phenomenology to the Paradoxical Status of Thought in Vladimir Lossky's Theology	215
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Biserica unitariană, continuatoare a arianismului. Repere istorice și doctrinare	227
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, The Unitarian Church, a Continuer of Arianism. Historical and Doctrinal References.....	235
DORINA LOGHIN, Marea Confruntare: de ce <i>mai</i> există dispute cu privire la Dumnezeu? ...	243
DORINA LOGHIN, On the Great Clash: Why Do People <i>Still</i> Argue About God?.....	257

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

MARCEL GH. MUNTEAN, Iconografia creștină din perimetrul goticului. Pictura italiană....	269
MARCEL GH. MUNTEAN, The Christian Iconography of the Gothic Perimeter. The Italian Painting.....	279
DANIEL MOCANU, Canonul imnografic.....	289
DANIEL MOCANU, The Hymnographic Canon	301

V. RECENZII

Diarmaid Macculloch, <i>Silence. A Christian History</i> , Viking/Penguin Group, New York, 2013, 337 p. (IONUȚ BILIUȚĂ).....	313
Leonard Swidler, Khalid Duran, Reuven Firestine, <i>Trialog. Evrei, creștini și musulmani în dialog</i> , Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013 (DACIAN BUT-CĂPUȘAN) ...	315

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

STRUCTURA LITERAR ESHATOLOGICĂ A VECHIULUI TESTAMENT. ANALIZA MACROSTRUCTURALĂ

IOAN CHIRILĂ*

REZUMAT. Studiul de față vine în continuarea preocupărilor autorului pentru identificarea posibilelor structurări ale conținutului scrierilor canonice și pentru identificarea celor mai convingătoare argumente în afirmarea unității Sfintei Scripturi. În acest context de cercetare, autorul propune o cheie de lectură eshatologică a scrierilor canonice vechitestamentare, bazată pe analiza macrostructurală a Vechiului Testament. În centrul discursului vechitestamentar astfel lecturat stă Mesia-Hristos, ceea ce argumentează necesitatea pentru creștini a unei lecturi hristologice eshatologice a revelației Vechiului Testament.

Cuvinte cheie: analiză macrostructurală, lectură eshatologică, Pentateuh, hristologie eshatologică, unitatea Scripturii

Lucrând ani de zile pe tematica isagogică specifică curriculum-ului universitar, te lovești inevitabil de unele întrebări cum ar fi: când și cum s-a configurat corpusul scrierilor; cât de justificată este metoda istorico-critică și dacă intră în zonă de contradicție maximă cu poziția iudaică sau cea patristică creștină; care cale de cercetare este cea mai apropiată de adevăr? Încercând să răspunzi, te lovești de poziționări sau exprimări canonice ce aduc cu ele un anume tip și o anume încărcătură de apriorism, un anume soi de fundamentalism, și acest fapt te determină să mai amâi formularea unor exprimări definitive, te determină să mai cauți. Așa am făcut și noi. Sunt mai bine de 25 de ani de când încercăm să găsim o ieșire din acest labirint de interogații și credem că acum suntem în măsură să schițăm câteva răspunsuri sau că acum am găsit unele validări ale opiniilor formulate de noi, în alte studii din literatura de specialitate din mediul internațional.

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, România, ioanchirila62@gmail.com

În munca noastră, am încercat să identificăm unele posibile structurări ale conținutului scrierilor canonice, altele decât cele prezentate în lucrările de isagogie la al căror proces de revizuire și reactualizare am participat¹. Ceva mă reține în a credita aceste tratateca fiind „ultima forma”. Totuși, agream o serie de enunțuri cum ar fi, de exemplu, cel care admite mai multe momente de revizuire și rearanjare a textului canonic: un prim moment este cel din vremea lui Moise – Iosua; un al doilea este cel din vremea lui David; un al treilea ar fi cel din perioada lui Iosia; și un al patrulea (și probabil! ultimul) cel din vremea lui Ezdra. Cu această ultimă informație m-am întâlnit și în cazul studiilor regretatului rector martir Liviu Galaction Munteanu, teză pe care am asumat-o în studiile mele, dar pentru care mai caut argumentări în literatura de specialitate.

Un moment crucial în cercetarea noastră a fost constituit de realizarea unei joncțiuni între poziția Sfântului Apostol Pavel din *Galateni* unde se spune că „Legea e pedagog spre Hristos” (3,24) și sintezele lui John Meyendorff², respectiv John Breck³, în care ei marchează faptul –plecând amândoi de la părerile Sfinților Părinți –, că sensul existenței este unul eshatologic. Plecând de la această afirmație, se poate observa că Sfântul Apostol Pavel propune și o lectură eshatologică a Legii, privită în ansamblul ei, pe lângă sesizarea faptului că din această perspectivă trebuie înțeles și citit timpul Bisericii. Acestor analize s-au adăugat în ultima perioadă o serie de lucrări și studii de specialitate din mediul occidental care propun o analiză macrostructurală a Vechiului Testament, care indică, și ele, posibilitatea lecturării eshatologice a Vechiului Testament, care vorbesc despre un „ad quem” al reorganizării scrierilor în vremea lui Ezdra și care propun o receptare a Vechiului Testament ca o lucrare unitară.

¹ Este vorba despre revizuirea și completarea ediției Pr. Vladimir PRELIPCEAN, Pr. Nicolae NEAGA, Pr. Gheorghe BARNA, Pr. Mircea CHIALDA, *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Institutele Teologice, ediția a III-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, ³2003, ⁴2006.

² John MEYENDORFF: „Ideea scripturistică despre faptul că îngerii Îl laudă fără încetare pe Dumnezeu (Is. 6,3; Lc. 2,13) constituie o temă frecventă a Liturghiei bizantine, în special a canonului euharistic, unde credincioșii sunt chemați să se alătore cetei îngerilor – adică să-și redobândească comuniunea lor inițială cu Dumnezeu. **Această reunire a cerului cu pământul, anticipată în Euharistie, este ținta eshatologică a întregii creații.** Îngerii contribuie la pregătirea ei prin participarea nevăzută la viața universului”, în *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Ed. Nemira, 2011, p. 202.

³ John BRECK: „Evenimentele istoriei, ce au rol în lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, sunt create, de fapt, de Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt în viața omenească. În viziunea Sfântului Iustin, „istoria” este mai mult decât o succesiune cronologică de cauze și efecte. Aceste evenimente create de Duhul Sfânt, ce constituie tipuri autentice, conțin deja și manifestă antitipul: Hristos este prezent în persoana lui Noe: „taina oamenilor care aveau să fie mântuiți s-a întâmplat în timpul potopului”. Sensul istoric al unui eveniment este astfel asociat sensului său spiritual mai adânc sau mai plin, prin aceea că **realitățile istorice conțin semintele propriei lor împliniri eshatologice**”, în *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2006, p. 75.

Macrostructura literară a Vechiului Testament poate fi considerată eshatologică⁴

Ideea distinsului teolog Richard M. Davidson vine în sensul unor analize făcute de noi cu privire la textul Pentateuhului. În demersul nostru, am realizat o secționare a corpusului de text în unități tematice care aveau în centru momentul dării Legii pe Sinai. Astfel, propuneam câteva observații de formă cum ar fi: referatul creării lumii (*Facerea* 1,1 – 2,3); reluarea rezumativă a referatului creării lumii cu accentuarea antropogenezei (*Facerea* 2,4-25); omul în rai, căderea protopărinților (*Facerea* 3,1-24); înmulțirea neamului omenesc, efectele păcatului strămoșesc, fratricidul (*Facerea* 4,1- 5,32); Noe (*Facerea* 6,1-9,29); a doua genealogie (*Facerea* 10); Turnul Babel (*Facerea* 11,1-9); continuarea genealogiei (11,10-32); istoria patriarhilor... La aceste observații de formă li se va adăuga o observație de factură hermeneutic exegetică: imposibilitatea fixării cronologice exacte a acelu „bereșit”, fapt care va oferi posibilitatea interschimbabilității ordinii pericopelor tematice din prima secțiune fără a se produce mutații de ordin teologic, precum și remarcarea faptului că în sens ascendent nu putem realiza o datare exactă a acestora, noțiunea și filosofia conceptelor temporale fiind una de factură reconstructivă și nu de descriere directă. Am trecut apoi în sfera Legii, a Torei și a toroturilor. Și aici se pot realiza unele acțiuni similare prin care pot fi generate regrupări ale fragmentelor similare în structurări de continuitate, fapt care va dilua întrucâtva cele trei cărți ale Legii: *Ieșirea*, *Levitic* și *Numeri*, dar la acestea pot fi adăugate secțiunile interpretative din *Deuteronom* și, astfel, vom sesiza în chip și mai clar dimensiunea pedagogică și non-eshativă a textului Legii. Se observă, așadar, cu ușurință dimensiunea didactică a textului, dinamismul său, fapt care ne-a oferit prilejul să formulăm ipoteza existenței a două sensuri ale textului, a două paliere de lecturare: un „status stasis” – lecturarea ascendentă din perspectiva imediată a destinatarilor primari, noua generație destinată intrării în Canaan; și „status dinamis” sau funcția pedagogică a textului, conținutul său profetic, prin care se adresează întregii omenirii, întregii creații. Cel de-al doilea status se subscrie foarte bine enunțului formulat de Richard Davidson care nu se va sfii să propună lecturarea Vechiului Testament, precum sugerează Sailhamer⁵, ca fiind „tipologie narativă”, deci susceptibilă unei lecturi eshatologice. Aceste analize ale colegilor occidentali le vom propune în cele ce urmează.

⁴ Richard M. DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure of the Old Testament”, în: *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*, ed. Jiří MOSKALA, Andrews University, Michigan, 2000, pp. 349-366.

⁵ John H. SAILHAMER, „The Mosaic Law and the Theology of the Pentateuch”, în: *Westminster Theological Journal*, 53 (1991), pp. 241-261; A se vedea și *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary*, Zondervan, Grand Rapids, 1995.

Înainte de a intra în detalierea concluziilor analizei macrostructurale, aş dori să mai remarc un aspect asumat și transpus de către noi în prezentarea isagogică, exegetică și de sinteză teologică a Vechiului Testament. Realizând acțiunea de partiționare tematică a Pentateuhului, și extinzând-o și la celelalte grupuri de scrieri, a reieșit faptul că, în ansamblul textului revelat, Legea se bucură de o poziție centrală. Mai sus remarcam această afirmație cu privire la poziția Legii în ansamblul Pentateuhului numai că, în cazul scrierilor profetice, sâmburele central este tot Legea, la fel în gruparea celorlalte scrieri. Toate scrierile se construiesc cu raportare la Lege: profeții vestesc necesitatea întoarcerii poporului la Lege și consecințele ce decurg din aceasta sunt remarcate ca fapte istorice concrete; didactico-poeticele fie laudă Legea, fie oferă modele concrete de împlinire a acesteia. Același fapt reiese și din cercetarea celor care propun analiza macrostructurală, dar vom vedea în concret în cele următoare.

Analiza Pentateuhului în viziunea lui J. H. Sailhamer

Studiile sale dedicate Pentateuhului sunt extrem de relevante atât ca analize de formă⁶, cât și ca analize de conținut⁷. Din perspectiva analizei formelor, Sailhamer a arătat că Pentateuhul este format din patru genuri literare majore: narațiune, poezie, lege și genealogie (toledot)⁸. Fragmentele legale din Pentateuh sunt adunate în centrul acestuia. Dintr-o perspectivă analitică similară, Hans Christoph Schmitt conchide că Pentateuhul este produsul unei strategii compoziționale unificate care pune un mare accent pe credință⁹. Dacă admitem momentele restauratoare ale colecțiilor de texte ca fiind cele enunțate mai sus atunci momentul organizării teologice în baza temei credinței poate fi cel realizat în vremea lui Ezdra. Din această perspectivă a credinței trebuie privit întregul construct al Pentateuhului și, în acest caz, narațiunile nu mai au doar o importanță istorică, ci ele pot fi receptate ca tipologii narative. Astfel, vom putea sesiza motivul pentru care, în *Epistola către Evrei*, Avraam este prezentat ca model al credinței, opinie asertată de întreaga exegeză iudaică și mai apoi de cea creștină. Revenind la analiza lui Sailhamer observăm că, în cadrul analizei microstructurale, acesta identifică următoarea paradigmă de construire a pasajelor tematice ale Pentateuhului: 1. narațiune, 2. discurs poetic, 3. epilog. El face o altă structurare tematică decât cea indicată de noi mai sus, preia relatarea actului creării fără decelarea în cele două structuri constitutive și ne arată că, în cazul cărții *Facerea* avem această paradigmă realizată în

⁶ J. H. SAILHAMER, „The Mosaic Law...”.

⁷ J. H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative...*

⁸ J. H. SAILHAMER, „The Canonical Approach to the OT: its effect on understanding Prophecy”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 30/3 (Sept. 1987), pp. 307-315.

⁹ Hans Christoph SCHMITT, „Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie”, în: *Vetus Testamentum*, 32/2 (1982), pp. 170-89.

următorul mod: referatul creării din *Facere* 1-2,22 este narativ și este urmat de discursul poetic al lui Adam (2,23) și de un scurt epilog (2,24). În același fel este realizată și relatarea căderii: *Facere* 3,1-13 este parte narativă, urmată de un discurs poetic divin (3,14-19) și de un epilog (3,20-24)¹⁰. Prelungind analiza la întregul Pentateuhului, se poate observa că structurarea narațiune/discurs poetic/epilog este întâlnită frecvent, fapt care îl determină pe autor să urmărească, de această dată, structura macro a textului. Astfel se disting patru „blocuri” majore ale Pentateuhului, punctate toate de patru texte poetice, fiecare text urmat de câte un epilog. Arătam mai sus modul de structurare realizat de Sailhamer pentru secțiunea introductivă a Pentateuhului, acum observăm că domnia sa extinde analiza și ne oferă noi exemple precum: *Iosua* 10,12-13; *Judecători* 5,1-30; 2 *Samuel* 22,1-23,7; *Neemia* 9,1-37, încercând astfel să dovedească faptul că structurarea specifică secțiunilor micro este întâlnită și în cazul analizei macrostructurale și să afirme că întreg Pentateuhul și, mai apoi, că întregul text al Vechiului Testament a fost organizat după această structură pentru ca lectorii să poată identifica elementele tipologice și, plecând de la acestea, să facă o lectură eshatologică a textului¹¹. Această acțiune ne va conduce la tipologiile narrative care, odată identificate, ne vor oferi posibilitatea identificării mesajului teologic al pericopelor. De fapt, Sailhamer spune că acest tip de aranjare a textului urmărește realizarea a două obiective vizate de compiler: punerea în relație de continuitate a conceptelor *Dumnezeul părinților* cu *Dumnezeul legământului din Sinai* și cu *Dumnezeul Creator*, dovedindu-se astfel unicitatea dumnezeirii; și că alegerea și chemarea patriarhilor este în continuitate cu darea Legii, realizarea legământului în Sinai, iar scopul lor final este acela de a restabili poziția centrală a lui Dumnezeu în creație¹² sau, am spune noi: este acela de a rescrie harta teocentrică a creației. Reconfigurarea teocentrică este foarte evidentă în cazul organizării taberei israelite după construirea Cortului sfânt. În cazul analizei noastre, reconfigurarea teocentrică vizează mai mult reforma lui Ezdra și construirea celui de al doilea Templu. Actul în sine este un răspuns efectiv la dese alunecări ale poporului ales spre idolatrie, dar el poate fi văzut și în perspectiva noutestamentară cu unele elemente de eclesiologie care mută atenția de pe orizontală pe verticală. Aici, în cazul eclesiologiei noutestamentare pauline, Hristos este temelie (I *Corinteni* 3,11) pe care se zidește trupul Său mistic – Biserica.

¹⁰ R. M. DAVIDSON: Sailhamer afirmă că prin așezarea discursurilor poetice eshatologice la finalul secțiunilor narrative, autorul intenționează să sublinieze că și secțiunile narrative trebuie receptate ca având o semnificație eshatologică, în: „The Eschatological Literary Structure...”, p. 352.

¹¹ Richard M. DAVIDSON a analizat textele citate respectând schema propusă de Sailhamer și ne oferă următoarele date: *Iosua* 10,1-11 – oprirea soarelui pe cer – este structura narativă; vv. 12-13a – este discursul poetic; vv. 13b-15 – este epilogul. Se observă faptul că analiza este corectă și că în spatele acestui tip de organizare a textului este o intenție teologică clară. A se vedea R. M. DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”, p. 350, analiza sa este prezentată la nota 3.

¹² J. H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Literature...*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 82.

Cele patru blocuri mari ale Pentateuhului sunt: narațiunea despre patriarhi care se încheie cu discursul poetic din *Facerea* 49 urmat de un epilog în *Facerea* 50; secțiunea narativă a exodului, *Ieșirea* 1-11, urmată de textul poetic al cântărilor lui Moise și Miriam (*Ieșire* 15,1-21) și de epilogul din *Ieșire* 15,22-27; narațiunea peregrinării prin pustiu, *Numeri* 1-22, urmată de oracolul poetic al lui Valaam (*Numeri* 23-24) și de epilogul din *Numeri* 25; și, observă Sailhamer, „se poate observa cum acest model îmbrățișează (cuprinde) tot Pentateuhul, prin aceea că toată partea narativă a Pentateuhului, care se întinde de la *Facere* 1 până la *Deuteronom* este încheiată de cântarea poetică a lui Moise (*Deuteronom* 32-33) și de epilogul din capitolul 34”¹³. Analiza macrostructurală scoate în evidență câteva puncte de conjuncție din cadrul Pentateuhului, cum ar fi *Facere* 49, *Numeri* 24, *Deuteronom* 31. Acestor puncte de conjuncție le corespund niște personaje, niște figuri narrative centrale¹⁴, precum Iacov, Valaam, Moise, personaje și evenimente care trebuie citite în perspectiva funcției lor tipologice și a vestirii lor profetice. Din perspectiva formei, se observă faptul că în aceste puncte de conjuncție există terminologii și motive similare¹⁵. În fiecare dintre ele există o figură centrală care cheamă auditoriul la o înțelegere imperativă a ceea ce se va întâmpla în „be’aharit hayyamim”, la sfârșitul zilelor. Aceste pasaje invocă din partea cititorului o atenție sporită și îi cer să identifice o cheie hermeneutică necesară înțelegerii complete a secțiunii poetice. Sfinții Părinți au folosit cheia hermeneutică mesianică. Dar Sailhamer voiește să evedențieze prin aceste observații faptul că textul narațiunilor și cel al discursului poetic converg spre un înțeles eshatologic. De aceea, el pune un accent deosebit pe expresia „be’aharit hayyamim” pe care o pune în relație cu primul cuvânt al Sfintei Scripturi, cu *beresit* și afirmă faptul că acesta (*beresit*) cere sau te trimite în chip automat cu gândul la cel de-al doilea. Această afirmație îl contrariază pe Richard Davidson¹⁶, fapt pentru care își exprimă o anumită rezervă față de nota explicativă a lui Sailhamer. Eu aș stăruii puțin asupra acestei note, de aceea o redau în întregime: „confirmare izbitoare (puternică) a acestui fapt rezidă în

¹³ J. H. SAILHAMER, „The Canonical Approach...”, p. 309.

¹⁴ R. M. DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”, p. 351.

¹⁵ J. H. SAILHAMER, „The Canonical Approach...”, pp. 310-311.

¹⁶ R. M. DAVIDSON: „În articolul său inițial JETS, „Abordări canonice ale Vechiului Testament”, 311, Sailhamer adaugă o notă de subsol intrigantă, care susține concluzia sa cu privire la o viziune eshatologică asupra întregului Pentateuh. El afirmă că autorul Pentateuhului a fost determinat de un scop eshatologic în alegerea cuvântului „la început” în *Facere* 1, 1, în vreme ce în alte locuri de la *facere* folosește alte două expresii ebraice cu înțelesul „la început”, iar acesta nu mai apare niciodată (cf. *Facere* 13, 3; 4). Termenul ebraic *resit* (început) apare în mod curent în Biblia ebraică în calitate de antonim pentru cuvântul *aharit* („sfârșit”, ex. *Isa* 46, 10: „de la început Eu vestesc sfârșitul”). Sailhamer conchide în nota sa de subsol: „Astfel, alegerea autorului pentru primul cuvânt din Pentateuh poartă deja cu sine o notă de anticipație în ceea ce privește ultimele sale cuvinte, care atrag atenția cititorului asupra „sfârșitului zilelor” (*aharithayyamim*). „Zilele din urmă” (Endzeit) sunt ca „zilele de la început” (Urzeit)”, în: „The Eschatological Literary Structure...”, p. 352, nota 6.

alegerea autorului în materie de lexic, el folosind termenul *bere'sit* chiar la începutul operei sale. Inițial, am putea fi tentați să afirmăm pur și simplu că el a ales acel termen pentru început, deoarece acestea era, de fapt, începutul. Deși cu greu putem trece cu vederea această observație, acesteia îi scapă sensul principal și anume că în alte locuri de la Facere cuvântul folosit pentru început nu este *bere'sit*, ci fie *beri'sona* (ex. 13,4) fie *battehillā* (ex. 13,3). Astfel încât ar trebui să întrebăm nu doar de ce autorul a ales să înceapă cartea cu o relatare a faptelor care s-au petrecut la început, ci, mai curând, de ce a ales să folosească acest cuvânt doar pentru acest caz unic. Răspunsul se poate afla în faptul că pe parcursul folosirii sale în cadrul Bibliei ebraice *re'sit* apare în mod curent ca antonim al lui *'aharit*, ca de exemplu la *Isaia* 46,10: „de la început Eu vestesc sfârșitul”. Astfel, alegerea autorului pentru primul cuvânt din Pentateuh poartă deja cu sine o notă de anticipație în ceea ce privește ultimele sale cuvinte, care atrag atenția cititorului asupra „sfârșituluzilelor” (*aharithayyamim*). „Zileledinurmă” (*Endzeit*) sunt ca „zilele de la început” (*Urzeit*).¹⁷ Explicația lui Sailhamer este menită să evidențieze aspectul sau conținutul eshatologic al textului Pentateuhului. Rezerva lui Richard Davidson poate fi anulată de interpretarea teologică a lui *Endzeit* și *Urzeit*: *Urzeit* este momentul de început al timpului și al istoriei creației, momentul de conjuncție dintre veșnicie și temporalitate, moment similar celui exprimat de *Endzeit* sau *ta eshata* în care se realizează, de asemenea, conjuncția temporalității cu veșnicia. Cele două concepte nu sunt doar în relație antinomică, ci se presupun reciproc, oferind astfel posibilitatea unei lecturi eshatologice a întregului text, deci o căutare și o identificare a tipologiilor, o compunere a ecuației tip – antitip și o imperativă cerere de mergere spre *Endzeit* ca spre un nou început. De aceea, așa cum spune Sailhamer, cele două se dețin unul pe altul, fapt ce poate fi întărit de modul în care Sfântul Vasile cel Mare interpretează expresia „ziua unu”¹⁸. Prin „eshatologic”, Sailhamer înțelege un viitor indefinit, dar care îmbrățișează plinirea eshatologică a istoriei mântuirii¹⁹.

Așadar, schema după care s-a realizat compunerea Pentateuhului de către ultimul compilator este narațiune/discurs poetic/epilog, discursul poetic fiind de conținut eshatologic, cu note marcante mesianice, caracter care se răsfrânge și asupra părții narative făcând ca întreg pasajul să fie susceptibil lecturii eshatologice prin intermediul căreia se poate identifica relația intrinsecă dintre faptele din trecut și viitor, aspect marcat de modul în care iudeul percepe timpul, dezvoltând în ebraica biblică în special doar perfectul și imperfectul. Apare, astfel, narațiunea tipologică care, în fapt, prin conținutul

¹⁷ J. H. SAILHAMER, „The Canonical Approach...”, p.311, nota 19.

¹⁸ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia la Hexaimeron*, în *PSB* 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 94-96.

¹⁹ R. M. DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”, p.351.

mesianic al părții poetice, ne determină să facem, pe lângă lectura eshatologică, și o lectură hristologică (în tipul celei din *Luca* 24) dar, în același timp, să observăm că centrul Pentateuhului este Legea, iar inima Legii este venirea lui Mesia vestită profetic aici, ce trebuie să fie receptată în lumina credinței, tema generală fiind credința și întruparea Legii.

Analizând cele patru blocuri de text, observând caracterul eshatologic al pasajelor poetice, putem concluda că toate cele patru macrostructuri sunt de natură eshatologică și că, împreună, ele scot în evidență faptul că Mesia este centrul/inima împlinirii eshatonului.

Caracterul hristocentric al discursului eshatologic

Discursul poetic este prezentat ca având o dimensiune eshatologică, fapt marcat de utilizarea constantă a expresiei „în zilele cele de pe urmă”. Sailhamer recunoaște că expresia se poate referi la „un timp viitor deschis” (open-endedfuturetime), dar ține să remarce faptul că, în secvența „zilele din urmă”, el găsește zorii împlinirii eshatologice a istoriei mântuirii. Aceste elemente pot fi remarcate îndeosebi în momentul în care observăm că fiecare pasaj poetic are un conținut mesianic pe care Richard M. Davidson îl numește „inima focusului eshatologic”²⁰ din Torah, Legea urmărind constant să ne vorbească despre venirea lui Mesia. Să vedem câteva concluzii ale secțiunilor analitice.

În *Facerea* 49, cuvintele de binecuvântare ale patriarhului Iacob se încheie cu o perspectivă mesianică în cadrul căreia el vorbește despre venirea lui Mesia „în zilele de pe urmă”. El spune: „Nu va lipsi sceptru (șebet) din Iuda, nici toiag de cârmuitor (mehoqeq) din coapsele sale, până ce (‘ad ki) va veni împăciuitorul (Șiloh), Căruia se vor supune popoarele” (*Facerea* 49,10). Acest text ne vorbește despre o succesiune regală pe linia lui Iuda care nu se va întrerupe până la venirea lui Șiloh. Dificultatea de interpretare a textului este creată de Șiloh. Termenul Șiloh provine din limba ebraică de la verbul șlh care însemnează „a fi în largul tău, a fi liniștit, a prospera”²¹ în contrast cu ideea că regele mesianic va veni într-o vreme a păcii și a supunerii tuturor sub legile sale. Chipul lui Mesia este prezentat în versetele 8-9 ca învingător asupra dușmanilor săi și ca un leu care se odihnește după ce și-a luat prânzul său. Versetele 11-12 descriu prosperitatea și abundența perioadei de aur în cuvinte și imagini grandioase: vița de vie va crește încât Mesia își va putea lega asinul de corzile sale, iar vinul va fi din abundență încât Mesia își va putea spăla veșmântul în el. Pentru interpretarea creștină, vița de vie are un simbolism aparte: mai întâi, ea îl

²⁰ R. M. DAVIDSON, „The EschatologicalLiteraryStructure...”, p. 353.

²¹ C.F. KEIL, *The FirstBook of Moses*, în *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, by C.F. KEILand F. DELITZSCH, vol. 1, *The Pentateuch: ThreeVolumes in One*, trans. JamesMARTIN, GrandRapids, Michigan: Eerdmans, 1976, pp. 393-401.

reprezenta pe Israel, pe *am Yhwh* (poporul lui Dumnezeu), mai apoi, în Noul Testament, ea Îl simbolizează pe Hristos, deci în aceste două versete pot fi identificate elementele ce vestesc sacrificiul hristic atunci când se corelează textul cu *Apocalipsa lui Ioan* 19,11-15. Descrierea lui Mesia din cuvintele de binecuvântare ale lui Iacob se va regăsi în scrierile profetice de mai târziu, în special la *Zaharia* 9,9, *Isaia* 63,1-6 și în *Apocalipsa lui Ioan* 5,5.9;19,11-15. Creând conexiunea cu Noul Testament, observăm o diferență: în Vechiul Testament se vorbește despre venirea lui Mesia într-un viitor indefinit pe când, în Noul Testament (*Apocalipsa lui Ioan*), se vorbește despre a doua venire a lui Mesia, despre sfârșitul istoriei și instaurarea Împărăției cerurilor. Elementele de corelare a celor două testamente sunt mult mai multe și nu le vom expune noi aici și acum. Considerăm, totuși, potrivit a mai introduce câteva elemente de definire a „Puternicului lui Iacob”, El este Păstorul, Stânca lui Israel, titluri care aparțin descrierii Dumnezeului lui Israel atunci când lecturăm *Ps.* 23,1; 80,1; *Eccl.* 12,11; *Isa.* 8,14;28,16 sau *I Pet.* 2,7-8. Faptul că există un contrast între descrierea mesianică generală și cea prezentată de cuvintele lui Iacob va fi ușor de înțeles în momentul în care observăm în discursul mesianic iudaic învățătura despre doi Mesia, unul biruitor și unul al suferinței. Dezvoltând această învățătură fundamentală pentru credința lor, ei ajung la concluzia necesității și a unui Mesia pătimitor, dar nu-l pun în același plan sau persoană cu Mesia rege al lui David²².

În *Deuteronom* 33 avem o altă binecuvântare a semințiilor, dar de data aceasta realizată de Moise înainte de a muri. Versetul 22 conține expresia „sfârșitul zilelor” care ne vorbește despre un viitor neprecizat, însă ea include și învățătura potrivit căreia vremea lui Mesia vine. Sunt utilizate conceptele „nazir” și „hasid” cu referire la Iosif și la Levi, dar conceptul „hasid” are ca și corespondent pe „Cel sfânt” (v.8) fapt care ne conduce, din nou, la o afirmație mesianică²³.

Analiza pasajului din *Numeri* conduce la afirmarea clară a faptului că, aici, Valaam vestește venirea împărăției lui Mesia și biruința Sa asupra forțelor răului. Ceea ce este specific acestei profeții este faptul că vorbește despre „un nou exod eshatologic”²⁴. O temă foarte generoasă care ne duce cu gândul la simbolul Păstorului, atât în accepțiunea vechitestamentară, cât și în cea noutestamentară de la Evanghelistul Ioan.

²² Pentru o prezentare mai detaliată a subiectului, a se vedea Jan A. SIGVARSTEN, *Messiah Son of Joseph: Genesis 49,22-26*, M.A. thesis, Andrews University, 1998.

²³ Pentru a sesiza conexiunea complexă între această afirmație mesianică și contextul general al mesianismului iudaic, se poate vedea lucrarea lui Walter C. KAISER Jr., *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago: Moody Press, 1985. Kaiser specifică faptul că *Deut.*33,8 – *hasid* a fost un apelativ pentru încercarea lui Massah, însă în *Ieș.* 17,2 (*Num.* 20,13) cel care este încercat este însuși YHWH. El atrage atenția asupra faptului că exprimări similare se găsesc în *I Sam.* 2,9-10 și în *Ps.* 16,10.

²⁴ R. M. DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”, p.357.

Analiza organizării „blocurilor” majore ale Pentateuhului relevă o organizare chiastică a acestora după formula ABBA focusată pe noul Exod și, implicit, pe persoana lui Mesia. Dar nu putem să nu observăm ceea ce rezultă din prezentarea simbolică a formulei chiastice: Abba – Părinte. Ar putea continua analiza structurilor chiastice și cu *Leviticul*²⁵, dar despre acestea într-un alt studiu. Acum conchidem prin a spune că sensul literar eshatologic al Pentateuhului este o evidență, că există câteva teme ce se interpătrund și se regăsesc în centrul acestuia: Legea, Mesia, Noul Exod, care ne îndreptășesc să afirmăm că discursul eshatologic al pasajelor poetice este unul care îl are în centru pe Mesia-Hristos, deci că este un discurs eshatologic hristocentric. Într-un anume sens, am putea spune, împreună cu Richard M. Davidson, că Pentateuhul, privit ca întreg, este o unitate ce poate fi privită ca eshatologie mesianică²⁶.

Analiza macrostructurală poate fi extinsă la întreg corpusul Vechiului Testament: Sailhamer indică conexiunea dintre Torah și Profeti și cea dintre Profeti și celelalte scrieri. Acest lucru l-am surprins și noi în studiile anterioare dedicate temei. Punctele de conjuncție indicate sunt: *Ios.1,7* și *Mal. 3,22-24*. Finalul textului canonic din *2 Cronici* 36,21 ni se descoperă a fi realizat în aceeași structurare: eshatologie(v.21) urmată de decretul lui Cyrus citit ca prefigurare mesianică.

Sumarizând, putem spune că, la nivelmacrostructural, întreg Vechiul Testament este eshatologic, fiind centrat pe prevestirea sfârșitului zilelor și pe lucrarea lui Mesia. De aceea, trebuie să ne întoarcem la Evanghelistul Luca 24,27 și să asumăm ca paradigmă hermeneutică pentru Vechiul Testament lectura lui Hristos făcută celor doi ucenici în drum spre Emaus.

Concluzii

Cercetarea biblică din sfera mediului ortodox rămâne foarte adesea focalizată pe paradigma exegetică patristică, fapt care îi atrage critici susținute din partea mediului de cercetare occidental. Se afirmă chiar că ar exista o respingere totală a metodei istorico-critice, deși lucrurile nu stau chiar așa. Prezentul studiu arată că e importantă cercetarea generată de direcțiile specifice ale istorico-criticismului biblic, dar că nu este suficient să ajungi la țintele promovate de lahmanieni sau benderieni, ci că trebuie să vezi și să afirmi unitatea Scripturilor pornind de la Unicitatea divinității care se revelează și de la punctul central: Mesia-Hristos.

La fel se poate spune și despre isusologie, ea nu poate rămâne în zona partiționărilor generate de istoric și eshatologic, ea trebuie să ajungă ca mesaj

²⁵ Structura chiastică este de tipul ABCDCBA, IomKippur este în centru, fiind vorba despre 37 de cuvântări, cuvântarea centrală este în *Levitic* 16 – Ziua curățirii – Ziua judecății.

²⁶ R. M. DAVIDSON, „The EschatologicalLiteraryStructure...”, p. 361.

exegetic și ca sinteză doctrinară în punctul în care vorbim despre Mesia-Hristos – Dumnezeu-Omul.

Studiul de față ne arată că, dincolo de lectura centrată pe narațiunea istorică, putem găsi o lectură focalizată pe narațiunea eshatologică ce are în centru pe Mesia și Noul Exod. Analizând textul canonic al Vechiului Testament, după structurarea din Biblia Ebraică, observăm că redactorul final (probabil Ezdra) a utilizat o schemă teologică menită să ne conducă la credință, Lege și Mesia. Din această perspectivă, putem spune că studiul oferă un răspuns pertinent marcionismului, arătând că este nevoie de revelația Vechiului Testament și pentru creștini, este nevoie de lectura hristologic eshatologică a acestuia.

Elementele concluzive ale analizei micro și macrostructurale degajă afirmații ce ne oferă posibilitatea să spunem că, în tradiția iudaică, scrierile s-au adunat mai întâi la Cortul Sfânt, apoi la Templu și că ele au fost rearanjate în cadrul reformelor lui David (este vorba aici de Torah și de Psalmi); în vremea lui Iosia (cele din perioada davidică la care se adaugă profeții) și în vremea lui Ezdra, care va prezenta lista scrierilor canonice. Acțiunile de reorganizare a textelor dovedesc faptul că textul și mesajul său teologic este mult mai important decât variile abordări critice ale formei, paternității sau cronologiei.

Analiza macrostructurală ne conduce la identificarea similarităților și a corespondențelor care marchează o continuă ascensiune de la pământescul din *Facere* 6,2 la cortul nefăcut de mână, aceasta prin credință, ascultare și vedere, prin încredințarea continuă a faptului că Domnul vine.

I. BIBLICAL THEOLOGY

THE LITERARY-ESCHATOLOGICAL STRUCTURE OF THE OLD TESTAMENT. MACROSTRUCTURAL ANALYSIS

IOAN CHIRILĂ*

ABSTRACT. The study comes as a continuation of the author's preoccupation for the identification of the possible structures within the contents of the canonical writings and for the identification of the most convincing arguments to support the unity of the Holy Scripture. In this research context, the author proposes an eschatological reading of the canonical writings of the Old Testament, based on its macrostructural analysis. In the centre of the Old Testament discourse read in such a manner stands the Messiah–Christ, which justifies the need for Christians to read the Old Testament's revelation in a Christologic-eschatological key.

Key-words: macrostructural analysis, eschatological reading, Pentateuch, eschatological Christology, unity of the Scripture.

When you've been working for years on the theme of isagogy characteristic for the university curricula, you inevitably come to questions such as: when and how did the corpus of writings configure? To what extent is the historical-critical method justified and if it is in maximum contradiction with the Judaic position or with the Christian Patristic one? Which one of the research methods is the closest to truth? In the attempt to answer such questions you come across canonical positions or expressions that come along with a certain type and a certain amount of apriorism, a certain kind of fundamentalism and this determines you to postpone formulating some final expressions, it determines you to look further. And this is what I have done too. There are more than 25 years since I try to find a way out of this labyrinth of interrogations and I believe that I am able to sketch a few answers or that I have now found some validations

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, România, ioanchirila62@gmail.com

for my opinions – presented within other studies – in the specialized literature from the international environment (background).

In my work, I have tried to identify some possible structures of the canonical writings' content, other than the one presented by the isagogical writings to the revision and renewal of which I participated¹. Something kept me from crediting these treatises as the “ultima forma”, however I accepted some of the statements such as, for example, the one that supports several moments of revising and rearranging the canonical text: the first moment is the one in the times of Moses-Joshua; the second is during the reign of David, the third would be the one during the times of Josiah; and the fourth (and probably! the last one) is the one during Ezra. I also encountered this last information in the case of the studies written by the late rector martyr Liviu Galaction Munteanu, a thesis that I have taken upon myself in my studies, but for which I kept looking for arguments in the specialized literature.

A crucial moment in our research was the accomplishment of a junction between Saint Paul's position in *Galatians* where it is said that “the law was our guardian until Christ came” (3:24) and the syntheses of John Meyendorff² and John Breck³ respectively, in which, starting from the Holy Fathers' opinions, they emphasize the eschatological orientation of existence. Starting from this statement, one may observe the fact that Saint Paul proposes also an eschatological reading of the Law, regarded as a whole, besides drawing the attention upon the fact that this is the perspective from which the ecclesial time must be read and understood. To these analyses, other works and studies have added lately coming from the western environment, which propose a macrostructural analysis of the Old Testament, which indicate the possibility of an eschatological reading of the Old Testament, which speak about an “ad

¹ We refer to the revision and completion of the edition of *The Study of the Old Testament*, textbook for the Faculties of Theology, Vladimir PRELIPCEAN et al., *Studiul Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Renașterea, 32003, 42006).

² John MEYENDORFF: “The biblical idea about the fact that angels praise God endlessly (*Isaiah* 6:3; *Luke* 2:13) constitutes a frequent theme of the Byzantine Liturgy, especially in the Eucharistic canon, where the faithful are called to join the angels – meaning to regain their initial communion with the Lord. This reunion of the sky with the earth, anticipated within the Eucharist, is the eschatological target of the whole creation. The angels contribute to its preparation by the unseen participation to the life of the universe”, in: *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare* (București: Nemira, 2011), 202.

³ John BRECK: “The events of the history that have a role in the liberating work of the Lord are actually created by God, through the Holy Spirit's work in the human life. From the point of view of Saint Justin, “history” is more than a chronological succession of causes and effects. These events created by the Holy Spirit, which form authentic types, already contain and manifest the antitype: Christ is present in Noah's person: “the mystery of the people who were about to be liberated happened during the flood”. The historical meaning of an event is thus associated to its spiritual meaning, more profound or complete, through that the historical realities contain the seeds of their own eschatological fulfillment”, in: *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii* (Cluj-Napoca: Patmos, 2006), 75.

quem” of the reorganization of the writings during Ezra, and which propose a perception of the Old Testament as an unitary work.

The literary macrostructure of the Old Testament can be considered eschatological⁴

The idea of the distinguished theologian Richard Davidson comes to support several analyses that we did with respect to the text of the Pentateuch. In our approach, we divided the text into thematic units that focused on the moment of the offering of the Law on Mount Sinai. Thus, we proposed several observations of form such as: the report of the creation (*Genesis* 1:1 – 2:3); the brief reresuming of the text regarding the creation of the world with an emphasis on the anthropogenesis (*Genesis* 2:4-25); man in heaven, the fall of our ancestors (*Genesis* 3:1-24); the increase in number of the humankind, the effects of the original sin, the fratricide (*Genesis* 4:1-5:23); Noah (*Genesis* 6:1-9:29); the second genealogy (*Genesis* 10); the Tower of Babel (*Genesis* 11:1-9); the continuation of the genealogy (11:10-32); the history of the patriarchs... To these observations of form we will add a hermeneutical-exegetical observation: the impossibility to fix chronologically exactly that “bereshit”, which will offer the possibility of interchanging the order of the thematic pericope from the first section without generating theological mutations and the remarks on the fact that in an ascending way we cannot offer an exact dating for these, the notion and the philosophy of the temporal concepts being a reconstructive one and not one of direct description. We then, moved on into the sphere of the Law, the Torah and the torot, and here some similar actions can be performed through which one can generate regroupings of similar fragments into continuity structures, which will alter (attenuate) to some extent the three books of the Law: *Exodus*, *Leviticus* and *Numbers*, but to these the interpretative sections from *Deuteronomy* can be added and thus we can observe more clearly the pedagogical and non-exhaustive dimension of the text of the Law. Thus one can easily observe the didactic dimension of the text, its dynamics, which offered us the opportunity to express the hypothesis of the existence of two meanings of the text, two ways of reading: a “status stasis” – the ascending reading from the immediate perspective of the primary recipients, the new generation destined to enter Canaan; and “status dinamis” or the pedagogical function of the text, its prophetic content, through which it addresses to the entire humankind, to the entire creation. The second status subscribes very well to Richard Davidson’s statement, who has no problem in recommending a reading of the Old

⁴ Richard M. DAVIDSON, “The Eschatological Literary Structure of the Old Testament”, in *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan*, ed. Jiří MOSKALA (Andrews University, 2000): 349-66.

Testament according to the suggestion of Sailhamer⁵, as a “narrative typology”, thus susceptible to an eschatological reading. We will propose in the following these analyses of my Western fellow colleagues. Before going into details regarding the conclusions of the macrostructural analysis, I would like to observe one more aspect assumed and transposed by us in the isagogical, exegetical and of theological synthesis presentation of the Old Testament. After dividing thematically the Pentateuch and expanding this action to the other groups of writings too, we concluded that, within the revealed text, the Law takes a central position. We presented previously this statement regarding the position of the Law within the Pentateuch, but within the prophetic writings, the central nucleus is still the Law as well as in the classification of the other writings. All the texts are built up with reference to the Law: the prophets announce the necessity of the return of the people to the Law and the consequences that emerge from it are marked as concrete historical facts; the didactic-poetic writings either praise the Law or offer actual models of fulfilling it. The same fact results from the research of those who propose the macrostructural analysis, but we will see this clearly in the following.

The analysis of the Pentateuch in the view of J. H. Sailhamer

His studies dedicated to the Pentateuch are extremely relevant both as analysis of form⁶ and as analysis of content⁷. From the perspective of the analysis of forms, Sailhamer showed that the Pentateuch is formed of four major literary genres: narrative, poetry, Law and genealogy (toledot)⁸. The legal fragments from Pentateuch are gathered in the centre. From a similar analytical perspective, Hans Christoph Schmitt concludes that the Pentateuch is the product of a unified compositional strategy which puts a great emphasis on faith⁹. If we accept the restoring moments of the collections of texts as the ones previously announced, then the moment of the theological organization based on the theme of faith may be the one accomplished in the time of Ezra. From this perspective of faith, one must look to the entire construction of the Pentateuch and in this case the narratives do not have only a historical value, but they can also be perceived as narrative typologies. Thus we will be able to

⁵ John H. SAILHAMER, “The Mosaic Law and the Theology of the Pentateuch”, *Westminster Theological Journal*, 53 (1991): 241-61; See also SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative. A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995).

⁶ SAILHAMER, “The Mosaic Law...”.

⁷ SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative...*

⁸ SAILHAMER, “The Canonical Approach to the OT: its effect on understanding Prophecy”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 30/3 (Sept. 1987): 307-15.

⁹ Hans Christoph SCHMITT, “Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie”, *Vetus Testamentum*, 32/2 (1982): 170-89.

observe the reason for which in the *Epistle to the Hebrews*, Abraham is presented as a model of faith, an opinion stated by the entire Jewish exegesis and later on by the Christian one too. To return to Sailhamer's analysis, we observe that within the macrostructural analysis he identifies the following paradigm of construction for the thematic fragments of the Pentateuch: 1. narratives, 2. poetical discourse, 3. epilogue. He elaborates another thematic structure than the one we have indicated previously, he takes the presentation of the act of creation without emphasizing the two constituent structures and shows us that in the case of *Genesis* we have this paradigm achieved in the following manner: the report of the creation from *Genesis* 1-2:22 is narrative and it is followed by the poetical discourse of Adam (2:23) and by a short epilogue (2:24). In the same way, the presentation of the fall is achieved: *Genesis* 3:1-13 is a narrative part, followed by a poetical divine discourse (3:14-19) and by an epilogue (3:20-24)¹⁰. Extending the analysis to the entire Pentateuch, one may observe that the structure narrative/poetical discourse/epilogue is frequently present, which determines the author to follow, this time, the macro structure of the text. Thus four major "blocks" of the Pentateuch can be distinguished, all pointed out by four poetic texts, each text followed by an epilogue. We previously showed the manner of organizing adopted by Sailhamer for the introductory section of the Pentateuch, now we observe that he extends his analysis and offers us new examples such as: *Joshua* 10:12-13; *Judges* 5:1-30; *2 Samuel* 22:1-23:7; *Nehemiah* 9:1-37, thus trying to prove the fact that the organization characteristic for the micro sections is present in the case of the macrostructural analysis too, and to state that the entire Pentateuch, and then the entire text of the Old Testament, was organized according to this structure so that the readers could identify the typological elements and, starting from this point, to perform an eschatological reading of the text¹¹. This action will lead us to the narrative typologies which, once identified, will offer us the possibility of identifying the theological message of the pericopes. In fact, Sailhamer says that the purpose of this type of arranging the text is to accomplish two objectives taken into account by the compiler: creating a relationship of continuity between the concepts of *Lord of our parents* with *Lord of the covenant from Sinai* and *Lord the Creator*, thus proving the oneness of the divinity; and that the choosing and the calling of the

¹⁰ DAVIDSON: "Sailhamer further argues that by placing the 'eschatological' poetic speeches after the narrative sections, the author is seeking to point out that the narratives are also to be seen as having eschatological significance, in „The Eschatological Literary Structure...": 352.

¹¹ Richard M. Davidson analysed the quoted texts respecting the scheme proposed by Sailhamer and offers us the following data: *Joshua* 10:1-11 – the stop of the sun on the sky – the narrative structure; 12-13a – the poetical discourse; 13b-15 – epilogue. We may observe the fact that the analysis is correct and that behind this type of organization of the text there is a clear theological intention. See DAVIDSON, "The Eschatological Literary Structure...", 350.

patriarchs is in continuity with the offering of the Law, the accomplishing of the covenant on Sinai, and their final purpose is to reestablish God's central position within creation¹², we would say: to rewrite the theocentric map of the creation. The theocentric reconfiguration is very obvious in the case of the organization of the Israelite camp after the construction of the Tabernacle. In the case of our analysis, the theocentric reconfiguration refers mostly to Ezra's reform and the construction of the second Temple. The act in itself is a real answer to the repeated falls into idolatry of the chosen people, but it can also be considered from the New Testament perspective with some elements of ecclesiology which shift the attention from horizontal to vertical, here, in the case of Saint Paul's New Testament ecclesiology, Christ is the foundation (1 *Corinthians* 3:11) on which His mystical body – the Church – is built.

The four major blocks of the Pentateuch are: the narrative about the patriarchs which ends with the poetical discourse from *Genesis* 49 followed by an epilogue in *Genesis* 50; the narrative section of the exodus, *Exodus* 1-11, followed by the poetical songs of Moses and Miriam (*Exodus* 15:1-21) and by the epilogue from *Exodus* 15:22-27; the narrative of the wilderness wandering, *Numbers* 1-22, followed by the poetical oracle of Balaam (*Numbers* 23-24) and by the epilogue from *Numbers* 25; and, Sailhamer observes, "the pattern can be seen to embrace the whole of the Pentateuch in that the whole of the narrative of the Pentateuch, which stretches from *Genesis* 1 through *Deuteronomy*, is concluded by the poetic Song of Moses (*Deuteronomy* 32-33) and the epilogue of chapter 34"¹³. The macrostructural analysis emphasizes some conjunction points of the Pentateuch, such as *Genesis* 49, *Numbers* 24, *Deuteronomy* 31. To these conjunction points correspond some characters, some main narrative figures¹⁴, such as Jacob, Balaam, Moses, characters and events which need to be read from the perspective of their typological function and of their prophetic announcement. From the point of view of the form one may observe the fact that within these conjunction points there are similar terminologies and motives¹⁵. In each of them there is a central character which calls the audience to an imperative understanding of what is about to happen in "be'aharit hayyamim", at the end of days. These passages require from the reader an increased attention and ask him to identify a hermeneutical key necessary to the complete understanding of the poetical section. The Holy Fathers used the messianic hermeneutical key. But Sailhamer wants to emphasize through these observations the fact that the text of the narratives and poetical discourse converge towards an eschatological meaning,

¹² SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative...*, 82.

¹³ SAILHAMER, „The Canonical Approach...”: 309.

¹⁴ DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”: 351.

¹⁵ SAILHAMER, „The Canonical Approach...”: 310-1.

that is why, he puts a stress especially on the expression *be'aharit hayyamim* which he considers in relationship with the first word of the Holy Scripture, with *bereshit* and states that the latter automatically requires or leads us to the second one. This statement contradicts Richard Davidson¹⁶, this is why he expresses a certain restraint with respect to Sailhamer's explanation. I would linger a little bit longer on this note, this is why I present it here completely: "a striking confirmation of this lies in the author's lexical choice of *bereshit* at the very beginning of his work. We might at first be tempted to say simply that he chose the word as the beginning because this was, in fact, the beginning. Though we can hardly deny this observation, it misses the important point that elsewhere in Genesis the word for in the beginning is not *bereshit* but either *berisona* (e.g. 13:4) or *battehillah* (e.g. 13:3). So we should ask not simply why the author chose to open the book with a report of what happened in the beginning but, more importantly, why he chose to use this word only this one time. The answer may lie in the fact that throughout its usage in the Hebrew Bible *reshit* occurs regularly as an antonym of "aharit, as in Isa 46:10: "I declare the end from the beginning". Thus already the author's choice of the first word of the Pentateuch strikes a note of anticipation of his last words, which turn the reader's attention toward the "end of days" (*aharit hayyamim*). The "last days" (Endzeit) are like the "first days (Urzeit)"¹⁷. Sailhamer's explanation has the role to emphasize the eschatological aspect or content of the text of Pentateuch. Richard Davidson's restraint can be cancelled through a theological interpretation of Endzeit and Urzeit, Urzeit is the beginning of time and of the history of creation, the moment of conjunction between eternity and temporality, a moment similar to the one expressed by Endzeit or *ta eschata* in which the conjunction between temporality and eternity is also achieved. The two concepts are not just in a relationship of antinomy, but they imply each other, thus offering the possibility of an eschatological reading of the whole text, meaning a search and identification of the typologies, a composition of equation type – antitype and an imperative request to follow towards Endzeit as if it were a new beginning. This is why, as Sailhamer says,

¹⁶ DAVIDSON: „In his original JETS article, „Canonical Approach to the OT”, 311, Sailhamer adds an intriguing footnote which bolsters his conclusion of an eschatological outlook to the whole Pentateuch. He argues that the author of the Pentateuch had an eschatological purpose behind his choice of the particular word for „in the beginning” in Genesis 1:1, while elsewhere in Genesis two other Hebrew words for „in the beginning” are used and never this one (cf. Gen 13:3, 4). The Hebrew *reshit* (beginning) occurs regularly in the Hebrew Bible as an antonym of *aharit* („last”, ex. Isa 46:10: „I declare the end from the beginning”). Sailhamer concludes his footnote: „Thus the author's choice of the first word in the Pentateuch strikes a note of anticipation of his last words, which turn the reader's attention toward the 'end of days' (*aharit hayyamim*). The 'last days' (Endzeit) are like the 'first days' (Urzeit)”, in: „The Eschatological Literary Structure...”: 352, footnote 6.

¹⁷ SAILHAMER, „The Canonical Approach...”: 311, footnote 19.

the two own one another, and this can be reinforced by the manner in which Saint Basil the Great interprets the expression “the first day”¹⁸. By “eschatologic” Sailhamer understands an indefinite future but which embraces the eschatological fulfillment of the history of redemption¹⁹.

Hence, the scheme used for the composition of Pentateuch by the last compiler is narrative/poetical discourse/epilogue, the poetical discourse having an eschatological content, with outstanding messianic notes, a character which influences the narrative part as well submitting the whole passage to the susceptibility of an eschatological reading through which one can identify the intrinsic relationship between the acts from the past and those from the future, an aspect influenced by the way in which the Jew perceives time developing especially within the biblical Hebrew only the perfect and imperfect tenses. This is how the typological narrative appears which, through the messianic content of the poetical part, determines us to perform besides the eschatological reading, a Christological reading as well (similar to that in *Luke 24*), but in the same time it makes us observe that the centre of Pentateuch is the Law, and the heart of the Law is Christ’s coming, prophetically announced here, that must be perceived in the light of faith, where faith and the embodiment of the Law are the general theme.

Analyzing the four blocks of text, observing the eschatological character of the poetical fragments, we can conclude that all four macrostructures are of an eschatological nature and that together they underline the fact that Messiah is the centre/heart of the fulfillment of the eschaton.

The Christocentric character of the eschatological discourse

The poetical discourse is presented as having an eschatological dimension, which is underlined by the constant use of the expression “on the last day”. Sailhamer admits that the expression may well refer to “open-ended future time”, but he insists on the fact that within the phrase “last days” he finds the dawn of the eschatological fulfillment of the history of redemption. These can be remarked especially when we observe that each poetical fragment has a messianic content which is named by Richard M. Davidson “the heart of the eschatological focus”²⁰ of Torah, while the Law aims constantly to speak to us about Messiah’s coming. Let’s see a few conclusions of the analytical sections.

In *Genesis* 49 the blessing words of patriarch Jacob end with a messianic perspective in which he speaks about the coming of Messiah “in the last days”. He says: “the scepter (Şebet) shall not depart from Judah, nor lawgiver

¹⁸ SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaimeron*, coll. PSB 17 (Bucureşti: IBMBOR, 1986), 94-6.

¹⁹ DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”: 351.

²⁰ DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”: 353.

(mehoqeq) from between his feet, until (“ad ki) Shiloh (Şiloh) comes; and to him shall be the obedience of the people” (*Genesis* 49:10). This text speaks about a royal succession of Judah’s line which will not be interrupted until the coming of Şiloh. The difficulty in interpreting the text is given by Şiloh. The term Şiloh comes from Hebrew, from the verb *şlh* which means “to be at ease, quiet, tranquil, to prosper”²¹ as opposed to the idea that the messianic king will come into a time of peace and total submission to his laws. Messiah’s image is presented in verses 8-9 as a defeater of his enemies and as a lion that lies down after having lunch. Verses 11-12 describe the prosperity and abundance of the golden period in grand words and images: the vine will grow so that Messiah will tether his donkey to it, and there will be so much wine that he will wash his garments in it. In a Christian interpretation, the vine has a special symbolism, first it symbolizes Israel, YHWH, then, in the New Testament it symbolizes Christ, so in these two verses one can identify the elements that announce Christ’s sacrifice, when the text is correlated to the one from John’s *Revelation* 19:11-15. Messiah’s description from Jacob’s blessing words can be found later on within the prophetic writings, especially in *Zechariah* 9:9, *Isaiah* 63:1-6 and then in John’s *Revelation* 5:5-9; 19:11-15. After creating this connection with the New Testament, we notice a difference: in the Old Testament it is written about the coming of Messiah in an indefinite future, while in the New Testament (John’s *Revelation*) it is written about the second coming of Messiah, about the end of history and about the establishing of the Kingdom of heaven. The elements of correlation between the two testaments are much more numerous, and we will not present them here and now, however we consider adequate to introduce a few more elements to define “the Mighty One of Jacob”, He is the Shepherd, the Stone of Israel, titles that belong to the description of the Lord of Israel when we read *Psalms* 23:1; 80:1; *Ecclesiastes* 12:11; *Isaiah* 8:14, 28:16 or 1 *Peter* 2:7-8. The fact that there is a contrast between the general messianic description and the one presented by Jacob’s words will be easily understood when we observe in the Jewish messianic discourse the teaching about two Messiah, a triumphant and a suffering one. Developing this fundamental teaching for their faith, they come to the conclusion that there is also need of a Messiah of passion, but they do not place him on the same level or person with Messiah king of David²².

In *Deuteronomy* 33 we have another blessing of the nations, this time pronounced by Moses before he died. Verse 22 contains the expression “end of days” which speaks to us about an unspecified future, but it also includes the

²¹ C.F. KEIL, *The First Book of Moses, in Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, by C.F. KEIL and F. DELITZSCH, vol. 1, *The Pentateuch: Three Volumes in One*, trans. James MARTIN (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976), 393-401.

²² For a more detailed presentation of this subject see Jan A. SIGVARSTEN, *Messiah Son of Joseph: Genesis 49: 22-26*, M.A. thesis (Andrews University, 1998).

teaching according to which the time of Messiah is coming. The concepts of “nazir” and “hasid” are used with reference to Joseph and Levi, but the concept “hasid” has as correspondent “the holy one” (v. 8) which leads us again to a messianic statement²³.

The analysis of the fragment from *Numbers* determines us to state clearly that Balaam announces here the coming of Messiah’s kingdom and his victory against the forces of evil. What is characteristic to this prophecy is the fact that it speaks about “a new eschatological Exodus”²⁴. A very generous theme which reminds us of the symbol of the shepherd both in the Old Testament understanding and in the New, in the writing of John the Evangelist.

The analysis of the organization of the major “blocks” of Pentateuch reveals a chiasmic structure according to the formula ABBA focused on the new Exodus and implicitly on the person of Messiah. But we cannot ignore the result of the symbolic presentation of the chiasmic structure: *Abba* – Father. The analysis of the chiasmic structure could go on with the *Book of Leviticus*²⁵, but about this, in another study. Now we conclude by saying that the literary eschatological sense of Pentateuch is very obvious, that there are a few themes that interpenetrate and can be found in the centre of it: the Law, Messiah, the New Exodus, which entitle us to state that the eschatological discourse of the poetical fragments is focused on Christ – Messiah, meaning that it is a Christocentric eschatological discourse. We may say, in a certain way, together with Richard M. Davidson that the Pentateuch, regarded as a whole, is a unity which can be perceived as a messianic eschatology²⁶.

The macrostructural analysis can be extended to the entire corpus of the Old Testament. Sailhamer indicates the connection between Torah and the Prophets and the one between Prophets and the other writings. We too have spoken about this aspect in our previous studies dedicated to this theme. The conjunction points indicated are: *Joshua* 1:7 and *Malachi* 3:22-24. The end of the canonical text from 2 *Chronicles* 36:21 reveals to us as having the same structure: eschatology (v. 21) followed by Cyrus’ decree read as a messianic prefiguration.

Summarizing, we may say that from a macrostructural point of view, the whole Old Testament is eschatological, focused on the announcement of

²³ In order to understand the complex connection between this messianic statement and the general text of the Jewish messianism see Walter C. KAISER Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody Press, 1985). Kaiser specifies the fact that *Deuteronomy* 33:8 – *hasid* was a name used to put Massah to test, whereas in *Exodus* 12:2 (*Numbers* 20:13) the one who is put to test is YHWH himself. He draws attention on the fact that similar expressions may be found in 1 *Samuel* 2:9-10 and in *Psalms* 16:10.

²⁴ DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”: 357.

²⁵ The chiasmic structure is ABCDCBA, Iom Kipur is in the centre, and since we are talking about 37 discourses, the central discourse I in *Leviticus* 16 – the Day of atonement – the Judgement day.

²⁶ DAVIDSON, „The Eschatological Literary Structure...”: 361.

the end of days and on Messiah's work. That is why we have to go back to *Luke* 24:27 and to assume as a hermeneutical paradigm for the Old Testament Christ's reading for the two disciples on the way to Emmaus.

Conclusions

The biblical research performed in the sphere of the Orthodox environment often remains focused on the Patristic exegetical paradigm, which draws harsh critics upon it issued by the western research environment. It has even been stated that there is a total refusal of the historical-critical method, although things really look different. Our study proves that the research generated by the specific directions of the biblical historical-criticism is important, but it does not suffice to reach the targets imposed by lachmanians or benderians, but you also have to see and support the unity of the Scriptures starting from the Unicity of the divinity that reveals itself and from the central point: Messiah – Christ.

The same things could also be said about Jesusology, it cannot remain in the area of divisions generated by historical and eschatological, it must reach as an exegetical message and as a doctrinary synthesis the point in which we speak about Messiah-Christ – God-Man.

Our study proves that beyond the reading focused on the historical narrative we can find a reading focused on the eschatological narrative that has Messiah and the New Exodus in the centre. Analyzing the canonical text of the Old Testament, according to the structure from the Hebrew Bible, we observe that the final writer (probably Ezra) used a theological scheme destined to lead us to faith, Law and Messiah. From this perspective we may say that the study offers a reasonable answer to marcionism proving that the revelation of the Old Testament is necessary for Christians too, the Christologic-eschatological reading of the Old Testament is necessary as well.

The concluding elements of the micro and macro structural analysis reveal enough in order to allow us to state that, in the Jewish tradition, writings were first gathered and kept inside the Tabernacle, then inside the Temple and that these writings were rearranged during the reforms of David (the Torah and the Psalms); Josiah (to those from the time of David attach the Prophets) and Ezra, who will present the list of canonical books. The several reorganizations of these writings prove the fact that these texts and their theological message are much more important than the various critical approaches of form, paternity or chronology.

The macrostructural analysis determines us to mark the similarities and correspondences which underline a continuous ascension from the terrestrial from *Genesis* 6:2, to the Tabernacle made not by a human hand, through faith, hearing and sight, through a continuous reassurance that the Lord is coming.

DESPRE ȘABAT ÎNAINTE DE LEGE. ÎNCERCARE DE ARMONIZARE A CONTRARIILOR

PAULA BUD*

REZUMAT. Viața religioasă din perioada premozaică este relativ puțin cunoscută, în special datorită caracterului sintetic al primelor capitole ale cărții *Facerii*. Implicit, problema Șabatului rămâne, în ce privește această perioadă, într-o zonă de înțelegere oarecum neclară, fără a se putea face afirmații ferme în ce privește practicarea sau nepracticarea Șabatului ca realitate istoric-arheologică. Această lipsă de informații efective a generat, în timp, formularea unei multitudini de opinii în această privință, opinii care sunt de multe ori nu doar divergente, ci chiar contrare. Însă aceste divergențe se pot armoniza din punct de vedere teologic dacă se face distincție între dimensiunea istorică și cea eshatologică a Șabatului.

Cuvinte-cheie: Șabat, Lege, odihnă, istorie, eshatologie.

Dinamica textului Scripturii ca text revelat este, dincolo de o calitate ce confirmă Scripturii statutul său unic de scrisoare a iubirii divine pentru făptura umană – așa cum minunat a definit-o Sfântul Ioan Hrisostom –, și o sursă generatoare de multiple și diverse interpretări, fără ca aceste interpretări să fie contradictorii și, implicit, incompatibile. Din contră, ele se poziționează într-un raport de complementaritate, fiecare aducându-și contribuția la întregirea sensului unui text și a înțelegerii acestuia. De aceea, chiar dacă adeseori opiniile exegeților pe un anumit text sunt diferite (uneori radical) și chiar opuse, simpla acceptare a acestui aspect contradictoriu nu este singura perspectivă posibilă. Se poate opta și pentru căutarea unei zone de înțelegere care să facă posibilă o *armonizare a contrariilor*: un nivel de interpretare în care fiecărei poziții exegetice să i se valorizeze semnificația, argumentele și logica în contextul extins al înțelegerii teologice a Vechiului Testament și a Scripturii în întregul său. În această paradigmă se înscrie problematica cunoașterii și a respectării Șabatului în perioada anterioară primirii Legii pe Sinai (*Ieș.* 20). Însă divergențele exegeților

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, paulabud_ot@yahoo.fr

cu privire la cunoașterea și practicarea Șabatului înainte de Lege se pot armoniza, credem, în cadrul unei interpretări teologice care să facă distincție între dimensiunea istorică și cea eshatologică a Șabatului. În centrul acestei problematici se află episodul manei (*Ieș. 16*), din textul căruia anumite elemente sunt valorificate de exegeți cu intenția de a fixa momentul de instituire a Șabatului.

Episodul manei (*Ieș. 16*) a făcut obiectul unor ample analize istorico-critice, generate de conținutul său oarecum neașteptat: situația implică respectarea unei porunci care nu fusese încă formulată și adresată poporului Israel. Climax-ul cărții *Ieșirea*, Decalogul din capitolul 20, va conferi acestei porunci un statut legal și va rezerva în acest fel, unei zile de cult, o pondere impresionantă: o zecime din cuprinsul Legii. Prin această integrare a poruncii Șabatului în cele zece porunci, respectarea Șabatului ca realitate istoric-arheologică, zi săptămânală de cult, devine, simultan, responsabilitate/obligativitate și marcă identitară a lui Israel. Aparenta neconcordanță cronologică dintre cele relatate în *Ieș. 16* și *Ieș. 20* stă la baza multiplicării, diversificării opiniilor exegetice, dar poate fi privită și într-o lumină pozitivă: ea determină aprofundarea analizei acestui text pentru a-i înțelege logica interioară și corelațiile cu ansamblul Vechiului Testament. Mai mult, când se pune problema identificării surselor capitolului 16, apare dificultatea diversității de opinii între specialiști, care atribuie cea mai mare parte a capitolului sursei P (majoritatea criticilor) și sursei J¹. Însă acest episod este un caz particular, a cărui importanță este dată nu de sursele care stau la baza scrierii sale și de modalitatea îmbinării lor, ci de tema teologică centrală a purtării de grijă ca dovadă a Prezenței divine². A accepta să aduni hrană doar pentru ziua în curs³ este o expresie a credinței în faptul că Dumnezeu asigură cele necesare subzistenței în mod continuu. Iar adaptarea manei la ritmul liturgic dat de alternanța *șase zile lucrătoare – o zi de odihnă* este semnul și confirmarea caracterului minunat al acestei pâini din cer. Astfel, importanța teologică a episodului lasă în umbră orice preocupare pentru stil și structură, ceea ce a generat și în text unele repetiții⁴, prioritar fiind faptul că asigurarea hranei ca marcă a Prezenței este îmbinată de trei ori cu ideea respectării/sfințirii/păzirii⁵ zilei de odihnă ca simbol și celebrare a Prezenței⁶.

¹ John DURHAM, *Exodus, Word Biblical Commentary*, vol. 3, Word Incorporated, Dallas, 2002, p. 223.

² J. DURHAM, *Exodus*, p. 224.

³ Israelitilor li s-a cerut să adune în fiecare zi hrană doar pentru ziua respectivă, iar în ziua a șasea pentru două zile, adică inclusiv pentru Șabat.

⁴ Inclusiv chestiunea denumirii manei este abordată de două ori (v. 15 și 31).

⁵ Porunca referitoare la respectarea zilei de odihnă apare în Vechiul Testament cu imperative diferite: „adu-ți aminte” (*Ieș. 20,8*), „păzește” – șamor (*Deut. 5,12*), „sfințește” (*Ieș. 20,8*), aceste imperative exprimând percepții complementare asupra acestei zile de cult.

⁶ J. DURHAM, *Exodus*, p. 224. Astfel, respectarea cultică a Șabatului a început în pustie unde israeliții se simțeau dependenți de Dumnezeu pentru supraviețuirea zilnică, Cecil SHERMAN, *Cecil Sherman Formations Commentary*, vol. 1, *Genesis – Job*, Smyth & Helwys Pub., Macon, Ga. 2006, p. 61.

Episodul permite, prin conținutul său, dezvoltarea unor perspective diferite de înțelegere, fiecare dintre acestea valorificând alte elemente și conducând la idei/deschideri teologice distincte.

a) **Perspectiva cutumiară: actualizarea tradiției șabatice**

Din perspectiva autorității mozaice a Pentateuhului, se poate presupune că unele elemente, inclusiv episodul manei, sunt marca gândirii și a „strategiei” lui Moise de a pregăti poporul pentru acceptarea Legii și pentru respectarea ei. Dar în cazul unei lecturi sincronice, focusate pe identificarea intenției textului biblic (*intentio operis*)⁷, capitolul 16 poate fi privit simplu ca o fază anterioară legiferării zilei de odihnă în cadrul Decalogului, ceea ce conferă cinstirii zilei Șabatului în acest context un caracter cutumiar. Cutuma este o normă de drept consfințită printr-o practică îndelungată, ea presupune o acumulare de tradiții, de fapte similare, care să nu aibă la bază nicio prevedere legislativă. Cinstirea zilei a șaptea prin odihnă în episodul manei se înscrie în acest tipar fiind, conform cronologiei biblice, un moment anterior oricărei formulări legislative privind obligativitatea respectării zilei de odihnă în Israel, formulare care va apărea abia în contextul primirii Legii pe Sinai (*Ieș. 20, 8-11*).

Adeptii ideii că evreii cunoșteau această zi de odihnă înainte de primirea Legii⁸ invocă argumente și explicații diferite în sprijinul acestei poziții. O idee recurentă este aceea că, deși Șabatul era o instituție cunoscută evreilor chiar din perioada premozaică, respectarea acestei zile a suferit o degradare profundă în timpul robiei egiptene datorită dificultăților pe care starea respectivă le impunea⁹. Este puțin probabil să li se fi permis evreilor să se odihnească în această perioadă, fie chiar și în scop religios. De aceea, se poate considera că instituția Șabatului nu a mai fost funcțională în timpul sederii în Egipt. Chiar dacă se acceptă ideea că inclusiv patriarhii respectaseră această zi, ea cu siguranță nu a mai putut fi respectată în Egipt¹⁰. De aici va

⁷ Lectura sincronică lasă în umbră „originea și evoluția istorică a textului biblic pentru a se orienta spre text ca o lume în sine și spre cititor ca receptor al acesteia [...] Scopul sincroniei este actualizarea textului biblic, identificarea intenției textului (*intentio operis*) în rândul receptorilor actuali (*intentio in receptoribus*)”, Pr. Constantin OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o re-evaluare”, în *Revista teologică*, nr. 3/2007.

⁸ Susțin această idee fără a formula vreun argument următorii exegeți: Noel D. OSBORN; Howard HATTON, *A Handbook on Exodus*, United Bible Societies, New York, 1999, în *UBS Handbook Series*, p. 398; Maxie DUNNAM, Lloyd J. OGILVIE, *The Preacher's Commentary Series, Volume 2: Exodus*, Thomas Nelson Inc Nashville, Tennessee, 1987, p. 190.

⁹ Această poziție este asumată de: Francis D. NICHOL, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary: The Holy Bible With Exegetical and Expository Comment*, Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1978, *Ieș. 16,23*; H. D. M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Exodus Vol. II*. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004, p. 53; Walter A. ELWELL, *Evangelical Commentary on the Bible*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1996, c1989, *Ieș. 16,23*.

¹⁰ H.D.M. SPENCE-JONES, *Ieș. 16,23*.

decurge în final necesitatea unei formulări nomosice a respectării Șabatului, în urma unei îndelungi perioade de robie egipteană în care poporul Israel se îndepărtase mult de credința și cutumele părinților, trecând printr-o schimbare radicală de statut. Dacă ne amintim de momentul strămutării lui Iacov în Egipt, vedem că aceasta a fost determinată de o chemare- invitație din partea lui Faraon: „veniți la mine și vă voi da cel mai bun loc din țara Egiptului și veți mânca din belșugul pământului” (*Fac.* 45, 18). Însă situația s-a schimbat în timp, „s-a ridicat alt rege peste Egipt, care nu cunoscuse pe Iosif” (*Ieș.* 1, 8) și, din acel moment, evreii au devenit din oaspeți, robi ai poporului egiptean, asumând forțat toată povara care însoțea această poziție socială. Ea presupunea o renunțare la credința și obiceiurile religioase proprii, și, implicit, o aderare mai mult sau mai puțin forțată la credința stăpânilor¹¹. În toată această perioadă de robie, forțați fiind să respecte legiuirile egiptene¹², care nu cunoșteau repaosul zilei a șaptea, evreii n-au putut observa Șabatul. Prin urmare, chiar dacă se păstra în Israel amintirea unei anumite practici șabatice, pe care Moise o readuce în atenția evreilor, nestatornicia lor în respectarea acesteia este evidentă (*Ieș.* 16, 25-30). În mod evident, poporul nu era obișnuit cu observarea zilei a șaptea, pe care o încalcă aproape sfidător¹³. De aceea, Moise, ca să poată introduce Șabatul, a fost nevoit să pedepsească cu moartea pe cel ce nu-l observa (*Ieș.* 31, 14)¹⁴.

În istoria poporului ales, perioada robiei a constituit o fază de degradare spirituală, vizibilă inclusiv în modul de raportare a israeliților la ziua de odihnă, ceea ce a generat în primul rând necesitatea unei actualizări a conținutului și a importanței acestei zile în experiența religioasă a lui Israel. Despre această actualizare, exegeții vorbesc în termenii unei *reînvățări*¹⁵, a unei *reînnoiri*¹⁶, a unei *reînstituirii*¹⁷, a unei *clarificări*¹⁸, a unei *reiterări*¹⁹ a unui pattern deja cunoscut israeliților, a unei *completări*²⁰ a instrucțiunilor cu privire la Șabat,

¹¹ Această chestiune este atestată de tratatele istorice care vorbesc despre obligativitatea observării Panteonului stăpânitorului, Walter KRAUSS, *Civilizația asiro-babiloniană*, trad. și note C. IONESCU BOERU, Ed. Prietenii Cărții, București, 2001, pp. 24-40; vezi și în *Daniel* 3.

¹² Conform calendarului egiptean antic, anul de 360 de zile era împărțit în 12 luni a câte 30 de zile, iar lunile erau formate din trei decade, David Noel FREEDMAN, *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1996, vol. 1, p. 813. A se vedea în extenso și Richard A. PARKER, “The Calendars of Ancient Egypt”, în *Studies in Ancient Oriental Civilization* (SAOC), vol. 26, The University of Chicago Press, Chicago, 1950.

¹³ Nichol opinează că încălcarea Șabatului în acest episod a fost făcută în deplină cunoștință de cauză, a se vedea versetele 25,27. F.D. NICHOL, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary...*, p. 581.

¹⁴ F. D. NICHOL, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary...*, p. 580.

¹⁵ *KJV Bible Commentary*, Thomas Nelson, Nashville, 1997, p. 148.

¹⁶ Adam CLARKE, *Clake’s Commentary: Exodus*, Ages Software: Albany, 1999, *Ieș.* 16,23.

¹⁷ H.D.M. SPENCE-JONES, *Exodus*, p. 53.

¹⁸ W. A. ELWELL, *Evangelical Commentary*, *Ieș.* 16,23.

¹⁹ Reiterarea pattern-ului modelat de Dumnezeu încă de la momentul creației, Jon COURSON, *Jon Courson’s Application Commentary: Genesis-Job*, Thomas Nelson, Nashville, 2005, p. 281.

²⁰ F. D. NICHOL, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary...*, *Ieș.* 16,22.

toți acești termeni implicând cunoașterea Șabatului săptămânal înainte de Sinai, precum și trecerea printr-o fază de declin în înțelegerea și respectarea lui. Cu tot acest proces de actualizare, este posibil ca generația crescută în robie să nu fi putut adopta în mod deplin această zi de odihnă, ea fiind asumată ca ceva firesc și propriu poporului abia de noua generație crescută în pustie²¹, în legea Domnului.

Porunca odihnei în ziua a șaptea nu este privită nici de Moise, nici de popor, în cadrul episodului, ca fiind ceva nou, vorbindu-se despre Șabat ca despre ceva general cunoscut²². Israeliților nu li se explică aici ce este ziua a șaptea sau de ce trebuie să adune de două ori mai multă mană în ziua a șasea. Este interesant de observat faptul că israeliții se întrebă de două ori cu privire la consistența manei, dar nu întrebă ce este Șabatul, ceea ce arată că, deși Șabatul era deja cunoscut, nu era respectat într-un mod anume până în acel timp²³. Prin această hrană dăruită în chip miraculos, în funcție de o lege cultică²⁴, Dumnezeu sfințește ziua Șabatului și oferă un timp al odihnei trupești și al reorientării spre cele spirituale. Astfel, ceea ce începe ca intervenție divină într-un moment critic, intervenție prin care se asigură hrana poporului înfometat, devine o lecție importantă despre natura specială a Șabatului²⁵. Regula de adunare a manei permite o dublă corelație: în trecut, cu lucrarea creatoare, la finalul căreia Dumnezeu S-a odihnit și în viitor, la descoperirea poruncii a patra care va face Șabatul parte integrantă din Legământ²⁶.

b) Perspectiva istorică: instituirea Șabatului în Ieșirea 16 ca anticipare a Legii

În privința instituirii Șabatului în cadrul episodului manei (*Ieș.* 16), mulți exegeți se exprimă favorabil²⁷. Chiar dacă se acceptă existența principiului care stă la baza respectării acestei zile încă de la creație, ca zi de odihnă și sfințenie, aici apare pentru prima dată termenul de Șabat ca zi săptămânală de cult, ca expresie cultică a principiului inițial²⁸. Astfel, chiar dacă Dumnezeu S-a odihnit în ziua a șaptea a creației, El nu a poruncit omului să facă acest lucru la momentul respectiv.

²¹ H.D.M. SPENCE-JONES, *Exodus*, p. 57.

²² A. CLARKE, *Exodus*, 16:1.

²³ Charles PFEIFFER, *The Wycliffe Bible Commentary: Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1962, *Ieș.* 16,23.

²⁴ Earl D. RADMACHER; Ronald Barclay ALLEN; Wayne H. HOUSE, *The Nelson Study Bible: New King James Version*, T. Nelson Publishers, Nashville, 1997, *Ieș.* 16,22.

²⁵ Shubert SHAPIRO, „Shabbat: Three Stages in Israel's Experience”, în *Jewish Bible Quarterly*, vol. 32, no. 3, 2004, p. 169.

²⁶ Douglas K. STUART, *Exodus*, în col. *The New American Commentary*, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2007, p. 372.

²⁷ Astfel: J. Vernon MCGEE, *Thru the Bible Commentary: The Law (Exodus 1-18)*, Thomas Nelson, Nashville, 1991, p. 146; Șabatul a fost dat poporului ales înainte de darea formală a Legii; William MACDONALD; Arthur FARSTAD, *Believer's Bible Commentary: Old and New Testaments*, Thomas Nelson, Nashville, 1997, *Ieș.* 16,20; D. K. STUART, *Exodus*, p. 383; Carl Friedrich KEIL; Franz DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1, Hendrickson, Peabody, 2002, p. 364.

²⁸ Robert G. HOEBER, *Concordia Self-Study Bible*, Concordia Publishing House, St. Louis, 1997, *Ieș.* 16,18. Deși în text prima mențione a șabatului nu include articolul hotărât – „azi este odihnă” – ceea ce ar sugera noutatea ideii pentru primitorii poruncii (H.D.M. SPENCE-JONES, *Exodus*, p. 52), construcția gramaticală permite traducerea cu articol, F.D. NICHOL, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary...*, *Ieș.* 16,25.

Dar acum a dat legea Șabatului poporului Israel, lege care avea să devină una dintre cele zece porunci ca semn al legământului încheiat cu Israel pe Sinai (*Ieș.* 31,13) și ca semn de aducere aminte săptămânală de minunea eliberării din Egipt (*Deut.* 5,15). Dumnezeu a așezat ca temelie religioasă înainte de darea Legii și ca anticipare a acesteia²⁹ observarea Șabatului. Faptul că unii au ieșit să caute mană și în ziua Șabatului arată că aceasta devine instituție a lui Israel abia după darea Legii. Dacă aici Dumnezeu a sfințit Șabatul prin darul manei, a făcut aceasta ca pregătire a sfințirii lui prin Lege³⁰.

Episodul manei, în ansamblul său, reprezintă o anticipare parțială a revelației sinaitice, întrucât în cap. 15,25,26 apar poruncile și legile iar în 18,16 este formulat codul civil³¹. Astfel, chiar dacă sensul Șabatului și locul său în cadrul Legii va fi revelat pe deplin în *Ieș.* 20,8-11 pentru moment, israeliții sunt întăriți, în acest fel, în credința purtării de grijă a lui Dumnezeu care le asigură subzistența chiar dacă ei încetează lucrul pentru o zi și se dedică, în schimb, preocupărilor spirituale. Ceea ce va aduce nou porunca a patra va fi un moment de legiferare a Șabatului, și nu o inaugurare a lui³². O altă perspectivă asupra episodului este descrisă de lectura diacronică: se explorează posibilitatea ca acest capitol 16 al cărții *Ieșirea* să înregistreze un eveniment ulterior Decalogului, având în vedere referințele la cort și chivot, două elemente apărute, conform referatului biblic, după această etapă revelațională³³.

c) Perspectiva creațională: Șabatul – parte a structurilor lumii ca întreg

A accepta faptul că Șabatul era cunoscut de evrei înainte de primirea Legii îi conduce pe exegeți la a presupune, în egală măsură, posibilitatea ca această zi să fi fost respectată de către patriarhi, inclusiv de Noe, adică de la începuturile omenirii. Practica are la bază separarea unei zile din șapte pentru odihna divină (*Fac.* 2,2-3) care este considerată a fi un așezământ divin și cea dintâi între poruncile adresate făpturii umane³⁴. Șabatul este, din această perspectivă, mai mult decât o instituție, este o componentă a ordinii creației³⁵ (*Fac.* 2,2-3), însăși

²⁹ D. K. STUART, *Exodus*, p. 381.

³⁰ C. F. KEIL; F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament...*, vol. 1, p. 364.

³¹ H.D.M. SPENCE-JONES, *Exodus*, p. 37.

³² Inclusiv folosirea sintagmei „Șabat sfânt” (*Ieș.* 16,23) implică cunoașterea acestei zile de către evrei înainte de Sinai. Există și opinii contrare: porunca a patra introduce obligația de a respecta ziua de odihnă, obligație introdusă de Moise și care nu a fost cunoscută sau impusă lui Noe și patriarhilor. Moise a instituit-o ca semn al legământului lui Israel cu Dumnezeu și ca sărbătoare națională a eliberării din Egipt, Ștefan COLBU, „The Decalogue. A New Institutional Approach”, în *European Journal of Science and Theology*, March 2012, vol. 8, no. 1, pp. 33-55.

³³ N. D. OSBORN; H. HATTON, *A Handbook on Exodus*, p. 389.

³⁴ Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, Hendrickson, Peabody, 1996, *Ieș.* 16,22.

³⁵ Terence FRETHEIM, *Exodus*, în col. *Interpretation: a Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, John Knox Pres, 1991, p. 183.

sfințenia sa derivând din binecuvântarea și sfințirea divină de la începutul lumii. Pentru că este parte integrantă a ordinii cosmice, caracterul său sacru este total independent de orice lucrare sau făptuire umană³⁶.

Apartenența Șabatului la constituția creației, la realitatea lumii ar putea însemna că cinstirea zilei de odihnă ține de firea omului, și în acest sens se vorbește, în formularea poruncii a IV-a: „că în șase zile a făcut Domnul cerul și pământul” (Ieș. 20, 11), de un *argument ontologic*³⁷. Vedem cum făptura umană, fără a primi vreo lege în acest sens, plinește prăznuirea odihnii, și faptul acesta poate fi cu ușurință asociat altor manifestări liturgice consemnate de textul scripturistic, împlinite, de asemenea, dintr-un firesc al slujirii specific făpturii umane, în virtutea unei legi interioare inerente omului³⁸, fiindcă făptura se află în starea naturală a creației sale numai atunci când aduce laudă lui Dumnezeu³⁹: jertfa lui Cain și Abel (Fac. 4, 3-4), jertfa lui Noe (Fac. 8, 20), jertfa lui Avraam (Fac. 12, 7), și exemplele ar putea continua. Din acestea se înțelege că legiferarea practicilor liturgice, instituirea lor s-a făcut numai atunci când prea marea rătăcire a omului l-a făcut pe acesta să-și uite Creatorul și Stăpânul, legile fiind, în această situație, un sprijin pentru aducerea-aminte cea întru/spre comuniunea cu Dumnezeu.

În acest context se pune problema cunoașterii și respectării Legii înainte de Moise, în special de către patriarhi a căror virtute este recunoscută și acceptată deopotrivă în mediul iudaic și cel creștin. Însă cele două aspecte nu sunt indisolubil legate, și vedem la Sfântul Iustin Martirul că, deși recunoaște virtutea unor personaje premozaice precum Adam, Abel, Enoh, Lot, Noe sau Melchisedec, afirmă explicit faptul că ei nu respectau Șabatul⁴⁰. În cadrul iudaismului, ideea că majoritatea legilor sinaitice, și în special Șabatul, au existat înaintea momentului efectiv de primire a Legii, este un motiv asociat în general direcției apocaliptice a iudaismului⁴¹, care și-a lăsat amprenta asupra literaturii rabinice⁴². Astfel, unii rabini, pornind de la textul din Fac. 26,5: „Avraam, tatăl tău, a ascultat *cuvântul* Meu și a păzit *poruncile* Mele, *povețele* Mele, *îndreptările* Mele și *legile* Mele!” și

³⁶ Nahum M. SARNA, *Exodus*, în col. *The JPS Torah Commentary*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991, p. 90.

³⁷ David NOVAK, “The Sabbath Day,” în *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others*, Grand Rapids, Michigan, 2007, p. 77.

³⁸ Dr. Sang-Bok David KIM, „The Pre-mosaic Concept of Ethics”, *Torch Trinity Journal*, vol. 1, nr. 1, 1998, p. 10.

³⁹ ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, pronie și judecată*, II, 1, în *Cuvinte către singuratici. Partea a II-a recent descoperită*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 111.

⁴⁰ *Dialog cu iudeul Tryphon*, XIX; ANF, 1, 204. La fel Irineu și Tertulian consideră IRINEU, *Împotriva ereziilor*, 4.16.2; TERTULIAN, *An Answer to the Jews* 2 (ANF, 3, 153); 3, apud Robert M. JOHNSTON, “Patriarchs, Rabbis and Sabbath”, *Andrews University Seminary Studies* 12 (1974), pp. 94-95.

⁴¹ Cu titlu exemplificativ, în *Cartea Jubileelor* se afirmă existența din veșnicie a Legii de pe Sinai care a fost doar o transcriere a ceea ce exista deja în ceruri (Jub. 3,30-31).

⁴² R. M. JOHNSTON, “Patriarchs, Rabbis...”, p. 97.

influențați de ideea transcendenței Legii, au ajuns să afirme că Avraam a respectat Legea în întregul său⁴³. Este greu să excludem cu fermitate posibilitatea ca unele elemente ale Legii să fi avut, într-adevăr, premergeri în perioada premozaică, în sensul viziunii lui W. Kaiser:

„În pofida conciziei sale, a economiei cuvintelor și a viziunii cuprinzătoare, nu trebuie gândit că Decalogul a fost inaugurat și promulgat pe Sinai pentru prima dată. Toate cele zece porunci făceau parte din Legea lui Dumnezeu scrisă pe inimi înainte de a fi scrisă pe table de piatră, pentru că toate zece apar, într-un fel sau altul, în *Cartea Facerii*”⁴⁴.

La polul opus se situează asumarea exclusivă a Șabatului ca dar al lui Dumnezeu pentru Israel, dar în virtutea căruia nu numai că repectarea Șabatului nu era cerută ne-evreilor, ci le era chiar interzisă⁴⁵. Un text care susține această variantă apare în *Ieșire* 31,12-17, unde Șabatul este prezentat ca un semn veșnic între Dumnezeu și Israel⁴⁶. Nu dorim aici decât să subliniem faptul că de răspunsul la această problemă depinde obligativitatea universală a respectării Șabatului⁴⁷. Dacă acceptăm ideea că acesta este într-adevăr parte a structurilor lumii și că a fost respectat de la începuturile istoriei, înseamnă că el depășește cadrul strict al unui popor – Israel⁴⁸ și că intră în responsabilitatea tuturor.

d) Perspectiva hristologică

În cheie de lectură creștină, asocierea darului manei cu obligativitatea respectării zilei de odihnă nu este întâmplătoare, Sfinții Părinți interpretând cele două elemente aparent distincte într-o unitate de sens. Urmând imediat unui nou moment de nemulțumire a poporului pe tema frugalității hranei (*Ieș.* 16,1-3), darul manei nu este menit să sature lăcomia celor întunecați de cugete pământeste, fiindcă aceștia primesc carne (prepelițe, v. 12-13a). În schimb, mana este hrană cerească fiindcă este „umbră și chip” a învățăturilor și a darurilor venite prin Hristos, învățături cu care se hrănesc deopotrivă oamenii și îngerii. Mai mult, hrana aceasta a trupului pe care Dumnezeu o dă din cer lui Israel este înțeleasă ca o prefigurare a Trupului pe care Cel Netrupesc îl dă spre

⁴³ Talmud, *Yoma* 28b. Alte opinii ale unor rabini în această privință: R. Shimi b. Hiyya: textul s-ar referi la legile noahitice sau cel mult și la circumcizie; R. Ashi: Avraam a respectat Tora scrisă și cea orală; R. Johanan: Iosif a respectat Șabatul, apud Robert M. JOHNSTON, „Patriarchs, Rabbis...”, p. 99.

⁴⁴ El face referire la texte precum: *Fac.* 35,2: „lepădați dumnezeii cei străini”; *Fac.* 31,39: „pentru ce ai furat din lucrurile mele?”; *Fac.* 24,3: „Jură-mi pe Domnul Dumnezeu cerului...”, Walter KAISER, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, Zondervan, 1983, pp. 81-82.

⁴⁵ *Sanhedrin* 58b, apud R. M. JOHNSTON, „Patriarchs, Rabbis...”, p. 96.

⁴⁶ Gary COHEN, „The Doctrine of the Sabbath in the Old and New Testaments”, *Grace Journal*, VI (1965), #2, p. 9.

⁴⁷ R. M. JOHNSTON, „Patriarchs, Rabbis...”, p. 100.

⁴⁸ T. FRETHERM, *Exodus*, p. 183.

împărtășire celor care flămânzesc⁴⁹ (*In.* 6,32-33). În ziua Șabatului, această hrană nu se depreciază pentru a face trimitere la Cel care, odinindu-Se sâmbăta în mormânt, nu a cunoscut stricăciunea.

Porunca de a aduna numai cantitatea de mană necesară pentru o zi și interdicția simultană de a păstra din ea pentru a doua zi sunt interpretate de Sfântul Grigorie de Nyssa ca expresia faptului că nu este îngăduit să ne folosim de chipuri după împlinirea lor, și nici nu este de folos să adunăm în această viață pământească, din lăcomie, mai mult decât ceea ce ne este de trebuință⁵⁰, fiindcă toate acestea se vor preface în viermi (*Ieș.* 16, 20). Dar evreilor le este îngăduit să păstreze mană din ziua precedentă pentru ziua de odihnă sfântă în cinstea Domnului⁵¹ (*Ieș.* 16, 23), fiindcă surplusul este îngăduit atunci când se îndreaptă înspre ceea ce nu e supus stricăciunii⁵², înspre bunătățile spirituale.

Încercare de armonizare a contrariilor

Perspectivile de înțelegere a episodului manei și a modului în care acestea generează opinii divergente cu privire la momentul de instituire a Șabatului, expuse aici rezumativ, sunt un exemplu grăitor al diversității interpretative pe care o face posibilă textul Sfintei Scripturi. Fiecare dintre aceste perspective este susținută de argumente textuale, logice și teologice convingătoare referitor la Șabat și la momentul instituirii lui, cu raportare directă la *Ieș.* 16.

Perspectiva cutumiară presupune o tradiție de respectare a unei zile săptămânale de cult. Nu se poate determina momentul de instituire a acestei zile sau dacă au fost formulate și prevederi privitoare la modul de respectare a ei, ceea ce primează aici fiind simpla idee că este posibil ca ziua Șabatului să fi fost o instituție cunoscută din perioada premozaică care, în timpul lui Moise, a ajuns într-o fază de declin și a necesitat un proces de reînvițare, de reînnoire, de clarificare. Actul dăruirii manei, în acest context, apare ca o formă de marcarea acestei zile care este semn al proniei divine și timp al întoarcerii către Dumnezeu.

Pe același plan al înțelegerii Șabatului ca ziua a șaptea dedicată odihnei se situează *perspectiva istorică*, generată de o lectură apropiată literei textului, conform căreia episodul manei apare ca moment de instituire a zilei de odihnă, cu funcție dublă: de anticipare/pregătire a Legii (*Ieș.* 20), de definire a Șabatului ca realitate istorică dăruită poporului ales. Aici se operează net

⁴⁹ GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise, Scrieri I, PSB 29*, trad., indice și note Dumitru STĂNILOAE și Ioan BUGA, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 47.

⁵⁰ G. W. ASHBY, *Go out and meet God: A Commentary on the Book of Exodus*, col. *International Theological Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1997, p. 73.

⁵¹ Prin îngăduința de a aduna hrană pentru două zile se subliniază importanța religioasă a zilei Șabatului, Pr. Petre SEMEN, *Învățătura despre sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament*, Trinitas, Iași, 1993, p. 200.

⁵² GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, p. 49.

distincția între principiul zilei de odihnă cunoscută de la creație (*Fac. 2,2-3*) și expresia cultică a acestuia (*Ieș. 16*), afirmându-se că Șabatul inaugurat acum va fi legiferat prin includerea în Decalog.

Cu *perspectiva creațională*, însă, se trece într-un alt plan de înțelegere, în care granița dintre ziua de odihnă săptămânală, presupusă a fi respectată de la începutul lumii, și Șabat ca parte a structurilor lumii se estompează, o zi devenind expresia unei realități ce-și are originea în odihna lui Dumnezeu de la finalul creației. Din această perspectivă, Șabatul ca realitate ontologică este independent de orice legiferare și chiar de orice respectare a lui din partea făpturii umane și, prin urmare, nu este exclus ca el să fi primit o expresie cultică firească încă de la începuturile omenirii, fără a se putea spune care ar fi fost aceasta. Astfel, sensul se schimbă: omul este cel care, fără a se supune vreunei porunci sau legi, caută să se facă părtaș la această realitate a sfințirii și a binecuvântării divine care este Șabatul Domnului (*Fac. 2,2-3*).

În cheie de lectură creștină, *perspectiva hristologică* asupra episodului conferă manei valoare prefigurativă pentru Însuși Hristos, adevărata pâine din cer () care a petrecut în mormânt în zi de Șabat, fără a cunoaște stricăciunea.

Aceste perspective converg într-o zonă de înțelegere care vede Șabatul ca fiind, în esență, *odihnire în Dumnezeu*. În acest sens, Șabatul era deopotrivă respectat și nerespectat, la nivel individual, înainte de darea Legii pe Sinai, pentru că depindea, întâi de toate, nu de o încadrare în prevederi legislativ-cultice sau de apartenența etnică, ci de gradul de apropiere a omului de Dumnezeu. Iată de ce se poate accepta faptul că Șabatul era cunoscut și trăit de la începuturile omenirii, patriarhii și predecesorii lor (Enoh, Noe) fiind persoane a căror virtute⁵³ este confirmată de textul biblic și unanim recunoscută în mediul iudaic și în cel creștin. Odată cu forma instituționalizată a Șabatului (cu faza anticipativă din *Ieș. 16* și cu legiferarea din *Ieș. 20*), el devine o responsabilitate comunitară și o marcă identitară care aparține într-adevăr în exclusivitate poporului Israel. Forma instituționalizată concretizată într-o zi săptămânală de cult cu propriile sale rânduieli liturgice, nu a constituit niciodată obiectul unei porunci adresate celor de alte neamuri: acest Șabat este darul lui Dumnezeu pentru Israel și aparține doar lui. Dar Șabatul poporului ales, ca zi săptămânală de cult este, de fapt, un timp al încetării lucrului în vederea dedicării exclusive exercițiului spiritual, orientat tocmai înspre atingerea la odihnirea spirituală în Dumnezeu. Astfel, dincolo de perspectiva de înțelegere, Șabatului îi este asociată în mod constant ideea odihnirii în Dumnezeu, ceea ce ne determină să credem că, dincolo de aspectul său istoric, arheologic, etnic, mărturisitor, Șabatul, în esența sa, este expresia telosului făpturii umane de a trăi veșnic în comuniunea veșnicei fericiri cu Cel ce este.

⁵³ Virtutea fiind calea prin care se ajunge la această odihnire în Dumnezeu care înseamnă lipsa păcatului și intrarea într-o relație/stare a comuniunii cu El.

CONSIDERATIONS ON THE SHABBAT BEFORE THE LAW. AN ATTEMPT TO RECONCILE THE OPPOSITES

PAULA BUD*

ABSTRACT. The religious life during the pre-Mosaic period is rather little known, especially because of the synthetic character of the first chapters of the book of *Genesis*. Implicitly, the problem of the Shabbat remains, with respect to this period, in an area of understanding which is somewhat unclear, without being able to issue definite statements regarding the practice or not of the Shabbat, as a historical-archaeological reality. This lack of effective information generated, in time, the appearance of a series of opinions concerning this matter, opinions which are not only divergent but even opposite most of the time. But these divergences can be reconciled from a theological point of view if we distinguish between the historical and eschatological dimension of the Shabbat.

Key-words: Shabbat, Law, rest, history, eschatology

The dynamics of the text of the Scripture as a revealed text is, besides a quality that confirms for the Scripture its unique status as letter of the divine love for the human being – as Saint John Chrysostom wonderfully defined it –, also a source that generates multiple and various interpretations, without them being opposite and thus inconsistent. On the contrary, they find themselves in a relationship of complementarity, each of them contributing to the completion of a text's meaning and understanding. Thus, even though the exegetes' opinions on a certain text often differ (sometimes in a radical manner) and are even opposed to each other, the simple acceptance of this contradiction is not the only possible perspective. One may also choose to look for an area of understanding that could enhance a *reconciliation of the opposites*: a level of interpretation in which the meaning, arguments and logic of each exegetical position is valued in the extended context of the theological understanding of the Old Testament and of the Scripture as a whole. This paradigm also includes the issue of understanding and respecting the Shabbat

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România, paulabud_ot@yahoo.fr

during the period prior to receiving the Law on the Mount Sinai (*Exodus* 20). But the exegetes' divergences regarding the knowledge and practice of the Shabbat before the Law can be harmonized, we think, within the frame of a theological interpretation which can distinguish between the historical and eschatological dimension of the Shabbat. In the centre of this problem we find the episode of the manna (*Exodus* 16), a text from which some elements are valued by the exegetes with the purpose of determining the moment in which the Shabbat was established.

The episode of the manna (*Exodus* 16) has been subject to several ample historical-critical analysis, generated by its somewhat unexpected content: the situation involves respecting a commandment that was not formulated and addressed to the people of Israel yet. The climax of the book of *Exodus*, the Decalogue in chapter 20, will offer this commandment a legal status and will thus reserve, for a day of cult, an impressive gravity: a tenth of the Decalogue. Through this integration of the commandment of the Shabbat into the Decalogue, respecting the Shabbat as a historical-archaeological reality, a weekly day of cult, becomes, simultaneously, responsibility/obligation and an identity mark of Israel. The seemingly chronological inconsistency between the texts from *Exodus* 16 and *Exodus* 20 constitutes the basis of the multiplication, diversification of the exegetical opinions, but it may also be regarded in a positive light: it determines the profound analysis of this text in order to understand its inner logic and the correlations with the whole text of the Old Testament. Moreover, when the problem of identifying the sources of chapter 16 occurs, the difficulty of diversity of opinions between the specialists also occurs, who ascribe most of the chapter to source P (the majority of the critics) and source J¹. But this episode is a particular case, whose importance is given not by the sources that constituted the basis of its writing nor by the manner in which these sources were combined, but by the central theological theme of solicitude as a proof of the divine Presence². Accepting to gather food only for the current day³ is an expression of the faith in fact that God gives people continuously what is necessary for them to survive. And the adjustment of the manna to the liturgical rhythm given by the alternation *six working days – a rest day* is the sign and the confirmation of the wonderful character of this bread from heaven. Thus, the theological importance of the episode sets aside any preoccupation for style and structure, an aspect which generated even within the text some repetitions⁴, of priority being the fact that providing the food as a mark of the Presence is combined thrice with

¹ John DURHAM, *Exodus, Word Biblical Commentary*, vol. 3 (Dallas: Word Incorporated, 2002), 223.

² DURHAM, *Exodus*, 224.

³ The Israelites were asked to gather daily the food that was necessary for the respective day, and on the sixth day to gather for two days, including for the Shabbat.

⁴ Even the name of the manna is twice approached (verses 15 and 31).

the idea of respecting/sanctifying/guarding⁵ the rest day as a symbol and celebration of the Presence⁶. The episode allows, through its content, developing different perspectives of understanding, each of them valuing other elements and leading to distinct theological ideas/statements.

a) The cutumiary perspective: bringing up-to-date the Shabbatic tradition.

From the perspective of the Mosaic authority of the Pentateuch, one may suppose that some of the elements, including the episode of the manna, are the mark of Moses' thinking and "strategy" to prepare the people to accept and respect the Law. But in the case of a synchronic reading, focused on identifying the intention of the biblical text (*intentio operis*)⁷, chapter 16 may be regarded simply as a phase prior to the legislation of the day of rest within the Decalogue, and this is what gives the celebration of the Shabbat in this context a cutumiary character. The custom is a law norm sanctioned through a long practice, it requires an accumulation of traditions, of similar acts, which have no legal provisions. Keeping the seventh day through rest in the episode of the manna fits this pattern, by being, according to the biblical chronology, a moment prior to any legal statements regarding the compulsoriness of respecting the day of rest in Israel, an expression which will only occur in the context of receiving the Law on Mount Sinai (*Exodus* 20:8-11).

The supporters of the idea that the Jews knew this day before receiving the Law⁸ appeal to different arguments and explanations to support this position. A recurring idea is that although the Shabbat was an institution known by the Jews even in the pre-Mosaic period, the keeping of this day suffered a profound degradation during the Egyptian slavery because of the difficulties that were imposed by this special situation⁹. It is highly improbable

⁵ The commandment referring to the day of rest occurs in the Old Testament with different imperatives: "remember" (*Ex* 20:8), "keep" – șamor (*Dt* 5:12), "sanctify" (*Ex* 20:8), these imperatives expressing complementary perceptions upon this cult day.

⁶ DURHAM, *Exodus*, 224. Thus, respecting the Shabbat cultically began in the desert where the Israelites felt dependent on God for their daily survival, Cecil SHERMAN, *Cecil Sherman Formations Commentary*, vol. 1, *Genesis – Job* (Macon, Ga.: Smyth & Helwys Pub., 2006), 61.

⁷ The synchronic reading sets aside "the origin and historical evolution of the biblical text in order to approach the text as a world in itself and to address the reader as a receiver of this world [...] The purpose of the synchrony is to bring up-to-date the biblical text, to identify the text's intention (*intentio operis*) among the present-day receivers (*intentio in receptoribus*)" Constantin OANCEA, "Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o re-evaluare", *Revista teologică*, 3/2007.

⁸ The following exegetes support this idea without offering any arguments: Noel D. OSBORN; Howard HATTON, *A Handbook on Exodus* (New York: United Bible Societies, 1999), 398; Maxie DUNNAM, Lloyd J. OGILVIE, *The Preacher's Commentary Series, Volume 2: Exodus* (Nashville: Thomas Nelson Inc., 1987), 190.

⁹ This position is supported by: Francis D. NICHOL, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary: The Holy Bible with Exegetical and Expository Comment* (Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1978), *Ex* 16:23; H. D. M. (Hrsg.) SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Exodus Vol II* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004), 53; Walter A. ELWELL, *Evangelical Commentary on the Bible* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1996, c1989), *Ex* 16:23.

that the Jews were let to rest during this period, even for a religious purpose. This is why one may consider that the institution of Shabbat could no longer function during their stay in Egypt. Even though the idea that the patriarchs as well respected this day is accepted, the Shabbat could certainly not be respected in Egypt¹⁰. This will eventually lead to the necessity of a legislative expression for the observance of the Shabbat, following an extended period of Egyptian slavery in which the people of Israel had gotten far away from their parents' faith and customs, and had passed through a period of radical change of status. If we remember the moment of Jacob's removal to Egypt, we see that it was determined by a call-invitation from Pharaoh: "and bring your father and your families back to me. I will give you the best of the land of Egypt and you can enjoy the fat of the land" (*Genesis* 45:18). But the situation changed in time, "then a new king, to whom Joseph meant nothing, came to power in Egypt" (*Exodus* 1:8), and from that moment on, the Jews have become from guests, slaves of the Egyptian people, unwillingly taking upon themselves the entire burden which came with this social status. It meant giving up their own faith and religious customs and, implicitly, accepting, more or less freely their masters' faith¹¹. During the entire period of slavery, forced to respect the Egyptian laws¹², which were not familiar with the rest on the seventh day, the Jews could not observe the Shabbat. Consequently, even though Israel kept the memory of a certain sabbatical practice, which Moses brings back to the Jews' attention, their inconstancy in respecting it is obvious (*Exodus* 16:25-30). Naturally, the Israelites were not used to observing the seventh day, which they trespassed almost in a defiant manner¹³. That is why Moses, in order to introduce the Shabbat, was forced to punish by death the ones who did not respect it (*Exodus* 31:14)¹⁴.

In the history of the chosen people, the slavery period represented a phase of spiritual degradation, visible even in the way the Israelites related to the day of rest, which generated, first of all, the necessity to bring up-to-date the content and importance of this day in Israel's religious experience. The

¹⁰ SPENCE-JONES, Ex 16:23.

¹¹ This matter is presented by the historical treatises which speak about the compulsoriness to observe the ruler's Pantheon, Walter KRAUSS, *Civilizația asiro-babiloniană*, translation and footnotes by C. IONESCU BOERU (Bucharest: Prietenii Cărtii, 2001), 24-40; see also *Daniel* 3.

¹² According to the Ancient Egyptian Calendar, the 360 days year was divided into 12 moths, each having 30 days, and the moths were formed of three periods of ten days each, David Noel FREEDMAN, *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1996, vol. 1: 813. See also in extenso Richard A. PARKER, "The Calendars of Ancient Egypt", in *Studies in Ancient Oriental Civilisation* (SAOC), vol. 26, (Chicago: The University of Chicago Press 1950).

¹³ Nichol says that trespassing the Shabbat in this episode was done consciously, see verse 25, 27. NICHOL, 581.

¹⁴ NICHOL, 580.

exegetes speak about this bringing up-to-date in terms of *re-learning*¹⁵, of *renewal*¹⁶, of *re-establishment*¹⁷, of *clarifying*¹⁸, of *reiterating*¹⁹ a pattern which was already known to the Israelites, of a *completion*²⁰ of the instructions regarding the Shabbat, all these terms involving the knowledge about the weekly Shabbat before Sinai as well as passing through a phase of decline in understanding and respecting it. Despite of this process of bringing up-to-date, it is possible that the generation brought up in slavery could not fully accept this rest day, the Shabbat being characteristic and naturally assumed only by the new generation, brought up in the desert²¹ in God's law.

The commandment of the rest in the seventh day is not regarded as something new neither by Moses nor by the people within this episode, the theme of the Shabbat being something generally known²². The Israelites are not explained here what is the day of rest or why should they gather twice as much manna in the sixth day. It is interesting to observe the fact that the Israelites ask themselves twice with respect to the consistency of the manna, but never ask what is the Shabbat, which proves the fact that although the Shabbat was known, it was not respected in a particular way until that time²³. Through this food given miraculously, depending on a cultic law²⁴, God sanctifies the day of Shabbat and offers a time of physical rest and of re-orientation towards the spiritual things. Thus, what begins as a divine intervention in a critical moment, intervention through which the food for the hungry people is provided, becomes an important lesson about the special nature of Shabbat²⁵. The rule of gathering the manna allows a double correlation: in the past, with the creating work, at the end of which God rested, and in the future, with the discovery of the fourth commandment which will make Shabbat an integrant part of the Covenant²⁶.

¹⁵ *KJV Bible Commentary* (Nashville: Thomas Nelson, 1997), 148.

¹⁶ Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Exodus* (Albany, Ages Software, 1999), Ex 16:23.

¹⁷ SPENCE-JONES, 53.

¹⁸ ELWELL, Ex 16:23.

¹⁹ Reiteration of the pattern made by God even from the moment of the creation, Jon COURSON, *Jon Courson's Application Commentary: Genesis-Job* (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 281.

²⁰ NICHOL, Ex 16:22.

²¹ SPENCE-JONES, 57.

²² CLARKE, 57.

²³ Charles PFEIFFER, *The Wycliffe Bible Commentary: Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1962), Ex 16:23.

²⁴ Earl D. RADMACHER; Ronald Barclay ALLEN; Wayne H. HOUSE, *The Nelson Study Bible: New King James Version* (Nashville: T. Nelson Publishers, 1997), Ex 16:22.

²⁵ Shubert SHAPIRO, "Shabbat: Three stages in Israel's Experience", in *Jewish Bible Quarterly*, vol. 32 (no. 3, 2004):169.

²⁶ Douglas K. STUART, *Exodus*, col. *The New American Commentary* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2007), 372.

b) The historical perspective: inaugurating the Shabbat in Exodus 16 as an anticipation of the Law

Regarding the inauguration of the Shabbat in the episode of the manna (*Exodus* 16), many exegetes express in a favorable manner²⁷. Even if the existence of the principle which stands at the basis of observing this day even from the moment of creation, as a day of rest and holiness, is accepted, here the term of Shabbat as a weekly day of cult, as a cultic expression of the initial principle occurs for the first time²⁸. Thus, even if God rested on the seventh day of the creation, He did not command man to do the same thing at that time. But now He gives the law of Shabbat to the people of Israel, a law that would become one of the Ten Commandments as a sign of His covenant with Israel on Sinai (*Exodus* 31:13) and as a sign of weekly recalling the miracle of their liberation from Egypt (*Deuteronomy* 5:15). God established the observance of the Shabbat as a religious foundation before giving the Law and as anticipation of the Law²⁹. The fact that some came out to look for manna even on the day of Shabbat, shows that this becomes an institution for Israel only after the giving of the Law. If God sanctified the Shabbat here through the gift of manna, He did this as a preparation for its consecration through the Law³⁰.

The episode of the manna as a whole represents a partial anticipation of the revelation from Sinai, because in chapters 15, 25, 26 the commandments and laws are mentioned, and in chapter 18,16 the civil code is formed³¹. Thus, even if the meaning of the Shabbat and its place within the Law will be fully revealed in *Exodus* 20:8-11, for now the Israelites are reinforced, in this way, in the faith of God's care which provides them with food even if they stop working for one day and dedicate their time to the spiritual preoccupations. What the fourth commandment brings new is a moment of legislating the Shabbat and not its foundation³². Another perspective upon this episode is the diachronic reading:

²⁷ Thus J. Vernon MCGEE, *Thru the Bible Commentary: The Law (Exodus 1-18)* (Nashville: Thomas Nelson, 1991), 146: The Shabbat was given to the chosen people before the formal giving of the Law; William MACDONALD; Arthur FARSTAD, *Believer's Bible Commentary: Old and New Testaments* (Nashville: Thomas Nelson, 1997), Ex 16:20; D. K. STUART, *Exodus*, 383; Carl Friedrich KEIL; Franz DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1 (Peabody: Hendrickson, 2002), 364.

²⁸ Robert G. HOEBER, *Concordia Self-Study Bible* (St. Louis, Concordia Publishing House, 1997), Ex 16:18. Although in the text, the first mention of the Shabbat does not include the definite article – “today is rest” – which could suggest the newness of the idea for the receivers of the commandment (SPENCE-JONES, 52), the grammar construction allows a translation using the article, NICHOL, Ex 16:25.

²⁹ STUART, 381.

³⁰ KEIL; DELITZSCH, 364.

³¹ SPENCE-JONES, 37.

³² The use of the expression “holy Shabbat” (*Exodus* 16, 23) as well involves a knowledge of the Jews of this day previous to Sinai. There are also adverse opinions: the fourth commandment introduces the obligation to respect the rest day, an obligation introduced by Moses and which was not known or imposed to Noah or the patriarchs. Moses instituted it as a sign of Israel's covenant with God and as a national celebration of the liberation from Egypt, Ștefan COLBU, “The Decalogue. A New Institutional Approach”, in *European Journal of Science and Theology* (March 2012, vol. 8, no. 1): 33-5.

the possibility is explored that this chapter 16 of *Exodus* presents an event subsequent to the Decalogue, taking into account the references to the tabernacle and the ark, two elements which occurred, according to the biblical text, after this stage of revelation³³.

c) The creation perspective: Shabbat – part of the world’s structures as a whole

To accept the fact that the Shabbat was known to the Jews prior to the offering of the Law leads the exegetes to suppose as well the probability that this day was respected by the patriarchs too, including Noah, thus meaning from the beginning of humankind. The practice is based on separating one day out of seven for the divine rest (*Genesis* 2:2-3) which is considered to be a divine settlement and the first of all commandments addressed to the human being³⁴. Shabbat is, from this perspective, more than an institution, it is an element of the order of creation³⁵ (*Genesis* 2:2-3), its very holiness deriving from the divine blessing and sanctification from the beginning of the world. Because it is an integrating part of the cosmic order, its sacred character is entirely independent from all human act or being³⁶.

The affiliation of the Shabbat to the constitution of creation, to the reality of the world might mean that keeping the day of rest was an aspect that depended on the human being’s nature, and to this respect, the expression of the fourth commandment: “For in six days the Lord made the heavens and the earth” (*Exodus* 20:11) speaks about an *ontological argument*³⁷. We see how the human being, without receiving any law to this respect, fulfills the celebration of rest, and this can be easily connected to other liturgical manifestations mentioned by the biblical text, fulfilled also through the nature of the service characteristic for the human being, by virtue of an inner law inherent to man³⁸, for the human being is in the natural state of its creation only when it praises the Lord³⁹: Cain and Abel’s offering (*Genesis* 4:3-4), Noah’s offering (*Genesis* 8:20), Abraham’s offering (*Genesis* 12:7) and the examples could go

³³ OSBORN; HATTON, 389.

³⁴ Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume* (Peabody, Hendrickson, 1996), Ex 16:22.

³⁵ Terence FRETHERM, *Exodus*, coll. *Interpretation: a Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1991), 183.

³⁶ Nahum M. SARNA, *Exodus*, coll. *The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 90.

³⁷ David NOVAK, “the Sabbath Day”, in *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others*, (Michigan: Grand Rapids, 2007): 77.

³⁸ Sang-Bok David Kim, “The Pre-Mosaic Concept of Ethics”, *Torch Trinity Journal* (vol. 1, no. 1, 1998): 10.

³⁹ ISAAC THE SYRIAN, *Words to the Lonely about the Life of the Spirit, Divine Mysteries, Providence and Judgement*, II, 1, in *Words to the Lonely, Part II recently discovered*, translated by Ioan I. ICĂ Jr. (Sibiu: Deisis, 2003), 111.

on. From all of this one may understand that the legislation of the liturgical practices, their foundation was only done when the human being's too many mistakes made him forget his Creator and Master, the laws being in this case a support to help him remember and seek the communion with God.

In this context, a problem occurs, that of knowing and respecting the Law before Moses, especially by the patriarchs whose virtue is recognized and accepted both by the Judaic and Christian environment. But the two aspects are not inseparably linked, and we see that Saint Justin Martyr, although he recognizes the virtue of several pre-Mosaic characters such as Adam, Abel, Enoch, Lot, Noah or Melchizedek, he states explicitly the fact that they did not observe the Shabbat⁴⁰. Within Judaism, the idea that most of the laws given on Sinai, and especially the Shabbat, existed prior to the moment in which they were actually received, is a reason usually associated to the apocalyptic direction of the Judaism⁴¹, which left a print on the rabbinic literature⁴². Thus, some rabbis, starting from the text from *Genesis* 26:5: "Abraham obeyed me and did everything I required of him, keeping my commands, my decrees and my instructions" and influenced by the idea of the transcendence of the Law, came to state that Abraham respected the Law entirely⁴³. It is hard to exclude firmly the possibility that some elements of the Law had indeed proceedings in the pre-mosaic period in the sense of W. Kaiser's view:

"Despite its concision, economy of vocabulary and broad view, one must not think that the Decalogue was founded and promulgated on Sinai for the first time. All ten commandments were part of the God's Law written into the hearts before the stone tables, for all ten appear, in one way or the other, in the *Book of Genesis*"⁴⁴.

On the other side, there is the exclusive assuming of the Shabbat as a gift from God to Israel, but by virtue of which not only the observing of Shabbat wasn't required to the Jews but it was forbidden⁴⁵. A text which

⁴⁰ *Dialogue with the Jew Tryphon*, XIX; ANF, 1, 204. This is also the opinion of Irenaeus and Tertullian. Irenaeus, *Impotriva ereziilor*, 4.16.2; Tertullian, *An Answer to the Jews* 2 (ANF, 3, 153); 3, apud Robert M. JOHNSTON, "Patriarchs, Rabbis and Sabbath", *Andrews University Seminary Studies* 12 (1974): 94-5.

⁴¹ As an example, in the *Book of Jubilees* is stated the eternal existence of the Law from Sinai, which was only a transcription of what already existed in heaven (Jubilee 3:30-31).

⁴² JOHNSTON: 97.

⁴³ Talmud, *Yoma* 28b. other opinions of foreign rabbis to this respect: R. Shimi b. Hiyya: the text refers to the noahide laws or at the most to the circumcision too; R. Ashi: Abraham respected the written and oral Torah, R. Johanan: Joseph respected the Shabbat, apud Robert M. JOHNSTON, "Patriarchs, Rabbis and the Sabbath", 99.

⁴⁴ He refers to texts such as: *Genesis* 35:2: "get rid of the foireign gods"; *Genesis* 31:39: "you demanded payment from me for whatever was stolen"; *Genesis* 24:3: "swear by the Lord, the God of heaven...", Walter Kaiser, *Toward Old testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 81-2.

⁴⁵ *Sanhedrin* 58b, apud Robert M. JOHNSTON, "Patriarchs, Rabbis...", 96.

supports this idea occurs in *Exodus* 31:12-17, where the Shabbat is presented as an eternal sign between God and Israel⁴⁶. We only wish to underline here the fact that on the answer to this problem depends the universal compulsoriness to respect the Shabbat⁴⁷. If we accept the idea that this is indeed part of the world's structures and that it was observed from the beginning of the history, it means that it goes beyond the strict frame of a people – Israel⁴⁸ and that it is part of everyone's responsibility.

d) The Christological perspective

In a key of Christian reading, linking the gift of manna with the compulsoriness of observing the day of rest is not accidental, the Holy Fathers interpreting the two seemingly distinctive elements in a unity of meaning. Following immediately a new moment of dissatisfaction of the people regarding the frugal food (*Exodus* 16:1-3), the gift of manna is not destined to satisfy the greed of those overwhelmed by earthly thoughts, for these receive meat (quail, v. 12-13a). In return, the manna is the heavenly food because it is "shadow and image" of the teachings and gifts given through Christ, teachings which nourish both humans and angels. Moreover, this food for the body which God gives Israel from heaven is understood as a prefiguration of the Body which the Incorporeal gives to the hungry for communion⁴⁹ (*John* 6:32-33). In the day of the Shabbat, this food does not depreciate in order to make a connection to the One Who, while resting in the tomb on Saturday, did not become subject to corruption.

The commandment to gather only the quantity of manna necessary for one day and the simultaneous interdiction to keep from it for the next day are interpreted by Saint Gregory of Nyssa as the expression of the fact that we are not allowed to use images after their fulfillment, and it is not useful for us to gather in this earthly life, out of greed, more than we need⁵⁰, because all of these will transform into maggots (*Exodus* 16:20). But the Jews are allowed to keep the manna from the previous day for the day of holy rest in God's honor⁵¹ (*Exodus* 16:23) because the surplus is allowed when it turns towards something that is not subjected to corruption⁵², towards the spiritual goods.

⁴⁶ Gary COHEN, „The Doctrine of the Sabbath in the Old and New Testaments”, *Grace Journal* (VI (1965), #2): 9.

⁴⁷ JOHNSTON, 100.

⁴⁸ FRETHEIM, 183.

⁴⁹ GREGORY of NYSSA, *Despre viața lui Moise, Scrieri I*, in PSB 29, translation, index and footnotes by Dumitru STĂNILOAE and Ioan BUGA (Bucharest: IBMBOR, 1982), 47.

⁵⁰ G. W. ASHBY, *Go out and meet God: A Commentary on the Book of Exodus*, col. *International Theological Commentary* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 73.

⁵¹ Through the permission to gather food for two days it is underlined the religious importance of the Shabbat, Petre SEMEN, *Învățătura despre sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament* (Iași: Trinitas, 1993), 200.

⁵² GREGORY of NYSSA, *Moise*, 49.

Attempt to harmonize the opposites

The perspectives of understanding the manna episode and the way in which this generates divergent opinions regarding the moment of the instituting of Shabbat, presented here briefly, are an eloquent example of the diversity in interpretation which is made possible by the text of the Holy Scripture. Each of these perspectives is supported by convincing textual, logical and theological arguments regarding Shabbat and the moment of its institution, with a direct reference to *Exodus 16*.

The *cutumiary perspective* accepts a tradition of observing a weekly day of cult. The moment of the setting up of this day cannot be determined, and neither if there were any provisions formulated with respect to the manner of celebrating it. What is important here is the simple possibility that the Shabbat day was an institution known from the pre-Mosaic period which, in the time of Moses, reached a phase of decline and required a process of re-learning, renewal, clarification. The act of offering the manna, in this context, appears as a form of marking this day which is a sign of the divine Providence and a time of returning to God.

On the same level of understanding the Shabbat as the seventh day dedicated to rest there is the *historical perspective*, generated by a reading close to the letter of the text, according to which the episode of the manna occurs as a moment of setting up the day of rest, with a double function: of anticipation/preparation of the Law (*Exodus 20*), of defining the Shabbat as a historical reality given to the chosen people. Here there is a clear distinction between the principle of the rest day known from the creation (*Genesis 2:2-3*) and its cultic expression (*Exodus 16*), stating that the Shabbat inaugurated now will become a law through its integration within the Decalogue.

However, with the *creation perspective*, we move to another level of understanding, in which the border between the weekly day of rest, which is supposedly respected from the beginning of the world, and the Shabbat, as a part of the world's structures, vanishes, a day becoming the expression of a reality which has its origins in God's rest at the end of the creation. From this perspective, the Shabbat as an ontological reality is independent from all legislation and even from all observance from the human being and, thus, it is not impossible that it received a natural cultic expression even from the beginning of the humankind, without being able to say which this expression was. Thus, the meaning changes: the man is the one who, without obeying a law or commandment, tries to become a part of this reality of divine sanctification and blessing which is God's Shabbat (*Genesis 2:2-3*).

In a key of Christian reading, the Christological perspective upon the episode gives the manna a prefigurative value for Christ Himself, the real bread from heaven Who spent a day of Shabbat in the tomb, and His body did not become corrupted.

These perspectives converge in an area of understanding which perceives the Shabbat in essence as a *rest in God*. To this respect, Shabbat was both respected and disrespected, to an individual level, before the offering of the Law on Mount Sinai, because it depended, above all, not on a belonging to a set of legal-cultic rules or on the ethnic affiliation, but on the degree of man's closeness to God. This is why one may accept the fact that the Shabbat was known and lived from the beginning of the humankind, and the patriarchs and their predecessors (Enoch, Noah) were persons whose virtue⁵³ is confirmed by the biblical text and recognized unanimously by the Jews and Christians. Together with the institutionalized form of the Shabbat (with the anticipating stage in *Exodus* 16 and with the legislation in *Exodus* 20) it becomes a communitary responsibility and an identitary mark which indeed belongs exclusively to the people of Israel. The institutionalized form materialized in a weekly day of cult with its own liturgical rules, never constituted the object of a commandment addressed to the other nations: this Shabbat is God's gift to Israel and it belongs only to Israel. But the Shabbat of the chosen people, as a weekly day of cult is, in fact, a time of ceasing work in order to dedicate exclusively to the spiritual exercise, oriented towards reaching the spiritual rest in God. Thus, besides the perspective of understanding, the Shabbat is constantly associated to the idea of the rest in God, which determines us to believe that, apart from its historical, archaeological, ethnical, martyrical aspect, the Shabbat, in its essence, is the expression of the humankind's thelos to live eternally in the communion of the eternal happiness with the One who is.

⁵³ Virtue is the way through which one may come to this rest in God which means the lack of sin and the admittance into a relationship/status of communion with Him.

SLUJIREA LITURGICĂ A CUVÂNTULUI ÎN GÂNDIREA PROFETULUI ISAIA (ISAIA, 5 / IOAN 15)

ALEXANDRU-ADRIAN SALVAN*

REZUMAT. Creația, ca rod al energiilor necreate își caută împlinirea, expresia și viața prin confruntarea cu ceilalți parteneri ai existenței, iar jertfa are ca scop creația, atunci creația cere jertfă și nu este de conceput una fără alta. Jertfa este în același timp și satisfacție, dar nu o satisfacție pretinsă de cineva, ci satisfacția, bucuria pe care o procură acest act sublim și celui ce aduce jertfa și desigur și lui Dumnezeu. Dacă Hristos este Vița (Cânt.1, 13; Is.5, 1-4; Sir. 24, 20; In. 15, 1), și întreaga omenire este mlădița, în această relație de comuniune stă și jertfa, dar și roadele ei. Cel ce se face mlădiță roditoare prin conlucrarea cu harul devine un om nou prin intermediul Euharistiei, deoarece acesta este renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt și nu se mai unește cu Hristos care se naște și moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața veșnică. Astfel că Euharistia sădește în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viața Lui veșnică asemenea lui Hristos, prin înviere. Prin Euharistie mlădițele au în ele seva Viței care a murit și a înviat și totodată ele nu mai sunt supuse stricăciunii, deoarece poartă în ele trupul lui Hristos cel înviat ca leacul sau doctoria nemuririi sau al nestricăciunii veșnice, fiindcă „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (Ioan 6,54).

Cuvinte cheie: creație, energii necreate, jertfa, Jertfitor, Liturgul prin excelență, deschidere cosmică și eshatologică, vița-mlădițele.

Preliminarii

Ideea venirii unei judecăți finale, indiferent că va fi la sfârșitul vieții fiecărui om în parte, sau la sfârșitul veacurilor, constituie o problemă pe care o întâlnim în majoritatea religiilor. Problema dreptății cu multiplele ei aspecte este una ce a frământat omenirea de-a lungul veacurilor, iar în vremurile de acum aceasta se pune mai stringent ținând seama de tendința oamenilor de a

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

stabili noi raporturi bazate pe dreptate. Această echitate s-a simțit mereu mișcându-se în aproape toate religiile lumii și a fost echivalată cu conceptul de dreptate sau de drept fiind ideea după care s-au condus și se conduc încă popoarele din timpurile cele mai îndepărtate și din locuri diferite¹.

În capitolul 5 al Cărții lui Isaia este subliniată ideea de dreptate întrucât este scos în lumină momentul judecării, în care Dreptul Judecător va rosti sentințe pentru poporul care nu a știut să rămână în relație de comuniune liturgică cu Cel ce a zidit toate numai prin Cuvânt și care s-au abătut de la adevăratul sens al existenței transformând totul în patimă și în plăcere și astfel, înrobindu-și chipul și îndepărtându-se de la asemănare. Dacă Profetul Amos este profetul dreptății sociale, iar Osea al iubirii lui Dumnezeu, Isaia este marcat mai ales de tema transcendenței lui Dumnezeu. Numele divin predominant, care va fi reluat în toată cartea lui Isaia este „Sfântul lui Israel”, Cel sfânt, adică Cel nevăzut, de neajuns și incomprehensibil, dar în același timp al lui Israel, adică Cel care intră în relație cu omul, încheie un legământ, intervine în istorie, dar nu se lasă străpuns de aceasta, ci o transcende făcând-o meta-istorie². Acesta este Dumnezeu cel nevăzut la care se referă Isaia folosind și o serie de metafore ce aprofundează cunoașterea Lui și care străbat întreaga carte. Printre aceste metafore observăm că în capitolul V, episodul este unul de tip alegoric în cadrul căruia Dumnezeu asumă rolul stăpânului viei, Făcătorul cerului și al pământului coborând din transcendența cerului spre imanența lumii și realizând în Sine comunitatea euharistică, care prin Duhul aduce doxologie Creatorului, făcând prin această părtășie acțiunea de unire cu Cel ce este începutul a toată zidirea.

Introducere

Cartea lui Isaia își are numele de la profetul care a compus-o, însemnând în limba ebraică, „mântuirea lui Iahve”. Numele este înrudit printre altele cu cel al lui Iosua, Elisei, Osea și Iisus. Toate aceste nume derivă de la aceeași rădăcină, în grecește transcrierea făcându-se în diateza activă, iar cuvântul fiind „Ισαιας”; în latină „Isaias sau Iesaias”, iar în românește Isaia sau Isaie³. Potrivit cărții, tatăl lui Isaia se numea Amoț iar unii Sfinți Părinți credeau că tatăl lui Isaia ar fi aceeași persoană cu profetul Amos din Tecua⁴. Identificarea este imposibilă din cauza faptului că cele două nume se deosebesc, în ortografia lor, după cum se vede din

¹ A. MANOLACHE, *Originea dreptului și sensul dreptății după diferite religii ale lumii*, în *Revista Ortodoxia*, nr.4/1958, p. 570.

² Brevard S. CHILDS, *Isaiah: a commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2001, pp.10-12.

³ Robert D.D. HAWKER, *Entry for 'Isaiah'. Hawker's Poor Man's Concordance and Dictionary*, London, 1828, p.569; Dr.William SMITH, *Entry for „Isaiah*, *Smith Bible Dictionary*, 1901, p.798; James HASTINGS, *Entry for 'Isaiah, Book of Hastings'*, *Dictionary of the Bible*, London, 1909, p. 673.

⁴ SF. VASILE CEL MARE, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, în *PSB*, vol.I, Editura Basilica, București, 2009, pp. 10-11.

textul ebraic. La amândouă numele atât consoanele începătoare cât și cele finale sunt deosebite: עֲמוּס # יִשְׁעִיָּהוּ

Profetul Isaia a trăit într-un timp când marea putere asiriană și-a atins culmea sa, întinzându-și dominația peste țările occidentale vecine, ajungând până la hotarele Egiptului. Regii din această epocă (Tiglat Pilezar III, Salmanasar IV, Sargon și Senaherib) au influențat mersul celor două state mici israelite, dând lovituri grele Regatului de nord care s-au soldat cu prăbușirea și desființarea acestuia în anul 722 î.Hr⁵.

Isaia a fost un profet de stat remarcabil, dar în domeniul religios importanța lui a fost și mai mare deoarece în această sferă el și-a îndeplinit misiunea profetică în sensul cel mai cuprinzător al cuvântului. În ceea ce privește latura religioasă, profetul Isaia a îndeplinit un rol nu numai pentru timpul său, ci și pentru timpurile de mai târziu, iar prin puterea convingerilor sale și prin activitatea sa, el a înnoit permanent și a întărit viața religioasă a poporului său. Datorită unor descoperiri însemnate pe care le-a primit de sus, el a dezvoltat o teologie speculativă despre Dumnezeu și însușirile Sale, dar și despre raporturile Sale cu lumea. El l-a prezis pe Mesia și împărăția mesianică folosindu-se de atâtea amănunte, încât Sfinții Părinți l-au numit Evanghelistul Vechiului Testament. Astfel că Fericitul Ieronim a spus despre el: „...*Non tam propheta est dicendus quam evangelista*”⁶.

Capitolele 1-12 formează un grup unitar, avându-și nucleul în capitolele 7-9, iar textul cel mai vechi este pericopa 7,1-9,6, așa numita *Carte a lui Immanuel*, careia i s-a adăugat, ca o prefață, scena investirii în misiunea profetului (capitolul 6) și în jurul căreia se va fi format concentric pasajul întreg: capitolele 1-5 concentrează o serie de mustări la adresa poporului și mai ales a cărmuitorilor, grupul 9,7-11,16 conține descrierea invaziei și făgăduințele de intervenție răscumpărătoare a lui Dumnezeu, totul încheindu-se cu un psalm de mulțumire ce se alcătuiește în capitolul 12. Grupul format din capitolele 13-23 conține mesaje profetice cu privire la „neamuri” (goim), adică la populațiile păgâne cu care se împletește istoria poporului evreu (am), iar capitolele 24-35 sunt orientate mai ales spre viitor conținând amenințări dar și făgăduințe, în acest cadru detașându-se grupurile 24-27 numit de exegeți „Apocalipsa lui Isaia”, text cu deschidere cosmică și eshatologică, iar 34-35 este numit și „Apocalipsa mică” fiind mai apropiat de tonalitatea din Isaia. În sfârșit, capitolele 36-39 constituie o anexă istorică identică cu capitolele corespunzătoare din cartea IV Regi. El încheie o etapă, dar constituie și o legătură cu a doua parte a textului și anume: prezicerii exilului în Babilon (39, 5-18) îi răspunde vestea cea bună a eliberării (40,1-11)⁷.

⁵ Trent C. BUTLER, *Entry for 'Isaiah'*. *Holman Bible Dictionary*, London, 1991, p. 932.

⁶ FERICITUL IERONIM, *Praeeliminorum in librae Isaiae* în PSB, vol.3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 56.

⁷ Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39, A New Translation with Introduction and commentary*, Anchor Bible, Double day, London Bible College, 2000, p. 82; Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55, A New Translation with Introduction and commentary*, Anchor Bible, Double day, London Bible College, 2002, p. 42.

Capitolul 5, tema lucrării de față, este structurat pe trei registre exegetice, și anume: primul registru prezintă imaginea *viei* care are și un scop simbolic (Ps.143,9; Ier. 2,21; Mt. 21,33; Mc. 12,1; Lc. 20,9; I Cor. 3,9; I Ezd. 9,9; Ier. 8,13; Os. 10,1; Lc. 13,6; Ps.79,12; Os. 2,14; Is. 1,30; Zah. 14, 17-18; Ps. 79,15); al doilea registru scoate în evidență *judicata asupra poporului ales* (Ps.128,4; Mih. 2,2; Pild. 23, 30; Eccl.10,16; Lc.6,25; Ef. 5,18; Ps. 27,7; Is. 28,7; Am.6, 5-6; Is.30, 33; Is. 2,11,17; Is. 14,30), iar în al treilea registru sunt rostite *mustrări cu privire la popor și la cârmuitorii lor* (Pild.5, 22; Mih.7, 3; Ier. 17,15; Am. 5,18; II Pt. 3,4; IV Reg.17, 9; Pild. 28,4; Am.6, 12; Pild. 3,7; 26,12; Rom.12, 16; I Cor. 3,18; Pild. 31,4-5; Avac. 2,15; Sir. 31, 29; Pild. 17,15; Is. 9,17; Is. 9, 11; 10,6; Lev.26, 25; Is.13, 2; Ier.4, 13; Iov 4,9-10; Ier.2, 15; Iez.32, 2; Iov 18,5; Is.8, 22; Mih.3, 6).

Slujirea liturgică a Cuvântului în gândirea profetică-Isaia

Dacă în capitolele 2-4 proorocul arătase starea în care se afla poporul israelit, privit așa cum se înfățișa ochiului omului după partea din afară ca stat, ca și moralitate, ca viață pământească, iar mai apoi în capitolul 4 este înfățișată starea viitoare a poporului privită din felul cum se arată în sufletul oamenilor, adică după partea interioară, în capitolul 5 versetele 1 -7, se expune iarăși starea de față a poporului, însă sub o formă de parabolă, dar care are o tâlcuire adâncă⁸.

Acest capitol începe prin a prezenta într-o frumoasă alegorie, grija pe care o manifestă Dumnezeu față de oameni, dar și pentru răzvrătirile lor față de propria-I bunătate. Aici se istorisește cunoscuta parabolă despre via Domnului, care în Noul Testament, Evangheliștii sinoptici o relatează sub denumirea de *parabola lucrătorilor nevređnici ai viei* (Mt.21, 33-46; Mc.12, 1-12; Lc.20, 9-19) și în care ni se istorisește evenimentul ca și în cartea lui Isaia, numai că aceștia vin cu unele detalii și anume: ni se spune că după ce Stăpânul a sădit via, a împrejmuț-o cu gard, a săpat în ea teascul, a clădit turnul, a dat-o pe seama unor lucrători și s-a dus departe, iar la vremea cuvenită a trimis lucrătorilor un slujitor ca să ia de la ei din roada viei, însă sub acesta l-au prins, l-au bătut și i-au dat drumul fără nimic⁹.

Apoi au fost trimiși și alți slujitori, care la rândul lor au fost bătuți și uciși, neapucând să aducă Stăpânului nimic din roadele viei. Și în cele din urmă Stăpânul se hotărăște să-l trimită pe Fiul său iubit fiindcă se gândea ca de El se vor rușina, însă nu a fost așa. Lucrătorii atunci când l-au văzut au zis întru sine: acesta este moștenitorul, veniți să-l omorâm, și moștenirea va fi a noastră...Și au pus mâna pe el și l-au omorât și l-au aruncat afară din vie. Acum ce va face Stăpânul viei? Va veni și pe lucrători îi va pierde, iar via o va da pe seama altora. Și evangheliștii sinoptici conchid: *Oare nu ați citit scriptura aceasta: **Piatra pe care***

⁸ Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Isaiah*. Ed. Albany, OR: Ages Software, 1999 (Logos Library System; Clarke's Commentaries), p. 28.

⁹ Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus, Adevărul ca poveste*, Humanitas, București, 2013, p.114.

nu au bagat-o în seamă ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului; de la Domnul s-a făcut aceasta și este minunată întru ochii noștri? Observăm că și în Evangheliile sinoptice tema este aceeași ca și la Isaia, Stăpânul viei este Dumnezeu-Tatăl, Care își asumă rolul de Creator, sădind *via*, înțelegând prin aceasta poporul cel ales de El, Israel, care prin atitudinea de sperjur manifestă acea non-receptivitate furioasă, în care totul se conturează în jurul „ateismului militant” deoarece lucrătorii tocmiți să lucreze *via* în absența Stăpânului sfârșesc prin a nu-i recunoaște dreptul de proprietate: consideră că lor li se cuvine totul și astfel subminează autoritatea Stăpânului, maltratându-i slujitorii și ucigându-i propriul Fiu¹⁰. Fiul, pe care Stăpânul îl trimite este Mântuitorul, Care coboară din transcendență, Se întrupează, și vine în imanența lumii, în maximală apropiere față de „*via Stăpânului*” ca să o restaureze și prin Duhul să vivifice chipul cel stricat prin păcat¹¹.

În partea a doua a acestei expozițiuni, evangheliștii ne scot în evidență caracterul de judecată, pe care Stăpânul îl va săvârși. În cele ce citim în capitoul V al cărții lui Isaia, observăm faptul că profetul a fost silit de împrejurările nestatornice în care poporul ales era, să dea acestuia învățătura și într-o formă alegorică. Cu toate că muștrările lui erau pentru popor, totuși acesta rămânea pe căile nelegiuirii deoarece citim în versetul 8, că ei clădeau casă lângă casă și grămădeau țarini lângă țarini, până când nu mai rămânea nici un loc, astfel încât să rămână ei singuri stăpânitori în țară¹².

Parabola își deschide cursul printr-o formă doxologică, în care profetul cântă cântarea de dragoste pentru prietenul lui și după care începe oarecum să relateze imaginea viei. Este o tradiție ca să se adune cântăreți populari la diferite ocazii și să cânte poporului melodii cunoscute sau chiar compuse cu acel prilej. Isaia se hotărăște să se folosească de o asemenea adunare și caută prilej să intervină într-un astfel de moment la locul unde erau adunați nu numai locuitori din Ierusalim, ci și din Iudeea și din alte părți¹³. Știind că muștrarea pe față nu ajută, se înfățișează ca un cântăreț popular și îmbracă învățătura ce voia să le-o dea sub haina frumoasă a parablei. Comparația cu *via* era cea mai ușor de făcut și de înțeles fiindcă cultura viei era destul de întinsă în Palestina. Venind în fața poporului spune că întâi va cânta ceva, și anume o cântare, pe care un prieten al său a făcut-o pentru *via* sa. Prin aceasta voia să atragă luarea aminte a poporului și începând a spune cântecul, care îi plăcea foarte mult, observăm că relatarea trece într-un alt registru în care compozitorul nu este cel ce cântă, ci prietenul său care era stăpânul viei. Și prietenul său și stăpânul viei era

¹⁰ Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus...*, p. 120.

¹¹ Pr. Dumitru STĂNILĂOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed.Omnioscop, Craiova, 1993, p. 316.

¹² Pr. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Studii și comentarii. Proorocii*, în *Revista Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1/1925, p. 532.

¹³ John GILL, *Commentary on Isaiah 5:1*. "The New John Gill Exposition of the Entire Bible", Winterbourne, Ontario, 1999, p. 541.

Dumnezeu, și tot El era și autorul cântecului. Chiar dacă cântecul este unul scurt, profetul cântă ca și cum ar citi în gândul Domnului¹⁴.

Brevard S.Childs crede că ar fi un cântec popular al vremurilor de atunci, și foarte cunoscut, dar nimic nu sprijină această părere fiindcă observăm că Isaia s-a folosit numai de prilejul ce i s-a oferit ca să spună cele ce Domnul i-a poruncit să vestească poporului. Iar un al doilea motiv care îl întregește pe cel dintâi, arată că parabola este un cânt inspirat de Dumnezeu și nu compus de vreunul din popor¹⁵.

Se pare că toate cântările oferă o stare strălucită a lucrurilor, iar acest lucru o arată oda din cartea ieșirii care devine o cântare de biruință: „Cânta-vom Domnului căci cu slavă s-a preaslăvit" (Ieșire 15,1). De asemenea Cântarea Cântărilor este o odă de nuntă compusă dramatic, iar în acest capitol Scriptura conține o amenințare împotriva viei după dreapta judecată a lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare spune că personajul care proclamă oda este Duhul Sfânt, care cântă cântarea pentru via iubită. Iar această cântare este a Celui iubit, a Fiului, Cel Unul Născut, Cel bun prin Sine, de care tuturor le este dor și a cărui iubire este sădită în mod natural și nespus în gândurile tuturor celor raționale. Astfel, Mângâietorul le-a primit pe toate de la Unul Născut și ni le vestește nouă, și zice că această odă este a Celui iubit, ca și cum ar primi-o de la El¹⁶.

Mergând mai departe observăm că acest Prieten, Care este Liturgul prin excelență sădește o vie pe o coastă mănoasă, o sapă, o curățește de pietre și sădește în ea viță de bun soi, apoi ridică în mijlocul ei un turn, sapă și un teasc având nădejdea că la vremea potrivită ea va face roadă, însă ea devine neroditoare. Hristos care este Fiul cel iubit al Tatălui și Răscumpărătorul nostru devine Stăpânul viei și Liturgul prin excelență. El sădește în fiecare om, începând cu poporul ales, lăstarele trupului Său și adunându-i pe toți întru Sine îi readuce la starea primordială, la măsura vârstei deplinătății Lui (Efeseni 4, 13). Grija pe care o manifestă Mântuitorul față de comunitatea eclezială este descrisă în elemente simbolice. Avantajele acestei situații sunt puse în acord cu ziua a 8-a în care toată creația va fi adusă la o stare nouă, la un cer nou și un pământ nou. Astfel că, El a sădit via cu cele mai bune vițe, le-a dat cele mai bune legi, instituind o comunitate eclezială în comuniune cu Creatorul său. Turnul despre care vorbește Isaia nu este altceva decât templul sau biserica în care Dumnezeu umple totul de slava Sa și de prezența atotputerniciei Sale¹⁷.

Voind să arate că se cuvine să fim uniți cu El, prin iubire și că este de folos să câștigăm din această unire, Cuvântul întrupat se înfățișează ca viță, iar pe cei uniți cu El și care sunt articulați într-un oarecare fel și întăriți în El, îi

¹⁴ Pr.drd.Gheorghe JARPĂLĂU, *Caracterele împărăției Mesianice după proorocia lui Isaia*, în Revista Mitropolia Olteniei, nr.4-6/1990, pp. 26-27.

¹⁵ Brevard S.CHILDS, *Isaiah...*, p. 41.

¹⁶ SF. VASILE CEL MARE, *Comentariu...*, p. 159.

¹⁷ Henry MATTHEW, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*. Peabody: Hendrickson, 1996, pp. 22-23.

face părtași firii Lui celei dumnezeiești (II Petru 1,4), iar prin împărtășirea de Sfântul Duh îi numește mlădițe. În acest sens Sfântul Chiril al Alexandriei spune că Cel ce ne unește pe noi cu Mântuitorul Hristos este Duhul cel Sfânt al Lui. Iar această alipire la viță a celor ce vin la ea este voită, iar unirea ei cu noi se desăvârșește prin relație deoarece nici unirea noastră cu Hristos nu se face în afara voii noastre, nici a Lui cu noi nu este prin fire, ci ea se realizează prin Duhul Sfânt¹⁸. Prin voința noastră cea bună venim la El prin credință și ne face de un neam cu El, adică primim de la Hristos demnitatea înfierii. Sfântul Apostol Pavel spune că cel ce se alipește de Domnul este un duh cu El (I Corinteni 6,17), ceea ce ne duce cu gândul că Duhul dumnezeiesc al lui Hristos primit de noi a umplut duhul nostru de El, sau a activat puterea de unire a duhului nostru, încât amândouă duhurile trăiesc ca unul, fără să se contopească¹⁹.

În Evanghelia după Ioan, la capitolul 15, este reluată tema acestei parabole pe care Proorocul Isaia o scoate în evidență în capitolul 5 al cărții sale. Astfel, Evanghelistul Ioan arată cine este vița cea adevărată, și cine este lucrătorul. Cuvântul cel născut din veci din Tatăl este vița care se numește pe Sine vița mlădițelor ce răsar din ea ca maică și hrănitoare a lor, fiindcă noi - mlădițele ne-am renăscut din El și în El, în Duhul, spre rodirea vieții întru înnoirea credinței și a iubirii față de El. Noi suntem păstrați în existență prin faptul că rămânem în Hristos prin Duhul Său, dacă păzim poruncile Lui și dacă ne alipim vieții lui Hristos. Rostul viței stă în a face mlădițele să se bucure de calitatea ei naturală și astfel să dobândească, prin credință și prin evlavie, înrudirea cu Hristos, care prin Duhul Său ne hrănește spre dreapta credință și lucrează în noi toată virtutea și priceperea facerii de bine. Îndreptarea noastră este opera întregii Treimi în care lucrarea perihoretică se săvârșește, iar noi dacă avem părtașie la ea tindem spre asemănarea cu Creatorul nostru²⁰.

Trebuie să înțelegem, cu multă dreptate, că Tatăl ne hrănește în dreapta credință prin Duhul, sau El lucrează, adică ne privește și ne vede și ne învrednicește de grija îndreptării, prin Fiul, în Duhul. În acest sens, Sfântul Chiril spune că, dacă admitem că fiecare dintre cele trei persoane lucrează în mod separat cele referitoare la noi (ceea ce nu atribuim și Alteia), cum nu va fi neîndoielnic că, deoarece Fiul s-a numit acum viță, iar Tatăl lucrător suntem hrăniți în mod special și susținuți în buna existență numai de Fiul, iar de la Tatăl nu avem decât îngrijirea? Căci e propriu viței să hrănească mlădițele ei, iar lucrătorului numai să se îngrijească de ea. Dar dacă cugetăm drept, vom socoti că nici aceea nu se face tară Tatăl, nici aceasta fără Fiul, și nimic nu se va înfăptui fără Sfântul Duh. Toate sunt, precum am spus de la Tatăl prin Fiul în Duhul²¹.

¹⁸ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în P.S.B., vol.41, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 923.

¹⁹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 122.

²⁰ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu...*, p. 924.

²¹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu...*, p. 925.

În chip iconomic Tatăl este lucrătorul viei, Mântuitorul este Vița cea adevărată care prin jertfa sângeroasă restabilește chipul mlădițelor, iar prin cea nesângeroasă se oferă El însuși ca izvor din care răsar mlădițele, iar Duhul Sfânt este Paracletul care vivifică mlădițele, le sfințește și le orientează spre viața cea veșnică a Treimii. Prin faptul că omul este fiul al lui Dumnezeu prin har, el devine prin această participare coslujitor cu Cuvântul întrupat în această dimensiune liturgică de slujire a lumii²².

Alipirea noastră de Hristos devine obișnuită când câștigă prin voință puterea înțelegerii și se desăvârșește prin iubire și credință sălășluindu-se El în sufletele noastre ne face vădită cunoștința de Dumnezeu spunând că toată mlădița care nu aduce roadă întru Mine, El o taie; și orice mlădiță care aduce roadă El o curățește, ca mai multă roadă să aducă (Ioan 15,2). Astfel, numai unindu-ne cu El prin credință și înfăptuind chipul alipirii prin simple mărturisiri ne putem numi mlădițe, care prin Duhul rodesc întru viață²³. Vorbind despre mlădița neroditoare, Sfântul Chiril spune că toate nenorocirile cauzate de către nerodirea acesteia întărește mintea noastră să stăruie în iubirea față de Creator, prin lucrarea virtuții și prin credință neslăbită. În acest chip și Profetul Isaia amintește despre via neroditoare, care este poporul lui Israel, și care în loc să aducă roadă bună s-a îndepărtat de lucrător și a alergat spre plăcerile lumii atrăgându-și asupra-și, într-un plan istoric invazia asirienilor, iar în plan eshatologic, judecata pe care Domnul o face asupra lor, rostind sentințe de o greutate cutremurătoare. Stăpânul este Domnul puterilor, El este și iubitul, prietenul proorocului, iar via este casa lui Israel²⁴. Chiar dacă ei au fost sădirea iubită a Domnului, ei s-au îndepărtat de lucrător, iar Acesta a avut toată nădejdea că vor judeca ca popor cu mintea întreagă și vor umbla pe căile dreptății. Însă ei, dimpotrivă, și-au urdărit mâinile cu sânge și au fost pricina multor țipete de durere²⁵. Cu versetul 7 se isprăvește parabola și aplicarea ei, după care se relatează faptele făcute de acest popor, pentru ca de la versetul 8 înainte să le numere păcatele și să le pună înainte răsplata ce merită pentru faptele lor arătând cum și de cine a fost pângărită via²⁶.

În mod deschis Domnul nostru Iisus Hristos s-a numit pe Sine viță, numai cu scopul ca noi să înțelegem clar și să vedem și cu ochii trupului, printr-o pildă sensibilă și vizibilă, că cei ce se silesc să se alipească de El și s-au hotărât să rămână așa, se vor bucura de puterea și de capacitatea să zămislească virtutea și să o rodească duhovnicește, primind de la viță ca de la o maică, puterea de a lucra aceasta. În cei care se rup de Cuvântul vieții, sau se taie

²² SF. IOAN DE KRONSTADT, *Liturgia - Cerul pe pământ*, Deisis, Sibiu, 2002, p. 135.

²³ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Sophia, București, 2004, p. 355.

²⁴ Arie RUBINSTEIN, *Formal Agreement of Parallel Clauses in the Isaiah Scroll*, în *Vetus Testamentum*, Vol. 4, Fasc. 3, 1954, p. 317.

²⁵ Pr. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Studii...*, p. 533.

²⁶ David GUZIK, "Commentary on Isaiah 5:1". "David Guzik's Commentaries on the Bible", Siegen, Germany, 2003, p. 25.

relația lor cu El, prin aplecarea spre cele ce nu se cuvin li spre o rațiune străină de Dumnezeu, nu se va vedea nici o tărie a capacității spre virtute și nici puterea de a se remarca prin roadele facerii de bine, ci se va vedea mai degrabă ca ceva de neocolit, necesitatea de a fi aruncați în focul cel veșnic, fiindcă cel nefolositor în dreapta credință și evlavie se arată vrednic de pedeapsă, precum mlădița uscată nu este de folos decât focului²⁷.

Dovada neîndoielnică și adevărată a celor spuse nu o află lumea în scrierile sfinților de odinioară, ci privind la faptele Sfinților Apostoli. Ei neslăbind în nici un fel în iubirea față de Hristos, ci rămânând în El și nesocotind că trebuie să și se poruncească evlavia față de El, s-au făcut vestiți. Și ca rod al virtuții lor, au arătat aducerea lumii la Hristos, oferindu-i ca pildă viețuirea lor, și au îmbrăcat ca o icoană strălucitoare cununa nevestejită a slavei de la Dumnezeu. Iar cel atras la pieire prin puțini arginți, înțeleg pe Iuda cel ușuratic și ușor de cumpărat, tăiat din vița spirituală, adică de la Hristos, s-a uscat în demnitatea de ucenic, lepădând puterea de viață făcătoare a Duhului și a fost aruncat afară, după cuvântul Mântuitorului²⁸.

În corpusul 8-23 al capitolului 5, Profetul Isaia scoate în evidență acele sentințe rostite de dreptul Judecător și care în rostirea lui se folosește de exclamația „Vai!”, care prevestește că pedeapsa este iminentă și că cei care dis de dimineață aleargă după patimile și după plăcerile lumii acesteia vor fi aruncați în întunericul cel mai de dinafară, acolo unde este plângerea și scrâșnirea dinților. Acest registru în care sunt evidențiate faptele nelegiuite ale lui Israel sunt identice cu exclamațiile uzitate de Sfântul Apostol și Evanghelist Luca în Evanghelia sa, la capitolul 6, unde aceste „vai-uri” accentuează natura umană decăzută prin păcat. Omul cel muritor, subliniază Profetul Isaia, va fi smerit și umilit, iar ochii celor mândri vor fi pogorâți deoarece chipul slavei celei negrăite al lui Dumnezeu a fost înstrăinat de Vlăstarul cel pururea fiitor²⁹.

În al treilea registru, care cuprinde versetele 23, până la 30, este accentuată starea deplorabilă în care se găsește poporul lui Israel, dar totodată este scoasă în lumină și invazia poporului celui străin (asirian), care va năvăli asupra Israelului cu săgeți ascuțite și cu arcul lor gata să tragă. În acest registru Profetul Isaia folosește o metaforă personificatoare în ceea ce privește poporul Asiriei scoțând în față puternicia și vivacitatea acestui popor, care prin intermediul unui strigăt ca cel al leului „mugesc și apucă prada și nimeni nu poate să o scape. Și atunci vor arunca privirea spre pământ și iată: întuneric și strâmtorare; lumina se va întuneca întocmai ca o noapte, fără să se mai ivească zorile” (Isaia 5, 29-30)³⁰.

²⁷ Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Isaiah*, p. 30.

²⁸ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu...*, p. 941.

²⁹ Brevard S.CHILDS, *Isaiah*, pp. 46-48.

³⁰ Peter PETT, *Commentary on Isaiah 5:1*. "Peter Pett's Commentary on the Bible", London, 2013, p. 145.

Această imagine cutremurătoare vrea să atragă atenția asupra judecății finale pe care o va săvârși Fiul, deoarece Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului (Ioan 5, 22)³¹. Acest lucru ne îndeamnă și Proorocul Isaia, care prin intermediul pildei viței de vie ne tâlcuiește toată acțiunea judecății Fiului și ne povățuiește ca cei care suntem mlădițe zidite după modelul Viței să urmăm arhetipului nostru și să nu rămânem întru altoirea vieții pământeste, ci să devenim părtași dumnezeieștii firi, prin altoirea cea întru Hristos: „Căci cel care ascultă cuvântul Meu și crede în Cel care M-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață; Cel ce rămâne în Mine și Eu întru el, acela aduce roadă multă, căci fără de mine nu puteți face nimic. Dacă cineva nu va rămâne întru mine se aruncă afară ca mlădița și se usucă. Dacă rămâneți întru Mine și cuvintele Mele rămân întru voi, cereți ceea ce voiți, și vi se va da vouă” (Ioan 5, 24; 15, 5-7)³².

Această rămânere întru Hristos presupune jertfa, care este totodată revelația adevărului ce-1 purtăm în adâncul ființei noastre și a forței imperative de dăruire, însă aceasta presupune o dăruire totală a sinelui care încorporează și conștiința, este deci o cunoaștere precisă a unui thelos spre care ne devotăm³³. Această cale nu este oarbă, ci totdeauna este luminată de un adevăr, de un sens și de o persoană sau colectivitate, în care aflăm rațiunea, trăirea și slujirea care trebuie să fie considerate din perspectiva Creatorului ca operă a dăruirii Sale, iar această jertfa să fie considerată din partea omului o finalitate a creației spre Cel ce este Vița din care izvorăsc mlădițele.

Concluzii

Dacă creația, ca rod al energiilor necreate își caută împlinirea, expresia și viața prin confruntarea cu ceilalți parteneri ai existenței, atunci jertfa are ca scop creația, iar creația cere jertfă și nu este de conceput una fără alta. Jertfa este în același timp și satisfacție, dar nu o satisfacție pretinsă de cineva, ci satisfacția/bucuria, pe care o procură acest act sublim și celui ce aduce jertfa, și desigur și lui Dumnezeu. Dacă Hristos este Vița și întreaga omenire este mlădița, în această relație de comuniune stă și jertfa, dar și roadele ei.

Prin faptul că Hristos S-a făcut începătură învierii tuturor celor adormiți S-a adus pe Sine o dată pentru totdeauna ca jertfă de împăcare a omului cu Dumnezeu, ca să restaureze dimensiunea chipului și să o readucă spre Arhetipul Său și astfel, prin conlucrarea Duhului să dea părășie mlădițelor spre a putea deveni cer nou și pământ nou. Prin calitatea de mlădiță, omul prin conlucrarea cu energiile necreate poate să preguste din această viață în chip plener și euharistic ziua cea neînserată a Împărăției cerurilor.

³¹ David GUZIK, *Commentary on Isaiah 5:1...*, p. 45.

³² Pr.Dumitru STĂNILĂ, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 406.

³³ Pr.Constantin GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, Harisma, București, 1973, p. 19.

Cel ce se face mlădiță roditoare prin conlucrarea cu harul devine un om nou prin intermediul Euharistiei, deoarece acesta este renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt și nu se mai unește cu Hristos, Care se naște și moare pentru păcatele noastre, ci cu Hristos, Cel care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața veșnică. Astfel că, Euharistia sădește în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viața Lui veșnică, asemenea lui Hristos, prin înviere. Prin Euharistie mlădițele au în ele seva Viței, Care a murit și a înviat și totodată, ele nu mai sunt supuse stricăciunii, deoarece poartă în ele trupul lui Hristos cel înviat ca leacul sau doctoria nemuririi sau a nestricăciunii veșnice, fiindcă „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi” (Ioan 6, 54).

THE LITURGICAL MINISTRY OF THE WORD IN ISAIAH' PROPHETIC THINKING (ISAIAH 5 / JOHN 15)

ALEXANDRU-ADRIAN SALVAN*

ABSTRACT. Creation, as a product of the uncreated energies, seeks its fulfilment, expression and life through the confrontation with the other partners of the existence, and it is the purpose of sacrifice. As such, creation demands sacrifice and one cannot exist without the other. At the same time, sacrifice is satisfaction. However, it is not a satisfaction claimed by others, it is *the* satisfaction, the joy felt by both the one who brings sacrifice and by God. If Christ is the Vine (Song of Sol. 1:13; Isa. 5:1-4; Sir. 24:20, John 15:1) and the whole humankind represent the branches then sacrifice is as much part of this relationship as its fruits are. The one whose branch bears fruit by working in communion with the grace becomes a new man through the Eucharist since this is revived in Christ and strengthened in the Holy Spirit and is not unified with the Christ Who is born and dies for our sins but with the Christ Who dies at the end of His activity in order to resurrect to eternal life. Thus, the Eucharist offers us the power of delivering our whole existence to God in order to receive it back filled of an eternal life similar with the one of Christ, through the resurrection. Through the Eucharist, the branches have the sap of the Vine that died and resurrected. At the same time, these branches are no longer subjected to decay since they bear within the body of the resurrected Christ as medicine for immortality or for eternal decay since "*Whoever eats my flesh and drinks my blood has eternal life, and I will raise them up at the last day*" (John 6:54).

Key-words: creation, uncreated energies, sacrifice, Liturgist, cosmic and eschatological overtness, wine – branches.

Preliminaries

In almost all religions we encounter the issue of the final judgement whether this comes at the end of a person's life or at the end of times. The problem of justice with its multiple facets has also been on people's mind for centuries and, more acutely, now when people tend to base their relationships on justice. The movement of equity has always been felt in almost all religions of the

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

world and has been equalled with the concept of justice or just as the idea that led and leads peoples from different places since the beginning of times¹.

The idea of justice is underlined in the fifth chapter of the Book of Isaiah since the moment of justice is at its centre, a moment in which the Rightful Judge will sentence the people that did not know how to maintain a relationship of liturgical communion with the One who created everything through the Word. Moreover, they abated from the true sense of existence by transforming everything into passion and pleasure and thus “enslaving” the image and “stretching” from the likeness. If prophet Amos is the prophet of social justice, and Hosea the prophet of God’s love, Isaiah tackles the theme of the transcendence of God. The predominant divine appellation in Isaiah is “Holy One of Israel,” namely, holy, unseen, unreachable and incomprehensible and, at the same time, He is in relationship with the human being, He made a covenant with the people of Israel and He is “of Israel.” He intervenes in history, though he is not part of it, he transcends it and makes it a meta-history.² This is the unseen God that Isaiah mentions by using a series of metaphors that describe His knowledge and are encountered throughout the book. Among these metaphors, there is an allegory in chapter V in which God becomes the owner of the vineyard, Creator of heaven and earth, Who descends from the transcendence of Heaven to the immanence of the world to attain in Himself the Eucharistic community. This glorifies its Creator through the Spirit and as such it is part of the unifying action with the One Who is the beginning of everything.

Introduction

The Book of Isaiah is called after the prophet who wrote it and whose name means “Yahweh’s Salvation” in Hebrew. This name is related to Joshua, Elisha, Hosea and Jesus, among others. All these names have the same root. It is transcribed in Greek in the active voice through “Ἰσαΐαζ”; in Latin it is called “Isaias or Iesaias” and in Romanian Isaia or Isaie³. According to the book, Isaiah father’s name was Amoz which made some Holy Fathers believe that he was one and the same with Prophet Amos of Tekoa.⁴ Their identification is possible due to the fact that their spelling is different in Hebrew: the initial and the final consonants are different - עֲמוֹז דָּנָא יִשְׁעִיָּהוּ -

¹ A. Manolache, “*Originea dreptului și sensul dreptății după diferite religii ale lumii*” R.O. 4 (1958): 570.

² Brevard S. Childs, *Isaiah: a commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001): 10-12.

³ See Robert D.D. Hawker, *Entry for 'Isaiah'. Hawker's Poor Man's Concordance and Dictionary* (London, 1828); Dr. William Smith, *Entry for „Isa'iah*, *Smith Bible Dictionary*, 1901; James Hastings, *Entry for 'Isaiah, Book of Hastings'*, *Dictionary of the Bible* (London, 1909).

⁴ Saint Basil the Great, *Comentariu la cartea Profetului Isaia* in PSB I (Bucharest: Basilica Publishing House, 2009) 10-11.

Prophet Isaiah lived during a time in which the Assyrian Empire peaked, branching out to the neighbouring Western countries, reaching all the way to Egypt. The kings of that époque (Tiglath-Pileser III, Shalmaneser IV, Sargon and Sennacherib) have influenced the way in which the two Israeli states were ruled by attacking the northern part of the kingdom that have ended with the collapse and abolition of this kingdom in BC 722⁵.

Isaiah was a remarkable state prophet whose influence in the religious area was even greater since this was the area in which he best fulfilled his prophetic mission. Isaiah fulfilled his mission in this area not only during his time but even afterwards and because of his power of persuasion and his activity he permanently rejuvenated and reinforced the religious life of his people. Due to some meaningful revelations, he developed a speculative theology about God and His characteristics and also about His relationship with the world. He foretold of Messiah and His Kingdom in such detail that the Holy Fathers called him the Evangelist of the Old Testament. For example, Saint Jerome said: "...*Non tam propheta est dicendus quam evangelista*"⁶.

Chapters 1-12 form a unit centred round chapters 7-9; the oldest part of the text is the so-called Book of Immanuel between verses 7:1-9:6 to which the scene of the prophet's investment (chapter 6) was added as an introduction. The entire passage was built around these verses: chapters 1-5 focus on a series of rebukes addressed to the people and its rulers while verses between 9:7-11:16 contain the description of the invasion and of God's promises for redemption. Chapter 12 ends this unit with a psalm of gratitude. The cluster formed by chapters 13-23 contains prophetic messages in regard to the "nations" (goim), to the pagan peoples that are connected to the history of the Jews (am). Chapters 24-35 are especially oriented to the future and they contain threats and promises; group 24-27 has been called by the scholars "Isaiah's Revelation" – a text with a cosmic and eschatological significance – and group 34-35, which has been called "the little Apocalypse," is more similar to Isaiah's tone. The last chapters (36-39) are a historical appendix identical to the corresponding chapters in IV Kings. It concludes a stage but it also represents a connection to the second part of the text: the good news of the liberation (40:1-11) comes as a reply to the prediction of the exile to Babylon (39:5-19)⁷.

The fifth chapter, which constitutes the topic of this paper, is structured into three exegetical registers: the first of these registers presents the image of

⁵ Trent C. Butler, *Entry for 'Isaiah'*. *Holman Bible Dictionary* (London, 1991).

⁶ Saint Jerome, *Praeliminorum in librae Isaiae* in PSB 3 (Bucharest, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1981) 56.

⁷ Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39, A New Translation with Introduction and commentary*, (Anchor Bible, Double day, London Bible College, 2000) 82; Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40-55, A New Translation with Introduction and commentary* (Anchor Bible, Double day, London Bible College, 2002) 42.

the vine, an image which is also symbolic (Ps. 143:9; Jer. 2:21; Mt. 21:33; Mc. 12:1; Lk. 20:9; I Cor. 3:9; I Esd. 9:9; Jer. 8:13; Hos. 10:1; Lk. 13:6; Ps.79:12; Hos. 2:14; Is. 1:30; Zach. 14:17-18; Ps. 79:15); the second one brings forth the *judgement of the chosen people* (Ps.128,4; Mic. 2,2; Prov.. 23, 30; Eccl.10,16; Lc.6,25; Eph. 5,18; Ps. 27,7; Is. 28,7; Am.6, 5-6; Is.30, 33; Is. 2,11,17; Is. 14,30) and the third one is about the rebukes regarding the people and its rulers (Peov.5, 22; Mic.7, 3; Jer. 17,15; Am. 5,18; II Pt. 3,4; IV Kings.17, 9; Prov. 28,4; Am.6, 12; Prov. 3,7; 26,12; Rom.12, 16; I Cor. 3,18; Prov. 31,4-5; Hab. 2,15; Sir. 31, 29; Prov. 17,15; Is. 9,17; Is. 9, 11; 10,6; Lev.26, 25; Is.13, 2; Jer.4, 13; Job 4,9-10; Jer.2, 15; Iez.32, 2; Job 18,5; Is.8, 22; Mic.3, 6).

The liturgical ministry of the Word in Isaiah' prophetic thinking

If in chapters 2-4 the prophet reflected upon how Israel was seen by foreigners from a worldly moral point of view and then he presented the future state of the people seen through their inner eyes, in chapter 5 he allegorically presents the state of the people in a very profound parable⁸.

This chapter begins by allegorically presenting the care that God manifests in confront to men and also to their revolts in confront to His kindness. It is here that the very well-known parable about God's vineyard is told. This parable is also mentioned by the synoptic Evangelists as the *parable of the workers in the vineyard* (Mt.21, 33-46; Mk.12, 1-12; Lk.20, 9-19). They retell the story of the same event but they bring some other details: it is said that after the landowner had planted the vine, he put a wall round it, dug a winepress in it and built a watchtower, he rented it to some farmers and moved to another place, and when the harvest time approached, he sent a servant to the tenants to collect his fruit, they seized him, beat him and sent him off empty handed⁹.

Other servants followed him who, in their turn, were beaten and killed before they were able to take any of the vineyard's fruit to their landlord. At last, the Landlord decided to send his beloved Son because he thought that they would be ashamed by his presence. However, that was not the case. On the contrary, when the tenants saw him, they told themselves: 'this is the heir, let's kill him and the inheritance will be ours...' And so they seized him, too, and they killed him and threw his body out of the vineyard. What would the landlord do in that situation? He would come himself and bring the tenants to a wretched end. The synoptic Evangelists conclude: "*Have you never read in the Scriptures: 'The stone the builders rejected has become the cornerstone; the Lord has done this, and it is marvellous in our eyes'.*" We notice that the

⁸ Adam Clarke: *Clarke's Commentary: Isaiah. Electronic* (OR: Albany Publishing House, Ages Software, 1999) (Logos Library System; Clarke's Commentaries), S.l.s 9:l, 28.

⁹ Andrei Pleșu, *Parabolele lui Iisus, Adevărul ca poveste* (Bucharest: Humanitas Publishing House, 2013) 114.

topic of the synoptic Gospels is the same with the theme in Isaiah: the Landlord of the vineyard is the Father, who assumes the role of the Creator by planting the vineyard which represents Israel, His chosen people. Their mischievous attitude was manifested as a furious non-receptiveness through which everything is focussed around a "militant atheism" since the tenants hired to work in the vineyard in the Landlord's absence no longer recognized his ownership over the land: they considered that they were entitled to everything by undermining the landlord's authority, ill-treating his servants and killing His own Son¹⁰. The Son sent by the Landlord is our Saviour, Who descends from the transcendence, is embodied and comes from the immanence of the world to the vineyard so He might restore it so that His Spirit might revive the decayed image¹¹.

In the second half of this exposition, the evangelists underline the judicial character of what the Landlord was about to do. From what we can read in the fifth chapter of the Book of Isaiah, we notice that the prophet was forced by the time of turmoil during which the chosen people lived to present his work as an allegory. Although he addressed his rebukes to the people, they continued with their crimes as verse 8 states: they were building house after house, gathering properties until no piece of land was left without an owner and they were the sole owners of everything in the land¹².

The parable opens with a doxology in which the prophet sings a love song for his friend, the story about the vineyard follows. According to tradition, folk singers gathered on different occasions to sing famous songs or newly composed ones for the people. Isaiah, knowing that forward rebuke was not working, got dressed as folk singer and tried to use one of these opportunities and present his teachings in the form of a parable not only to the inhabitants of Jerusalem but also to other inhabitants of Judea and elsewhere¹³. The comparison with the vineyard was easily understandable since vineyards were very popular in Palestine. Coming in front of the people who claimed he would perform a song that one of his friends composed for his vineyard. He used this as an attention-grabber and as the song develops we notice that the story shifts to a register in which the composer is not the singer but his friend, the landlord of the vineyard. His friend and the landlord of the vineyard are one and the same: God, who is also the composer of the song. Even if the song was short, the prophet sang it as if he was able to read God's mind¹⁴.

¹⁰ Andrei Pleșu, *Parabolele*, 120.

¹¹ Fr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (Craiova: Omniscop Publishing House, 1993) 316.

¹² Fr. Ioan Popescu-Mălăiești, *Studii și comentarii. Prooroci* in B.O.R Journal I 1 (1925) 532.

¹³ John Gill, "Commentary on Isaiah 5:1". "The New John Gill Exposition of the Entire Bible" (Ontario Winterbourne, 1999).

¹⁴ Fr. Gheorghe Jarpălău, *Caracterele împărăției Mesianice după proorocia lui Isai* in M.O Journal 4-6 (1990) 26-27.

Brevard S. Childs believes that the song he used was a very well-known one at those times. Nonetheless, there are no arguments to support this theory since we notice that Isaiah only used that opportunity to tell the people what he was instructed by the Lord to tell them. A second reason that makes the first one whole shows the parable is a song inspired by God and not composed by a person¹⁵.

It seems that all the songs make things shine and this is shown in an ode from the Book of the Exodus which becomes a song of victory: *"I will sing to the Lord, for he is highly exalted"* (Exodus 15:1). To the same extent, the Song of Songs is a wedding song composed in a dramatic form and it also includes a threat against the vineyard after the rightful judgement of God. Saint Basil the Great says that the character that utters the ode is the Holy Spirit who sings the song for His beloved vineyard whereas this is song belongs to the Loved One, to the Son, the One Begotten, the One Who is Good in Himself, Whom we all miss and Whose love is naturally seeded in the thought of all those who reason. Thus, the Comforter received everything from the One Begotten and offers everything to us and he says that this hymn is dedicated to the beloved One as if he had received it from Him¹⁶.

Moreover, we notice that this Friend, who is the Liturgist by excellence, plants the vineyard on a rich hill, he digs it, cleans it, and uses high quality seeds, then builds a watchtower in its centre and dug a winepress hoping that he might harvest but the vine did not bear any fruit. Christ is the beloved Son of the Father and He is also our Saviour who becomes the Landlord of the vineyard and the Liturgist by excellence. He puts seeds in every person beginning with the chosen people, the branches of His body, and by gathering everyone within Himself, He brings them to the primordial state, to the extent of His maturity (Ephesians 4:13). The concern that the Saviour manifests towards the ecclesial community is described in all its symbolic elements. The advantages of this situation are in concordance with the eighth day during which the entire creation will be brought to a new state, a new heaven and a new earth. Thus, he planted the vineyard with the best vines; he gave them the best laws, instituting an ecclesial community in communion with its Creator. The watchtower that Isaiah speaks about is nothing else but the temple or the church in which God fills everything with His grace and with His almighty presence¹⁷.

Wanting to prove that it is best to be united with Him in love and that it is useful to profit from this union, the embodied Word portrays Himself as the vineyard and those who are united with Him are articulated and strengthened by Him; He makes them part of His divine nature (II Peter 1:4) and through the

¹⁵ Brevard S. Childs, *Isaiah: a commentary* (Louisville, Kentucky Westminster John Knox Press, 2001) 41.

¹⁶ Saint Basil the Great, *Comentariu la Cateea Profetului Isaia* in P.S.B., vol.II (Bucharest: Basilica Publishing House, 2009) 159.

¹⁷ Henry Matthew: *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*. (Peabody: Hendrickson, 1996, c.1991, S.Is. 9:1) 22-23.

communion with the Holy Spirit they become branches of the vine. Saint Cyril of Alexandria says that the One that unites us with Christ, the Saviour, is His Holy Spirit. This agglutination of the branches to the vine is done by power of the will and this union is complete through the existing relationship since neither is our union with Christ done without our will nor is His union with us done through itself but through the wish of the Holy Spirit¹⁸. We faithfully come to Him through our will and become His relatives; namely, we receive from Christ the dignity of becoming His children. Saint Paul tell us that whoever is united with the Lord is one with him in spirit (I Corinthians 6:17) which gets us thinking about the divine Spirit of Christ that filled our spirit or that activated the unifying power of our spirit so much that these two spirits live as one without becoming one¹⁹.

The theme of the parable that Prophet Isaiah underlines in the 5th chapter of his Book is also used in the 15th chapter of the Gospel according to John. Thus, John shows us Who the real vine is and Who the Landlord is. The Word begotten from the Father since the beginning of times is the vine who calls Himself the vine of the branches which spring from it since we – the branches – have been reborn from Him and He, in the Spirit, through the fruition of life for the rejuvenation of faith and of love for Him. We exist because we are in Christ through His Spirit if we keep the commandments and unite ourselves with the life of Christ. The purpose of the vine resides in the fact the branches enjoy its natural quality and so they might accomplish through faith and pioussness the union with Christ which through the Holy Spirit nurtures us towards the rightful faith and works in us the virtue of doing good. Our redemption is the work of the Trinity in which the perichoretic work is done and if we take part at it we tend to become like our Creator²⁰.

We must rightfully understand that the Father nurtures us in the just faith through the Spirit or that He works; namely, he looks at us and sees us and makes us worthy of His care so that we might become better through the Son, in the Spirit. In this respect, Saint Cyril says that if we admit that each one of the persons of the Trinity works individually for everything that we need (we do not attribute the work of one to the other), how will we not doubt that the Son, who has called Himself the vine, and that the Father, who has called Himself the worker, will especially nurture us and support the good existence, that the Son will only provide the good existence while the father will only provide the nurturing? It is a characteristic of the vine to nurture its branches and a characteristic of the

¹⁸ Saint Cyril of Alexandria, *Comentariu la Evanghelia Sfintului Ioan* in P.S.B. 41 (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 2000) 923.

¹⁹ Fr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.III, Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 2003) 122.

²⁰ Saint Cyril of Alexandria, *Comentariu*, 924.

worker to take care of it. However, if we ponder things carefully, we will see that nothing is done without the Father or the Son or the Holy Spirit. As we pointed out, everything is from the Father through the Son in the Spirit²¹.

In an economic manner, the Father is the worker of the vineyard and the Son is the true Vine that through the blood-shedding sacrifice re-establishes the image of the branches and through the sacrifice without any blood-shedding offers Himself as source of the newly sprouting branches while the Holy Spirit is the Proclate, the life-giver, the consecrator and the guide towards the ever after life of these branches. Because man is the son of God by His grace, he becomes a co-participant in the service of the embodied Word in the liturgical dimension of the world²².

Our union with Christ becomes a custom when it gains the power of wisdom, through the will, and is completed through love and faith: He dwells in our hearts and makes God fully known to us by telling us that the branches which do not bear fruit will be cut off while the one that do, will be cleaned so that they might bear more fruit (John 15:2). Thus, just by uniting us with Him through faith and by portraying the image of this union through simple confessions, we can call ourselves branches that bear fruit in life²³. Talking about the bare branch, Saint Cyril says that all the mischief brought upon everyone by this bareness strengthens our mind in being fervent in the love for the Creator through the work of virtue and through steady faith. In the same way, prophet Isaiah mentions the unfruitful vine, which represents the people of Israel, and which, instead of bearing good fruit, has grown apart from the landlord. The people of Israel ran into the world of passions, bringing upon itself the invasion of the Assyrians, at a historical level, and the judgment of the Lord, at an eschatological level. The Landlord is the King of glory, the friend of the prophet while the vineyard is the house of Israel²⁴. Even if they were the Creator's beloved work, they grew apart from the landlord and He hoped that they would reason, as a people, and walk on the path of justice. However, they got blood on their hands and caused a lot of pain²⁵. The parable ends with verse 7. After this verse, all their deeds are narrated and all the sins of this people are listed together with everything that is bestowed upon them due to these deeds and due to the fact they spoil the vineyard²⁶.

²¹ Saint Cyril of Alexandria, *Comentariu*, 925.

²² Saint John of Kronstadt, *Liturghia - Cerul pe pământ* (Sibiu: Editura Deisis, 2002) 135.

²³ Archim. Sophrony Sakharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* (București: Ed.Sophia, 2004) 355.

²⁴ Arie Rubinstein, *Formal Agreement of Parallel Clauses in the Isaiah Scroll*, in *Vetus Testamentum*, Vol. 4, 3 (1954) 317.

²⁵ Fr .Ioan Popescu-Mălăiești, *Studii și comentarii. Proorocii*, in B.O.R. Magazine 11 (1925) 533.

²⁶ David Guzik, "Commentary on Isaiah 5:1". *David Guzik's Commentaries on the Bible* (Siegen, Germany, 2003) 25.

Our Lord Jesus Christ called Himself the vine for the sole purpose of us being able to clearly understand and see with our earthly eyes that those who try to unite themselves with Him forever will rejoice in the power and ability of becoming virtuous and of bearing spiritual fruit because they receive the power to do all these from the vine. However, those, who do not respect the Word of life or detach themselves from Him and follow a reason that is foreign to God, will never show any virtues or any ability of doing good deeds and thus the necessity of being cast in the eternal flames as some who are useless for the right faith and are not pious. They are similar to the dry branch which can only be used to make fire²⁷.

The undeniable and unquestionable proof of the truth does not rely in what the Holy Fathers wrote but in the Acts of the Apostles. They had a steady love for Christ, they were in Him and, without even considering that pioussness must also be demanded, they became noted. Bringing the world to Christ was their way of bearing fruit and they did that through the example of their lives by wearing the wreath of unfading glory which they had received from God. Nevertheless, the one who was drawn to perdition by a few pieces of silver, namely, Judas who cut himself from the spiritual life that is Christ dried out from the dignity of discipleship by abandoning the life-giving power of the Holy Spirit and, thus, he was casted away, according to the words of the Saviour²⁸.

Prophet Isaiah underlines those judgements uttered by the rightful Judge by using the exclamation "Woe" which foreshadows the imminent punishment for those who chase after the passions and the pleasures of the world. This punishment will be the banishment in the land of nothing but darkness and distress. The register that emphasizes the wrong doings of Israel is identical to the exclamations used in the 6th chapter of the Gospel according to Luke in which these "woes" accentuate the decay of the human nature due to sin. Prophet Isaiah also underlines the fact that the mortal man will be humbled and humiliated and the eyes of the proud ones will be lowered because the image of the unspoken glory of God has been removed from the forever-bearing Branch²⁹.

The third register includes verses 23 to 30 and accentuates the deplorable state in which the people of Israel is and also the invasion of the foreign people (the Assyrians) over the people of Israel. In this register prophet Isaiah uses a personifying metaphor to describe the Assyrians through which he emphasizes the strength and vivacity of this people who roar like a lion, "they roar like young lions; they growl as they seize their prey

²⁷ Adam Clarke, *Clarke's Commentary*, 28.

²⁸ Saint Cyril of Alexandria, *Comentariu*, 941.

²⁹ Brevard S. Childs, *Isaiah*, 46-48.

and carry it off with no one to rescue. In that day they will roar over it like the roaring of the sea. And if one looks at the land, there is only darkness and distress; even the sun will be darkened by clouds" (Isaiah 5, 29-30)³⁰.

This terrifying image is meant to draw people's attention to the final judgement done by the Son since the Father does not judge anyone for He bestowed this unto the Son (John 5:22)³¹. This is the piece of advice that Prophet Isaiah gives through the parable of the vine: he offers us the interpretation of how Christ will act during the final judgement and counsels the one who are branches living according to the principles of the Vine to follow on the archetypical model in order to become part of the divine nature: Very truly I tell you, whoever hears my word and believes him who sent me has eternal life and will not be judged but has crossed over from death to life. I am the vine; you are the branches. If you remain in me and I in you, you will bear much fruit; apart from me you can do nothing. If you do not remain in me, you are like a branch that is thrown away and withers; such branches are picked up, thrown into the fire and burned. If you remain in me and my words remain in you, ask whatever you wish, and it will be done for you" (John 5:24, 15:5-7)³².

The permanence within Christ implies sacrifice and the revelation of the truth that we all bear deep inside of us and the imperative force of self-sacrifice which includes the sacrifice of the conscience. It is thus a telos to which we devote ourselves³³. This is not a dark path but a luminous one, enlightened by a truth, a purpose, a person or a community in which we can always find a reason, the life and the service that must be seen as the purpose of the creation which is the Vine that springs the Branches.

Conclusions

If creation, as a product of the uncreated energies, seeks its fulfilment, expression and life through the confrontation with the other partners of the existence, then creation is the purpose of sacrifice. However, creation demands sacrifice, so one cannot exist without the other. Sacrifice is also a satisfaction/joy that the one making the sacrifice feels and that God feels since it is not the satisfaction that somebody demands for. If Christ is the Vine and the entire humankind is the branches, sacrifice and its fruition are part of this relationship of communion.

Because Christ has made Himself the beginning of the resurrection of the departed ones, He sacrificed Himself so that man might make peace with

³⁰ Peter Pett, *"Commentary on Isaiah 5:1". "Peter Pett's Commentary on the Bible "* (London, 2013) 145.

³¹ David Guzik, *Commentary*, 45.

³² Fr. Dumitru Stăniloae, *Teologia* (Bucharest: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1973), 406.

³³ Fr. Constantin Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare* (Bucharest: Harisma Publishing House, 1973) 19.

God in order to restore the image and bring it back to its Archetype. Thus, by working together with the Holy Spirit, the branches might be able to become a new earth and a new heaven. By working together with the uncreated energies man can fully and Eucharistically pre-taste the Kingdom of Heaven.

He who makes himself a fruit-bearing branch by working together with the grace becomes a new man through the Eucharist since he is reborn in Christ and strengthened in the Holy Spirit and, in order to be resurrected to the eternal life, he is no longer united with the Christ who is born and dies for our sins but with the Christ that is at the end of His activity. So, the Eucharist gives us the power of being able to completely surrender our existence to God in order to receive back, in the same that Christ did, filled by His eternal life through the resurrection. Through the Eucharist, the branches have in them the sap of the Vine that died and resurrected and, at the same time, they are no longer subjected to decay since they have in them the body of the resurrected Christ as medicine for immortality since He is the One that said: "Whoever eats my flesh and drinks my blood has eternal life, and I will raise them up at the last day" (John 6:54).

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

CÂTEVA ASPECTE DIN VIAȚA CREȘTINĂ A BISERICII PRIMARE

ALEXANDRU MORARU*

REZUMAT. În studiul „Câteva aspecte din viața creștină a Bisericii Primare” se tratează problema întemeierii Bisericii Creștine, a organizării ei în primele veacuri ale erei noastre; se face, apoi, o privire generală asupra vieții creștine din această perioadă, cu momentele ei de înaltă ținută morală, dar și cu anumite neputințe omenești (păcate), ori devieri de la dreapta credință, față de care s-a luat atitudine în Sinoadele Ecumenice, prin combaterea acestora; s-a evidențiat faptul că perioada de glorie a Bisericii creștine a fost, totuși, epoca primară, numită și „de aur”.

Cuvinte cheie: Biserică, organizare, creștin, moralitate, primară, apostol, episcop, preot, diacon

*

Odată cu venirea lui Iisus Hristos pe pământ¹ a luat ființă o însemnată perioadă în viața omenirii, era creștină (când a început istoria creștinismului)², denumire primită de la Întemeietorul ei; a fost dorința plină de iubire a lui Dumnezeu, pentru ca prin Fiul Său trimis în lume (Galateni 4, 4-7) să fie împăcat El – Tatăl Ceresc, cu protopărinții noștri, Adam și Eva dar și cu urmașul acestora, omul, respectiv omenirea. Venit în lume, ca Dumnezeu și Om, Iisus Hristos, prin învățătura Sa a schimbat din „temelii” orânduirea socială de atunci, făcându-i, prin iubirea Lui deplină, pe oameni egali întreolaltă, indiferent de poziția lor din societate, atitudine ce a atras după sine, din partea „mai marilor vremii”, ură și persecuții împotriva creștinilor³ în

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea “Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, al.moraru@yahoo.com

¹ M. MAURRE, *Le mode à la naissance du Christ*, Paris, 1962.

² J. HERRIN, *The formation of Christendom*, Oxford, 1987.

³ J. HILLGARTH, *Christianity and Paganism*, 530-750, Philadelphia, 1986; T.M. POPESCU, *Cauzele persecuțiilor din punct de vedere istoric și psihologic*, Atena, 1922; Ioan RĂMUREANU, *Actele martirice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982; Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. I, Iași, Editura Trinitas, 1999, pp. 37-67; Vasile V. MUNTEAN, *Istoria creștină generală (ab initio – 1054)*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, pp. 79-94.

general; dar, mai mult decât atât, prin cuvântul Evangheliei, prin faptele și minunile Sale, a oferit omului șanse și căi spre mântuirea veșnică. Momentul principal (fundamental) a fost, însă, jertfa Sa de pe Cruce, când a luat asupra Sa păcatele întregii omeniri, pe care le-a „șters” cu puterea Lui dumnezeiască, câștigându-ne astfel, fiecăruia, în parte, mântuirea sufletelor noastre; acest Mare Dar oferit nouă, de Iisus Hristos, ne poate fi de folos numai dacă prin eforturi susținute, în acord cu poruncile Sale și printr-o viață morală aleasă, ne dovedim, cu adevărat, ucenicii Lui. Dacă prin jertfa Sa de pe Cruce, prin moartea, învierea și înălțarea Lui la cer, prin așezarea Sa de-a Dreapta Tatălui, a fost întemeiată Biserica nevăzută, Ea a fost făcută vizibilă, în marea zi a Cincizecimii (în duminica Rusaliilor)⁴.

1. Întemeierea Bisericii. Organizarea ei - generalități

Aminteam, mai sus că, momentul întemeierii Bisericii văzute a lui Iisus Hristos pe pământ a fost duminica Cincizecimii (adică a 50-a zi după Învierea Domnului); atunci, în urma pogorării Sfântului Duh peste Apostolii Domnului în Ierusalim, în „limbi ca de foc” (Faptele Apostolilor 2,3), pe lângă faptul că ei au primit „puterea harică” a slujirii preoțești⁵, în urma propovăduirii Sfinților Apostoli și a botezului a trei mii de oameni (în prima zi) și apoi, a altor două mii (în a doua zi), a luat ființă prima comunitate creștină în lume, adică Biserica lui Hristos (Faptele Apostolilor 2, 41). Apostolii Domnului, prin hirotonie, și-au lăsat, la rândul lor, ucenici în apostolat: episcopi⁶, preoți⁷ și diaconi⁸; mai apoi, darul apostoliei a fost transmis episcopilor, care prin demnitatea lor arhierescă și succesiunea apostolică⁹ neîntreruptă, la porunca Mântuitorului, au adus prin istorie, Biserica lui Hristos și o vor cârmui, tot așa, până la „sfârșitul veacurilor” (Matei 28, 20).

⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. I, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 195 u.

⁵ Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească*, ed. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, p. 105.

⁶ Dumitru I. GĂINĂ, „Sfinții Apostoli și Episcopii. Studiu canonic”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XIV (1962), nr. 9-10, p. 582 u.

⁷ Ene BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 106; Sabin VERZAN, „Slujirea preoțească în epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în *Mitropolia Olteniei*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 277-294; Eugen MARINA, „Despre preoți și diaconi în Sfintele canoane”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIII (1965), nr. 11-12, pp. 1068-1071; Stelian IZVORANU, „Ierarhia bisericească după scrierile bărbaților apostolici”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXIII (1957), nr. 8-9, pp. 622-626; Corneliu ZĂVOIANU, „Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagitul”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XXX (1970), nr. 9-10, pp. 645-646; Dumitru STĂNILOAE, „Temeiuri teologice ale ierarhiei și ale sinodalității”, în *Studii Teologice*, XXII (1970), nr. 3-4, pp. 165-178.

⁸ Eugen MARINA, *op. cit.*, pp. 1065-1068; Stelian IZVORANU, *op. cit.*, pp. 616-622; Corneliu ZĂVOIANU, *op. cit.*, pp. 643-645.

⁹ Liviu STAN, „Succesiunea apostolică”, în *Studii Teologice*, VII (1955), nr. 5-6, pp. 305-323.

De la Întemeietorul Ei, Biserica este *Una* (Ioan 16,13): Una în credință, cult și organizare¹⁰; *Sfântă* (Efeseni 4, 12-13; 5, 27): sfințită prin „Capul Ei” Iisus Hristos¹¹; *Sobornicească* (I Corinteni 12, 12, u.; Galateni 3, 28; Coloseni 3, 11): fiindcă se conduce prin soboarele (sinoadele) ierarhilor, episcopilor¹², începând cu Sinodul de la Ierusalim din anul 50 (Faptele Apostolilor 15, 1-31); *Apostolească* (I Corinteni 4, 1)¹³: fiindcă Ea se află pe „temelia” învățaturii primite, prin Iisus Hristos, de la Sfinții Săi Apostoli.

Prima comunitate creștină, cea de la Ierusalim, încă de la început s-a numit *Biserică* (Faptele Apostolilor 8, 1 și 3); de asemenea și cea din Antiohia (Faptele Apostolilor 13, 1 ș.a.), iar cuvântul Ἐκκλησία (Biserică)¹⁴ s-a consacrat atât ca Instituție divină, spirituală, cât și în calitate de comunitate locală și universală¹⁵; prin urmare, de la Ierusalim (din duminica Cincizecimii), Biserica lui Hristos devine un fapt istoric, iar prin răspândirea Ei în lume, se face vizibilă și din punct de vedere geografic¹⁶.

Cât privește lucrarea misionară a Sfinților Apostoli și a ucenicilor lor, la început s-a îndreptat spre fiii lui Israel (Faptele Apostolilor 21, 17-21), dar, în același timp, i-au avut în vedere și pe păgâni (Matei 8, 28-34); încă din vremea lor, se pot întâlni patru categorii de comunități creștine: a) formată din evrei; b) din păgâni; c) mixte: din evrei și păgâni și d) din „cadrul sinagogilor, fără a se desprinde formal de acestea”¹⁷.

Referindu-ne la Comunitățile creștine (Bisericile) primare, ele, la rândul lor, au fost de două categorii: a) din Ierusalim și din jurul acestuia și din Palestina de odinioară și b) din lumea păgână, precum cele din: Antiohia, Asia, Efes, Galatia, Tesalonic, Filipi, Corint, Roma, Creta, Pont, Capodochia, Bitinia ș.a.¹⁸; fiecare

¹⁰ Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, pp. 255-256 și 266; Grigorie T. MARCU, „Problema unității creștine în Epistolele pauline”, în *Studii Teologice*, XVII (1965), nr. 5-6, pp. 283-284; Gabriel-Viorel GÂRDAN, „Unitatea și autocefalia Bisericii în dialogul panortodox presinodal”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LVI (2011), nr. 1, pp. 89-98.

¹¹ Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, pp. 270-283; Liviu STAN, „Probleme de ecclesologie”, în *Studii Teologice*, VI (1954), nr. 5-6, p. 306 u.

¹² Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, pp. 283-291; N. CHIȚESCU, „Sobornicitatea Bisericii”, în *Studii Teologice*, VII (1955), nr. 3-4, p. 150 u.; Dumitru STĂNILOAE, „Temeiuri teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XXII (1970), nr. 3-4, pp. 165-178; Ioan N. FLOCA, „Sobornicitatea (sinodalitatea, universalitatea sau catolicitatea, ecumenitatea)”, în *Ortodoxia*, XXXIV (1982), nr. 3, pp. 408-414.

¹³ Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, pp. 292-301; Isidor TODORAN, „Apostolicitatea Bisericii”, în *Mitropolia Ardealului*, VII (1962), nr. 3-6, p. 322 u.

¹⁴ Ioan N. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 236.

¹⁵ Ioan I. RĂMUREANU, Milan ȘESAN, Teodor BODOGAE, *Istoria bisericească universală*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975, p. 57.

¹⁶ Isidor TODORAN, „Considerații ecclesiologice – întemeierea Bisericii”, în *Mitropolia Ardealului*, III (1958), nr. 1-2, p. 103.

¹⁷ Liviu STAN, „Structura primară a comunității creștine”, în *Studii Teologice*, XXIV (1972), nr. 9-10, p. 677.

¹⁸ I. MIRCEA, „Organizarea Bisericii și viața primilor creștini, după «Faptele Apostolilor»”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), nr. 1-2, pp. 65-90; Sabin VERZAN, „Cârmuirea Bisericii în epoca apostolică”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), pp. 337-351.

Biserică era organizată pe *principiul etnic* (pe neam, națiune, atunci pe quasi-națiune)¹⁹, conform Canonului 34 Apostolic; de fapt, atunci era vorba de organizarea bisericească pe *eparhie / eparhii* (de la grecescul *ἐπαρχία*)²⁰; fiecare *eparhie* avea sub jurisdicția sa comunități creștine numite *parohii* (din l. greacă *παροικία* sau *ἐνορία*)²¹, conduse, la început, de către un episcop, ajutat de preoți și diaconi, iar mai apoi, de preoți; mai târziu a apărut *instituția protopopiatului* (formată din mai multe parohii, cu un protopop sau protopresbiter în frunte)²², intermediară între parohie și eparhie; de arătat că, din cadrul eparhiilor mai făceau parte și mănăstirile de sub jurisdicția acestora; principiul etnic a fost susținut și de alte Sinoade ale Bisericii primare, precum: Canoanele 4, 6 și 7 ale Sinodului I Ecumenic (Niceea, 325); Canoanele 2 și 3 ale Sinodului II Ecumenic (Constantinopol, 381); Canonul 8 al Sinodului III Ecumenic (Efes, 431); Canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic (Calcedon, 451); Canoanele 36 și 39 de la Trulan (Sinodul II Trulan sau quinisext de la Constantinopol, 691-692) ș.a.; din principiul etnic izvorăsc și alte principii ale organizării unei Biserici adevărate și anume: *principiul ierarhic-episcopal* (episcopul este conducătorul spiritual al unei eparhii (Biserici)); *principiul sinodalității* (Biserica unui neam se conduce în sinod, în sobor), de către episcopii acelei națiuni, iar unul dintre ei având o întâietate în fața celorlalți, fie datorită importanței scaunului episcopal respectiv, fie datorită prestaței persoanei sale (Cf. Canonului 34 Apostolic); *principiul autocefaliei* (Biserica unui neam are dreptul de a se conduce singură, fără amestecul vreunei alte Biserici autocefale) și *principiul autonomiei eparhiale* (dreptul unei eparhii locale, de pe teritoriul unui neam, de a se conduce singură, dar întotdeauna, în concordanță cu rânduielile Bisericii autocefale, naționale)²³.

Se cunosc din această perioadă (din Biserica Primară) și cei dintâi episcopi, precum: *Iacob*, „fratele Domnului” și *Simeon* (fratele lui Iacob), amândoi în Ierusalim; *Tit* în Creta (colaborator al Sfântului Apostol Pavel); *Timotei* în Efes (un alt colaborator al Sfântului Apostol Pavel); *Irodion* (Cf. Epistolei către

¹⁹ Iorgu D. IVAN, „Etnosul – neamul – temei divin și principiul fundamental canonic al autocefaliei bisericești”, în vol. *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, pp. 127-140.

²⁰ Abbé HEMMER, *Histoire de l'Eglise*, tradusă din l. germană de M. le Dr. Funk, vol. I, Paris, 1895, p. 91.

²¹ Jacques ZEILLER, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* (publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin), t. III, Paris, 1930, p. 437.

²² Ioan V. COVERCĂ, „Protopopii în trecutul Bisericii Ortodoxe Române”, în *Glasul Bisericii*, XXI (1962), nr. 7-8, pp. 756-778.

²³ Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – Note și comentarii*, f.l., 1991, pp. 25-26; Liviu STAN, „Despre autocefalie”, în *Ortodoxia*, VIII (1956), nr. 3, pp. 369-396; Idem, „Despre autonomia bisericească”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, X (1958), nr. 5-6, pp. 376-393; Idem, „Obârșia autocefaliei și autonomiei”, în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), nr. 1-4, pp. 80-113; Idem, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie”, în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), nr. 5-6, pp. 278-316; Nicolae V. DURĂ, „Biserica creștină în primele patru secole. Organizarea și bazele ei canonice”, în *Ortodoxia*, XXXIV (1982), nr. 3, pp. 451-469.

Romani 16, 11), episcop la Neon și Patron; *Onesim* (sclavul lui Filimon), episcop la Efes; *Ioan Marcu* (evangelistul), episcop la Alexandria; *Silvan*, episcop la Tesalonic; *Anania* (cel care l-a botezat pe Saul, devenit Pavel), la Damasc; *Evodiu*, episcop în Antiohia; *Epafrodit* (amintit în Epistola către Filipeni 4, 18), la Filipi; *Antip*, episcop în Colose (Cf. Epistola către Coloseni 4, 17); *Sila*, episcop la Corint; *Clement* (amintit în Epistola către Filipeni 4, 3), episcop la Calcedon; *Urban* (Cf. Romani 16, 9), episcop în Macedonia; *Rut* (Cf. Romani 16, 13), episcop la Teba; *Terțiu*, caligraful (Cf. Romani 16, 22), la Iconium și Pamfilia; *Apolo* (Cf. I Corinteni 1, 12), la Cezareea ș.a.; de la sfârșitul secolului I și începutul secolului al II-lea, îi aflăm pe episcopul *Ignatie*, la Antiohia; *Policarp*, episcop la Smirna; *Anicet* și *Clement*, episcopi la Roma; *Damas*, episcop în Magnezia ș.a.²⁴

În slujirea lor, acești episcopi, precum și alții, pe care nu-i cunoaștem cu numele, au fost ajutați în slujirea lor divină, după cum s-a mai spus, de preoți²⁵ și diaconi²⁶.

Dacă la început, Biserica unui neam era alcătuită, din punct de vedere administrativ, din una sau din mai multe *eparhii* (fiecare cu un episcop²⁷ al ei), unul dintre aceștia, în funcție de prestigiul eparhiei sau al său personal era episcop protos²⁸; de la împăratul Constantin cel Mare (306-337) înapoi, când Imperiul Roman s-a împărțit în diferite unități administrative²⁹, precum *prefecturi*, *dieceze* și *provincii* și Biserica s-a acomodat acestei împărțiri teritoriale politice și, astfel, au apărut unități ierarhice administrativ-bisericești superioare episcopatului și, respectiv, episcopului, nu de drept divin, de rânduială bisericească (omenească), pe care le vom aminti doar în treacăt: *Mitropolia* (cu un mitropolit în frunte)³⁰; *Arhiepiscopia* (cu un arhiepiscop în frunte)³¹; *Exarhatul* (în frunte cu un exarh)³²; *Primația* (în frunte cu un primat)³³;

²⁴ Ene BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 109; despre episcopi, în general, vezi la Iustin MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică. Anexa: Texte biblice și patristice despre pace și muncă*, Craiova, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, pp. 50-62.

²⁵ *Despre preoți*: Iustin MOISESCU, *op. cit.*, pp. 34-50.

²⁶ *Despre diaconi*: Iustin MOISESCU, *op. cit.*, pp. 15-34.

²⁷ Flor R. TEODORESCU, „Episcopii eparhioți în Biserica veche”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLIV (1968), nr. 7-8, pp. 373-387.

²⁸ Georges PHILLIPS, *Du droit Ecclésiastique dans ses principes généraux*, traduit par. J.P. CROUZET, II-ème ed., t. II, Paris, 1855, p. 61; L. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise* (ed. franceză a scrierii *Vetus et Nova Ecclesiae disciplina*), vol. I, Bar-le-Duc, 1864, p. 16.

²⁹ Silvestru BĂLĂNESCU, „Forme administrative antice în bisericile locale”, în *Biserica Ortodoxă Română*, I (1874-1875), pp. 189-192; Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental* (traducere de D. I. Cornilescu, Vasile Radu, ediție revăzută de I. Mihălcescu), București, 1915, p. 244, nota 8; Milan ȘESAN, „Iliricul între Roma și Bizanț”, în *Mitropolia Ardealului*, V (1960), nr. 3-4, pp. 204-207.

³⁰ Gh. SOARE, *Mitropolitul în Dreptul canonic ortodox*, București, 1939.

³¹ Ioan F. STĂNCULESCU, „Arhiepiscopii”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XIV (1962), nr. 9-10, pp. 598-617.

³² Alexandru Armand MUNTEANU, „Exarhii în Biserica veche”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XIV (1962), nr. 9-10, pp. 549-569.

Patriarhatul (în frunte cu un patriarh)³⁴; în Biserica veche, au existat și încă mai există titluri onorifice, precum cele de *catolicos*³⁵ și de *papă*³⁶; de asemenea, din instituția episcopatului s-au desprins alte trepte inferioare, precum: *horepiscopul*³⁷, *episcopul ajutător* și *episcopul vicar*³⁸; din episcopii vicari, mai târziu, și în Biserica Ortodoxă Română, a luat ființă treapta de *arhiereu vicar*³⁹; în același timp, din treapta *preoției*⁴⁰ și a *diaconatului*⁴¹ s-au dezvoltat cu vremea, trepte superioare și trepte inferioare acestora, dar numai din punct de vedere administrativ, pe care nu le numim aici, trepte de drept uman (atât în clerul de mir, adică cel căsătorit, cât și în clerul monahal), despre care nu vom vorbi în această lucrare; toate aceste trepte de drept divin: *episcopatul*, *preoția* și *diaconatul*, precum și cele de drept uman, superioare sau inferioare acestora, au format *Instituția clerului* în Biserica primară (unele trepte dispărând în istorie), multe, însă, existând până și în zilele noastre; împreună cu credincioșii creștini au făcut / fac parte din Biserica văzută și cea adevărată a lui Iisus Hristos în lume: *Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească*.

2. Viața „primilor” creștini

În viața Bisericii primare credincioșii creștini au format / formează *πλορομα*, adică plinătatea „trupului Bisericii” lui Hristos, fiindcă împreună cu clerul au alcătuit / alcătuiesc *Biserica*, adică „Trupul Tainic al Domnului” (Efeseni 1, 22-23); ei nu pot fi despărțiți unii de alții fiindcă „se întregesc reciproc” și împreună alcătuiesc, de fapt, un tot unitar⁴².

³³ Manea M. CRISTIȘOR, „Titulatura de «Primat» în Biserică”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XVII (1965), nr. 1-2, pp. 45-67; vezi, pe larg: J. RATZINGER, *Primat, Episcopat und Succesio Apostolico*, Freiburg, 1961, pp. 37-59.

³⁴ Mihail COSTANDACHE, „Patriarhia și demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă”, în *Ortodoxia*, XVII (1965), nr. 2, pp. 225-249; Nicolae DURA, „Întâistătătorul în Biserica Ortodoxă”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XL (1988), nr. 1, pp. 15-50; Irimie MARGA, „Instituția patriarhatului în Biserică”, în *Mitropolia Ardealului*, XXXV (1990), nr. 6, pp. 50-60.

³⁵ Mihail COSTANDACHE, *op. cit.*, pp. 235-236.

³⁶ F.L. CROSS, E.A. LIVINGSTONE, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Second edition, reprinted, 1978 (with correction), Oxford University Press, 1978, p. 1109.

³⁷ C. ION, „Instituția horepiscopilor în Biserica veche”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XIV (1962), nr. 5-6, pp. 300-327.

³⁸ Eugen C. MARINA, „Episcopii ajutători și episcopii vicari. Studiu istorico-canonic”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XVII (1965), nr. 7-8, pp. 418-440.

³⁹ xxx, *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române – Extras –*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, p. 33.

⁴⁰ Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ediția a II-a, revizuită și completată, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, pp. 97-98; Ioan N. FLOCA, *Dreptul canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 308.

⁴¹ Ene BRANIȘTE, *Liturgica...*, ed. a II-a, pp. 102-109.

⁴² *Ibidem*, p. 111.

De pildă, la Sfintele Slujbe săvârșite de cler, în special la Sfânta Euharistie (Faptele Apostolilor 20, 7, 11), participau activ și credincioșii, prin cântarea în comun ori prin citiri religioase, prin ofrande aduse la Sf. Altar (pâine și vin, în vederea aducerii Sfintei Jertfe); de asemenea, la Sfintele Taine și la ierurgiile Bisericii și în calitate de subiecți ai acestora⁴³; se rugau împreună cu slujitorii Bisericii (Faptele Apostolilor 20, 36 și 21, 5); își mărturiseau păcatele (Faptele Apostolilor 19, 18) și bineînțeles, după ce primeau dezlegare de acestea se împărtășeau cu Trupul și Sângele Mântuitorului, după cum El Însuși ne-a poruncit la Cina cea de Taină (Matei 26, 26-27; Marcu 14, 22-24; Luca 22, 17-20; I Corinteni 11, 24-25); după săvârșirea Sfintei Euharistii, credincioșii participau la agape (la mesele frățești), din darul celor cu posibilități materiale (Faptele Apostolilor 6, 1 u.; 7, 11), creându-se, astfel, o așa-numită „comunitate de bunuri”, adică o viață de obște, în comuniune cu Hristos și cu semenii în Biserică⁴⁴.

Pe lângă participarea la Sfintele Slujbe, prezența lor la împărtășirea de harul Sfântului Duh și prin intermediul Sfintelor Taine, ori prin a Ierurgiilor bisericesti, credincioșii ascultau Cuvântul Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos din gura Sfinților Apostoli, a urmașilor acestora, episcopii, preoții și diaconii, care îi îndemneau să se ferească de ispite și păcate, dar, totodată, le arătau și căi spre mântuirea veșnică; o imagine clară a acestei activități (de predică și cateheză) din perioada apostolică ne-o oferă, în primul rând, Epistola Sfântului Apostol Pavel, precum și cele Sobornicești și ale Sfinților Apostoli Iacob, Petru, Ioan și Iuda; vom spicui câteva idei din acestea în cele ce urmează; încă de la început trebuie să facem precizarea că suntem încredințați că Evanghelia a fost primită de la Iisus Hristos (I Corinteni 15, 1-8; Galateni 1, 11-12), că Sfânta Scriptură a fost inspirată de Dumnezeu (II Timotei 3, 16-17) și că ea a fost vestită cu mii de ani înainte de venirea Sa în lume prin profeți (Romani 1, 3-4; I Petru 1, 10-12), ca Evanghelie a mântuirii (Galateni 1, 13); că Iisus Hristos este „capul” Bisericii (Coloseni 1, 18), „piatra cea din capul unghiului adică și Temelia Acesteia (Galateni 2, 20-21; I Petru 2, 6); datorită smereniei Sale, trimis de Dumnezeu a venit în lume, prin Sfânta Fecioară Maria, S-a făcut om, devenind pe lângă Dumnezeu adevărat și Om adevărat, asemenea nouă în afară de păcat, dar S-a făcut și ascultător de Dumnezeu Tatăl „până la moarte și încă moarte pe cruce” (Filipeni 2, 8), prin care ne-a răscumpărat de robia păcatelor (Coloseni 1, 14; I Timotei 2, 6; Evrei 9, 15; I Ioan 2, 2); Trupul și Sângele Său, adică Jertfa Sa nesângeroasă din Sfânta Euharistie, din cadrul Sfintei

⁴³ *Ibidem*, pp. 111-112; Teodor M. POPESCU, „Cler și popor în primele trei secole. Aspecte sociale ale creștinismului primar ca forme de viață potrivite timpurilor respective”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, I (1949), nr. 9-10, pp. 713-738; Nicolae NECULA, „Participarea credincioșilor laici la cult în Bisericile Răsăritene”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XXII (1970), nr. 3-4, pp. 278-290.

⁴⁴ Gheorghe PAPUC, „Viața creștină după Epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), nr. 5-6, p. 367.

Liturghii, pentru cei ce se vor împărtăși din Aceasta, îi va învrednici de Împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu (Matei 26, 26-29; Marcu 14, 22-25; Luca 22, 19-20), fiindcă Iisus Hristos este, de fapt, mijlocitor între noi (oamenii) și Dumnezeu (I Timotei 2, 5); de aceea, Iisus Hristos a fost numit și Mare Arhiereu, fiindcă, spre deosebire de arhieriei din Vechiul Testament, care aduceau lui Dumnezeu jertfe de animale sau din roadele câmpului, El, Marele Arhiereu al Noului Testament, Iisus Hristos, S-a adus jertfă pe Sine, pentru mântuirea oamenilor (Evrei 4, 14-16; 5, 1-10; 6, 20; 7, 17 și 7, 27; I Petru 1, 19).

În epoca apostolică, pentru viața lor curată, creștinii erau numiți *sfinți* (Cf. Romani 1, 7; I Corinteni 14, 33; 15, 15; II Corinteni 9, 12; 13, 12; Filipeni 4, 21; Iuda 1, 4 ș.a.), iar relațiile dintre ei fiind cu adevărat frățești, se adresau unul altuia cu apelativul *frate* (Cf. Romani 7, 4; 12, 1; 15, 14-15; 16, 17; I Corinteni 1, 10-11; 2, 1; 3, 1; 4, 6; 12, 1; 14, 6, 20; 15, 1, 6, 15, 19; II Corinteni 1, 1; 8, 1; 13, 11 ș.a.); astfel că, făcându-se „portretul unui creștin” adevărat din această perioadă s-au constatat următoarele calități: iubirea, mila creștină, blândețea, smerenia, dreptatea, sinceritatea, curăția morală, rugăciunea, meditația, jertfelnicia, atitudinea corectă față de muncă, luptător pentru pace, spirit comunitar, social, fapte care îl duc la desăvârșirea creștină⁴⁵.

Nu este de mirare că, în Biserica primară, au fost asemenea modele de creștini adevărați, fiindcă și îndemnul Sfinților Apostoli și ai urmașilor lor a fost pentru a se realiza o viață aleasă, curată, în sânul „ucenicilor” lui Hristos; la temelia îndemnurilor propovăduitorilor Evangheliei lui Hristos către credincioșii creștini stau împlinirea celor trei virtuți teologice: *credința*, *nădejdea* și *dragostea*, iar celei din urmă, Sfântul Apostol Pavel i-a închinat un adevărat imn, arătând că ea nu moare niciodată, adică este veșnică (I Corinteni 13, 1-8 și 13); să se trăiască în iubire reciprocă, fiindcă numai așa se împlinesc poruncile lui Dumnezeu (II Ioan 1, 5-6); se dau îndemnuri de a ne „îmbrăca” și în alte virtuți, precum: bunătate, blândețe, îndelungă răbdare, iertare, milă față de semenii, îngăduință față de cei ce ne greșesc, să nu se plângă unii împotriva altora (Coloseni 3, 12-13); să se trăiască în pace cu toți oamenii (Romani 12, 18); prin pace și sfințenie îl putem vedea pe Dumnezeu (Evrei 12, 14); să se întărească și să se povățuiască unii pe alții, cu înțelepciune, mai cu seamă când se vor afla în necazuri și suferințe (Coloseni 13, 16); să se facă rugăciuni pentru toți creștinii (I Timotei 3, 1-2; II Tesaloniceni 3, 1), chiar și pentru cei păcătoși (Cf. I Ioan 5, 16-17), pentru ca să se întoarcă la Dumnezeu; creștinii să rabde toate neajunsurile, pentru Dumnezeu fiindcă vor primi cununa vieții veșnice (Iacob 1, 12; I Corinteni 4, 9-13; Iacob 5, 7-11); să nu se răzbune singuri pentru diferite neîmpliniri, pentru că numai Dumnezeu are acest drept, ca Stăpân al întregului univers (Romani 12, 19-20; Evrei 10, 13); nici să se judece unii pe alții, pentru că numai Dumnezeu este singurul și adevăratul Judecător (Romani 14,

⁴⁵ Dumitru CĂLUGĂR, „Portretul unui creștin”, în *Mitropolia Ardealului*, III (1958), nr. 1-2, pp. 105-121.

13 u.); să nu se răsplătească răul cu rău (Romani 12, 17; I Tesaloniceni 5, 15; I Petru 3, 8-9); să fie ajutați cei slabi în credință (I Tesaloniceni 5, 14); să nu se vorbească de rău unii pe alții (Iacob 4, 11-12); să fie cumpătați în cele ce gândesc (I Petru 4, 7 u.); să-și iubească aproapele (fratele), fiindcă, altfel, el este „în întuneric” (I Ioan 2, 11) și „rămâne în moarte” (I Ioan 3, 15); iar dacă spune cineva că îl iubește pe Dumnezeu și pe aproapele lui îl urăște, este un mincinos (I Ioan 4, 20) deoarece a-L iubi pe Dumnezeu, implicit îl iubești și pe aproapele, chipul și asemănarea lui Dumnezeu; și cine îl iubește pe aproapele este „născut din Dumnezeu” (I Ioan 4, 7 u.); datoria creștinului este de a posti (I Corinteni 7, 5); să privegheze (Coloseni 4, 2-4; I Tesaloniceni 5, 6); să nu facă dezbinări în Biserică (I Corinteni 1, 10-11 u.); să fugă de „proorocii mincinoși”, de cei care au deviat de la credința cea dreaptă (II Corinteni 11, 4; 13, 15; I Timotei 1, 3; 4, 2; II Timotei 3, 6-9; Tit 3, 10-11; Evrei 12, 9; II Petru 2, 1 u.; I Ioan 4, 1 u.; II Ioan 1, 7, 9-11), fiindcă aceștia sunt dușmanii crucii lui Hristos (Filipeni 3, 18); ci, mai degrabă, să țină „predaniile”, învățăturile, prin viu grai ale apostolilor, ale părinților și scriitorilor bisericești, păstrate și transmise pe cale orală până în zilele noastre (II Tesaloniceni 2, 15; 3, 6; Evrei 12, 7); cine „tăgăduiește pe Hristos este antihrist” (I Ioan 2, 22-23); iar cel ce săvârșește păcatul este de la diavolul (I Ioan 3, 7-8); tuturor acestora, Sfântul Apostol Pavel le arată că Dumnezeu niciodată nu se lasă batjocorit (Galateni 6, 7) și le va răsplăti păcătoșilor după faptele lor și, mai cu seamă, și celor care îi întorc spatele lui Dumnezeu (Evrei 12, 25-26), necrezând în puterea lui divină; fiindcă Dumnezeu este lumină (I Ioan 1, 5-7) și cine crede în El și trăiește după cuvintele Fiului Său, Iisus Hristos, va câștiga (Filipeni 1, 21) mântuire veșnică; iar Iisus Hristos „este Același, ieri și azi și în veci” (Evrei 12, 8), a cărei putere dumnezeiască este fără sfârșit (veșnică).

O poruncă fermă pentru creștini a fost și aceea de a se supune și de a asculta de conducătorii lumii acesteia, fiindcă ei ne sunt dați de Dumnezeu (Romani 13, 1; Galateni 6, 5-9; Tit 2, 9; Coloseni 4, 1; Tit 2, 1 u.; Evrei 13, 17; I Petru 2, 13-16, 18), în funcție de viața noastră morală sau imorală.

Un loc aparte îl ocupă îndemnul de a trăi în bună pace și bună înțelegere membrii unei familii: soț, soție, copii, oameni în vârstă (I Corinteni 7, 1-16; 14, 34-35; Coloseni 15, 23; I Timotei 2, 8-14; 3, 11; Tit 2, 2-8; I Petru 3, 1-6; 3, 7; 5, 5), fapte ce au constituit și trănicia creștinismului și a societății vremii respective.

Era acea epocă în care multe comunități creștine din Asia Mică au fost legate de Sfântul Apostol Pavel, nu numai prin epistolele sale, ci și prin prezența lui trupească, pe care le-a vizitat adesea și care a constituit un punct de reper în viața lor duhovnicească și model al trăirii autentice a lui Iisus Hristos în lume⁴⁶; el s-a acomodat fiecărei comunități după nevoile lor

⁴⁶ Justin MOISESCU, „Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, III (1951), nr. 7-8, pp. 398-416.

spirituale: celor din Tesalonic le-a vorbit ca un *proroc*; celor de la Roma le-a fost un *învățător al adevărului*; corintenilor le-a dovedit că era un bun *conducător spiritual*; efesenilor, ca un ales *psalmist*; celor din Filipi ca un *părinte de copii*; ucenicilor săi, Timotei și Tit, ca un *iscusit păstor* al Bisericii; evreilor, ca un *mare preot* al lui Dumnezeu, respectiv al lui Iisus Hristos⁴⁷.

O altă învățătură pe care ne-o descoperă Sfântul Apostol Pavel este aceea că, prin credință suntem fii ai lui Dumnezeu și frați ai lui Iisus Hristos, iar primul pas spre aceasta se face prin Taina Sfântului Botez, prin care ni se deschide poarta de intrare în Împărăția lui Dumnezeu; de aceea, din clipa Botezului devenim frați întreolaltă cu fiecare creștin, indiferent de națiune, sex sau stare socială din întreaga lume (Galateni 3, 26-29; Coloseni 3, 11).

Dacă prin Taina Sfântului Botez devenim fii ai lui Dumnezeu, frați ai lui Iisus Hristos și de asemenea, cu toți creștinii de pe pământ, Sfinții Apostoli amintiți mai sus s-au străduit să le / ne arate urmașilor Fiului lui Dumnezeu o serie de păcate săvârșite de anumiți păgâni, de necredincioși și de către unii ce se pretindeau / pretind creștini, ca să nu le săvârșească și ei / și noi, fapte ce întină și distrug imaginea lui Dumnezeu în om; nu vom face o ierarhizare a acestor păcate, ci le vom prezenta aleatoriu: erezia, adulterul, desfrânarea, homosexualitatea, lesbianismul, sodomia, incestul, mândria, trufia, invidia, crima (asasinatul), închinarea la idoli, beția, lăcomia, hoția, vrăjitoria, batjocora, gelozia, cearta (gâlceava), îndemnarea la ceartă, mânia, blasfemia, dușmănia, ura, chefurile, răutatea, vorbele urâte, viclesugul, înșelătoria, lingușirea, prigonirea, răutatea, nesocotința, bătaia, inima vicleană, minciuna, jurământul strâmb, neascultarea, bănuiala nedreaptă, iubirea de argint, vânzătorii și răpitorii de oameni, bogăția câștigată pe nedrept, prin furt, șantaj ș.a., oamenii lăudaroși, iubitori de sine, nerecunoscători, pângăritori, fără inimă, răi, neînduplecați, clevetitori, neînfrânați, cruzi, dușmani ai binelui, trădători, obraznici, falși, defăimători ș.a. (Romani 1, 26-27; 13, 14; I Corinteni 5, 1; 5, 9-13; 6, 9-11 și 18-19; 7, 1-5; 8, 1-13; 10, 14; Galateni 5, 19-21; Coloseni 3, 5-6, 8 și 11; I Tesaloniceni 2, 3-5; 43; II Tesaloniceni 3, 2; I Timotei 1, 9-10, 13; 6, 4-5; 6, 10; 6, 17-19; II Timotei 3, 1-5; Evrei 3, 12; Iacob 4, 6; 5, 1-6; I Ioan 5, 21; Iuda 1-4; 1, 6-8, 10-11 și 12-14); pentru oprirea acestor păcate li / ni se aduc în față cele 10 porunci date de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai, care îndeamnă la moralitate și bună înțelegere între oameni (Romani 13, 9; Iacob 2, 11-12); de asemenea, li / ni se recomandă să ne păzim limba și buzele de a rosti cuvinte imorale, care pot fi un prilej de ispită pentru fiecare în parte (Iacob 3, 6; I Petru 3, 10-12), tocmai pentru a nu petrece în păcate (I Petru 2, 4-5).

Pentru cei care se feresc de păcate sau se întorc de la acestea, Dumnezeu i-a învrednicit / îi învrednicește de anumite daruri duhovnicești și

⁴⁷ *Ibidem*, p. 415.

roade ale Duhului Sfânt, precum: a) Daruri duhovnicești: înțelepciune, cunoaștere, credință, darul vindecărilor, a facerii de minuni, a profeției, a face deosebire între daruri, a vorbi și a tălmăci diferite limbi, bunătate, iubire nefățarnică și b) Roade ale Duhului: iubire, bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunătate, facere de bine, credincioșie, blândețe, înfrânare și curăție; Dumnezeu, însă, mai oferă și alte daruri și anume: înțelepciune, sârguință, înfrânare, răbdare, evlavie, prietenie frățească și, în final, mântuire (Romani 5, 5; 12, 9; I Corinteni 12, 8-11; II Corinteni 6, 4-6; Galateni 5, 22-23; I Timotei 6, 11; II Petru 1, 5-6).

Dumnezeu oferă aceste daruri numai acelor care umblă în adevărul credinței (III Ioan 1, 4), în credința neclintită în Iisus Hristos (I Ioan 5, 1-6), care îl fac pe om viu (Galateni 3, 11-12; Evrei 10, 38) din punct de vedere duhovnicesc, care se mulțumesc cu ce au (Evrei 12, 5), care nu mint împotriva adevărului (Iacob 3, 14), care se smeresc (Iacob 4, 10), care nu fac jurăminte mincinoase (Iacob 5, 12), care fug de păcate (II Timotei 2, 22-26) și își stăpânesc trupul în „sfințenie și cinste” (I Tesaloniceni 4, 4), care umblă cu înțelepciune (Coloseni 4, 5-6) și trăiesc în liniște (I Tesaloniceni 4, 14), care își ajută semenii (Galateni 6, 2), mai ales în situații grele ale vieții lor, care trăiesc în unitate și pace cu aproapele (II Corinteni 13, 11) și-l slujesc în caz de nevoie, care îi ajută pe cei săraci din punct de vedere material (Romani 15, 26-27; II Corinteni 9, 1-5), care se bucură cu cei ce sunt bucuroși și se întristează de necazul altuia (Romani 12, 15), care îi binecuvântează și pe cei ce îi prigonesc pe diferite motive (de cele mai multe ori neîntemeiate) și nu îi blestemă (Romani 2, 14), deși li s-a făcut mult rău; care Îl preamăresc pe Dumnezeu prin rugăciuni și cântări duhovnicești (Coloseni 3, 17), care Îl propovăduiesc pe Iisus Hristos cel răstignit (I Corinteni 2, 1 u.) și înviat (I Petru 1, 3-5) și se împărtășesc cu vrednicie cu trupul și Sângele Mântuitorului (I Corinteni 11, 28-30), care se înfrânează pentru a lua „cununa vieții” veșnice (I Corinteni 9, 24-25), fiindcă Dumnezeu ne-a rânduit spre mântuire (I Tesaloniceni 5, 9-10), nu spre pieire.

Tot un mare dar de la Dumnezeu este și Taina Sfântului Maslu, care ne vindecă de bolile sufletești și trupești (Iacob 5, 13-16), dacă și noi ne căim de păcatele noastre.

Pe lângă îndemnurile de ordin spiritual adresate „primilor” creștini, Sfinții Apostoli le-au mai dat și unele de ordin practic, adică de într-ajutorare materială; modelul a fost luat de la agapele (mesele frățești) din primele zile ale creștinismului, la care cei săraci beneficiau de darurile celor cu situație materială bună; astfel, s-a continuat această iubire frățească de strângere de ajutoare materiale pentru cei nevoiași (I Corinteni 16, 1-3; II Corinteni 8, 1-5 u.), pentru copii orfani, văduve, handicapați, bolnavi ș.a., creându-se un mod de „solidaritate socială și universală”⁴⁸ creștină; în acest sens, au luat ființă „instituții de asistență

⁴⁸ I. MIRCEA, „Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după «Faptele Apostolilor»”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), nr. 1-2, p. 91.

socială⁴⁹, dar și diferite „societăți religioase”⁵⁰, în cadrul cărora, în mod organizat, se împărțeau ajutoare și erau îngrijiți cei ce aveau nevoie de acestea, operă de caritate creștină, izvorâtă din sânul Bisericii lui Hristos.

Cu toate că, „primii creștini” au avut ca păstori sufletești în majoritate, clerici vrednici, modele de ținută morală și intelectuală, calități ce s-au impus prin Epistolele Sfântului Apostol Pavel (I Timotei 3, 1-5 și 8 u.; 4, 13; 5, 1-16; 5, 17-19; Tit 1, 1-9), unii dintre aceștia au căzut în păcate grele, înfierate cu pedepse mari de către Canoanele Bisericii creștine⁵¹; alții, însă, s-au îndepărtat de la dreapta credință, îmbrățișând unele erezii care au fost combătute de anumite Sinoade locale, iar mai târziu, de Sinoadele ecumenice⁵².

În majoritatea cazurilor, însă, în epoca apostolică și postapostolică, viața creștină s-a desfășurat „într-o atmosferă de dragoste sinceră și adâncă”, din câteva motive: creștinii erau aproape de vremea în care a trăit Iisus Hristos și Sfinții Apostoli; aveau „exemplul de trăire... duhovnicească... a primelor comunități creștine, întemeiate de Sfinții Apostoli”; au avut ca model unitatea ierarhiei, cu unitatea ei harică (în har); în această vreme au trăit ucenicii Sfinților apostoli, precum și cei ce i-au cunoscut pe Apostolii Domnului, care le-au fost „pilde vii de trăire creștină”⁵³.

În final, se poate spune că viața creștină din Biserica primară (organizată ierarhic și jurisdicțional de către Sfinții Apostoli și urmașii lor la dorința Mântuitorului) a fost conformă poruncilor divine, deși, uneori, încercată de neînțelegeri, de erezii, de dezbinări sau de păcate grele; remedierea acestor neajunsuri a venit, însă, prin cuvântul de inspirație divină al Sfinților Apostoli Pavel, Petru, Iacob, Ioan și Iuda, din epistolele lor, care au rămas și rămân puncte de reper moral în lume, până la sfârșitul veacurilor; conformându-ne acestora, vom găsi nenumărate căi de conviețuire pașnică și de iubire frățască împreună cu aproapele nostru, pe pământ, iar, mai apoi, ne vom bucura și de fericire veșnică în ceruri.

⁴⁹ Liviu STAN, „Instituțiile de asistență socială în Biserica Veche”, în *Ortodoxia*, IX (1957), nr. 1, pp. 94-118 și nr. 2, pp. 258-279.

⁵⁰ Idem, „Societățile religioase în Biserica veche”, în *Studii Teologice*, VIII (1956), nr. 1-2, pp. 109-134.

⁵¹ Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, passim.

⁵² Ioan RĂMUREANU, *Istoria bisericească...*, pp. 121-175; Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Iași, Editura Trinitas, 2000, pp. 11-312; Vasile V. Muntean, *Istoria creștină generală...*, pp. 165-200.

⁵³ Ștefan C. ALEXE, „Viața creștină după bărbații apostolici”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), nr. 3-4, p. 235.

II. HISTORICAL THEOLOGY

SOME ASPECTS OF THE CHRISTIAN LIFE OF THE EARLY CHURCH

ALEXANDRU MORARU*

ABSTRACT. In this study, "Some aspects of the Christian Life of the Early Church", what is discussed is the problem of the foundation of the Christian Church, of its organization in the first centuries of our era; than we make a survey of the Christian life in this period, with its moments of high moral value, but also with some human faults (sins) or deviations from the orthodox faith, which were rejected in the Ecumenical Synods; finally, we have pointed out the fact that the early period was, nevertheless, the glorious period of the Christian Church, also named "the golden age".

Key-words: Church, organization, Christian, morality, early, apostle, bishop, priest, deacon.

*

With the coming of Jesus Christ on earth¹, a significant period in human life began, the Christian Era (when the history of Christianity began)², name given by its Father; it was the wish full of love of God that by His Son sent into the world (Galatians 4, 4-7) He – the Heavenly Father to be at peace with our forefathers, Adam and Eve, but also with their descendant, the man, respectively the humanity. Came into the world as God and Man, Jesus Christ changed, by His teaching, the social structure of that time from "the ground", making people, through His absolute love, equal among themselves regardless of their position in the society, an attitude that brought about, from "those in high-places at that time", hatred and persecution against Christians³ in general; but, moreover, through the word of the

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, al.moraru@yahoo.com

¹ M. Maurre, *Le mode à la naissance du Christ*, Paris, 1962.

² J. Herrin, *The formation of Christendom*, Oxford, 1987.

³ J. Hillgarth, *Christianity and Paganism*, 530-750, Philadelphia, 1986; T.M. Popescu, *Cauzele persecuțiilor din punct de vedere istoric și psihologic*, Atena, 1922; Ioan Rămureanu, *Actele martirice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982; Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*,

Gospel, through His deeds and miracles, he offered to the man opportunities and ways to eternal redemption. The main (fundamental) moment was, however, His sacrifice on the cross, when He assumed the sins of the entire humanity, which He has "cleansed" with His divine power, earning for us, in this way, for each one of us, in part, the salvation of our souls; this Great Gift offered to us, by Jesus Christ, can be useful to us only if through sustained efforts, in agreement with His commands and through a high moral life, we prove ourselves, in all verity, to be His apprentices. If by His sacrifice on the cross, by His death, resurrection and ascension into the sky, by His seating at the right hand of His Father, the Invisible Church has been formed, It has been made visible, in the great day of Pentecost (Whit Sunday)⁴.

1. The Foundation of the Church. Its organization – general information

I mentioned above that the moment of the founding of the Visible Church of Jesus Christ on earth was on The Whit Sunday (i.e. the 50th day after the Resurrection); then, after the descent of the Holy Spirit on the Apostles of God in Jerusalem, in "tongues as of fire" (Acts of the Apostles 2, 3), apart from the fact that they have received "spiritual gifts" of priestly ministry⁵, after the preach of the Holy Apostles and the christening of three thousand people (on the first day) and then, of other two thousand (on the second day), came into being the first Christian community in the world, that is the Church of Christ (Acts of the Apostles 2, 41).

The Apostles of God, by ordination, have left, in their turn, apprentices in apostleship:

bishops⁶, priests⁷ and deacons⁸; then, the gift of apostleship has been transmitted to the bishops, who, by their hierarchical dignity and uninterrupted apostolic succession⁹, at the behest of the Savior, have brought throughout the history the Church of Christ and they will rule it, in the same way, until "the end of time" (Matthew 28, 20).

vol. I, Iași, Editura Trinitas, 1999, 37-67; Vasile V. Muntean, *Istoria creștină generală (ab initio – 1054)*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008, 79-94.

⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. I, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 195 u.

⁵ Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească*, ed. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, 105.

⁶ Dumitru I. Găină, „Sfinții Apostoli și Episcopii. Studiu canonic”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XIV (1962), nr. 9-10, p. 582 u.

⁷ Ene Braniște, *op. cit.*, p. 106; Sabin Verzan, „Slujirea preoțească în epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în *Mitropolia Olteniei*, VII (1955), nr. 5-6, 277-294; Eugen Marina, „Despre preoți și diaconi în Sfintele canoane”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIII (1965), nr. 11-12, 1068-1071; Stelian Izvoranu, „Ierarhia bisericească după scrierile bărbaților apostolici”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXIII (1957), nr. 8-9, 622-626; Corneliu Zăvoianu, „Învățătura despre ierarhia bisericească la Dionisie Pseudo-Areopagitul”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XXX (1970), nr. 9-10, 645-646; Dumitru Stăniloae, „Temeiuri teologice ale ierarhiei și ale sinodalității”, în *Studii Teologice*, XXII (1970), nr. 3-4, 165-178.

⁸ Eugen Marina, *op. cit.*, pp. 1065-1068; Stelian Izvoranu, *op. cit.*, 616-622; Corneliu Zăvoianu, *op. cit.*, 643-645.

⁹ Liviu Stan, „Succesiunea apostolică”, în *Studii Teologice*, VII (1955), nr. 5-6, 305-323.

From Its Founder, the Church is One (John 16,13): One in faith, worship and organization¹⁰; *Holy* (Ephesians 4, 12-13; 5, 27): sanctified by "Its Head" Jesus Christ¹¹; *Catholic* (I Corinthians 12.12, u.; Galatians 3, 28; Colossians 3, 11): because it is ruled by the synods of the hierarchs, bishops¹², starting with the Holy Synod of Jerusalem in the year 50 (Acts of the Apostles 15, 1-31); *Apostolic* (I Corinthians 4, 1)¹³: because It stands on the "ground" of the teaching received, through Jesus Christ, from His Holy Apostles.

The first Christian community, the one from Jerusalem, was named from the very beginning as *Church* (Acts of the Apostles 8,1 and 3); and the one from Antioch (Acts of the Apostles 13, 1 etc.), and the word 'Εκκλησία (Church)¹⁴ has been established both as a Divine, Spiritual Institution, as well as local and universal community¹⁵; therefore, starting from Jerusalem (from the Whit Sunday), the Church of Christ becomes a historical fact, and by spreading It around the world, it also becomes visible from a geographical point of view¹⁶.

In what the missionary work of the Holy Apostles and their apprentices is concerned, at first, it was directed towards the sons of Israel (Acts of the Apostles 21, 17-21), but, at the same time, it also considered the heathens (Matthews 8, 28-34); since their time, there are to be found four categories of Christian communities: a) formed of Jews; b) of heathens; c) mixed: of Jews and heathens and d) from the "the synagogues, without formally emerging from these" ¹⁷.

Referring to early Christian Communities (Churches), they, in their turn, have been of two categories: a) from Jerusalem and its surroundings and from Palestine of ancient days and b) from the heathen world, as well as those from: Antioch, Asia, Ephesus, Galatia, Thessaloniki, Philippi, Corinth, Rome, Crete, Pontus, Cappadocia, Bithynia etc.¹⁸; each Church was organized

¹⁰ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, 255-256 și 266; Grigorie T. Marcu, „Problema unității creștine în Epistolele pauline”, în *Studii Teologice*, XVII (1965), nr. 5-6, 283-284; Gabriel-Viorel Gărdan, „Unitatea și autocefalia Bisericii în dialogul panortodox presinodal”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LVI (2011), nr. 1, 89-98.

¹¹ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, 270-283; Liviu Stan, „Probleme de ecclesologie”, în *Studii Teologice*, VI (1954), nr. 5-6, p. 306 u.

¹² Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, 283-291; N. Chițescu, „Sobornicitatea Bisericii”, în *Studii Teologice*, VII (1955), nr. 3-4, p. 150 u.; Dumitru Stăniloae, „Temeiuri teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XXII (1970), nr. 3-4, 165-178; Ioan N. Floca, „Sobornicitatea (sinodalitatea, universalitatea sau catolicitatea, ecumenitatea)”, în *Orthodoxia*, XXXIV (1982), nr. 3, 408-414.

¹³ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 292-301; Isidor Todoran, „Apostolicitatea Bisericii”, în *Mitropolia Ardealului*, VII (1962), nr. 3-6, p. 322 u.

¹⁴ Ioan N. Floca, *Dreptul canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, 236.

¹⁵ Ioan I. Rămureanu, Milan Șesan, Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975, 57.

¹⁶ Isidor Todoran, „Considerații ecclesiologice – întemeierea Bisericii”, în *Mitropolia Ardealului*, III (1958), nr. 1-2, 103.

¹⁷ Liviu Stan, „Structura primară a comunității creștine”, în *Studii Teologice*, XXIV (1972), nr. 9-10, 677.

¹⁸ I. Mircea, „Organizarea Bisericii și viața primilor creștini, după «Faptele Apostolilor»”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), nr. 1-2, 65-90; Sabin Verzan, „Cărmuirea Bisericii în epoca apostolică”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), 337-351.

according to the *ethnic principle* (by people, by nation, by the quasi-nation then)¹⁹, in accordance with the Apostolic canon 34; as a matter of fact, ever since then the organization of the church was established as *eparchy / eparchies* (from the Greek word *ἐπαρχία*)²⁰; each *eparchy* had under its jurisdiction Christian communities called *parishes* (from the Greek *παρoικία* or *ἐνορία*)²¹, led, at the beginning, by a bishop, helped by priests and deacons, and then, by the priests; later there was established *the institution of the archpriestship* (composed of more parishes, with a protopope or protopresbyter as a leader)²², intermediate between the parish and the eparchy; it has to be mentioned the fact that as part of the eparchies were the monasteries which were under their jurisdiction; the ethnic principle has been sustained by other Synods of the Early Church, such as: Canons 4, 6 and 7 of the First Ecumenical Council (Nicaea, 325); Canons 2 and 3 of The Second Ecumenical Council (Constantinople, 381); Canon 8 of The Third Ecumenical Council (Ephesus, 431); Canon 28 of The Fourth Ecumenical Council (Chalcedon, 451); Canons 36 and 39 from Trullo (The Second Council in Trullo or Quinsext from Constantinople, 691-692) etc.; from the ethnic principle sprung other principles of the organization of a real Church, namely: *the Hierarchical-Episcopal principle* (the bishop is the spiritual leader of an eparchy (Church)); *the principle of synodality* (the Church of a nation is lead through a council, a synod), by the bishops of that nation, one of them going before the others, either due to the importance of that Episcopal seat, or due to his presence as a person (cf. Apostolic Canon 34); *the principle of autocephaly* (the Church of a nation has the right to lead oneself, without any interference of other Autocephalous Church) and *the principle of diocesan autonomy* (such as the right of a local diocese, from the territory of a nation, to lead oneself, but always, in accordance with the national orders of the Autocephalous Church)²³.

From this period (of the Early Church) are also known the first bishops, such as: *James*, "the brother of God" and *Simon* (the brother of James), both in Jerusalem; *Titus* in Crete (a collaborator of the Holy Apostle Paul); *Timothy* in Ephesus (another collaborator of the Holy Apostle Paul); *Herodion* (cf. the Epistle to the Romans 16, 11), bishop of Ypati (Neon Patron); *Onesimus* (the

¹⁹ Iorgu D. Ivan, „Etnosul – neamul – temei divin și principiul fundamental canonic al autocefaliei bisericești”, în vol. *Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, 127-140.

²⁰ Abbé Hemmer, *Histoire de l'Eglise*, tradusă din l. germană de M. le Dr. Funk, vol. I, Paris, 1895, 91.

²¹ Jacques Zeiller, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* (publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin), t. III, Paris, 1930, 437.

²² Ioan V. Covercă, „Protopopii în trecutul Bisericii Ortodoxe Române”, în *Glasul Bisericii*, XXI (1962), nr. 7-8, 756-778.

²³ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – Note și comentarii*, fl., 1991, 25-26; Liviu Stan, „Despre autocefalie”, în *Ortodoxia*, VIII (1956), nr. 3, 369-396; Idem, „Despre autonomia bisericească”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, X (1958), nr. 5-6, 376-393; Idem, „Obârșia autocefaliei și autonomiei”, în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), nr. 1-4, 80-113; Idem, „Autocefalia și autonomia în Ortodoxie”, în *Mitropolia Olteniei*, XIII (1961), nr. 5-6, 278-316; Nicolae V. Dură, „Biserica creștină în primele patru secole. Organizarea și bazele ei canonice”, în *Ortodoxia*, XXXIV (1982), nr. 3, 451-469.

slave of Philemon), bishop of Ephesus; *John Mark* (Mark the Evangelist), bishop of Alexandria; *Silvan*, bishop of Thessaloniki; *Ananias* (the one who baptized Saul who became Paul), in Damascus; *Evodius*, bishop of Antioch; *Epaphroditus* (mentioned in the Epistle to the Philippians 4, 18), in Philippi; *Antipas*, bishop of Colossae (cf. the Epistle to the Colossians 4, 17); *Silas*, bishop of Corinth; *Clement* (mentioned in the Epistle to the Philippians 4, 3), bishop of Chalcedon; *Urban* (cf. Romans 16, 9), bishop of Macedonia; *Ruth* (cf. Romans 16, 13), bishop of Thebes; *Tertius*, the calligrapher (cf. Romans 16, 22), in Iconium and Pamphylia; *Apollo* (cf. I Corinthians 1, 12), in Caesarea etc.; at the end of the 1st century and the beginning of the 2nd century, we identify bishop *Ignatius* of Antioch; *Polycarp*, bishop of Smyrna; *Anicetus* and *Clement*, bishops of Rome; *Damas*, bishop of Magnesia.²⁴

During their ministration, these bishops, as well as others, whose names are unknown to us, have been helped in their divine ministration, as it has been mentioned before, by priests and²⁵ deacons²⁶.

If in the beginning, the Church of a nation was formed, from the administrative point of view, of one or of several *dioceses* (each with a bishop of its own²⁷), one of them, depending on the reputation of the diocese or of his own personal reputation, was the First Bishop (Protos)²⁸, from the Emperor Constantine the Great (306-337) ever since, when the Roman Empire was divided into different administrative units²⁹, such as *prefectures*, *dioceses* and *provinces*, the Church has accommodated itself to this political and territorial division, and thus, hierarchical administrative units of the church have been established, superior to the episcopacy and, to the bishop respectively, not by divine right, by church (human) order, which will be mentioned only in passing: *Metropolitan Church* (with a metropolitan as its leader)³⁰; *the Archbishopric* (with an archbishop as its leader)³¹; *the Exarchate* (with a

²⁴ Ene Braniște, *op. cit.*, 109; despre episcopi, în general, vezi la Iustin Moiescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică. Anexa: Texte biblice și patristice despre pace și muncă*, Craiova, Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, 50-62.

²⁵ *Despre preoți*: Iustin Moiescu, *op. cit.*, 34-50.

²⁶ *Despre diaconi*: Iustin Moiescu, *op. cit.*, 15-34.

²⁷ Flor R. Teodorescu, „Episcopii eparhioți în Biserica veche”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLIV (1968), nr. 7-8, 373-387.

²⁸ Georges Phillips, *Du droit Ecclésiastique dans ses principes généraux*, traduit par. J.P. Crouzet, II-ème ed., t. II, Paris, 1855, 61; L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise* (ed. franceză a scrierii *Vetus et Nova Ecclesiae disciplina*), vol. I, Bar-le-Duc, 1864, 16.

²⁹ Silvestru Bălănescu, „Forme administrative antice în bisericile locale”, în *Biserica Ortodoxă Română*, I (1874-1875), 189-192; Nicodim Mișaș, *Dreptul bisericesc oriental* (traducere de D. I. Cornilescu, Vasile Radu, ediție revăzută de I. Mihălcescu), București, 1915, 244, note 8; Milan Şesan, „Iliricul între Roma și Bizanț”, în *Mitropolia Ardealului*, V (1960), nr. 3-4, 204-207.

³⁰ Gh. Soare, *Mitropolitul în Dreptul canonic ortodox*, București, 1939.

³¹ Ioan F. Stănculescu, „Arhiepiscopii”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XIV (1962), nr. 9-10, 598-617.

exarch as a leader)³²; *Primacy* (with a primate as a leader)³³; *Patriarchy* (with a patriarch as a leader)³⁴; in the Old Church, there have been and still are honorary titles, such as those of *catholicos*³⁵ and the pope³⁶; also, from the institution of the Episcopacy have emerged other inferior ranks, such as: the *chorbishop*³⁷, *the assistant bishop and the Episcopal vicar*³⁸; later on, from the Episcopal vicar, in The Romanian Orthodox Church, emerged the rank of *vicar bishop*³⁹; at the same time, from the rank of priesthood⁴⁰ and of the *diaconate*⁴¹ have developed, in the course of time, ranks superior and inferior to these, but only from the administrative point of view, which shall not be mentioned in here, ranks of human right (both in the secular clergy, i.e. the married one, as well as the monastic clergy), which will not be mentioned in this work; all these ranks of divine right: the *Episcopacy*, *the priesthood* and *the diaconate*, as well as those of human right, superior and inferior to these, have formed the Institution of the Clergy in the Early Church (some ranks disappearing in time), many, however, existing up to our days; together with the faithful Christians have been/are part of the Visible and the Real Church of Jesus Christ in the world: *One, Holy, Catholic and Apostolic*.

2. The life of „the first” Christians

In the life of the Early Church, the Faithful Christians have formed / form the $\pi\lambda\rho\rho\mu\alpha$, that is the fullness "the body of the Church" of Christ, because together with the clergy they formed/form *the Church*, that is "the Mystical Body of Christ" (Ephesians 1, 22-23); they may not be separated from one another because they "complete each other" and form together, in fact, a whole⁴².

³² Alexandru Armand Munteanu, „Exarhii în Biserica veche”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XIV (1962), nr. 9-10, 549-569.

³³ Manea M. Criștoșor, „Titulatura de «Primat» în Biserica”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XVII (1965), nr. 1-2, 45-67; vezi, pe larg: J. Ratzinger, *Primat, Episcopat und Succesio Apostolico*, Freiburg, 1961, 37-59.

³⁴ Mihail Costandache, „Patriarhia și demnitatea de patriarh în Biserica Ortodoxă”, în *Ortodoxia*, XVII (1965), nr. 2, 225-249; Nicolae Dura, „Întâistătorul în Biserica Ortodoxă”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XL (1988), nr. 1, 15-50; Irimie Marga, „Instituția patriarhatului în Biserica”, în *Mitropolia Ardealului*, XXXV (1990), nr. 6, 50-60.

³⁵ Mihail Costandache, *op. cit.*, 235-236.

³⁶ F.L. Cross, E.A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Second edition, reprinted, 1978 (with correction), Oxford University Press, 1978, 1109.

³⁷ C. Ion, „Instituția horepiscopilor în Biserica veche”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XIV (1962), nr. 5-6, 300-327.

³⁸ Eugen C. Marina, „Episcopii ajutători și episcopii vicari. Studiu istorico-canonice”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XVII (1965), nr. 7-8, 418-440.

³⁹ xxx, *Legiurile Bisericii Ortodoxe Române – Extras –*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003, 33.

⁴⁰ Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ediția a II-a, revizuită și completată, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, 97-98; Ioan N. Floca, *Dreptul canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, 308.

⁴¹ Ene Braniște, *Liturgica...*, ed. a II-a, 102-109.

⁴² *Ibidem*, 111.

For instance, the believers were actively attending to the Divine Services celebrated by the clergy and, in particular, to the Holy Eucharist (Acts of the Apostles 20, 7, 11), by singing united or by religious readings, by offerings brought to the Holy Altar (bread and wine, in order to bring the Holy Sacrifice); also, to the Holy Sacraments and to the Hierurgies of the Church and as their subjects⁴³; they were praying together with the servants of the Church (Acts of the Apostles 20, 36 and 21, 5); they were confessing their sins (Acts of the Apostles 19, 18) and, of course, after the absolution, they received the Body and the Blood of the Redeemer, as He Himself has ordered at The Last Supper (Matthews 26, 26-27; Mark 14, 22-24; Luke 22, 17-20; I Corinthians 11, 24-25); after the Holy Eucharist, the believers were attending to the agape (to the fraternal common meals), from the gift offered by the wealthy people (Acts of the Apostles 6, 1 u.; 7, 11), thus, creating a so-called "community of goods", that is a communal life, in communion with Christ and with the fellow men in the Church⁴⁴.

In addition to their attendance to the Divine Services, to their presence when sharing the grace of the Holy Spirit and by the Holy Sacraments, or by the clergy hierurgies, the believers were listening the Word of the Gospel of the Redeemer Jesus Christ from the mouth of the Holy Apostles, of their followers, bishops, priests and deacons, who advised them to fend off from temptations and sins, but, at the same time, they were showing them the ways to eternal redemption; a clear picture of this activity (of preachment and catechism) from the apostolic period is offered to us, first of all, by the Epistle of the Holy Apostle Paul, as well as the Catholic ones and of the Holy Apostles James, Peter, John and Judah; we'll mention a few ideas from these in the following; from the very beginning we have to specify that we are convinced that the Gospel has been received from Jesus Christ (I Corinthians 15, 1-8; Galatians 1, 11-12), that the Holy Scripture was inspired by God (II Timothy 3, 16-17) and that It was announced with thousands of years before He came into the world by the prophets (Romans 1, 3-4; I Peter 1, 10-12), as a Gospel of salvation (Galatians 1, 13); that Jesus Christ is "the head" of the Church (Colossians 1, 18), that He is „the chief corner stone” and Its Foundation (Galatians 2, 20-21; I Peter 2, 6); due to His humility, sent by God to come into the world, through Holy Virgin Mary, He became a man, becoming a Real God and a Real Man, like us, but without a sin, and He also obeyed God the Father "up to His death, and yet death on the cross" (Philippians 2, 8), by which He redeemed us from the bondage of sins (Colossians 1, 14; I Timothy 2, 6; Jews 9, 15; I John 2, 2); His body and His

⁴³ *Ibidem*, 111-112; Teodor M. Popescu, „Cler și popor în primele trei secole. Aspecte sociale ale creștinismului primar ca forme de viață potrivite timpurilor respective”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, I (1949), nr. 9-10, 713-738; Nicolae Necula, „Participarea credincioșilor laici la cult în Bisericile Răsăritene”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, XXII (1970), nr. 3-4, 278-290.

⁴⁴ Gheorghe Papuc, „Viața creștină după Epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), nr. 5-6, 367.

blood, that is His bloodless sacrifice from the Holy Eucharist, from the Divine Liturgy, for those who will share from This, He will make them worthy of the eternal Kingdom of God (Matthew 26, 26-29; Mark 14, 22-25; Luke 22, 19-20), because Jesus Christ is, in fact, a mediator between us (the people) and God (I Timothy 2, 5); that is the reason why, Jesus Christ had also been declared High Priest, because, unlike the bishops from the Old Testament, who brought to God sacrifices of animals or field crops, He, the High Priest of the New Testament, Jesus Christ, has brought himself as a sacrifice for the redemption of mankind (Jews 4, 14-16; 5, 1-10; 6, 20; 7, 17 and 7, 27; I Peter 1, 19).

During the Apostolic Age, for their pure life, the Christians were declared *saints* (cf. Romans 1, 7; I Corinthians 14, 33; 15, 15; II Corinthians 9, 12; 13, 12; Philippians 4, 21; Judah 1, 4 etc.), and the relationships between them have truly been brotherly, addressing one another with the appellative *brother* (cf. Romans 7, 4; 12, 1; 15, 14-15; 16, 17; I Corinthians 1, 10-11; 2, 1; 3, 1; 4, 6; 12, 1; 14, 6, 20; 15, 1, 6, 15, 19; II Corinthians 1, 1; 8, 1; 13, 11 etc.); so that, by creating "the portrait of a real Christian" in this period, the following qualities have been observed: love, Christian mercy, kindness, humility, justice, honesty, moral purity, prayer, meditation, sacrifice, a correct attitude toward work, fighter for peace, community spirit, social, acts which lead to Christian perfection⁴⁵.

It is no wonder that, in the Early Church, there were also models of true Christians, since the urge of the Holy Apostles and of their followers has been to lead a noble life, pure, among "the apprentices" of Christ; at the foundation of the urges of the preachers of the Gospel of Christ towards the Christian believers is to be found the fulfillment of the three theological virtues: *faith, hope and love*, and to the latter, the Holy Apostle Paul dedicated a true hymn, showing that it never dies, that it is eternal (I Corinthians 13, 1-8 and 13); to live in mutual love, because this is the only way that the commands of God can be accomplished (II John 1, 5 -6); also we are being advised to "dress up" in other virtues, such as: goodness, gentleness, great patience, forgiveness, pity for our fellows, indulgence toward those who do wrong to us, to not complain some against the others (Colossians 3, 12-13); to live in peace with all the people (Romans 12, 18); by peace and holiness we can see God (Jews 12, 14); to strengthen and to counsel each other wisely, especially when we're going through times of troubles and hardships (Colossians 13, 16); to pray for all the Christians (I Timothy 3.1 ; II Thessalonians 3, 1), even for the sinners (cf. I John 5, 16-17), so that they would return to God; the Christians must endure all the shortcomings, for God, because they will receive the crown of eternal life (James 1, 12; I Corinthians 4.9 ; James 5.7); not to take revenge by themselves for different failures, because only God has this right, as a Master of the entire universe (Romans 12, 19-20; Jews 10, 13); nor to judge each other, because only God is the

⁴⁵ Dumitru Călugăr, „Portretul unui creștin”, în *Mitropolia Ardealului*, III (1958), nr. 1-2, 105-121.

only and real Judge (Romans 14, 13 u.); not to repay evil with evil (Romans 12, 17; I Thessalonians 5, 15; I Peter 3, 8-9); to help the weak in faith (I Thessalonians 5, 14); not to bad-mouth each other (James 4, 11-12); to be balanced in what they think (I Peter 4, 7 u.); to love their neighbor (brother), because, otherwise, they are "in the dark" (I John 2, 11) and "remains in death" (I John 3, 15); and if somebody says that he loves God and hates his neighbor, he is a liar (I John 4, 20) because to love God means to love your neighbor too, the image and the likeness of God; and those who love their neighbor are "born of God" (I John 4, 7 u.); the duty of the Christian to fast (I Corinthians 7, 5); to watch (Colossians 4, 2-4; I Thessalonians 5, 6); not to bring disunity in the Church (I Corinthians 1, 10-11 u.); to stay away from the "false prophets", from those who have deviated from the right faith (II Corinthians 11, 4; 13, 15; I Timothy 1, 3; 4, 2; II Timothy 3, 6-9; Titus 3, 10-11; Jews 12, 9; II Peter 2, 1 u.; I John 4, 1 u.; II John 1, 7, 9-11), because they are the enemies of the cross of Christ (Philippians 3, 18); but rather, to keep "the traditions", the teachings, by word of mouth, of the apostles, of their parents and of the church writers, kept and transmitted, by word of mouth, up to our days (II Thessalonians 2, 15; 3, 6; Jews 12, 7); who "denies Christ is antichrist" (I John 2, 22-23); and the one who commits the sin is from the devil (I John 3, 7-8); the Holy Apostle Paul showed to all that God never allows being mocked (Galatians 6, 7) and He will reward the sinners according to their deeds and, above all, those who turn their back to God (Jews 12, 25-26), disbelieving in his divine power; for God is light (I John 1, 5) and whoever believes in Him and lives according to the words of His Son, Jesus Christ, will earn (Philippians 1, 21) eternal salvation; and Jesus Christ "is the Same, yesterday and today and ever" (Jews 12, 8), whose divine power has no ending (eternal).

A resolute command for the Christians has been the one to submit to and to listen to the leaders of this world, because they are given by God (Romans 13, 1; Galatians 6, 5-9; Titus 2, 9; Colossians 4, 1; Titus 2, 1 u.; Jews 13, 17; I Peter 2, 13-16, 18), depending on our moral or immoral life.

A special place is occupied by the urges for the members of a family to live in peace and good understanding: husband, wife, children, older people (I Corinthians 7, 1-16; 14, 34-35; Colossians 15, 23; I Timothy 2, 8-14; 3, 11; Titus 2, 2-8; I Peter 3, 1-6; 3, 7; 5,5), facts that have also formed the durability of Christianity and of the society of that time.

It was the era in which many Christian communities from Asia Minor have been connected to Holy Apostle Paul, not only through his epistles, but also by his bodily presence, who visited them often and who has been a point of reference in their spiritual life and a model of the authentic life of Jesus Christ into the world⁴⁶; he adapted himself to each community in accordance

⁴⁶ Justin Moisescu, „Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, III (1951), nr. 7-8, 398-416.

to their spiritual needs: to those from Thessaloniki he spoke like a *prophet*; to those from Rome was a *teacher of truth*; to the Corinthians he proved himself to be a good *spiritual* leader; to the Ephesians, as a distinguished *psalmist*; to those from Philippi like a *father of children*; to his apprentices, Timothy and Titus, as a *skillful shepherd* of the Church, to the Jews, as a *high priest* of God and of Jesus Christ⁴⁷.

Another teaching that the Holy Apostle Paul reveals to us is that by faith we are sons of God and brothers of Jesus Christ, and the first step toward this shall be done by the Holy Baptism, by which the entry gate into the kingdom of God opens to us; that is why, from the moment of the Baptism we become brothers among ourselves with every Christian, regardless of nation, sex or social status around the world (Galatians 3, 26-29; Colossians 3, 11).

If by the Sacrament of Holy Baptism we become sons of God, brothers of Jesus Christ, and also of all the Christians on earth, the Holy Apostles above-mentioned tried to show them/us, the descendants of the Son of God, a series of sins committed by some heathens, by faithless and by some who pretended/pretend to be Christians, so that they/us would not commit acts that stain and destroy the image of God in man; we shall not make a hierarchy of these sins, but we shall present them at random: the heresy, adultery, lust, homosexuality, lesbianism, sodomy, incest, pride, arrogance, envy, murder (assassination), idolatry, drunkenness, greed, theft, sorcery, mockery, jealousy, quarrel (squabbling), those who urge to fight, anger, blasphemy, hostility, hatred, parties, meanness, bad words, guile, deceit, flattery, persecution, malice, recklessness, fight, cunning heart, lie, perjury, disobedience, unjust suspicion, the love of money, the sellers and kidnappers of people, wealth gained in an unfair way, by theft, blackmail etc., boastful people, those who love themselves, ungrateful, defilers, heartless, mean, relentless, gossipers, unrestrained, cruel, enemies of good, traitors, impertinent, false, calumnious etc. (Romans 1, 26-27; 13, 14; I Corinthians 5, 1; 5, 9-13; 6, 9-11 and 18-19; 7, 1-5; 8, 1-13; 10, 14; Galatians 5, 19-21; Colossians 3, 5-6, 8 and 11; I Thessalonians 2, 3-5; 43; II Thessalonians 3, 2; I Timothy 1, 9-10, 13; 6, 4-5; 6, 10; 6, 17- 19; II Timothy 3, 1-5; Jews 3, 12; James 4, 6; 5, 1-6; I John 5, 21; Judah 1-4; 1, 6-8, 10-11 and 12-14); in order to stop these sins they/we are given the 10th commandments left by God to Moses on Mount Sinai, which urge us to morality and good understanding between people (Romans 13, 9; James 2, 11-12); also, they / we are recommended to mind our tongue and lips in order to avoid uttering unethical words, which can be a reason of temptation for each one of us (James 3, 6; I Peter 3, 10-12), so that we shall not fall into sin (I Peter 2, 4-5).

⁴⁷ *Ibidem*, 415.

To those who stood/stay away from sins or turned/turn away from them, God has given/gives them certain spiritual gifts and fruits of the Holy Spirit, such as: a) spiritual gifts: wisdom, knowledge, faith, gift of healing, of making miracles, of prophecy, of making distinction between gifts, of speaking and of interpreting different languages, goodness, unfeigned love and b) fruits of the Spirit: love, joy, peace, great patience, kindness, goodness, faithfulness; gentleness, restraining and purity; God also offers other gifts, namely: wisdom, due diligence, restraining, patience, reverence, brotherly friendship and, in the end, salvation (Romans 5, 5; 12, 9; I Corinthians 12, 8-11; II Corinthians 6, 4-6; Galatians 5, 22-23; I Timothy 6, 11; II Peter 1, 5- 6).

God offers these gifts only to those who walk in truth (III John 1, 4), in the unflinching faith in Jesus Christ (I John 5.1), that keep the man alive (Galatians 3, 11-12; Jews 10, 38) from a spiritual point of view, to those satisfied with what they have (Jews 12, 5), to those who do not lie against truth (James 3, 14), who are humble (James 4, 10), who do not swear false oaths (James 5, 12), who stay away from sins (II Timothy 2, 22-26) and master their body in "holiness and honesty" (I Thessalonians 4, 4), who walk with wisdom (Colossians 4, 5-6) and live in peace (I Thessalonians 4, 14), who help their fellow humans (Galatians 6, 2), especially in difficult situations of their lives, who live in unity and peace with their neighbor (II Corinthians 13, 11) and serve him when in need, who help the poor in terms of wealth (Romans 15, 26-27; II Corinthians 9, 1-5), who are glad for those who are happy and sad for someone else's misfortune (Romans 12, 15), who bless those who persecute them on different grounds (often unjustified) and do not curse them (Romans 12, 14), although they have suffered so many wrongs; who praise God through prayer and spiritual songs (Colossians 3, 17), who preach about Jesus Christ, the one who has been crucified (I Corinthians 2, 1 u.) and raised from the dead (I Peter 1, 3-5) and who worthily take the Eucharist with the Body and Blood of the Redeemer (I Corinthians 11, 28-30), who restrain themselves to receive the "crown of eternal life" (I Corinthians 9, 24-25), because God has appointed us to receive salvation (I Thessalonians 5, 9-10), not toward perdition.

Another great gift from God is the Sacrament of the Holy Unction, which heals us from the spiritual and body diseases (James 5, 13-16), if we repent of our sins.

Besides the spiritual urges addressed to "first" Christians, the Holy Apostles have also given to them some practical urges, that is of helping each other from a material point of view; the model has been taken from the agapes (fraternal meals) from the first days of Christianity, to which the poor benefited from gifts from the wealthy people; thus, this fraternal love by collecting material aids for the those in need has been continued (I Corinthians 16, 1-13; II Corinthians 8, 1-5 u.), for the orphan children, widows, handicapped persons, sick

people etc., thereby giving rise to a sort of "social and universal Christian solidarity"⁴⁸; for this purpose, "institutions of social assistance" have been created⁴⁹, and also different "religious societies"⁵⁰, within the framework of which, in an organized manner, the aids were shared and those in need were taken care of, an act of Christian charity, sprung from the Church of Christ.

Even though "the first Christians" have mainly had worthy priests as spiritual shepherds, as models of moral and intellectual behavior, qualities imposed through the Epistles of the Holy Apostle Paul (I Timothy 3, 1-5 and 8 u.; 4, 13; 5, 1-16; 5, 17-19; Titus 1, 1-9), some of them have fallen into heavy sins, castigated with heavy punishments by the Canons of the Christian Church⁵¹; others, however, have turned away from the right faith, embracing some heresies which have been combated by certain local Councils, and later, by the Ecumenical Councils⁵².

In most of the cases, however, in the Apostolic and Post-apostolic Age, the Christian life run its course "in an atmosphere of sincere and deep love ", for several reasons: the Christians lived in a period of time close to that in which Jesus Christ and the Holy Apostles lived; they had "the example of spiritual life of the first Christian communities, established by the Holy Apostles"; they had as a model the unity of the hierarchy, with its gracious unity (in grace); in this time have lived the apprentices of the Holy Apostles, as well as those who knew the Apostles of God, who were for them "the living examples of Christian life"⁵³.

In the end, it can be said that the Christian life in the Early Church (hierarchically and jurisdictionally organized by the Holy Apostles and their followers according to the wish of the Redeemer) was in accordance with the divine commands, though, sometimes, it was put to the test by misunderstandings, heresies, disunions or heavy sins; the remedy for these shortcomings came, however, through the word of divine inspiration of the Holy Apostles Paul, Peter, James, John and Judah, from their epistles, which have remained and remain as moral reference points into the world, up to the end of time; by embracing them, we will find countless ways of peaceful cohabitation and fraternal love with our fellow human being, on earth, and, later on, we will also enjoy the eternal happiness in heaven.

⁴⁸ I. Mircea, „Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după «Faptele Apostolilor»”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), nr. 1-2, 91.

⁴⁹ Liviu Stan, „Instituțiile de asistență socială în Biserica Veche”, în *Ortodoxia*, IX (1957), nr. 1, 94-118 și nr. 2, 258-279.

⁵⁰ Idem, „Societățile religioase în Biserica veche”, în *Studii Teologice*, VIII (1956), nr. 1-2, 109-134.

⁵¹ Ioan N. Floca, *Canoanele...*, passim.

⁵² Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească...*, 121-175; Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II, Iași, Editura Trinitas, 2000, 11-312; Vasile V. Muntean, *Istoria creștină generală...*, 165-200.

⁵³ Ștefan C. Alexe, „Viața creștină după bărbății apostolici”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, VII (1955), nr. 3-4, 235.

CONFRUNTAREA DINTRE CREȘTINISM ȘI PĂGÂNISM ÎN APOLOGIA I A SFÂNTULUI IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL

ANA BACIU*

REZUMAT. Apologeții se deosebesc de ceilalți Părinți ai Bisericii, în primul rând, prin conținutul scrierilor, și, în al doilea rând, prin finalitatea și destinatarul operei, în sensul că subiectul tratat încetează de a mai fi unul pedagogic și se remarcă prin accentele sale polemice, în opoziție cu mentalitatea lumii păgâne. Spre deosebire de credința statică, imobilă și terifiantă a închinătorilor la idoli și zei, credința creștină este una harismatică și se realizează în chip nemijlocit, direct, personal și în raport cu propriile puteri sufletești ale credinciosului. Această realitate este confirmată și consacrată prin Sfintele Taine și prin credincioșii care se împărtășesc cu Sfintele Taine. Noutatea vieții creștine față de tradițiile păgâne ale cultivării zeilor și idolilor, constă în faptul că accentuează importanța virtuții umane, respectiv, a virtuții creștine, care are un caracter esențial hristocentric. La dimensiunea apologetică a operei acestora se adaugă și o evidentă activitate misionară, apologeții fiind și excelenți propovăduitori ai preceptelor vieții creștine și ai Evangheliei lui Hristos, contribuind la propagarea creștinismului și la edificarea credincioșilor asupra sensurilor acestuia.

Cuvinte cheie: apologet, creștinism, păgânism, Botez, Euharistie, Liturghie, misiune.

Apologia denumește genul de scrieri sau discursuri care apără și, în același timp, elogiază o cauză, o persoană, o credință etc.; are menirea să explice și să probeze adevărul. Unii cercetători consideră apologia, pe de o parte, ca o lucrare predominant justificativă, de apărare, adresată împăratului, pe de altă parte, ca o manifestare literară, prin care se încearcă o prezentare și o explicare a concepției creștine în fața cercurilor păgâne astfel încât aceasta să fie privită la același nivel cu filosofia vremii.¹ Scopul unei apologii, dacă ar fi

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, ana_baciu107@yahoo.com

¹ Edward ROCHIE HARDY, în: Cyril C. RICHARDSON, *Early Christian Fathers*, London 1953 (LCC1), pp. 226-228. Independent de aprecierea istorică, se găsesc între cercetători păreri contradictorii în ceea ce privește caracterul literar și cel retoric al apologiilor. În timp ce un curent relevă trăsătura de bază apologetică și forensică, concepția opusă relevă elementele protreptice și „propagandistice” care n-ar avea, chipurile, nimic de căutat într-o pledoarie (cf. Helmut OPITZ, *Die Alte Kirche. Ein Leitfaden durch die ersten fünf Jahrhunderte*, Berlin, 1983, pp. 66-68).

să luăm aprecierea lui Lactanțiu, cu privire la aceasta, din lucrarea *Instituere*, nu este prezentarea sistematică a unei probleme, ci reacția cu privire la acuzația prezentată; ea este legată de situație, ea implică referiri la situație și, mai mult, pledează pentru situația dată.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful este unul dintre cei mai reprezentativi apologeți ai secolului al II-lea d.Hr., una din personalitățile cele mai instruite și mai profunde ale epocii sale. Dorind să răspundă „la tripla provocare a vremii sale: iudaismul, elenismul și gnosticismul”², a ridicat probleme noi, atât ca teolog cât și ca filosof și a încercat să scoată în evidență care sunt posibilele legături între gândirea creștină și filosofia păgână. Trecerea sa prin mai multe școli filosofice și apropierea față de ideile platonismului, care-1 cucerise prin teoria ideilor și prin speranța de a-l vedea pe Dumnezeu³, nu îi alterează, totuși, învățătura creștină, ajungând la concluzia că rațiunea profană nu poate oferi omului nici un răspuns real, adevărat, fără ajutorul revelației. Cei care, înainte de Hristos, au încercat să înțeleagă și să dovedească adevărul prin rațiune, cu mijloacele de care dispune omul, cei ce „se intitulează cu un singur nume: acela de filosofi”⁴ au fost duși în fața tribunalului spre a fi judecați. Sfântul Iustin apelează la exemplul lui Socrate, care „cu ajutorul rațiunii adevărate și în chip judicios a încercat [...] să smulgă din mâinile demonilor pe oameni, atunci demonii înșiși, cu ajutorul oamenilor acelora care se bucură de răutate, au lucrat în așa fel, ca să-lucidă...”⁵. În viziunea Sfântului Iustin, creștinii sunt persecutați de reprezentanții statului din pricina intervenției demonilor, care îi stăpânesc pe persecutori. Prin exemplul lui Socrate, Sfântul Iustin dorește să evințieze teoria sa despre posibilitatea rațiunii umane de a se apropia de adevăr, prin faptul că, înaintea lui Hristos, adevărul a existat, în lume, la nivel seminal. În concepția filosofică a apologetului „oamenii dinaintea de Hristos, și, desigur, și filosofii împreună cu bărbații din *Vechiul Testament*, nu au fost fără Hristos. Adevărul în lume este prin urmare unic și se întregeste în Hristos.”⁶

Din cauza refuzului politeismului elenic și al iudaismului, creștinii sunt acuzați până și de ateism. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful arată că termenul poate fi folosit, cu referire la creștinii, atunci când în fața acestora stau zeii

² Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol.I, Ed.Bizantină,București,2006, trad. Adrian Marinescu, p. 225.

³ „Înțelegerea lucrurilor netrupești mă încânta foarte mult, iar contemplarea ideilor dădea aripi judecății mele. De aceea socoteam că nu avea să treacă prea multă vreme, până să devin înțelept și, în neghiobia mea, nădăjduiam să văd pe Dumnezeu, față către față: căci acesta este scopul filosofiei lui Platon”, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, II,6, în: PSB, vol.2, Apologeți de limbă greacă, Ed.Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,1980, trad. și note de pr.prof. Olimp N. Căciulă, p. 94.

⁴ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, IV, în: PSB, vol.2, Apologeți de limbă greacă, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, trad. și note de pr. prof. Olimp N. Căciulă, p. 28.

⁵ Sf. Iustin, *Apologia I*, V, p. 28.

⁶ S. G. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, p. 227.

păgâni. El se folosește de această acuzație ca de o premiză pentru a introduce în discurs afirmația adevăratei credințe, cum că omul trebuie să aibă ca obiect ultim al cunoașterii adevărate, ca esență ultimă a lucrurilor pe Dumnezeu “pe Acela și pe Fiul cel venit de la El [...] precum și pe Duhul cel prophetic...”⁷.

Pe măsură ce Sfântul Iustin își continuă discursul apologetic, accentul de intensitate cade pe definirea calității vieții creștine, element care schimbă radical nu numai datele raportului dintre om și Dumnezeu, ci modifică fundamental definiția ontologică a omului.

Cei care trăiesc și îmbrățișează viața creștină se străduiesc să ducă „o viață laolaltă cu Dumnezeu, Părintele și Creatorul tuturor”⁸.

Diferențele insurmontabile dintre preceptele vieții creștine, care se afirmă cu tot mai multă putere, și cele tradiționale, păgâne, au determinat, în ultimă instanță, evidențierea nu numai a două percepții cultice, ci și a două tipuri de cultură, care s-au dovedit a fi marcant antagoniste.

Cultul zeilor, deși a fost determinat de conștiința dramei și perisabilității ființei umane, ignora „necesitatea umanizării”, în sensul acțiunii benefice a zeului în vederea mântuirii acesteia, și hiperboliza, prin divinizare, spaimele, dorințele primare, păcatele și obsesiile cele mai condamnabile ale omului. Zeii apăreau ca o exacerbare a neputinței umane și, de aceea, cultul lor implica un sacrificiu irațional. În opoziție cu această viziune subiectivă, primitivă, preceptele vieții creștine implică, alături de credință, și o funcțiune gnoseologică, pentru că trăirea și înțelegerea credinței constituie, totodată, și o manifestare de dragoste față de ceea ce înțelege creștinul, după cum subliniază părintele D. Stăniloae⁹.

Conform credinței creștine, în spațiul acestei creativități umane care se mișcă pe temeiul a diferite valori și orientări, a venit un moment în care Însuși Dumnezeu a intrat ipostatic în devenirea istorică „Căci ceea ce legile omenești nu au fost în stare să facă, Cuvântul, dumnezeiesc fiind le-ar fi făcut...”¹⁰. Astfel apare un nou logos, o nouă rațiune a existenței umanității și un nou centru vital de creație culturală. Nu avem de a face cu un principiu prezentat de un filosof, nu este propovăduirea unui profet, ci persoana teandrică a lui Iisus Hristos, care unește, pentru prima dată și irepetabil, firea dumnezeiască cu cea omenească, care unește istoria cu eternitatea, conducându-ne la îndumnezeire. Acesta este nucleul Evangheliei lui Iisus Hristos care „determină un nou cod tainic al evoluției: de la om la Dumnezeu -Om, de la rațiune, de la dezvoltarea rațiunii, către unirea omului cu Rațiunea, la comunicarea cu Logosul Iubirii”¹¹.

⁷ Sf. Iustin, *Apologia I*, VI, p. 29.

⁸ Sf. Iustin, *Apologia I*, VIII, p. 29.

⁹ Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Creștină sau Teologia Vieții Spirituale*, Ed. Casa cărții de știință, Cluj, 1993, p. 85.

¹⁰ Sf. Iustin, *Apologia I*, VIII, p. 29.

¹¹ Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii actuale*, Ed. Bizantină, București, 2003, p.101.

Cu alte cuvinte, din perspectivă teologică, gnoseologia implică necesitatea comuniunii, a legăturii organice cu Sfânta Treime, care aduce înțelegerea și dragostea pentru ceea ce înțelege, pentru că „Duhul” este iubirea care „cuprinde în sine mintea sau înțelegerea și rațiunea, cum cuprinde Duhul Sfânt pe Tatăl și pe Fiul. De asemenea, mintea sau înțelegerea cuprinde în sine duhul sau inima, sau iubirea și rațiunea, înțelegerea sau mintea și iubirea sau inima sau duhul.”¹² Din această perspectivă, esența vieții creștine se definește ca net superioară vieții păgâne, închinătoare la zei și idoli, pentru că omul creștin, prin credința sa, își descopere duhul din sine. El reușește, pentru prima dată în istoria omenirii, să înțeleagă natura sa duală, natură compusă din partea fizică, aceea care se arată lumii trăitoare și împlinește rânduilele vieții fizice, și „sine”, numit și „duh” sau partea spirituală, în care se oglindește dragostea lui Dumnezeu pentru făptura pe care a zămislit-o și a ființei umane pentru Creatorul său, căci „ „duhul” petrece în adâncurile noastre, cum petrece Duhul Sfânt în adâncurile lui Dumnezeu”¹³

În fața unei omeniri ce urmează să fie transformată grație credinței creștine, a adevăratei credințe deci, creștinii nu așteaptă o nouă împărăție omenească ci Împărăția cerească, Împărăția lui Hristos: „noi vorbim despre o împărăție laolaltă cu Dumnezeu”¹⁴, spune în Apologia I Sfântul Iustin. Împărăția lui Dumnezeu este stăpânirea deplină a Lui în creația Sa și ținta ultimă a vieții creștine (Mt. 6, 33; Lc. 12, 31). Creștinii știu că nu au aici, pe pământ «cetate stătătoare» (Evr.13, 14), ci așteaptă patria cerească (Evr. 11, 16) „ întrucât nădejile noastre nu se referă la timpul prezent”¹⁵.

Viața creștină nu implică numai un mod cu totul nou de trăire în cadrul comunității, comunitate care se dorește a fi una fără clase antagoniste, fără contradicții și fără de păcate, ci mai ales, un mod special de gândire și de plasare a ființei umane în raport cu Dumnezeu, cu sine și cu semenii. Cei care îmbrățișează viața creștină sunt, așa cum citim în *Epistola către Diognet*, „ după trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai Cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile... Ceea ce este sufletul în trup, la fel sunt creștinii pentru lume.”

În raport cu normele de viață impuse de marile imperii păgâne, mai ales de Imperiul Roman, viața creștină constituie o „abatere”, care a și fost sancționată cu asprime. Lex Romana stipula cu deosebită fermitate faptul că pontifex maximus este imperatorul, descendent din zei și conducătorul destinelor umane prin voința acestora, exponent al voinței divine, făuritor și împlinitor al legii statului. Este firesc, ca în aceste circumstanțe istorice și politice, normele

¹² D. STĂNILOAE, *Ascetica...*, p. 85.

¹³D. STĂNILOAE, *Ascetica...* p. 85.

¹⁴ Sf. Iustin, *Apologia I*, XI, p. 31.

¹⁵ Sf. Iustin, *Apologia I*, XI, p. 31.

vieții creștine să fie socotite condamnabile, pentru că acestea mutau centrul de greutate de la ființa divină a împăratului la autorul real al vieții, care este Dumnezeu. Atitudinea creștinilor nu înseamnă o negare a rânduiei pământești ci o afirmare clară și tranșantă a superiorității și calității vieții creștine, care schimbă radical nu numai datele raportului dintre om și Dumnezeu ci modifică fundamental definiția ontologică a omului. „Pentru aceasta noi ne închinăm numai lui Dumnezeu, iar vouă, pe lângă toate celelalte, bucurându-ne, slujim, mărturisind că voi sunteți împărații și conducătorii oamenilor și ne rugăm ca, dimpreună cu puterea împărătească, să vă arătați a avea și o judecată înțeleaptă”.¹⁶ Comunitatea creștină era privită ca un stat în stat, chiar dacă nu urmărea nici un fel de separare politică și nu intenționa, nici măcar în perspectivă, să constituie o unitate politică distinctă. Împotriva unei concepții care crea premiza zeificării suveranului, creștinii nu au ezitat a reaminti că împăratul nu este decât un om, a cărui putere vine de la Dumnezeu și a cărui viață este supusă trecerii: „Priviți la săvârșirea din viață a fiecăruia dintre împărații care au fost; ei au murit de moartea care este comună tuturor.”¹⁷ Din punct de vedere creștin, legitimitatea statului se întemeiază pe o conformare la voia lui Dumnezeu, izvor al oricărei puteri în vederea binelui comun. Mai mult, Sfântul Iustin arată că menirea statului este de a promova binele general și de a reprima răul, indiferent dacă acesta este săvârșit de un păgân sau de un creștin: “Cerem, deci, și de la voi, să pedepsiți pe aceia care nu trăiesc în conformitate cu învățăturile Lui și care poartă numai numele de creștini”¹⁸ Acceptarea de către creștini a societății romane și recunoașterea autorității imperiale, în virtutea faptului că aceasta era voia lui Dumnezeu, constituie o atitudine pozitivă. Creștinii nu se sustrag de la nici o îndatorire față de stat conform poruncii Mântuitorului «Dați, deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu» (Mt.22,21), în apologie spunându-se clar: “În ce privește dările și impozitele față de cei orânduți de către voi, în scopul acesta, noi căutăm pretutindeni și mai înainte de toți să ni le plătim, așa cum am fost învățați de către El.”¹⁹ Kerygma pune într-adevăr întrebarea și oferă și răspunsul privitor la raporturile dintre credința creștină și loialismul politic față de autoritățile statului.²⁰

Bun cunoscător al gândirii stoicilor și a filosofiei lui Platon, Sfântul Iustin dezvăluie și demitizează identitatea și egalitatea artificială, pe care filosofii și vechii scriitori o proclamă, între natură și divinitate. El combate supunerea oarbă în fața destinului implacabil, arătând, de pe pozițiile gândirii

¹⁶ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVII, p. 37.

¹⁷ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVIII, p. 37.

¹⁸ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVII, p. 37.

¹⁹ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVII, p. 37.

²⁰ Alexis KNAIAZEFF, *Le Royaume de César et le règne du Christ (Dieu, son Fils, César et l'Eglise)*, în : *Contacts*, revue orthodoxe de théologie et de spiritualité, Paris, tome XXXX, pp. 19-36.

creștine, natura ființei umane și destinul acesteia în lume, și motivând elogiul învățaturii creștine: „toate cele ce spunem și pe care le-am aflat de la Hristos și de la profeții care L-au precedat sunt singurele adevărate și mai vechi decât toți scriitorii care au fost vreodată, noi nu vă cerem să le acceptați pentru că am spune ceea ce spun și ei, ci pentru că spunem adevărul: Iisus Hristos singur este propriu-zis Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul Său, Primul Său Născut și Puterea Sa și S-a făcut om prin voința Sa, învățându-ne acestea, în vederea schimbării și ridicării neamului omenesc;”²¹.

Pornind de la realitățile lumii contemporane lui, lume care ignoră tradiția și care, încă, se mai dedă la jertfe sângeroase, la plăcerea delațiunii și la mistificarea adevărului, Sfântul Iustin dezvăluie că reprezentanții puterii imperiale dau ascultare zvonurilor și mărturiilor mincinoase, cu scopul de a escamota propriile defecte și sacrilegii și de a trece toate faptele reprobabile în seama creștinilor: „...deși spunem aceleași lucruri pe care le spun ellenii, noi singuri suntem urâți pentru numele lui Hristos și, nesăvârșind nici o nedreptate, suntem uciși ca niște păcătoși, în timp ce alții [...] adoră arborii și râurile, șoarecii, pisicile și crocodilii [...] așa încât cu toții sunt impioși unii față de alții [...]. Singurul lucru pe care ni-l puteți imputa este acela că noi nu adorăm aceiași zei cu voi și că nu aducem pe mormintele morților libațiuni, grăsimi de animale, cununi și jertfe.”²²

În partea centrală a apologiei, autorul acesteia pune în evidență principalele calități ale vieții creștine și a adevăratei credințe care este creștinismul. Acesta este văzut ca o religie de sine stătătoare, care propovăduiește o morală a înțelegerii, a îndurării și răbdării, a înfrânării, a purității și castității, a egalității sociale, a întraajutorării, cerând credincioșilor ascultare față de învățăturile lui Hristos și o ignorare a legilor puterii trecătoare a mai marilor zilei, o adeziune a întregii ființe la revelația în Iisus Hristos. În fața lumii, apare astfel o învățătură religioasă nouă, care depășește gândirea antichității, o învățătură care iese în întâmpinarea tuturor și se dăruiește fără limite etnice, sociale sau de alt fel, care pornește să-i caute pe cei nepăsători sau neștiutori și cu aceeași dragoste frățească să-i învețe calea mântuirii. Creștinismul prezenta în fața tuturor oamenilor, pentru a fi cinstit, ascultat și urmat un Dumnezeu unic și universal, „Părintele oamenilor”²³, Cel ce este „mai presus de cele schimbătoare”²⁴, Dumnezeu, veșnic, personal, viu, pur, desăvârșit foarte adevărat și real în fața “căpeteniei demonilor celor răi [care] se numește șarpe și satan și diavol”²⁵.

Dumnezeul creștinilor, Tatăl dreptății, al cumpătării și al tuturor celorlalte virtuți este atotputernic, capabil să asigure învierea oamenilor:

²¹ Sf. Iustin, *Apologia I*, XXIII, p. 41.

²² Sf. Iustin, *Apologia I*, XXIV, p. 41.

²³ Sf. Iustin, *Apologia I*, XXII, p. 40.

²⁴ Sf. Iustin, *Apologia I*, XX, p. 39.

²⁵ Sf. Iustin, *Apologia I*, XXVIII, p. 43.

„...noi credem în Dumnezeu [...] și așteptăm ca morții care au fost îngropați în pământ, să-și reia din nou trupurile lor, socotind că nimic nu este cu neputință la Dumnezeu”.²⁶ Învierea nu este la Dumnezeu mai greu de realizat decât creația. Sfântul Iustin abordează în continuare și problema judecății de după moarte și pedepsirea celor răi. În privința nemuririi sufletului, chestiune pe care o dezvoltă mai pe larg în lucrarea *Dialog cu iudeul Tryfon*, Iustin depășește gândirea platoniciană cu privire la suflet, respectiv, credința în pre existența sufletului și trimiterea lui în generațiune, ca o consecință a unor greșeli sau păcate dintr-o viață anterioară. Dacă Sfântul Iustin ar fi rămas la ideea nemuririi sufletului, prin natura sa, ar fi însemnat că șterge orice deosebire dintre creatură și creator, dar el adoptând formula de gândire specific creștină, caută să explice nemurirea sufletului prin voința lui Dumnezeu. Dumnezeu, ca ființă divină, este accesibil prin intermediul teofaniilor, adică: „ se descoperă prin lumină și slavă, iar omul vede această slavă și această lumină și ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și a voii Lui, atât cât este cu putință.”²⁷

Noutatea vieții creștine în raport cu tradițiile păgâne ale cultivării zeilor și idolilor, constă în faptul că accentuează virtutea umană, respectiv, virtutea creștină, care are un caracter esențial hristocentric. Sfântul Iustin explică în cel de-al LXI-lea capitol al apologiei sale cum, prin botez, omul vechi se poate înnoi și se poate consacra lui Dumnezeu: „Toți cei ce s-ar încredința și ar crede că lucrurile acestea învățate și propovăduite de noi sunt adevărate ... sunt învățați să se roage și să ceară de la Dumnezeu, postind, iertarea păcatelor... Apoi ei sunt conduși de noi undeva, unde este apă și sunt renăscuți acolo...; ei primesc atunci o baie în apă, în numele Părintelui tuturor și Stăpânului Dumnezeu și al Mântuitorului nostru Iisus Hristos și al Sfântului Duh.”²⁸

Imaginea liminară a identității creștine este oferită de către Sfântul Apostol Pavel, atunci când se referă la Taina Botezului (Gal.3,27) și la comunitatea celor botezați: „Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au toate aceași lucrare, așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora.”²⁹ Sfântul Apostol Pavel ne învață că măreția Tainei Botezului constă în aceea că face din cel botezat o

²⁶ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVIII, p. 38.

²⁷ Nikolaos MATSOUKAS, *Istoria filosofiei bizantine*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 233.

²⁸ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXI, p. 66. În perioada când se remarcă apologetii creștini, Biserica vorbea, în principal, despre Taina Botezului și despre Euharistie. Așa se explică numeroasele referințe ale Sfântului Iustin Martirul și Filosoful la aceste două Taine în cuprinsul celor două apologii ale sale. Referindu-se la Taina Botezului, Sfântul Iustin arată că pocăința este stadiul care precede botezul și este un act concret, mai degrabă, decât schimbarea unui punct de vedere. Aceasta este posibilă, pentru că omul este liber și are puterea și posibilitatea să aleagă și să se schimbe. Terminologia pe care o folosește Sfântul Iustin, pentru a descrie acest moment, își găsește suport în textele din Isaia (1, 16-20) și în textele ioaneice (3, 3-5).

²⁹ Rom. 12,4-5

făptură nouă, prin revelarea unei noi relații, prin abandonarea celor anterioare Botezului și prin asumarea unei noi condiții și a unui nou sistem de relații, deoarece viața lui Iisus Hristos însuși trece în viața celui botezat, eliberându-l pe omul cel vechi din trupul pământesc, de umanitatea sa negativă, conferindu-i o identitate nouă: „dacă este cineva întru Hristos, el e făptură nouă: cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi.”³⁰, împrumutându-i propriul Său chip și determinându-l să trăiască într-un nou tip de comuniune și într-o nouă viziune asupra sa și asupra lumii: „Iar baia aceasta se numește luminare, întrucât cei care primesc toate cele în legătură cu ea devin apoi luminați la minte.”³¹

Identitatea primită prin Botez nu este o valoare statică, definitivă, ci un proces permanent de creștere și împlinire în Hristos, de comuniune nemijlocită și permanentă cu viața lui Hristos, de asemănare cu El în faptă și în chip. În acest context, nici mântuirea nu trebuie văzută ca o simplă rectificare de ordin antropologic, o restaurare etică sau legalistă, ci o abordare din partea credinciosului a unei căi noi, pe calea vieții adevărate, care a fost deschisă omenirii prin jertfa și învierea lui Iisus Hristos.

În termeni creștini, primirea adevărului care s-a revelat și se revelează se numește theognosie, adică cunoașterea lui Dumnezeu. Această „primire a adevărului” constituie obiectivul fundamental al credinței și ea separă atributul de „păgân” de acela de „creștin”, pentru că este vorba de o implicare a dinamicii sufletești a credinciosului. Forma concretă de manifestare a acesteia este împărtășirea cu Sfintele Taine: „Hrana aceasta se numește la noi euharistie.”³² Euharistia nu este o simplă acțiune sacramentală, ci centrul de convergență al întregii vieți bisericești, căci prin această Taină, Hristos Se dă deplin membrilor Bisericii, constituind-o și susținând-o deplin ca trup al Său extins, întrucât duce până la capăt sălășluirea Lui în cei ce cred.³³ Nimeni nu poate participa la ea decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos.³⁴ În Euharistie creștinii se împărtășesc cu sângele «care se varsă», de aceea devin concorporali și consangvini cu El. Prefacerea darurilor euharistice în Trupul și Sângele Domnului, care se dă spre mâncare și băutură arată că sensul Euharistiei este acela de a fi mijlocul suprem

³⁰ II Cor. 5,17

³¹ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXI, p.67; Iustin este primul apologet care descrie botezul ca „luminare” sau „fotismos”. Deducem că termenul nu este invenția sa, ci este un termen consacrat în practica creștină, încă de pe vremea Apostolilor, și acceptat pentru ritualul care aduce luminarea minții și a sufletului cu învățătura în Hristos.

³² Sf. Iustin, *Apologia I*, LXVI, p. 70.

³³ Pr. Valer BEL, „Biserica și Euharistia” în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1982, pp. 230-242; Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, 1997, 2003.

³⁴ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXVI, p. 70.

de dialog între Hristos și Biserică: „ hrana transformată în euharistie, prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta din care se hrănesc sângele și trupurile noastre prin schimbare, am fost învățați că este atât trupul cât și sângele Acelui Iisus întrupat”³⁵. Sfântul Iustin arată că adunarea euharistică, prin rugăciuni comune, cere să se învrednicească „ a se mântui cu mântuirea veșnică”³⁶, socotind Euharistia ca o arvună a vieții viitoare, cum spune Sf. Ioan Damaschin, și evidențiază, totodată, și caracterul sobornicesc al ei.

Potrivit Sfintei Tradiții, Taina Euharistiei nu poate fi înțeleasă în afara Liturghiei, care se săvârșește cu un dublu scop: euharistic, de mulțumire sau de adorare, și de mijlocire, adică de rugăciune sau cerere, finalitate care determină cele două mari părți ale Liturghiei: liturghia catehumenilor și liturghia credincioșilor sau euharistică. Cele două părți ale Liturghiei sunt inseparabile și complementare, deoarece Biserica trăiește prin „Cuvântul viu și veșnic” al lui Dumnezeu și prin pâinea euharistică. „Iar în așa-zisa zi a soarelui, se face adunarea a tuturor celor ce trăiesc la orașe sau la sate și se citesc Memoriile apostolilor sau scrierile profeților, câtă vreme îngăduie timpul. Apoi, după ce cititorul încetează, întâistătătorul ține un cuvânt prin care sfătuiește și îndeamnă la imitarea acestor frumoase învățături ... după care,„... se aduce pâine și vin și apă, iar întâistătătorul înalță deopotrivă rugăciuni și mulțumiri, cât poate mai multe,, la care poporul răspunde într-un singur glas, rostind Amin. Și se dă fiecăruia să se împărtășească din cele ce au fost consfințite prin euharistie, iar celor ce nu sunt de față, li se trimite euharistia acasă, prin diaconi.”³⁷

Astfel, în raport cu credința statică, imobilă și terifiantă a închinătorilor la idoli și zei, credința creștină este una harismatică și se realizează prin intermediul vederii, adică în chip nemijlocit, direct, individual și în raport cu propriile puteri sufletești ale credinciosului. Această realitate este confirmată și consacrată prin Sfintele Taine și prin credincioșii care se împărtășesc cu Sfintele Taine, realitate care implică nu numai vederea, contemplația, ci și umanizarea, luarea Duhului Sfânt, adică trăirea efectivă și rațională a credinței.

Asumându-și, prin întrupare, modul de comunicare uman, Dumnezeu Se comunică oamenilor în modul cel mai direct și mai ușor accesibil. Prin Fiul Său cel iubit, Dumnezeu a venit în maximă apropiere de noi. Datorită acestui fapt, spiritul uman îl poate simți și cunoaște : „Dumnezeu este disponibil în Hristos oricărui om, în virtutea acestei maxime apropieri, ca partener în formă umană într-un dialog veșnic, putând conduce pe om în cunoașterea infinită a Sa ca Dumnezeu.”³⁸

Eveniment spiritual de mare impact pentru epoca în care s-a propagat, creștinismul avea să fie, deopotrivă, un fenomen religios și un fapt de civilizație

³⁵ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXVI, p. 70.

³⁶ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXV, p. 70.

³⁷ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXVII, p. 71.

³⁸ Pr. D. STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, p. 118.

cu un ecou deosebit de puternic în lumea păgână. Gândirea simplă dar eficientă a apologeților, pornind de la faptele concrete de viață, formula și generaliza o serie de principii care demontau în amănunt credințele, superstițiile și ritualurile închinare zeilor și idolilor.

Discursul asupra lui Dumnezeu, formulat în operele apologeților, este fundamentat în viața unei comunități istorice. Evoluția acestei comunități, cu căderi și ridicări, este înțeleasă într-o continuitate neîntreruptă și, numai în această comunitate, se află întrupat conținutul vieții, în trupul unui popor și în misionarii harismatici, care sunt membre ale acestui trup. În aceste condiții, Teologia începe să devină expresia și interpretarea continuă a acestei vieți, a vederii lui Dumnezeu și a operei Lui, cu alte cuvinte, a vederii Slavei Lui, cum spune prorocul Isaia. Aceasta nu înseamnă îndepărtarea de viață și de istorie, ci transformarea și reinterpretarea lor, în sens creștin. Discursul asupra lui Dumnezeu nu este o consecință a cercetării intelectuale sau a formulării unor propoziții axiomatice, ci a contemplației, care are loc în cadrul vieții trupului Bisericii.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a avut posibilitatea să ofere următorilor purtători harismatici, un exemplu personal, care a constituit un stimul evolutiv, prin modalitatea de abordare a studiului teologic, identificând calea, care conduce la cunoașterea lui Dumnezeu și la înfăptuirea lucrului lui Dumnezeu .

Este meritul apologeților, ca exponenți spirituali ai comunității creștine primare de a fi intuit că pot aduna în creuzetul ideilor heteroclitice și adevărurile teologice. Având criteriile antropocentrice și sociale, prin formația de retori, aceștia încercau, în epoca lor, să așeze organizarea societății pe baze empirice. Astfel, și teologia lor, chiar dacă, de multe ori, din punct de vedere gnoseologic, era ireproșabilă, a fost socotită provocatoare, deoarece a consfințit un nou mod de gândire și interpretare al acestor lucruri.

Pe drept cuvânt, putem spune că tot ce ține de viața și activitatea apologeților este de maximă importanță pentru viața Bisericii pentru că aceștia evidențiază un model de rezolvare a unor provocări care au întrecut, prin amploarea și cruzimea lor, toate celelalte încercări și drame la care a fost supusă Biserica creștină, astfel încât putem afirma că rolul apologeticii nu a fost doar de a apăra Biserica și adevărurile sale, ci și de a zidi și întări sufletește pe cei ce erau integrați în Trupul tainic al Mântuitorului Iisus Hristos. Pe lângă calitatea lor de propovăduitori ai drepte credințe și de defensori ai creștinilor și ai credinței acestora, apologeții primelor secole după Hristos au adus contribuții importante la definirea și explicarea dogmelor vieții creștine. Opera lor nu s-a limitat în a fi o apologie a creștinismului, ci a invitat și la meditație, la dreapta apreciere a creștinilor, la rugăciune și la trăirea adevărată în Hristos și în Biserică.

THE DISPUTE BETWEEN CHRISTIANITY AND PAGANISM IN THE FIRST APOLOGY OF ST. JUSTIN MARTYR AND PHILOSOPHER

ANA BACIU*

ABSTRACT. The apologists are different from other Church Fathers, first by the content of their writings, and secondly through the purpose and final recipient of the work, in that it ceases to be pedagogical work only, being distinguished by polemic aspects, in opposition with the mentality of Pagan world. Unlike the immobile and terrifying belief of the idols and gods worshipers, the Christian belief is a charismatic one, done directly, immediately and individually in relation to the spiritual power of each believer. This reality is confirmed and consecrated by the Holy Sacrements and by the believers who partake with Holy Sacrements. The new approach of Christian life in relation to the pagan traditions, of cultivating idols and gods, is that it emphasizes the human virtue, especially the Christian virtue which has a specific Christocentric character. To the apologetic size of their work an obvious missionary activity is added. The apologists are excellent preachers of the Christian life and percepts of the gospel of Jesus Christ, contributing to the spread of Christianity and the edification of the believers on its meaning.

Keywords: Apologist, Christianity, Paganism, Baptism, Eucharist, Liturgy, Mission.

An Apology denominates that kind of writing or speeches that defences and praises a cause, a person or a belief, it is meant to explain and prove the truth.

Some researchers believe that apology, on one hand, is a work mostly supporting the defence prevailing explanatory or justificative, addressed to the emperor, and on the other hand, as a literary event which attempts an overview and explanation of the Christian conception against pagan circles, so that it could be seen at the same level with its age of philosophy.¹ The purpose of the apology, if you were to take the Lactantiu's appreciation about it in his work *Instituere*, is not the systematic presentation of a problem, but the reaction

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România, ana_baciu107@yahoo.com

¹ Irrespective of historical appreciation there are many conflicting oppinions among researchers regarding the rethorical and literary character of the Apology. While one current reveals the apogogetic and forensic basic feature, the opposite concept reveals protreptics and propaganda elements that would have definitely nothing to do with the plea.

against the charge presented; it is connected to the situation, it involves reference to the situation, and furthermore it advocates for the given situation.

St. Justin Martyr and Philosopher is one of the most representative apologists of the second century AD, one of the most educated and thorough personalities of his era. Wishing to answer to „the triple challenges of his time: Judaism, Hellenism and Gnosticism”², he raised new problems, both as theologian and as philosopher and he tried to emphasize the possible connections between Christian thought and the pagan philosophy.

His studying in several philosophical schools and the approach to the ideas of Platonism, which had conquered him with the theory of ideas and the hope of seeing God³, does not affect, however, his Christian doctrine, concluding that human reason cannot provide any real and truthful answer without the help of revelation. Those who, before Christ, tried to understand and prove the truth through reason, by the means man has, those who „are all called by the only name of philosophers”⁴ were taken to the Court for trial. St. Justin appeals to the Socrates’ example, who „with the help of true reason and examination tried to bring these things to light, and to wrest men from the demons, then the demons themselves, by means of men who rejoiced in iniquity, compassed his death”⁵.

In St. Justin’s view, Christians are persecuted by the state representatives because of the interventions of demons who possessed the persecutors. Through Socrates’ example, St. Justin wants to emphasize his theory about the possibility of human reason to get closer to the truth, BC, truth existed in the world at seminal level.

In the philosophical vision of the apologist „people living before Christ and, of course, the philosophers along with the men of Old Testament did trust Christ. Truth in the world is therefore unique and it completes in Christ.”⁶

Because of the refusal of Hellenistic polytheism and of Judaism, the Christians are even accused of atheism. St. Justin the Martyr and Philosopher shows that the term can be used to refer to Christians, when the pagan gods stand in front of them.

He uses this accusation as a premise to introduce in his speech the claim of the true faith, that man should have as the ultimate object of true

² Stylianos G.Papadopoulos, *Patrologie*, (București: Ed.Bizantină, 2006), vol. I, trad. Adrian Marinescu: 225.

³ „And the perception of immaterial things quite overpowered me, and the contemplation of ideas furnished my mind with wings, so that in a little while I supposed that I had become wise; and such was my stupidity, I expected forthwith to look upon God, for this is the end of Plato’s philosophy”, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, II,6, în: PSB, vol.2, *Apologeți de limbă greacă*, (București: Ed.Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980), trad. și note de pr.prof. Olimp N. Căciulă: 94.

⁴ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, IV, în: PSB, vol.2, *Apologeți de limbă greacă*, (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,1980), trad. și note de pr.prof. Olimp N. Căciulă: 28.

⁵ Sf. Iustin, *Apologia I*, V, 28.

⁶ S. G.Papadopoulos, *Patrologie*, 227.

knowledge, and as the ultimate essence of things, God „Him and His Son who came forth from Him and taught us these things, and the prophetic Spirit too...”⁷.

As St. Justin continues his apologetic speech, intense focus is on defining the quality of Christian life, element that radically changes not only the relationship between man and God, but fundamentally changes the ontological definition of man. Those who live and who embrace a Christian way of life are trying to be „loyal to God, Who is the Father and Creator of all”⁸.

The insurmountable differences between the present Christian life, which is asserted with more and more power, and the traditional pagan ones, led ultimately to emphasize not only the two religious perceptions, but two types of culture too, which proved to be predominant antagonistic.

The cult of gods, although it was measured by the consciousness of human drama and perishableness of human being, ignored the „need of humanization” with the purpose of the God’s benefit for its salvation and exaggerated through divination the fears, the primary desires, and the most reprehensible sins and obsessions of the human being.

Gods appeared as an exacerbation of human weakness and therefore their worship involved an unreasonable sacrifice.

Opposite to this subjective and primitive vision, the percepts of the Christian life involve, along with faith, a gnoseological function as well, because living and understanding the faith is, however, a manifestation of love for what a Christian wants it to be, as Father D. Staniloaie emphasized.⁹

According to the Christian faith, in this area of human creativity, that exist on the basis of different values and orientations, there came a time, when God Himself entered hypostatically in the historical becoming: „For what human laws have not been able to do, the Word, being God would have done”¹⁰.

Thus a new logos arises, a new reason of existence for humanity and a new vital centre of cultural creation. It has nothing to do with a philosophical principle, or with a prophet’s preaching, but it is the theandric person of Jesus Christ who unifies for the first time and unrepeatable the divine nature with the human one, history with eternity, leading us to glorification.

This the core of the Gospel of Jesus Christ which “established a new, secret code of evolution for humanity : from human being to *theanthropos* (a being that is both God and human), from reason and the development of logic to humanity’s union with the Word and communion with the Logos of Divine Love.”¹¹

⁷ Sf. Iustin , *Apologia I*, VI, 29.

⁸ Sf. Iustin , *Apologia I*, VIII, 29.

⁹ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Creștină sau Teologia Vieții Spirituale*, (Cluj: Ed. Casa cărții de știință, 1993): 85.

¹⁰Sf. Iustin, *Apologia I*, X, 31.

¹¹ Archbishop Anastasios (Yannoulatos), *Facing the world. Orthodox christian essays on global concerns*, (Crestwood, New York: St.Vladimir’s Seminary Press, 2003), trans. By Pavlos Gottfried: 82.

In other words, from theological perspective, the Gnoseology implies the need for communion with Holy Trinity through organic bonds that brings understanding and love for what you understand, because the “Spirit” is love „which embraces the mind or the understanding and the reason, as the Holy Spirit includes the Father and the Son. Also the mind or understanding embraces the spirit or heart, or love and reason, understanding and love, or heart or mind or spirit, or love and reason, understanding or mind or love, heart or spirit.”¹² From this perspective the essence of Christian life proves to be superior to the pagan life worshipping to gods and idols. The Christian, because of his faith, discovers the self spirit. Thus he succeeds, for the first time in the human history to see his dual nature, made of the physical one showed to the common people and following everyday life, and “self” nature that is called “spirit” too, which reflects the love of God for the creatures He created and of human being for the Creator, as the “Spirit” abides in the depths of our souls, as Holy Spirit abides in God’s depths”.¹³

In front of the humanity which is to be transformed thanks to the Christian faith, a true faith, the Christians do not expect for a human kingdom but for a kingdom of heaven, the kingdom of Jesus Christ: “we are talking about a kingdom together with God”¹⁴, says St. Justin in his First Apology. The kingdom of God is full mastery in His creation and the last purpose of Christians life (Mt.6, 33; Lc. 12, 31). The Christians are aware they do not have here, on Earth, «permanent fortress» (Hebrews13,14) but they are waiting for their heavenly homeland (Hebrews,11,16) “because our hopes are not relevant to the present time.”¹⁵

The Christian life involves not a new way of living in the community only, a community intended to be without antagonistic strata, sinless, and without contradiction, but in particular, a special way of thinking and placing the human being in relationship with God, with himself, and with the others. Those who embrace the Christian life are, as we can find in the Epistle to Diognetus, “flesh and blood, but do not live as flesh and blood people. They live on Earth but they are inhabitants of Heaven. They obey to the laws made by the state but, by their way of life, they defeat the laws. What the soul for the body is, so are the Christians for the world.”

In comparison with rules of life imposed by major pagan Empires, especially the Roman Empire, The Christian life is a „deviation” that was harshly punished.

Lex Romana stipulated with great firmness that pontifex maximus was the emperor, descendent from gods and the ruler of human destinies by their willingness, exponent of divine will, the maker and the doer of the states laws. It is natural, that in the given historical and political circumstances the Christians rules

¹² Stăniloae, 85.

¹³ Stăniloae, 85.

¹⁴ Sf. Iustin, *Apologia I*, XI, 31.

¹⁵ Sf. Iustin, *Apologia I*, XI, 31.

of life should be considered reprehensible, because they moved the gravity center from the divine being of the king, to the real creator of life, which is God.

The Christians attitude is not a denial of the common life rules, but a clear and categorical assertion of superiority and quality of Christian life which change entirely not the man-God relation only, but it also change fundamentally the ontological definition of man. „For this we worship only God, but in other things we gladly serve you, acknowledging you as kings and rulers of men, and praying that with your kingly power you should have a wise judgment.”¹⁶

The Christian community was regarded as a state within a state, even if they did not intend neither a political separation, nor to create a distinct political unity. Being against the premise of making the sovereign a god, the Christians did not hesitate to remind that the emperor is a common person whose power is given by God and whose life has a final end: „For reflecting upon the end of each of the preceding kings, how they died, as all, of common death”.¹⁷

From a Christian point of view the state legitimacy is based on compliance to God’s will, the source of any power for welfare. Furthermore St. Justin shows that the aim of the state is to promote the general well-being and to repress the evil, irrespective if it is done by a pagan or a Christian: „We ask you, therefore, to punish those who are not living according to His teachings, and who are Christians in name only.”¹⁸

The acceptance by the Christians of Roman society and the acknowledgement of the Roman authority, by the virtue of the fact that it was God’s will, represents a positive attitude. The Christians do not elude any of the state duties according to the Savior’s commandments «Render therefore unto Caesar the things which are Caesar’s; and unto God the things that are God’s» (Mt. 22.21). There are clearly specified in the Apology “as regards taxes and duties ordained by you, we are searching everywhere and we pay them before all”¹⁹. Kerygma asks the question and offers the answer about the Christian faith and the political loyalty towards the state authorities.²⁰

An expert in Stoical thinking and in Platon’s Philosophy, St. Justin reveals and debunks the artificial identity and equality proclaimed by the old writers and philosophers. He fights against the blind obedience towards the inexorable destiny, showing from the Christian point of view, the nature of human being and its destiny in the world and he tries to motivate the eulogy of Christian teaching: „whatever we assert in conformity with what has been taught us by Christ, and by the prophets who preceded Him, are alone true, and are older than all the writers

¹⁶ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVII, 37.

¹⁷ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVIII, 37.

¹⁸ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVI, 37.

¹⁹ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVII, 37.

²⁰ Alexis Kniazeff, *Le Royaume de César et le règne du Christ (Dieu, son Fils, César et l’Eglise)*, in *Contacts*, revue orthodoxe de théologie et de spiritualité, Paris, tome XXXX, 19-36.

who have existed; that we claim to be acknowledged, not because we say the same things as these writers said, but because we say true things: that Jesus Christ is the only proper Son who has been begotten by God, being His Word and first-begotten, and power; and, becoming man according to His will, He taught us these things for the conversion and restoration of the human race”²¹.

Starting with contemporary word realities, where the tradition is ignored, and where the bloody sacrifices, the pleasure denouncement and the mystification of truth are still performed, St. Justin reveals that the representatives of the imperial power obey the rumours and the false witness in order to falsify their own defects and sacrilege and to charge the Christians with all the bamble actions „though we say things similar to what the Greeks say, we only are hated on account of the name of Christ, and though we do no wrong, are put to death as sinners; other men in other places worshipping trees and rivers, and mice and cats and crocodiles, and many irrational animals. Nor are the same animals esteemed by all; but in one place one is worshipped, and another in another, so that all are profane in the judgment of one another, on account of their not worshipping the same objects. And this is the only accusation you bring against us, that we do not reverence the same gods as you do, nor offer to the dead libations and the savour of fat, and crowns for their statues, and sacrifices.”²². „And everywhere we, more readily than all men, endeavour to pay to those appointed by you the taxes both ordinary and extraordinary, as we have been taught by Him”.

In the central part of the Apology the author emphasizes the main qualities of the Christian life and the real truth which is Christianity. This is seen as an independent religion, which preaches the obedience, patience and mercy, abstinence, purity and virtue, of social equality, of mutual help, asking the believers to obey the Jesus Christ’s teachings and ignore the laws given by temporary, passing leaders, a solidarity from the bottom of their hearts with revelation in Jesus Christ. A new religion emerges in the world, surpassing the thinking of ancient times.

This teaching welcomes everybody and it is spread everywhere regardless ethnical, social or other borders. A religion that looks for careless or uneducated, offering the same love for teaching them the salvation. Christianity asks for honesty and obedience to the unique and universal God. „The Father of men”²³ „the Creator of all things, is superior to the things that are to be changed”²⁴ ... „For among us the prince of the wicked spirits is called the serpent, and Satan, and the devil.”²⁵

The Christians’ God, Father of justice, of moderation and of all the virtues, is all-powerful, able to make possible the Resurrection „We believe in God [...] since we expect to receive again our own bodies, though they be dead

²¹ Sf. Iustin, *Apologia I*, XXIII, 41.

²² Sf. Iustin, *Apologia I*, XXIV, 41.

²³ Sf. Iustin, *Apologia I*, XXII, 40.

²⁴ Sf. Iustin, *Apologia I*, XX, 39.

²⁵ Sf. Iustin, *Apologia I*, XXVIII, 43.

and cast into the earth, for we maintain that there is nothing impossible with God"²⁶. The Resurrection is not more difficult from creation. St. Justin goes on with after death judgment and punishment of the sentenced ones.

Referring to the soul immortality, a problem wider approached in „The Dialogue with Tryfon the Hebrew”, Justin goes beyond the Platonic thinking regarding the soul, respectively to the belief in the pre-existence of the soul and its sending to posterity as a consequence of some sins or mistakes made in a former life. If St. Justin would have referred to the idea of soul immortality, through its nature, it had meant to wipe any differences between the creature and Creator. He adopted the specific Christian thinking formula and tried to explain the immortality of the soul through God’s will.

God as a divine person is accesible by Theophany because “He reveals Himself through life and glory, and one sees the glory and the light and gets to know God and His will as far as possible”²⁷.

The Christian life novelty in relation to the pagan tradition of worshipping to gods and idols, is that it stresses the human virtue, especially the Christian virtue, which is essentially of a Christocentric character. St. Justin explains in his sixty-first chapter of his apology, that through baptizing the old man can renew his life, and can dedicate his life to God. „As many as are persuaded and believe that what we teach and say is true, and undertake to be able to live accordingly, are instructed to pray and to entreat God with fasting, for the remission of their sins that are past, we are praying and fasting with them. Then they are brought by us where there is water, and they are regenerated in the same manner in which we were ourselves regenerated. For, in the name of God, the Father and Lord of the universe, and of our Saviour Jesus Christ, and of the Holy Spirit, they then receive the washing with water.”²⁸

The clearest image of Christian identity is offered by St. Paul the Apostle referring to the Holy Baptizing (Gal.3, 27), and to the community of those baptized: „For as we have many members in one body, and all members have not the same work, so we being many, are one body in Christ, and we are members one of another”²⁹.

St. Pavel the Apostle teaches us that the greatness of the Sacrament of Baptism consists in changing the baptized person into a new one through the

²⁶ Sf. Iustin, *Apologia I*, XVIII, 38.

²⁷ Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, (București: Editura Bizantină, 2003), 233.

²⁸Sf. Iustin, *Apologia I*, LXI, 66. In the period when the Christian apologists were remarking, the Church focused mainly on Baptism and Eucharist. This explains the numerous references of St. Justin Martyr and the Philosopher to these two Sacraments in his two apologies. Referring to the Sacrament of Baptism, St. Justin shows that repentance is the stage that precedes the Baptism and it is a rather concrete act than changing a viewpoint. This is possible because man is free and he has the power and the ability to choose and change himself or herself. The terminology used by Saint Justin to describe this moment, finds its support in the text of Isaiah (1, 16-20) and of Johannine ones (3, 3-5).

²⁹ Rom.12,4-5.

revelation of a new relationship, abandoning the former ones and through the assuming the new conditions and a new system of relationship, because Jesus Christ's life enters the life of baptized person, releasing the old person from earth body, conceding a new identity: „Therefore if any man be in Christ, he is a new creature: old things are passed away; all things became new”³⁰ lending him his own shape and causing him to live in a new kind of communion and a new vision of himself and of the world: "And this washing is called illumination, because they who learn these things are illuminated in their understandings.”³¹

The received identity through baptizing does not have a permanent statically value, but it represents a continuous process of growth and fulfillment in Christ, of direct and permanent communion with His life, of resemblance with Him in action and appearance. In this context, the salvation shouldn't be seen as a simple anthropological adjustment, an ethical or legalistic restoration, but as a believer's approach of the new way, on the real way of life, opened to the mankind through the Sacrifice and Resurrection of Jesus Christ.

In the Christian terms, the receiving of the truth, the one which has revealed and it is still revealing, is called theognosie, meaning the knowing the God. This „receiving of the truth” is the main objective of the belief and it separates the word “pagan” from “Christian”, because it is the believer's dynamic participation of the soul. The concrete way of manifestation is the receiving of Holy Sacraments: „And this food is called among us Εὐχαριστία [the Eucharist]”³².

Eucharistic is not a simple sacramental action but the centre where the whole church life is centered. Through this Sacraments Jesus Christ offers Himself to the members of the church, entirely, supporting it as his extended body, he takes it to the end in those who believe³³; „of which no one is allowed to partake but the man who believes that the things which we teach are true, and who has been washed with the washing that is for the remission of sins, and unto regeneration, and who is so living as Christ has enjoined”³⁴. In Eucharist the Christians share the blood which «is flowing for them» and take God's blood and body. The change of the Eucharist gifts in Jesus Christ's Body and Blood, which are to be eaten and drunk shows that the aim of Eucharist is the main way of dialog between Jesus Christ and the church: „so likewise have we been taught that the food which is blessed by the prayer of His word, and

³⁰ II Cor. 5,17.

³¹ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXI, 67. Justin is the first apologist who describes the Baptism as "lighting" or "fotismos". We deduce that the term is not his invention, but one which had been already practiced by Christians since the time of Apostles, and accepted for the ritual that brings the enlightenment of the mind and the soul with the teaching of Christ.

³² Sf. Iustin, *Apologia I*, LXVI, 70.

³³ Pr. Valer Bel, „Biserica și Euharistia” in *Studii Teologice*, nr. 3-4/1982, 230-242; Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, 1997, 2003).

³⁴Sf. Iustin, *Apologia I*, LXVI, 70.

from which our blood and flesh by transmutation are nourished, is the flesh and blood of that Jesus who was made flesh."³⁵

St. Justin shows that Eucharistic assembly, for common prayers, requires to be worthy „so that we may be saved with an everlasting salvation"³⁶, considering Eucharist as a pledge for the future life, as St. Ioan Damaschin says, emphasizing the synodal character of it.

Due to the Holy Tradition, the Eucharist Sacrament cannot be understood outside the Liturgy which is performed with a double purpose: Eucharistic, to thank and adore, and to mediate, meaning pray or request, its aim being to determine the two main parts of the Liturgy: the cathemumens Liturgy and the believers' Eucharistic Liturgy. The two parts of the Liturgy are inseparable and complementary as the Church through the " alive and eternal world" of God and through Eucharistic bread: „And on the day called Sunday, all who live in cities or in the country gather together to one place, and the memoirs of the apostles or the writings of the prophets are read, as long as time permits; then, when the reader has ceased, the president verbally instructs, and exhorts to the immitation of these good things. Then we all rise together and pray, and, as we before said, when our prayer is ended, bread and wine and water are brought, and the president in like manner offers prayers and thanksgivings, according to his ability, and the people assent, saying Amen; and there is a distribution to each, and a participation of that over which thanks have been given, and to those who are absent a portion is sent by the deacons."³⁷

Thus, in relation to the static, imobile and terrifying belief of those who worshipped idols and gods, the Christian faith is a charismatic one and it is accomplished by vision, namely in a direct and individual way, taking into consideration the believer's own spiritual powers. This reality is confirmed and established through the Sacraments and through the faithful who partake the Holy Mysteries, and it involves not reality or contemplation only, but also humanizing, the receiving of the Holy Spirit, namely the effective and rational living faith. Assuming, by His incarnation, a human way of communication, God communicates to people in the most directly and easily accessible manner. By his beloved Son, God came extremely close to us. That's why the human spirit can feel and know „God is available in Christ to everyone, by virtue of this maximum approach, as a human partner in an eternal dialogue, having the power to lead man in His infinite knowledge of God"³⁸.

As a spiritual event with a great impact in the age it had been propagated, Christianity was going to be both a religious phenomenon and a

³⁵ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXVI, 70.

³⁶ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXV, 70.

³⁷ Sf. Iustin, *Apologia I*, LXVII, 71.

³⁸ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, 118.

fact of civilization with a strong resonance in the pagan world. The simple but effective thinking of apologists, that used to start from the concrete facts of life, expressed and generalized a series of detailed principles of the beliefs, superstitions and rituals dedicated to gods and idols.

The discourse on God expressed in the apologists' works is based on the life of a historical community. The evolution of this community, with ascents and descents, is understood in an unbroken continuity, and the life is embodied in a nation and in charismatic missionaries who are the members of this body in this community only. In these circumstances, theology begins to become the expression and continuous interpretation of this life, of God's vision and His work, in other words, of the vision of His glory, as the prophet Isaiah says. It does not mean the removal from life and history but their transformation and reinterpretation in the Christian sense. The discourse on God is not a consequence of intellectual research or an axiomatic formulation of sentences, but of contemplation (*θεῖα*), which takes place in the living body of the Church. St. Justin Martyr and Philosopher has been able to provide to the following charismatic bearers a personal example, which has been an progressive stimulus by the approach of theological study, identifying the path that leads to the knowledge of God and to the achievement of God's work.

It is the merit of apologists as spiritual exponents of the early Christian community to have been found that they can gather in the crucible the unusual ideas and theological truths. Having anthropocentric and social criteria, they were trying, in their time, to settle the society organization on empirical basis, by rethors. Thus, their theology too, even if it was often irreproachable from the gnosiological point of view, it was considered provocative because it entrenched a new way of thinking and of interpretation of these things.

Rightfully, we can say that everything related to the life and work of the apologists is of utmost importance for the life of the Church because they reveal an example of solving some challenges that overcame, in scope and cruelty, all other attempts and tragedies that the Christian Church was subjected to. So we can say that the role of the apologetics was not only to defend the Church and its truths, but also to build and strengthen the soul of those who were integrated into the Mystical Body of Jesus Christ. In addition to their role as preachers of the real faith and as defenders of the Christians and their faith, the apologists of the first Christian centuries had important contributions in defining and explaining the dogmas of the Christian life. Their work was not limited in being a defense of Christianity, but it also invited to meditation, to a right appreciation of Christians, to prayer and to a real true living in Christ and in the Church.

VALENȚELE APEI. REPERE BIBLICE ȘI PATRISTICE

DOREL MAN*

REZUMAT. În creștinism apa face parte dintre materiile de cult. În Vechiul Testament apa era socotită și ca simbol al curăției și al împăcării cu Dumnezeu, precum și instrument al lui Dumnezeu spălările și curățirile levitice ce prefigurau sfințirea prin intermediul apei din Legea cea Nouă. Valențele apei, sub toate aspectele lor, reies din Biblie prin prezența ei în viața oamenilor și în toate riturile de purificare.

În Noul Testament, *apa sfințită* a devenit purtătoare și transmițătoare a puterii divine și curățitoare prin Duhul Sfânt.

Idea că apele primordiale au fost la baza creației este consemnată și în Noul Testament, iar știința recunoaște că apa este substanța indispensabilă vieții, dar nu numai vieții fizice, ci și vieții spirituale.

Contactul trupului Domnului cu apa Iordanului este principiul acțiunii sfințitoare a apei în Sfânta Taină a Botezului. Acest episod îndreptățește pe slujitorii Bisericii să binecuvânteze apa prin rostirea rugăciunilor și afundarea în ea a Sfintei Cruci, moment care aduce curățirea apei și transfigurarea ei într-un organ de vindecare și har.

Cuvinte-cheie: apă, cult, har, sfințire, curățire.

La creștini *apa* face parte dintre materiile de cult care se aduc la Sfântul Altar pentru serviciul divin, alături de pâine și vin. Apa la Sfânta Liturghie se pune în potir peste vin. Apa în Sfânta Taină a Botezului este una dintre materiile principale care se sfințește pentru acest scop, apoi la ierurgii pentru a săvârși Aghiazma Mare și Mică¹, devenind *apă sfințită*, care se va folosi la alte ierurgii pentru a sfinți obiecte de cult sau alte lucruri cu care vine în contact omul sau pentru a binecuvânta roadele pământului.

Apa face parte dintre cele patru elemente constitutive primordiale ale cosmosului: apa, pământul, aerul și focul și este elementul cel mai frecvent în viața omului.

Apa sfințită sfințește pe creștini și „aduce aminte că suntem botezați cu apă și cu Duh Sfânt și suntem creștini, fii ai lui Dumnezeu-Tatăl după har în

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

¹ Vezi *Molitfelnic* și Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială*, EIBMBOR, București, 1985, p. 506.

iubirea Lui nesfârșită față de Fiul Său Iisus Hristos Care S-a făcut Om din iubire pentru oameni și pentru mântuirea lor..., aduce vindecare de boli sufletești și trupești..., aduce eliberare de patimi și alungarea duhurilor celor rele”².

Rânduiala de sfințirea apei a fost alcătuită de Biserică „pentru a înlocui unele vechi rituri și obiceiuri păgâne legate de sărbătorile lunilor noi și mai ales a solștiului de vară care aveau loc pe malurile apelor și în care rolul principal îl avea o fecioară, frumos împodobită și îmbrăcată ca o mireasă, care trebuia să ghicească viitorul concetățenilor ei, cu ajutorul unor lucruri (obiecte) aruncate în apă și apoi scoase din ea. De aceea majoritatea cântărilor din slujba creștină a sfințirii apei invocă și laudă pe Sfânta Fecioara, Mireasa cea curată a Duhului Sfânt, în a cărei putere mijlocitoare creștinii și-au pus nădejdea, rugând-o să-i curățească de urmările păcatelor și să-i apere de boli, de nevoi și de suferințe.”³

Apa ca element al genezei

În Vechiul Testament apa era socotită și ca simbol al curăției și al împăcării cu Dumnezeu, precum și instrument al lui Dumnezeu în diferite lucrări dintre care amintim potopul și trecerea prin Marea Roșie, apoi spălările și curățirile levitice ce prefigurau sfințirea prin intermediul apei din Legea cea Nouă. Sfântul Ambrozie (+397) vede, în trecerea prin Marea Roșie a evreilor care au scăpat „închipuirea Sfântului Botez. Căci, ce altceva învățăm zilnic în această taină, decât că vina este luată de *ape* și că greșeala se șterge cu ele, însă evlavia și nevinovăția rămân pururi ocrotite? (...) La Mara era o apă tare amară: Moise a arunca un lemn în ea și s-a făcut dulce (Ieș 15, 23-25). Firește, fără semnul crucii Domnului, apa nu era de nici un folos pentru mântuirea ce avea să vie; dar după ce a fost sfințită prin taina crucii mântuitoare, atunci a devenit bună pentru baia duhovnicească și pentru paharul mântuirii. Așadar, precum Moise, adică proorocul, a aruncat lemnul în acel izvor, tot așa preotul aruncă în această fântână baptismală semnul crucii Domnului și apa se face dulce (potrivită) pentru har.”⁴

Apele pământului și ale cerului au devenit materii purificatoare foarte importante în tradiția iudaică. În toate sinagogile se aflau sisteme pentru a aduna aceste ape într-un bazin pentru a le folosi la diverse ritualuri. Aspectul purificator al apei apare în plinătatea lui la potop. Apa de sub pământ s-a unit cu apa de deasupra tăriei prin ploaie continuă și a înghițit umanitatea, a curățit pământul, prefigurând o întoarcere la prima zi a creației când toate au fost curate (Fac 7, 11).

Valențele apei, sub toate aspectele lor, reies din Biblie prin prezența ei în viața oamenilor și în toate riturile de purificare.

² DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Botezul Domnului*, în Lumina, 6 ianuarie 2013, p. 5

³ DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Botezul Domnului*, în Lumina, 6 ianuarie 2013, p. 5.

⁴ Sfântul AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrieri II Despre Sfintele Taine*, cap. III, 10-14, trad. de Pr. Ene Braniște, în col. PSB, vol. 53, EIBMBOR, București, 1994, pp. 11-12.

Apa în Biblie apare într-o serie de locuri de unde putem constata că „apa” are mai multe ipostaze dintre care amintim: *apa*, element al creației: Fac 1, 9-10; Ieș 7,19, al vieții, al nemuriri, apa botezului: la Sfântul Ioan: Mt 3, 11; Mc 1,8; Lc 2, 16; In 1, 26; 31, 33; Fapte 1, 5; 11, 16; apa, mijloc de curățire: pentru spălarea trupurilor, a picioarelor și a jertfelor: Fac 18, 4; 24, 32; 43, 24; Ieș 30, 19; Lev 1, 13; 8, 21; 15, 13; apa pentru alinarea setei oamenilor și animalelor: Fac 21, 14, 19; apa din piatră și apa dulce, apa săvârșită prin minune: Ieș 15, 25, 27; 17; Num 20, 8; apa element al distrugerii (ex. potopul), al metamorfozei sau al transcendentului⁵.

De asemenea sunt arătate în Biblie *felurimile apelor*⁶ precum și faptul că oprirea de la a bea apă este semn de abținere: Deut 9, 18, iar a întâmpina cu pâine și apă este semn de ospitalitate: Deut 23, 4; Is 21, 14; Is 32, 20; Mt 10, 42; Mc 9, 41.

Moise - izbăvit de apă (Ieș 2,10) - la un moment dat a fost învinuit de popor că au ajuns într-un loc pustiu: „...loc rău”. În locul acesta nici că se poate semăna, aici nu se află nici smochini, nici vii, nici rodii, și nici măcar *apă* de băut!”(Num 20, 5). În această situație de criză, Moise primește poruncă de la Dumnezeu: „Treci în fruntea poporului acestuia, ia cu tine pe câțiva din bătrânii poporului, dar ia în mână și toiagul cu care ai lovit Nilul, și mergi! Iată, Eu îți voi ține calea acolo, pe stâncă, la Horeb; tu vei lovi stâncă, iar din ea va curge apă și va bea poporul Meu”(Ieș 17, 5-6).

Din această minune, creștinii înțeleg că în momente limită „Dumnezeu mână pe om spre săvârșirea unei fapte în care Își va da ajutorul Său. În natură sunt puse de Dumnezeu multe rezerve pe care le scoate la iveală omul spre folosul lui, dar le scoate și Dumnezeu spre folosul omului sau prin ajutorarea omului, întrucât a creat-o și o ține în legătură cu puterea Sa și cu puterea și cu necesitățile omului.

Natura nu e un ansamblu de forțe care se combină și se descompun rigid numai prin ele însăși, ci e un ansamblu elastic, folosit în mod variat de puterea omului și cu atât mai mult de puterea lui Dumnezeu sau de conlucrarea dintre acestea. Acest fapt este pentru că natura nu e închisă în sine, ci e într-o legătură cu spiritul liber al omului și cu Spiritul atotputernic al Creatorului și Susținătorului ei. (...) Aceste noi și mai rapide combinații și descompuneri nu se opun armoniilor între ele susținute dinainte de legile naturii puse de Dumnezeu. Dumnezeu poate face mai rapid apa în sânge, sau poate restabili mai ușor armonia forțelor organismului când socotește de bine, de cum se produc acestea de legile naturii. Și de cele mai multe ori Dumnezeu o face aceasta folosindu-se și de un efort spiritual al omului, care-L cheamă în ajutor prin rugăciune. Sunt lucruri pe care le observăm ca rezultate ale rugăciunilor ce întăresc puterea deosebită a oamenilor duhovnicești.”⁷

⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, diortosită de Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001, p. 23 și 1777.

⁶ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1777.

⁷ Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri*, Partea a doua, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, col. PSB, nr. 39, EIBMBOR, București, 1992, p. 338.

Apa în tradiția biblică și patristică

În cultura semitică, concretul poartă o încărcătură spirituală, așa de exemplu *apa* a fost și este o materie ce deține un loc preponderent cu o mare încărcătură spirituală.

În istorisirea creației de la Fac 1, 2, *apa* este prezentă din primul moment al creării lumii *ca element al creației*, iar în concepția Sf. Ioan Gură de Aur „Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” înseamnă că „în ape era o energie plină de viață; nu era simplu o apă stătătoare și nemișcătoare, ci mișcătoare, care avea putere de viață în ea. Că ceea ce-i nemișcător este negreșit nefolositor, pe când ceea ce se mișcă este capabil să facă multe”⁸. Din această clipă, *apele* „erau mediul în care se exercita puterea creatoare a lui Dumnezeu”⁹. Sfinții Părinți văd o *asociere* între Duhul lui Dumnezeu și apă, o apropiere, o legătură specială între apă și Sfântul Duh care se vor valida la Botezul Domnului de la râul Iordanului.

Din referatul biblic, *apa* apare ca o substanță primară în creație, iar organizarea cosmosului apare prin separarea apelor: „Să fie o tărie prin mijlocul *apelor* și să despartă *apele* de *ape!* Dumnezeu a făcut tăria și a despărțit Dumnezeu apele cele de sub tărie de apele de deasupra tăriei” (Fac 1, 6-10 și Ieș 9), apoi apar cerul și uscatul, pentru că apele s-au adunat la un loc și au format mările de sine stătătoare intrând astfel, apa *ca element al creației*.

În Noul Testament, *apa sfințită* a devenit purtătoare și transmițătoare a puterii divine și curățitoare prin Duhul Sfânt. Apele s-au sfințit prin prezența lui Iisus Hristos în râul Iordanului la Botezul Său: „coborând în Iordan, Hristos a sfințit firea apelor și a consfințit actul afundării din Botezul creștin, cu apă și cu Duh Sfânt care este mai întâi de toate o „naștere din nou”(Tit 3,5)”¹⁰. Apa a primit puteri miraculoase la minunea umblării pe apă a lui Iisus Hristos (Mt 14, 28-29; In 6,19) și prin minunea prefacerii apei în vin la Nunta din Cana Galileii (In 2, 7).

Apostolii au văzut în Iisus Hristos o persoană divino-umană din momentul Botezului din râul Iordan, acolo unde s-a arătat Sfânta Treime; au preluat „apa”, apoi slujitorii Bisericii și au sfințit-o pentru a tămădui neputințele poporului. Sfântul Petru spune că „cerurile erau de demult și că pământul s-a închegat din apă și prin apă” și indirect amintește de potop: „că prin ele a pierit lumea de atunci, înecatâ de apă” (II Pet 3, 5-6). De asemenea, Apostolul Petru vorbește și despre mântuirea prin apă: „în zilele lui Noe, pe durata pregătirii corăbiei în care puține suflete, anume opt, s-au mântuit prin apă” (I Pet, 3, 20).

⁸ Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri*, Partea întâia, *Omilia la Facere (I)*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, col. PSB, nr. 21, EIBMBOR, București, 1987, p. 47.

⁹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*,... p. 1777.

¹⁰ LAURENȚIU, Mitropolitul Ardealului, *Biserica se zidește pe temelia credinței*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013, pp. 56-57.

Știința modernă a descoperit că la temelia vieții de pe pământ stă apa, iar scriitorul bisericesc Tertulian (+220) vorbește despre multe feluri de „ape miraculoase” și că a existat și „în Iudeea un lac lecuitor înainte de Hristos” și afirma că: „apa primordială a produs viața, așa încât nimeni nu ar trebui să fie uimit că în Botez apele pot să dea viață”¹¹.

Sfântul Ciprian (+304) descrie transformarea supranaturală dată de baia Botezului astfel: „după ce cu apa renăscătoare mi-am spălat petele din trecut și în inima curățită de păcate a pătruns lumina purificatoare, după ce cu ajutorul Duhului Sfânt a doua naștere m-a transformat într-un om nou”¹² pentru că „întru darul Botezului cu apa ne spălăm, iar cu Duhul ne luminăm”¹³ și așa, „apa devine un vehicul purtător de Duhul Sfânt” (D. Stăniloae).

Ideea că apele primordiale au fost la baza creației este consemnată și în Noul Testament, iar știința recunoaște că apa este substanța indispensabilă vieții, dar nu numai vieții fizice, ci și vieții spirituale. Sfântul Chiril al Ierusalimului (+386) se întreabă: „Pentru ce a numit Domnul apa harul cel dumnezeiesc? Pentru că apa este elementul constitutiv al tuturor lucrurilor”. Așadar, ceea ce în Vechiul Testament este simbol și închipuire, în Biserica creștină a devenit o realitate.

Creștinul este conștient că Iisus Hristos nu a propus ca să schimbe definitiv *apa naturală* în una supranaturală, ci pentru a restabili comuniunea omului cu Dumnezeu și prin ea, a venit în ajutorul lui în anumite momente cruciale din viață.

În acest sens avem prezența lui Iisus Hristos – „Izvorul minunilor” în Samaria, la Fântâna lui Iacob, relatată de Sf. Evanghelist Ioan în cap. 4 v. 4-47, când femeia samarineancă ia *apa cea vie*, de Sus – harul dumnezeiesc, iar astăzi apa cea vie o dă Biserica lui Hristos prin Sfintele Taine. Dialogul dintre Iisus și femeie străbate veacurile: „Dacă ai ști tu cine este Cel ce-ți cere apă, tu I-ai fi cerut Lui, iar El ți-ar fi dat ție *apa cea vie*” (In 4,10), iar femeia răspunde: „Doamne, dă-mi această apă, ca să nu mai însetez, nici să mai vin aici să scot” (In 4,15), a rămas și rămâne orientativ pentru creștinii dintotdeauna și nu numai.

De asemenea, se vede prezența divină la apa din Lacul Vitezda de la Ierusalim. În acea scaldătoare se vindeca în fiecare an câte un om, dar zice Sfântul Ambrozie că apa „se tulbura din pricina necredincioșilor, ca să le fie semn că îngerul coborâse. Pentru aceia (era) semn, pentru tine [cel de azi] credință. Pentru aceea se cobora un înger, pentru tine Duhul Sfânt, pentru aceea se tulbura un lucru creat, pentru tine lucrează Hristos însuși, Stăpânul creației. Atunci se tămăduia (doar) unul; acum se tămăduiesc toți sau, desigur,

¹¹ *Apologeți de limbă latină*, trad. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, David Popescu, în col. PSB, nr. 3, EIBMBOR, București, 1981, p. 325.

¹² *Apologeți de limbă latină*, p. 417.

¹³ EFTIMIE ZIGABENUL, Sf. NICODIM AGHIORĂȚUL, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, vol. I, trad. de Veniamin Costachi, Ed. Egumenița, Cartea ortodoxă, Galați-Alexandria, 2006, p. 608.

un singur popor, cel creștin, căci există la unii și o apă mincinoasă (...). Așadar, și acea scăldătoare a fost o preînchipuire, ca să crezi că în această apă (a botezului) coboară puterea dumnezeiască”¹⁴.

Prin sintagma „apa vieții” folosită de Iisus Hristos înțelegem că apa este viață și precum trupul trebuie să aibă apă tot așa și sufletul are nevoie de apa vieții. „Vezi apa, vezi lemnul, privește porumbelul, și te mai îndoiești de taină? (...) Firește, fără semnul crucii Domnului, *apa* nu era de nici un folos pentru mântuirea ce avea să vie; dar după ce a fost sfințită prin taina crucii mântuitoare, atunci a devenit bună pentru baia duhovnicească și pentru *paharul mântuirii*”¹⁵.

În Sfântul Potir se toarnă vin și apă. „binecuvântată este amestecarea” care alături de prescură (pâine) în momentul epiclezei va deveni „Trupul și Sângele Domnului”, iar cei ce-L vor primi vor avea viață veșnică. Clement Alexandrinul (+217) spune că „vinul se amestecă cu apa, iar Duhul cu omul; unul, amestecul de vin cu apă, hrănește spre credință; celălalt, Duhul, conduce spre nemurire; și iarăși amestecul celor două, a băuturii și a Cuvântului, se cheamă Euharistie, har lăudat și frumos; iar cei care se împărtășesc cu credință își sfințesc și trupul și sufletul, pentru că voința Tatălui amestecă în chip tainic, cu Duhul și cu Cuvântul, acest amestec dumnezeiesc, care este omul. Și într-adevăr, Duhul s-a unit cu sufletul purtat de El, iar trupul s-a unit cu Cuvântul; că din pricina trupului *Cuvântul s-a făcut trup*”¹⁶.

„Apa este principiul cosmosului și Iordanul Evangheliei”, cum afirma Sf. Chiril al Ierusalimului, iar Sf. Ignatie al Antiohiei (+117) ne încredințează acest fapt: „contactul trupului Domnului nostru cu apa Iordanului este principiul acțiunii sfințitoare a apei în Sfânta Taină a Botezului”. Acest episod îndreptățește pe slujitorii Bisericii să binecuvânteze apa prin rostirea rugăciunilor și afundarea în ea a Sfintei Cruci, moment care aduce curățirea apei și transfigurarea ei într-un organ de vindecare și har¹⁷.

Așadar, apa primește sfințenia și devine simbolul naturii eliberată de păcat și sfințită de Duhul Sfânt pentru ca „Cel însetat să vină și să ia în dar apa vieții”(Apoc 22, 17).

¹⁴ Sfântul AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrieri II, Despre Sfintele Taine*, p. 14.

¹⁵ Sfântul AMBROZIE AL MILANULUI, *Scrieri II, Despre Sfintele Taine*, p. 12.

¹⁶ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri I, Partea I-a*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, în col. PSB, nr. 4, EIBMBOR, București, 1982, p. 241.

¹⁷ Irineu POP-BISTRITĂNEANUL, *Cuvântări duhovnicești, vol. 3: Cuvântul dragostei*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, p. 113.

THE SIGNIFICANCE OF WATER. BIBLICAL AND PATRISTIC REFERENCES

DOREL MAN*

ABSTRACT. Water has always been an important part of the Christian canonical elements. In the Old Testament, water was the symbol of purity and reconciliation with God or redemption. It was also meant to be God's instrument in the case of the Levitical cleansing and cleanliness acts, preparing the human being for holiness, a holiness conferred, according to the New Law, by water itself. The importance of water in its entirety is present throughout the Bible, being rendered by its occurrence in people's daily existence and in every purification rite.

In the New Testament, *holy water* became a very active and powerful symbol of God's divine and cleansing power, rendered on Earth by the Holy Spirit.

The idea that creation stems from primordial waters is also mentioned in the New Testament, and sciences admit that water is the absolute condition allowing for both physical and spiritual life.

The contact of Our Lord's Body with the waters of the Jordan River is the act that sanctifies water as the Holy Sacrament of Batism. This event allows the Church ministers to bless water by uttering prayers and by immersing the Holy Cross into it, a moment which cleanses and transforms water into a means of bringing healing and grace upon human beings.

Key-words: water, canonical elements, grace, holiness, cleanliness.

Water has always been an important part of the Christian canonical elements, being among the holy objects brought to the Holy Shrine for the religious service, along with bread and wine. If the religious service is the Holy Liturgy, then the water is poured in a chalice, over the wine. The water of the Holy Sacrament of Baptism is one of the main substances that is blessed for this specific purpose. *Holy water* is the water blessed at the First and the Second Blessings¹, water to be used for further religious services in order to purify other canonical elements, cult objects or simple objects that human beings come in contact with, as well as to bless crops.

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

¹ See *Molitifelnic* and Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, EIBMBOR, Bucharest, 1985, 506.

Water is one of the four primordial elements of the cosmos, along with earth, air and fire and it represents the most significant aspect in people's life.

Holy water brings holiness upon Christians and "aduce aminte că suntem botezați cu apă și cu Duh Sfânt și suntem creștini, fii ai lui Dumnezeu-Tatăl după har în iubirea Lui nesfârșită față de Fiul Său Iisus Hristos Care S-a făcut Om din iubire pentru oameni și pentru mântuirea lor..., aduce vindecare de boli sufletești și trupești..., aduce eliberare de patimi și alungarea duhurilor celor rele"².

The rite of consecrating water was designed by Church "pentru a înlocui unele vechi rituri și obiceiuri păgâne legate de sărbătorile lunilor noi și mai ales a solstiului de vară care aveau loc pe malurile apelor și în care rolul principal îl avea o fecioară, frumos împodobită și îmbrăcată ca o mireasă, care trebuia să ghicească viitorul concetățenilor ei, cu ajutorul unor lucruri (obiecte) aruncate în apă și apoi scoase din ea. De aceea majoritatea cântărilor din slujba creștină a sfințirii apei invocă și laudă pe Sfânta Fecioara, Mireasa cea curată a Duhului Sfânt, în a cărui putere mijlocitoare creștinii și-au pus nădejdea, rugând-o să-i curățească de urmările păcatelor și să-i apere de boli, de nevoi și de suferințe."³

Water – element of genesis

In the Old Testament water was a symbol of purity and reconciliation or redemption. It was also God's instrument in the many instances, among which the Great Flood and the Red Sea Crossing, as well as the Levitical cleansing and cleanliness acts, preparing the human being for holiness, a holiness conferred, according to the New Law, by water itself. Saint Ambroise (+397) sees into the escaping Jews' Red Sea Crossing "închipuirea Sfântului Botez. Căci, ce altceva învățăm zilnic în această taină, decât că vina este luată de *ape* și că greșeala se șterge cu ele, însă evlavia și nevinovăția rămân pururi ocrotite? (...) La Mara era o apă tare amară: Moise a arunca un lemn în ea și s-a făcut dulce (Ieș 15, 23-25). Firește, fără semnul crucii Domnului, apa nu era de nici un folos pentru mântuirea ce avea să vie; dar după ce a fost sfințită prin taina crucii

² Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Botezul Domnului*, in Lumina, 6th January 2013, 5 – "it reminds us that we are baptized in water and with the Holy Spirit and that we are Christians, the sons of God, the Father in His Grace and Endless Love for Jesus Christ, His Son That became a human being out of love for humans and for their redemption..., healing bodily and spiritual illnesses..., freeing us from passions and chasing away evil spirits" (author's translation).

³ Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Botezul Domnului* - "to replace some old rites and pagan rituals related to new moon celebrations and, especially to the summer solstice (Midsummer), taking place on river banks, the leading role being assigned to a beautifully-adorned maiden, dressed like a bride, that was supposed to foresee her fellow townsmen's future with the help of some objects thrown into the water and then fished out of it. This is why most of the religious songs of the First and the Second Water Blessings invokes and praises the Holy Virgin, the Holy Spirit's Pure Bride, whose intercessory holy powers give Christians hope and redemption, absolving them of theirsins, healing them and protecting them from diseases, needs and ordeals" (author's translation).

mântuitoare, atunci a devenit bună pentru baia duhovnicească și pentru paharul mântuirii. Așadar, precum Moise, adică proorocul, a aruncat lemnul în acel izvor, tot așa preotul aruncă în această fântână baptismală semnul crucii Domnului și apa se face dulce (potrivită) pentru har.”⁴

The waters of the Earth and of the Skies became purifying elements, highly important in the Judaic tradition. Every synagogue had water-collecting systems, storing water in special basins for further use in various religious rituals. The water purifying powers are fully revealed in the episode of the Great Flood. Underground water joined surface water by means of constant rains and swallowed the human kind, cleansing the Earth and reconfiguring the first day of Genesis, when everything had been pure (Genesis 7,11).

The significance of water, in its entirety is present throughout the Bible, being rendered by its occurrence in people’s daily existence and in every purification rite.

In the Bible water is present in a series of instances, revealing the fact that “water” has more stances: *water*, element of genesis: Genesis 1, 9-10; Exodus 7, 19 – water, element of life and immortality; baptism water – Saint John: Mt 3, 11; Mk 1, 8; Lk 2, 16; in 1, 26; 31, 33; the Deeds – 1, 5; 11, 16; water, means to cleanliness: cleansing bodies, feet and offerings – Genesis 18, 4; 24, 32; 43, 24; Exodus 30, 19; Lev 1, 13; 8, 21; 15, 13; water to quench human and animal thirst: Genesis 21, 14, 19; stone water and freshwater, miracle water: Exodus 15, 25, 27; 17; Num. 20, 8; water, element of destruction (e.g. The Great Flood), of metamorphosis and transcendent⁵.

Moreover, the Bible shows *the various types of water*⁶, as well as going parched is a sign of fasting or abstinence: Deut 9, 18, while welcoming people with bread and water is a sign of hospitality: Deut 23, 4; Exodus 21, 14; Exodus 32, 20; Mt 10, 42; Mk 9, 41.

Moses – cured by water (Exodus 2, 10) – at a certain point he was blamed by his people for arriving at a deserted place: “at an evil place. One could not sow

⁴ Saint Ambrose of Milan, *Scrieri II Despre Sfintele Taine*, cap. III, 10-14, translated by Pr. Ene Braniște, in col. PSB, vol. 53, EIBMBOR, Bucharest, 1994, pp. 11-12 - “the transfiguration of the Holy Baptism. Thus, what else do we daily learn from this holy sacrament but the fact that guilt is washed away by *waters* and that mistakes are wiped out by them and that piety and innocence, nevertheless, are forever protected? (...) There were very bitter waters at Mara: Moses threw a wooden stick in them and they turned into freshwater (Exodus 15, 23-25). Naturally, without the sign of Our Lord’s Cross, the waters were useless for the salvation to come, but, after being blessed by the Sacrament of Our Saviour’s Cross, they became beneficial for the holy bathing and for the salvation chalice. Thus, just as Moses, the prophet threw that stick into the spring, the priest, similarly, throws the sign of Our Lord’s Cross into this baptizing well and its water turns into freshwater, good for casting grace upon us” (author’s translation).

⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, jubilee edition of the Holy Synod, coordinated and improved by Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, Bucharest, 2001, 23 and 1777.

⁶ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, 1777.

seeds there, nor were there fig trees, nor vineyards, nor pomegranate trees and not even water to drink!" (Num 20, 5) (author's translation). Under these critical circumstances, Moses is ordered by God to: "Lead this people, take several of the wisemen of this people, but also grab the rod you hit the Nile with and walk! Look! And I will show you the spot there, at the rock, at Horeb and you will hit the rock and water will flow and My people will drink!" (Exodus 17, 5-6) (author's translation).

This miracle shows to Christians that "Dumnezeu mână pe om spre săvârșirea unei fapte în care Își va da ajutorul Său. În natură sunt puse de Dumnezeu multe rezerve pe care le scoate la iveală omul spre folosul lui, dar le scoate și Dumnezeu spre folosul omului sau prin ajutorarea omului, întrucât a creat-o și o ține în legătură cu puterea Sa și cu puterea și cu necesitățile omului. Natura nu e un ansamblu de forțe care se combină și se descompun rigid numai prin ele însăși, ci e un ansamblu elastic, folosit în mod variat de puterea omului și cu atât mai mult de puterea lui Dumnezeu sau de conlucrarea dintre acestea. Acest fapt este pentru că natura nu e închisă în sine, ci e într-o legătură cu spiritul liber al omului și cu Spiritul atotputernic al Creatorului și Susținătorului ei. (...) Aceste noi și mai rapide combinații și descompuneri nu se opun armoniilor între ele susținute dinainte de legile naturii puse de Dumnezeu. Dumnezeu poate face mai rapid apa în sânge, sau poate restabili mai ușor armonia forțelor organismului când socotește de bine, de cum se produc acestea de legile naturii. Și de cele mai multe ori Dumnezeu o face aceasta folosindu-se și de un efort spiritual al omului, care-L cheamă în ajutor prin rugăciune. Sunt lucruri pe care le observăm ca rezultate ale rugăciunilor ce întăresc puterea deosebită a oamenilor duhovnicești."⁷

Water in the Biblical and patristic references

In the Semitic culture, the pragmatic aspect of life bears a certain spiritual load – thus, *water* was and it still is the matter that occupies the main place when it comes to spirit.

⁷ Saint Cyril of Alexandria, *Scrieri*, the second part, translated by Pr. Dumitru Stăniloae, col. PSB, no. 39, EIBMBOR, Bucharest, 1992, 338 - "God leads men to committing acts in which He will offer His help. There are many resources God has endowed nature with, resources that man will discover, but also resources that He will reveal for mankind to use or to help, as He created nature and He will always use it to balance His powers and human beings' skills and needs. Nature is not an assembly of forces combining and recombining rigidly and only through themselves, but it is a flexible assembly, used differently by human skills and, even more so, by God's powers or by a union of both. This fact happens because nature is not a self-sufficient entity, but it is constantly connected with the free spirit of the human beings and the Almighty Spirit of its Creator and Abider. (...) These new and faster combinations and recombinations do not oppose their mutual harmonies, harmonies beforehand generated by God's laws of nature. God can transform water into blood, or He can set the harmony of organic forces when he sees fit more rapidly and more easily than nature itself would do it. And, in most of the cases, God does it by also using spiritual human struggles and prayers for help. These are things we notice as a result of prayers that strengthen the special inner strength of clerical people." (author's translation).

In the history of genesis, from Genesis 1, 2, *water* is present in the first moment of creation, as *element of creation*, and, in Saint John Chrysostom Golden Mouth's view, the fact that "God's spirit was floating above the waters" means that "în ape era o energie plină de viață; nu era simplu o apă stătătoare și nemișcătoare, ci mișcătoare, care avea putere de viață în ea. Că ceea ce-i nemișcător este negreșit nefolositor, pe când ceea ce se mișcă este capabil să facă multe"⁸. From that moment on, *waters* "were the medium wherein God's creative powers were active"⁹. The Holy Fathers see a certain *association* between God's spirit and water, a certain connection, a special bond between water and the Holy Spirit, all these being sanctioned by Our Lord's Baptism in the waters of the Jordan River.

Form the Biblical reference, water is conceived as a primordial substance for creation, and the organizing principles of the universe emerge from splitting the waters: "Let there be a solid arch stretching over the waters, parting *waters from the waters!* And God made the solid arch and parted the waters from beneath the solid arch from those from above the solid arch" (Genesis 1, 6-10 and Exodus 9). Then, the sky and the dry land emerged as the waters gathered and became seas on their own, allotting water the status of *element of creation*.

In the New Testament, *holy water* bears the significance of divine and healing power, mediated by the Holy Spirit. Waters became blessed by Jesus Christ's presence in the Jordan River, at His Baptism: "descending into the Jordan River, Christ sanctified the nature of waters and sanctioned the act of the Christian baptism immersion in water and in the Holy Spirit, an act which is, first and foremost, a 'new birth' (Tit 3, 5)"¹⁰. Water was also invested with miraculous powers when Jesus walked on it (Mt 14, 28-29; John 6,19) and at the Wedding Feast at Cana, when He turned it into wine (John 2,7).

The Apostles saw in Jesus Christ a holy human being ever since His Baptism in the Jordan River, where the Holy Trinity was present; they took "the water" and then, the Church ministers blessed it in order to use it for the people's ordeals. Saint Peter says that "the skies have been in existence for a long time and that the earth was lifted and circled by waters, by word of God" and he indirectly recalls the Great Flood too: "it caused the old world to perish, drown by waters" (II Pet 3, 5-6) (author's translation). Moreover, Peter, the Apostle speaks about salvation by water: "in Noah's days, during the construction of the ark in which few souls, namely eight, were saved by water" (I Pet 3, 20).

⁸ Saint John Chrysostom Golden Mouth, *Scrieri*, the first part, *Omiliile la Facere (I)*, translated by Pr. Dumitru Fecioru, col. PSB, no. 21, EIBMBOR, Bucharest, 1987, 47 - "there was a lively energy in the waters; there was not simple backwater or slack water, but energetic, full of life water. Thus, what does not move is undoubtedly useless, while what moves will do many things" (author's translation).

⁹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, jubilee edition of the Holy Synod, coordinated and improved by Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, Bucharest, 2001, 1777 (author's translation).

¹⁰ Laurențiu, Mitropolitul Ardealului, *Biserica se zidește pe temelie credinței*, Andreiana, Sibiu, 2013, 56-57 (author's translation).

Modern sciences discovered that water is the foundation of life, and the clerical writer Tertulian (+220) speaks about different types of “miracle waters” and about the existence “of a healing lake in Judea, even before Christ”. He also states that “the primordial water generated life, so nobody should be surprised by the fact that waters can generate life through Baptism”¹¹.

Saint Cyprian (+304) describes the supernatural transformation of the Baptism bathing in the following terms: “after washing away my past sins with renewal waters and after cleansing my heart with purifying light, with the help of the Holy Spirit I was born again and I became a new man”¹² because “in the Sacrament of Baptism we bathe in water, and we let the light of the Holy Spirit descend on us”¹³ and, thus “water carries the Holy Spirit” (D. Stăniloae).

The idea that the primordial waters were the foundation of genesis also appears in the New Testament and sciences agree that water is the most important condition for both biological and spiritual life. Saint Cyril of Jerusalem (+386) asks: “Why did God called water *the divine grace*? Because water is the constituent of all things”. Thus, what was in the Old Testament a symbol and image, became reality in the case of the Christian Church.

Every Christian is aware of the fact that Jesus Christ did not intend to definitely change *natural water* into supernatural water, but he intended to use it as a means of communication between Himself and mankind, investing it with holy significance by the sheer use of it in different crucial moments of His life.

To support this statement, there is Jesus Christ’s presence in Samaria (Wonder Spring), at Jacob’s Well, accounted for by Saint John, the Evangelist in chapter 4 v. 4-47, when the Samaritan woman takes *the living water* from Above – the divine grace. Today, the living water is given by the Church of Christ through the Holy Sacraments. The dialogue between Jesus and the woman comes down to us through the ages: “If you knew who the One Who asks you for water is, you would have been the one to ask Him for water, and He would have given you *the living water*” (John 4, 10); and the woman answers: “Lord, give me this water to quench my thirst and to never again come back here to take it” (John 4, 15) (author’s translation). This dialogue is a guiding dialogue for every Christian and not only, no matter the times they live in.

Furthermore, the divine presence is also noticeable at the Bethesda Pool in Jerusalem. In that bathing pool one man would heal every year, but Saint Ambroise states that the water “se tulbura din pricina necredincioșilor, ca să le fie semn că îngerul coborâse. Pentru aceia (era) semn, pentru tine [cel

¹¹ *Apologeți de limbă latină*, translated by Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, David Popescu, in col. PSB, no. 3, EIBMBOR, Bucharest, 1981, 325 (author’s translation).

¹² *Apologeți de limbă latină*, 417 (author’s translation).

¹³ Eftimie Zigabenu, Sfântul Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, vol. I, translated by Veniamin Costachi, Egumenița, Cartea ortodoxă, Galați-Alexandria, 2006, 608 (author’s translation).

de azi] credință. Pentru aceea se cobora un înger, pentru tine Duhul Sfânt, pentru aceea se tulbura un lucru creat, pentru tine lucrează Hristos însuși, Stăpânul creației. Atunci se tămăduia (doar) unul; acum se tămăduiesc toți sau, desigur, un singur popor, cel creștin, căci există la unii și o apă mincinoasă (...). Așadar, și acea scaldătoare a fost o preînchipuire, ca să crezi că în această apă (a botezului) coboară puterea dumnezeiască”¹⁴.

By the expression “the water of life” used by Jesus Christ we understand that water is life – as the body needs water to survive, the soul needs the water of life. “Vezi apa, vezi lemnul, privește porumbelul, și te mai îndoiești de taină? (...) Firește, fără semnul crucii Domnului, *apa* nu era de nici un folos pentru mântuirea ce avea să vie; dar după ce a fost sfințită prin taina crucii mântuitoare, atunci a devenit bună pentru baia duhovnicească și pentru *paharul mântuirii*”¹⁵.

The Holy Chalice holds wine and water. “Blessed is the union” that, together with the wafer (holy bread) will become “the Body and Blood of Christ” at epiclesis and those who will embrace It will live forever. Clement of Alexandria (+217) states that “vinul se amestecă cu apa, iar Duhul cu omul; unul, amestecul de vin cu apă, hrănește spre credință; celălalt, Duhul, conduce spre nemurire; și iarăși amestecul celor două, a băuturii și a Cuvântului, se cheamă Euharistie, har lăudat și frumos; iar cei care se împărtășesc cu credință își sfințesc și trupul și sufletul, pentru că voința Tatălui amestecă în chip tainic, cu Duhul și cu Cuvântul, acest amestec dumnezeiesc, care este omul. Și într-adevăr, Duhul s-a unit cu sufletul purtat de El, iar trupul s-a unit cu Cuvântul; că din pricina trupului *Cuvântul s-a făcut trup*”¹⁶.

¹⁴ Saint Ambrose of Milan, *Scrieri II, Despre Sfintele Taine*, 14 - “was disturbed because of the unfaithful, as a sign of the angel’s descent. That was a sign for those in the past and a proof of faith for you, in the present. That is why an angel would descend, Holy Spirit for you, that is why an already created thing would change itself – for you Jesus Christ Himself, the Master of Creation would work incessantly. One person would heal in the past, everybody heals today or, naturally, one people, the Christian people, as there is also pretending waters for some (...) Thus, that bathing pool was a transfiguration for you to believe that the divine power descends into this water (of baptism)” (author’s translation).

¹⁵ Saint Ambrose of Milan, *Scrieri II, Despre Sfintele Taine*, 12 - “Look at the water, look at the wood, look at the pigeon and keep doubting the sacrament? (...) Of course, without the sign of Our Lord’s Cross, *water* was useless for the oncoming redemption, but, after being blessed by the sacrament of the holy cross, it became good for the clerical bathing and for the *salvation chalice*” (author’s translation).

¹⁶ Clement of Alexandria, *Scrieri I, Part I*, translated by Pr. Dumitru Fecioru, in col. PSB, no. 4, EIBMBOR, Bucharest, 1982, 241 - “the wine gets mixed with water, and the Holy Spirit with the man, the former [wine and water] feeding faith, while the latter [the Holy Spirit] leading towards immortality, and the mixing of the two, the drink and the Word, is called The Eucharist, beautiful and praised grace, and those who enter the Holy Communion with faith will thus bless their body and soul, as the Will of the Father mysteriously blends with the Holy Spirit and the Holy Word, resulting in this divine mix that is the man. And, truthfully, the Holy Spirit became united with His Soul, and the body blended into the Word, and due to the body, *the Word became body*” (author’s translation).

“Water is the principle of the universe and of the Evangelist Jordan River”, as Saint Cyril of Jerusalem stated, and Saint Ignatius of Antioch (+117) reinforces this aspect: “contactul trupului Domnului nostru cu apa Iordanului este principiul acțiunii sfințitoare a apei în Sfânta Taină a Botezului. Acest episod îndreptățește pe slujitorii Bisericii să binecuvânteze apa prin rostirea rugăciunilor și afundarea în ea a Sfintei Cruci, moment care aduce curățirea apei și transfigurarea ei într-un organ de vindecare și har”¹⁷.

Thus, water receives holiness and becomes the symbol of nature freed from sins and blessed by the Holy Spirit so that “The thirsty one should come and take the water of life as a gift” (Rev 22, 17).

¹⁷ Irineu Pop-Bistrițeanul, *Cuvântări duhovnicești, vol. 3: Cuvântul dragostei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, 113 - “the contact of Our Lord’s body with the waters of the Jordan River is the principle of sanctifying the waters in the Holy Sacrament of Baptism. This episode allows the Church ministers to bless water by uttering prayers and immersing the Holy Cross into it, a moment that cleanse the water and turns it into a medium for healing and grace” (author’s translation).

TRIPARTIȚIA CUNOAȘTERII DUMNEZEIEȘTI ÎN OPERA SFÂNTULUI ISAAC SIRUL (DE NINIVE). ELEMENTE INTRODUCTIVE

VALENTIN VESA*

REZUMAT. Se poate afirma fără a exagera că a vorbi despre „cunoaștere” la Sfântul Isaac Sirul înseamnă a ne referi la întregul său sistem teologic. Scrierile sale pot fi citite ca un itinerariu gnoseologic care pornește de la asceza corporală, ajunge la asceza sufletească și, în cele din urmă, la intrarea în lumea celor netrupești, în spațiul duhului, unde se contemplă Sfânta Treime (cunoașterea duhovnicească sau vederea divină). Vorbim despre o cunoaștere în trepte, corespondente celor două dimensiuni ale persoanei umane: materială (trup) și spirituală, cu cele două componente (suflet și duh). În acest studiu vom analiza doctrina cunoașterii în opera Sfântului Isaac Sirul și, implicit, formele cele mai importante pe care le ia în evoluția sa. Concluzia finală vizează identificarea relației pe care acest autor o stabilește între cunoașterea la nivel noetic și cunoașterea la nivelul inimii, în relație directă cu sinteza explicită care se realizează între Evagrie Ponticul și Ioan Solitarul.

Cuvinte-cheie: cunoaștere, viața duhovnicească, asceză, vedere dumnezeiască, curăție, limpezime.

Aspecte introductive

Se poate afirma fără a exagera că a vorbi despre „cunoaștere” la Sfântul Isaac Sirul înseamnă a te referi la întregul său sistem teologic. Scrierile sale pot fi citite ca un itinerariu gnoseologic care pornește de la asceza corporală (ridicarea cunoașterii deasupra celor materiale), la asceza sufletească/ la nivelul minții și, în cele din urmă, la intrarea în lumea celor netrupești, în spațiul duhului/ intelectului, unde se contemplă Sfânta Treime (cunoașterea duhovnicească sau vederea/ *theoria* divină). Vorbim despre o cunoaștere în trepte, corespondente celor două dimensiuni ale persoanei umane: materială (trup/ *روح*) și spirituală, cu cele două componente (suflet/ *نفس* și duh/ *روحاني*, cf. 1 Tes. 5,23).

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”,
valentinc.vesa@gmail.com

Tripartiția gnoseologiei divine

Fiecăreia dintre aceste trepte îi corespunde o anumită cunoaștere care se folosește de organe, forme și instrumente proprii aceluia stadiu. La acest capitol Sfântul Isaac face o sinteză interesantă între viziunea semitico-biblică a lui Ioan Solitarul și cea filosofico-ascetică a lui Evagrie Ponticul. Pe scurt, vom spune că Ioan Solitarul, pornind de la 1 Tes. 5,23, vorbește despre trei stadii: starea somatică (corporală), dominată de patimi trupești, contrară naturii; starea psihică, conformă firii, tranzitorie către spiritualitatea îngerilor, care prevede o asceză aspră de natură fizică și intelectuală; și starea duhovnicească, deasupra naturii¹, care reprezintă comuniunea cu Dumnezeu, o anticipare a experienței lumii viitoare². Sfântul Isaac descrie detaliat această viziune în discursurile sale și așează prima treaptă sub spectrul fricii de moarte, cea de-a doua sub teama de judecată, iar cea de-a treia sub semnul experienței iubirii:

Omul, când întru cunoașterea (כַּדְּבָרִים) și întru viețuirea trupului (כַּחַיּוּת) rămâne, se teme de moarte. Dar când cunoașterea lui se face sufletească (כַּחַיּוּת כַּחַיּוּת), iar el întru viețuirea cea bună petrece, cugetul lui se mișcă în tot ceasul întru pomenirea judecății ce va să fie. Că atuncia drept stă omul față de firea sa, și întru însăși rânduiala sufletului (כַּחַיּוּת כַּחַיּוּת) se mișcă, și de cunoașterea lui și de viețuirea lui se călăuzește, și spre apropierea lui Dumnezeu bine se așează. Dar când omul a ajuns la cunoașterea adevărului (כַּדְּבָרִים כַּחַיּוּת) prin lucrătoarea simțire a tainelor lui Dumnezeu, și se întărește întru nădejdea celor ce vor să fie, întru dragoste se îngHITE. Omul cel trupesc (כַּחַיּוּת) se teme [de moarte] precum se teme dobitocul de junghiere; cel cuvântător (כַּחַיּוּת), de judecata lui Dumnezeu se înfricoșează; dar acela ce s'a făcut fiu (כַּחַיּוּת), cu dragostea se împodobeste, și nu cu toiagul fricii se povățuiește, zicând: «Dar eu și casa părintelui meu Domnului vom sluji» (Iisus Navi 25: 15)³.

În alte locuri, însă, Sfântul Isaac se folosește de moștenirea prețioasă de la „părintele gnosticilor”, Evagrie Ponticul, care vorbește despre două momente, două etape: practică (πρακτική) și gnostică (γνωστική)⁴. În cea dintâi omul se luptă cu patimile (cele opt gânduri ale răutății), cu demonii și cu gândurile; reprezintă partea activă, așa cum sugerează și numele, și conduce la ceea ce Evagrie numește apatie (ἀπάθεια) și la dragoste (ἀγάπη). Cea de-a doua etapă se dezvoltă în două momente: contemplarea naturală (φυσική) și cunoașterea sau vederea lui Dumnezeu (θεολογική). Contemplarea naturală se

¹ I, 3, p. 102 (SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte pentru nevoiță*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2010).

² *Dialogues sur l'âme et les passions des hommes* 13-4, în: „Orientalia Christiana Analecta”, Roma, 1939; pentru o viziune sintetică a se vedea: BRUCE BRADLEY, „Jean le Solitaire”, în: *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, col. 765-772; PAUL HARB, „Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire”, în: *Parole de l'Orient*, 2 (1971), pp. 225-260.

³ I, 62, p. 439.

⁴ *Practikos*, PG 40, 1233ab; *Scrisoare către Anatolie*, PG 40, 1221c.

divide și ea în două etape: contemplarea naturală secundă, care are drept obiect contemplarea celor materiale, a logosului interior al ființelor vizibile, și contemplarea naturală primară, care vizează vederea ființelor spirituale. Cea de-a doua etapă este deja o știință spirituală pentru că depășește simpla vedere a corpurilor în înțelegerea rațiunilor lor și percepe înțelepciunea Creatorului ascunsă în ființele invizibile. Tocmai de aceea face trecerea efectivă la cunoașterea teologică, contemplarea spirituală sau vederea luminii Sfintei Treimi. Evagrie nu admite vederea lui Dumnezeu pe pământ, ci doar „locul lui Dumnezeu”, „lumina fără forme”, „lumina intelectului”⁵. O să redăm un alt fragment din discursurile Sfântului Isaac unde se dovedește fidel de data aceasta lui Evagrie:

Lucrarea luării crucii îndoită este, și aceasta pentru doimea firii noastre, cea în două părți despărțită. Și una adică este răbdarea necazurilor trupului, care se plinește prin lucrarea părții celei iuțoase (ܟܘܨܬܘܬܐ)⁶ a sufletului și se cheamă dreaptă făptuire (praxis/ܦܪܝܫܘܬܐ). Iară cealaltă se află întru lucrarea cea subțire a minții (ܦܘܠܬܐ), întru pururea-cugetarea cea Dumnezeiască, întru stăruința rugăciunii și întru altele ca acestea. Această a doua lucrare se săvârșește prin partea cea poftitoare (ܦܘܬܘܬܐ)⁷ și se cheamă dumnezeiască vedenie (theoria/ܦܘܠܬܐ). Și cea dintâi, adică dreapta făptuire, pre partea cea pătimitoare a sufletului o curățește prin puterea râvnei; iar cealaltă, prin lucrarea dragostei (ܦܘܬܘܬܐ) sufletului, care este dorire firească, strecură partea cea înțelegătoare (ܦܘܬܘܬܐ) a sufletului⁸.

Forme ale cunoașterii experiențiale

În partea a doua a cercetării noastre ne vom referi la anumite forme ale cunoașterii experiențiale la Sfântul Isaac, care fac parte din limbajul său obișnuit prin care exprimă dinamismul vieții duhovnicești.

Prima dintre acestea, de maximă importanță, este cea redată prin termenul ce provine din mistica bizantină – θεωρία (ܦܘܠܬܐ), pur și simplu transliterat în limba siriacă. Sfântul Isaac împrumută acest termen din limbajul mistic al lui Evagrie și al lui Dionisie⁹, având în vedere că scriitorii siriaci nu îl folosesc în mod obișnuit. Profesorul Sebastian Brock susține că acest termen

⁵ Pentru o viziune sintetică a se vedea ANTOINE et CLAIRE GUILLAUMONT, „Evagre le Pontique”, în: *Dictionnaire de Spiritualité* IV, col. 1731-1744

⁶ Gr. τὸ θυμικὸν μέρος.

⁷ Gr. τὸ ἐπιθυμητικὸν μέρος.

⁸ I, 2, p. 96.

⁹ Sebastian Brock susține că în anumite locuri uzanța acestui termen trimite la Evagrie, în schimb, în altele, construcția este tipic dionisiană. A se vedea: SEBASTIAN BROCK, „Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Niniveh: a preliminary investigation”, în: *Adamantius*, 15 (2009), pp. 62-63, 66-67; Idem, „Some Uses of the Term „Theory” in the Writings of Isaac of Niniveh”, în: *Parole d'Orient*, 20 (1995-6), pp. 407-419.

apare doar la acei autori siriaci care au cunoscut și folosit scrierile lui Evagrie, începând cu Ioan Solitarul¹⁰. În traduceri moderne termenul este redat fie prin „theoria” însuși, fie prin contemplare (Sebastian Brock și ceilalți traducători occidentali), fie prin „vedere (vedenie) dumnezeiască” (Dana Miller). Isaac însuși îl explică cititorilor săi în termenii unei „vederi (vedenii) a duhului (ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ) ”¹¹, „descoperire făcută intelectului fără simțuri (ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ) ”¹², „simțire a tainelor dumnezeiești (ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ) ”¹³. Din această perspectivă, unii dintre traducătorii occidentali, optând pentru termenul „contemplare”, se văd nevoiți să recunoască incapacitatea acestuia de a reda întreg conținutul termenului original. De pildă, André Louf susține că prin „theoria” Sfântul Isaac se referă la stadiul superior al cunoașterii spirituale, în vreme ce termenul „contemplare” se referă la „o privire din ce în ce mai adâncă asupra realităților create și cele ale lui Dumnezeu... care pornește adesea de la o meditație, reflecție asupra Scripturilor, creației și a scopului mântuirii”¹⁴ la care sunt chemate toate simțirile spirituale (inteligenta, gândirea, conștiința și intelectul). Pe aceeași linie, Dana Miller continuă această analiză și afirmă că termenul „contemplare” are o conotație psihologică, referindu-se la crearea de imagini pornind de la o anumită meditație cu privire la creație sau cele dumnezeiești, în timp ce „theoria” descrie o lucrare a Duhului la nivelul minții care îl face pe om să se adâncească în tainele lui Dumnezeu și ale creației, ascunse nivelului rațional. Acesta descrie theoria drept cunoaștere „supraconceptuală”, descoperire de sus ochilor duhovnicești, prin harul Duhului Sfânt¹⁵. Din acest motiv redă acest termen prin „vedere dumnezeiască” (*divine vision*).

Vom încerca acum să identificăm felul în care Sfântul Isaac însuși descrie lucrarea pe care o numește „theoria”. Probabil că textul cel mai sugestiv în acest sens este fragmentul din prima colecție, capitolul 37, unde Sfântul Isaac numește starea care caracterizează rugăciunea duhovnicească cu însuși termenul „theorie”, și afirmă că

Rugăciunea cea duhovnicească (ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ) sunt mișcările sufletului (ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ) care de lucrarea Sfântului Duh se împărtășesc prin deplină neprihănire și curăție... ea este taină a așezării și a viețuirii celei viitoare (ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ ܘܘܝܢ ܪܗܘܘܐ), pentru că într-însa sus se înalță omul, și firea lui rămâne nelucrătoare și nemișcată de vreo mișcare sau pomenire a celor de aicea. Și nu cu rugăciune se roagă sufletul, ci întru cunoștință simte lucrurile

¹⁰ SEBASTIAN BROCK, „Some Uses of the Term „Theoria” in the Writings of Isaac of Niniveh”, pp. 407-408.

¹¹ I, 37, p. 307.

¹² I, 22, p. 221.

¹³ I, 2, p. 98.

¹⁴ ANDRÉ LOUF, „Introduction”, în: ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres spirituelles II*, Spiritualité Orientale, 81, Abbaye de Bellefontaine, 2003, p. 83.

¹⁵ Cf. „Introducere”, în: SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte pentru nevoință*, pp. 73-74.

cele duhovnicești ale veacului acelaia (כַּלְמַת אֱלֹהִים רְחוּמֵי רַחֲמֵי), care covârșesc cugetul (רְחוּמֵי) omenesc; iar înțelegerea (רְחוּמֵי) lor este prin puterea Sfântului Duh. Aceasta este dumnezeiască vedenie înțelegătoare (רְחוּמֵי רְחוּמֵי), și nu mișcare și stăruire a rugăciunii, măcar că din însăși rugăciunea a luat pricină... Și când îi umbrează Duhul cel Sfânt, pururea întru rugăciune îi află. Și dintru rugăciunea aceasta îi aduce întru theoria (רְחוּמֵי), care înseamnă «vedenie a duhului» (רְחוּמֵי רְחוּמֵי)¹⁶.

Sfântul Isaac vorbește despre „vedere îngerească” (רְחוּמֵי רְחוּמֵי)¹⁷ și despre „vedere cerească”¹⁸ (רְחוּמֵי רְחוּמֵי), în care intelectul este mișcat fără simțuri de puterile spirituale. Și în cele din urmă, „theoria” descrie generic tipul de viețuire duhovnicească (cel de-al treilea stadiu al urcușului mistic), caracterizat drept participare la Împărăția lui Dumnezeu sau experiența eshatonului încă de pe pământ. Se poate deduce că „theoria” reprezintă modul de cunoaștere anticipator al realității de după moarte. Sfântul Isaac descrie efectiv ce se întâmplă în această stare: prin dezbrăcarea intelectului și ridicarea minții deasupra celor lumești se intră în vederea cea fără materie, care se desfășoară deasupra simțurilor, și se primește vederea cea ipostatnică și minunarea de Dumnezeu. Episcopul ninivitan o numește „cunoaștere singurătățită” sau „cunoaștere întru unime”. O să redăm întreg fragmentul unde acesta descrie în detaliu această prefacere:

Iar această dumnezeiască vedenie (רְחוּמֵי) îl apropie de despuieră minții (רְחוּמֵי רְחוּמֵי) care se cheamă vedenie nematerialnică (רְחוּמֵי רְחוּמֵי). Și aceasta este viețuirea cea duhovnicească (רְחוּמֵי רְחוּמֵי). Că aceasta ridică cugetul (רְחוּמֵי) dintru acestea pământești, și îl apropie de întâia vedenie (רְחוּמֵי) a duhului, și lui Dumnezeu îl înfățișează prin dumnezeiasca vedenie a slavei dintâi celei nepovestite, și îl desparte de lumea ceasta și de simțirea ei. Și prin aceasta desăvârșit ne încredințăm de nădejdea cea gătită nouă... viețuirea cea duhovnicească este lucrare osebită de simțiri. Și aceasta este viețuirea de care au scris Părinții, cum că atunci când mințile sfinților primesc vedenia (רְחוּמֵי) cea ipostatnică (רְחוּמֵי רְחוּמֵי), se înlătură până și grosimea trupului, și de-aici înainte vedenia (רְחוּמֵי) lor se face înțelegătoare (în sir. רְחוּמֵי - duhovnicească). Căci vedenie ipostatnică se numește starea de zidire a firii celei dintâi [a omului]. Și dintru această vedenie ipostatnică cu lesnire se pornește și se înalță omul către ceea ce se cheamă cunoașterea cea întru unime¹⁹ (רְחוּמֵי

¹⁶ I, 37, pp. 306-307.

¹⁷ II, 3, 3, 90 (SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici, Partea II recent descoperită*, trad. Ioan I. Ică jr. Sibiu, Deisis, 2003).

¹⁸ I, 43, p. 345.

¹⁹ Când cuvântul *singurătățită* a fost retradus în greacă, s-a preluat sensul de ‘viețuire singuratică’, astfel că în greacă avem *cunoașterea petrecerii celei singuratice*. Eroarea poate proveni și de la copişti. Folosirea cuvântului *monadik* pentru *singurătățită* indică faptul că traducerea inițială era corectă, fiind apoi coruptă de către copişti.

ܩܘܪܕܢܐ), care este, mai limpede zicând, minunarea de Dumnezeu (ܩܘܪܕܢܐ). Aceasta este starea măreței viețuiri ce va să fie, care se dă întru slobozenia vieții celei fără de moarte, întru petrecerea cea după înviere²⁰.

Se poate observa din acest pasaj că „vederea duhovnicească” este modalitatea de cunoaștere suprafirească, care anticipează pe pământ viețuirea cea de după moarte. Aici se experiază parțial, în schimb, în viața de după moarte, plenar.

O altă formă de cunoaștere, înrudită cu cea precedentă, este cea pe care Sfântul Isaac o numește „vedere” (ܩܘܪܕܢܐ), în strânsă legătură cu „descoperirea/revelarea” (ܩܘܪܕܢܐ), uneori privite ca sinonime, ambele referindu-se la un contact direct, imediat, cu realitățile cerești. Există totuși anumite diferențe semantice subliniate de Sfântul Isaac:

Nu toată descoperirea (ܩܘܪܕܢܐ) se numește vedere (ܩܘܪܕܢܐ), dar toată vederea se numește descoperire, ||fiindcă se descoperă ceva ascuns. Însă nu totul se face arătat și cunoscut prin vedere||. Că descoperirea se primește mai de multe ori pentru cele ce sunt cunoscute, gustate și simțite de minte (ܩܘܪܕܢܐ); dar vederea în multe feluri se face, ca prin asemănare și prin chipuri, precum de demult către cei vechi se făcea, fie în somn adânc, fie întru deșteptare. Și uneori adică deslușit; iară alteori ca prin nălucire și întunecat oarecum... Sunt și puteri sfinte care se văd de cei vrednici, și descoperiri le fac... Dar descoperirile cele ce sunt simțite de minte prin curăția sa se primesc numai de cei desăvârșiți, care sunt deplini întru cunoaștere²¹.

„Descoperirea” este mai mare decât „vederea”, de vreme ce se referă la experiența mistică interioară, la nivelul organelor cognitiv-spirituale, în vreme ce următoarea la revelații concrete din lumea imaterială (îngeri, sfinți²²). La fel ca și în cazul „theoriei”, și „descoperirea” înseamnă participare deja la Împărăția cerurilor, noua realitate²³. În capitolul XIX din ediția lui Paul Bedjan²⁴, afirmând de la început că nu este vorba de o lucrare ce ține de osteneala omului, ci de „o lucrare a Duhului”, Sfântul Isaac, enumeră șase tipuri de descoperiri: prin simțuri (ܩܘܪܕܢܐ), printr-o vedere a sufletului (ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܢܐ), printr-o răpire a gândirii (ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܢܐ), prin răpirea minții (în sir. la nivelul profetiei/ ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܢܐ), într-un mod inteligibil (în sir. se poate chiar „spiritual”, ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܢܐ), iar a șasea în vis (ܩܘܪܕܢܐ)²⁵. Aceste descoperiri sunt însă parțiale, anumite străfulgerări ale adevărului, în funcție de stadiul duhovnicesc al ascetului. Adevărata cunoaștere rămâne cea la nivelul minții²⁶.

²⁰ I, 43, pp. 342-343.

²¹ I, 37, p. 298.

²² I, 5, p. 138; I, 54, p. 405.

²³ II, 8,1,4-7.

²⁴ Lipsește în traduceri românești ale Părții întâi, dar va fi atașată de Părintele Ică jr. la partea a doua, pp. 411-415.

²⁵ II (I), 19, 3, p. 412.

²⁶ II (I), 19, 12-3, p. 415.

Foarte apropiat din punct de vedere semantic cu „descoperirea” și utilizat tot la plural, de cele mai multe ori, este și ceea ce Sfântul Isaac numește *sukolo* (سكولة). Traducătorii s-au confruntat și de această dată cu dificultatea redării acestui termen într-o limbă modernă, pentru că, de fapt, cuprinde în sine un întreg spectru semantic, ca de pildă: intuiție, sens, înțelegere, și, fără să se refere la o cunoaștere superficială, implică direct acțiunea Duhului Sfânt. Aspectul particular al acestei forme de cunoaștere este acela că pornește de la o realitate materială (meditarea la Sfânta Scriptură sau la taina mântuirii²⁷) și se întâlnește fie cu descoperiri din partea îngerilor, fie din partea Duhului Sfânt Însuși²⁸. În franceză s-a preferat termenul „intuition” (intuiție), în vreme ce în italiană, deși cu conștiința lipsei unei perfecte sinonimii, s-a optat pentru termenul „comprensione” (înțelegere). În sinteză, putem să afirmăm că „(stră)fulgerarea” (termen prin care părintele Ică jr. redă ocazional acest „sukolo”) reprezintă un contact scurt, imediat și luminos cu lumea eshatologică:

...deși sunt încă în viețuirea sufletească, uneori se stârnesc în ei în chip nedeslușit unele mișcări duhovnicești. Unul ca acesta începe să simtă în el o mângâiere și o bucurie ascunsă ca niște fulgerări, de pildă atunci când în gândirea (فكر) lui se stârnesc și se pun în mișcare sensuri privitoare la taine, și dintr-o dată inima sa pleznește de bucurie... Chiar dacă o înțelegere privitoare la taine străbate o clipă gândirea (فكر) sa și apoi pleacă, țâșnirea bucuriei și gustul ei se prelungesc multă vreme și, odată ce s-au stins, seninătatea care urmează de aici se revarsă multă vreme în inteligența (فهم) lui²⁹.

În cele din urmă, din aceste străfulgerări care se ivesc în timpul rugăciunii sau citirii, intelectul este condus spre „Sfânta Sfintelor”, când intră în proximitatea lui Dumnezeu³⁰.

În directă legătură cu termenul precedent vom analiza o altă formă de cunoaștere tipic intuitivă desemnată prin doi termeni considerați, în general, sinonimi – *tahro* (تاهرو) și *temho* (تمهو), și redați prin „minunare”, „uimire”. Se referă la stadiul superior al vieții spirituale (etapa duhovnicească), la contemplarea (vederea) în tăcere a misterului lui Dumnezeu, când simțurile se suspendă, la fel ca și orice tip de mișcare. Sfântul Isaac susține că la această stare participă atât intelectul, cât și mintea sau gândirea. De pildă, în „adumbrirea (تظليل) ³¹ tainică a Sfântului Duh, mintea (عقل)[intelectul] „e lovită în uimire

²⁷ II, 3,2,14.

²⁸ II, 3,3,91.

²⁹ II, 20, 19-20.

³⁰ II, 30, 8-11.

³¹ Asupra sensului acestei „adumbriri” a se vedea studiul profesorului SEBASTIAN BROCK, „*Maggnanuta*: a Technical Term in East Syrian Spirituality and its Background”, în: *Mélanges Antoine Guillaumont - Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève, 1988, pp. 121-129. Autorul vorbește despre două tipuri de „adumbriri”: cea dintâi ca ajutor și protecție din partea lui Dumnezeu (practică), iar cea de-a doua, la care ne referim și noi aici, tainică, la nivelul minții, prin descoperire dumnezeiască (a se vedea II, 16).

(עֲמֻלָּה) și dilatată de o descoperire dumnezeiască. Câtă vreme această lucrare ia mintea sub umbra ei, omul urcă, prin împărtășirea Duhului Sfânt, mai presus de gândurile sufletești... spre cunoașterea Lui³². Uimirea reprezintă consecința faptului că dumnezeirea nu poate fi cuprinsă cu facultățile naturale ale omului, ci presupune o descoperire în care însuși Duhul Sfânt acționează. Citim în discursul al patrulea din partea a treia: „Ori de câte ori mintea (עֲמֻלָּה) va încerca să scruteze ceea ce e ascuns și nu va reuși pentru că e nevăzut, prin unele ca acestea ea va putea să contemple în uimire (עֲמֻלָּה) acea Fire care în chip natural nu poate fi cuprinsă nici de vedere (עֵינַיִם), nici de intelect (עֲדָמָה), nici de gândire (עֲמֻלָּה)”³³. De data aceasta uimirea se referă la facultatea minții, însă, în alte locuri se referă și la gândire: „Când sufletul va fi curățit de puțin de această lucrare plină de frica lui Dumnezeu și trezvie, să aibă încredere că atunci contemplarea duhovnicească (עֲמֻלָּה לְעֵינַיִם) va cădea din clipă în clipă și fără osteneală peste el. În fiecare clipă va întâlni în gândirea (עֲמֻלָּה) sa unele înțelegeri și, dintr-o dată, aceasta va sta nemișcată într-un nor întunecos și dumnezeiesc care o lovește cu uimire (עֲמֻלָּה) și o face să tacă”³⁴.

Ca și în cazul „(stră)fulgerării”, și uimirea pornește de la rugăciune³⁵ sau meditație la cele viitoare și la Ființa lui Dumnezeu³⁶, la providență³⁷, la mila lui Dumnezeu³⁸, și se transformă în contemplare duhovnicească, când nu mai există nici rugăciune, nici meditare, sau orice alt fel de mișcare. Vorbim în acest caz de „omul duhovnicesc” (עֲמֻלָּה לְעֵינַיִם)³⁹, „prizonier” al harului⁴⁰ și al dragostei lui Dumnezeu⁴¹.

Și minunarea (עֲמֻלָּה) urmează același parcurs: implică intelectul⁴², mintea⁴³, și gândirea⁴⁴; pornește de la rugăciune și meditația la Dumnezeu⁴⁵, creație⁴⁶, iconomie⁴⁷ și providența sa⁴⁸; reprezintă o acțiune a Duhului Sfânt⁴⁹,

³² II, 16,5.

³³ III, 4,3 (SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici, Partea III recent regăsită*, Sibiu, Deisis, 2005).

³⁴ II, 7,1.

³⁵ II, 35,1; I, 22.

³⁶ II, 3,3,49.

³⁷ II, 35,3.

³⁸ III, 11,27.

³⁹ II, 3,3,92.

⁴⁰ II, 1,32.

⁴¹ II, 20,20.

⁴² III, 2,27.

⁴³ II, 3,2,10; 14,24.

⁴⁴ II, 3,2,89; 4,66.

⁴⁵ II, 1,42; 3,1,86; III, 3,6.

⁴⁶ II, 36,1.

⁴⁷ II, 3,4,48; 21,13.

⁴⁸ II, 30,7; III, 12,20.

⁴⁹ II, 3,2,89.

care face inima „prizonieră”⁵⁰ și reduce la tăcere toate emoțiile. André Louf⁵¹ vorbește despre o identitate parțială a celor doi termeni, socotind că „minunarea” (ܠܘܢܐ) rămâne legată de o percepție care vine din meditarea la lucrarea lui Dumnezeu, creația Sa sau providența Sa, în schimb, „uimirea” (ܠܘܡܐ) este, mai ales, fructul intervenției directe a Duhului Sfânt, ca anticipație a realității viitoare, pregătită de cea dintâi.

Sfântul Isaac propune cititorului un parcurs gnoseologic care presupune participarea integrală a omului ca subiect cunoscător la acest proces, ceea ce înseamnă că, alături de organele strict „gnoseologice” (de natură intelectuală), implică și o cunoaștere senzitiv-spirituală legată de „inimă”, pe linia lui Ioan Solitarul și a Sfântului Macarie cel Mare. Sfântul Isaac redă această formă de cunoaștere prin termenul ܠܘܡܐ ܘܢܐ, „simțire”, „percepție”. Sabino Chialà include această facultate în spectrul „cunoaștere – experiență” și susține că se referă la o cunoaștere reală, concretă, vie. De aceea o redă în limbajul modern prin „percepție”⁵². André Louf argumentează că acest termen se referă la o experiență complexă, de natură senzorială, psihică, intelectuală sau chiar spirituală. Și totuși, pentru că rădăcina termenului se referă direct la o experiență senzorială concretă, acesta optează pentru termenul „simțire”⁵³. Vom vedea în câteva exemple că această cunoaștere prin „simțire” nu se referă la simțurile trupești sau cele sufletești, ci la o cunoaștere care implică simțurile spirituale. „Simțirea”, care pune în mișcare „rugăciunea duhovnicească” este mai presus de cunoașterea fapturilor (ܠܘܡܐ ܘܢܐ) ⁵⁴, când harul sălășluiește în înțelegere (ܠܘܡܐ) ⁵⁵. Este vorba de experiența Împărăției lui Dumnezeu⁵⁶, „simțirea (ܠܘܡܐ ܘܢܐ) a ceea ce e în Dumnezeu... în plinătatea iubirii”, ce ține de Firea (ܠܘܡܐ) Lui⁵⁷.

Mai amintim un exemplu unde Sfântul Isaac ne lasă să întrevădem la ce se referă atunci când vorbește despre procesul cunoașterii, folosind termenul în discuție. De data aceasta, într-un mod foarte limpede, episcopul de Ninive

⁵⁰ II, 3,1,88; 3,4,48.

⁵¹ Se pare că André Louf și Serafim Seppälä sunt singurii siriologi care susțin o diferență calitativă între cei doi termeni în scrierile Sfântului Isaac. A se vedea studiile: ANDRÉ LOUF, „*Temha – stupore e tahra – meraviglia negli scritti di Isacco di Ninive*”, în: *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI-VII secolo)*, Centro Ambrosiano, 2009, pp. 93-117 și SERAFIM SEPPÄLÄ, *In Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, Studia Orientalia 98, 2003, Helsinki, Finish Oriental Society, pp. 77-80.

⁵² SABINO CHIALÀ, „Introduzione”, în: ISACCO DI NINIVE, *Terza collezione*, trad. da Sabino Chialà, Lovanii, In Aedibus Peeters, 2011, CSCO, 347, p. XXVII.

⁵³ ANDRÉ LOUF, „Introduction”, în: ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres spirituelles II*, p. 86.

⁵⁴ III, 16,3.

⁵⁵ III, 13,24.

⁵⁶ III, 3,18.

⁵⁷ III, 4,1,7; 11,2.

subliniază faptul că acest proces nu re rezumă la activitatea intelectuală, ci se realizează prin întâlnirea facultăților gnoseologice cu simțirea inimii. Puterea rațională este înghițită de dulceața simțirii:

Prin cunoaștere (ܠܘܡܢܐ) nu înțeleg ceva ce ține de mișcarea rațională (ܠܘܡܢܐ ܠܘܠܘܝܘܬܐ) sau de partea cunoscătoare (ܠܘܠܘܝܘܬܐ ܠܘܡܢܐ), ci de acea simțire (ܠܘܡܢܐ ܘܢܐ) care împacă puterea rațională într-o dulceață a minunii și o introduce în calmul liniștirii, departe de alergarea oricărui gând. În această taină vom fi în Împărăția lui Dumnezeu... Aceasta e gustarea plinătății viitoare istorisită tainic și alegoric încă în această viață despre bucurie...⁵⁸.

Ultima formă de cunoaștere la care ne vom referi în această scurtă analiză este numită de către Sfântul Isaac „rugăciune duhovnicească” (ܠܘܡܢܐ ܘܢܐ ܠܘܠܘܝܘܬܐ). Capitolul 23 al părții întâi îi este dedicat în întregime. De altfel, acest capitol lămurește bine nu doar ceea ce înțelege Sfântul Isaac prin rugăciune și rugăciune duhovnicească, în special, ci dezvăluie liniile generale de-a lungul cărora își construiește viziunea sa mistică. Sfântul Isaac face diferența între rugăciunea curată (ܠܘܡܢܐ ܠܘܠܘܝܘܬܐ), care este granița dintre viețuirea sufletului și cea a duhului, și rugăciunea duhovnicească (ܠܘܡܢܐ ܘܢܐ ܠܘܠܘܝܘܬܐ) care se petrece în viețuirea duhului. Prima este rugăciune propriu-zisă, cea de-a doua este numită impropriu rugăciune pentru că, deși se naște în rugăciune este, mai degrabă, o „dumnezeiasca vedenie a rugăciunii” (ܠܘܠܘܝܘܬܐ ܘܢܐ ܠܘܠܘܝܘܬܐ), când „rugăciunea buzelor se curmă și, copleșit de uimire (ܠܘܠܘܝܘܬܐ) întru această vedenie, se face omul ca un trup fără de suflare”⁵⁹. În acest stadiu, cugetul nu se mai roagă și nu mai există nici un fel de mișcare. Isaac vorbește despre rugăciune și vedenia rugăciunii, prima stare generatoare a celei de-a doua, dar totuși complet diferite. Starea cea de-a doua

nu mai are volnicie nici spre rugăciune, nici spre mișcare, nici spre plângere, nici spre stăpânire, nici spre sloboda-voire, nici spre cerere, nici spre poftire, nici spre tânjire după ceva din cele ce în viața aceasta se nădăjduiesc, sau în veacul ce va să fie. Deci nu este altă rugăciune după rugăciunea cea curată... Dar după hotarul acesta răpire va fi, și nu rugăciune. Tot chipul rugăciunii își are începutul într-o mișcare⁶⁰, dar când mintea intră în mișcările cele duhovnicești, nu mai este acolo rugăciune. Una este rugăciunea, și alta dumnezeiasca vedenie a rugăciunii⁶¹, deși una din alta pricinile își iau⁶².

Că rugăciunea duhovnicească este un nume pentru cunoașterea duhovnicească însăși Sfântul Isaac ne încredințează atunci când afirmă: „pe aceasta ce se zice duhovnicească rugăciune, unii o numesc *theoria*, alții *cunoaștere*, iară

⁵⁸ III, 13,17.

⁵⁹ I, 23, p. 224 (B, p. 164).

⁶⁰ Siriaca adaugă: *a sufletului*. Cuvântul *mișcare* folosit aici are și sensul de *gând*, adică mișcare a minții.

⁶¹ Siriacă: *din vremea rugăciunii*.

⁶² I, 23, pp. 224-225.

alții *vedere înțelegătoare*⁶³. Toate denumirile pentru ceea ce înseamnă participarea la Împărăție însă sunt parțiale și temporare, fundamentate pe descoperirea lui Dumnezeu, dar realitatea în sine rămâne transcendentă⁶⁴. Odată intrată în rugăciunea duhovnicească, mintea, „iconoama simțirilor” va fi înghițită în Duhul, în răpire sau uimire, fără mișcări, fiind purtată acolo unde nu mai simte (cu simțurile trupești). Accentuând ideea că generatorul unei astfel de stări este Duhul Sfânt, Sfântul Isaac îi condamnă pe acei „neștiutori” (mesalienii) care susțin că se pot ruga cu rugăciune duhovnicească atunci când vor⁶⁵. Citându-l pe Evagrie, afirmă că rugăciunea se sfârșește în clipa în care, în lumina Sfintei Treimi, se intră în uimirea răpirii⁶⁶. Această stare trece dincolo de ceea ce numește cunoaștere, în „necunoașterea cea mai presus de cunoaștere”⁶⁷.

În ultima parte a acestei cercetări ne vom ocupa de doi termeni înrudiți care denumesc calea, respectiv destinația vizată în cunoașterea duhovnicească. Este vorba de *dakiuto* كذاوآ (curăție) și *șafiuto* كذاوآ (limpezime). Când vine vorba despre utilizarea celor doi termeni, în viziunea lui Robert Beulay⁶⁸, Sfântul Isaac face o interpretare în manieră personală a viziunii misticului Ioan Solitarul, căci cele două stări de curăție denumite de acești termeni sunt legate de ordinea tripartită a vieții duhovnicești, moștenită de la acest autor. Siriacistul afirmă că Sfântul Isaac face o reinterpretare având în vedere că există un decalaj între momentul utilizării celor doi termeni vis-a-vis de ordinea

⁶³ Siriacă: *descoperire a noimelor* / I, 23, p. 227.

⁶⁴ Aici îl citează pe SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus*, IV, 11, PG 3, 708D.

⁶⁵ În ceea ce privește atitudine Sfântului Isaac față de mesalieni a se vedea studiul: PATRICK HAGMAN, „St. Isaac of Niniveh and the Massalians”, în: „N. TAMCKE (ed.), *Mystik – Mataphor- Bild. Beiträge des VII. Makarios –Symposiums. Göttingen 2007*, Universitätsrerlag Göttingen, 2008, pp. 55-66.

⁶⁶ *Gnostikos* 30, în: J. MUYLDERMANS, „Note additionelle à: Evagriana”, în: *Le Museon*, 44 (1931), p. 377 La acest capitol este interesant de urmărit disputa dintre ieziuitul Irinée Hausherr („Par delà l'oraison pure grâce á une coquille. A propos d'un texte d'Evagre”, în: *Hésychasme et prière*, Orientalia Christiana Analecta, 176, Roma, pp. 8-12) și maronitul Elie Khalifé Hachem („La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive”, în: *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, 1968, pp. 157-176). I. Hausherr susține că, atunci când Sfântul Isaac vorbește despre existența unei altfel de stări dincolo de rugăciunea curată, care nu se mai poate numi rugăciune în sens propriu, ci mai degrabă non-rugăciune, se folosește de o traducere greșită a unui text evagrian. La rândul său, Khalifé Hachem argumentează că opinia Sfântului Isaac vis-a-vis de acest aspect se încadrează perfect într-o tradiție spirituală de factură siriacă consacrată: în scrierile isaachiene există o diferență clară între rugăciunea curată, în stadiul psihic, și rugăciunea duhovnicească în stadiul duhului (intelectului), când, de fapt, nu mai există rugăciune. Pentru detalii a se vedea și PAOLO BETTILOLO, „Prigionieri dello Spirito. Liberta creaturale e eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti”, în: *Annali di Scienze Religiose*, 4 (1995), pp. 345-363 și BROURIA BITTON ASHKELONY, „The limit of the mind (nous): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Niniveh”, în: *ZAC* 15 (2011), pp. 291-321.

⁶⁷ EVAGRIE PONTICUL, *Kephalaia Gnostika* III, 88, în: ANTOINE GUILLAUMONT, *Les six centuries des „Kephalaia Gnostica” d'Evagre le Pontique*, PO 28/1, Paris, 1958, p. 134.

⁶⁸ ROBERT BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevtogne, 1987, pp. 117-125.

spirituală (tripartită) la acest autor și la episcopul ninivitan⁶⁹. Mai exact, dacă Ioan Solitarul plasează atât curăția, cât și limpezimea în etapa spirituală (ܪܘܘܝ ܪܘܒܝܢܐ), care se încununează cu desăvârșirea, Sfântul Isaac le plasează în etapa sufletului (psihică/ܪܘܚܢܐ ܪܘܒܝܢܐ), cea de-a doua fiind granița dintre viețuirea sufletească și cea duhovnicească, atunci când rugăciunea este curată și continuă. Căci pentru Isaac, așa cum am văzut mai sus, viețuirea duhovnicească presupune lipsa oricărei mișcări, inclusiv a rugăciunii, care se transformă în uimire în fața lucrurilor ascunse. Această reinterpretare este strict legată de sinteza între tradiția siriacă, reprezentată eminent de către Ioan de Apamea, și cea greacă, pe linia lui Evagrie, pentru că, așa cum susține Gabriel Bunge, limbajul pe care Sfântul Isaac îl folosește aici este, și de data aceasta, tipic evagrian. Cei doi termeni se referă, în viziunea sa, la aceeași realitate, însă primul (ܪܘܚܢܐ) denumește mijlocul (curățirea) prin care se atinge starea desemnată de cel de-al doilea (limpezimea/ܪܘܚܢܐ), și reprezintă poarta de intrare în realitatea omului nou⁷⁰, starea cercetării harului, odihna sfinților. Sau, altfel spus, cei doi termeni reprezintă grade evolutive diferite a aceluiași itinerariu: în cazul celui dintâi încă mai face referire la patimi sau gânduri sub formă de tentații, însă cel de-al doilea marchează intrarea în viețuirea duhovnicească, care le exclude pe acestea din urmă⁷¹. Sfântul Isaac descrie dinamismul acestui urcuș duhovnicesc în termenii următori: „Desăvârșirea căinței este începutul curăției (ܪܘܚܢܐ); desăvârșirea curăției e începutul limpezimii (ܪܘܚܢܐ). Calea curăției sunt ostenele virtuții, dar dobândirea limpezimii e lucrarea descoperirilor (ܪܘܚܢܐ). Curăția e dezbrăcarea de patimi, iar limpezimea e dezbrăcarea de opinii și prefacerea gândului în cunoașterea exactă a tainelor (ܪܘܚܢܐ)”⁷². Limpezimea reprezintă starea originară din care omul a căzut și care trebuie recâștigată:

Însă își va pierde cea dintru început așezare întru limpedea curăție și fireasca sa nevinovăție. Căci cei mai mulți dintre oameni, sau și toată lumea, pentru această pricină ies din așezarea cea firească și din limpedea curăție ce este înainte-mergătoare a cunoașterii feluritelor lucruri. Pentru aceasta, precât se învăluiesc oamenii cu lumea, pre atât mai cu anevoie le este a-și câștiga iarăși limpedea curăție, din pricina cunoașterii mulțimii răutăților. Abia de mai poate câte unul din mulți de iznoavă a se întoarce la așezarea sa cea dintru început pre vreo altă cale⁷³.

⁶⁹ A se vedea tabelul sintetic al lui ROBERT BEULAY, *La lumiere sans forme*, p. 118.

⁷⁰ Cf. GABRIEL BUNGE, „Le « lieu de la limpidité »”, în: *Irenikon*, 1 (1982), pp. 7-18. Aici se vorbește despre limpezime ca un „loc” în care locuiește și se vede Dumnezeu.

⁷¹ III, 13,11.

⁷² II, 3,4,1-2.

⁷³ I, 3, p. 108-9.

Acest dinamism al urcușului către limpezime, pe un fond semitic, este identificat simbolic cu ieșirea poporului evreu din Egipt (prin purificare) și intrarea în Pământul Făgăduinței (limpezimea) – „pământuri largi și vaste, bunurile lor sunt îmbelșugate și hotarele lor nu încetează să se miște”⁷⁴. Se poate vedea din ultimele două citări că, pe de o parte, omul a căzut din starea originară a limpezimii, și, ca urmare, întreg dinamismul vieții duhovnicești înseamnă recuperarea stării originare, cheie „a cunoașterii feluritelor lucruri”. Așadar, în limbajul mistic siro-oriental și cu precădere la Sfântul Isaac, acești termeni capătă un înțeles tehnic, referindu-se la treapta a doua și a treia ale vieții duhovnicești, denumind condiția de intrare în cea dintâi (sufletească), respectiv, cea de-a doua (duhovnicească).

Concluzii

Viziunea gnoseologică isaachiană se dezvoltă pe două planuri. Pe de o parte descrie procesul de percepție a sensurilor creației și a lui Dumnezeu Însuși ca evoluție la nivel noetic (cu conotație duhovnicească) din cunoaștere în cunoaștere, dar pe de altă parte, descrie evoluția ascetică de la viețuirea „nefirească”, la cea „firească”, potrivit principiului dreptății divine, și până la viețuirea „suprafirească” sau participarea la dragostea luminoasă duhovnicească. Din aceste două procese progresive se desprind două relații dificile: ignoranță și cunoaștere, respectiv, dreptate și iubire, ambele „tratate” și „rezolvate” în spațiul teologiei apofatice experiențiale, la nivelul vieții spirituale. În cele din urmă, cele două raporturi se contopesc în unul singur, cu valoare sintetică și de fond – rațiunea și inima, respectiv cunoașterea rațională și cunoașterea experiențială/ existențială. Valoarea viziunii sale gnoseologice este generată tocmai din modul în care episcopul de Ninive reușește să integreze cele două procese într-unul singur, prin sinteza pe care o realizează între Evagrie Ponticul și teologia sa „intelectualistă” și Ioan Solitarul (pe aceeași linie cu Sfântul Macarie) și viziunea sa experiențială. Teza sa finală proclamă ideea potrivit căreia *a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L simți pe Dumnezeu*.

⁷⁴ II, 3,3,64.

THE THREEFOLD DIVINE KNOWLEDGE IN THE DISCOURSES OF ST. ISAAC OF NINIVEH. GENERAL INTRODUCTION

VALENTIN VESA *

ABSTRACT. One can assert without exaggeration that talking about “knowledge” at St Isaac of Niniveh means referring to his all theological system. His writings can be read as a gnoseological itinerary that begins from bodily asceticism (the knowledge rises above the material), continues with the asceticism of the mind/ soul and, finally, finds its fullness into the world of the spiritual beings, the area of the spirit (intellect), where one contemplates the Holy Trinity (spiritual knowledge or theoria). The process of knowledge we are speaking about observes three ages, corresponding to the two dimensions of the human person: physical (body) and spiritual with its two parts (soul and spirit) In this short paper we are going to deal with the doctrine of the divine knowledge at St. Isaac of Niniveh (the Syrian) and the forms this process shapes its development. The final conclusion will try to identify the relation St. Isaac establishes between the noetic knowledge and the knowledge of the heart, pointing to an interesting synthesis between the ascetic vision of Evagrius of Pontus and that of John the Solitary.

Keywords: knowledge, spiritual life, asceticism, divine vision, purity, limpidity.

Introductory aspects

One can say without any exaggeration that talking about “knowledge” at St. Isaac the Syrian means referring to his whole theological system. His writings can be easily read as an itinerary that begins with bodily asceticism (the knowledge beyond the material), continues with the asceticism of the soul/ mind and, finally, reaches the third stage which refers to entering the world of the incorporeal (the spiritual conduct), where one contemplates the Holy Trinity (spiritual knowledge or the divine theoria). In this description one can identify the

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca,
valentinc.vesa@gmail.com

process of knowledge following three ages, corresponding to the two dimensions of the human person: physical (the body / **ܦܘܠܘܫܐ**) and spiritual, with its two components (the soul / **ܪܘܚܢܐ** and the spirit / **ܪܘܚܐ**, cf 1 Thess. 5:23).

The threefold divine gnoseology

Each of these stages corresponds to a certain knowledge which uses faculties, forms and instruments specific to that very level. When expressing this idea, St. Isaac makes a very interesting synthesis between the Semitic-biblical vision of John the Solitary and the ascetical-philosophical one of Evagrius of Pontus. In short, we will say that John the Solitary, on the base of 1 Thess. 5:23, speaks about three states: the somatic state (bodily), dominated by carnal passions, contrary to nature; the noetic state, consistent with nature, transitory to the spirituality of the angels, which presupposes a rough physical and noetic asceticism; and the spiritual state, above nature¹, which is communion with God, an anticipation of the future world experience². St. Isaac details this vision in his speeches and considers the first state under the spectrum of the fear of death, the second under the fear of judgment and the third into the experience of love:

*While his knowledge (**ܦܘܠܘܫܐ**) and his behavior are of a bodily nature (**ܦܘܠܘܫܐ ܦܘܠܘܫܐ**), he is frightened by death. But when his knowledge is of a psychic nature (**ܦܘܠܘܫܐ ܦܘܠܘܫܐ**) and his behavior is steadfast, his mind is moved by the thought of judgment every moment. In the first state he belongs wholly to nature; in the psychic state (**ܦܘܠܘܫܐ ܦܘܠܘܫܐ**) he is moved and guided by his knowledge and by his discipline. And he is happy in the neighborhood of God. But when he reaches true knowledge (**ܦܘܠܘܫܐ ܦܘܠܘܫܐ**) by the motion of the apperception of God's mystery and becomes confirmed in future hope, he is consumed by love. He that is bodily (**ܦܘܠܘܫܐ**), fears as an animal fears being slaughtered; he who is rational (**ܦܘܠܘܫܐ**) fears the Judgment of God. He that has become a son (**ܦܘܠܘܫܐ**) is pleasing to love, not to the staff of his who terrifies. "I and my house we will serve the Lord" (Joshua Navi 24:15)³.*

In other places, however, St. Isaac uses the precious legacy from "the father of the Gnostics", Evagrius of Pontus, who speaks about two stages: practical (**ܦܘܠܘܫܐ**) and gnostical (**ܦܘܠܘܫܐ**)⁴. During the first state, human is

¹ I, 3, p. 16 (*Mystic Treaties by Isaac of Niniveh Translated from Bedjan's Syriac text with an Introduction and Registers by A.J. Wensinck* (Wiesbaden: 1969).

² *Dialogues sur l'âme et les passions des hommes* 13-4, "Orientalia Christiana Analecta", (Roma: 1939); for a syncretical vision see: Bruce Bradley, "Jean le Solitaire", *Dictionnaire de Spiritualité* VIII: 765-772; Paul Harb, "Doctrines spirituelles de Jean le Solitaire", *Parole de l'Orient*, 2 (1971): 225-260.

³ I, LXII, 288.

⁴ *Practikos*, PG 40, 1233ab; *Letter to Anatolios*, PG 40: 1221c.

struggling with passions (the eight evil spirits) with the demons and the thoughts. It is the active part, as the name suggests, and leads to what Evagrius calls *apatheia* (ἀπάθεια) and love (ἀγάπη). The second phase develops itself in two stages: natural contemplation (φυσική) and the knowledge or the vision of God (θεολογική). Natural contemplation is also divided into two stages: second natural contemplation, which has as its object the contemplation of the matter, the inner logos of the visible beings, and the primary natural contemplation, which aims the vision of spiritual beings. The second stage is already a spiritual science that goes beyond the mere sight of bodies, in understanding their scope and perceiving the wisdom of the Creator, hidden in the invisible beings. For this reason this stage realizes the transition to the theological knowledge, the spiritual contemplation or the vision of Holy Trinity's light. Evagrius does not admit the vision of God on earth, but only, what he calls, "the place of God", "the formless light", "the light of the intellect"⁵. We will quote another fragment from St. Isaac's speeches which supports a theological connection with Evagrius:

The service of the cross is a double one. And this is in accordance with its twofold nature which is divided into two parts: patience in face of bodily troubles, which is accomplished through the instrumentality of the anger of the soul (ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ)⁶; this is called practice (praxis/ ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ). And: the subtle intellectual (ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ) service, in intercourse with God, constant prayer and so on, which is performed with the desiring part (ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ)⁷ and called theory (ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ). The one purifies the affectable part by the strength of the zeal; the other clear the intellectual part (ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ) by the influence of the love (ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ) of the soul, which is the natural appetite⁸.

Forms of experiential knowledge

In the second section of our research we will refer to certain forms of experiential knowledge one can find in St. Isaac's discourses, as part of its normal language by which he expresses the dynamism of spiritual life. The first one, of utmost importance, is given by the term that comes from the Byzantine Mystics – θεωρία (ܐܘܪܘܫܝܢܐܘܬܐ), simply transliterated into Syriac language. St. Isaac borrows this term from the mystical language of Evagrius and Dionysius⁹, since

⁵ For a synthetical vision see Antoine and Claire Guillaumont, "Evagre le Pontique", *Dictionnaire de Spiritualité* IV: 1731-1744.

⁶ Γρ. τὸ θυμικὸν μέρος.

⁷ Γρ. τὸ ἐπιθυμητικὸν μέρος.

⁸ I, II, 10.

⁹ Sebastian Brock argues that in some places the using of this term goes along with Evagrius, in some other places the construction is typically Dionysian. For that see: S. Brock, "Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Niniveh: a preliminary investigation", *Adamantius*, 15 (2009): 62-63, 66-67; Idem, "Some Uses of the Term *Theorya* in the Writings of Isaac of Niniveh", *Parole d'Orient*, 20 (1995-6): 407-419.

Syriac writers do not normally use it. Professor Sebastian Brock argues that this term appears only at those Syriac authors who have known and used the writings of Evagrius, from John Solitary onwards¹⁰. In modern translations the term is rendered either by “theoria” itself or by “contemplation” (Sebastian Brock and other Western translators), or by “divine vision” (Dana Miller). Isaac himself had explained it to his readers in terms of “the vision of the spirit (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ)”¹¹, non-apperceptible mental revelation (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ)”¹², apprehension of the divine mystery (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ)”¹³. From this perspective, some Western translators, who opted for the term “contemplation”, are forced to recognize its inability to render the entire contents of the original term. For example, André Louf claims that the “theoria” St. Isaac speaks about refers to the upper stage of spiritual knowledge, while the term “contemplation” refers to “an increasingly deeper look to the create realities and that which pertain to God... which often begins from a meditation, reflection on the Scripture, creation and the purpose of salvation”¹⁴, to which are called all the spiritual powers (intelligence, thought, conscience and intellect). In the same line, Dana Miller continues this analysis and argues that the term “contemplation” has a psychological connotation, referring to creating images from a specific meditation on the divine creation, while “theoria” describes the work of the Holy Spirit upon the mind, which makes human to deepen the mysteries of God and creation, hidden to the rational level. He calls this knowledge “supraconceptual”, revelation from above to the spiritual eyes by the grace of the Holy Spirit. For this reason translates the term “theoria” by “divine vision”¹⁵.

We will try now to identify the way St. Isaac himself describes what he calls “theoria”. Perhaps the most suggestive text in this sense is the excerpt from the first collection, discourse XXXVII, where St. Isaac describes the spiritual condition that characterizes prayer with the very term “theoria” and states that

Spiritual prayer (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ) is the psychic impulses (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ) that partake of the influence of the Holy Spirit, on account of veracious purity... It is a symbol of the future way of existence (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ), for nature is elevated and exempt from all the impulses from the recollection of things in this world. It does not pray, but the soul perceives the spiritual things of the world beyond (ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ) (which is something greater than the

¹⁰ Sebastian Brock, “Some Uses of the Term „Theoria” in the Writings of Isaac of Niniveh”, 407-408.

¹¹ I, XXXV, 174.

¹² I, XX, 109.

¹³ I, II, 12.

¹⁴ André Louf, „Introduction”, in Isaac le syrien, *Oeuvres spirituelles II*, Spiritualité Orientale, 81 (Abbaye de Bellefontaine: 2003), 83.

¹⁵ Cf. „Introducere”, in Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevointă*, Reîntregirea, (Alba Iulia: 2010), 73-74.

mind (ܐܘܪܘܚܐ of man); the understanding of this is kindled by spiritual force. – It is inner insight (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ), and not the impulse and the beseeching of prayer. It has its starting point in prayer...the Spirit whenever it looks at them, will find them in prayer; and from there it will conduct them by contemplation (ܐܘܪܘܚܐ), which is interpreted spiritual sight (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ)¹⁶.

St. Isaac speaks about “the contemplation of angels” (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ)¹⁷ and “the heavenly contemplation” (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ)¹⁸, where the intellect is moved without senses by the spiritual forces. Finally, the “theoria” describes generically the type of spiritual conduct (the third stage of the mystical ascent), characterized by participation to the Kingdom of God or the experience of eschaton already on earth. It can be affirmed that “theoria” represents the anticipatory knowledge of the life to come. St. Isaac actually describes what happens in that state: by the stripping of the intellect and the raising up of the mind above the mundane, one enters into the immaterial vision, which runs over the senses, and achieves the hypostatic vision and the stupor of God. The bishop of Niniveh calls it “unitary knowledge” or “the knowledge in unity”. We will point now to a fragment where he describes in detail this transformation:

This theoria (ܐܘܪܘܚܐ) will bring the soul near to the nakedness of mind (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ) that is called immaterial contemplation (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ); this is spiritual discipline (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ). It elevates the intellect (ܐܘܪܘܚܐ) above earthly things and brings it near to primordial spiritual contemplation (ܐܘܪܘܚܐ); it directs the intellect towards God by the sight of unspeakable glory and it delights spiritually in the hope of future things (thinking of) what and how each of them will be... Spiritual discipline is service without the senses. That is what has been written by the Fathers, that when the mind of the saints was gifted with personal contemplation (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ), then the heaviness of body was taken away. And further on sight will be spiritual sight (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ). Personal contemplation he uses in the sense of contemplation concerning the primordial creation of nature. From there one is easily moved onwards toward what is called solitary knowledge¹⁹ (ܐܘܪܘܚܐ ܐܘܪܘܚܐ) which is, according to a clear interpretation, ecstasy (ܐܘܪܘܚܐ) in God, this is the order of that high future state, which will be given in freedom that lives in immortality, in that way of life which will be after the resurrection²⁰.

¹⁶ I, XXXV, 174-175.

¹⁷ II, 3, 3, 90 (As there is no English translation for chapters 1-3, I will use my own; see also the Romanian translation: Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici, Partea II recent descoperită*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu: 2003).

¹⁸ I, XL, 204.

¹⁹ When the term ܐܘܪܘܚܐ was translated into Greek it was rendered by “hermitical conduct”. Therefore the sense in Greek was “the knowledge of the hermitical conduct”. The error in using the word “monadic” instead of “unitary” supports the idea that the initial translation was right and was corrupted later on by the copyists.

²⁰ I, XL, 202-203.

One can observe from this fragment that the “spiritual vision” refers to a supernatural knowledge, which anticipates on earth the conduct in the life to come. It is experienced partially on earth and fully in the future life.

Another form of knowledge, related to the previous one, is what St. Isaac calls “the vision/ sight” (ܐܘܘܢܐ), in strong connection with “the revelation” (ܐܘܘܢܐ), sometimes regarded as synonymous, both referring to an immediate contact with the heavenly realities. However, there are some semantic differences highlighted by St. Isaac:

Not all that is revelation is at the same time vision. But what is vision is also called revelation, because it is a hidden thing which is revealed. But not all that comes to be revealed and known is vision. Revelation is usually connected with what is intelligible and tasted with the intellect. Vision, however, always happens in similitudes, as those things that were ministered unto the ancients, be it in the depth of the sleep, or in the state of walking; sometimes clearly, sometimes dimly... Sometimes holy hosts appeared to those worthy... Revelations of those things which are apperceived intellectually, is received through purity. And the latter only belongs to the initiated and perfected²¹.

“Revelation” is greater than “vision” since it refers to the inner mystical experience, by the cognitive and spiritual faculties, while the latter to the concrete revelations of immaterial world (angels, saints²²). As in the case of “theoria”, “the revelation” means anticipative participation to the Kingdom of heaven, the new reality²³. In the discourse XIX, the edition of Paul Bedjan, stating from the outset that this is not a work direct related to the labor of man, but “a work of the Spirit”, St. Isaac lists six types of revelations: by senses (ܐܘܘܢܐ ܐܘܘܢܐ), by psychic sight (ܐܘܘܢܐ ܐܘܘܢܐ), by rapture of the spirit (ܐܘܘܢܐ ܐܘܘܢܐ), by the rank of prophecy (ܐܘܘܢܐ ܐܘܘܢܐ), in some intellectual way (in Syriac might be also “spiritual”, ܐܘܘܢܐ ܐܘܘܢܐ), and the sixth as it were in a dream (ܐܘܘܢܐ) ²⁴. These revelations are partial, some glimpses of the truth, depending on the spiritual stage of the ascetic. The true knowledge develops at the level of the mind²⁵.

Very close semantically to “the revelation” and used in a plural form, most of the times, is what St. Isaac calls *sukolo* (ܐܘܘܢܐ). The translators faced again with the difficulty of expressing this term in a modern language, because, in fact, it embraces a whole semantic spectrum, such as: intuition, sense, understanding, without any reference to a superficial knowledge. It presupposes a direct action of the Holy Spirit. The particular aspect of this form of knowledge is that it

²¹ I, XXXV, 167-168.

²² I, 5, 44; I, 53, 255.

²³ II, 8,1,4-7.

²⁴ I, XIX, 106.

²⁵ I, XIX, 108.

begins from a material reality (meditating on Scripture²⁶ or on the mystery of salvation) and meets either with some revelations of angels or of the Holy Spirit Himself²⁷. In French, the translator preferred the term “intuition”, while in Italian, with the consciousness that is lacking a perfect synonymy, one opted for the term “comprensione” (understanding). In short, one can say that “the flash/străfulgerare” (the term used by Fr. Ică to translate “sukolo”) is a short immediate and bright contact with the eschatological world:

While he is fully in the mode of life of the soul, every now and then it happens that some stirrings of the spirit arise indistinctly in him and he begins to perceive in his soul a hidden joy and consolation: the lightning flashes and by the way of example particular insights arise and are set in motion in his mind (ܠܚܘܒܐ). At this his heart at once burst out with joy. Even if (his heart) becomes covered over again and is blocked off from this... But even though insight into mysteries momentarily passes through his mind (ܠܚܘܒܐ) and then departs, nevertheless the outbursting of joy at the experience lasts for long time and the serenity which results from it is poured over the mind (ܠܚܘܒܐ) for a considerable period after it goes²⁸.

Finally, by those flashes that occur during prayer or reading, the intellect is led to the “Holy of Holies”, that is the proximity of God²⁹.

In direct relation to the preceding term we will analyze another form of typical intuitive knowledge designated by two terms considered generally as synonymous – *tahro* (ܠܚܘܒܐ) and *temho* (ܠܚܘܒܐ), translated by “wonder” and “stupor”. It refers to the highest stage of spiritual life (spiritual conduct), to the contemplation (vision) in silence of God’s mystery, when the senses are suspended, as well as any type of movement. St. Isaac argues that this condition involves the intellect, the mind or the thinking. For example, during the mystical “overshadowing (ܠܚܘܒܐ) ³⁰” of the Holy Spirit, the intellect (ܠܚܘܒܐ) “is seized and dilated with a sense of wonder, in a kind of a divine revelation. As long as this divine activity overshadows the intellect, that person is raised above the movements of the thoughts of his soul, thanks to the participation of the Holy Spirit”³¹. “Stupor” is the consequence of the fact

²⁶ II, 3,2,14.

²⁷ II, 3,3,91.

²⁸ II, 20, 19-20 (For chapters 4-41 see: Isaac of Nineveh, *The Second Part. Chapters IV-XLI*, transl. S. Brock, Lovanii, CSCO, vol. 555, tome 225, 1995).

²⁹ II, 30, 8-11.

³⁰ On the concept of „overshadowing” see the study of Professor Sebastian Brock, “*Magganuta*: a Technical Term in East Syrian Spirituality and its Background”, *Mélanges Antoine Guillaumont - Contributions à l'étude des christianismes orientaux* (Genève: 1988), 121-129. The author speaks about two types of overshadowing: the first one as protection from God, while the second, at the mind level, mystical, by divine revelation (see II, 16).

³¹ II, XVI, 5.

that the divinity cannot be grasped by man's natural faculties and requires a revelation of the Holy Spirit himself. One can read in the fourth discourse of the third part: "Whenever the mind (רוח) tries to scrutinize what is hidden and does not succeed because it is invisible, by some of these will be able to contemplate in stupor (רומב) that Nature which, in a natural way, cannot be contained by any view (ראיה), nor the intellect (רוח), or thinking (רעיון)"³². This time stupor refers to the faculty of intellect, but in other places refers to thinking: "One his soul has been purified a little in devout mystery and alertness, then that spiritual contemplation (רביבוי ריב) of sight will every now and then fall upon the soul without any concern of its part: at every moment this person will encounter in his mind (רביבוי) some insights and all of a sudden the mind will stand motionless as though in some divine dark cloud which stuns (רומב) and silences (the mind)"³³.

As in the case of "flashing", stupor too is generated during prayer³⁴ or meditation to the future realities and to the Essence of God³⁵, the providence³⁶, the mercy of God³⁷, "and turns itself into spiritual contemplation, when there is no prayer, nor meditation, nor any other kind of movement. Isaac speaks in this case about "a spiritual man" (רוח ריב)³⁸, "prisoner" of the grace³⁹ and love of God⁴⁰.

And wonder (ריב) follows the same track: it involves the intellect⁴¹, the mind⁴² and the thinking⁴³; is generated during prayer and meditation on God⁴⁴, His creation⁴⁵, His economy⁴⁶ and providence⁴⁷, it is an action of the Holy Spirit⁴⁸, "which makes the heart "prisoner"⁴⁹ and silences all the emotions. André

³² III, 4,3 (As there is no English translation of the 3rd part, I will use my own translation; see also the Romanian translation: Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici, Partea III recent regăsită*, Sibiu, Deisis, 2005).

³³ II, VII, 1.

³⁴ II, XXXV,1; I, XX.

³⁵ II, 3,3,49.

³⁶ II, XXXV, 3.

³⁷ III, 11,27.

³⁸ II, 3,3, 92.

³⁹ II, 1, 32.

⁴⁰ II, XX, 20.

⁴¹ III, 2, 27.

⁴² II, 3,2, 10; XIV, 24.

⁴³ II, 3,2, 89; IV, 66.

⁴⁴ II, 1, 42; 3,1, 86; III, 3, 6.

⁴⁵ II, 36, 1.

⁴⁶ II, 3,4, 48; XXI, 13.

⁴⁷ II, XXX, 7; III, 12,20.

⁴⁸ II, 3,2, 89.

⁴⁹ II, 3,1, 88; 3,4, 48.

Louf⁵⁰ argues about a partial identity of the two terms, asserting that “wonder” (ܠܘܩܐܘܠܐ) remains linked to a perception that comes from meditating on the action of God, His creation and His providence, however, “stupor” (ܠܘܩܐܘܠܐ) is especially a fruit of the direct intervention of the Holy Spirit, it is the anticipation of the future reality, prepared by the former.

St. Isaac propose the gnoseological journey that involves full participation of human as conscious subject in this process, which means that next to the “gnoseologic” (intellectual) faculties, implies a sensitive knowledge developed at the level of the heart, in the line of John the Solitary and St. Macarius. St. Isaac renders this type of knowledge by the term ܠܘܩܐܘܠܐ, that is “feeling”, “perception”. Sabino Chialà includes this faculty in the spectrum of “the knowledge – experience” and claims that it relates to a real, concrete and living knowledge. Therefore it is rendered in modern language by “perception”⁵¹. André Louf argues that this term refers to a complex experience, such as sensorial, mental, intellectual or spiritual. And yet, because the root of the term refers directly to a specific sensorial experience, he opts for the term “feeling”⁵². We will observe in some examples that this knowledge, by “feeling” does not refer to the senses of the body or of the soul, but to a knowledge involving spiritual senses. “The feeling” that gives the dynamics to “spiritual prayer” is beyond the knowledge of created beings (ܠܘܩܐܘܠܐ ܠܘܩܐܘܠܐ)⁵³, when the grace dwells upon the understanding (ܠܘܩܐܘܠܐ)⁵⁴. It is the experience of God’s Kingdom⁵⁵, “the feeling” (ܠܘܩܐܘܠܐ) of what is in God... in the fullness of love “that belongs to His Nature” (ܠܘܩܐܘܠܐ)⁵⁶.

We will mention an example where St. Isaac lets us glimpse what means when speaking about the process of knowledge, using the term in discussion. This time, in a very clear way, the bishop of Nineveh stresses that this process is not limited to an intellectual activity, but is achieved by meeting the gnoseological faculties with the feeling of heart. Rational power is swallowed up by the delight of feeling:

⁵⁰ André Louf and Serafim Seppälä are the only siriacists that support a qualitative difference between these two terms. See the two studies: A. Louf, „*Temha – stupore e tahra – meraviglia negli scritti di Isacco di Ninive*”, *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI-VII secolo)* (Centro Ambrosiano: 2009), 93-117 and S. Seppälä, *In Speechless Ecstasy: Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, Helsinki, Finish Oriental Society, *Studia Orientalia*, 98 (2003): 77-80.

⁵¹ Sabino Chialà, „Introduzione”, *Isacco di Ninive, Terza collezione*, trad. da Sabino Chialà, Lovanii, In Aedibus Peeters, 2011, CSCO, 347, p. XXVII.

⁵² André Louf, „Introduction”, *Œuvres complètes. 41 Discours récemment découvertes*, Spiritualité Orientale, 81 (Abbaye de Bellefontaine: 2003), p. 86.

⁵³ III, 16,3.

⁵⁴ III, 13,24.

⁵⁵ III, 3,18.

⁵⁶ III, 4,1,7; 11,2.

By knowledge (ἔγνω) I do not understand something related to rational movement (ῥητὴν ἀνομοιωμένην) or to the knowing faculty (ῥητικὴν ἀνομοιωμένην), but to that feeling (ἔγνω) which reconciles the rational power in a delight of stupor and introduces it into the calm of tranquility, away from any movement of the thinking. In this mystery we will be in the Kingdom of God... This is the foretaste of the future fullness mystically and allegorically described already in this life of joy⁵⁷.

The last form of knowledge we will refer at in this brief analysis is called by St. Isaac “spiritual prayer” (ἁγία πνευματικὴ ἰκετηρία). Chapter XXII (XXIII) of the First Part of Isaac’s discourses is entirely dedicated to this theme. Moreover, this discourse explains not only what Isaac understands by prayer and spiritual prayer, but reveals too the borders along which he builds his mystical vision. St. Isaac points to the difference between pure prayer (ἁγία ἰκετηρία), which is the boundary between the conduct of the soul and that of the spirit, and spiritual prayer (ἁγία πνευματικὴ ἰκετηρία), that occurs during spiritual conduct. The first one is prayer in itself, while the second is improperly called prayer because, although it is generated during prayer, it is rather “a divine vision during prayer” (ἁγία πνευματικὴ ἰκετηρία), when “prayer is vanished from the lips and he to whom this contemplation happen becomes as a corpse without soul, in ecstasy (ἁγία πνευματικὴ ἰκετηρία)”⁵⁸. In this stage, the mind no longer prays and there is no movement whatsoever. Isaac talks about prayer and vision during prayer, the first one generating the second, and yet completely different. In the second state

There is neither prayer, nor emotions, nor tears, nor authority nor freedom, nor beseeching, nor desire, nor longing after any of those things which are hoped for in this world or in the world to be. Therefore there is no prayer beyond pure prayer... Beyond this limit it passes into ecstasy and is no longer prayer. From here onwards the spirit desists from prayer; there is sight, but the spirit does not pray. Every kind of prayer which exists is set into motion by the impulses of the soul. But when the mind entered into the emotions of spirituality, then it can no longer pray. Prayer is different from contemplation during prayer, though they are caused by each other⁵⁹.

For St. Isaac spiritual prayer is the name for spiritual knowledge itself: “Some call spiritual prayer *theoria*, some others *knowledge*, and others *intelligible vision*”⁶⁰. All names for what means the participation to the Kingdom of God are partial and temporary, based on God’s revelation, but the

⁵⁷ III, 13,17.

⁵⁸ I, XXII, 112.

⁵⁹ I, XXII, 112-113.

⁶⁰ I, XXII, 115.

reality itself remains transcendent⁶¹. Once has tasted spiritual prayer, the mind, “the sovereign of senses”, will be swallowed up by the Spirit, in rapture or stupor, without movements, being led where it does not feel anymore with the senses of the body. Stressing the idea that the generator of such a state is the Holy Spirit, St. Isaac condemns those “ignorant” (Messalians) who argue that spiritual prayer can be experienced whenever they want⁶². Quoting Evagrius, he asserts that prayer ends in the moment when, in the light of the Holy Trinity, the mind is swallowed in rapture⁶³. This state goes beyond what is called knowledge, in “the knowledge above knowledge”⁶⁴.

The last part of this research deals with two related terms that refer to the spiritual path, respectively to the intended destination of the spiritual knowledge. It is about *dakiuto*/ ܕܐܝܘܬܘܬܐ (purity) and *shaphiuto*/ ܫܦܝܘܬܐ (limpidity). When it comes to the use of the two terms, Robert Beulay⁶⁵ argues that St. Isaac makes a personal interpretation of the vision of the Syrian mystic John the Solitary, for the two states of purity designated by these terms are related to the tripartite order of spiritual life inherited from this author. The siriacist asserts that St. Isaac makes a reinterpretation of the concept, given the fact that one can easily observe a difference between the timing of using the two terms vis-a-vis the spiritual tripartite order at John the Solitary and the bishop of Niniveh⁶⁶. Specifically, if John the Solitary places both purity and

⁶¹ Here he quotes Dionysius, *De divinis nominibus*, IV, 11, PG 3, 708D.

⁶² On regard to Isaac’s attitude towards the Messalians see: Patrick Hagman, “St. Isaac of Niniveh and the Massalians”, N. Tamcke (ed.), *Mystik – Mataphor- Bild. Beiträge des VII. Makarios – Symposiums. Göttingen 2007* (Universitätsrerlag Göttingen: 2008), 55-66.

⁶³ *Gnostikos* 30, in J. Muyldermans, “Note additionelle à: Evagriana”, *Le Museon*, 44 (1931): 377. It is important here to observe the dispute between the Jesuit Irinée Hausherr (“Par delà l’oraison pure grace à une coquille. A propos d’un texte d’Evagre”, *Hésychasme et prière*, *Orientalia Christiana Analecta*, 176, Roma, 8-12) and the Maronite Elie Khalifé Hachem (“La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive”, *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis* (Louvain: 1968), 157-176). I. Hausherr argues that, when St. Isaac speaks about the existence of a state beyond pure prayer, which cannot be called anymore prayer, but non-prayer, uses a corrupted translation of an evagrian text. In the same time, Khalifé Hachem asserts that the vision of Isaac on this aspect comes along with an ancient spiritual Syriac tradition, already consecrated: there is in Isaac’s writings a clear difference between pure prayer, in the state of the soul, and spiritual prayer in the state of the spirit, when, in fact, there is no prayer. For details see also: Paolo Bettolo, “Prigionieri dello Spirito. Liberta creaturale e eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti”, *Annali di Scienze Religiose*, 4 (1995): 345-363 and Brouria Bitton Ashkelony, “The limit of the mind (nous): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Niniveh”, *ZAC* 15 (2011): 291-321.

⁶⁴ Evagrius of Pontus, *Kephalaia Gnostika* III, 88, Antoine Guillaumont, *Les six centuries des „Kephalaia Gnostica“ d’Evagre le Pontique*, PO 28/1 (Paris: 1958), p. 134.

⁶⁵ Robert Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, (Chevtagne: 1987), 117-125.

⁶⁶ See the synthetical table of Robert Beulay, *La lumière sans forme*, 118.

limpidity during spiritual conduct (ܠܡܘܨܝ ܠܘܒܝܢܝܢܝܢ), which is fulfilled by perfection, St. Isaac places them during the state of the soul (ܠܡܘܨܝܢ ܠܘܒܝܢܝܢܝܢ), the second being the boundary between the conduct of the soul and the spiritual conduct, when the prayer is pure and continuous. For Isaac, as we have emphasized above, spiritual conduct presupposes the absence of any movement, including prayer, which turns itself into stupor before hidden things. This reinterpretation is strictly linked to the synthesis between Syriac tradition, represented eminently by John the Solitary, and the Greek tradition, in the line of Evagrius, for, as argued by Gabriel Bunge, the language of St. Isaac used here is typically Evagrian. The two terms refer, in his view, to the same reality, but the first (ܠܡܘܨܝܢ) denotes the means (purification), by which one achieves the state designated by the second (limpidity / ܠܡܘܨܝܢܝܢ). The former one represents the gateway to the reality of the new human⁶⁷, the state of grace, the serenity of the saints. In other words, the two terms are different degrees of the same itinerary: if the former still refers to passions or thoughts as temptations, the second marks the entry into spiritual conduct, which excludes all of these⁶⁸. St. Isaac describes the dynamics of the spiritual ascent in the following terms: “The perfection of repentance is the beginning of purity (ܠܡܘܨܝܢܝܢ); the perfection of purity is the beginning of limpidity (ܠܡܘܨܝܢܝܢ). The path of purity are the labors of virtue, but the achievement of limpidity is the work of revelation (ܠܡܘܨܝܢܝܢ). Purity is the putting off the passion and limpidity is the putting off of opinions and the transformation of thought into exact knowledge of the mysteries (ܠܡܘܨܝܢܝܢ)”⁶⁹. Limpidity is the original condition from which man fell and need to be restored:

*When it becomes negligent... the soul destroys its previous properties viz. serenity and natural perfection. For the majority of man, and, possibly the whole world, leave their first state on account of this cause. Only one out of many returns to his first place when he has adopted the second habit*⁷⁰.

This dynamism of ascension to limpidity, on a Semitic background, is symbolically identified with going out from Egypt of the Jewish people (by purification) and entering the Promised Land (limpidity) – “wide and vast lands, their goods are abundant and their boundaries cease to move”⁷¹. One can observe in the last two quotations that human fell from the original limpidity, and, therefore, the whole dynamic of spiritual life refers to recovering the original condition, key of “the knowledge of various things”. So, in the East-Syriac mystical

⁶⁷ Cf. Gabriel Bunge, “Le « lieu de la limpidité »”, *Irenikon*, 1 (1982): 7-18. The author speaks about limpidity as “a place” where God Himself lives and people can see Him.

⁶⁸ III, 13,11.

⁶⁹ II, 3,4,1-2.

⁷⁰ I, III, 21.

⁷¹ II, 3,3, 64.

language and, especially at St. Isaac, these terms take a technical meaning, referring to the second and the third stage of spiritual life, providing a naming for the entrance into the former one (of the soul), respectively, into the latter one (spiritual).

Conclusions

The gnoseologic vision of Isaac the Syrian develops into two levels. On one side it describes the perception of senses of creation and of God Himself, as evolution at the noetic level (with spiritual connotation), from knowledge to knowledge, but, on the other side, it describes the ascetical evolution from “the unnatural state” to the “natural one”, according to the principle of divine justice, up to the “supernatural state” or the participation to the spiritual lightfull love. These two progressive processes generate two difficult relationships: ignorance and knowledge, respectively, justice and love, both “treated” and “resolved” within the experiential area of apophatic theology, in the spiritual life. Finally, the two relations merged into one, with synthetic and basic value – reason and heart, rational knowledge and experiential/ existential knowledge. The value of his gnoseologic vision is generated precisely by the way St. Isaac manages to integrate the two processes into one, by the means of the synthesis he makes between Evagrius Ponticus and his “intellectual” theology and John the Solitary (in the same line with St. Macarius the Great) and his experiential vision. The final thesis proclaims the idea that, according to Isaac, *knowing God means feeling God*.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

REVELAȚIE, DOGMĂ, TEOLOGIE ȘI TERMINOLOGIE

VALER BEL*

REZUMAT. Articolul de față constituie comunicarea la cel de-al 4-lea Simpozion Internațional de Teologie Dogmatică Ortodoxă, desfășurat la Sofia în perioada 22-25 septembrie, 2013, cu tema: *Dogmă și terminologie în tradiția ortodoxă astăzi*. Există o Revelație a lui Dumnezeu în creație care indică sensul existenței, însă aceasta este generală și impersonală, de aceea rămâne ambiguă și insuficientă deoarece nu confirmă existența lui Dumnezeu ca Persoană, ținta ultimă și supremă a existenței. Revelația prin creație a fost însoțită de la început – mai întâi în viața oamenilor în general, apoi în mod special în viața poporului Israel – de Revelația istorică. Acesta este dialogul lui Dumnezeu – prin acte, cuvinte și imagini – cu oamenii, prin care El Se descoperă în mod direct și-l conduce pe om spre realizarea sensului existenței sale în comuniune eternă cu El. Actele supranaturale ale lui Dumnezeu, însoțite de cuvinte și imagini, constituie o suită spirituală ascendentă reprezentând istoria mântuirii. Iisus Hristos constituie ultima etapă a Revelației istorice și împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Ea se realizează printr-un ansamblu de acte noi, de alt ordin, pentru care însă omenirea a fost pregătită. Așadar, Revelația istorică coincide cu istoria mântuirii. Ea constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea uniri maxime în Hristos, ca bază pentru extinderea acestei uniri între Dumnezeu și toți oamenii care cred în El. Creștinism fără Revelația astfel înțeleasă nu poate exista. De asemenea, un limbaj teologic care, în dorința de a adapta creștinsimul, n-ar mai exprima conținutul acestor acte ale Revelației, n-ar mai fi un limbaj teologic creștin, ceea ce ar echivala, în ultimă consecință, cu părăsirea creștinismului. Dogmele credinței creștine sunt expresia doctrinară a Revelației lui Dumnezeu și al planului Său de mântuire a lumii și îndumnezeire a omului, revelat și realizat în Iisus Hristos, extins și fructificat în și prin Biserică. Revelația primește astfel un aspect bisericesc, expresiile doctrinare ale ei devin dogmele Bisericii. Dogmele sunt definiții sau delimitări stricte, granițe (horozi) ale adevărului revelat. Ele exprimă

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, belteol@yahoo.com

Într-o formă foarte concisă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu oamenilor, care are ca punct final mântuirea și îndumnezeirea omului. În formularea generală și paradoxală a dogmei sunt însă definite precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare, ale raportului lui Dumnezeu cel infinit cu creatura Sa. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar duce la neglijarea tainei mântuirii și la deformarea credinței. Prin teologie, ca explicare permanentă a dogmei, se produce înnoirea tradiției Bisericii, luându-se în considerare evoluția limbajului și nevoia de înțelegere a credincioșilor, determinată de stadiul de dezvoltare spirituală în care aceștia se află, pentru a face accesibil mesajul Evangheliei în contextul timpului respectiv, păstrând însă termenii fundamentali dogmatici de totdeauna ca criteriu de control al ortodoxiei credinței.

Cuvinte cheie: revelație, Biserică, dogmă, credință, înțelegere, teologie, terminologie.

Tema congresului nostru este *Dogmă și terminologie în Tradiția ortodoxă astăzi*.¹ Am considerat însă că nu se poate vorbi cu sens și cu folos despre această temă fără o prealabilă precizare aprofundată a ceea ce înțelegem prin Revelație și dogma care exprimă conținutul acesteia, precum și despre ce este dogma și care este rolul ei în păstrarea și transmiterea credinței creștine autentice. Această precizare și înțelegere aprofundată și adecvată am găsit-o în teologia părintelui Dumitru Stăniloae, cel mai mare teolog ortodox din secolul al XX-lea. Din aceste motive am ales să prezint foarte pe scurt, perspectiva lui asupra acestei problematice la care am adăugat și precizările necesare.

1. Revelația istorică

Revelația istorică a însoțit de la început, mai întâi în viața oamenilor în general, apoi în mod special în viața poporului Israel, revelația lui Dumnezeu în creație.² Există o revelație a lui Dumnezeu prin creație, revelația zisă naturală, care indică sensul existenței și oferă prin aceasta o oarecare cunoaștere a lui Dumnezeu. Însă aceasta este generală, impersonală și de aceea rămâne ambiguă, întrucât nu confirmă existența lui Dumnezeu ca Persoană, ținta ultimă și supremă a existenței.³ Revelația istorică luminează, confirmă și completează revelația lui Dumnezeu în creație. „Noi nu știm ce este natura în mod deplin și revelația pe care o reprezintă ea decât prin Revelația supranaturală. Revelația naturală nu ni se luminează în sensul ei deplin decât prin Revelația supranaturală”⁴.

¹ Communication by the Fourth International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology, Sofia, 22-25 September, 2013.

² Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, vol.1, p.26.

³ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, pp.9-24.

⁴ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.25.

Nedespărțită de Revelația prin creație,⁵ Revelația istorică este dialogul lui Dumnezeu – prin acte, cuvinte și imagini – cu oamenii, respectiv cu poporul Său, prin care El se descoperă și-l conduce pe om spre realizarea sensului existenței sale în comuniune sau unire eternă cu El. În cadrul acestui dialog, Dumnezeu ține seama de necesitățile omului dar și de libertatea lui, de acceptarea sau neacceptarea Lui din partea omului.⁶

Prin Revelația istorică, Dumnezeu ca persoană infinită și eternă intră din proprie inițiativă în comunicare cu omul, dând fundament și comuniunii noastre cu semenii. Prin Revelația istorică, Dumnezeu, Persoana supremă, ținta finală a creaturii raționale și calea de înaintare spre ea sunt cunoscute în mod clar.⁷ A fost necesar ca Dumnezeu să recurgă la Revelația istorică nu numai ca vorbire directă în care Persoana Lui să apară mai clar, ci și ca un șir de acte istorice, prin care pe de o parte, să pună în evidență existența Sa și a lucrării Sale, iar pe de alta, să sensibilizeze perceperea subiectivă umană pentru sesizarea Lui ca persoană și a sensului vieții omenești, făcând astfel mai ușoară decizia omului de a-L primi prin credință.⁸

În cadrul Revelației istorice, acțiunea lui Dumnezeu este însoțită întotdeauna de cuvântul prin care se atrage atenția omului asupra acestei acțiuni. Cuvântul premerge și succede sau și premerge și succede momentelor mai importante, mai hotărâtoare ale acțiunilor lui Dumnezeu promovatoare de istorie. Dumnezeu îndeamnă pe oameni să se deschidă energiei comunicate și promise de El pentru împlinirea unor acte istorice mai importante și pentru a o folosi cu toată puterea lor pentru împlinirea acelor acte, sau pentru a răspunde cu recunoștință și încredere ajutorului dat de Dumnezeu și a se ridica la o viață superioară de împlinire a voinței Lui. Un cuvânt al lui Dumnezeu lipsit de orice suport al acțiunii trecute, prezente sau viitoare a lui Dumnezeu nu se comunică niciodată.⁹

„Omul nu cunoaște posibilitatea de împlinire a sensului vieții sale decât din cuvintele și actele Revelației istorice; numai ele îi arată că poate scăpa din coruperea naturii; numai ele îi deschid omului credincios perspectiva de a nu fi dizolvat în natura supusă coruperii tuturor formelor individuale, ca și posibilitatea de a se mântui. Numai dogmele credinței din revelația istorică îi asigură perspectiva unei libertăți față de natură încă din viața pământească și o libertate deplină în existența eternă”.¹⁰ „Prin actele Sale istorice Dumnezeu a arătat creaturii conștiente posibilitatea ridicării ei din planul naturii căzute sub robia morții, care slăbea credința omului în posibilitatea

⁵ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, pp.31-35.

⁶ D. STĂNILOAE, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în: *Ortodoxia*, 1968, nr.3, (pp. 347-377), retipărit în: *Părintele Dumitru STĂNILOAE, O teologie a icoanei*, Ed. Anastasia, București, 2005, (pp. 5-47), p. 9.

⁷ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.26.

⁸ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.29.

⁹ D. STĂNILOAE, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, p. 35.

¹⁰ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, pp.29-30.

realizării sensului etern al existenței sale. Actele istorice ale Revelației directe a lui Dumnezeu dau creaturii conștiința nădejdea de a se ridica prin harul lui Dumnezeu și prin libertate deasupra naturii.”¹¹ Cuvintele care au însoțit aceste acte nu au făcut decât să ceară omului o viață neconfundată total în lume ci orientată spre Dumnezeu, pentru a se face apt de viața eternă a cărei perspectivă a fost arătată posibilă de actele revelației istorice a lui Dumnezeu.¹²

Actele istorice însoțite de cuvinte constituie o suită spirituală ascendentă și în acest sens au o istorie, reprezentând istoria mântuirii. Dar între ele se țese trăirea credincioșilor din cuvintele și actele istorice ale Revelației. Astfel fiecare etapă a Revelației are în ea o forță de propulsare a vieții spirituale și a naturii noastre până la un nivel care o face pe aceasta capabilă de intrarea într-o nouă perioadă, inaugurată de o serie de noi acte istorice și extraordinare și de cuvintele unei cunoașteri și trăiri superioare.¹³ Atât prin perioadele noi ce le inaugurează cât și prin perspectivele ce le deschid spre ținta finală, actele Revelației istorice și cuvintele care le explică au și un sens profetic, proorocirea ca anticipare a țintei finale face parte din esența Revelației istorice, care confirmă astfel și susține înaintarea noastră ascendentă spre ținta finală, făcând clară înălțimea acestei ținte.¹⁴

„Actele pe care toată Revelația Testamentului Vechi le profetește și le pregătește sunt: întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea și înălțarea lui ca om, trimiterea Duhului Sfânt odată cu întemeierea Bisericii și lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică. Toate aceste acte, afară de lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică, sunt acte ale Revelației divine, fiind însoțite de cuvinte care atrag atenția asupra lor și lămuresc sensul lor. Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică nu mai e propriu-zis o Revelație, pentru că nu mai e însoțită de cuvinte dumnezeiești noi, care să o lămurească și să arate adaptarea ei la noile împrejurări și probleme omenești. Aceasta pentru că întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și celelalte acte mântuitoare ale Lui și coborârea Sfântului Duh cuprind în ele tot ce va avea să se realizeze pe scară largă, ca progres spiritual, ca unire a umanului cu Dumnezeu, până la sfârșitul timpului.”¹⁵

2. Împlinirea Revelației și a planului de mântuire a lui Dumnezeu în Iisus Hristos

Iisus Hristos reprezintă ultima etapă a Revelației istorice și împlinirea planului de mântuire. Ea se realizează printr-un ansamblu de acte noi, de alt ordin, pentru care însă omenirea a fost pregătită. Forța acestor acte va lucra în alți și alți oameni. Revelarea de la sfârșitul timpului va fi, într-un fel, nouă față de cea

¹¹ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.29.

¹² D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.29.

¹³ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.38.

¹⁴ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, p.39.

¹⁵ D. STĂNILOAE, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, pp. 15-16.

din timpul întrupării, învierii, înălțării lui Hristos și a coborârii Duhului Sfânt, dar în alt sens, ea va fi aceeași cu cea în Hristos, fiind doar extinderea în persoana credincioșilor a ceea ce este realizat în Hristos și a ceea ce au primit ca arvună în viața lor pământească. De aceea se spune în Noul Testament că în Hristos am ajuns la sfârșitul timpului. Pe de altă parte, extinderea explozivă în toți a stării lui Hristos la sfârșitul timpului va fi un act nou al Revelației, actul suprem al ei, nu o simplă completare de învățătură. Astfel Fiul lui Dumnezeu întrupat, înviat și înălțat este puntea dintre viața de pe pământ a credincioșilor și viața veșnică. În El este dat tot ceea ce putem avea cât suntem pe pământ și ceea ce vom fi în viața veșnică. Din El iradiază forța de împlinire a planului de mântuire a omului și a întregii creații.¹⁶

În concluzie, Revelația constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea unirii maxime în Hristos, ca bază pentru extinderea acestei uniri între Dumnezeu și toți oamenii care cred în El. Cunoștințele date în Revelație înfățișează această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu și de înălțare a omului care crede. Cuvintele exprimă doar acțiunea aceasta a lui Dumnezeu, fiind totodată și îndemnul pentru noi de a colabora cu El pentru a ajunge la starea umanității lui Hristos cel înviat și înălțat. Revelația are loc, așadar, prin acte și cuvinte, ea este o acțiune luminătoare și transformatoare a celui ce crede. Ea descoperă nu numai ceea ce a făcut și face Dumnezeu pentru om, ci și ceea ce va deveni omul prin acțiunea lui Dumnezeu și prin colaborarea omului cu El; ea descoperă sensul și scopul final al existenței umane.¹⁷ Creștinism fără Revelația astfel înțeleasă nu poate exista. De asemenea, un limbaj teologic care, în dorința de a adapta creștinismul, n-ar mai exprima conținutul acestor acte ale Revelației, n-ar mai fi un limbaj teologic creștin, ceea ce ar echivala, în ultimă instanță, cu părăsirea creștinismului.

3. Existența dogmelor de la începutul Bisericii creștine și aportul dogmatic al Sinoadelor ecumenice

Dogmele credinței creștine sunt expresia doctrinară a Revelației lui Dumnezeu și al planului Său de mântuire a lumii și îndumnezeire a omului revelat și realizat în Iisus Hristos, extins și fructificat în și prin Biserică.¹⁸ Dogmele credinței creștine au existat de la începutul creștinismului (F.A.16,4), înainte de Sinoadele ecumenice, așa cum reiese clar din scrierile lui Origen (c.185-c.254) și ale sfântului Chiril al Ierusalimului (315-384).¹⁹ Sinoadele ecumenice au întărit și precizat dogmele vechi; ele prezintă dogmele vechi

¹⁶ D. STĂNILAOE, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, pp. 17-18.

¹⁷ D. STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 47.

¹⁸ D. STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 71.

¹⁹ D. STĂNILAOE, *Noțiunea dogmei*, în: *Studii Teologice*, XVI, 1964, nr. 9-10 (pp. 534-571), pp. 542-546.

într-o nouă înfățișare. Aportul dogmatic al Sinoadelor ecumenice constă în faptul că fixează în termeni noi anumite puncte ale credinței, nu schimbând credința sau dogmele vechi, care sunt de la început în Biserică, ci tocmai pentru a le salva de răstălmăcirea, de alterarea care s-a ivit. Astfel precizările sinoadelor asigură păstrarea dogmelor de la început. Nici una din precizările vechi ale credinței nu este scoasă din vigoare prin aceasta, iar cele dintâi precizări sunt cele din Revelația dumnezeiască istorică la care sinoadele aduc un plus de precizare, o nouă precizare, o punere în lumină mai clară a ceea ce există de la început.²⁰

4. Dogmele, expresii ale planului de mântuire și îndumnezeire a omului în Iisus Hristos, păstrate, propovăduite, fructificate, explicate și definite de Biserică

Revelația istorică precizează sensurile ultime ale existenței, exprimate prin dogme, și arată împlinirea lor reală în Hristos și înaintarea noastră spre însușirea lor cu ajutorul lui Dumnezeu coborât la noi în Hristos și în Duhul Sfânt. Dogmele sunt expresia doctrinară a Revelației istorice și ale planului de mântuire a lumii și îndumnezeirii noastre în Hristos ca împlinire a sensului existenței în El.²¹

Temeiul prim al acceptării dogmelor este comunicarea conținutului lor prin Revelația istorică, prin care Dumnezeu lucrează din proprie inițiativă în om. Al doilea temei este păstrarea, propovăduirea, fructificarea, explicarea și definirea lor de către Biserică, adică de comunitatea celor ce cred în Hristos și care a luat ființă prin coborârea Sfântului Duh peste Apostoli, îndată după încheierea Revelației istorice în Iisus Hristos. Aducerea la existență a Bisericii este un act al Revelației istorice a lui Dumnezeu prin care se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii și comunitatea tuturor celor ce cred în Hristos și se pune în evidență întreaga semnificație a lui Hristos ca Dumnezeu întrupat, înviat și înălțat pentru mântuirea tuturor, prin credința comună în El și prezența mântuitoare continuă a lui Hristos în Biserică, spre mântuirea tuturor celor ce vor adera la ea. Biserica a avut în timpul Apostolilor și are continuu conștiința prezenței nevăzute și eficiente a lui Hristos în mijlocul ei, dar experiază această prezență nu ca pe un șir de acte prin care i se comunică conținuturi esențial noi, ci o experiază ca pe un act continuu, prin care același Hristos este prezent și lucrător neîncetat în mijlocul ei cu tot harul și adevărul Său. Astfel Revelația istorică împlinită și încheiată în Iisus Hristos rămâne eficientă în și prin Biserică. Revelația primește astfel un aspect bisericesc; expresiile doctrinare sau dogmele Revelației devin expresiile sau dogmele Bisericii.²² Întrucât dogmele creștine sau dogmele Bisericii Îl exprimă pe

²⁰ D. STĂNILOAE, *Noțiunea dogmei*, pp. 546-547

²¹ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 72.

²² D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 75-76.

Hristos în lucrarea lui mântuitoare, ele sunt necesare pentru mântuire. Și, întrucât Hristos nu mântuiește numai dacă credem în El și ne deschidem lucrării Lui, tot așa și dogmele creștine Îl exprimă pe Hristos în acțiunea lui mântuitoare cu condiția să credem în ceea ce exprimă ele.²³

Deoarece mântuirea și îndumnezeirea omului este prin excelență un act de comuniune personală a omului cu Dumnezeu, prin coborârea Lui la nivelul uman în Iisus Hristos, dogmele creștine exprimă actele prin care Dumnezeu se coboară la om și realizează această comuniune. De aceea dogma creștină nu este o îngustare a dezvoltării spirituale libere a ființei umane care crede, ci, dimpotrivă, ea o menține pe aceasta capabilă de o astfel de dezvoltare. Dogmele creștine asigură libertatea credinciosului ca persoană, nelăsând-o supusă naturii și dizolvării în ea, ci promovează comuniunea personală și liberă a credinciosului cu Dumnezeu, coborât la noi în Iisus Hristos. Dogmele creștine fundamentează și promovează dezvoltarea duhovnicească în libertate a celui ce crede pentru că ele sunt expresia comuniunii lui cu Dumnezeu ca persoană. Iar comuniunea interpersonală este domeniul libertății prin excelență, deși, în același timp, este domeniul credinței.²⁴

Dogmele creștine alcătuiesc și ele un sistem, un întreg spiritual unitar, alcătuit din mai multe componente dar care sunt străbătute de un sens unitar în Hristos. Dogmele creștine nu sunt un sistem de învățături teoretice și abstracte, nu sunt un sistem finit dependent de om, ci exprimarea realității lui Hristos în curs de extindere în oamenii credincioși. Sistemul dogmelor creștine nu este închis în el însuși, ci este un sistem deschis spre Dumnezeu, fiindcă centrul lui de gravitație se află în unitatea vie a lui Hristos ca Persoană care unește Dumnezeu cu creația. Dogmele alcătuiesc un sistem pe cât de atotcuprinzător, pe atât de deschis și promotor de libertate în cei care vor să se mântuiască prin Hristos. Sistemul dogmatic rămâne însă un sistem deschis atâta timp cât la baza lui se află Revelația divină, care își are centrul de gravitație în Hristos ca Dumnezeu și om. Dacă la baza sistemului se așează filosofia în locul Revelației divine, atunci sistemul dogmatic creștin devine nu un sistem închis, fiindcă filosofia își are centrul de gravitație în om. Ideea generală care unește dogmele într-un sistem deschis spre Dumnezeu este promovarea unei comuniuni tot mai intime a noastră cu Dumnezeu cel personal, Care S-a făcut om în acest scop. Această comuniune deplină a tuturor în Hristos și între ei este ceea ce se numește Împărăția lui Dumnezeu, ca ordine desăvârșită a iubirii depline, care este înfăptuită în forma ei finală de Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens că Dumnezeu a împărțit veacurile în două: în veacuri prin care Dumnezeu coboară la om și veacuri prin care omul urcă la Dumnezeu,²⁵ în vederea îndumnezeirii omului în Hristos.

²³ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 77.

²⁴ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 77-78.

²⁵ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 78-79.

5. Dogmă, teologie și terminologie

Dogmele, ca expresie doctrinară a planului de mântuire și de îndumnezeire a celor ce cred, au nevoie de o punere continuă în lumină a conținutului lor nesfârșit, prin teologie.²⁶ Nevoia explicării teologice a dogmelor ca puncte definite ale credinței vine, în primul rând, din faptul că ele sunt formule concise și paradoxale, care cuprind raportul lui Dumnezeu cel infinit cu creatura finită în drumul nesfârșit al acesteia către infinit. Deși definite în formă, dogmele au un conținut infinit care se cere mereu scos la iveală, fiindcă Dumnezeu ține seama de împrejurările noi în care trăim și Se manifestă sub aspecte inedite.²⁷ Credincioșii nu pot rămâne numai la repetarea formulelor schematică ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârșită a înțeleșului lor, ajutându-se de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție. Astfel teologia este necesară pentru a explica credincioșilor diferitele aspecte ale credinței și a face accesibil mesajul Evangheliei în contextul timpului respectiv. Rezultatele explicării teologice, intrate în întrebuințarea permanentă a Bisericii, sunt identice cu Tradiția bisericească în sens larg și cuprind în ele o înțelegere îmbogățită a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții apostolice, pusă în slujba mântuirii credincioșilor.²⁸ Astfel prin teologie ca explicare permanentă a dogmelor se produce și înnoirea tradiției Bisericii ținându-se cont de evoluția limbajului și de nevoia de înțelegere a credincioșilor din timpul respectiv.

Teologia ca explicare actuală a dogmelor trebuie să redea însă conținutul și sensul acestora. Dogmele sunt definiții sau delimitări (horoi) stricte, granițe ale adevărului revelat. În acest sens ele sunt mai întâi formulări foarte generale ale credinței. Ele exprimă într-o formă foarte concisă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu cel infinit oamenilor și lucrarea Sa mântuitoare, care are ca punct final mântuirea și îndumnezeirea omului. Această formulare generală asigură infinitatea conținutului lor întrucât conduc spre taina infinită a lui Dumnezeu. Ca atare, ele necesită însă și o adâncire și o explicare pentru fiecare perioadă de timp.²⁹ În formularea generală a dogmei sunt definite însă precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare. Dogmele sunt expresia raportului lui Dumnezeu cel infinit cu creatura Sa. Ele exprimă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu oamenilor, în așa fel, încât ele arată foarte clar atât transcendența lui Dumnezeu, pe de o parte, cât și posibilitatea participării omului la viața lui Dumnezeu, pe de altă parte. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar neglija taina mântuirii însăși, ceea ce ar duce la

²⁶ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 92.

²⁷ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 93.

²⁸ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 98.

²⁹ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, p. 93.

deformarea și slăbirea credinței. Acest adevăr l-a exprimat, în modul cel mai pregnant, D. Stăniloae, luând ca exemplu dogma hristologică, astfel: „dogma unirii naturii divine cu cea umană într-o singură Persoană, fără amestecarea sau schimbarea nici uneia dintre ele, pune o graniță precisă și riguroasă între ea și oricare altă afirmare sau definiție. Ea unește în sine misterul fundamental al existenței. Tocmai prin definirea dogmatică a acestei uniri se afirmă infinitatea lui Dumnezeu și participarea omului la această infinitate și se păstrează credința în aceasta. Renunțarea la această definiție dogmatică ar echivala cu admiterea desființării fie a infinității și absolutității lui Dumnezeu, fie a participării omului la aceasta, fără suprimarea omului.”³⁰

Teologia ortodoxă nu vede, în fixarea Revelației în dogme, o prejudiciere a actului personal al credinței sau a libertății umane, în general. Dimpotrivă, acestea sunt promovate și asigurate prin această definiție. Căci, după cum arată D. Stăniloae, în formularea paradoxală a dogmei, descoperirea de Sine a lui Dumnezeu ni se impune cu evidență mai mare și se exprimă mai clar existența personală a lui Dumnezeu.³¹ Tocmai pentru că Revelația s-a dat în întâlnirea personală a lui Dumnezeu cu oamenii și devine prezentă, sau se actualizează în continuare în Biserică în această întâlnire, evenimentul mântuirii nu poate fi exprimat decât într-un limbaj paradoxal, iar actul personal al credinței nu poate fi ferit de deformări, devieri sau de sărăcie decât prin aceasta. Paradoxul ține de existență în general. Spre exemplu, autonomia omului se întemeiază, pe de o parte, în persoana lui, pe de altă parte însă, omul nu se poate realiza ca persoană decât numai în comuniune cu alte persoane. Dacă este așa, atunci cu atât mai mult paradoxul ține de raportul omului cu Dumnezeu. Formularea paradoxală a dogmei exprimă tocmai faptul că omul, fiind atras în taina mântuirii, participă la existența personală infinită a lui Dumnezeu, fără a înceta să rămână persoană umană. Dogma unirii firii omenești cu firea dumnezeiască în Persoana lui Iisus Hristos asigură existența personală a omului, atât față de dizolvarea ei în generalitatea impersonală a naturii, cât și față de pierderea ei în infinitatea lui Dumnezeu. Ea pune în evidență faptul că omul rămâne o existență personală și în unirea sa supremă cu Dumnezeu. Prin aceasta se păstrează pentru totdeauna deosebirea fundamentală dintre Dumnezeu și om, pe de o parte, chiar și în starea de îndumnezeire a omului, iar pe de altă parte, este pusă premisa creșterii nemărginite a omului în comuniunea cu Dumnezeu.³²

Prin teologie Biserica își explică și sporește învățătura, păstrând însă în același timp termenii fundamentali dogmatici de totdeauna. Își sporește

³⁰ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 94.

³¹ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 95.

³² D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 94-95.

învățătura prin teologie, pentru că pune acești termeni în lumină pentru fiecare generație de credincioși, corespunzător înțelegerii ei determinate de stadiul de dezvoltare spirituală în care aceștia se află și în funcție de evoluția limbii, pentru a face accesibil mesajul Evangheliei în contextul cultural al timpului respectiv. Ea păstrează însă termenii fundamentali dogmatici de totdeauna ca criteriu de control pentru ortodoxia credinței creștine.³³

³³ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 98.

III. SYSTEMATIC THEOLOGY

REVELATION, DOGMA, THEOLOGY AND TERMINOLOGY

VALER BEL*

ABSTRACT. The present article was presented at the 4th International Symposium of Dogmatic Orthodox Theology held in Sophia from the 22nd until the 25th of September 2013, its theme being: *Dogma and Terminology in the Orthodox Tradition Today*. God's Revelation is in creation and indicates the very sense of existence, but it is general and impersonal. It remains ambiguous and insufficient for it doesn't confirm the existence of God as a Person, the ultimate target of supreme existence. The revelation in the act creation was accompanied from the very beginning – first in the life of the people in general, then especially in the life of the people of Israel – by the historical Revelation. It becomes God's dialogue – through acts, words and images – with the people, and through it He directly reveals Himself leading the man to the achievement of the sense of his existence, in eternal communion with Him. God's supernatural acts, together with words and images, create a spiritual ascension representing the history of salvation. Jesus Christ represents the final step of historical Revelation and God's plan to save the world. This is done through a sum of new acts, for which mankind was not ready yet. Therefore, the historical Revelation coincides with the history of salvation. It consists not only of the discovery of new theoretical knowledge about God enclosed in His transcendence, but of the His act of lowering onto the man and of man's rising to the maximal union in Christ, as a foundation for the extension of the union between God and all the people that believe in Him. Christianity, without Revelation understood as such, cannot exist. Also, a theological language, which would try to adapt Christianity, would no longer express the content of these acts of revelation, would no longer be a Christian theological language, which would be the equivalent, in the end, of leaving Christianity. The Christian dogmas of faith are the doctrinarian expression of God's Revelation and of His plan to save the world and deify the man, revealed and realized in Jesus Christ, enriched in and through the Church. Revelation receives this way a religious aspect, the doctrinarian expressions become the dogmas of the Church. Dogmas are definitions or strict delimitations, boundaries

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România, belteol@yahoo.com

(horoi) of the revealed truth. They express in a very concise form God's self communion with men, which has as a final aim man's salvation and deification. In the general and paradoxical formula of the dogma the fundamental structures of the work of salvation are defined, in the relation God has with His creature. Any form of neglect towards one of these two aspects in the explanation of the dogma would lead to the neglect of the mystery of salvation and to the alteration of faith. In theology, as a means of permanent explanation of the dogma, we see the renewal of the of the tradition of the Church, taking into consideration the evolution of the language and the need of understanding of the faithful, as determined by their stage of spiritual development, in order to make accessible the message of the Gospel in the context of that time, and still maintain the fundamental dogmatic terms as a control criteria of the orthodox faith.

Keywords: revelation, Church, dogma, faith, understanding, theology, terminology.

The theme of our congress is *Dogma and Terminology in Today's Orthodox Tradition*.¹ We cannot speak about this theme in a meaningful and useful way, unless we first delineate the meaning of Revelation and of dogma by first expressing the contents and then defining what dogma is and what is its role in keeping and transmitting the authentic Christian faith. I found the appropriate and deep understanding of it in the theology of father Dumintru Stăniloae, the greatest orthodox theologian of the 20th century. That is why, I've chosen to present, in a succinct manner, his perspective on this matter, a perspective to which I added the necessary provisions.

1. The Historical Revelation

The historical Revelation was present from the very beginning, first in the life of the people in general, then especially in the life of the people of Israel, God's revelation in creation.² God's revelation through creation is the so called natural revelation, which points to the sense of existence and offers, through existence, a means of knowing God. But this revelation is general, impersonal, and remains ambiguous, for it doesn't confirm the existence of God as a Person, which is the final and supreme aim of existence.³ The historical Revelation enlightens, confirms and completes God's revelation in creation. "We do not know nature completely and we know the revelation represented by nature only through the

¹ Communication by the Fourth International Symposium of Orthodox Dogmatic Theology, Sofia, 22-25 September, 2013.

² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, (Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978), vol.1: 26.

³ Stăniloae, vol. 1, 9-24.

supernatural Revelation. The natural revelation does not reveal itself in its complete sense but through the supernatural Revelation.”⁴

The Revelation through creation and the historical Revelation go together⁵, the latter being God’s dialogue – through acts, words and images - with people, respectively with His people, a dialogue that helps Him discover and lead the man towards the achievement of essence in his existence, in communion or eternal union with God. In this dialogue, God is aware of the necessities a man has, as well as of his freedom, of whether He will accepted by the man or not.⁶

With the historical Revelation, God as an infinite and eternal person, at His own initiative, communicates with the man, offering a fundament to the communion with others. Through historical Revelation, God, the supreme Person, the final purpose of the rational creature and the path to be followed are acknowledged and better known.⁷ God had to rely on the historical revelation not only as a means of addressing directly in order for His Person to be presented in a more clear manner, but as a succession of historical acts as well, through which, on one hand, to reveal the evidence of His existence and the existence of His work, and on the other hand, to render a sensitive subjective human perception in order to acknowledge both Him as a person and the sense of human life, making this way man’s decision to receive God through faith more easy.⁸

Within the historical Revelation, God’s action is always accompanied by the word which draws the attention towards this action. The word precedes and succeeds, or it precedes and succeeds the most important moments, and deciding actions of God, which are meant to promote history. God guides people to be open to the energy communicated and promised by Him, for the accomplishment of the most important historical acts and for making use of it with all of their might, in order to complete those acts, or to answer gratefully and trustfully to the help given by God and to rise to a superior life, a life of fulfillment in God’s will. A word of God, that has no support of past, present or future actions, is never communicated.⁹

“The man knows the possibility of accomplishing the sense of life from the words and acts of the historical Revelation; these acts will show that he can escape the corruption of nature; and that the perspective of not being dissipated in nature can be offered to the faithful, submitting at the same time the corruption of all the individual forms as well as the possibility of salvation.

⁴ Stăniloae, vol. 1, 25.

⁵ Stăniloae, vol. 1, 31-35.

⁶ Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în: Ortodoxia, 1968, nr.3, (347-377), reprinted in: Father Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei*, (Bucharest: Ed. Anastasia, 2005), 9.

⁷ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 26.

⁸ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 29.

⁹ Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, 35.

Only the dogmas of faith of the historical Revelation can assure the perspective of freedom towards nature starting with the life on earth and a complete freedom in eternal existence.”¹⁰ “Through His historical acts God has shown to the conscious creature the possibility to understand the eternal meaning of his existence. The historical acts of God’s direct Revelation help the conscious creature rise above nature in freedom and in God’s grace.”¹¹ The words that accompanied these acts have done nothing but ask the man to live a life that does not submerge to this world completely, but is oriented towards God, a life that make him eligible for the eternal life, and the historical Revelation of God’s acts make such a perspective possible.¹²

The historical acts accompanied by words create an ascendant spiritual succession, and, in this sense the acts have a history that represents the history of salvation. But these acts are interwoven with the feelings experienced by the believers in the words and in the historical acts of the Revelation. Therefore, each stage of the Revelation has in itself a force meant to propel our spiritual life and our nature, until it reaches a level that allows for it to enter a new period, inaugurated by a series of new historical and extraordinary acts and by the words of a superior knowledge and feeling.¹³ The acts of the historical Revelation and the words that explain them also have a prophetic sense, both through the newly inaugurated periods and through the perspectives opened towards the final aim. Prophecy as a means of anticipation for the final aim is part of the essence of historical Revelation, which confirms and supports our ascending path towards the final purpose, by revealing the importance of this aim.¹⁴

“The acts prophesized and prepared by the Revelation of the Old Testament are: the embodiment of the Son of God”, the crucifixion, the resurrection, the rising as a man, the sending of the Holy Ghost’s once with the foundation of the Church, and the continuous work of the Holy Ghost in and through the Church. All these acts, except for the continuous work of the Holy Ghost in and through the Church, are acts of the divine Revelation, accompanied by words that draw the attention and clarify their own meaning. The work of the Holy Ghost in the Church is not a Revelation anymore, since it is no longer accompanied by new godly words, meant to reveal it and show its adaptableness to the new circumstances and human problems. For the Son of God as a man, as well as the rest of His liberating acts, and the descending of the Holy Ghost encompass what was about to happen on a large scale, as a spiritual progress, as a union of the human with God, until the end of time.”¹⁵

¹⁰ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 29-30.

¹¹ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 29.

¹² Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 29.

¹³ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 38.

¹⁴ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 39.

¹⁵ Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, 15-16.

2. The Achievement of Revelation by God and His Salvation Plan in Jesus Christ

Jesus Christ represents the last stage of the historical revelation and the achievement of the plan for salvation. Revelation is the result of an ensemble of new acts, of a different kind, for which humanity was prepared. The force of these acts will gain meaning in the people to come. The Revelation at the end of time will be, in a way, new as opposed to the one during the time of the embodiment, of the resurrection, of Christ's rising, respectively, of the descending of the Holy Ghost, but at the same time, this revelation and the Revelation in Christ are alike, the former being a mere extension in the person of the faithful, a manifestation of what is being achieved within Christ, and of what people received as an advance during their life on earth. That is why the New Testament says that in Christ we reached the end of time. On the other hand, the explosive extension of Christ's state into everyone at the end of time will become a new act of Revelation, a supreme act, not a simple completion of a teaching. Therefore the embodied Son of God, the resurrected and risen, is the pathway between the life on earth of the faithful and the eternal life. In Him it is given all we can have while on earth and all we will be in eternity. He radiates the force that fulfills the plan to save the man and the entire creation.¹⁶

In conclusion, Revelation consists not only of the discovery of a sum of theoretical knowledge about a God locked inside His transcendence, but also His descent to man and the rising of man to Him, until the maximal union in Christ is achieved, as a fundament for the extension of this union between God and all the people that believe in Him. The knowledge offered by revelation portrays God's act of descent and the rising of the man that believes. The words only express God's action, and become an incentive for us to collaborate with Him in order to reach the state of humanity experienced by Christ. Revelation is the result of acts and words, is an action that enlightens and transforms the one that believes. It reveals not only what God had done and still does for the man, but also what the man will become through God's action and through the collaboration between man and God; it reveals the sense and the final purpose of human existence.¹⁷ Christianity without Revelation understood this way cannot exist. Also, a theological language that would no longer express the content of these acts of Revelation, as an attempt to adapt Christianity, would no longer be a Christian theological language, which could finally be interpreted as abandoning Christianity.

3. The Existence of Dogmas from the Beginning of the Christian Church and the Dogmatic Contribution Coming from the Ecumenical Synods

The dogmas of the Christian belief are the doctrinarian expression of God's Revelation and of His plan to save the world and deify the man was

¹⁶ Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, 17-18.

¹⁷ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 47.

revealed and created in Jesus Christ, and was further extended and fructified in and through the Church.¹⁸ The dogmas of the Christian faith existed from the beginnings of Christianity (F.A. 16, 6), before the Ecumenical Synods, as it is clearly stated in the writings of Origenes (c. 185- c. 254) and of Saint Cyril of Jerusalem (315-384).¹⁹ The ecumenical synods strengthened and established the ancient dogmas; they presented the old dogmas in a new light. The dogmatic contribution of the Ecumenical Synods resides in the fact that some aspects pertaining to faith are establish under new terms, not by changing the faith or the old dogma, which were in the Church from the very beginning, but by saving them from reinterpretation and alteration. Therefore the provisions brought forth by the synod ensure the preservation of the dogmas from the very beginning. The old provisions of faith still came into force, and the first provisions were the ones that pertained to the historical godly Revelation to which the synods brought the necessary extra provision, a new provision, and a more clear presentation of what existed from the very beginning.²⁰

4. The Dogmas, Expressions of the Plan to Save and Deify Man in Jesus Christ, as Preserved, Taught, Fructified, Explained and Defined by the Church

The historical Revelation mentions the ultimate meanings of existence, expressed through the dogmas, and reveal their true fulfillment in Christ and our progression towards assuming them with God's help, who descended as Christ and in the Holy Ghost. The dogmas are the doctrinarian expression of historical Revelation and of God's plan to save the world and deify us, as a means of understanding the sense of existence in Him.²¹

The first principle in accepting the dogmas is the expression of their content through the historical Revelation, where God works through man out of His own will. The second principle refers to how they are preserved, taught, fructified, explained and defined by the Church, namely by the communities of believers in Christ, which came into being when the Holy Ghost descended upon the Apostles right after the historical Revelation into Christ. The creation of the Church is an act of God, and is part of the historical Revelation that makes possible the communion between God and the people, the community of believers in Christ. It further highlights the entire significance of Christ as the embodiment, resurrection of God for the salvation of mankind, through common faith in Him and continuous salvation through His presence in the Church, for the salvation of all the ones adhering to it. The Church had during

¹⁸ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 71.

¹⁹ Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, in: *Studii Teologice*, XVI,1964, no. 9-10 (534-571), 542-546.

²⁰ Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, 546-547

²¹ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 72.

the time of the Apostles, and still has, the conscience of the unseen and efficient presence of Christ, but experiences this presence not as a sequence of acts through which new essential contents are transmitted, but as a continuous act, through which Christ is present working continuously within the Church with all of His truth and grace. This way the historical Revelation fulfilled in Jesus Christ remains efficient in and through Church. Revelation embraces a canonical aspect; the doctrinarian expressions or the dogmas of the Revelation becoming expressions or dogmas of the Church.²² Since the Christian dogmas or the dogmas of the Church express Christ in his work of salvation, they also become necessary for salvation. God becomes our savior only if we believe in Him, and if we open ourselves to His work, and consequently the Christian dogmas express Christ through his acts of salvation on condition we believe what they stand for.²³

Since the salvation and the deification of the man is by excellence an act of personal communion between man and God, through His descent to the human level in Jesus Christ, the Christian dogmas express acts through which God descends to the man and makes this communion possible. That is why the Christian dogma is not a reduction of free spiritual development of the believing human being, but, on the contrary the dogma contributes to this development. The Christian dogmas ensure freedom to the Christian as a person, by helping the person break away from the control of nature, and by promoting free and personal communion of the faithful with God, Who has descended among us as Jesus Christ. The Christian dogmas establish and promote free pastoral development of the believer, because they are the expression of the communion with God as a person. The interpersonal communion is in the sphere of liberty by excellence, although, at the same time, is part of the sphere of faith.²⁴

The Christian dogmas also create a system, a unitary spiritual whole, having many components that carry the same unitary meaning in Christ. The Christian dogmas are not a system of theoretical and abstract teachings, or a finite system dependent upon man, but an expression of Christ's reality extended upon the faithful. The system of Christian dogma is nor enclosed, but open towards God, because its center of gravity is in the existing unity of Christ as a Person which unifies God and His creation. The dogmas become an all-encompassing system, which is open and promotes freedom in the ones that want to be saved in Christ. The dogmatic system remains open as long as it is based on the divine Revelation, which has as its center Christ as God and man. If at the very foundation of the system we place philosophy instead of the divine Revelation, than the Christian dogmatic system becomes a system that is not closed, because philosophy has its center of gravitation in man. The

²² Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 75-76.

²³ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 77.

²⁴ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 77-78.

general idea that unifies the dogmas in a system open towards God is expressed in the promotion of a more intimate communion between us and the personal God, Who became man for this purpose. This complete communion among each other and into Christ is what is known as the Kingdom of God, as a perfect order of complete love, carried out to its final form by Christ. Saint Maximus the Confessor says that God divided the ages in two: ages where God descends among men and ages where the man rises to God,²⁵ so as for the man to be deified in Christ.

5. Dogma, Theology and Terminology

The dogmas as a doctrinarian expression of the plan to save and deify the ones that believe need a continuous exposure of their content, through theology.²⁶ The need to explain the dogmas from a theological standpoint as definite points of faith comes, first and foremost, from the fact that the dogmas are concise and paradoxical formulae, which entail the relationship between the infinite God and the finite creature, on the never-ending path towards infinity. Although the form of the dogma bares a definition, the content is infinite and it constantly needs to be brought to light, for God is aware of the new circumstances we live by and manifests Himself in new ways.²⁷ The faithful are not to accept the recurrence of the schematic formulae of the dogmas, but to seek the endless depths of their meaning, with the help of an explanation based on the Holy Scripture and on the Holy Tradition. This way theology becomes necessary when explaining to the faithful different aspects regarding faith and makes accessible the message of the Gospel in the context of the given time. The results of the theological explanation, that are used permanently in the Church, identify with Church Tradition, generally speaking, and include an enriched understanding of the Holy Scripture and of the Holy Apostolic Tradition, meant to save the faithful.²⁸ With the help of theology, as a permanent explanation of the dogmas, the tradition of the Church is produced and renewed, by being aware of the evolution of the language and of the need to understand the faithful of that time.

Theology as an actual explanation of the dogmas must render their content and their meaning. The dogmas are definitions or strict delimitations (horoi), boundaries of the revealed truth. In this sense they are first and foremost general formulations of faith. They express in a new and very concise form Gods sharing His infinite Self with the people as well as His work of

²⁵ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 78-79.

²⁶ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 92.

²⁷ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 93.

²⁸ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 98.

salvation, which has as a final destination the salvation and the deification of the man. This general formulation ensures the infinity of their content since they lead to the infinite mystery of God. Hence, they need a more profound explanation for each period of time.²⁹ In the general formula the dogmas are defined as the fundamental structures of the work of salvation. The dogmas are an expression of the relationship between God, Who is infinite, and His creation. They express the communion between God and the people, so as for them to clearly show God's transcendence on one hand, and the possibility for the man to participate to the life of God, on the other. Any form of neglect in the case of these two aspects, when it comes to explaining the dogma, would mean neglecting salvation, which ultimately alters and weakens the faith. This truth was expressed, in the most striking way, by D. Stăniloae, and we take as an example the Christological dogma: "the dogma of the union of the divine and of the human nature in one Person, without the amalgamation or change of any of the two, sets a precise and rigorous boundary between it and any other statement or definition. It unifies in itself the fundamental mystery of existence. The dogmatic definition of this unification affirms God's infinity and the participation of the man to this infinity and keeps the faith in it. The renunciation to this dogmatic definition would be the equivalent of the admittance to the annulment of God's infinity and completeness, or of man's participation to it, without his suppression."³⁰

The appointment of the Revelation within the dogmas is not seen by the orthodox theology as a prejudice to the personal act of faith or to human liberty, in general. On the contrary, they are promoted and ensured through this definition. For, as presented by D. Stăniloae, in the paradoxical formulation of the dogma, God's Self discovery is more evident and expresses more clearly God's personal existence.³¹ Since the Revelation was given during the personal encounter between God and man, and became present or is still actualized in the Church during this encounter, the salvation event cannot be expressed but through a paradoxical language, and the personal act of faith cannot be kept away from alterations, deviations or poverty but through it. Paradox is part of existence in general. For example, the autonomy of man is founded on one hand, in his person, but on the other hand, the man cannot be accomplished as a person unless in communion with other people. If so, than the paradox is part of the relationship between man and God. The paradoxical formulation of the dogma expresses the fact that the man, drawn into the mystery of salvation, participates to the personal, infinite existence of God, but remains a human being. The dogma that refers to the union of human and divine nature in the person of Jesus Christ ensures the personal existence of man, in relation both

²⁹ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, 93.

³⁰ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 94.

³¹ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 95.

with the dissolution into the impersonal generality of nature, and with loss in Gods infinity. It brings evidence to the fact that the man remains a personal existence in his supreme union with God. This is how the fundamental difference between God and men is maintained forever right in the state of deification for the man, and on another note the premise is set for the continuous development of the man in the communion with God.³²

Through theology the Church explains and passes on the teachings, by keeping the dogmatic fundamental terms. It enriches the teaching through theology, because it sets these terms in the light of each generation of believers, corresponding to its understanding according to the stages of spiritual development of the faithful, and according to the evolution of the language, in order to make the message of the Gospel accessible in the cultural context of the respective time.³³

³² Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 94-95.

³³ Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 98.

RESPONSABILITATEA MORALĂ CA DAR – MANIFESTARE A CHIPULUI LUI DUMNEZEU ÎN OM

ȘTEFAN ILOAIE*

REZUMAT. Calitatea de „chip” pe care o primește de la Dumnezeu îi oferă omului statutul de ființă spirituală, cu voință proprie, liberă, conștientă, dar și *responsabilă*. Omul este capabil și responsabil de săvârșirea binelui, dar și de nesăvârșirea lui. Nu există acțiune, fapt, gând, intenție pe care omul să le aibă și să le manifeste și în care răspunderea să nu se regăsească integral sau parțial. Subiectul responsabilității este persoana liberă și conștientă. Responsabilitatea face parte din ființa omului. Fără responsabilitate, omul nu se poate mântui; nici pe sine, nici creația în mijlocul căreia este așezat.

Termenul „responsabilitate” nu se regăsește în această formă în Sfânta Scriptură. Dar sensul responsabilității umane se descoperă în textele biblice în special în locurile unde se face referire la libertatea de acțiune a omului, la motivația și efectele faptelor sale, la vinovăție și răsplată, la inter-relaționările dintre el și Dumnezeu, dintre el și semenii săi.

Responsabilitatea este un dar al lui Dumnezeu oferit pentru ca omul să poată spori duhovnicește, să lucreze în mod constant binele, să-și lucreze asemănarea, să urce spre Creatorul său.

În contextul social, cultural și economic postmodern pe care-l traversăm, asumarea responsabilității morale creștine în mod personal și comunitar, integral, corect și definitiv, este unul dintre răspunsurile majore necesare ale fiecăruia dintre noi, dar și ale Bisericii în întregul ei.

Cuvinte cheie: responsabilitate, chipul lui Dumnezeu, persoană, dar.

1. Persoana responsabilă – reflex al chipului lui Dumnezeu în om

Creat de Dumnezeu printr-un act liber și iubitor, omul reprezintă încununarea creației și splendoarea ei. Statura duhovnicească a omului, ceea ce numim „ființă”, puterea sa interioară îi sunt date de statutul de „chip al lui Dumnezeu”¹ – „Să facem om după chipul și asemănarea noastră” (*Facerea 1, 26*).

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, stefaniloaie@yahoo.com

¹ Sfinții Părinți au demonstrat importanța chipului și a asemănării pentru om, ca ființă rațională care vine de la Dumnezeu. Dintre lucrările teologilor moderni care s-au ocupat de problemă, a se vedea:

Omul este creat prin actul special al Creatorului, primind din partea Lui suflet rațional, prin care omul rămâne în permanentă legătură cu Dumnezeu. Prin actul creației, omului îi este dăruită demnitatea de a fi în relație, calitate datorită căreia devine *persoană*. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă: „Dacă chipul n-are nici o asemănare cu modelul, atunci nu-i vrednic să-i poarte numele”². Ni se descoperă aici „înrudirea” dintre Dumnezeu și om, Cel dintâi oferind iar cel din urmă primind calitățile spirituale specifice creaturilor raționale.

„[Dumnezeu] vrea ca noi să fim după chipul și asemănarea Lui. Noi trebuie să exteriorizăm înrudirea noastră lăuntrică cu dumnezeirea, să dăm dovadă de capacitatea și decizia de a ajunge în mod liber la perfecțiune. Sub formă de regulă, aceasta se poate formula în felul următor: *poartă-L în tine pe Dumnezeu*”³.

Datorită faptului că este creată după *chipul lui Dumnezeu*, persoana este o realitate ontologică și axiologică ce se află permanent în relație cu alte persoane, cu creația și cu Persoana supremă. *Asemănarea cu Dumnezeu* la care omul este chemat este devenirea morală, lupta de zi cu zi, urmărirea permanentă a scopului bun imprimat în creație.

În acest sens, omul este *ființă morală*, ceea ce înseamnă că:

1. are forța spirituală necesară săvârșirii binelui
2. posedă libertatea alegerii binelui
3. cunoaște scopul pentru care săvârșește binele.

Prin calitatea de a fi ființă morală, omul se remarcă, între celelalte creaturi, ca singura purtătoare de valori și, prin libertate, împlinitoare a valorilor dăruite de Dumnezeu. Prin aceea că *omul poate săvârși fapte* – devenind creator – el își formează personalitatea morală; prin *libertate* își manifestă dorința de lucrare a binelui; prin *cunoașterea scopului* indică direcția către care dorește să se îndrepte decizia sa. Dar toate cele trei caracteristici ale conceptului de ființă morală descoperă și întăresc legătura dintre fapte și responsabilitatea pentru fapte. Fapta îl pune pe om în relație cu Dumnezeu, cu semenii și cu propria conștiință – ceea ce determină ca omul să fie capabil și responsabil de săvârșirea binelui, dar și de nesăvârșirea lui⁴.

Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987; Vladimir LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir's Seminary Press, 1997; PANAYOTIS NELLAS, *Zoon theovmenon. Prooptikes gia mia orthodoxi katanoi si tou anthropou [Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă]*, Atena, 1979; Tomáš ŠPIDLÍK, *Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*, Cistercian, 1986, pp. 82-91.

² Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre facerea omului” § 16, în: *Scrieri vol 2: Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, coll. PSB 30, trad. rom. Pr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 47.

³ Vladimir SOLOVIOV, *Îndreptățirea binelui*, trad. rom. Nina Nicolaeva, Humanitas, București, 1994, p. 219.

⁴ „Deși binele suprem este binele de dincolo, singurul după care se cuvine să râvnim, întrucât singur el e fericire din fire, totuși, oricine dintre muritorii care participă la acel bine devine și el fericit.” – Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri exegetice... La titlurile Psalmilor 1, 1*, p. 137.

Prin săvârșirea binelui – binele fiind actul prin care omul creează – și prin asumarea faptelor sale, omul devine împreună-creator cu Dumnezeu. Prin faptele sale lucrate în lume și aplicate creației, persoana răspunde actului fundamental al lui Dumnezeu manifestat în afara Sa: acela de creare și de iubire a lumii. De aceea, calitatea omului de a fi „chip” își are cea mai importantă dimensiune în faptul că acesta, omul, este persoană.

Fără responsabilitate, omul nu se poate mântui; nici pe sine, nici creația în mijlocul căreia este așezat. Căci rolul lui este „de a rosti un «Da» al creaturii, Creatorului”⁵. Omul nu este, însă, niciodată singur în existența sa. Împreună cu el lucrează Dumnezeu Însuși, în mod mai mult sau mai puțin vizibil. De aceea, în împlinirea răspunderii este prezent și Dumnezeu, Care sprijină efortul omului de asumare și lucrare a faptei celei bune. Calitatea de „chip” pe care o primește de la Dumnezeu îi oferă omului statutul de ființă spirituală, cu voință proprie, liberă, conștientă, dar și *responsabilă*. Prin toate aceste calități, omul își lucrează asemănarea, iar ele reprezintă un dat ontologic care îl sprijină în această direcție, activarea fiecărui specific al chipului avându-și partea de contribuție la lucrarea mântuirii. Exercițarea consecventă a responsabilității ni-L aduce însă tot mai aproape pe Dumnezeu și ni-L descoperă tot mai limpede, deoarece „însăși responsabilitatea Îl face pe Dumnezeu transparent omului”, iar omul devine tot mai transparent, mai înduhovnicit înaintea Creatorului⁶. Aceasta deoarece valoarea actului de „a fi responsabil” este primul care îi urmează, ierarhic, celui de „a fi creator”: dacă noi oamenii ne asemănăm divinității când creăm, răspunderea pentru ceea ce am creat este ceea ce urmează imediat, aproape concomitent, evaluând rezultatul creației.

Din punct de vedere creștin, există o responsabilitate morală, ca legătură de nezdruccinat între făptuitor și fapta sa, prin care persoana care înfăptuiește actul de natură morală se recunoaște autor liber al faptei sale, cu obligația acceptării consecințelor care decurg direct sau indirect.

2. Responsabilitatea morală – calitate unică a persoanei

Responsabilitatea face parte din structura ființei omului. Nu există acțiune, fapt, gând, intenție pe care omul să le aibă și să le manifeste și în care răspunderea să nu se regăsească, fie și măcar în parte. Omul este ființă morală, iar prima și cea mai valoroasă consecință a darului de a fi ființă morală este *responsabilitatea morală*. Aceasta este o noțiune fundamentală a moralei; ea este și un element specific al deontologiei relațiilor interumane, iar creștinimul vede în responsabilitate și asumarea mult mai adâncă a raportului pe care omul – creatură a lui Dumnezeu – îl are cu Creatorul său.

⁵ Oskar HAMMELSEBECK, „Verantwortung”, în: *Evangelisches Soziallexikon*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 19634, col. 1277.

⁶ Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 69.

În calitate de chipuri ale lui Dumnezeu, trăind alături de multe alte chipuri, avem o responsabilitate față de Dumnezeu care ne-a adus în existență, dar și față de semenii și față de noi înșine; prin acest dar răspundem atât pentru noi cât și pentru cei pe care i-am influențat sau îi vom influența, voit sau nevoit, direct sau indirect; prin responsabilitate venim în întâmpinarea problemelor aproapelui; prin responsabilitate suntem legați de strămoșii și de urmașii noștri.

Responsabilitatea definește capacitatea de a da seamă pentru îndeplinirea sau neîndeplinirea acțiunilor noastre, cu impact direct sau indirect, cu consecințe imediate sau tardive. Termenului i se atribuie, astfel, semnificația asumării conștiente și deliberate a valorii, rezultatului, eficienței, succesului și riscului acțiunii iar, în întregime, a activității unei persoane care acționează din proprie inițiativă și în cunoștință de cauză. Din punct de vedere creștin, există o responsabilitate morală, ca legătură profundă între săvârșitor și fapta sa, prin care persoana se recunoaște autor liber al faptelor sale, cu obligația de a accepta consecințele faptelor sale.

3. Temeiuri și caracteristici ale responsabilității morale.

Temeiurile se găsesc în două calități specifice persoanei, care provin direct din calitatea ei de chip al lui Dumnezeu: (1) libertatea și (2) conștiința, cele care, fiind darul lui Dumnezeu pentru om, îi asigură acestuia legătura intimă cu Creatorul și cu creația.

Libertatea este datul și darul suprem al persoanei, fiindcă vine ca prelungire a libertății divine; ea reprezintă calitatea prin care omul este ființă spirituală. Libertatea umană se află în strânsă relație cu libertatea divină, chiar dacă libertatea lui Dumnezeu este o libertate absolută, iar cea a omului e una relativă. Omul este responsabil și își poate asuma deplin consecințele faptelor sale doar dacă acestea au fost făcute în mod liber. În cazul faptelor săvârșite prin constrângere, din obligație, vorbim despre o responsabilitate limitată.

Conștiința este cel de-al doilea temei al responsabilității umane, care funcționează ca o intuiție și un barometru al vieții interioare, fiind numită și „al șaselea simț”. Conștiința are dublă valoare: 1. cunoașterea vieții interioare și 2. judecarea oricărui act gândit sau realizat, în funcție de motiv, derulare, scop și efecte. Conștiința se transformă în instanță spirituală care solicită permanent simțul de răspundere pentru de faptă. Prin conștiință trăim taina prezenței lui Dumnezeu în noi. Dacă omul își determină propriile-i fapte, înseamnă că el este și responsabil pentru ele. Principala misiune a conștiinței este să ofere valoare actelor morale și să le așeze în relație cu: 1. conștiința persoanei care a făcut fapta, 2. conștiința aproapelui, 3. Dumnezeu.

Responsabilitatea este, mai întâi, o realitate și manifestare a conștiinței și, în al doilea rând, un concept al relațiilor⁷. Astfel, persoana este responsabilă:

⁷ Werner SCHWARTZ, „Verantwortung”, în: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Digitale Bibliothek Band 98, p. 8.

1. *pentru sine sau/și pentru o altă persoană*; 2. este responsabilă *în fața* unei alte persoane sau a unei instanțe⁸.

Subiectul responsabilității este persoana liberă și conștientă. În cazul răspunderii comunitare, principalul subiect este tot persoana, iar grupurile sociale: familia, neamul, poporul, umanitatea, pot și ele deveni subiecte ale responsabilității morale, în baza faptelor colective sau cu efecte asupra colectivității. Persoana devine subiect responsabil întrucât prin rațiune, voință și sentiment lucrează în lume cu scopul de a-și dezvolta personalitatea morală⁹.

Responsabilitatea are *caracter infinit* deoarece infinită este și lucrarea pe care omul o poate face; *caracter comunitar*, fiindcă și fapta personală cea mai intimă îi poate influența pe semenii și poate avea efecte asupra societății; *caracter unificator* pentru că omul are menirea de a unifica în sine creația și de a aduce lui Dumnezeu. Din cauza acestor aspecte, omul se definește, *ființă, conștiință sau persoană responsabilă*, acest dat caracterizând întreaga sa existență.

Asumarea responsabilității. Prin responsabilitate, omul răspunde unei solicitări, unei cereri adresate lui de o altă persoană care are conștiință de sine. Solicitarea impune oferirea unui răspuns, iar adeseori acesta primește caracter obligatoriu. Astfel, persoana se simte chemată să-i răspundă într-un fel sau altul, pozitiv sau negativ, solicitantului. Dacă răspunsul este de acceptare a solicitării, omul dă curs pasului următor: acela de asumare liberă a răspunsului pe care îl oferă. În această fază, el acceptă rolul de partener de dialog și intră în relație cu cel care-l cheamă. Asumarea reprezintă, în sine, manifestarea unui curaj moral: acela de a spune "Iată-mă, Doamne!" (*Faptele Apostolilor* 9, 10) sau "Fie!" (*Luca* 1, 38). Dar asumarea oferirii răspunsului nu este decât începutul drumului prin care omul își responsabilizează existența. Este, însă, un început necesar.

Acțiunea de a fi responsabili se desfășoară la toate nivelele vieții morale: faptele, gesturile, cuvintele – chiar cele considerate mai puțin importante – sunt încărcate de acest dar care le însoțește permanent și le responsabilizează înainte de judecata divină și chiar înainte de cea a conștiinței. Căci, ceea ce face simțul de răspundere este să prezinte valoarea sau nonvaloarea faptului moral, înainte și după săvârșirea sa, oferindu-i încărcătura pe care o are în raport cu adevăratele valori eterne și prezentând dovezi pentru ca el să fie săvârșit sau nu. Responsabilitatea creează o tensiune duhovnicească între ceea ce urmează să fie făcut ori s-a făcut deja și autorul faptelor, ca și între faptă și urmările sale; ea reprezintă o confruntare între persoană și propriile ei fapte și – dacă ne gândim că acestea o definesc prin aceea că îi aparțin – confruntarea se face

⁸ „Responsabilitatea se arată față de Dumnezeu și pentru Dumnezeu, înaintea oamenilor și pentru oameni” – Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1981, p. 237.

⁹ Trutz RENDTORFF, „Vom ethischen Sinn der Verantwortung”, în: A. Hertz u.a (Ed.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3: *Wege der ethischer Praxis*, Freiburg, 1982, p. 118.

între eul fiecărei persoane și lumea în ansamblu: cosmos, creație, istorie a omenirii, și între ea și Dumnezeu.

Autoritatea față de care persoana se simte responsabilă este – urmând Apostolului Pavel „[1] eu însumi nu mă judec..., [2] sunt judecat de voi sau de vreo judecată omenească..., [3] Cel ce mă judecă pe mine este Domnul” (1 Corinteni 4, 3-4) – mai întâi conștiința morală a subiectului, care evaluează fapta imediat după săvârșirea ei, ea putând fi supusă erorilor întrucât depinde de starea de moralitate a persoanei. Al doilea tip de autoritate se regăsește în persoanele, grupurile umane și instituțiile împuternicite să cântărească faptele oamenilor: oamenii, opinia publică, structurile autorității lumesti, Biserica etc. Pentru credincios, însă, a treia și cea mai importantă autoritate, singura infailibilă, este Dumnezeu¹⁰.

Responsabilitatea activează cu deosebire în cazul faptelor rele, atunci când e vorba despre păcat, deoarece ea presupune: 1. raportul conștient dintre săvârșitor și fapta cu efecte negative asupra sa și asupra societății; 2. legătura dintre făptuitor și o altă persoană față de care el este dator să răspundă sau față de comunitate, dacă faptele sale ori consecințele acestora le aduc în vreun fel atingere; 3. relația dintre persoană și Creator. Datorită relației subiectului săvârșitor cu Ființa supremă, reponsabilitatea pentru fapta rea se manifestă în acesta ca sentiment necondiționat de culpabilitate.

4. Conceptul de responsabilitate în Sfânta Scriptură – scurte observații

Termenul „responsabilitate” nu se regăsește în această formă în Sfânta Scriptură. Sensul responsabilității umane se descoperă în textele biblice în special în locurile unde se face referire la libertatea de acțiune a omului, la motivația și efectele faptelor sale, la vinovăție și răsplată, la inter-relaționările dintre el și Dumnezeu, dintre el și semenii. Unele situații indică asumarea responsabilității de către oameni în numele lor sau în numele altora, iar altele arată fuga de răspundere și abandonarea ei.

Încă de la Adam se descoperă adevărul că, deși omul păcătuiește și adeseori persistă în starea de răutate, fiind chiar copleșit și depășit de responsabilitatea proprie, el o posedă pe aceasta ca *pe un dar* care așteaptă să fie activat. Mai ales textele Vechiului Testament indică o permanentă grijă a lui Dumnezeu în a menține și educa sentimentul de responsabilitate al oamenilor, El descoperindu-Se ca un adevărat Părinte, prin îndrumările și „asistarea” apropiată a creaturilor sale, manifestate prin permanentele recomandări: „Faceți...”, „Nu faceți...”, „Alegeți...” etc.¹¹. Un alt mijloc de sensibilizare a conștiinței

¹⁰ Mitrop. N. MLADIN, Diac. O. BUCEVSCHI, C. PAVEL, Diac. I. ZĂGREAN *Teologia Morală Ortodoxă*, pentru facultățile de teologie, vol 1, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 281; Hans ROTTER, Günter VIRT (Ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck/Wien, 1990, p. 822.

¹¹ *Vocabular de Teologie Biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2001, p. 634.

răspunderii îl reprezintă încercările, suferințele, catastrofele venite asupra poporului ales, care au fost folosite mai ales de către profeți ca argumentare în asumarea de către israeliți a greșelilor făcute și a urmărilor acestora pentru ei pentru întreaga societate.

Persoana se simte responsabilă de oferirea unui răspuns potrivit lui Dumnezeu, atunci când El îl cere: „Ce-o să mă fac când Domnu-mi va cere socoteală?./ sau, de va fi-ntrebare, ce oare voi răspunde?” (*Iov* 31, 14). Alteori, ca în cazul profetului Isaia, misiunea importantă de a deveni trimisul lui Dumnezeu este preluată de om și însușită ca o răspundere ce rezultă din însăși chemarea divină: „Și am auzit glasul Domnului, zicând: Pe cine voi trimite, și cine va merge la acest popor? Iar eu am zis: Iată, sunt aici, pe mine trimite-mă” (*Isaia* 6, 8).

Responsabilitatea primilor oameni pentru săvârșirea păcatului strămoșesc. Prin căderea lui Adam și a Evei intră păcatul în lume. În ei se constituie unitatea întregului neam omenesc, deci de acțiunea lor depind toți oamenii, la fel cum de păzirea poruncii lui Dumnezeu și de efectele actului s-ar fi bucurat toți. Așadar, după creare și după așezarea în dragostea iubitoare a lui Dumnezeu, o grea răspundere apasă pe umerii primilor oameni. O răspundere care este cerută direct de Dumnezeu, una care este cuprinsă în singura poruncă dată: „Din toți pomii raiului poți să mănânci, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, cu moarte vei muri” (*Facere* 2, 16-17). Creatorul nu îi cerea altceva creaturii decât să își dezvolte și să-și întărească voința prin exercițiu – deci, prin asumarea răspunderii –, astfel încât să se înalțe în iubire.

Omul a călcat însă porunca, iar neascultarea îl rupe din comuniunea cu Dumnezeu și din legătura firească cu creația. Ca semn văzut al ruperii din legătura responsabilă cu divinitatea, omul – după săvârșirea păcatului – simte nevoia să se ascundă dinaintea feței Sale pentru a nu i se reproșa fapta, să fugă pentru a nu-l mai auzi cuvintele muștrătoare și revendicatoare. De asemenea, își dă seama că este gol de frumusețea virtuților cu care l-a îmbrăcat Făcătorul său. Sfântul Simeon Noul Teolog arată:

„Odată călcând Adam porunca lui Dumnezeu... s-a lipsit pe bună dreptate de bunătățile Lui făcându-se surd, pentru a nu mai auzi cu urechi vătămate cuvintele dumnezeiești... Acest om pământesc... s-a lipsit cu totul de toate bunătățile spirituale... s-a făcut surd, orb, gol, nesimțitor față de cele din care căzuse, precum și muritor, stricăcios și rațional, asemănându-se dobitoacelor celor fără de minte”¹².

Deși noi resimțim astăzi responsabilitățile separate și departajate în funcție de autoritatea la care ne raportăm: la Dumnezeu, la semeni, la propria noastră conștiință etc., la prima pereche de oameni responsabilitatea este unitară,

¹² Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri*, vol. 1: *Discursuri teologice și etice*, trad. rom. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 382-383.

nedivizată și integrală. Identificăm așadar aici răspunderea totală a protopărinților față de porunca ce li s-a dat și a cărei încălcare va aduce efecte asupra tuturor relațiilor lor directe cu Dumnezeu și cu oamenii care vor urma după ei.

Faptul că, după ce păcătuiește, Adam se retrage dinaintea lui Dumnezeu, indică recunoașterea păcatului, vina, dar și responsabilitatea pentru păcat pe care primul om și-o asumă cu toate urmările ei, dintre care prima este „ascunderea”, neputința privirii în față. Conștientizarea de către Adam și Eva a faptului că sunt goi este semn al pierderii libertății¹³ și al recunoașterii vinovăției; acestea sunt primele semne ale lucrării responsabilității în conștiința lui Adam.

Evenimentul căderii lui Adam și comportamentul lui imediat după aceasta – retragerea de dinaintea lui Dumnezeu, dar mai ales faptul că, spre deosebire de Cain, îi răspunde totuși chemării Lui: „Adame, unde ești?” (*Fc* 3, 9) – ne arată că, deși porunca este deja sfărâmată prin încălcare, sentimentul răspunderii se află așezat la începutul recunoașterii greșelii și al pocăinței. Iar cauza responsabilizării și Cel care stârnește începutul pocăinței este tot Dumnezeu, Care nu lasă să treacă timpul după săvârșirea păcatului, ci – direct sau prin conștiință – vine, atunci dar și acum, și îl întreabă, pe Adam dar și pe noi: „Unde ești?, unde te afli? Unde te-ai așezat?”:

„Dar Dumnezeu n-a amânat deloc, ci îndată ce a văzut fapta lor și mărimea rănii, s-a și grăbit să-i vindece, ca nu cumva să se întindă rana și să nu se mai poată vindeca; de aceea o ia înainte și oprește îndată întinderea rănii... [Dumnezeu] ar fi putut... să-i dea îndată pedeapsa ce o hotărâse mai înainte. Dar, nu! Dumnezeu îndelung rabdă, îndură, întreabă, primește răspuns și iarăși întreabă, numai și numai ca să-l îndemne să se apere”¹⁴.

Dar răspunderea pe care primul Adam nu a reușit să și-o asume va fi asumată pe deplin de Hristos – Cel de-al doilea Adam.

5. Responsabilitatea ca dar

Responsabilitatea persoanei rezultă din calitatea sa de creatură conștientă și liberă, care simte imboldul de a răspunde solicitării divine produse prin permanenta conștientizare a faptului că întreaga existență umană este un dar făcut de Dumnezeu, dar care – asumat – devine cunoaștere a existenței responsabilității. Creația în întregul ei, omul cu viața lui și cu frumusețile acesteia, sunt daruri ale Creatorului. Iar darurile provin din iubirea Lui. Dacă Dumnezeu oferă din darurile sale personale, aceasta înseamnă că El așteaptă și un răspuns: cel care primește darul se simte „obligat” moral să-i răspundă daruitorului.

¹³ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea în Duh și Adevăr*, coll. PSB 38, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 20.

¹⁴ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, 17, 2. 3, vol. 1, coll. PSB 21, trad. rom. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 191, 192.

Omul-persoană este – prin definiție – responsabil. Responsabilitatea este un dar al lui Dumnezeu oferit pentru ca omul să poată spori duhovnicește, să lucreze în mod constant binele, să-și lucreze asemănarea, să urce spre Creatorul său. Responsabilitatea este nu numai un efect al darurilor lui Dumnezeu, ci este ea însăși un dar important: datorită ei sufletul nostru prinde noi puteri, fiind întărit în a face binele și tot prin ea ne ferim mai ușor de rău. De aceea, responsabilitatea sprijină efortul de înduhovnicire a persoanei și face parte intrinsecă din ea, deoarece concurează la creșterea interioară în Dumnezeu.

Pilda talanților (*Matei 25, 14-30*) ne arată că darul se primește de către om și se multiplică. Sensul pentru care darul a fost dăruit de către Dumnezeu este acela de a fi fructificat de către om. Creatorul îi lasă omului bucuria de a fi și el creator. Este adevărat: omul primește simțul de răspundere din partea lui Dumnezeu și întreg contextul în care să-l aplice, dar acțiunea pe care o întreprinde se realizează într-o împlinire sinergică: responsabilitatea și oricare alt dar se lucrează de către om împreună cu Dumnezeu – „Că noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem” (*1 Corinteni 3, 9*). În acest sens, omul este „colaboratorul» coresponsabil”¹⁵ al Creatorului, împreună-lucrătorul prezenței binelui în lume. Cert este și faptul că, în mod responsabil, omului i se cere să lucreze binele „îndată” – *Matei 25, 16*, fără zăbavă, cu râvnă și cu devotament, omul aducându-și aportul propriu la receptarea responsabilității, la asumarea și la activarea ei, contribuind prin forțele sale la primirea și întoarcerea darului.

„Rezultă că lui Dumnezeu nu i se pot aplica simplistele idei pe care ni le făurim noi, oamenii, despre dreptate și că relațiile noastre cu Dumnezeu nu se întemeiază pe un *do ut des* contabil, în care noi să fim întotdeauna creditori și beneficiari pasivi. Dumnezeu seceră și unde n-a semănat: înseamnă că trebuie să dăm de la noi, să ne străduim, să dăm cu împrumut, să luăm inițiativă”¹⁶.

Așadar, împlinirea responsabilității se face de către om prin calitatea sa de persoană, însă în colaborare cu Dumnezeu .

Potrivit Sfântului Teofilact, arhiepiscopul Bulgariei, gradualitatea nu depinde numai de voința Stăpânului, Care împarte tuturor, pentru că toți oamenii poartă chipul lui Dumnezeu, ci și de puterea fiecăruia de înțelegere a darului primit și de acțiunea pe care o produce asupra lui. Cu privire la capacitatea diferită a omului de a folosi responsabilitatea și de a-i răspunde Dăruitorului cu măsuri diferite, Sfântul Teofilact scrie:

„Unii au luat daruri mai mari, alții mai mici, fiecare după puterea sa, adică după măsura credinței și a curăției sale. Căci, după mărimea vasului pe care-l vom da lui Dumnezeu, ne dă El darul Lui; de voi da vas mic, puțin dar pune, iar de voi da mare, mult”¹⁷.

¹⁵ Gerhard MAIER, *Evanghelia după Matei* (comentariu), Ed. Lumina lumii, Oradea, 2000, p. 861.

¹⁶ N. STEINHARDT, *Jurnalul fericirii*, Mănăstirea Rohia-Polirom, Iași, 2008, p. 94.

¹⁷ Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Ed. Sofia, București, 2002, p. 421.

Din pilda talanților rezultă și că Stăpânul va cere socoteală pentru modul în care ne-am împlinit responsabilitățile, pentru capacitatea de a-l întoarce Lui darurile înmulțite, pentru modul în care știm să-l răspundem iubirii Sale: „Și după multă vreme a venit stăpânul acelor slugi și s-a socotit cu ele” (*Matei* 25, 19). Deci, sunt responsabil de disponibilitatea pe care o am pentru a lucra binele și aduce un beneficiu în creația lui Dumnezeu, dar și de capacitatea fizică, psihică și duhovnicească cu care mă angajez să lucrez binele în lume.

Un dar se primește sau se refuză. Însă mai ales darul dumnezeiesc – indiferent dacă este primit, acceptat, sesizat și activat – produce în om o revendicare cu un caracter special¹⁸; este solicitarea pe care finitul o primește din partea infinitului. Omul simte revendicarea pe care o produce asupra sa Creatorul și trăiește această chemare ca un *dor după Dumnezeu*. Pentru adevăratul creștin, pentru cel conștient de chemarea sa, „dorul lui Dumnezeu a stins dorul de părinți”, învață Sfântul Ioan Scărarul¹⁹. Asumat și transfigurat de om, darul lui Dumnezeu se întoarce înapoi la Creator ca dor al omului pentru Dăruitor. Responsabilitatea, în calitatea ei de dar, se intuiește ca un imperativ, dar solicitarea divină nu încalcă libertatea umană; aceasta rămâne suverană peste acțiunile omului. Ceea ce realizează solicitarea nu este decât indicarea sensului moral către care apoi libertatea, prin acțiuni concrete, va duce ființa către devenire.

Responsabilitatea morală asumată este un dar și o realitate strâns legate de calitatea omului de a fi chip al lui Dumnezeu. Urmând în special Părinților răsăriteni, responsabilitatea este un dar pentru că:

1. datorită faptei responsabile pe care o săvârșim, ne împlinim chipul în asemănare, trecem de la dat – chipul, la împlinire – asemănarea.
2. responsabilitatea menține vie relația noastră cu Dumnezeu. Prin acțiunile noastre responsabile păstrăm și sporim înrudirea noastră cu Dumnezeu, înfierea – calitatea de a fii Lui.
3. prin faptele bune noi creăm, devenim creatori după Chipul Creatorului. Faptele săvârșite cu responsabilitate deplină sporesc în noi calitatea de împreună-creatori cu Dumnezeu.
4. ca răspuns al omului la chemarea unei persoane, responsabilitatea sporește comunicarea și mai ales comuniunea dintre noi și semenii, dintre noi și Dumnezeu.
5. în fapta responsabilă și responsabilizatoare se descoperă iubirea noastră ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu.

¹⁸ Jean-Luc MARION accentuează ideea gratuității darului, dar și pe aceea a imposibilității funciare a donatarului de a întoarce, valoric, spre donator (tot) ceea ce a primit. – *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, trad. rom. Maria-Cornelia și Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 150-152.

¹⁹ Sf. IOAN SCĂRARUL, *Scara* 3, 21, coll. *Filocalia*, vol. 9, trad. rom. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București, 1980, p. 72.

*

În contextul social, cultural și economic postmodern pe care-l traversăm, asumarea responsabilității morale creștine în mod personal și comunitar, integral, corect și definitiv, se dovedește a fi unul dintre răspunsurile majore necesare ale fiecăruia dintre noi, dar și ale Bisericii. Este cadrul în care se înscrie responsabilitatea fiecărui creștin, de la nivelul și rangul său și responsabilitatea Bisericii în ansamblu de a se transforma într-o flacără mărturisitoare a autenticului duh creștin în lume; responsabilitate care decurge din frumoasa și nobila misiune a omului de a fi chipul lui Dumnezeu.

THE MORAL RESPONSIBILITY AS GIFT – A MANIFESTATION OF THE IMAGE OF GOD IN MAN

ȘTEFAN ILOAIE*

ABSTRACT. The quality of being an “image”, which man receives from God, grants him with the status of a spiritual being, with a free, conscious and personal will, but also a *responsible* one. Man is capable and responsible of doing or not doing what is good. There is no action, deed, thought, intention which man do not have or which does not belong, totally or partially, to man’s responsibility. The subject of responsibility is the free and conscious person. Responsibility is part of man’s being. Without responsibility, there is no redemption, either for him, or for the creation whose center is he.

The term “responsibility” is not to be found, in that form, in the Holy Scripture. But the meaning of human responsibility is revealed in the biblical texts, especially in those places where it is said about man’s freedom of action, about the motivation and the effects of his deeds, about guilt and reward, about the relations between him and God, between him and his neighbours.

Responsibility is a gift of God, offered in order that man may grow spiritually, may constantly do what is good and may work his resemblance with his Creator.

Within the postmodern social, cultural and economic context, the assuming of the Christian moral responsibility in a personal and communitarian, integral, correct and definitive way, is one of the necessary major answers of each of us, but also of the Church in its plenitude.

Key-words: responsibility, image of God, person, gift.

1. The Responsible Person – A Reflection of God’s Image in the Man

God created the man in a free act of love, and the man represents the greatest and most splendid of all creations. The spiritual stature of the man, known as “the being”, respectively his interior power are set by the “image of God”¹ status –

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, stefaniloaie@yahoo.com

¹ The Holy Fathers demonstrated the importance of the image for the man, as a rational being coming from God. From the works of modern theologians that approached the problem, see Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987; Vladimir LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir’s Seminary Press, 1997; Panayotis NELLAS, *Zoon theovmenon*.

“Let Us make man in Our image, according to Our likeness” (Gen 1, 26). The man was created in One of the Creator’s special acts, and received from Him a rational soul, with the help of which the man remains in permanent connection with God. Through the act of creation, man is given the dignity to be in a relationship, to become a *person*. Saint Gregory of Nyssa states that “If the image has no likeness with the model, it is not worthy to bear the name”.² We discover here God and the “kinship” of man, the first being the giver and the last the receiver of spiritual qualities, specific to rational creatures.

“[God] wants us to be according to His image and likeness. We must externalize our internal kinship with God, we must prove capable and determined to freely reach perfection. As a rule, this can be formulated as follows: *hold God within you*”.³

The person is created according to the image of God and becomes an ontological and axiological reality in a permanent relationship with other persons, with the creation and with the supreme Person. The man’s call to be like God is a moral becoming, a daily battle, a continuous search for the good purpose as imprinted in the creation.

In this sense, the man is a *moral being*, which means that:

1. he has the necessary spiritual force to do good
2. he has the liberty to choose what is good
3. he knows the reason why he does good

The man is noticed because of his quality of being moral, among the other creatures, he is the only creature that carries the values given by God and, and with the help of freedom attains the values given by God. By accomplishing the acts – he becomes a creator- and forms his moral personality; freedom allows him to manifest his wish to perform good acts; the knowledge of the purpose indicates the direction of his decision. The human-being concept has three characteristics that reveal and strengthen the liaison between the acts and the responsibility for the acts. The act in itself positions the man in a relationship with God, with his fellow men and with his own conscience – and as a result the man has to be capable and responsible for doing what is good as well as for failing to do so. ⁴

Prooptikes gia mia orthodoxi katanoisi tou anthropou, Atena, 1979; Tomáš ŠPIDLÍK, *Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*, Cistercian, 1986, pp. 82-91.

² St. GRIGORY OF NYSSA, „Despre facerea omului” § 16, in: *Scrieri* vol 2: *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, coll. PSB 30, trans. into Ro. by Fr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 47.

³ Vladimir SOLOVIOV, *Îndreptățirea binelui*, translated into Ro. by Nina Nicolaeva, Humanitas, București, 1994, p. 219.

⁴ “Although the supreme good is the good from heaven, the only one we should aim for there is happiness in it, and still, all the mortals that participate to this good become happy.” St. GREGORY OF NYSSA, *Scrieri exegetice... La titlurile Psalmilor* 1, 1, p. 137.

By doing what is good – by doing good we mean the man’s act of creation – and by assuming his own acts, the man becomes a creator together with God. Through his work in the world and through his creation, the person responds to God’s fundamental act manifested outside Himself: the act of creation and love for the world. That is why, the main quality a man has, to be “an image” has its most important dimension in the man, as a person.

Without responsibility, the man cannot save himself or the creation around him. For his role “as a creature, is to say ‘Yes’ to the Creator”.⁵ The man is never alone during his existence. God Himself works with him, in a more or less visible way. Therefore, when the responsibility is met, God is present as well, supporting the man’s effort to assume and to do good. The “image” quality the man receives from God is the one that offers him the status of spiritual being, with free will, conscious, and also *responsible*. All these qualities help the man create his likeness, for these qualities represent something that was given to the man ontologically and support him in this direction. The activation of each specific element of the image has its share of contribution to the work of salvation. The consistent practice of responsibility brings God closer and reveals Him to us, because “responsibility itself makes God more transparent to the man”, and the man becomes more and more transparent, more pious in front of his Creator.⁶ The value of the act of “being responsible” is the first that hierarchically follows the act of “being a creator”: if we people and the divinity are alike when we create, the responsibility for what we have created is what immediately follows, almost at the same time, after assessing the outcomes of the creation.

From a Christian point of view, there is a moral responsibility, as an unbreakable connection between the creator and his act, through which the person that creates the moral act admits to being the free author of his act, with the obligation to accept the consequences that develop directly or indirectly.

2. The Moral Responsibility – A Unique Quality of the Person

Responsibility is part of the structure of the human being. There is no action, fact, thought, intention, manifested and existent in the man, without responsibility, be that even partial. The man is a moral being, and the first and most valuable consequence of being a moral being is the *moral responsibility*. This is a fundamental moral notion; is a specific element of the deontology of inter-human relationships, and Christianity identifies in responsibility a deep acknowledgement of the relationship the man – as a creature of God – has with his Creator.

⁵ Oskar HAMMELSBECK, „Verantwortung”, in: *Evangelisches Soziallexikon*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1963⁴, col. 1277.

⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 69.

As images of God, living next to other images, we have a responsibility towards our God, Who brought us into existence, but also towards our fellow men and towards ourselves; with this gift we are responsible for our own acts and for the ones of the fellow men we have influenced or we will influence, willingly or unwillingly, directly or indirectly; our responsibility ties us with our predecessors and our descendants.

Responsibility defines the capacity to respond to whether or not our actions were accomplished, with direct or indirect impact, with immediate or late consequences. This term is attributed the significance of conscious and deliberate acceptance of the value, of the result, of the efficiency, of the success and of the risk of the action, and as a whole, of the activity of a person that acts willingly and knowingly. From a Christian standpoint, there is a moral responsibility, as a profound connection between the one that acts and his act, through which the person becomes the free author of his acts, with the obligation to accept the consequences of his acts.

3. Fundamentals and Characteristics of the Moral Responsibility

The fundamentals can be found in two of the qualities specific to the person, directly resulting from the person's quality of being an image of God: (1) liberty and (2) conscience, and these qualities, by being a gift from God, ensure the intimate connection with the Creator and the creation.

Liberty is the supreme gift of the person, because it comes as an extension of the divine liberty; it represents the man's quality of being a spiritual. Human liberty is in tight connection with divine liberty, even if God's liberty is absolute, and the liberty of man is relative. The man is responsible and can take responsibility for the consequences of his acts, only if there were no constraints. When there are constraints to the acts, out of obligation, we speak of a limited responsibility.

Conscience is the second of the fundamentals of human responsibility, which functions as an intuition and as a barometer of inner life, also known as "the sixth sense". Conscience has a double value: 1. the knowledge of inner life and 2. the judgment of any act thought and done, in terms of reasoning, development, purpose and effects. Conscience is transformed in a spiritual instance, which permanently solicits the sense of responsibility for the act. Through conscience we experience the mystery of the presence of God in us. If the man determines his own acts, it means that he is responsible for them. The main mission of the conscience is to offer value to moral acts and place them in relation with: 1. the conscience of the person which acted, 2. the conscience of the fellow man, 3. God.

Responsibility can be defined first as a reality and a manifestation of conscience, and second as a relationship concept.⁷ This way, the person is responsible: 1. *for itself* and/or for another person; 2. and *in front of* another person or instance.⁸

The subject of responsibility is the free and conscious person. When we address responsibility in community, the main subject is still the person, together with the social groups, for family, ancestry, people, humanity can also become subjects of moral responsibility, on the basis of the collective acts or of the acts with effects upon the collectivity. The person becomes a responsible subject because sense, will and sensibility help him complete his work in the world, in order to develop his moral personality.⁹

Responsibility has an *infinite character*, for the work of man is infinite as well; a *community oriented character*, because the most intimate personal act can influence the fellow men and can have effects upon the society; a *unifying character*, because the man has the mission to unify the creation and bring it to God. Because of these aspects, the man is defined as *being, conscience or responsible person*, and this given fact characterizes his entire existence.

The assumption of responsibility. Responsibility urges the man to respond to a request addressed by another person with self-conscience. The request presupposes an answer, and often employs a mandatory character. The person is drawn to give an answer to the solicitor, one way or another, in a positive or negative way. If by the answer the demand is accepted, the man continues to the next step: that of free assumption of the answer offered. At this stage, he accepts the partner role in the dialogue and enters in a relationship with the one that calls him. The assumption in itself represents a manifestation of a moral courage: that of saying “Forgive-me, God” (*Acts of the Apostles 9, 10*) or “Let there be!” (*Luke 1, 38*). But the assumption to offer the answer is nothing else but the beginning of road towards having a responsible existence. It is a necessary start.

The action of being responsible is developed at all levels of moral life: the facts, the gestures, the words – even the ones considered less important – are endowed with this gift that constantly accompanies and brings awareness before the divine judgment and before the judgment of conscience. The sense of responsibility presents the value or the non-value of the moral act, before and after its commitment, giving it the moral weight it should have in relation with eternal truth values, presenting it with evidence towards whether or not

⁷ Werner SCHWARTZ, „Verantwortung“, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Digitale Bibliothek Band 98, p. 8.

⁸ “Responsibility is shown towards God and for God, in front of the people and for the people” - Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1981, p. 237.

⁹ Trutz RENDTORFF, „Vom ethischen Sinn der Verantwortung“, in: A. Hertz u.a. (Ed.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3: *Wege der ethischer Praxis*, Freiburg, 1982, p. 118.

the acts should be committed. Responsibility creates a spiritual tension between what needs to be done or has already been done and the author of the acts, as well as between the acts and their consequences; it represents a confrontation between the person and its own acts and – if we think that these facts, by belonging to the person, define the person as well – the confrontation being between the self and the world in its entirety: universe, creation, history of mankind, and between the person and God.

The authority towards which the person feels responsibility is – if we follow the words of Saint Apostle Paul “[1] I do not even judge myself... [2] I am judged by you or by any human court; ... [3] It is the Lord who judges me.” (1 *Corinthians* 4, 3-4) – first, the moral conscience of the subject, which immediately evaluates the act after its commitment. But conscience could go through an erring process, since it depends upon the state of morality of the person. The second type of authority is found in the persons, human groups and institutions empowered to weigh the acts of the people: people, public opinion, the structures of the mundane authority, the Church etc. For the believer, the third is the most important authority, the only infallible authority, God.¹⁰

Responsibility is active in the case of bad deeds, especially when it comes to sin, for responsibility presupposes: 1. a conscious relationship between the one that commits the acts and the act with negative effects upon the society; 2. the relationship between the one that commits the acts and another person, or the community, if the person's acts or their consequences affect the community in any way; 3. the relationship between the person and the Creator. Due to the relationship between the subject that commits the acts and the supreme Being, the responsibility for the bad deed is manifested in it as an unconditional sentiment of guilt.

4. The Concept of Responsibility in the Holy Scripture – Brief Observations

The term “responsibility” is not found in this form in the Holy Scripture. The meaning of human responsibility is discovered in the biblical texts, especially in places where it makes reference to the liberty of action in man, to the motivation and the effects of his acts, to guilt and reward, to the inter-relationships between the man and God, and the man and the other fellow-men. Some situations indicate the assumption of responsibility by men on behalf of themselves or on behalf of others, while others represent the running from responsibility and the abandonment of responsibility.

With Adam we reveal the truth according to which, although the man sins and more often persists in his state of evilness, and is even overwhelmed

¹⁰ Metropolitan N. MLADIN, Deacon O. BUCEVȘCHI, C. PAVEL, Deacon I. ZĂGREAN *Teologia Morală Ortodoxă*, for the faculties of theology, vol 1, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 281; Hans ROTTER, Günter VIRT (Ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck/Wien, 1990, p. 822.

and surpassed by his own responsibility, hence he takes responsibility *as a gift* that needs to be activated. Most often the texts of the Old Testament indicate God's permanent concern to maintain and educate the sentiment of responsibility in people, He reveals Himself as a true father, through the guidance and close "assistance" of his creatures, manifested via constant recommendations: "Make...", "Don't make", "Chose..." etc.¹¹ Another way to bring sensibility to the responsible conscience were represented by the trials, sufferings, and catastrophes that challenge the chosen people. These were used especially by the prophets as arguments for the assumption by the Israelites of the mistakes made and of the consequences they had for the entire society.

The person feels responsible for offering the right answer to God, when God asks for it: "What then shall I do when God rises up? When he makes inquiry, what shall I answer him?" (*Job 31, 14*). And, as in the case of the prophet Isaiah, the important mission to become messenger of God is taken by the man and assumed as a responsibility resulted from the divine call: "And I heard the voice of the Lord saying, "Whom shall I send, and who will go for us?" Then I said, "Here I am! Send me" (*Isaiah 6, 8*).

The responsibility of the first men for committing the ancestral sin. With Adam and Eve the sin enters into the world. They represent the unity in the entire humanity, therefore people depend upon their actions, as are all people enjoying the effects of listening to God's commandments. After their creation and their settling in God's love, a great responsibility burdens the shoulders of the first people. A responsibility that God directly asks for, one that is concentrated in a single commandment: "You are free to eat from any tree in the garden; but you must not eat from the tree of the knowledge of good and evil, for when you eat from it you will certainly die" (*Genesis 2, 16-17*). The Creator asked the creation to do nothing else but develop and strengthen the will through exercise – by the assumption of responsibility – so as to be able to rise in love.

The man trespasses and, because of it, breaks the communion with God and the natural connection with the creation. As a sign of his disconnect from the responsible tie with the divinity, the man – after committing the sin – wants to hide from God in order to avoid the reproach, wants to run in order not to hear His revindicating and scolding words. Also, the man acknowledges that he is emptied of the virtues given by his Creator. Saint Symeon the New Theologian shows is as follows:

"Once Adam trespassed and didn't listen to God's command... he no longer benefits from His goodness, he becomes deaf, so as not to listen to the godly words with hurting ears... This earthly man... can no longer benefit from spiritual

¹¹ *Vocabular de Teologie Biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2001, p. 634.

goodness... for he made himself deaf, became naked, indifferent to the heights he fell from, as well as a mortal, rational, similar to the animals without mind".¹²

Although today we experience the responsibilities separately, according to the authority to which we refer: God, the fellow men, our own conscience etc.; in the case of the first people the responsibility was unitary, undivided and complete. We identify here the complete responsibility of the ancestors in front of the commandment they must obey, otherwise it would cause effects upon all of their direct relations with God, and with the people that are to live after them.

After Adam falls into sin, he doesn't want to face God, indicating that he admits to his sin, guilt, but also to his responsibility for the sin of the first man assuming it with all the effects, including the "hiding", the lack of courage in facing someone. The acknowledgement by Adam and Eve of the fact that they did not bear clothes is a sign of the loss of liberty¹³ and of admitting the guilt; these are the first signs of responsible work in Adam's conscience.

Adam's fall and his immediate behavior after this – the refuge from the sight of God, especially that, unlike Cain, he answers God's call: "Adam, where are you?" (*Gen 3, 6*) – shows us, that although the commandment was broken, the feeling of responsibility is placed before the admittance of the mistake and before repentance. God is the cause of responsibility and the One that ignites the beginning of repentance, the One that does not let time pass by after the commitment of the sin, but – directly or through conscience – comes, back then and now, and asks Adam and us as well: "Where are you? Where are you situated? Where did you sit?":

"God didn't wait, but as soon as he saw their deed and the increase of the wound, rushed to heal them, in order to avoid the wound to close and not be able to heal; that is why He rushes and stops the wound from spreading... [God] could have ... punished him right away. But, no! The long bearing God endures, inquires, gets answers and inquires again, only in order to urge him to defend himself".¹⁴

The responsibility the first Adam was not able to assume is going to be completely assumed by Christ – the second Adam.

5. Responsibility as a Gift

The responsibility of the person is a result of the quality of being a conscious and free creature, with the impulse to answer the divine request

¹² St. SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri*, vol. 1: *Discursuri teologice și etice*, transl. into Ro. by Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 382-383.

¹³ St. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea în Duh și Adevăr*, coll. PSB 38, transl. into Ro. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 20..

¹⁴ St. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, 17, 2. 3, vol. 1, coll. PSB 21, transl. into Ro. Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 191, 192.

resulted from the permanent acknowledgement that the entire human existence is a gift from God, and – if assumed- it becomes knowledge of existence of responsibility. Creation in its entirety, the man with his life and the beauties in it, are gifts of the Creator. And the gifts come from His love. If God offers some of his personal gifts, it means that He awaits an answer as well: the one that receives the gift feels morally “obliged” to answer the giver.

The man as a person is – by definition- responsible. The responsibility is a gift from God offered so that the man can grow spiritually, can constantly do good in the world, can work on his likeness, can rise to His Creator. Responsibility is not only an effect of the gifts of God, but, in itself, is an important gift: because of it our soul gains new strengths, is empowered to do good and helps us stay away from evil. That is why responsibility comes to support the spiritual effort of the person and is intrinsic to the person, for it participates at the inner development into God.

The Parable of the Bags of Gold (*Matthew 25, 14-30*) reveals to us how the gift is received by the man and multiplied. The reason the gift was given by God is because it can be enriched by the man. The Creator gives the man the joy to be a creator as well. It is true: the man receives the sense of responsibility from God, as well as the context in which he is to apply it, but the action he undertakes is the result of a synergic fulfillment: responsibility, as any other gift is a work of the man together with God – “For we are co-workers in God’s service” (*1 Corinthians 3, 9*). In this sense, the man is the “co-responsible ‘collaborator’”¹⁵ of the Creator, working together for the presence of good in the world. What is certain is that in a responsible way, the man is asked to do good “immediately” *Matthew 25, 16*, without delay, with great strive and devotion, the man bringing this way his own contribution to the comprehension of responsibility, to its assumption and actuation, contributing through his own forces to the giving and receiving of the gift.

“We cannot apply to God the simple ideas created by us, the people. The ideas about justice, and our relation with God are not founded on a clerical *do ut des*, in which we are always the creditors and passive beneficiaries. God harvests even in places where He has not planted seeds: which means that we must give from within, we must try harder, we must lend, we must take initiative”.¹⁶

Therefore, the fulfillment of responsibility is done by man through his quality as a person, but at the same time in collaboration with God.

According to Saint Theophylactus, the archbishop of Bulgaria, the various measures do not depend only upon the will of the Master, Who shares everything, for all people bear the image of God and understand the gift

¹⁵ Gerhard MAIER, *Evanghelia după Matei* (commentary), Ed. Lumina lumii, Oradea, 2000, p. 861.

¹⁶ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Mănăstirea Rohia-Polirom, Iași, 2008, p. 94.

received and the impact it has upon them. As for the capacity of the man to make use of responsibility in a different way and give the Creator an answer using different measures, Saint Theophylactus writes:

“Some received greater gifts, other smaller, each according to his own potential that is according to his faith and purity. For God gives us His gift in accordance with the size of the vessel we will give to Him; if I give a small vessel, He’ll sent a small gift, if the vessel is big, the gift as well”.¹⁷

One of the conclusions to the Parable of the Bags of Gold is that the Master will take us to task regarding the way we fulfill our responsibilities, the capacity to give back the gifts multiplied, the way we respond to His love: “Now after a long time the master of those servants came and settled accounts with them” (*Matthew 25, 19*). So, I am responsible for the availability I have in doing good around me and bring benefice to God’s creation, but also in the physical, psychological and spiritual capacity with the help of which I intend to continue the good work in the world.

A gift is received or refused. But the gift from God – whether received, accepted, noticed and actuated – produces in man a requisition that has a special character¹⁸; is the solicitation that the finite receives from the infinite. The man experiences the requisition the Creator sends upon him and lives this call as a *way of longing for God*. For the true Christian, for the one that is aware of his call, “the longing for God is allayed by the longing for the parents”, as it is taught by Saint John of the Ladder.¹⁹ Assumed and transfigured by the man, the gift from God returns to the Creator as the man’s longing for the Giver. Responsibility, as a gift, is intuited as an imperative, but the divine request does not break human freedom; for freedom has supremacy over the actions of man. What the request achieves is nothing but an indication of the moral sense in which liberty, through its concrete actions, will lead the human being towards spiritual growth and change.

The assumed moral responsibility is a gift and a reality tightly connected with the quality of the man to be an image of God. If we follow the line of the Fathers from East, responsibility is a gift only because:

1. the responsible acts lead us to achieve the image, the likeness, as we move on from what is given – the image, to what is achieved – the likeness.
2. responsibility maintains alive our relationship with God . Through our responsible actions we maintain and nourish our relation with God and the adoption – the quality of being His sons.

¹⁷ St. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, Ed. Sofia, București, 2002, p. 421.

¹⁸ Jean-Luc MARION emphasizes the idea of the gratuity of the gift, but also the essential impossibility of the receiver to value-wise give back to the donator (all) that he received – *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, transl. into Ro. By Maria-Cornelia and Ioan I. Ică Jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 150-152.

¹⁹ St. IOAN SCĂRARUL, *Scara 3, 21*, coll. *Filocalia*, vol. 9, transl. into Ro. Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române București, 1980, p. 72.

3. through good deeds we create and become creators in accordance with the Image of God. The acts we commit and the complete responsibility increase in us the quality of being together- creators with God.
4. as a response given by the man to the call of another person, responsibility increases communication, especially communication between us and the other fellow men, between us and God.
5. In the responsible act and in the act that urges to responsibility, we discover our love as a response to the love of God.

*

In the social, cultural and postmodern economic contexts that we traverse, the assumption of moral Christian responsibility in a personal, integrated and definitive way, as well as in the community, is proved to be one of the major necessary answers for each of us, and for the Church as well. It is the framework in which the responsibility of each Christian is subscribed, according to his rank and level, and it is the responsibility of the Church, in its entirety, to transform it into a flame that confesses the authentic Christian spirit in the world; a responsibility that results out of the beautiful and noble mission of man to be the image of God.

FILOSOFIE POSTMETAFIZICĂ ȘI TEOLOGIE APOFATICĂ. DE LA FENOMENOLOGIA LUI JEAN-LUC MARION LA STATUTUL PARADOXAL AL GÂNDIRII ÎN TEOLOGIA LUI VLADIMIR LOSSKY¹

NICOLAE TURCAN*

REZUMAT. Contextul postmetafizic al filosofiei contemporane evidențiază refuzul metafizicii, pe baza argumentului că metanarațiunile modernității și-au pierdut legitimitatea. Rațiunea își pierde puterea, permițând dezvoltarea unor noi mișcări religioase, fără fundamente dogmatice, accentuând sentimentalismul și experiența religioasă subiectiviste. Gândirea lui Jean-Luc Marion reprezintă una dintre posibilitățile contemporane pentru dialogul dintre teologie și filosofii postmetafizice. Concepte precum „Dumnezeul fără ființă”, „idolul”, „icoana” și „distanța” oferă gândirii slabe a postmodernității un răspuns fenomenologic coerent. Pornind de la aceste considerații, textul de față analizează teologia apofatică a lui Vladimir Lossky, argumentând în favoarea statutului paradoxal al gândirii în Tradiția Bisericii Ortodoxe: pe de o parte, o gândire dogmatică tare, foarte importantă pentru credința creștină; pe de altă parte, aceeași gândire dogmatică se dovedește slabă, insuficientă, fiind depășită de teologia negativă și de experiența mistică a Bisericii.

Cuvinte cheie: filosofie postmetafizică, teologie apofatică, Jean-Luc Marion, Vladimir Lossky, fenomen saturat, antinomie dogmatică

Introducere

Gândirea postmetafizică nu a vizat în mod insistent religia și nu s-a format, spre deosebire de filosofia iluministă, printr-o detașare de practicile și instituțiile religioase ale timpului său. Potrivit lui Habermas, ea a avut ca punct de plecare critica idealismului hegelian², noțiunilor de universalitate, supratemporalitate

¹ Acest studiu a fost posibil prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”.

* Dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, nicolaeturcan@gmail.com

² După Habermas, se poate vorbi de câteva teme importante prin care modernitatea filosofică este depășită: filosofia postmetafizică, turnura lingvistică, rațiunea situațională și depășirea logocentrismului prin răsturnarea primatului teoriei asupra practicii. Jürgen HABERMAS, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays in Contemporary German Social Thought*, trad. de William Mark Hohengarten, MIT Press, Cambridge, 1992, p. 39.

și necesitate opunându-li-se particularul, variabilul și accidentalul. Are loc astfel detranscendentalizarea³ filosofiei, numărând printre cauze (a) infuzia de conștiință istorică, adică de finitudine, din secolul al XIX-lea, (b) apariția filosofiei vieții, în care categoriile transcendente sunt înlocuite cu structurile vieții și, în fine, (c) turnura lingvistică a filosofiei prin care formele anonime ale limbajului dobândesc statut transcendental. Fenomenologia lui Jean-Luc Marion este un efect al acestei detranscendentalizări: refuzând orice *a priori* (transcendental) precum și orice transcendent care nu se fenomenalizează/donează și radicalizând principiul reducției fenomenologice formulat de Husserl prin principiul reducției la donație, gândirea lui Marion redeschide posibilitatea analizei fenomenelor religioase, criticate până acum în diverse grade de către filosofii iluministe.

Repunerea problemei religiei în context postmetafizic are anumite avantaje și dezavantaje. Pe de o parte, avantajele se datorează faptului că din războiul dintre rațiune și religie, pe care modernitatea iluministă l-a dus cu îndârjire, par⁴ a nu se mai auzi decât ecourile, câmpul fiind liber pentru noua renaștere religioasă anunțată deja sub numele de „revenirea religiei”.⁵ Pe de altă parte, dezavantajele provin din faptul că, în absența unor fundamente ferme, deținute până acum de tradiții, hermeneuticile religioase de ultimă oră practică adesea un subiectivism deplin, Dumnezeu absent fiind nu rechemat, ci pur și simplu creat de inteligența umană în moduri dintre cele mai insolite.

În textul de față vom încerca să punem față în față doi gânditori – un filosof postmetafizic, Jean-Luc Marion, și un teolog ortodox neopatristic, Vladimir Lossky – pentru a răspunde la întrebarea dacă raportul dintre dogme și apofatism ține de metafizică sau de postmetafizică, și, pornind de aici, dacă este posibilă o teologie postmetafizică foarte contemporană și foarte tradițională în același timp. Răspunsul va fi afirmativ și va fi argumentat pe de o parte prin apelul la conceptul fenomenului saturat, pe de altă parte prin referința la modul în care teologia apofatică se sprijină pe afirmațiile teologiei dogmatice în tradiția Bisericii de Răsărit. În spațiul rămas vom mai avea de parcurs trei pași: (1) o analiză a câtorva concepte din fenomenologia lui Jean-Luc Marion; (2) o discuție asupra raportului dintre dogme și apofatism în teologia lui Vladimir Lossky; și (3) o discuție finală, cu caracter de concluzii, a caracterului postmetafizic al teologiei apofatice, chiar atunci când pornește de la gândirea dogmatică, pasibilă de acuzații metafizice.

³ J. HABERMAS, *Postmetaphysical Thinking*, p. 34.

⁴ Această incertitudine provine din faptul că luptele raționale împotriva religiei nu au dispărut, ci doar argumentele modernității și-au pierdut din forța de convingere, deși spiritul lor poate fi regăsit în mișcările neoateiste contemporane.

⁵ A se vedea în acest sens Enda McCaffrey, *The Return of Religion in France: From Democratization to Postmetaphysics*, Palgrave Macmillan, London, 2009.

I. Jean-Luc Marion și fenomenul saturat

Reducția la donație și fenomenul saturat

Proiectul fenomenologiei are în intenție depășirea metafizicii în măsura în care adoptă principiul „înapoi la lucrurile însele” și realizează reducția fenomenologică. Husserl opera această reducere ca reducere la obiectitate, Heidegger ca reducere la ființitate, în timp ce Marion încearcă, prin reducția la donație, să surprindă originalitatea faptului că, înainte de a apărea, fenomenele se donează așa cum sunt ele, din ele însele. Abia această donație originală pune în lumină fenomene care ar putea surprinde donația unei experiențe religioase sau a unei experiențe de credință, paradoxale prin ele însele, dar nu mai puțin îndreptățite de a fi preluate de analiza fenomenologică, la limită chiar numai cu titlu de pură posibilitate. Fenomenologia donației permite astfel discutarea unor fenomene paradoxale de tipul celor pe care Jean-Luc Marion le-a pus în evidență sub numele de fenomene saturate.⁶

Fenomenul saturat depășește limitele impuse de claritatea matematică (Descartes), de categoriile *a priori* ale intelectului (Kant) și de constrângerile pe care fenomenologia lui Husserl le articulează, prin apelul la limitele între care fenomenul însuși este dat.⁷ Fenomenul saturat nu admite condiții de transcendentale, fiind din punct de vedere kantian mai degrabă o contraexperiență, decât o experiență. Pornind de la definițiile fenomenului oferite de Kant și Husserl, definiții care cuprind atât conceptul, cât și reprezentarea/intuiția, Marion reușește să configureze raportul dintre cele două, în așa fel încât să deschidă calea analizei unei noi grupe de fenomene, cele paradoxale, unde poate fi întâlnită, printre altele, și experiența religioasă. Adevărul, spune Marion, se poate realiza în trei feluri: (1) fie intuiția umple complet conceptul – o situație mai puțin frecventă, fie (2) conceptul rămâne nesaturat, dar intuiția, deși nu-l umple complet, este suficientă pentru a-l confirma și valida. Niciunul dintre aceste două raporturi nu poate explica însă fenomenul religios, pentru care e nevoie de o a treia înțelegere a raportului și anume: (3) în acest caz particular, intuiția debordează conceptul, ea se dă în surplus față de concept și îl depășește prin exces.⁸ Acest fenomen în exces poate descrie felul în care fenomenul religios (de exemplu *teofania*)⁹ se

⁶ Pentru o descriere pe larg a reducției la donație și a raporturilor acesteia cu reducțiile lui Husserl și Heidegger, vezi Jean-Luc MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, trad. de Maria Cornelia Ică jr și Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 51-142.

⁷ A se vedea Jean-Luc MARION, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, trad. de Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2007, pp. 38-39, 171-220. Vezi, de asemenea, și John D. CAPUTO, Michael J. SCANLON, „Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism”, în: *God, the Gift, and Postmodernism*, John D. CAPUTO și Michael J. SCANLON (ed.), Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1999, p. 7.

⁸ A se vedea J.-L. MARION, *Fiind dat*, pp. 323-339.

⁹ Într-adevăr, Jean-Luc Marion enumeră printre fenomenele saturate și teofania, în care „plusul de intuiție ajunge la paradoxul că o privire invizibilă mă privește în față în mod vizibil și mă iubește”. J.-L. MARION, *Vizibilul și revelatul*, p. 87.

manifestă. Un atare fenomen nu mai este convingător descris de categoriile kantiene, fiindcă el depășește cantitatea, calitatea, relația și, în același timp, transgresează modalitatea; în donația sa, el are o formă specifică de vizibilitate, căci se prezintă într-o manieră orbitoare, care poate fi discutată mai curând în termenii invizibilității, termenii ce evidențiază influența discursului areopagitic.¹⁰ Invizibilul devine astfel o temă fenomenologică cu drepturi depline, iar distincția dintre idol și icoană se descoperă ca decisivă.

Idolul, icoana și distanța

Pentru Marion, idolul reprezintă o prezență a divinului sau a lui Dumnezeu fără o distanță necesară.¹¹ O prezență care închide, plină și opacă, asemenea conceptului metafizic de Dumnezeu, chiar atunci când articulează trăsături ale magnificenței Sale. Orice pretenție de cunoaștere absolută dezvăluie un idol.¹² Ceea ce califică idolul nu ține de fabricația sau de natura sa, ci de privirea care se oprește în el, îl expune și îl epuizează. Privirea este cea care confecționează idolul, nu invers.¹³ Idolul oferă privirii simpla vizibilitate, „fie ea lucru, femeie, idee sau Dumnezeu”,¹⁴ iar privirea îl privește așa cum ar privi într-o oglindă. Idolul poate fi comparat cu o oglindă invizibilă, care nu-ți permite să-ți dai seama că te înșeli sau că ești înșelat.¹⁵ Privirea nu mai poate înainta către un dincolo, ci se întoarce la sine, reflectându-se,¹⁶ obnubilând invizibilul – pentru că nu poate admite niciun invizibil¹⁷ – și culminând într-o autoidolatrie.¹⁸ Extrem de important pentru discuția noastră este faptul că chiar atunci când idolul este demascat, idolatria nu dispare, cel mai bun exemplu fiind Nietzsche: acuzând idolul kantian al Dumnezeului moral, îl înlocuiește cu idolul Dumnezeului voinței de putere, în vreme ce Dumnezeul non-idol rămâne în continuare nedescoperit.¹⁹

„Proximitatea idolului maschează și marchează fuga divinului și a depărtării ce-l autentifică. Apropriindu-și-l excesiv pe «Dumnezeu» prin dovadă, gândirea se îndepărtează de depărtare, trece pe lângă distanță și se descoperă, într-o bună dimineață, înconjurată de idoli, de concepte și de dovezi, dar părăsită de divin – atee.”²⁰

¹⁰ J.-L. MARION, *Vizibilul și revelatul*, p. 114.

¹¹ E. McCAFFREY, *The Return of Religion in France*, p. 132.

¹² Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 37.

¹³ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 19.

¹⁴ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 21.

¹⁵ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 21.

¹⁶ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 40.

¹⁷ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 23.

¹⁸ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 43.

¹⁹ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 59.

²⁰ Jean-Luc MARION, *Idolul și distanța*, trad. de Tinca Prunea-Bretonnet și Daniela Pălășan, Humanitas, București, 2007, p. 36.

Pentru a depăși idolatria, e nevoie de apelul la icoană și la distanța prin care invizibilul advine.

Icoana este un fenomen ce se dezvăluie doar prin distanță și prin relație filială.²¹ Odată ce spațiul ontoteologiei este eliberat de idoli, Dumnezeu se dezvăluie ca manifestare a invizibilului în vizibil: nici Dumnezeu metafizic, nici *ego*-ul transcendent, ci doar apariția, manifestarea fenomenologică a invizibilului în vizibilitatea iconică.²² Aceasta nu reduce și nu anulează invizibilitatea lui Dumnezeu, căci chiar și în icoană invizibilul rămâne invizibil: Dumnezeu nu poate fi vizualizat ca un obiect din această lume. Să ne amintim de cuvântul Scripturii: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (In 1, 18). Privirea icoanei afirmă paradoxul că icoana mai mult privește, decât este privită;²³ ea rămâne vizibilitate a invizibilului *ca* invizibil²⁴, fiindcă ceea ce nu poate fi conceptualizat în calitate de esență este, în acest caz, prezentat ca „intenție” a invizibilului de a înainta către vizibil.²⁵ „În timp ce idolul rezultă din privirea care-l vizează, icoana convoacă vederea, lăsând vizibilul [...] să se satureze puțin câte puțin de invizibil.”²⁶ Ca fenomen saturat, icoana dezvăluie distanța în care orice concept metafizic este șters.²⁷

Fenomenologia distanței, cu referire la Dumnezeu apofatic, este prezentată pe larg într-un text al lui Jean-Luc Marion despre Sf. Dionisie Areopagitul.²⁸ Dumnezeu cel de negândit nu poate fi cunoscut decât în intervalul distanței, a cărui miză e dată de interdicția de a-I aplica lui Dumnezeu un tratament ontic,²⁹ transformându-L într-o ființare printre alte ființări, disponibilă unei științe care ar putea purta numele de teologie științifică. Orice teologie opacă la experiența apofatică rămâne idolatră. „Cel de negândit se dă pe sine gândirii ca fiind de negândit.”³⁰ Distanța pe care o instaurează negațiile areopagitice atestă faptul că Dumnezeu nu poate fi gândit în categoriile ființei, ci el ni se dă ca un dar.³¹ Această donație nu abolește distanța, ci îi recunoaște incomensurabilitatea și o străbate,³² în măsura în care se înțelege că apofatismul Sf. Dionisie nu este doar un discurs printre altele, ci e un urcuș întru Dumnezeu. Parcurgerea distanței – care nu înseamnă nicidecum apropierea și dispariția ei – presupune ierarhia,

²¹ E. McCaffrey, *The Return of Religion in France*, p. 135.

²² E. McCaffrey, *The Return of Religion in France*, p. 135.

²³ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică, trad. de Mihail Neamțu, Deisis, Sibiu, 2000, p. 44.

²⁴ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 35.

²⁵ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 36.

²⁶ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 28.

²⁷ E. McCaffrey, *The Return of Religion in France*, p. 137.

²⁸ Vezi J.-L. Marion, *Idolul și distanța*, pp. 201-272.

²⁹ Vezi J.-L. Marion, *Idolul și distanța*, p. 203.

³⁰ J.-L. Marion, *Idolul și distanța*, p. 206.

³¹ Vezi J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 12.

³² J.-L. Marion, *Idolul și distanța*, p. 231.

cerească și bisericească, pe care Marion o înțelege, adesea în chip paradoxal, drept „origine a sfințeniei”³³ și „mediere nemijlocită”,³⁴ făcută posibilă de întruparea lui Hristos. „Ierarhia, altoită pe Hristos și săvârșită prin el, devine pentru noi singura icoană cu putință a medierii nemijlocite.”³⁵ Urcușul duhovnicesc nu străbate distanța pentru a o aboli, ci pentru a-L primi pe Cel de negândit. Singurul discurs care rămâne posibil în aceste condiții de menținere a distanței și neidolatrizare a lui Dumnezeu este, după cum asumă Jean-Luc Marion, discursul de laudă, rugăciunea.³⁶

De altfel într-o discuție despre teologia mistică, rezultat al unei confruntări cu Derrida, Marion se opune înțelegerii apofatismului ca reînțoarcere a afirmației și implicit ca reinstaurare a metafizicii prezenței. Teologia apofatică nu reprezintă doar o suită de negații ale afirmațiilor care susțin numele divine, ci depășește atât afirmațiile, cât și negațiile, înaintând pe o a treia cale care este nonpredicativă, așadar situată dincolo de posibilitatea răspunsului prin da sau nu. Această a treia cale e mai curând „pragmatică”, ținând de experiența divinului ca necunoaștere, ceea ce conduce la susținerea că negațiile nu revin la afirmații, așadar nu recad într-o metafizică modernă, ci conduc dincolo de ele, în întunericul necunoașterii.³⁷

II. Vladimir Lossky și gândirea paradoxului

Reducția la credință

Deși nu o numește astfel, reducția la credință este o prezență constantă în gândirea lui Vladimir Lossky. Ca gânditor neopatristic și teolog ortodox, adevărurile tradiției Bisericii de Răsărit rămân principiale și indiscutabile, orice dezvoltări teologice fiind un fel de depliere a Tradiției și Revelației deopotrivă. Tradiția însăși reprezintă deplierea Revelației sub asistența Duhului Sfânt, nefiind considerată doar o istorie a gândirii teologice, ci o prezență a Duhului Sfânt în Biserică.³⁸ Reducția la credință reprezintă astfel o punere în lumină a adevărului propovăduit de Biserică, în cele două dimensiuni ale sale: atât ca adevăr al afirmațiilor dogmatice (catafatic), cât și ca adevăr al unirii cu Dumnezeu (apofatic).³⁹ Dar în măsura în care acest adevăr rămâne doar la expresia

³³ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 243.

³⁴ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 241.

³⁵ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 249.

³⁶ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 259.

³⁷ Jean-Luc MARION, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, coll. *Philosophia christiana*, trad. de Ionuț Biliuță, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 149-186.

³⁸ Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998, pp. 134-162.

³⁹ Apofatismul reprezintă pentru Lossky „trăsătura de bază a întregii tradiții teologice a Bisericii de Răsărit”. Vezi Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, coll. *Dogmatica*, trad. de Vasile Răducă, Anastasia, București, f.a., p. 55.

teoretică a unui fenomen obiectivat și mort, stabilit o dată pentru totdeauna și folosit eventual în lupta de dominație interconfesională ori politică, adevărul care urmează reducăției la credință își pierde calitatea de adevăr și rolul de a-l îndruma pe cel ce crede către Dumnezeu incomprehensibil. În termenii lui Marion, paradoxul dogmatic în loc de fenomen saturat rămâne doar un idol printre alții. Recursul la Dionisie îl apropie pe Lossky de Marion, cu care are surprinzătoare asemănări. Fenomenologia confirmă aici ceea ce teologia apofatică știa deja: Dumnezeu Bisericii nu e Dumnezeu metafizicii sau al ontoteologiei, ci Dumnezeu apofatic, al experienței supraconceptuale. Și dacă pentru Marion Dionisie e folosit pentru a exemplifica posibilitatea revelației ca fenomen saturat, pentru Lossky el reprezintă sfârșitul unei întreprinderi teologice sinonimă urcușului duhovnicesc, care începe în câmpul afirmațiilor despre Dumnezeu, adică în teologia catafatică a numelor divine și a dogmelor antinomice.

Antinomiile dogmatice și contemplația mistică

Interesat de tradiția apofatică a Bisericii de Răsărit, Vladimir Lossky oferă experienței mistice un loc privilegiat, considerând-o „desăvârșirea sau piscul întregii teologii”, „Teologia prin excelență”.⁴⁰ Oricât ar părea de surprinzătoare, această legătură între teologie și mistică e asumată de Lossky până la capăt și considerată definitorie pentru ortodoxia creștină. Afirmațiile și învățăturile despre Dumnezeu nu pot fi înțelese decât dacă li se recunoaște un scop care le depășește: unirea cu Dumnezeu.⁴¹ Am întâlnit această pragmatică a cunoașterii și în analiza fenomenului saturat, în depășirea cunoașterii predicative, faptul explicându-se tocmai prin necesitatea depășirii conceptelor în direcția excesului și saturației. Accentul pus pe structura conceptuală însăși era acolo mult diminuată decât e în cazul experienței religioase din teologia lui Lossky, unde dogmele sunt *necesare* pentru apofatism, constituind un temei inevitabil pentru calea unirii mistice. De altfel, „Teologia și Mistica se sprijină și se întregesc una pe alta”⁴², iar luptele dogmatice care au marcat istoria Bisericii sunt impregnate de „grija statornică [...] de a păstra pentru creștini [...] posibilitatea de a atinge plinătatea unirii mistice”.⁴³ Cu cât luptele sunt mai puternice, cu atât iese mai mult în evidență importanța pe care afirmațiile credinței o dețin pentru teologia apofatică, fapt explicabil nu doar pentru a oferi teologiei negative concepte care să fie negate și anulate definitiv, ci pentru că aceste negații sunt negații *orientate către Dumnezeu cel viu*, iar mistica este, paradoxal, „o spiritualitate care exprimă o atitudine doctrinară”.⁴⁴

⁴⁰ V. LOSSKY, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, p. 37.

⁴¹ V. LOSSKY, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, p. 37.

⁴² V. LOSSKY, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, p. 36.

⁴³ V. LOSSKY, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, p. 37.

⁴⁴ V. LOSSKY, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, p. 35.

Teologia apofatică nu reprezintă o suită de negații intelectuale ale numelor divine, care ar putea conduce la agnosticism⁴⁵, ci mult mai mult, o „teologie contemplativă, înălțând mințile către realități care sunt mai presus de înțelegere rațională”.⁴⁶ Găsim aici ceea ce Marion a denumit „a treia cale”, cea aflată dincolo de exercițiile intelectuale ale afirmațiilor și negațiilor conceptuale sau, după distincția unui comentator contemporan al lui Lossky, diferența dintre „metoda apofatică” (negații intelectuale) și „teologia apofatică” (contemplații).⁴⁷ Cu toate acestea, contemplația se anunța încă din afirmațiile despre Dumnezeu, odată cu prezența antinomiilor dogmatice, fiindcă apofatismul nu anihilează gândirea teologică, ci o hrănește.⁴⁸ Pentru Lossky, depășirea logicii aristotelice prin oprirea în paradox – procedeu întâlnit în principalele dogme ale creștinismului (dogma Treimii, a unirii ipostatice a celor două naturi în persoana lui Iisus Hristos, dogma celor două voințe etc.) – reprezintă tocmai limita raționalității conceptuale,

„... opreșteea pusă gândirii noastre de a-și urma căile sale naturale și de a forma concepte care să înlocuiască realitățile duhovnicești... [...] Iată de ce, în ciuda culturii lor filosofice și a înclinării lor firești pentru speculație, Părinții tradiției răsăritene, credincioși principiului apofatic al teologiei, au știut să-și oprească gândirea lor pe pragul misterului și nu au înlocuit pe Dumnezeu prin idoli despre Dumnezeu”.⁴⁹

Conceptul de „idol” are aici aceeași încărcătură semantică pe care o avea în fenomenologia lui Marion și poate fi opus conceptului de „icoană” recognoscibil în acest caz în antinomiile dogmatice. Antinomiile nu construiesc un sistem de concepte, ci servesc ca o punte de salt pentru atitudinea contemplativă, supraconceptuală, având așadar rolul iconic de a trimite dincolo de ele⁵⁰, către un alt domeniu, situat – după Lossky – „dincolo de orice logică și orice metafizică”.⁵¹

III. Condiții de posibilitate saturate și teologie postmetafizică

Să recapitulăm, înainte de a face un ultim pas. Teologia apofatică este gândită de fenomenologia donației a lui Jean-Luc Marion în acord cu modul în care e întâlnită în teologia neopatristică a lui Vladimir Lossky, baza lor comună fiind

⁴⁵ Vezi în acest sens și Aristotle PAPANIKOLAOU, *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press, 2006, p. 18.

⁴⁶ V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 71.

⁴⁷ A. PAPANIKOLAOU, *Being With God*, pp. 17-18.

⁴⁸ V. LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 5.

⁴⁹ V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 70.

⁵⁰ A se vedea A. PAPANIKOLAOU, *Being With God*, pp. 28, 47. Procedul este explicabil prin faptul că Dumnezeu nu se obiectualizează, chiar dacă prin revelație se fenomenalizează, ceea ce transformă cunoașterea teoretică într-o cunoaștere prin har, care presupune nu doar adevăr teoretic, ci și întâlnire cu Dumnezeu cel viu. A se vedea Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Lidia Rus și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 11.

⁵¹ V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, p. 57.

tocmai Sf. Dionisie Areopagitul: dincolo de afirmație și negație, există o a treia cale a experienței supraconceptuale a lui Dumnezeu. Pentru a rămâne riguros în filosofie, Marion are în vedere doar *posibilitatea* unei experiențe a fenomenului saturat de tipul Revelației, în timp ce Lossky discută despre *efectivitatea* ei plecând de la Tradiția Bisericii de Răsărit. Dacă Marion analizează teofania după liniile fenomenului saturat, Lossky subliniază în plus și importanța antinomiilor dogmatice care constituie o punte de salt către apofatism și nu doar simple afirmații de credință care trebuie anihilate de o teologie negativă sau de critica metafizicii.

Ne punem acum întrebarea asupra raportului dintre dogmatica Bisericii și fenomenul saturat. Unde putem situa hotărârile sinoadelor ecumenice, care cuprind formulele dogmatice devenite învățături de credință normative pentru întreaga comunitate de credință? Țin ele de metafizică sau nu? Răspunsul stă sub semnul ambivalenței, depinzând de sensul pe care îl acceptăm pentru metafizica însăși. (a) Mai întâi să luăm în discuție formula care acceptă că dogmele Bisericii (ne referim aici la cele formulate la primele șapte sinoade ecumenice) sunt formule metafizice (fapt pe deplin valabil atunci când sunt transformate în idoli conceptuali). Este o atitudine des întâlnită în postmodernismul filosofic, cel mai evident fiind la Gianni Vattimo. Urmarea postmetafizică este inevitabilă: odată cu renunțarea la metafizică sunt recuzate și dogmatica și morala Bisericii în virtutea unei gândiri care-și refuză fundamentele declarându-se „gândire slabă”.⁵² În măsura în care e consecventă cu sine, o asemenea atitudine pierde din vedere tocmai faptul că dogmele conțin, prin structura lor antinomică, și elementul negativ, apofatic și că ele însele sunt formule slabe care au nevoie de confirmarea pe care doar experiența nonmetafizică o poate oferi, adică experiența apofatică. Urme ale Dumnezeului viu necesare în măsura în care orice urmă conduce către cel care a lăsat-o, dogmele trimit neîncetat dincolo de ele, fiind un fel de „închideri care se deschid”.⁵³ (b) În al doilea rând, rămânând în orizontul metafizicii moderne, să acceptăm că dogmele nu sunt formule ale metafizicii, ci o continuare a Revelației, având așadar statutul unor fenomene saturate de tipul icoanei. Statutul lor antinomic susține o asemenea interpretare: având trăsături iconice, dogmele reclamă mereu un exces de intuiție, o saturație la puterea a doua, un paradox al paradoxurilor, asemenea Revelației. De două ori fenomene saturate, o dată prin paradoxul iconic al formulelor și în al doilea rând prin experiența apofatică, cea care depășește afirmațiile și negațiile ajungând la cunoașterea prin necunoaștere, dogmele realizează ceea ce teologia lui Vladimir Losski arăta: ele

⁵² Pentru trăsăturile gândirii slabe vezi Gianni VATTIMO, Pier Aldo ROVATTI (ed.), *Gândirea slabă*, coll. *Biblioteca italiană*, trad. de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 1998, p. 7.

⁵³ Sintagma „închidere ce se deschide” îi aparține filosofului Constantin Noica și o asumăm, considerând să exprimă elocvent esența paradoxală a dogmelor. Vezi Constantin NOICA, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1991, p. 203.

conduc către o experiență nonpredicativă de tip mistic. Din punct de vedere fenomenologic, fenomenul saturat nu are nevoie de condiții de posibilitate, de niciun fel de *a priori* transcendental pentru a se manifesta, donația sa fiind originară. Cu toate acestea, din perspectivă teologică trebuie acceptată legătura paradoxală dintre dogme și apofatism, dintre afirmații și negații, tocmai în virtutea atenționării Sf. Dionisie Areopagitul că cineva nu trebuie „să socotească că negațiile sunt opuse afirmațiilor”.⁵⁴ Acceptând reducția credinței și urmărind elevația spirituală de la experiența predicativă, deși antinomică, a învățăturilor dogmatice, la experiența apofatică, suntem nevoiți să recunoaștem că dacă dogmele sunt un fenomen saturat de tip iconic, acest fenomen saturat devine un fel de condiție de posibilitate pentru teologia apofatică, adică pentru fenomenul saturat la puterea a doua. Am subliniat „un fel de”, fiindcă Dumnezeu se poate manifesta pur și simplu ca teofanie, așadar ca fenomen saturat de gradul întâi, cum s-a întâmplat în episodul cu Apostolul Pavel pe drumul Damascului; însă acestea sunt excepții, regula credinței susținând că teologia și mistica se susțin reciproc, că „urmele” dogmatice și paradoxale ale Dumnezeului viu conduc către El, că fenomenul saturat al experienței apofatice nu anihilează și nu anulează adevărurile de credință, ci dimpotrivă, le întemeiază. Suntem în fața unei surprize de proporții: *fenomenul saturat poate admite condiții de posibilitate* care sunt ele însele de tipul paradoxului, adică de tipul fenomenului saturat. Să notăm că această constatare nu implică în mod necesar reîntoarcerea la subiectul transcendental kantian, ci necesită o aprofundare a meditației asupra adonatului lui Marion, adică asupra celui ce vine după subiect.

Am ajuns astfel să susținem posibilitatea unei succesiuni ierarhice a fenomenelor saturate, în care unul să se constituie drept condiție de posibilitate pentru cel următor. Dacă această schemă admite mai multe elemente și dacă epectaza – progresul infinit în Dumnezeu, despre care vorbea Sf. Grigore de Nyssa⁵⁵ – poate fi interpretată ca o suită de fenomene saturate, aceasta rămâne o provocare care depășește intențiile textului de față. Rămâne însă un punct câștigat concluzia care se degajă și anume că teologia apofatică iese de sub lovitura acuzației de ontoteologie, dovedindu-se, cel puțin din acest punct de vedere, teologie postmetafizică.

⁵⁴ Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre teologia mistică*, în: *Opere complete*, coll. Colecția cărților de seamă, trad. de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 247.

⁵⁵ Sf. GRIGORE DE NYSSA, *Viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, în: *Scrieri*, coll. PSB 30, vol. 1, trad. de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 91.

POSTMETAPHYSICAL PHILOSOPHY AND APOPHATIC THEOLOGY. FROM JEAN-LUC MARION'S PHENOMENOLOGY TO THE PARADOXICAL STATUS OF THOUGHT IN VLADIMIR LOSSKY'S THEOLOGY¹

NICOLAE TURCAN*

ABSTRACT. The postmetaphysical context of the contemporary philosophy emphasizes the sustained refusal of metaphysics, pointing to the lack of legitimacy for modernity's meta-narrations. The reason loses its power, allowing the development of new religious movements, without dogmatic foundations and more sentimental and experiential. Jean-Luc Marion's thinking is one of the contemporary possibilities for the dialog between theology and postmetaphysical philosophies. Concepts like „God without being”, „idol”, „icon” and „distance” offer a coherent phenomenological answer to the weak thought. Starting from these considerations, my paper analyses Vladimir Lossky's apophatic theology, arguing for the paradoxical status of thought in the Tradition of Orthodox Church: first, a dogmatic strong thought, very important for the Christian faith; second, a thought that needs to become weak in order to remain strong, being overcome by the negative theology and the mystical experience.

Key-words: postmetaphysical philosophy, apophatic theology, Jean-Luc Marion, Vladimir Lossky, saturated phenomenon, dogmatic antinomy

Introduction

Postmetaphysical thinking did not target religion persistently and was not born out of a detachment from the religious practices and institutions of its time, as opposed to the philosophy of Enlightenment. According to Habermas,

¹ This work was possible with the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU 89/1.5/S/60189 with the title “Postdoctoral Programs for Sustainable Development in a Knowledge Based Society”.

* Dr., Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România, nicolaeturcan@gmail.com

its roots are found in the critique of Hegelian idealism², where the notions of universality, supra-temporality, and necessity are countered by particularity, variation, and accident. Thus philosophy's detranscendentalization³ occurs counting among its causes (a) the infusion of historical consciousness, namely of finitude, in the 19th century, (b) the emergence of the philosophy of life, where transcendental categories are replaced with the structures of life, and finally (c) philosophy's linguistic turn whereby the anonymous language forms achieve a transcendental status. Jean-Luc Marion's phenomenology is an effect of this detranscendentalization: by refusing any (transcendental) *a priori* as well as any transcendence that doesn't phenomenalise/give itself, and by radicalising Husserl's principle of phenomenological reduction by the principle reduction to givenness, Marion's thinking reopens the possibility of the analysis of religious phenomena, up to now more or less criticised by the Enlightenment philosophies.

Readdressing the issue of religion in a postmetaphysical context has its advantages and disadvantages. On one hand, the advantages are given by the fact that of the war between reason and religion waged with such grim determination by the Enlightenment modernity, it seems⁴ all that is left are mere echoes: a new religious rebirth already announced as 'the return of religion' has a clear path⁵ before it. On the other hand, the disadvantages originate in the fact that in want of firm grounds traditions have held so far, the recent religious hermeneutics often indulge in complete subjectivism, the absent God isn't called back, he is merely created by the human intelligence or desires.

In the present essay I will attempt to put two thinkers face to face – a postmetaphysical philosopher, Jean-Luc Marion, and an Orthodox neo-patristic theologian, Vladimir Lossky – in order to find an answer to the question whether the relation between dogmata and apophaticism comes under metaphysics or post-metaphysics, and starting from here, to determine if a simultaneously very contemporary and very traditional postmetaphysical theology is possible. I shall provide an affirmative rejoinder and argue by first employing the concept of saturated phenomenon, and secondly by referring to the way in which in the

² According to Habermas, there are a few major themes through which philosophical modernity has been overcome: linguistic turn, situational reason, and overcoming logocentrism by overturning the precedence theory had over practice. Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays in Contemporary German Social Thought*, trans. William Mark Hohengarten (Cambridge: MIT Press, 1992), 39.

³ *Ibid.*, 34.

⁴ This uncertainty comes from the fact that the rational opposition to religion isn't gone, it is just that the arguments of modernity have lost their power of persuasion, although their spirit lives on in the contemporary neo-atheistic movements.

⁵ See in this respect Enda McCaffrey, *The Return of Religion in France: From Democratisation to Postmetaphysics* (London: Palgrave Macmillan, 2009).

tradition of the Eastern Church apophatic theology rests upon the statements of dogmatic theology. In the space left, three steps will be taken: (1) an analysis of certain concepts in Jean-Luc Marion's phenomenology; (2) a discussion on the relation between dogmata and apophaticism in Vladimir Lossky's theology; and (3) a final discussion drawing the conclusions on the postmetaphysical character of the apophatic theology, even when it is initiated by dogmatic thinking, which may in its turn be subjected to metaphysical accusations.

I. Jean-Luc Marion and the postmetaphysical philosophy

The reduction to givenness and the saturated phenomenon

The project of phenomenology intends to surpass metaphysics at the extent to which it adopts the principle of 'return to the things themselves' and carries out the phenomenological reduction. Husserl operated this reduction as reduction to objectness, Heidegger as reduction to beingness, whereas by his reduction to givenness Marion tries to perceive the originarity of the fact that before they appear, phenomena give themselves as they are, from themselves. This initial givenness alone sheds light on phenomena which could grasp the givenness of a religious experience or that of an experience of faith, both paradoxical in themselves, but no less entitled to being the object of phenomenological analysis, ultimately even as a pure possibility. Hence the phenomenology of givenness fosters paradoxical phenomena such as those Jean-Luc Marion called attention to under the name of saturated phenomena⁶.

The saturated phenomenon surpasses the limits imposed by mathematical clarity (Descartes), the intellect's *a priori* categories (Kant) and the constraints articulated by Husserl's phenomenology by resorting to the limits within which the phenomenon itself is given⁷. The saturated phenomenon does not allow for transcendental conditions, being a counter-experience rather than an experience, from Kantian standpoint. Commencing with Kant's and Husserl's definitions of the phenomenon, comprising both concept and representation/intuition, Marion configures the relation between the two so as to open the way to the analysis of a new group of phenomena, namely the paradoxical ones, among which the religious experience is to be found. The truth, says Marion, can be attained by three means: (1) either the intuition

⁶ For a detailed description of the reduction to givenness and its relations to the reductions of Husserl and Heidegger, see Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, trans. Maria Cornelia Ică jr and Ioan I. Ică jr (Sibiu: Deisis, 2003), 51-142.

⁷ See Jean-Luc Marion, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, trans. Maria Cornelia Ică jr (Sibiu: Deisis, 2007), 39-89, 171-220. See also John D. Caputo and Michael J. Scanlon, "Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism," in *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 7.

completely fills the concept – a less frequent situation, or (2) the concept remains unsaturated, but the intuition is sufficient to certify and validate it, although it does not fill it entirely. However, none of these two relations is able to explain the religious phenomenon which requires a third understanding, namely: (3) in this particular case, the intuition overflows the concept; it gives itself in surplus with regard to the concept and surpasses it by excess⁸. This phenomenon in excess is able to describe how the religious phenomenon is manifested (*the theophany* for instance⁹). Such a phenomenon is no longer convincingly described by the Kantian categories because it surpasses quantity, quality, relation, and it simultaneously transgresses modality; in its givenness it has a specific form of visibility, as it presents itself in a blinding manner which should rather be discussed in terms of invisibility, terms attesting to the influence of the Areopagite's discourse¹⁰. Thereby the invisible becomes a phenomenological topic in its own right, but what is revealed as decisive is the distinction between idol and icon.

Idol, icon and distance

For Marion, *the idol* is a form of presence of the divine or of God without the necessary distance¹¹, a dense and opaque presence which encloses just as the metaphysical concept of God does, even when it articulates traits of His magnificence. Every pretension to absolute knowledge reveals an idol¹². What qualifies the idol does not reside in its manufacture or its nature, but in the gaze which stops in it, exposes and exhausts it. The gaze is the one fabricating the idol, not vice-versa¹³. The idol offers the gaze its simple visibility, 'whatever it may be, thing, man, woman, idea, or god'¹⁴, and the gaze sees as though it were looking in a mirror. The idol can be compared to an invisible mirror which doesn't allow the gazer to realise he deceives himself or is being deceived¹⁵. As the gaze cannot advance beyond it, it returns to itself, reflecting itself¹⁶, clouding the invisible – because it cannot allow any invisible¹⁷ – and culminating in self-idolatry¹⁸. A very important element for this discussion is the fact that the idolatry does not disappear even when the idol is exposed;

⁸ See Marion, *Fiind dat*, 323-39.

⁹ Jean-Luc Marion indeed does count theophany among saturated phenomena, 'where the excess of intuition leads to the paradox that an invisible gaze visibly envisages me and loves me'. Marion, *Vizibilul și revelatul*, 87.

¹⁰ *Ibid.*, 14.

¹¹ McCaffrey, *The Return of Religion in France*, 132.

¹² Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: Quadrige/Presse Universitaire de France, 1991), 37.

¹³ *Ibid.*, 19.

¹⁴ *Ibid.*, 21.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 40.

¹⁷ *Ibid.*, 23.

¹⁸ *Ibid.*, 43.

the best example is Nietzsche: when accusing the Kantian idol of the moral God, he replaces him with the idol-God of the will to power, whereby the non-idol God remains undiscovered¹⁹.

‘The proximity of the idol masks and marks the flight of the divine and of the separation that authenticates it. By excessively appropriating “God” to itself through proof, thought separates itself from separation, misses distance, and finds itself one morning surrounded by idols, by concepts, and by proofs, but abandoned by the divine – atheistic.’²⁰

In order to surpass idolatry it is necessary to resort to the icon and the distance through which the divine’s advent takes place.

The icon is a phenomenon that makes itself known only through distance and filiation²¹. Once the space of onto-theology is free from idols, God reveals Himself as a manifestation of the invisible within the visible: neither a metaphysical God, nor the transcendental *ego*, simply the apparition, the phenomenological manifestation of the invisible in the iconic visibility²². Nevertheless, this doesn’t reduce God’s invisibility, nor does it cancel it, because even in an icon, the invisible stays invisible: God cannot be visualised as an object of this world. Let us be reminded of the word of the Gospels: ‘No man hath seen God at any time’ (John 1,18). Seeing the icon asserts the paradox that the icon sees more than it is seen²³; it remains visibility of the invisible *as invisible*²⁴ because that which cannot be conceptualised as essence is, in this case, presented as the ‘intention’ of the invisible to advance toward the visible²⁵. ‘Whereas the idol results from the gaze that aims at it, the icon summons sight in letting the visible (...) be saturated little by little by the invisible.’²⁶ As saturated phenomenon the icon reveals the distance wherein any metaphysical concepts are erased²⁷.

The phenomenology of the distance, with regard to the apophatic God, is developed at length in one of Jean-Luc Marion’s texts on St. Dionysius the Areopagite²⁸. The inconceivable God can only be known within the interval of the distance, whose stakes have to do with the interdiction of any ontic treatment with respect to God²⁹ which would transform Him into a being among other beings, accessible to a science that might be called scientific theology.

¹⁹ Ibid., 59.

²⁰ Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, trans. Tinca Prunea-Bretonnet and Daniela Pălășan (București: Humanitas, 2007), 36.

²¹ See McCaffrey, *The Return of Religion in France*, 135.

²² Ibid.

²³ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, trans. Mihail Neamțu (Sibiu: Deisis, 2000), 44.

²⁴ Marion, *Dieu sans l'être*, 35.

²⁵ Ibid., 36.

²⁶ Ibid., 28.

²⁷ McCaffrey, *The Return of Religion in France*, 137.

²⁸ See Marion, *Idolul și distanța*, 201-72.

²⁹ See *ibid.*, 203.

Any theology impenetrable to apophatic experience remains idolatrous. ‘The unthinkable gives itself to be thought as unthinkable.’³⁰ The distance set by the Areopagitic negations proves that God cannot be thought within the categories of the being, He gives Himself to us as a gift³¹. This givenness does not abolish distance; it acknowledges its incommensurability and traverses it³² in as far as it is understood that St. Dionysius’s discourse is not just one among others, but an ascension towards God. Covering the distance – this means neither its appropriation nor its disappearance – supposes the hierarchy, celestial and ecclesiastic, which Marion understands, often paradoxically, as the ‘origin of holiness’³³ and ‘immediate mediation’³⁴ made possible by the embodiment of Christ. ‘Hierarchy, grafted on the Christ and effected by Him, becomes for us the sole possible icon of immediate mediation.’³⁵ The spiritual ascent does not traverse this distance in order to abolish it, but in order to receive Him Who is unthinkable. Under these circumstances of having to keep the distance and not idolise God, the only discourse that remains possible, as Jean-Luc Marion himself assumes it, is the discourse of praise, the prayer³⁶.

As a matter of fact, in a work on mystical theology, written in as a result of a confrontation with Derrida, Marion challenges the understanding of apophaticism as the return of the affirmation and implicitly as the reinstatement of the metaphysics of presence. Apophatic theology is not merely a series of negations of the affirmations bearing the divine names, it surpasses both affirmations and negations, advancing on a third non-predicative way, and consequently one beyond the possibility of a ‘yes’ or ‘no’ answer. This third way is rather ‘pragmatic’, referring to the experience of the divine as unknowability, which leads him to assert that negations do not become affirmations and therefore do not fall back into modern metaphysics but instead lead beyond them, into the darkness of unknowability³⁷.

II. Vladimir Lossky and thinking the paradox

Reduction to faith

Although he doesn’t label it as such, the reduction to faith is a constant presence in Vladimir Lossky’s thought. To the neo-patristic thinker and Orthodox theologian, the truths of the tradition of the Eastern Church are fundamental and indisputable, any theological developments being further unfoldments of both

³⁰ Ibid., 206.

³¹ See Marion, *Dieu sans l’être*, 12.

³² Marion, *Idolul și distanța*, 231.

³³ Ibid., 243.

³⁴ Ibid., 241.

³⁵ Ibid., 249.

³⁶ Ibid., 259.

³⁷ Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trans. Ionuț Biliuță, *Philosophia christiana* (Sibiu: Deisis, 2003), 149-86.

Tradition and Revelation. The very Tradition is the unfoldment of Revelation under the guidance of the Holy Spirit; it is not considered to be just a history of theological thinking, but the presence of the Holy Spirit in the Church³⁸. Therefore the reduction to faith displays the truth preached by the Church in its two dimensions: both as the truth of dogmatic affirmations (kataphatic) and as the truth of the union with God (apophatic)³⁹. But the extent to which this truth remains only the theoretical expression of an objectified and dead phenomenon, set once and for all, and, perhaps, used in the fight for inter-confessional or political domination, the truth following the reduction to faith loses its quality of being a truth and the role of guiding the believer towards the incomprehensible God. In Marion's terms, the dogmatic paradox instead of the saturated phenomenon remains just one idol among others. The recourse to Dionysius approaches Lossky to Marion, with whom he shares surprising similarities. Phenomenology confirms here what apophatic theology already knew: God of the Church is not God of metaphysics or onto-theology, but an apophatic God of supra-conceptual experience. And if Marion uses Dionysius to exemplify the possibility of revelation as saturated phenomenon, for Lossky he is the end of a theological enterprise synonymous with the spiritual ascension which begins in the field of the affirmations about God, namely in the kataphatic theology of the divine names and antinomical dogmas.

Dogmatic antinomies and mystical contemplation

Interested in the apophatic tradition of the Eastern Church, Vladimir Lossky reserves a special place for mystical experience, considering it 'the perfecting and crown of all theology', 'Theology *parexcellence*'⁴⁰. However surprising, this connection between theology and mysticism is completely assumed by Lossky and considered defining for Christian Orthodoxy. The affirmations and the teachings about God can be understood only if they are acknowledged a purpose that surpasses them: the union with God⁴¹. This pragmatism of knowledge was also found in the analysis of the saturated phenomenon, in surpassing predicative knowledge, the fact being explained precisely by the necessity to go beyond the concepts in the sense of excess and saturation. In that instance the emphasis laid on conceptual structure itself was more diminished than in the case of religious experience in Lossky's theology, where the dogmata are *necessary* to apophaticism, being an inevitable

³⁸Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu* (București: Humanitas, 1998), 134-62.

³⁹ For Lossky apophaticism constitutes the fundamental characteristic of the whole theological tradition of the Eastern Church'. See Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trans. Vasile Răducă, Dogmatica (București: Anastasia, f.a.), 55.

⁴⁰ Ibid., 37.

⁴¹ Ibid.

basis for the mystical union. For that matter, 'theology and mysticism support and complete each other'⁴² and the dogmatic conflicts which marked the ecclesiastic history are imbued with 'the constant preoccupation (...) to safeguard (...) for all Christians, the possibility of attaining to the fullness of the mystical unity.'⁴³ The stronger the battles, the clearer the importance the affirmations of the faith for the apophatic theology; this fact can be explained not only in order to offer the negative theology concepts to be negated and definitively dissolved, but because these negations are *oriented towards the living God*, and mysticism is 'a spirituality which expresses a doctrinal attitude.'⁴⁴

Apophatic theology is not a sequence of intellectual negations of the divine names, which might lead to agnosticism⁴⁵, but much more, a 'contemplative theology: raising the minds to those realities which pass all understanding'⁴⁶. Here we are faced with what Marion designated as 'the third way', found beyond the intellectual exercises of conceptual affirmations and negations, or, according to the distinction operated by one of Lossky's contemporary commentators, the difference between 'apophatic method' (intellectual negations) and 'apophatic theology' (contemplations)⁴⁷. Nonetheless, contemplation was foretold by the affirmations about God, by the presence of dogmatic antinomies, because apophaticism does not cancel theological thinking, it nourishes it⁴⁸. For Lossky, surpassing Aristotelian logic by lingering in paradox – a procedure found in Christianity's major dogmata (the dogma of the Holy Trinity, of hypostatic union of the two natures in the person of Jesus Christ, of the two wills etc.) – is precisely the limit of the conceptual rationality,

'... it forbids us to follow natural ways of thought and to form concepts which would usurp the place of spiritual realities. (...) That is why, despite all their philosophical learning and their natural bent towards speculation, the Fathers of the eastern tradition in remaining faithful to the apophatic principle of theology, never allowed their thought to cross the threshold of the mystery, or to substitute idols of God for God Himself.'⁴⁹

The 'idol' concept has the same semantic charge it had in Marion's phenomenology and can be used in opposition to the concept of 'icon' identifiable in dogmatic antinomies, in this case. The antinomies do not build a system of concepts, they serve as a bridge from which the contemplative,

⁴² Ibid., 36.

⁴³ Ibid., 37.

⁴⁴ Ibid., 35.

⁴⁵ See in this respect Aristotle Papanikolaou, *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (University of Notre Dame Press, 2006), 18.

⁴⁶ Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 71.

⁴⁷ Papanikolaou, *Being With God*, 17-18.

⁴⁸ Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, 5.

⁴⁹ Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 70.

supra-conceptual attitude can leap forward; hence, they play the iconic role of taking the believer beyond themselves⁵⁰, to another domain found – according to Lossky – ‘beyond all logic and all metaphysics.’⁵¹

III. Saturated conditions of possibility and postmetaphysical theology

Before entering the last section of this paper, let us first resume. Apophatic theology is conceived by Jean-Luc Marion’s phenomenology of givenness in line with how it is presented in Vladimir Lossky’s neo-patristic theology, their common basis being St. Dionysius the Areopagite: beyond affirmation and negation, there is a third way for the supra-conceptual experience of God. In view of remaining rigorous in his philosophy, Marion takes into account only the *possibility* of an experience of a saturated phenomenon such as the Revelation, whereas Lossky argues its *effectiveness* considering the Tradition of the Eastern Church. If Marion analyses theophany in the outlines of saturated phenomena, Lossky yet again stresses the importance of dogmatic antinomies which make up a crossing towards apophaticism and not just the simple affirmations that need to be annihilated by negative theology or by metaphysical critique.

Now we can finally ask the question concerning the relation between the Church’s dogmatics and the saturated phenomenon. Where should we place the decisions of the ecumenical councils, which comprise the dogmatic formulae that became normative teachings of the faith for the entire Christian community? Do they belong to metaphysics or not? The answer is ambivalent, depending on the meaning we adopt for metaphysics itself. (a) First let us consider the formula which admits that the dogmata of the Church (I refer here to those established by the first seven ecumenical councils) are metaphysical expressions (a completely valid fact when they are transformed into conceptual idols). This is a frequent attitude in philosophical postmodernism, the most obvious of which is Gianni Vattimo’s. The postmetaphysical aftermath is inevitable: renouncing metaphysics entails renouncing the dogmatic and the moral of the Church by virtue of a thought refusing its fundamentals and declaring itself to be a ‘weak thought’⁵². In as much as it is consistent with itself, such an attitude disregards the fact that by

⁵⁰ See Papanikolaou, *Being With God*, 28, 47. The procedure can be explained by the fact that God does not objectify Himself, even though He phenomenalisises Himself by revelation, which turns theoretical knowledge into knowledge by grace supposing not only theoretical truth but also becoming acquainted with the living God. See Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, trans. Lidia Rus and Remus Rus (Bucureşti: Ed. Enciclopedică, 1993), 11.

⁵¹ *Ibid.*, 57.

⁵² For the characteristics of weak thought see Gianni Vattimo and Pier Aldo Rovatti, eds., *Gândirea slabă*, trans. Ştefania Mincu, Biblioteca italiană (Constanţa: Pontica, 1998), 7.

their antinomical structure the dogmata contain the negative, apophatic element as well, and that they themselves are weak expressions in need of the confirmation only the non-metaphysical experience is able to grant, more precisely the apophatic experience. Traces of the living God are necessary insofar as any trace leads to the one who left it, the dogmata incessantly refer the believer beyond them, being a sort of 'opening closures'⁵³. (b) Secondly, remaining in the field of modern metaphysics, it should be accepted that the dogmata are not metaphysical formulae but a continuation of Revelation, thus enjoying the status of saturated phenomena like the icon. Their antinomical status supports such an interpretation: possessing iconic traits, the dogmata always require an excess of intuition, saturation to the square, a paradox of paradoxes, just like the Revelation. Twice saturated phenomena, once by the iconic paradox of their expressions, and second by the apophatic experience, which by surpassing affirmations and negations reaches knowing through not knowing, the dogmata achieve that which has been shown in Vladimir Lossky's theology: namely that they lead to a non-predicative mystical experience. From a phenomenological point of view, the saturated phenomenon doesn't need conditions of possibility, nor any kind of transcendental *a priori* in order to manifest itself, because its originary givenness. Yet from a theological perspective, the paradoxical connection between dogmata and apophaticism, affirmations and negations must be accepted, precisely because St. Dionysius the Areopagite's warning that 'negations are not to be conceived as being opposed to affirmations'⁵⁴. Once we've accepted the reduction to faith and by following the spiritual rise from the however antinomical predicative experience of the dogmatic teachings, to the apophatic experience, we are compelled to acknowledge that if the dogmata are an iconic saturated phenomenon, this saturated phenomenon becomes a sort of condition of possibility for apophatic theology, namely for the phenomenon saturated to the square. I've stressed 'a sort of', because God is able to simply make Himself manifest as theophany, also as a first degree saturated phenomenon, as it happened in the biblical episode of St. Paul on the road to Damascus; but these are exceptions, as the rule of the faith asserts that theology and mysticism support each other, that the dogmatic and paradoxical 'traces' of the living God lead to Him, that the saturated phenomenon of apophatic experience does not annihilate and does not cancel the truths of the faith, to the contrary, it offers them a "fundament". We are faced with an immense surprise: *the saturated phenomenon can allow for conditions of possibility* which are paradoxical in their

⁵³ The syntagma 'opening closure' belongs to the philosopher Constantin Noica and I appropriate it, believing it eloquently expresses the paradoxical essence of the dogmata. See Constantin Noica, *Devenirea întru ființă* (București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1991), 203.

⁵⁴ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre teologia mistică*, in *Opere complete*, Colecția cărților de seamă (Place Published: Paideia, 1996), 247.

turn, meaning (similar to or identical with) the saturated phenomena. It should be noted that this ascertainment does not necessarily involve returning to Kant's transcendental subject; instead it requires the more profound meditation on Marion's gifted, namely of the one following that transcendental subject.

Thus we have come to assert the possibility of a hierarchical succession of saturated phenomena, where one is the next one's condition of possibility. If this scheme allows for more elements and if the *epektasis* – the infinite progress in God St. Gregory of Nyssa talked about⁵⁵ – can be interpreted as a succession of saturated phenomena, this is a challenge surpassing the intentions behind the present text. However, what was gained is the conclusion drawn, namely that apophatic theology escapes the accusation of being onto-theology by proving to be postmetaphysical theology.

⁵⁵ Sf. Grigore de Nyssa, *Viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, in *Scrieri*, PSB 30, vol. 1 (Place Published: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982), 91.

BISERICA UNITARIANĂ, CONTINUATOARE A ARIANISMULUI. REPERE ISTORICE ȘI DOCTRINARE

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

REZUMAT. În cadrul mișcării reformatoare se distinge orientarea raționalist-evanghelică italiană care va da naștere unitarianismului. Unitarienii sunt arienii timpurilor moderne. Antitrinitarismul modern, al cărui început se leagă de numele lui Laelius Socinus în Polonia și în Dávid Ferenc Transilvania, se considera o mișcare de elită, curent spiritual, liberalist și iudaizant. Potrivit acestora creștinismul a recunoscut mai multe autorități exterioare ca Biblia, Biserica, clerul, papalitatea, tradiția. Credința nu mai este o experiență sufletească, ci acceptarea dogmelor, crezurilor, a puterii clericale. În consecință, singura autoritate pe care o acceptă este una interioară, definită prin rațiune și conștiință.

Cuvinte-cheie: arianism, Biserică, protestantism, unitariani, antitrinitari.

Teologul grec Hristu Andrutsos, în arhicunoscuta și neîntrecută sa *Simbolică* afirmă că protestantismul este „o mare erezie”¹. Într-adevăr Reforma protestantă izbucnită în prima parte a veacului al XVI-lea aduce cu sine renașterea unor erezii din epoca Sinoadelor Ecumenice și chiar de mai înainte. Ereticul Marcion, care a trăit în veacul al II-lea poate fi considerat un precursor al Protestantismului, fiind elogiât de unii teologi moderni și numit *primul protestant*.

Istoria bisericească cunoaște nu numai un nestorianism hristologic, dar și unul eclesiologic. Ideea de bază a acestuia e că singura Biserică adevărată e cea nevăzută, cea pământească neavând decât un caracter relativ. Acest *nestorianism eclesiologic* se aplică Protestantismului”². Respingerea cultului de hiperdulie convenit Maicii Domnului, potrivit hotărârilor Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes, 431, este o formă de nestorianism.

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, România, dbutcapusan@yahoo.ro

¹ Hristu ANDRUTSOS, *Simbolică*, trad. de Iustin Moisesescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 47.

² Pr. Dumitru BELU, „Autoritatea în Biserică” în Ortodoxia., nr. 4/1961, p. 500.

Curentele protestante au reactivat și iconoclasmul, mai accentuat în calvinism decât în luteranism.

În perioada contemporană se vorbește despre:

- prima Reformă, cu referire la valdenzi, frați uniți, frați moravi, sec. XIII-XV;

- Reforma magisterială sau clasică, cu corifeii Luther, Zwingli și Calvin;

- Reforma radicală, concept popularizat de George Hunston Williams, în cartea cu acest titlu apărută în 1962³, se referă la anabapțiști, menoniti, herenhuterni, unitarieni etc, numită și a treia Reformă sau *Reforma de stânga*.

În cadrul mișcării reformatoare se disting: orientarea protestantă germano-elvețiană, orientarea spiritualist-anabaptistă și orientarea raționalist-evanghelică italiană care va da naștere unitarianismului o nouă formă a antitrinitarismului, una dintre formele sub care arianismul s-a păstrat.

Unii protestanți s-au apropiat foarte mult de sabelianism. Deși mențin realitatea celor trei persoane, ei văd în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh trei numiri ale uneia și aceleiași substanțe. O astfel de doctrină găsim la socinieni sau unitarieni.⁴ Primul scriitor unitarian este considerat Martin Borrhaus Cellarium (1499-1564), un prieten al lui Martin Luther care a formulat unele teorii unitariene⁵ în 1527. Poziții antitrinitare a formulat în 1527 și anabaptistul Ludwig Haetzer (1500-1529).

Este interesant de notat că ideile unitariene s-au născut în țările Europei de Sud, unde nu s-a răspândit protestantismul cu ramurile lui principale: evanghelică și reformată, țări în care inchiziția catolică a fost foarte activă. Comunități antitrinitare s-au organizat însă doar în Polonia și Transilvania⁶.

Umanistul și medicul spaniol Mihael Servetus (1511-1553) în lucrările sale: *De trinitatis erroribus* (1531) *Dialogorum de Trinitate* (1532), *Restitutio christianismi* (1553) opera principală, respinge dogma Sfintei Treimi și contestă predestinația. A fost ars pe rug la Geneva guvernată de Jean Calvin, în 27 octombrie 1553, împreună cu cărțile sale, fiind considerat primul martir unitarian.

Întemeietor al unitarianismului este considerat însă Laelius Socinus (1525-1562) umanist italian al Renașterii, născut în Sienna. A călătorit în Franța, Anglia, Țările de Jos, Germania, Cehia, Polonia, stabilindu-se în Elveția, a corespondat cu Calvin și s-a întâlnit cu Melancton. S-au păstrat doar două

³ Milan OPOCENSKY, ed., *Towards a Renewal Dialogue. The First and Second Reformation*, WARC, Geneva, 1996, p. 8.

⁴ X. de BACHELET, „Arianisme”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I, partea 1, Paris, 1923, col. 1860.

⁵ Pr. Pompiliu NACU, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dănuirea lor la începutul mileniului trei*, Ed. Partener, Galați, 2010, p. 193.

⁶ Kovács SANDOR, „Istoria formării episcopatului unitarian din Transilvania” în vol. *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania*, Partea 1: De la începuturi până la 1740, ed. Nicolae Bocșan, Dieter Brandes, Lukács Olga Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 153.

tratate ale cărui autor este: *Tractatus aliquot theologici*, respectiv *Theses de Filio Dei et Trinitate*. A fondat o mișcare religioasă care activa în secret de frica persecuțiilor, conducerea căreia a fost preluată după moartea sa de nepotul său, Faustus Socinus (1539-1604) organizată ca Frații polonezi, socinieni, sau Ecclesia Minor (separată de *Ecclesia Major*, calvină). Începutul lor este socotit data de 22 ianuarie 1556 când în Sinodul general de la Secemin, studentul polonez Peter Gonesius atacă dogma Sfintei Treimi. Pentru Socinus și adepții săi, doctrina Treimii este o manifestare a spiritului lui Antihrist. Singurul Dumnezeu adevărat este Tatăl, Iisus Hristos este doar fiul uman al Lui, iar Duhul Sfânt este înțeleș nu ca o persoană, ci ca o putere a lui Dumnezeu. Trebuie să ne închinăm lui Hristos ca unui om care și-a obținut divinitatea prin viața Lui superioară.

Aici, în Polonia, a fost fondată în 1602 Academia de la Rakov închisă în 1638, care a instruit peste 1000 de studenți. Tot aici apar primele cărți simbolice ale antitrinitarilor: *Catehismul de la Rakov* (1605), *Christianae religionis brevissima Institutio per interrogationes & responsiones, quam catechismus vulgo vocant* (1618) și *Confessio fidei christianae edita nomine ecclesiarum, que in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum, J. Christum et Spiritum Sanctum corde sancto profitentur* (1642).

Lucrările principale ale lui Faustus sunt: *De auctoritate scripturae sacrae* (1570), *De Jesu Christo servatore* (1578) în care vorbește doar despre *invocatio Christi*, nu de adorare, rugăciunile sunt primite de către Hristos ca mediator, în vederea transiterii către Tatăl⁷.

În anul 1563, medicul italian antitrinitarian Giorgio Blandrata (1515-1588) izgonit din Polonia, se mută în Transilvania, ca medic și consilier al principelui Zápolya Zsigmond János (1540-1571), profesând doctrina lui Servetus. Între 1558-1562 el a condus o comunitate unitariană în Polonia.

Biserica unitariană din Transilvania ocupă un loc semnificativ în istoria Reformei europene datorită faptului că a rămas singura comunitate antitrinitară din Europa Centrală și de Est, care își continuă activitatea neîncetat de la momentul fondării sale și până în zilele noastre⁸. Fondatorul și primul episcop al Bisericii Unitariene din Transilvania - prima episcopie unitariană din lume înființată la Cluj în 1568 și singura până în 1971 - a fost Dávid Ferenc (1520-1579). Acesta s-a născut la Cluj din tată sas și mamă ungueroaică. A studiat Teologia la Cluj, Alba-Iulia, Wittemberg și Frankfurt. A devenit învățător la Bistrița, iar apoi preot la Petriș și Cluj. În anul 1564 este ales episcop al comunităților maghiare protestante. Discuțiile sale asupra trinității au început în

⁷ George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962, p. XXIV-XXXI.

⁸ Kovács SANDOR, „Scurt istoric al Bisericii Unitariene din Transilvania” în vol. *Scurtă istorie a Bisericilor și comunităților religioase din Transilvania*, ed. Dieter Brandes, V. Grăjdian, Lukács Olga, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 131.

1565, sub influența lui Blandrata, exprimându-și dubii mai întâi asupra personalității Duhului Sfânt.

La 20 ianuarie 1566 Dávid își ține prima predică în spirit unitarian pe amvonul bisericii principale din Cluj⁹. El se reîntoarce la învățăturile lui Iisus, și se delimitează de dogmele, tradițiile, organizarea eclesiastică a Bisericilor fondate pe învățăturile pauline¹⁰.

Între 24-27 aprilie 1566, la prima dispută din Alba Iulia, Dávid Ferenc și Méliusz Juhász Péter (1532-1572) - Episcopul reformat de Debrecen cu care a avut o lungă controversă teologică - discută despre problema expresiilor privind unitatea și trinitatea lui Dumnezeu. Este prezent și principele Transilvaniei¹¹.

Mulți locuitori maghiari ai Transilvaniei au acceptat noua credință, iar în anul 1568 se convertește chiar principele Zápolya¹², care era și rege al Ungariei, devenind singurul rege unitarian din istorie.

În 1568 este emis un edict asupra libertății religioase în cadrul Dietei de la Turda, primul organ legislativ din Europa care recunoaște unitarianismul. Pentru prima oară în lume se legiferează acum libertatea conștiinței și a toleranței religioase. Credința ortodoxă a românilor care constituiau majoritatea populației principatului Transilvaniei, rămânea în continuare tolerată, documentele făceau referire la patru *religio recepta*: romano-catolică, luterană, reformată și unitariană. Aici trebuie reținut că la 11 decembrie 1561 grecul Ioan Iacob Heraclid, Despot Vodă, domn al Moldovei (1561-1563), adept al Reformei emite un edict de toleranță religioasă invitând în Moldova pe toți protestanții care aveau de suferit în țările lor. În acest context se stabilește la curtea sa episcopul socinian Ioan Lusinius (Lusinski)¹³.

În același an, 1568, Dávid Ferenc publică la Alba Iulia în volumul *De falsa et vera unius Dei Patri, filii, et spiritus sancti*, lucrarea lui Laelius Socinus *Brevis explicatio in primum Iohannis caput*.

În anul 1570 numeroși liber cugetători și antitrinitarieni din străinătate găsesc adăpost în Transilvania: Johannes Sommer, întemeietorul școlii latine de la Cotnari, care a devenit ginerele lui Dávid Ferenc, Adam Neuser, Christian Francken, Jacob Paleologus, rector al Academeiei unitariene din Cluj, Mathias Glirius-Vehe¹⁴.

⁹ *Cărarea unitariană. Unitarianismul din Transilvania*, Asociața Națională de Tineret Dávid Ferenc, Cluj, 2000, p. 26.

¹⁰ *Cărarea unitariană*, p. 8.

¹¹ *Cărarea unitariană*, p. 26.

¹² *Cărarea unitariană*, p. 27.

¹³ Ion I. CROITORU, *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor. Unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVII-lea*, vol. II, Ed. Cetatea de scaun, Târgoviște, 2012, p. 494.

¹⁴ Kovács SANDOR, „Scurt istoric...”, p. 136; *Cărarea unitariană*, p. 30.

În același an, 1570, Biserica unitariană luase o mare amploare: 450 de parohii, 13 protopopiate¹⁵, dar între 1605-1690 în timpul așa-numitului secol al principilor calvini pierde multe parohii, în special datorită episcopului reformat Keserüi Dajka János (1618-1633), numărul credincioșilor scade drastic după 1690, în urma acțiunilor de recatolicizare.

În 1574 se înregistrează moartea primului martir unitarian din Transilvania: predicatorul Alvinczi György, participant la disputa din Nagyharsány¹⁶.

Dávid Ferenc și adepții săi vor forma, spre deosebire de unitarienii moderați, adorantiști, sau hristocentriți, ai căror lider devine medicul Blandrata și care va alege alt episcop în persoana lui Hunyadi Demeter, o grupare a "daviștiților", care priveau persoana lui Iisus Hristos ca pe una strict umană, odată cu nerecunoașterea naturii divine a lui Iisus Hristos, negarea unor părți din Noul Testament și respingerea pedobaptismului¹⁷.

În anul 1578, la invitația lui Blandrata, Faustus Socinus va sta 4 luni și jumătate la Cluj, căutând, fără succes însă, să-l convingă pe Dávid de eroarea în care se afla susținând aceste învățături.

Dieta de la Alba Iulia ținută între 1 și 2 iunie 1579 îl acuză pe Dávid Ferenc de încălcarea legii inovației (1572)¹⁸, fiind încarcerat în închisoarea cetății Deva a unde a murit în 1579.

Antitrinitarienii secolului al XVI-lea se numeau: sabelieni, samosatieni, servetieni, sau fotinieni, trăgându-și numele de la Fotie sau Fotin, ucenic al lui Marcel din Ancira, sec. IV, „care învăța că Fiul nu este veșnic, ci un simplu om născut din Maria și folosit ca mijloc prin care s-a îndeplinit o parte din voința lui Dumnezeu”¹⁹. Termenul "unitarian", a apărut pentru prima oară ca *unitaria religio* într-un document al Dietei de la Leț (Lecfalva), jud. Covasna, la 25 octombrie 1600, deși nu a fost utilizat pe scară largă în Transilvania până în 1638, când *Recepta Unitaria religioasa* a fost publicată.

În urma tratatelor cu împăratul Rudolf II (1576-1612) Mihai Viteazul (1593-1601) ca principe al Transilvaniei va recunoaște numai trei confesiuni: ortodoxă, romano-catolică și luterană, excluzându-le pe cea calvină și unitariană. Din îndemnul împăratului și al episcopului romano-catolic de Alba Iulia, Néprágy Demeter (1597-1605), Mihai a poruncit închiderea bisericilor unitariene din Transilvania. Kendi Toma, un nobil din Sătmăr nota despre Mihai că: „nu vrea cu nici un preț să mai îngăduie în țară credința ariană, calvinistă sau iudaică, ci vrea să-i stârpească până la unul”²⁰. Nu se poate vorbi despre o reprimare religioasă în Transilvania în timpul domniei sale, ce s-ar încadra în Contrareformă.

¹⁵ Kovács SANDOR, „Scurt istoric...”, p. 136.

¹⁶ *Cărarea unitariană*, p. 32.

¹⁷ Kovács SANDOR, „Scurt istoric...”, p. 137.

¹⁸ *Cărarea unitariană*, p. 32-33.

¹⁹ Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1991, p. 62

²⁰ P. P. PANAITESCU, *Mihai Viteazul*, ed. a II-a, Ed. Corint, București, 2002, p. 172.

Prin Sinodul unitarian de la Sângeorgiu de Pădure, din 1618, Biserica unitariană se delimitează de mișcarea sâmbătistă²¹.

Unitarienii sunt constrânși să se supună așa numitei înțelegeri de la Dej din 1638 care îi obligă să-l adore pe Iisus cu venerație cuvenită lui Dumnezeu, să-și boteze copiii în numele Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, să-și pună cărțile la dispoziția cenzurii principelui și aceasta până în anul 1781²², când a fost emis edictul de toleranță al împăratului habsburgic Iosif al II-lea (1780-1790).

Trebuie să amintim, aici în Transilvania, și activitatea îndelungată a Academiei Unitariene din Cluj care a funcționat între 1557 și 1948, precum și mărturisirea de credință fundamentală a Bisericii Unitariene ardelenene până la sfârșitul secolului al XIX-lea: *Confessio Transylvanica* apărută în 1579, redactată de partida unitariană mai moderată, a lui Blandrata.

Biserica Minoră din Polonia a fost dizolvată la 20 iulie 1658, când Sejmul i-a expulzat pe socinieni din această țară s-au răspândit în: Prusia, Țările de Jos, Transilvania, Anglia și apoi SUA. Cei mai mulți se stabilesc în 1660 la Cluj, organizează o parohie unitariană proprie poloneză care se menține până în 1793²³.

Părintele unitarianismului englez este considerat John Biddle (1615-1662). În anul 1774 la Londra pastorii Theophil Lindsay (1723-1808) și Josef Pistley (1723-1804) organizează o Biserică unitariană.

În SUA unitarianismul a fost cunoscut prin munca predicatorilor: Jonathan Mayhew (1720-1766), Joseph Priestly (1794), William Ellery Channing (1803) și Ralph Waldo Emerson (1838), desprinzându-se din calvinism. Biserica unitariană se bucură de o mare popularitate în SUA astăzi, datorită liberalismului²⁴.

În anul 1825 ia ființă Asociața Unitariană Americană, în 1900 Consiliul Internațional Unitarian și al altor religii liberale, în 1961 Asociația Unitariană Universală a congregațiilor din America de Nord, iar la nivel mondial, în anul 1953 se înființează Consiliul Bisericilor Liberale în care au fost primiți și unitarienii.

Antitrinitarismul modern se considera o mișcare de elită, curent spiritual, liberalist și iudaizant. Unitarienii sunt arienii timpurilor moderne. Potrivit acestora creștinismul a recunoscut mai multe autorități exterioare ca Biblia, Biserica, clerul, papalitatea, tradiția. Credința nu mai este o experiență sufletească, ci acceptarea dogmelor, crezurilor, a puterii clericale²⁵. În consecință, singura autoritate pe care o acceptăm este una interioară, definită prin rațiune și conștiință²⁶, afirmă ei.

Devizele Bisericii unitariene sunt: *Unus est Deus și Christus servator, non salvator*. Este un singur Dumnezeu absolut și simplu. Logosul din Evanghelia

²¹ Kovács SANDOR, „Scurt istoric...”, p. 140.

²² *Cărarea unitariană*, p. 36.

²³ *Cărarea unitariană*, p. 36-37.

²⁴ Pr. P. NACU, *Ereziile primelor opt veacuri*, p. 192.

²⁵ *Cărarea unitariană*, p. 10.

²⁶ *Cărarea unitariană*, p. 10.

după Ioan este doar denumirea metaforică a omului Iisus născut din Maria²⁷. Credinciosul unitarian încearcă să-l urmeze, nu să-l adore, importante fiind învățăturile și modelul lui de viață²⁸, autoritatea lui morală. Viața și învățăturile lui Iisus Hristos constituie modelul exemplar pentru a trăi propria viață, ca unul care a atins nivelul cel mai înalt de trăire. Fiecare este propriu-i mântuitor, Iisus ne arată doar calea²⁹. Iisus este cel mult o ființă supranaturală. Unii îi neagă pre existența și pun sub semnul întrebării nașterea din fecioară, cu toate că înaintașul lor, Pavel din Samosata a negat pre-existența lui Hristos, dar a acceptat nașterea din fecioară.

Biserica unitariană recunoaște doar două Taine: Botezul și Cina Domnului - un act simbolic în memoria vieții, învățăturilor și morții lui Iisus³⁰.

Această confesiune care cu greu poate fi numită creștină are o hristologie ariană, soteriologie arminiană și antropologie pelagiană. Unitarianismul ca doctrină posedă o hristologie subordinaționistă de matriță nestoriană³¹. Unitarianismul este un produs al zeificării rațiunii, al respingerii autorității biblice, este o încercare de a rezolva mântuirea fără Hristos și Biserică, de a tăgădui învățăturile de credință specifice creștinismului și de a crea o nouă doctrină³².

Sunt reafirmate principiile arianismului: monarhia Tatălui, numai Dumnezeu-Tatăl este principiul necreat și nenăscut - *αγέννητος*. De fapt, denumirea de «Tatăl» cuprinde în sine întâietatea și superioritatea față de fiul.

Fiul este creat și, în consecință, nu este veșnic. „Dumnezeu n-a fost pururea Tată, ci a fost cândva când Dumnezeu a fost singur și nu era încă Tată. Dar s-a făcut mai pe urmă Tată. Și nu a fost pururea Fiul, căci toate făcându-se din nimic și toate creaturile și făpturile fiind făcute, Cuvântul lui Dumnezeu a fost făcut și El din nimic. Și a fost o dată când nu era. Și n-a fost înainte de a se face, ci a avut și el un început al creării.”³³ Acesta nu are însușirile divine, ci, din contră, este mărginit, imperfect, capabil chiar să păcătuiască și ca toată creația, este schimbător. Cuvântul nu este Fiul natural și propriu-zis al Tatălui.

Dacă pentru arieni Hristos era o creatură superioară care se diferenția de celelalte creații prin perfecțiunea morală, perfecțiune ce I-a conferit cea mai înaltă glorie la care se putea înălța o creatură, antitrinitarii moderni L-au dezbrăcat pe Hristos și de vechea idee filozofică a unui Logos-demiurg, Iisus Hristos nemaifiind decât un om superior. În concepția ariană Hristos era în realitate o creatură superioară față de altele, ridicându-se prin demnitate

²⁷ Kovács Sándor, „Scurt istoric...”, p. 135.

²⁸ *Cărarea unitariană*, p. 18.

²⁹ *Cărarea unitariană*, p. 19.

³⁰ *Cărarea unitariană*, p. 21.

³¹ Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatica cattolica*, trad. Carlo Danna, Ed. San Polo, Milano, 1999, p. 518.

³² Pr. P. NACU, *Ereziile primelor opt veacuri*, p. 195.

³³ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul I împotriva arienilor*, V, în *Scrieri*, partea I, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, în col. PSB, nr. 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 160.

morală la gloria divină. Idei ariene de această natură se găsesc la protestanți ca Valentin Gentile,³⁴ teologii arminieni din Țările de Jos ca Episcopius, Limborch, Courcelles etc. (au o doctrină subordinaționistă asemănătoare celei a lui Eusebiu de Cezareea).³⁵

Pericolul vine de la tendința protestantă de a explica rațional Sfânta Treime, tendință pe care o găsim în școala lui Wolf, Schelling, Hegel și Feuerbach. Protestanții uită că întreaga dogmă a Sfintei Treimi este un tot unitar, că actul de creație este strâns legat de actul de mântuire. În acest sens, părintele Stăniloae a zis: „Unii teologi protestanți spuneau nu de mult și unii mai spun și acum că mântuirea în Hristos nu are nici o legătură cu învățătura despre Dumnezeu Creatorul și deci s-ar elimina partea întâi din Simbolul credinței. Dar o lume care nu e creată de Dumnezeu, ci există prin sine, nu poate fi ridicată din non-sensul planului în care se află, deci nu poate fi mântuită. Însă odată ce e creată de Dumnezeu nu e fără rost și nedemn de Dumnezeu de a Se fi făcut Subiectul creatului, ca să-l ridice la viața veșnică în unire cu Sine. Au știut Sinoadele de la Niceea și Constantinopol ce fac (pe baza unor Simboluri mai vechi, începând din primele timpuri creștine) atunci când au pus la începutul Crezului mărturisit la botez învățătura despre Dumnezeu-Creatorul.”³⁶ Simbolul niceo-constantinopolitan este numit «ecumenic» pentru faptul că e recunoscut de toate Bisericele, confesiunile și grupările creștine din lume, în afară de unitarieni și socinieni

În arianismul modern se înscriu și protestanții care manifestă o tendință raționalistă. Libera examinare aplicată dogmelor Sfintei Treimi și a Întrupării sub lumina rațiunii pure are ca efect dezvoltarea raționalismului și a deismului latent, care se găsește la baza ereziei ariene.

Teologul reformat Révész Imre numește Biserica unitariană Biserică non-reformată: „comunitățile religioase unitariene și cele asemănătoare se pot numi Biserici doar în sensul larg al cuvântului, prin obișnuință. Adevărata Biserică există doar acolo unde crezul lui Petru este confesiune de bază: Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu (Mt 16,16) doar în acest caz găsim piatra pe care Dumnezeu vrea să construiască Biserica (Mt 16,18). Cine se leapădă de învățătura Bisericii privind Sf. Treime și de faptul că Hristos este Dumnezeu, de fapt se leapădă de această piatră.”³⁷

³⁴ Triteism – el admite trei spirite veșnice, dar în care ultimile două sunt supuse celui dintâi.

³⁵ William WHINSTON, *Primitive Christianity Revived*, London, 1710-1711, p. 136.

³⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, nota 13, la Sf. Atanasie cel Mare – *Epistolă către Episcopul Adelfie, împotriva arienilor*, în *Scrieri*, partea I, col. PSB, nr. 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 185-186.

³⁷ Révész IMRE, *Egyháztörténelem*, Budapest, 1995, p. 358.

THE UNITARIAN CHURCH, A CONTINUER OF ARIANISM. HISTORICAL AND DOCTRINAL REFERENCES

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. In the Reform movement is distinguished the Italian Evangelical-rationalist orientation which will create Unitarianism. Unitarians are the Aryans of modern times. Modern Antitrinitarianism, which began is link to the name of Laelius Socinus in Poland and Dávid Ferenc in Transylvania, is considered an elite movement, spiritual current, liberalist and Judaizing. According to them, Christianity has recognized several outside authorities: the Bible, the Church, the clergy, the papacy, the tradition. Faith is no more a spiritual experience, but accepting dogmas, creeds, ecclesiastical power. Consequently, they say that the only authority is an internal one defined by reason and conscience.

Key-words: Arianism, Church, Protestantism, Unitarian, Antitrinitarian

The Greek theologian Hristu Androutsos, in his extremely known and unsurpassed *Symbolic*, states that Protestantism is a "great heresy"¹. Indeed, the Protestant Reformation burst in the early part of the sixteenth century brings about the rebirth of some heresies from the Ecumenical Councils period and even before. The heretic Marcion, who lived in the IInd century, can be considered a precursor of Protestantism, being praised by some modern theologians and called the first Protestant.

The Church history knows not only a Christological Nestorianism, but also a ecclesiological one. Its basic idea is that the only true Church is the unseen one, the earth Church having only a relative character. This ecclesiological Nestorianism applies to Protestantism "² The rejection of the cult of over-worship, proper to Virgin Mary according to the decisions of the IIIrd Ecumenical Synod of Ephesus, 431, is a form of Nestorianism.

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, România, dbutcapusan@yahoo.ro

¹ Hristu Androutsos, *Simbolica*, translated by Iustin Moisesescu, (Craiova: Centrul Mitropolitan al Olteniei, 1955), 47.

² Dumitru Belu, "Autoritatea în Biserică", in *Ortodoxia*, 4 (1961), 500.

The Protestant currents have reactivated the iconoclasm too, more pronounced in Calvinism than Lutheranism.

In the contemporary period it is spoken about:

- the First Reform, referring to Waldensian, United brethren, Moravian brethren, in the XIIIth and XVth centuries;

- the Magisterial or classical Reform, with the leaders Luther, Zwingli and Calvin;

- the Radical Reform, a concept popularized by George Hunston Williams, in his book with this title appeared in 1962³ referring to the Anabaptists, Mennonites, Herenhuterns, Unitarians, etc., called the Third Reform or the Reform of the left.

Within the Reform movement are distinguished: the German-Swiss Protestant orientation, the Spiritualist-Anabaptist orientation and the Italian Rationalist-Evangelical orientation which will create Unitarianism, a new form of Antitrinitarianism, one of the forms which preserved the Arianism.

Some Protestants were very close to Sabellianism. Although they keep the reality of the three persons, they say the Father, the Son and the Holy Ghost are three names of one and the same substance. Such a doctrine we find at Socinians or Unitarians⁴.

The first Unitarian writer was Martin Borrhaus Cellarium (1499-1564), a friend of Martin Luther who formulated some Unitarian theories⁵ in 1527. Antitrinitarian positions also formulated in 1527 the Anabaptist Haetzer Ludwig (1500-1529).

It is interesting to note that the Unitarian ideas were born in the countries of the Southern Europe, where it has not been spread the Protestantism with its main branches: Evangelical and Reformed, countries in which the Catholic Inquisition was very active. But the Antitrinitarian communities were organized only in Poland and Transylvania⁶.

The Spanish humanist and doctor Mihael Servetus (1511-1553) in his works: *De trinitatis erroribus* (1531) *Dialogorum de Trinitate* (1532), *Restitutio christianismi* (1553) – his main work - rejects the dogma of the Holy Trinity and denies predestination. He was burned at the stake in Geneva governed by Jean Calvin, on October 27, 1553, along with his books, being considered the first Unitarian martyr.

³ Milan Opčensky, ed., *Towards a Renewal Dialogue. The First and Second Reformation*, (Geneva: WARC, Geneva, 1996), 8.

⁴ X. de Bachelet, „Arianisme”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I, 1, (Paris: 1923), col. 1860.

⁵ Pompiliu Nacu, *Ereziile primelor opt veacuri creștine și dănuirea lor la începutul mileniului trei*, (Galați: Partener, 2010), 193.

⁶ Kovács Sándor, „Istoria formării episcopatului unitarian din Transilvania” în vol. *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania*, Partea 1: De la începuturi până la 1740, ed. Nicolae Bocșan, Dieter Brandes, Lukács Olga, (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2010), 153.

But the founder of the Unitarianism is considered to be Laelius Socinus (1525-1562) an Italian Renaissance humanist, born in Sienna. He travelled through France, England, the Netherlands, Germany, Czech, Poland, settling in Switzerland, corresponded with Calvin and met Melanchthon. There were kept only two treaties whose author he is: *Tractatus aliquot theologici* and *Theses de Filio Dei et Trinitate*. He founded a religious movement which worked secretly for fear of persecution, the management of which was taken after his death by his nephew, Faustus Socinus (1539-1604) organized as Polish Brothers, Socinians, or Ecclesia Minor (different from Major Ecclesia, Calvinist). Their beginning is considered to be on January 22nd, 1556 when in the General Synod of Secemin, the Polish student Peter Gonesius attacked the dogma of the Holy Trinity. For Socinus and his followers, the doctrine of the Trinity is a manifestation of the spirit of Antichrist. The only true God is the Father, Jesus Christ being only His human son, and the Holy Ghost is understood not as a person, but as a power of God. We must worship Christ as a man who achieved divinity through His superior life.

Here, in Poland, was founded in 1602 the Academy of Rakov, closed in 1638, which has trained more than 1000 students. Here, also appears the first symbolic books of Antitrinitarians: *The Catechism of Rakov* (1605), *Christianae religionis brevissima Institutio per interrogationes & responsiones, quam catechismum vulgo vocant* (1618) and *Confessio fidei christianae edita nomine ecclesiarum, que in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum, J. Christum et Spiritum Sanctum corde sancto profitentur* (1642).

Faustus's main works are: *De auctoritate scripturae sacrae* (1570) and *De Jesu Christo servatore* (1578) in which he speaks only about *invocatio Christi*, not about worship. prayers are received by Christ as mediator, in order to submit them to the Father⁷.

In 1563, the Italian Anti-trinitarian physician Giorgio Blandrata (1515-1588) expelled from Poland moves to Transylvania as a physician and adviser of the Prince Zápolya Zsigmond János (1540-1571) spreading the doctrine of Servetus. Between 1558-1562 he led a Unitarian community in Poland.

The Unitarian Church of Transylvania occupies a significant place in the history of European Reformation because it remained the only Antitrinitarian community in the Central and Eastern Europe, which continues its activity incessantly from the moment of its foundation until nowadays⁸. The founder and the first bishop of the Transylvanian Unitarian Church - the world's first Unitarian bishopric and the only one until 1971 - , founded in Cluj in 1568

⁷ George H. Williams, *The Radical Reformation*, (Philadelphia, 1962), XXIV-XXXI.

⁸ Kovács Sándor, „Scurt istoric al Bisericii Unitariene din Transilvania” in *Scurtă istorie a Bisericii și comunităților religioase din Transilvania*, ed. Dieter Brandes, V. Grăjdian, Lukács Olga, (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008), 131.

was Dávid Ferenc (1520-1579). He was born in Cluj, from Saxon father and Hungarian mother. He studied theology in Cluj, Alba-Iulia, Wittenberg and Frankfurt. He became a teacher in Bistrita, then a priest at Petris and Cluj. In 1564 was elected bishop of the Hungarian Protestant communities. His talks on the Trinity began in 1565, under the influence of Blandrata, at first, expressing doubts on the personality of the Holy Ghost.

On January 20th, 1566 David held his first sermon in the Unitarian spirit from the pulpit of the main church in Cluj⁹. He returned afterwards to the teachings of Jesus, and he denies the dogmas, the traditions and ecclesiastical organization of the Churches based on the Pauline teachings¹⁰.

Between 24 and 27 April 1566, at the first dispute from Alba Iulia, Dávid Ferenc and Méliusz Juhász Péter (1532-1572) - the Reformed Bishop of Debrecen with whom he had a long theological controversy - talked about the expressions regarding the unity and the trinity of God. The prince of Transylvania was also present¹¹.

Many Hungarian residents of Transylvania accepted the new faith, and in 1568 converts even the Prince Zápolya¹² who was also the King of Hungary, becoming the only Unitarian king in history.

In 1568 it was issued an edict on religious freedom in the Diet of Turda, the first legislative body in Europe to recognize Unitarianism. For the first time in the world, it was legitimized the freedom of conscience and religious tolerance. The Orthodox faith of the Romanians who constituted the majority of the population in the principality of Transylvania, was still considered a tolerated religion, the documents referred to the four *religio recepta*: Roman Catholic, Lutheran, Reformed and Unitarian. Here it should be noted that on December 11th, 1561 the Greek Ioan Iacob Heraclid, Despot Vodă, prince of Moldavia (1561-1563), a Reform follower, issued an edict of religious tolerance, inviting in Moldavia all the Protestants who had suffered in their countries. In this context, at his court settled the Socinian Bishop Ioan Lusinius (Lusinski)¹³.

In the same year, 1568 Dávid Ferenc published in Alba Iulia in the volume *De falsa et vera unius Dei Patri, filii, et spiritus sancti*, Laelius Socinus' work: *Brevis explicatio in primum Iohannis caput*.

In 1570 many foreign Antitrinitarians and freethinkers find shelter in Transylvania: Johannes Sommer, the founder of the Latin school of Cotnari, who

⁹ *Cărarea unitariană. Unitarianismul din Transilvania*, (Cluj: Asociața Națională de Tineret Dávid Ferenc, 2000), 26.

¹⁰ *Cărarea unitariană*, p. 8.

¹¹ *Cărarea unitariană*, 26.

¹² *Cărarea unitariană*, 27.

¹³ Ion I. Croitoru, *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor. Unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVII-lea*, vol. II, (Târgoviște: Cetatea de scaun, 2012), 494.

became Dávid Ferenc's son-in-law, Adam Neuser, Christian Francken, Jacob Paleologus, the Rector of Unitarian Academy in Cluj, Mathias Glirius-Vehe¹⁴.

In the same year, 1570, the Unitarian Church had a big boost: 450 parishes, 13 deaneries¹⁵, but between 1605-1690 during the so-called century of Calvinist princes, it lost many parishes, especially because of Reformed Bishop Keserüi Dajka János (1618-1633), the number of believers decreases drastically after 1690, following the actions of Catholicism.

In 1574, it was recorded the death of the first Unitarian martyr in Transylvania: the preacher Alvinczi György, participant in Nagyharsány dispute¹⁶.

Dávid Ferenc and his followers will form - unlike moderate Unitarians, adorantists or Christocentric Unitarians, whose leader becomes Blandrata and who will choose another bishop in the person of Hunyadi Demeter - a group of "davidists" who considered the person of Jesus Christ as strictly human, and once with the non-recognition of the divine nature of Jesus Christ, they also denied some parts of the New Testament and the rejection the baptism of children¹⁷.

In 1578, at Blandrata's invitation, Faustus Socinus stayed four months and a half in Cluj, trying, unsuccessfully, to persuade Dávid by the error in which was, asserting these teachings.

The Diet of Alba Iulia held between January and June 2nd, 1579 accused Dávid Ferenc of breaking the law of innovation (1572)¹⁸, being imprisoned in the fortress of Deva, where he died in 1579.

The Antitrinitarians of the XVIth century were called: Sabellians, Samosatians, Servetians or Fotinians, getting their name from Photios or Fotini disciple of Marcel from Ancira, IVth century, "who taught that the Son is not eternal, but a simple man born of Mary and used as a means to fulfill a part of God's will¹⁹. The term "Unitarian" first appeared as *unitaria religio* in a document from the Diet of Leț (Lecfalva), Covasna County on October 25, 1600, although it was not widely used in Transylvania until 1638, when *Recepta Unitaria* was published.

After the treaties with the Emperor Rudolf II (1576-1612) Michael the Brave (1593-1601) as Prince of Transylvania, recognized only three religions: Orthodox, Roman Catholic and Lutheran, excluding the Calvinist and Unitarian religions. From the exhortation of the Emperor and of the Roman Catholic bishop of Alba Iulia, Néprágy Demeter (1597-1605), Michael ordered the closure of the Unitarian churches in Transylvania. Kendi Toma, a nobleman of Satmar noted about Michael that He "does not want at any price in the country

¹⁴ Kovács, 2008, 136; *Căderea unitariană*, 30.

¹⁵ Kovács, 2008, 136.

¹⁶ *Căderea unitariană*, 32.

¹⁷ Kovács, 2008, 137.

¹⁸ *Căderea unitariană*, 32-33.

¹⁹ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, (Sibiu: 1991), 62.

to allow the Arian faith, Calvinist or Jewish faith, any longer, but wants to eradicate them up to one"²⁰. We can not talk about religious repression in Transylvania during his reign that would fit the Counter- Reform.

Through the Unitarian Synod of the Sângeorgiu de Pădurein 1618, the Unitarian Church delimited by the Adventist movement²¹.

The Unitarians were forced to submit toso-called agreement from Dej in 1638 which forced them to adore Jesus with the reverence due to God, to baptize children in the name of the Father, Son and Holy Ghost, to put their books to the censorship of prince until 1781²², when it was issued edict of tolerance of the Habsburg Emperor Joseph II (1780-1790).

We must mention here in Transylvania, the long activity of Unitarian Academy in Cluj which operated between 1557 and 1948, as well as the fundamental confession of faith of Transylvanian Unitarian Church until the end of the nineteenth century: *Confessio Transylvanica* published in 1579 written by Blandrata's Unitarian match, more moderate.

The Minor Church of Poland was dissolved on July 20th, 1658, when the Sejm expelled the Socinians from this country and spread to: Prussia, the Netherlands, Transylvania, England and then the USA. Most of them settled in 1660 in Cluj, and organized their own Polish Unitarian parish which lasted until 1793²³.

The father of the English Unitarianism is considered John Biddle (1615-1662). In 1774 the London ministers Theophil Lindsay (1723-1808) and Josef Pistley (1723-1804) organized a Unitarian Church.

In the U. S.A., Unitarianism was known through the labor of the preachers: Jonathan Mayhew (1720-1766), Joseph Priestly (1794), William Ellery Channing (1803) și Ralph Waldo Emerson (1838), detaching from Calvinism. The Unitarian Church enjoys great popularity in the U.S. A. today due to liberalism²⁴.

In 1825 was founded the American Unitarian Association, in 1900 the International Unitarian Council and other liberal religions, in 1961 the Universal Unitarian Congregations Association of North America and worldwide in 1953 was established the Council of Liberal Churches in which were received the Unitarians, too.

The Modern Antitrinitarism considered itself an elite movement, a spiritual current, liberalist and Judaizing. The Unitarians are the Aryans of modern times. According to them, Christianity has recognized several outside authorities: the Bible, the Church, the clergy, the papacy, the tradition. Faith is no more a spiritual experience, but accepting the dogmas, the creeds, the

²⁰ P. P. Panaitescu, *Mihai Viteazul*, ed. a II-a, (București: Corint, 2002), 172.

²¹ Kovács, 2008, 140.

²² *Cărarea unitariană*, 36.

²³ *Cărarea unitariană*, 36-37.

²⁴ Nacu, 192.

ecclesiastical power²⁵. Consequently, they say that the only authority they accept is an internal one defined by reason and conscience²⁶.

The Unitarian Church slogans are: *Unus est Deus* and *Christus servator, non salvator*. There is only one God, absolute and simple. The Logos of John's Gospel is only the metaphorical name of the man Jesus born of Mary²⁷. The Unitarian believer tries to follow Him, not to worship Him, His teachings and His model of life²⁸, His moral authority. The life being important and teachings of Jesus Christ represent the genuine model of living one's own life, as the one who has reached the highest level of living. Each one is his own savior, Jesus just shows us the way²⁹. Jesus is at most a supernatural being. Some Unitarians deny the pre-existence of Christ and question the virgin birth, although their predecessor, Paul of Samosata denied the pre-existence of Christ, but accepted the virgin birth.

The Unitarian Church recognizes only two sacraments: the Baptism and the Lord's Supper - a symbolic act in the memory of life, teachings and death of Jesus³⁰.

This denomination which can hardly be called Christian has an Arian Christology, on Arminian soteriology and Pelagian anthropology. The Unitarianism as doctrine has a subordinationist Christology of Nestorian matrix³¹. The Unitarianism is a product of the deification of reason, the rejection of biblical authority, it is an attempt to solve salvation without Christ and the Church, to deny the specific teachings of Christian faith and to create a new doctrine³².

The Arian principles are reaffirmed: the monarchy of the Father, only God the Father is the uncreated and unborn principle- *αγέννητος*. In fact, the name "Father" embraces the primacy and superiority over the son.

The Son is created and therefore not eternal. "God was not always Father, but was once when God was alone and was not yet Father. But He made Himself Father afterwards. And He was not always the Son, for all being made out from nothing and all creatures and beings being made, the Word of God was made out of nothing, too. And there was a time when He was not. And He was not He was made, but He also had a beginning of creation³³. He does not have divine attributes, but on the contrary, He is bounded, imperfect, capable even to sin and as all creation He is changing. The Word is not the natural and proper Son of the Father.

²⁵ *Cărarea unitariană*, p. 10.

²⁶ *Cărarea unitariană*, p. 10.

²⁷ Kovács, 2008, p. 135.

²⁸ *Cărarea unitariană*, p. 18.

²⁹ *Cărarea unitariană*, p. 19.

³⁰ *Cărarea unitariană*, p. 21.

³¹ Ludwig Müller, *Dogmatica cattolica*, translated by Carlo Danna, (Milano: San Polo, 1999), 518.

³² Nacu, 195.

³³ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul I împotriva arienilor*, V, in *Scrieri*, part I, translated by Dumitru Stăniloae, in col. PSB, no. 15, (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987), 160.

If for Aryans Christ was a superior creature that was different from other creations by moral perfection, perfection which He bestowed the highest glory to which a creature could raise, the modern Antitrinitarians stripped Christ of the old philosophical idea of a Logos-demiurge, too, Jesus Christ being only a superior man. We find Aryan ideas of this nature at Protestants like Valentine Gentile³⁴, at Arminian theologians from the Netherlands like Episcopius, Limborch, Courcelles and so on. (they have a subordinationist doctrine similar to that of Eusebius of Caesarea)³⁵.

The danger comes from the Protestant tendency to explain rationally the Holy Trinity, a trend which we find in the school of Wolf, Schelling, Hegel and Feuerbach. The Protestants forget that the doctrine of the Trinity is a unitary whole, that the act of creation is closely linked to the act of salvation. In this respect, the father Stăniloae said: "Some Protestant theologians said not long ago and even now some say that salvation in Christ has no relation to the teaching of God the Creator and thus would eliminate the first part of the Creed. But a world which is not created by God, but exists by itself, can not be raised from the non-sense of the plan in which it is, so it can not be saved. But once it is created by God, is not meaningless and unworthy of God to be made Himself subject of creation, in order to raise it to eternal life in union with Him. The Councils of Nicaea and Constantinople knew what they did (based on ancient symbols since the earliest Christian times) when they placed at the beginning of the Creed professed at Baptism the doctrine of God the Creator³⁶. The Nicene-Constantinopolitan symbol is called "ecumenical" because it is recognized by all the Churches, denominations and Christian groups in the world, apart from Unitarians and Socinians.

In modern Arianism fall also the Protestants which manifests a rationalistic tendency. The free examination applied to the dogmas of the Incarnation and the Trinity in the light of pure reason has as effect the developing of rationalism and latent deism, which is on the fundamnet of Arian heresy.

Révész Imre, a Reformed theologian called Unitarian Church a non-Reformed Church: the Unitarian religious communities and others like them can be called Churches just in the broad sense of the word, by habit. The true Church is only where Peter's belief is a basic confession: "You are Christ, the Son of the living God" (Matthew 16:16). Only in this case we find the stone God wants to build the Church on (Matthew 16:18). Who denies the Church's teaching on the Holy Trinity and that Christ is the real God, he actually abandons this this rock³⁷.

³⁴ Tritheism - he admits three eternal spirits, but the last two are subject to the former.

³⁵ William Whinston, *Primitive Christianity Revived*, (Londra, 1710-1711), 136.

³⁶ Dumitru Stăniloae, footnote 13, at Sf. Atanasie cel Mare, *Epistolă către Episcopul Adelfie, împotriva arienilor*, in *Scrieri*, part I, col. PSB, no. 16, (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988), 185-186.

³⁷ Révész Imre, *Egyháztörténelem*, (Budapest, 1995), 358.

MAREA CONFRUNTARE: DE CE MAI EXISTĂ DISPUTE CU PRIVIRE LA DUMNEZEU?

DORINA LOGHIN*

REZUMAT. Omenirea se află într-o perpetuă căutare de răspunsuri la problema existenței, respectiv non-existenței unui Creator transcendent inteligent, un punct de referință de maximă importanță atât la nivel macro cât și micro universal, iar această odisee durează dintotdeauna. Epistemologia religiei și epistemologia științei sunt două arii ale activității umane aflate în permanentă divergență din cauza modului personalizat în care fiecare înțelege să se raporteze la această dilemă. În dezbaterile cu privire la credință, orice argument poate fi considerat de către tabăra adversă ca fiind eronat.

Cuvinte cheie: teism, ateism, epistemologie, dezbateri, disensiune, justificare.

Introducere

În dezbaterile cu privire la credință, orice argument poate fi considerat din perspectivă adversă ca fiind eronat. Omul a continuat să scotocească prin toate sertarele cunoașterii doar-doar va găsi mult râvnita explicație privind originea universului și a vieții. Pentru a obține răspunsul așteptat, unii au optat pentru transcendență ca fiind soluția cea mai viabilă pentru a-i scoate din încurcătură, alții pentru raționalitatea pragmatică. Aderarea la una dintre cele două coordonate și, automat, excluderea celeilalte a dus la scindarea omenirii în două tabere antitetice care nici până în prezent nu au reușit să ajungă la un consens constructiv, elementul de echilibru care poate asigura perpetuarea în mod decent și, în cele din urmă, în siguranță a civilizației umane. Aceasta perpetuă divergență este investigată cu aceeași atenție și asiduitate din perspectiva ambelor poziții, în sensul că se efectuează cercetări amănunțite atât în sfera epistemologiei religioase cât și în cea a epistemologiei științei.

Apărarea unei teze se face prin argumentare. La rândul ei, argumentarea se construiește în mod corect, ceea ce înseamnă că argumentul adus este unul

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Litere, Departamentul de Limbi străine specializate, Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, dorinaloghin@hotmail.com

solid, respectiv în mod eronat, argumentul adus fiind unul falacios. În cazul de față corectitudinea, respectiv eroarea argumentativă este determinată de *contextul intențional* al argumentelor emise. Contextul este hotărâtor pentru stabilirea *veridicității argumentului* în cauză, care veridicitate este, la rândul său, circumscrisă mai largii arii de contextualizare a discursului.

Pentru a înțelege fenomenul de acceptare sau respingere a existenței lui Dumnezeu se impune ca mai întâi să se traseze cu exactitate natura factuală a contextului în care are loc schimbul de argumente.

Aspectele legate de conceptul de Dumnezeu au reprezentat dintotdeauna o sursă de dezbatere acerbă. Realizarea unei analize aprofundate acestei probleme pe cât de complexe pe atât de spinoase, precum și efectuarea unui studiu exhaustiv al referirilor critice în acest sens, ar fi un demers mult prea îndrăzneț raportat la spațiul acestui articol. Există, se știe, o mare cantitate de literatură care prezintă diferite perspective asupra acestei chestiuni iar critica științifică complementară este la fel de amplă precum problema în sine.

Articolul de față propune o privire de ansamblu asupra caracteristicilor de bază precum și un eșantion de analiză științifică a fenomenului care poate fi numit generic "dilema asupra conceptului de Dumnezeu." Acest lucru ar constitui suportul necesar pentru studierea conflictului de opinie în care sunt implicați câțiva savanți de marcă afiliați, fie prin obârșie fie în alt mod, Marii Britanii.

Întrebarea care continuă să dea bătăi de cap și azi la fel ca înainte este motivul pentru care demersurile de abordare a aspectului Divinității, mai exact la existența sau non-existența unei entități creatoare atotputernice de natură divină, acționează în continuare ca agenți de segregare socială. Acest lucru se dovedește a fi cu atât mai neverosimil cu cât era de așteptat ca, până la ora actuală, omenirea să fi realizat deja semnificația capitală a dialogului social *rezonabil, consensual*, segmentul spiritual fiind, poate, cel mai vizat în acest sens. Cu toate acestea însă, se pare că o societate cu cât e mai 'evoluată' cu atât sunt mai ascuțite disputele între membrii săi tocmai pe probleme spirituale. Mai mult decât atât, ajungerea la un consens rezonabil în acest context principal nu pare a fi un deziderat unanim împărtășit.

Partea întâi

Neostoita disensiune

Adevăr, convingere¹, justificare

Epistemologie religioasă și epistemologia științei sunt două teritorii de activitate umană care dintotdeauna au fost în contradicție una cu cealaltă. Epistemologia este acea ramură a filozofiei care ne învață cum să facem cele

¹ 'Convingere (belief)' în sensul de încredere sau credință în ceva.

mai bune alegeri în viață, adică ce principii ar trebui să ne ghideze atunci când facem aceste alegeri. Adesea, când vine vorba de confruntarea dintre cele două zone de acces la cunoaștere, apelativele aplicate acesteia sunt toate cu conotație negativă: ‘conflict’, ‘neînțelegere’ și ‘segregare’, și nu ‘cooperare’ sau ‘dialog productiv’, cum ar fi de dorit.

Dar dincolo de aspectul contondent-antagonist al confruntării, scopul final al oricăreia dintre părțile implicate în ea este accesul la adevărata cunoaștere, la Adevăr.

Dar ce *este* adevărata cunoaștere?

Ichikawa și Steup disting între a. o cunoaștere a faptului că “acesta și acesta e cazul, sau așa și așa stau lucrurile”, pe care ei o numesc cunoaștere “propozițională”, și b. *cunoașterea a cuiva sau a ceva*, mai exact cunoașterea unui *proces* (“a cunoaște un loc sau o persoană, și a ști cum să faci ceva”). Ei fac următoare analiză a conceptului de *cunoaștere adevărată*: “*S* știe că *p*”, unde *S* este *subiectul ce cunoaște* și *p* reprezintă *propoziția cunoscută*, și, de asemenea, ce condiții necesare și suficiente trebuie îndeplinite pentru ca *S* să știe că *p*. Analiza cunoașterii propusă de Ichikawa și Steup reflectă faptul că “cunoașterea faptului că *p este*, adică reprezintă, cel puțin în mod aproximativ, o *convingere adevărată justificată*.”

Triada necesar-condițională are următoarea configurație:

a. Cunoașterea este condiționată de *adevăr*. Deoarece propozițiile false nu pot fi cunoscute, pentru ca o propoziție să fie cunoscută, este nevoie de factorul *adevăr*, ca element implicit necesar.

b. Cunoașterea necesită *convingere* (pentru a *cunoaște* o propoziție, *S* trebuie să creadă acea propoziție, în sensul în care este convins că aceasta este adevărată).

c. Cunoașterea are nevoie de *justificare*. Faptul că *S* crede că *p* poate fi o pură întâmplare. Ichikawa și Steup concentrează triada condiționată și o simplifică arătând că “*S știe că p* dacă și numai dacă *p* este adevărată și faptul că *S* crede că *p* este *justificat*.” Prin urmare, *adevărul, convingerea și justificarea* sunt “necesare în mod *individual* și suficiente *prin asociere* pentru [înfăptuirea actului] cunoaștere.”²

În esență, schema are o aplicabilitate generală. Acesta poate fi folosită în orice demers ce presupune elaborarea unui model sau al unui sistem conceptual care ar putea propune un răspuns legitim și justificat pentru o întrebare axiologică.

De asemenea, mai e și aspectul *convingerii* (belief), care poate fi interpretat ca fiind un *set de convingeri* (convictions) *dobândite*, care sunt fie

² Jonathan Jenkins Ichikawa și Matthias Steup, “The Analysis of Knowledge”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Ediția Toamna 2013), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/knowledge-analysis/>>. (ultima verificare August 2013)

rezultatul achizițiilor experiențiale *anterioare* procesate prin intermediul rațiunii și testate în practică, fie rezultatul unor incidente *aleatorii*. Putem așadar vorbi în primul caz de o varietate de credință ‘*procesată*’, iar în al doilea de o varietate de credință ‘*de tip instant*.’

Alister McGrath, spre exemplu, susține că “simpla realitate a vieții este aceea că noi toți, indiferent de ce credem despre Dumnezeu, ne bazăm viețile pe convingeri – pe ceea ce nu se poate dovedi [ca fiind adevărat] însă e ceva pe care îl percepem ca fiind ceva sigur și perfect credibil [avem certitudinea interioară fermă că așa este].”³ A crede în ceva înseamnă pur și simplu a *declara acel lucru adevărat*. Un credincios are convingerea că transcendentul divin este *veridic* datorită unui simplu *act de credință* (cât de ‘simplu’ este însă acest act de credință, este o chestiune și ea îndelung dezbătută de teologi și de atei deopotrivă).

Credința mai este definită și ca fiind *produsul proceselor sau al facultăților cognitive fiabile*. Această perspectivă este cunoscută sub numele *reliabilism*. Ichikawa și Steup remarcă faptul că prin *justificare*, credința lui *S* este *consemnată* ca valabilă și nu mai e privită ca fiind rezultatul exclusiv al unui hazard fortuit.

Direcția tradițională evidențiază rolul *rațiunii* în determinarea convingerii lui *S* că *p* este adevărat. Astfel, convingerea lui *S* că *p* este adevărat nu va mai fi privită că fiind un fapt pur condiționat de pura întâmplare, deoarece în sprijinul acestui fapt există *proba*, adică *verificarea* sau *verificabilitatea* acelei convingeri. Dovada constă în elementul care conferă justificabilitate convingerii (credinței).

Un credincios ar folosi următoarea formulă:

Convingerea fermă = Credință = Cunoaștere = Adevăr.

Dar cum accedem la adevăr? Și ce este ‘adevărul *esențial*’?

Platon, care și-a dedicat eforturile de o viață elucidării conceptului de Adevăr, susține că în cazul în care există un adevăr ultim, acesta este și perceptibil și, prin urmare, și investigabil. Pe scurt, acest adevăr este accesibil cunoașterii umane.

O poveste hindusă ne învață că adevărul este, însă, relativ. La adevărul esențial nu se ajunge prin cunoaștere umană, deoarece aceasta este limitată și supusă erorilor. S-a efectuat un experiment în care șase bărbați orbi au fost rugați să descrie un elefant. Fiindcă erau orbi, ei și-au construit imaginea animalului doar pe baza informației primite prin intermediul percepției tactile. Au rezultat șase descrieri complet diferite deoarece fiecare din cei testați a atins o altă parte a corpului animalului.

Desigur, aceasta este o parabolă, unde elefantul simbolizează viața iar orbii suntem noi. Noi toți cercetăm viața, îi explorăm diferitele fațete, ‘atingându-le’, și o percepem conform propriei noastre “orbiri” iar reprezentarea

³ Alister McGrath, “There is Nothing Blind about Faith”,
<http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/02/14/3138299.htm>. (ultima verificare August 2013)

pe care o avem fiecare despre ea este singulară în aceea că acesta nu este în nici un fel similară cu reprezentarea, sau percepția, celuilalt despre ea. Noi, de fapt, "descriem" viața într-un mod personal, reprezentând-o pe baza propriei noastre percepții despre aceasta. Suntem orbi pentru că nu suntem capabili să vedem Viața așa cum este ea *de fapt*. Atâta timp cât suntem orbi, atâta timp cât avem această scuză, erorile neintenționate pot fi trecute cu vederea. Pentru cele intenționate, însă, cu siguranță trebuie să răspundem.

Atât știința cât și religia sunt în căutare de răspunsuri la întrebările legate de adevăr. Ceea ce ambele caută să demonstreze de mult este modul în care adevărul influențează existența umană. Conform obiectului investigației, cercetarea ontologică se concentrează pe modul în care această interacțiune adevăr-existență poate fi observată la nivel concret, fizic (aria de expertiză a științei), precum și la un nivel extra-senzorial, transcendent (aria religiei). Interesul nostru, care, în acest caz, este unul singur și de-o parte și de alta a ecuației, se referă la perpetuarea în siguranță a vieții, a noastre precum și a mediu în care trăim. Axiologia religiei se bazează pe trei argumente în favoarea existenței Divinității Creatoare, și anume argumentul *teleologic*, argumentul *ontologic* și argumentul *cosmologic*. Toate aceste argumente sunt puternic puse sub semnul întrebării de către atei pe motivul ca s-ar afla în flagrantă contradicție cu știința.

Atât epistemologia ateist-științifică cât și cea a religiei se sprijină pe sistemul de bază format din triada condițională *adevăr, credință⁴ și justificare*. Chiar dacă scopul investigației este același la ambele, instrumentele de investigare sunt diferite. Cu toate că, în mod normal, între cele două demersuri ar trebui să existe o perfectă armonie, deocamdată domnește dezbinarea iar tensiunea socială rezultată atinge la cote periculoase.

Pe de altă parte, atât axiologia religiei cât și cea a științei sunt susținute de sistemul de valori filosofic care este validat ca fiind moral, respectiv estetic. Problema constă în faptul că tehnicile divergente utilizate în cadrul analizei, aidoma afluenților același râu, diverg de la cursul principal, luând-o fiecare în alta direcție, în căutarea a ceva care în cele din urmă se dovedește a fi, practic, același lucru. Mai mult, eforturile de ambele părți au obiective identice: eterna luptă a omului pentru a găsi răspunsul la marile întrebări despre viață. În loc să-și unească forțele pentru a atinge acest scop, oamenii se ceartă pe întâietate în găsirea celei mai bune explicații pentru astfel de probleme. Și se ceartă în continuare. De ce oamenii simt nevoia să complice căutarea adevărului atât de mult încât să sfârșească în antagonism și ură, este poate mai puțin important. Ceea ce contează cu adevărat este faptul că rivalitatea dușmănoasă pare a fi inexorabilă, alimentată, așa cum este, de refuzul fiecăreia din părțile implicate

⁴ În cazul științei, „credința” este convingerea în ceva pe baza rațiunii.

de a adopta o poziție cu adevărat tolerantă cu privire la revendicările celeilalte părți: eterna intoleranță, alimentată de idealuri mărunte și dirijată de egoism și orgoliu meschin.

Sunt, totuși, destul de mulți care recunosc deja că incompatibilitatea dintre știință și religie este o prejudecată dictată de o atitudine complet viciată și, ceea ce este minunat de încurajator, acești oameni militează ferm împotriva vechii mentalități perdant-sectariene.

Tot mai mulți ajung să realizeze faptul că religia și știința sunt două dimensiuni ale epistemologiei la fel de vitale pentru adevăratul progres al umanității. Acest lucru înseamnă că spiritualul și concretul se reunesc din nou pentru a forma un spațiu comun de investigație și că proba utilității lor este dată doar de acțiunea comună. Acest lucru este evident deoarece știința și religia vorbesc în aceeași măsură despre dedicarea omului față de o cauză nobilă: viața la cei mai înalți parametri. În timp ce știința ridică calitatea vieții la modul concret, efectiv și, foarte important pentru mintea sceptică a omului, verificabil, și, prin urmare, logic-explicabil, oferta religiei pentru o viață bună se traduce în termeni spiritual-etici: umanism, moralitate, tradiție, respect și pace generală. Desigur, în ciuda tuturor dovezilor ce atestă schimbarea care se desfășoară aproape cu viteza luminii, știința nu poate da răspuns singură la toate dilemele existențiale. Există nevoi dincolo de cele pur fizice sau intelectuale care își revendică soluționarea. Viața noastră spirituală se desfășoară în paradigma numenului, sau a *numenalului*, acel *lucru în sine*, care ne este cunoscut doar prin rațiune pură și se referă la Divinitate, la libertate(a) și nemurirea spirituală, și pe care unii îl numesc, din lipsa unei mai bune explicații, 'intuiție'. Acest aspect intră, în general, în domeniul de expertiză a religiei. Pentru *a fi* trebuie mai întâi să *existăm*, existența noastră presupunând participarea materialului nu mai puțin decât pe cea a spiritualului.

Desigur, pe parcursul existenței noastre alegem în ce să credem și ce să respingem, dar orice linie am alege să urmărim, adevărul despre viață este, sau ar trebui să fie, unul, și anume că viața este un melanj perfect de raționalism și spiritualitate, care nici ea nu e mai puțin rațională. Urmând calea rigorii obiective, știința se străduiește să demonstreze că orice lege este condiționată de anumiți parametri logici, lucru de care ține cont și religia, însă o face abordând lucrurile dintr-o altfel de perspectivă și apelând un vocabular diferit.

Chiar dacă efectele principiilor etice sunt percepute în mod similar, știința susține că religia nu explică comportamentul uman în termenii justificării, sau a motivației moralei obiective, că explicațiile sale sunt predominant subiective și, în mare măsură, dacă nu în întregime chiar, nerealiste. Religia, pe de altă parte, se referă la moralitatea științifică ca fiind un fenomen care este "incomplet prin excludere". Fiecare din părți revendică în mod la fel de ferm exclusivitatea la moralitate obiectivă: religia ne învață că moralitatea obiectivă

derivă din setul de legi date de Dumnezeu pentru om într-o ascultare, în timp ce, din perspectiva științei, moralitatea obiectivă constă în setul de principii moral-universale (principiile Legii Naturale) și exclude orice punct de referință transcendent pentru aplicabilitatea și funcționabilitatea acesteia. În numele progresului și al bunăstării generale, atât religia cât și știința se străduiesc în mod cert și evident să aplice preceptele codului moral cât mai bine, dar fiecare o face în modul său propriu.

Astăzi mulți dintre noi, indiferent de educație, își exprimă încrederea în posibilitatea stabilirii unui dialog pertinent și cooperant între știință și religie. Tot mai mulți oameni de știință se raportează la procesele vieții, la univers chiar, abordând și perspectiva spiritualității. "Acești oameni știu cum să creeze un echilibru între cele două. Ori de câte ori observă un dezacord sau o dizarmonie între acestea, nu pierd timp criticând-o pe una sau pe alta ci pur și simplu merg înainte. Cei care nu cred în religie, spiritualitate, ori în Dumnezeu nu trebuie să critice stilul de viață sau convingerile acelor care cred în ele." ⁵ Această lucră, desigur, este valabil și invers.

Donald Lindsay adoptă o poziție neutru-tolerantă față de ambele orientări, cea religioasă și cea științifică. El crede că un om de știință rațional este atras de subiecte "extreme", adică de informația din afara generalului, ceea ce reflectă scepticismul său și nu o poziție atee sau una religioasă. El notează în mod realist faptul că investigația științifică nu-și poate limita activitatea între pereții unui laborator deoarece interesul omului de știință, de fapt, la fel ca cel al oricărui dintre noi, trece dincolo de granițele spațiului strâmt. Știința nu este, nici nu poate fi, perfect sigură de descoperirile sale deoarece dovada rezidă în perpetua schimbare, în perpetua devenire, și fiecare noutate în domeniu operează schimbări în convingerile noastre. "Descoperirile extraordinare", spune el, au nevoie de "dovezi extraordinare" care să le susțină.

Lindsay vine cu următorul argument: Să presupunem că cineva spune: "Am un metru cub de sare în laboratorul meu." Nu aș șovăi să-l cred. Să presupunem că altcineva spune: "Eu am un metru cub de platină în laboratorul meu." Probabil aș întreba de ce are nevoie de atât de multă platină. Probabil aș întreba dacă e sigur de cantitatea pe care o declară. Dar, dacă răspunsurile sale au fost corecte, aș accepta. Dar dacă cineva spune: "Eu am un metru cub de plutoni în laboratorul meu." Ei bine, doar într-un laborator special s-ar găsi ceva atât de scump, de periculos și de inutil (și de ilegal). Ei bine, în cazul acesta, cam ai nevoie de multă putere de convingere să faci credibilă o asemenea afirmație, nu?" ⁶

⁵ Muhammed Haris, "Controversy between Science and Religion", <http://www.saching.com/Article/Controversy-between-Science-and-Religion/3671> (ultima accesare iulie 2013).

⁶ Donald Lindsay, "Skeptics What and Why", <http://www.don-lindsay-archive.org> (ultima accesare august 2013)

În ceea ce privește manipularea informațională, avertismentul său este clar: pentru a vă proteja împotriva raționamentelor intenționat falacioase, fiți la detalii. “Emisiunilor de televiziune le place ca misterele lor să rămână nerezolvate. În goana lor după rating, tind să omită micile detalii. De exemplu, ca atunci când vă prezintă o imagine fără a menționa că aceasta este un fals declarat. Sau vă arată lumini pe cer fără a menționa că, în noaptea respectivă, Forțele Aeriene au parașutat rachete de semnalizare.”⁷

Lindsey motivează că a optat pentru scepticism pentru că aceasta oferă o perspectivă asupra vieții care cel puțin *încearcă* să evite să vândă iluzii de oameni. “De scepticismul? Deoarece convingerile false le fac rău oamenilor, îi costă bani, și îi conduc spre acte de distrugere a mediului înconjurător.”⁸

Pentru a efectua o analiză-anchetă asupra problemelor de religie, anti-religie, sau de non-religie, sau la controversa dintre acestea, este foarte important ca cei ce conduc aceasta anchetă să dețină măcar un minim informațional inițial privind domeniile în cauză, aceasta fiind ea însăși o întreprindere îndrăzneță.

Religia a fost definită în multe feluri, majoritatea abordărilor fiind, în general, de factură conceptuală. Drumul de la concept la filozofie sau la stil de viață este extrem de complex și anevoios – dacă nu de-a dreptul imposibil – de parcurs într-o singură viață. Sfântul Augustin spune că toți știm exact ce este timpul până în momentul în care cineva ne cere să-l definim. Cam la fel stau lucrurile și în cazul religiei sau al oricărui alt domeniu la fel de vast al cunoașterii.

Contextual vorbind, nenumăratele definiții ale religiei sunt toate corecte. Pe scurt, religia ar putea fi definită drept știința despre relația dintre Creator (entitate supranaturală omnipotentă) și creația Sa.

Fiind un domeniu atât de vast, cercetarea se aplică în mod particularizat, activitatea scindându-se pe subdomenii, extrem de numeroase, fiecare opțiune reflectând interesul cercetătorului respectiv, interes ce vizează unul sau altul din aceste teritorii de expertiză. Prin *conținutul* său, religia se orientează în primul rând spre valori (adevăr, iubire, compasiune, empatie) în timp ce prin valența *expresiei estetice* (ritualuri, obiceiuri, rituri, sau tradiții) ea urmărește implementarea socială a acestor precepte.

Fără nici o exagerare, disputele cele mai aprinse, perpetua dușmănie latentă ce otrăvește comunicarea dintre sfera religiei și cea a anti-religiei, izvorăsc din această *indecizie*, sau lipsa de fermitate când se pune problema de a trasa un hotar între aceste două conotații atașate termenului (mai degrabă decât conceptului în sine) de ‘religie.’

Există multe moduri de autoexprimare a religiei, unele care își construiesc sistemul axiologic în jurul conceptului de *Unică* Divinitate

⁷ Idem, Lindsay

⁸ Donald Lindsay, “Skeptics What and Why”, <http://www.don-lindsay-archive.org> (ultima accesare august 2013)

Creatoare, altele care se focalizează asupra ideii de forță sau de energie universală ca sursă generatoare de viață, pe când altele susțin că universul este sub jurisdicția unei pleiade de zei, fiecare cu propriul său “arondisment” în care își exercită controlul. Cu toate acestea, ar fi incorect să se încerce încadrarea tuturor acestor perspective în limitele aceleiași definiții standard, deoarece unele fac referire la aspectul personal iar altele la standarde sociale. Unele se raportează la credință ca la o chestiune strict intimă (dimensiunea individuală) în timp ce pentru alții religia este importantă în sensul în care ea reprezintă un *mod de exprimare* concret, practic (dimensiunea socială). Pentru unii, coordonata credință este centrată pe *adevărul pragmatic*, pentru alții pe *relația cu intangibilul*.

Modul în care definim religia reflectă perspectiva personală și rareori versiunea generală a definiției sale. Encyclopaedia Britannica Online (2006) însumează mai multe propuneri de definire a acestui concept. Iată câteva:

Religia este “raportul omului cu ceea ce acesta consideră sfânt, sacru, spiritual sau divin.”

Ateii ar putea agreea definiția dată de A.N. Whitehead, care ne spune că “religia este ceea ce face omul cu propria sa singurătate” sau interpretarea pe care o dă Freud termenului atunci când spune că “religia este o iluzie care este alimentată de faptul că se pliază pe tiparul dorințelor noastre instinctuale.” (Sigmund Freud, *Noi Prelegeri la Introducerea în Psihanaliză*). “S-ar putea, de asemenea, să fie de acord și cu J.M. Barrie pentru care “religia fiecăruia reprezintă totalitatea preocupărilor și a intereselor persoanei respective” (*The Twelve-Pound Look*, 1910).”⁹

Atunci când vine vorba de convingeri, atei par să fie mai rezervați decât credincioșii în aceea că nu încearcă să convingă pe alții să se ralieze codului lor de valori. Ei acceptă să poarte un dialog cu practic oricine, atâta timp cât interlocutorii lor își păstrează opiniile religioase pentru sine.

Viața este organizată în conformitate cu și în cadrul unei rețele numite ‘matrix complex’, funcționalitatea fiindu-i conferită de aplicarea corectă a unui sistem de interferențe care, în mod cumulativ, sunt indispensabile rețelei per ansamblu și care sunt secvențial suficiente pentru fiecare dintre fazele sale evolutive. *Comunicarea* este componenta care definește funcționalitatea matricială, ea depinzând, la rândul său, de o altă componentă numită *rezonabilitate*.

De asemenea, *raționalitatea*, poate fi considerată ca fiind factorul de echilibru al sistemului deoarece menține un raport ordonat, o corespondență disciplinată, între logică și intuiție, componentele sale antagonice contextuale care îi determină dialectica. Acest lucru înseamnă că, în actul inferențial, omul activează atât componenta intuitivă cât și pe cea logică a gândirii. Rațiunea

⁹ Sursa: John Bowker, “Religion – The Meaning of Religion” in *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 2000.

este mijlocul de mediere dintre procesele și fenomenele care au loc sau se manifestă în micro și macro dimensiunea mediului în care trăim. Astfel, mintea umană este capabilă să proceseze stimulii pe care îi primește și să formuleze explicații compatibile cu contextul nostru situațional individual. Aceste explicații sunt deducții sau inferențe care, făcute pe baza *probelor* pe care le *căutăm*, le *identificăm* și le *prelucrăm* într-un mod *original*, ne conduc în cele din urmă la o înțelegere cât mai corectă posibil despre lume. Având în vedere faptul că dovezile circumstanțiale nu constituie o probă de încredere pe de-a-ntregul și, prin urmare, sunt deschise interpretării, este nevoie de sprijinul adevărilor probate în urma experimentului și observației. Aceste dovezi se numesc *dovezi empirice*, și sunt piesa de rezistență a procesului de raționalizare. Oricât de valoroasă ar fi rațiunea (gândirea logică) pentru modelarea capacității de înțelegere omului precum și a capacității sale de a se adapta la solicitările existenței, ea nu este un instrument perfect și, spune religia, nu este singurul instrument în acest sens.

Celălalt tip de dovezi ne parvine pe calea spiritualității și se numește *credință*. Oricât de ciudat ar părea pentru unii, omul rațional nu a fost niciodată în măsură să subziste în afara zonei de spiritualitate, ceea ce dovedește că cele două (rațiunea și spiritualitatea) merg mână în mână, fie că ne dăm seama de acest lucru și, cum ar fi de dorit, îl *recunoaștem*, fie că îl ignorăm sau, mai rău, în caz că îl conștientizăm, îl negăm.

Opiniile experților din ambele tabere

Preocuparea cu privire la problema existenței respectiv non-existenței unui Creator inteligent transcendent, un punct de referință de o inexprimabilă anvergură atât în plan macro universal cât și în plan micro universal (individual, personal), se contorizează în milenii. Trecerea timpului nu a schimbat mai nimic: fiecare generație, scindată în două părți distincte, afirmă același lucru, și anume faptul că, la vremea respectivă, atașamentul, respectiv distanțarea față de spiritualitate, de Divinitatea Creatoare și, legat de acestea, de practica religioasă, a atins cote maxime. Astăzi, lucrurile nu stau cu nimic altfel.

Reverendul și profesorul de teologie Alister McGrath de la Kings College, Londra, crede că în prezent asistăm la o resuscitare a interesului față de o viață bazată pe credința în Divinitatea Creatoare.

Oameni de știință ca Richard Dawkins, Sam Harris, sau Peter Atkins sunt de părere că asemenea preocupări sunt, în cel mai bun caz, inutile. Omul ar trebui să se exprime dincolo de constrângeri gen superstiții sau prejudecăți, religia ocupând printre acestea un loc prioritar.

Specialistul în fizica particulei Brian E. Cox susține că "a fi contra religiei nu te ajută la nimic. A te declara antifanatism, e cu totul altceva. Poți, de exemplu, să spui că cineva e un idiot dacă crede doctrina Creaționistă,

conform căreia lumea a fost creată în urmă cu 6000 ani. Ai voie să-i spui în față că e un idiot. Dar a te declara ateu, cineva care este împotriva tuturor religiilor, nu este o opțiune.”¹⁰

Paradigma, sau paradigmele, oricărui nou secol sunt evaluate în raport cu ineditul acestora. Noutate și de-o parte și de alta a mării dileme în conformitate cu preceptele fiecărei ‘dogme’. Unii spun că pentru a fi cu adevărat liberi ar fi timpul să înțelegem în *sfârșit* că trebuie să ne întoarcem fețele către Creatorul nostru. Sau, că, dimpotrivă, pentru a fi fericiți și liberi *nu (mai) avem nevoie* de ajutor transcendent.

Lupta dintre părți este inegală, deoarece *homo novus religiosus* și *noul ateism* par să domine scena gândirii moderne. Acest lucru vorbește, de fapt, despre configurația timpului acestuia, de *Novus ordo seclorum* (Noua Ordine a Veacului).

McGrath, spre exemplu, e de părere că bigbangul contextului socio-spiritual prezent a fost catastrofalul, dezonorantul 11 septembrie 2001. Tragedia a iscat un val de întrebări ce veneau din diverse sectoare sociale cu privire la prezența sau absența lui Dumnezeu. El se întreabă dacă această atrocitate – ca de altfel multe altele de atunci încolo – a fost cauzată de modul în care oamenii îl văd și îl interpretează pe Dumnezeu, sau a fost doar un alt incident îngrijorător atribuit manipulării bolnave a relațiilor sociale. Opinia cea mai larg împărtășită este că acest incident, care a declanșat începutul unei ‘noi ere’, a constituit un punct de o importanță crucială pentru modul în care trebuie să ne raportăm la spiritualitate *de acum înainte*.

Din pleiada mării intelectualități a momentului, ies în linia întâi a frontului de luptă contra a tot ceea ce ține de Dumnezeu și de religie câțiva experți în diferite domenii de activitate. Numele lor au ajuns de notorietate publică datorită poziției lor contra lui Dumnezeu: Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens, Ayaan Hirsi Ali, ca să numim doar pe câteva din personalitățile de marcă a lumii universitare, medicale și politice, care au devenit deja veritabili guru ai mării audiențe. Dezastrul din 11 septembrie 2001 i-a făcut pe toți să declare la unison că religia este în mod intrinsec periculoasă.

“Astfel, eu cred că există această furie reală, această frustrare și, în cazul unora, o acută disperare, vis-a-vis de faptul că în lumea de astăzi religia încă exercită o influență majoră. Deci, eu cred că toată această erupție de cărți pe epiderma prezentului climat social vine exact din acest sentiment de furie generat de faptul că ceva, care ar fi trebuit să dispară cu mult timp în urmă, este încă aici. Și, în mod cert, a fost catalizată de momentul septembrie 2001,

¹⁰ Brian Cox Exhibits the God Virus, <http://www.atheismuk.com/2011/02/26/atheism/brian-cox-exhibits-the-god-virus/> (ultima accesare August 2013)

iar cartea lui Harris, cea a lui Dawkins precum și multe alte asemenea cărți, au fost, desigur, catalizate de acel eveniment-semnal.”¹¹

Problema unui dialog între cele două părți a fost repusă în timpul unei discuții deschise între Alister McGrath și Richard Dawkins. Richard Dawkins practic a fost acela care a subliniat faptul că dialogul, în sensul unei discuții-consens de anvergură, este pentru moment inexistent și că acest lucru pare să fie indus de faptul că una dintre *părți nu dorește* să privească la motivațiile reale care stau la baza comportamentului decizional ale opozantului lor.

Moderatorul programului, Stephen Crittenden, lansat următoarea provocare: “Iată că religia bate în retragere în fața științei prin aceea că știința poate răspunde mai multor întrebări despre lumea fizică.”

McGrath admite că mulți oameni cu credință în Dumnezeu exagerează de multe ori atunci când pretind că dețin răspunsul la toate marile întrebări ale vieții, dar că, de asemenea, nici știința nu deține răspunsurile la întrebările existențiale pe care omenirea le caută dintotdeauna. El însuși om cu o solidă formație științifică, – primul său titlu de Doctor este în Biofizica Moleculară, obținut la aceeași University of Oxford care i l-a acordat și pe acela de Doctor în Teologie – McGrath consideră că știința este un canal investigație care ne permite formularea de explicații legate de fenomene observabile în lumea materială și îi recunoaște limitele atunci când se pune problema de a da răspunsuri la întrebările referitoare la scopul existenței noastre în acest univers. El este convins de necesitatea unui dialog rațional, constructiv între știință și religie, pentru simplul fapt că “este realmente posibil ca pe acest teritoriu comun să se producă o valoroasă trans-fertilizare.”

Prin faptul că adoptă mereu o atitudine imparțială, nu în sensul unei indiferențe retrograde ci în sensul detașării sale de orice prejudecii mărunte și perdante, McGrath a devenit avocatul unui dialog rezonabil, constructiv, purtat pe cale amiabilă între știință și religie.

Concluzie

Scindarea omenirii pe motive dictate de convingeri de natură pragmatică, respectiv spiritual-religioasă continuă să reprezinte o realitate ale cărei efecte se resimt acut la nivel global. Absența unui consens amiabil dar nu mai puțin rațional, dorit sincer de unii însă respins cu obstinație de alții, nu face decât să alimenteze pe mai departe starea de ură socială și să ducă la segregare.

Jane Austen notează: “O minte bine informată te împiedică să alimentezi vanitatea altora, atitudine de care orice persoană inteligentă caută să se ferească.”¹²

¹¹ The God Delusion and Alister McGrath, <http://www.abc.net.au/radionational/programs/religionreport/the-god-delusion-and-alister-e-mcgrath/3213912> și http://mpegmedia.abc.net.au/rn/podcast/2007/10/rrt_20071024_0830.mp3 (ultima accesare, iunie 2013)

¹² Jane Austen, *Northanger Abbey*, Wild Jot Press, 2009, p.69.

Una din cele mai semnificative și vechi întreprinderi ale omului este aventura sa în căutarea adevărului. Această preocupare pe cât de fascinantă pe atât de anevoioasă nu putea lipsi din agenda celor două sectoare majore ale epistemologiei, știința și religia, obiectivul lor comun fiind să demonstreze implicația determinantă a adevărului în întreaga existență umană. Deși obiectivul este unul, calea urmată și instrumentele utilizate sunt diferite, știința alegând arsenalul *demonstrabilității logice*, verificabil în orice moment, iar religia pe acela al *transcendentului*, care se sprijină pe forța încrederii în ceea ce nu se poate demonstra empiric (încă).

Conflictul dintre cele două este alimentat de lipsa unui consens în ceea ce privește originea și sensul vieții universale și, mai ales, destinația și rostul existenței omului.

Un alt obraz al mărilor discordiei este componenta etică a aspectului social uman. Știința acuză religia de lipsa unui obiectivism logic în aplicarea principiilor eticii iar religia argumentează că etica nefundamentată pe suportul principial transcendentă nu este completă.

Cu toate acestea însă, ambele părți sunt de acord că fără etică, societatea ar cădea în mod iremediabil în degradingoladă.

Din păcate, efectele acestei disensiuni se resimt din ce în ce mai acut pe planul social general afectându-ne implicit pe fiecare în parte. Soluția ar fi dialogul consensual, în spiritul unui *umanism* esențial, singurul cu adevărat constructiv și atât de necesar pentru viitorul umanității. Acest dialog însă rămâne, deocamdată, în stadiu de ipoteză.

ON THE GREAT CLASH: WHY DO PEOPLE *STILL* ARGUE ABOUT GOD?

DORINA LOGHIN*

ABSTRACT. The concern over the problem of the existence, respectively the non-existence of an intelligent transcendent Creator, a referential point of paramount significance for both the macro and the micro universe, is counted in millennia. Religious epistemology and the epistemology of science are two territories of human endeavour that have always been at variance with each other because of the personalised way in which they address this predicament. In debates on faith any argument can be regarded as fallacious from the opposing party.

Key-words: theism, atheism, epistemology, debate, dissension, justification

Introduction

In debates on faith any argument can be regarded as fallacious from the opposing party. Man has never ceased to rummage around for *the* explanation to the origin of the universe. In order to get the expected answer, some opted for transcendence as the most viable solution to get them out of the quandary, others for pragmatic rationality. The adherence to one of these two perspectives – and the automatic exclusion of the other – has divided mankind into two parties at variance with each other. So far, they have not been able to reach a constructive consensus, the element of balance that can ensure the decent and, ultimately, safe perpetuation of human civilisation. The constant divergence between these opposing perspectives has made the object of meticulous research by either side in the sense that thorough investigations are carried out within the domain of religious epistemology and the epistemology of science.

The defence of a thesis is achieved through argumentation, which is built up soundly/correctly, respectively erroneously/fallaciously and which, in this case, is rendered by the intentional context of the arguments that are

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Litere, Departamentul de Limbi străine specializate, Universitatea "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, dorinaloghin@hotmail.com

made. Context is influential in establishing *argument truthfulness*, which is, in turn, circumscribed to the larger area of discourse contextualisation.

In order to understand the phenomenon of acceptance or rejection of the existence of God, the factual nature of the context in which the exchange of arguments takes place must be precisely determined.

God-related issues have been a source of ardent debate since time out of mind. A thorough account of the ways in which this multifarious predicament has been dealt with and a comprehensive survey of the scholarly critique would be a vast undertaking and is therefore beyond the scope of this article. There is a huge amount of literature presenting various perspectives on this issue and the complementary scholarly critique is as wide-ranging as the issue itself.

The present article presents a general account of the core features and a sampling of the scholarly review of the 'God dilemma' phenomenon that support the analysis of the opinion clash between prominent scholars of great expertise that are related by birth or otherwise to Great Britain.

The question that continues to rack brains today no less than before is why the issues that tackle the problem of the divine, more exactly the existence or the non-existence of an almighty creating entity of divine nature, still act as divisive social factors. This is all the more implausible as mankind should have understood by now the paramount importance of a reasonable, consensual dialogue in all life sectors, the spiritual segment in particular. However, it looks like the more 'evolved' a society the sharper the dispute among its members precisely on spiritual matters. Moreover, a consensus between opposing opinions on these grounds doesn't appear to be on everybody's agenda.

Part I

The never-ceasing dissension

Truth, belief, justification

Religious epistemology and the epistemology of science are two territories of human endeavour that have always been at variance with each other.

Epistemology is that branch of philosophy which teaches us how to make the best choices of our life, that is, what principles should guide us when making these choices. The confrontation between the two areas of access to knowledge has often been referred to as conflict, *dissension* and *segregation*, rather than the desirable *cooperation* or *productive dialogue*. But beyond the antagonistic aspect of the confrontation, the ultimate goal of either party involved in it is access to *true* knowledge, to Truth.

But what *is* true knowledge?

Ichikawa and Steup distinguish between a. *knowledge* that "such-and-such *is the case*", which they call "*propositional*" knowledge, and b. *knowledge*

of *someone* or of *something*, namely knowledge of a *process* (“knowing a place or a person, and knowing how to do something”). They parse the concept of *true knowledge* in the following way: ‘*S* knows that *p*’, where *S* stands for the *subject who has knowledge*, and *p* for the *proposition that is known*, and also *what necessary and sufficient conditions* must be fulfilled for *S* to know that *p*.

Ichikawa and Steup’s knowledge analysis shows that “knowledge that *p* is, is at least approximately, *justified true belief*.”

The necessary conditional triad has the following configuration:

a. Knowledge requires *truth*. Since false propositions cannot be known, in order to know a proposition, *truth* is the required as the implicitly necessary factor.

b. Knowledge requires *belief*. In order to *know* a proposition, *S* must *believe* it.

c. Knowledge needs *justification*. The fact that *S* believes that *p* may happen purely by chance.

Ichikawa and Steup concentrate the conditional triad and make it simpler by showing that “*S* knows that *p* if and only if *p* is *true* and *S* is *justified* in *believing* that *p*.” Therefore, *truth*, *belief*, and *justification* are “individually necessary and jointly sufficient for knowledge”¹.

In essence, the schema enjoys general applicability. It can be used for any undertaking that is expected to yield a model or a conceptual system that may come up with a legitimate and justifiable answer to an axiological question.

Also, there is the issue of *belief*, which can be interpreted as the *set of acquired convictions* that are either the result of *prior* experiential acquisitions processed by means of reason and tested in practice or the result of some *fortuitous* incident. So, we can speak of a ‘brewed’ variety of belief, the former, and an ‘instant’ variety of belief, the latter.

Alister McGrath, for example, contends that “the simple reality of life is that all of us, irrespective of our views about God, base our lives on beliefs – on things that we cannot prove to be true, but believe to be trustworthy and reliable.”² Believing in something means simply ascertaining it as *true*. A ‘believer’ has reached the conviction that the divine transcendence is true through a simple *act of faith*. Yet, how simple that act of faith is, is a nut that appears to be really hard to crack by believers and non-believers alike.

Belief is also said to originate in *reliable cognitive processes* or faculties. This view is known as *reliabilism*. Ichikawa and Steup note that

¹ Jonathan Jenkins Ichikawa and Matthias Steup, “The Analysis of Knowledge”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/knowledge-analysis/>>. (last accessed August 2013)

² Alister McGrath, “There is Nothing Blind about Faith”, <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/02/14/3138299.htm>. (last accessed August 2013)

through *justification*, *S*'s belief is determined as being true not merely on account of luck.

The *traditional* direction highlights the role of *reason* in determining that *S*'s belief that *p* is true. *S*'s belief that *p* is true will no longer be seen as conditioned merely by luck because *evidence* is there to support it. Evidence is what makes a belief justified.

A believer would use the following formula: Firm Belief = Faith = Knowledge = Truth

But how does one *accede to truth*? And what is the 'essential truth'?

Plato, whose life-long endeavour was basically Truth-oriented, contends that if an ultimate truth exists, it is also discernable, and allows itself to human investigation. In short, it is accessible to human knowledge.

A Hindu story teaches us that truth is *relative*. *Essential Truth* is not attainable through human knowledge because it is limited and subject to errors. An experiment is made in which six blind men are asked to describe an elephant. Since they are blind, they can only get knowledge of the elephant from touching it. As each man has touched different parts of the animal's body, no description resembles any of the other descriptions.

Of course, this is a parable where the elephant symbolises *life* and the blind men are *us* all. We all 'touch' life in our own 'blind' way and the representation of each individual is unique, in that it is in no way similar to the representation offered by any of his or her peers. What we do is 'describe' life in a personal way, on basis of our own perception of it. We are blind because we are unable to see Life as it *really* is.

So long as we are blind, so long as we have this excuse, unintentional fallacies can be overlooked. For the intentional ones, however, we certainly have to answer.

Both science and religion are looking for answers to truth-related questions. What both have long been trying to demonstrate is the way in which truth influences human existence. According to the object of investigation, the ontological research focuses on how this interaction can be observed on the concrete, physical level (science) and on a transcendent, extra-sensorial level (religion). The interest, which in this case is the same for both terms of the equation, relates to the safety of the perpetuation of life, ours and that of the environment that contains us.

Religious axiology rests on *three arguments* for the existence of the Creating Deity, namely the argument *from design*, the *ontological argument*, and the *cosmological* argument. All these arguments are strongly questioned by atheists for being inconsistent with science.

Both scientific-atheist and the epistemology of religion rest on the basic system that involves the conditional triad of *truth*, *belief* and *justification*

as support constituents. Despite the fact that the purpose of the investigation is the same, the investigation tools differ. Strangely, where utmost harmony would normally be expected, antagonism rules still and social tension reaches alarming levels.

On the other hand, both theist and atheist axiology are supported by the philosophical value system which is averred as moral, respectively aesthetic. The problem lies in that the divergent techniques employed in the investigation, like the tributaries of the same river, wander away from the main stream to look for something that eventually proves to be practically the same thing. Moreover, the endeavours on either side have identical targets: man's eternal struggle to find the answer to the big questions about life. Instead of joining forces to attain this end, people quarrel over who can come up with the *best* explanation to such issues. And they quarrel still. But why people need to complicate their quest for Truth so much as to end up on hateful, non-cooperative, antagonistic positions is probably less important. What truly matters is that the spar is unrelenting, fuelled as it is by the refusal from either side to adopt a genuinely tolerant stance with respect to the opposite party's claims – the same old intolerance, fed by petty ideals driven by selfishness and pride.

There are many who now admit that the belief in an incompatibility between science and religion comes from a completely vitiated attitude and, what is encouraging, they militate resolutely against the old detrimental sectarian mentality. More and more have come to realise that religion and science are the two dimensions of epistemology that are equally vital for our truly valuable development. This means that the spiritual and the physical are once more reunited in order to form a common ground of investigation and that the proof of their utility lies in their joint endeavour. This is so because both science and religion speak of man's dedication to a noble cause: life at its best. While science brings about improvements to man's lifestyle in the concrete, physical and, above all verifiable, and, very important for the sceptical mind, *rationaly-explainable* plan, religion betters life in terms of values: humanity, morality, tradition, respect, and global peace. Admittedly, with all the evidence of change that takes place almost at light speed, science alone cannot fill in all the gaps created by the existential dilemmas. There are needs other than the physical or the purely intellectual ones that call for satisfaction. Our spiritual life unfolds under the dictates of the convention of the *noumenal*, that *thing as such*, or *the thing in itself*, which we accede only through pure reason and refers to the divine, freedom and spiritual immortality and which some relate to intuition for want of a better explanation. This side of our life falls, by and large, under the expertise of religion. In order *to be* one has *to exist*, and his or her existence includes the contribution of the material no less than that of the spiritual. Of course, during our existence we chose what to believe in and what to disapprove but whatever line we chose to

follow, the truth about life is one, namely that it is a perfect blend between the rationalism and spirituality (which is itself no less rational).

Following the line of objective rigour, science strives to demonstrate that any law is born according to logical parameters, which is what religion does too only by tackling things from a different standpoint and employing a different vocabulary.

Even though the effects of the ethical principles are perceived in a similar way, science claims that religion does not motivate human conduct in terms of objective moral reasons, that its explanations are predominantly subjective and, to a great extent, if not entirely, unrealistic. Religion, on the other hand, refers to scientific morality as being a practice that is 'incomplete by exclusion.' Either party lays exclusive claim to objective morality: religion tells us that objective morality derives from the set of laws made by God for man to obey, whereas from the point of view of science, objective morality consists of the set of universal moral principles (the Natural Law tenets) and excludes any transcendent referential point for its applicability and functioning. In the name of general progress and welfare, both religion and science strive certainly and evidently to enforce the moral code, of course, each one its own.

Today, many people irrespective of their education express their confidence in the establishing of a pertinent dialogue and cooperation between science and religion. More and more scientists now look at life processes, at the universe itself, through the lenses of spirituality too. "These people know how to create a balance between the two. Whenever they come across a disagreement or a controversy between the two, they do not waste their time in criticizing one or the other, but just move on. People who do not believe in religion, spirituality or God should not interfere or criticise the lifestyle or beliefs of people who do believe in them."³ And this, of course, holds true the other way round too.

Donald Lindsay takes a tolerant approach to both religious and scientific outlooks. A rational scientist, he declares himself attracted to "fringe" topics, namely facts that come from "outside the mainstream," which speaks of his sceptical stance rather than that of a religionist or of an atheist. He realistically notes the fact that scientific investigation cannot be confined strictly to the lab for the scientist's interest and attention, just like any other human being's, goes beyond the delimitations of the narrow space, and it's normal to be so. Science is never completely certain of its discoveries since evidence is in perpetual alteration, and each novelty in a field determines changes in people's belief system. For "extraordinary claims," he says, there must always be "extraordinary evidence" ready at hand to sustain them.

³ Muhammed Haris, "Controversy between Science and Religion", <http://www.saching.com/Article/Controversy-between-Science-and-Religion/3671> (last accessed July 2013).

Lindsey' argument is the following:

"Suppose someone says "I have a cubic foot of salt in my lab." I wouldn't bat an eye.

Suppose someone says "I have a cubic foot of platinum in my lab." I'd probably ask what he needed that much for. I'd probably ask if he was sure about the quantity. But if his answers were good, I'd accept it. Suppose someone says "I have a cubic foot of plutonium in my lab." Only an extraordinary lab would have something that expensive and dangerous and useless. (And it's illegal for most people to own.) I would require quite a lot of convincing. Wouldn't you?"⁴

As for informational manipulation, his warning is clear: Pay attention to *details* in order to protect yourself against purposeful fallacious reasoning. "TV shows like their mysteries to stay unsolved. In their quest for ratings, they tend to gloss over little details. For instance, showing you a photo without mentioning that it is a confessed hoax. Or showing lights in the sky, without mentioning that the Air Force dropped parachute flares that night."⁵

Lindsey motivates his choice for scepticism with the fact that this approach to life at least *tries* to avoid selling illusions to people. "Why does skepticism matter? Because *false* beliefs harm people, and cost them money, and lead them to hurt the environment."⁶

In order to carry out any investigation of subjects involving either religion, anti-religion, non-religion, or the controversy between them, it is essential that one research at least the minimum regarding the domains in question, which is itself quite a bit of an undertaking.

Religion has been defined in many ways, most of the approaches being, by and large, conceptual. The way from concept to philosophy or lifestyle is intricate and it takes one a lifetime to cover. St. Augustine said about time that most of us know perfectly well what it is until someone asks us to define it. This applies equally well to religion or, for that matter, to any other similarly comprehensive areas of knowledge.

Considered from a contextual perspective, religion's countless definitions are all correct. In a nut shell, religion can be regarded as the science about the relation between the Creator (seen as a supernatural power or entity) and that Creator's creation.

Being such a vast domain, research is divided into numerous sub-domains, each choice reflecting the scholar's interest in one or another of these fields. Its *substance* is primarily oriented towards values (truth, love, compassion, empathy) while its *aesthetic expression* (rituals, ceremonies, rites) is concerned with the implementation of these precepts.

⁴ Donald Lindsay, "Skeptics What and Why", <http://www.don-lindsay-archive.org> (last accessed August 2013)

⁵ Idem, Lindsay

⁶ Idem, Lindsay

It is not at all far-fetched to say that most of the ardent disputations, even the hatred that mars the dialogue between the religious and the anti-religious, are grounded exactly in this *lack of determinacy* in drawing the line between these two facets of what is considered 'religion'.

There are many ways in which religion expresses itself, some that weave their axiological system round the concept of *the* Creating Deity, some that focus on some universal force, or energy, as life-generating source, and there are others who claim that the universe is under the jurisdiction of a host of gods, each with its own 'territory' to control. However, it would be incorrect to try to wedge all these outlooks inside the same standard definition box, for some teach of personal issues and others of social standards. Some regard belief as a strictly intimate matter (the *individual* dimension), whereas for others religion is important because of its concrete, practical expression (the *social* dimension). For some, the belief coordinate of their life revolves around *pragmatic truth*, for others around the *relationship with intangible*.

The way one defines religion is illustrative of one's *personal* outlook on it and rarely of the *general* version of its definition.

Encyclopaedia Britannica Online (2006) bunches up several suggestions to define this concept. Religion is "the human beings' relation to that which they regard as holy, sacred, spiritual, or divine."

Atheists might agree with A.N. Whitehead's definition which tells us that "religion is what the individual does with his own solitariness or with Freud's interpretation of the term when he said that "religion is an illusion and it derives its strength from the fact that it falls in with our instinctual desires" (Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*)." They might also agree with J.M. Barrie in that "one's religion is whatever he is most interested in" (*The Twelve-Pound Look*, 1910).⁷

When it comes to convictions, atheists seem to be more reserved than religious people in that they hardly ever try to talk people into accepting or into adopting their axiological code. They accept a dialogue with practically anyone as long as their interlocutors keep their religious views to themselves.

Life is organised according to and within a system called 'matrix complex', the functionality of which is conferred by the correct application of a system of interferences that are cumulately indispensable for the system as a whole and are sequentially sufficient for each of its evolutionary stages. *Communication* is the component that defines the matricial functionality that is usually dependent on another component called *reasonableness*. Reason also can be regarded as being the balancing component, as it maintains the orderly correspondence between logic and intuition, its contextual

⁷ Quotations from John Bowker, "Religion – The Meaning of Religion" in *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 2000.

antagonistic components which determine its dialectics. This means that in the act of inference, man activates both the intuitive and the logical components of his reasoning mechanism. Reason is the means that mediates between the processes and phenomena that take place or are manifest at micro and macro scale of the environment in which we live. Thus, human mind is able to process the stimuli it receives and formulate such explanation(s) that are compatible with our individual situational context. These explanations are deductions or inferences that, made on basis of *evidence* that we *search, identify* and *process* in an original way, ultimately get us to an understanding as appropriate as possible of the world. Given the fact that circumstantial evidence does not constitute entirely reliable proof and is therefore open to interpretation, it needs the support of evidence that is ascertained as true as a result of experiment and observation. This evidence is called *empirical evidence*, and it is the *pièce de résistance* of the reasoning process. However valuable a tool reason may be in shaping out man's capacity of understanding and coping with the world, it is not perfect and, religion says, not the only one.

The other type of evidence comes to us via the channel of spirituality, and it is called *belief*. Strange as it may seem to some, the reasoning man has never been able to subsist outside the area of his spirituality, which shows that the two go hand in hand, whether we realise it, and, preferably, also *admit it*, or we don't realise it, and, worse if we realise it, we deny it.

Voices from both camps

The concern over the problem of the existence, respectively the non-existence of such a significant referential point for both the macro (universal) and micro (individual, personal) universe as an intelligent transcendent Creator is counted in millennia. Time has hardly changed things at all: each generation, split into two distinct parties, say that in their time the interest in, respectively the distancing from spirituality, a Creating Deity and, relatedly, from religious practice has recorded maximal levels. Today things are no different.

The reverend Professor Alister McGrath from King's College, London thinks that we are witnessing a resurged interest in a life based on the *belief in* the Creating Deity.

Scientists such as Richard Dawkins, Sam Harris, or Peter Atkins believe that nobody really needs to bother about that. Man should express himself far from constraints, such as superstitions or prejudices, religion being ranked first among them.

Particle physicist Brian E. Cox contends that "setting yourself up as anti-religion is not helpful. You can set yourself up as anti-maniac, that's different. So it's OK to say that if you believe that the world was created 6,000 years ago, as the Creationists do, then you are an idiot. There is nothing wrong

in saying that because you are an idiot. But setting yourself up as an atheist who is against all religion is not a battle that needs to be fought.”⁸

The paradigm, or the paradigms, of any new century are counted in terms of novelty. Novelty for both sides of the big question according to the precepts of each ‘dogma’. We must *finally* understand that we need to return to our Creator in order to be free for real. Or, quite the opposite, we *no longer* need help from the transcendent in order to be happy and free.

The fight between the parties is uneven since the *novus homo religiosus* and the *new atheism* seem to dominate the scene of modern thought. This speaks basically of the configuration of today’s *Novus ordo seclorum* (New Order of the Ages).

Professor McGrath notes the fact that the big bang of the present socio-spiritual context was the catastrophic, dishonourable 9/11. The tragedy has generated a wave of questions from diverse social orders with respect to the presence or the absence of God. He wonders whether that atrocity – like many others ever since – was caused by how people see and interpret God, or whether it was just another disquieting incident ascribed to the ill-handling of social relations. The most widely shared opinion is that this incident that brought about the beginning of a ‘new age’ has been crucially significant for the way spirituality is to be considered *from now on*. Ardent militants and gurus of today’s large audience the anti-religionists are most of them respected scholars and brilliant minds such as Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens, or Ayaan Hirsi Ali. The 9/11 disaster made them all agree that religion is intrinsically dangerous.

“So I think there’s this real sense of anger and frustration and in fact in some sources, despair, that religion is still such a major influence in the world today. So I think this rash of books reflects this sense of anger that something that should have disappeared a long time ago is still here. And of course it’s been catalysed by 9/11, and Dawkins’ book and Harris’ book and many other books of course, have been catalysed by that signal event.”⁹

The question of a dialogue between the two parties was once again brought on during an open discussion between professors Alister McGrath and Richard Dawkins. It was professor Dawkins who actually pointed out the fact that the dialogue, in the sense of a consensus-reaching discussion, is for *the moment* inexistent and that this seems to be induced by the fact that either party is reluctant to look into the real motivations that underlie the decisional behaviour of their opponent.

⁸ Brian Cox Exhibits the God Virus, <http://www.atheismuk.com/2011/02/26/atheism/brian-cox-exhibits-the-god-virus/> (last accessed August 2013)

⁹ The God Delusion and Alister McGrath, <http://www.abc.net.au/radionational/programs/religionreport/the-god-delusion-and-alister-e-mcgrath/3213912> and http://mpegmedia.abc.net.au/rn/podcast/2007/10/rrt_20071024_0830.mp3 (last accessed June 2013)

The programme moderator, Stephen Crittenden, launched out the following challenge: "Religion has indeed been in retreat before science, as science has answered more and more questions about the physical world."

McGrath admits that many people of faith in God often exaggerate when they claim that they hold the answer to all the big questions of life, but he also notes that science lacks the answers to the existential questions humanity has always been eager to decode. A scientist himself – his first doctoral degree, awarded to him by the same University of Oxford from where he got his title of Doctor of Divinity in Theology, is in Molecular Biophysics – McGrath considers science a channel of investigation through which we get explanations related to facts that are observable in the *material* world and acknowledges its limits when it comes to answering questions pertaining to the purpose of our existence in this universe. He is convinced of the necessity of a rational, constructive dialogue between science and religion, for the simple fact that "there can be a great cross-fertilisation in this area." Due to his unbiased, unprejudiced perception of the phenomenon, McGrath has become the honest advocate of a reasonable, amiable, and constructive dialogue between science and religion.

Conclusion

Human society torn apart by its people's pragmatic, spiritual and religious beliefs continues to be a reality with acute sweeping effects. The absence of the mutual, amiable yet no less rational consensus long-desired by some in true honesty yet sternly and obstinately rejected by others, still spawns social hatred and segregation.

Jane Austen's 'tip-off' says the following: "To come with a well-informed mind is to come with an inability of administering to the vanity of others, which a sensible person would always wish to avoid."¹⁰

One of man's most significant actions of all times was his quest for truth. This concern, which is as fascinating as it is grueling, could not be omitted from the preoccupations of the researchers in the two major sectors of epistemology, science and religion, their common goal being to prove the crucial implication of truth in human existence. Although the goal is one, the approach and the tools employed are different, science choosing the arsenal of *logical demonstrability*, at any time verifiable, and religion that of *transcendence*, which is based on trust in phenomena that cannot (yet) be demonstrated empirically.

The conflict between the two is powered by a lack of consensus regarding the origin and destination of universal life and especially that of human existence.

¹⁰ Jane Austen, *Northanger Abbey*, Wild Jot Press, 2009, 69.

Another bone of contention is the ethical component of human society. Science accuses religion of lack of reasonableness and of objectivity when applying the principles of ethics whereas religion argues that an ethicism that is not supported by the principles of transcendence is deficient.

Despite all these, however, both parties agree that without ethics, society would end up in irretrievable disarray.

Unfortunately, the effects of the division are felt ever more acutely on the general social plan and the implications of this discord inevitably affect the individual too. What would be the way out of this quandary? A consensual dialogue in the spirit of essential humanity, the only truly constructive and all the more necessary for the future of humanity. Yet this dialogue remains, for now, a hypothesis.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

ICONOGRAFIA CREȘTINĂ DIN PERIMETRUL GOTICULUI. PICTURA ITALIANĂ

MARCEL GH. MUNTEAN*

REZUMAT. Cercetarea efectuată și denumită *Iconografia creștină din perimetrul Goticului* are în vedere prezentarea într-o formă unitară a principalelor schimbări ce s-au înfăptuit la începutul secolului al XIII-lea, atunci când în Franța stilul Gotic își face apariția sa maestruoasă. Evoluția și dezvoltarea marilor *burg*-uri nu se putea face decât în jurul marilor catedrale ce dau imboldul și definesc întreaga societate a timpului, ea fiind compusă dintr-o ierarhizare precisă împărțită între: călugări, sacerdoți, vasali, mici meșeriași și poporul preponderent, delimitat ca o masă majoritară a celor oropsiți. În acest perimetru, credința creștină se îmbină cu tradițiile locale dând naștere unor opere de artă ce caracterizează producțiile regionale și internaționale. Pictura sacră îmbrățișează spațiile generoase din absidele monumentalelor catedrale, ei fiindu-i destinată, de multe ori, și tavanul boltit al navelor principale. Subordonată arhitecturii, așa cum va rămâne încă o bună bucată de timp, pictura este chemată să înfățișeze pe suprafețe ample scene semnificative din istoria mântuirii. Principalele teme sunt, desigur, continuate din Romanic, dar vor deveni și distinctive stilului Gotic. De acum, se poate recunoaște cu siguranță modul de reprezentare care se delimitează într-o circumstanță precisă așa cum este Italia, mai precis Florența și Siena. Creatorii se vor apropia cu mare interes de tematica creștină, definitiv în epocă, pictând cu alese sentimente de evlavie subiectele mariologice.

Tema predilectă a acestui timp este *Fecioara cu Pruncul*, temă regăsită la majoritatea creatorilor. Ea se întâlnește atât pe timpanul edificiilor sacre, cât și în altarele și sculpturile dedicate ei. Alături de aceasta, trebuie precizat faptul că alt subiect iconografic de maximă importanță rămâne și cel de preaslăvire a divinității; de aceea tematica hristologică are o importanță fundamenatlă în decorațiile murale, precum și în atât de cerutele retabluri comandate de semnificative corporații și bresle ale vremii.

Cimabue, Giotto și mai apoi Masaccio vor apela la un sistem de pictură ce își are fundamentul în arta bizantină, dar care se va îndrepta spre o descoperire a realității tridimensionale, transpuse pe suprafețele bidimensionale ale bisericilor și a capelelor. Duccio și Simone Martini își vor îndrepta atenția către o pictură delicată influențată de idealismul și umanismul noilor orizonturi ale Renașterii de început.

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

Umanismul caracterizează Goticul iar stilul realist este un pandant al său. Producțiile artistice se vor reliefa prin dorința de înregistrare cu fidelitate a realității și a lumii prezente de la micro-cosmosul, la macro-cosmosul universal. Pictura religioasă relatează cu multă obiectivitate Sfânta Scriptură și Viețile Sfinților, ele devenind surse de influență ale marilor creatori. Pictorii grupați în bresle devin sensibili la cerințele timpului și a noilor comenzi ce abundă, ele dând dovada creativității și profesionalismului lor. Pictura gotică înregistrează o multitudine de teme cu caracter creștin, rămânând sensibilă la scenele tradiționale vechi și neotestamentare, la care se vor adăuga cele de sorginte aghiografică. Prin stilul și reprezentarea cu pregnanță a realității, pictura gotică dă libertate creatorilor ce se îndreaptă încetul cu încetul spre o nouă configurație sacră a artei lor – Renașterea.

Cuvinte cheie: Gotic, iconografie creștină, Fecioara cu Pruncul, Hristos, frescă, tempera.

Temele iconografiei creștine din Gotic

Temele iconografiei medievale, îndeosebi existente și în romanic, oglindesc atașamentul față de tradiția creștină, ce își au obârșia în veacul al XIII-lea, când natura și universul vizibil sunt simboluri ale prezenței lui Dumnezeu în lume. Dacă în Romanic domina tendința spre abstract, în aria Goticului tendința este îndreptată spre observație. Sfânta Scriptură și Viețile Sfinților devin temele pe care artiștii aveau să le înfățișeze în aria picturii murale, a sculpturii ori în cea a miniaturilor și a vitraliilor. Vechiul și Noul Testament sunt narate plastic în mod simbolic, una prefigurându-o pe cealaltă - idee preluată de la modul de interpretare alegorică inițiată de Origen și adoptată, mai apoi, de Fericitul Augustin, Sfântul Grigorie cel Mare, Sfântul Isidor din Sevilla, etc. Subiectele inspirate din perioada de dinaintea venirii lui Iisus îi impresionau pe artiștii epocii, ei recurgând și la o literatură de specialitate. Cu toate acestea ca temă se remarcă cea a *Uciderii lui Cain*, temă inspirată din Cartea Facerii.

Din tematologia neotestamentară se evidențiază câteva subiecte ce stau sub influența Liturghiei, devenind cicluri ce corespund marilor sărbători ale anului: *Ciclul Crăciunului și Ciclul Paștelui*, respectiv *Nașterea și Patimile*. Temele predilecte sunt: *Închinarea Magilor, Fuga în Egipt, Botezul, Nunta din Cana, Ispitirea lui Iisus, Răstignirea și Schimbarea la Față*. Dintre parabolele fixate în bucățile multicolore de sticlă ce compuneau vitraliile falnice, patru erau mai îndrăgite: *Samarineanul milostiv, Cele zece fecioare, Fiul risipitor și Săracul Lazăr și bogatul nemilostiv*.

Dacă în Romanic iconografia *Apocalipsei* ni-L înfățișa pe Hristos Judecător în slavă, în ambianța figurilor inumane într-o viziune mai mult înfricoșătoare, în Gotic ea devine una umană, evanghelică, firească. Locul lui Hristos este tot în partea

de sus a timpanului, prezidând învierea morților, raiul și iadul, păstrându-și totodată, blândețea și umanitatea. Se poate menționa chiar, de exacerbarea unei tipologii a unui *Dumnezeu bun, frumos (Bon Dieu)* văzut în decorația Catedralei din Amiens (fig. 1) ori a *Îngerului surâzător (Ange de Sourire)* de la Catedrala din Reims (fig. 2).



Fig. 1. *Bunul Dumnezeu*, piatră, sec. al XIII-lea, Catedrala Notre-Dame, Amiens.

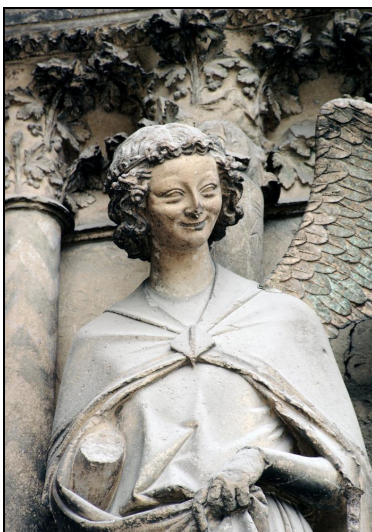


Fig. 2. *Arhanghelul Gavriil*, detaliu, piatră, sec. al XIII-lea, Catedrala Notre-Dame, Reims.

Fecioara nu este redată doar ca mamă a lui Hristos, ci ea prefigurează și Biserica creștină. Cultul ei a proliferat în secolul al XIII-lea, când atributele ei miraculoase s-au înmulțit. Cu un viu interes, pictorii apelau la scrierile apocrife, dar și la alte istorisiri încetățenite cum ar fi cea legată de clericul Teofil.¹ Iconografia marială este plină de o fervoare afectuoasă, reflectându-se în imagini grăitoare în care este glorificată femeia. Maica Domnului este redată în compoziții ample, începând de la *Buna Vestire* și *Încoronarea*, ajungând până la *Adormirea* și episoadele adiacente temei (teme inspirate din tradiție).²

Alături de reprezentarea lui Hristos și a Maicii Domnului, Sfinții au devenit subiect și temă iconografică de mare importanță, datorită faptului că ei au fost deseori invocați drept ocrotitori ai comunităților de creștini. *Legenda de Aur*, operă pusă pe seama episcopului și aghiografului Jacopo da Varazze (1228-1298), pune la dispoziția artiștilor o multitudine de texte deosebit de detaliate, ce conferă creatorilor posibilitatea reprezentării lor în opere nepieritoare. Artiștii îi vor înfățișa în două ipostaze caracteristice: prima dintre ele surprinde narațiunea artistică, mai precis sfântul este surprins în diverse momente sau într-o scenă aghiografică complexă; cea de-a doua evocă o atitudine, deja cunoscută din tradiția bizantină, în care cel reprezentat este static, imobilizat într-o atitudine solemnă, purtând alături sau ținând semnele martiriului său (o cruce dacă a primit moarte de martir, o sabie dacă i s-a tăiat capul, o cupă dacă a fost otrăvit, un cuțit dacă fusese jupuit, etc).³

Iconografia secolului al XIII-lea este enciclopedică, ierarhică, ciclică având în centrul ei pe Dumnezeu, în jurul căruia gravitează întreg universul, ființele și viețuitoarele sub toate aspectele vieții. Creatorii sunt chemați să înfățișeze natura și viața. *Ei adună muguri și frunze gata să se deschidă și le privesc cu acea curiozitate plină de duioșie și de pasiune pe care nu o simțim decât în prima copilărie și pe care artiștii adevărați o păstrează toată viața*.⁴

Înainte de a surprinde creatorii italieni, este important să definim punctul de plecare al noilor realizări artistice. Odată cu deschiderea spre natură, arta miniaturii nordice va adopta un stil dominant realist, drum pe care și pictura italiană îl va face spre veacul al XV-lea. Chiar dacă Italia fusese dominată de Bizanț, lecția Antichității va fi preluată cu repeziciune de creatori. *Recucerirea* realității se exprimă prin dorința de a însufleți linia ce încearcă să

¹ Ovidiu Drîmba, *Istoria Culturii și Civilizației*, vol. III, Ed. Științifică, București, 1990, p. 457. Subiectul cunoscut în epocă era o prefigurare a mitului faustian. Clericul Teofil încheiase un pact cu diavolul, promițându-i sufletul în schimbul gloriei pământești. Dându-și seama de pericolul și mai cu seamă de păcatul săvârșit, se căiește rugându-se fierbinte Fecioarei ce intervine și spulberă legătura cu diavolul. Teofil este iertat și moare împăcat. Se consideră că întâmplarea ar fi avut loc în anul 537.

² Henry Focillon, *Arta Occidentului. Evul Mediu Gotic*, vol. II, trad. de Irina Ionescu, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 111.

³ Ovidiu Drîmba, *Istoria Culturii...*, p. 458.

⁴ Henry Focillon, *Arta Occidentului...*, p. 113.

egaleze ceramica greacă. La fel, redarea volumului, a reliefului și a simțului tactil sunt noile provocări la care Giotto și Masaccio vor da un răspuns. Soluția pe care Arta Italiană o va găsi este, desigur, sugerarea adâncimilor prin ideea de perspectivă. Pentru ei perspectiva nu a fost doar o problemă de tehnică artistică ci și una științifică, dacă ne referim la Paulo Uccello, care ar fi afirmat: *O, ce lucru minunat perspectiva asta*⁵. Printre pictorii toscani îi reținem pe: Cimabue, Giotto, Taddeo Gaddi, Andrea da Firenze, iar dintre cei sieni pe: Duccio di Buoninsegna, Simone Martini, Ambrogio Lorenzetti.

Pietro Cavallini și mai târziu Cimabue sunt cei ce părăsesc rigurozitatea strict bizantină perpetuată de Jacopo Torriti la Roma, în decorarea cu mozaic a Bisericii Santa Maria Maggiore. În celebra *Judecată de Apoi* de la Santa Cecilia (fig.3), Pietro Cavallini (1250-1330) înlocuiește, pe cât este posibil, valorile liniare cu umbre nuanțate, ce par a avea calitatea unor reale modulații, în redarea veșmintelor și fețelor Apostolilor. Plinul volumelor și stilul de reprezentare a cutelor dovedesc faptul că artistul a văzut și s-a și inspirat din sculpturile romane⁶.



Fig. 3. Pietro Cavallini, *Judecata de Apoi*, detaliu, frescă, 1290, Biserica Santa Cecilia in Trastevere, Roma.

Cenni di Pepi, zis Cimabue (1240/50-1302), căruia îi este atribuită fresca din Biserica superioară de la Assisi, se individualizează prin deschiderea spre umanizarea personajelor. Viziunea artistică a lui Cimabue, deși este parțial tributară influențelor bizantine, se impune momentului prin expresia metafizică, prin aerul de melancolie și grație. Desprinderea de limbajul schematic al dogmei se produce odată cu abordarea colorismului îndrăzneț și cu transfigurarea stilizărilor⁷. Centrul compozițional al lucrării *Fecioara și Pruncul în Maiestate înconjuțați de șase îngeri*

⁵ René Huyghe, *Dialog cu vizibilul*, trad. de Sanda Râpeanu, Ed. Meridiane, București, 1981, p. 145.

⁶ Henry Focillon, *Arta Occidentului...*, p. 176. Se consideră că odată cu Cavallini arta italiană se întoarce spre tradiția Orașului Etern.

⁷ Adriana Botez Crainic, *Istoria Artelor Plastice. Renaștere, Manierism, Baroc*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 2010, p.51.

(fig.4), aflată la Muzeul Luvru, este marcat, arhitectonic și cromatic, de tronul divin ocupat de cele două personaje sacre. În axul median al imaginii se află silueta Fecioarei înveșmântată în mantia albastră, înconjurată de șase îngeri, care susțin tronul sacru. Monumentalitatea ansamblului se degajă din arhitectura amplă a compoziției, echilibrată de fondul de aur. Concentrarea chipului Fecioarei, expresia pătrunzătoare a privirii, întreaga ei stare lăuntrică are acea notă gravă a misterului caracteristic mării arte.



Fig. 4. Cimabue, *Fecioara și Pruncul în Maiestate înconjuțați de șase îngeri (Maestà)*, 1270, ulei pe panel, Muzeul Luvru, Paris.

Tema *Fecioarei* de tipul *Maestà* o regăsim și la alți creatori, precum Duccio di Buoninsegna (1255/60-1318/20), care îi închină o icoană monumentală (fig.5), azi adăpostită în Muzeul dell'Opera del Duomo, din Siena⁸. Compoziție cu multe personaje, lucrarea o are în centru pe Fecioara Maria tronând, străjuită de îngeri și sfinți, printre care și Sfântul Francisc aflat în poziție frontală, fiind pictat în proporții mai mici asemenea ierarhizării din pictura bizantină⁹. Rolul Sfântului Francisc în cultura secolului al XIII-lea se remarcă ca un factor decisiv¹⁰. Cromatica

⁸ Virgil Vătășianu, *Istoria Artei. Epoca Medie*, vol. I, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1967 p. 436.

⁹ Viorica Guy Marica, *Arta Gotică*, Ed. Meridiane, București, 1970, p. 81. În redarea chipului Sfântului tutelar, Cimabue s-ar fi inspirat din detaliile unui călugăr contemporan, deoarece realismul reprezentării este cu totul copleșitor, magistral.

¹⁰ Henry Focillon, *Arta Occidentului...*, p. 179. Predicile, viața și propriul său exemplu au influențat arta italiană. Imaginile sfinte ce redau episoadele miracolelor erau nu doar o necesitate de ordin narativ, educativ, ci ele atrăgeau masele de credincioși care se deșteptau sub semnul rugăciunilor Sfântului ce retrăiește o parte din Patimile Domnului. Predica ținută înaintea pășărilor, stigmatele corespund celor două fațete ale geniului franciscan: exorcismul și tămăduirea.

atinge virtuozități în alăturarea suprafețelor mari de tonuri primare (roșu, albastru, galben) și tonuri binare (violet, oranj, verde), cuplate în raporturi de complementaritate. *La Maestà* este una dintre operele de referință în privința folosirii paletii spectrale și a relațiilor de complementaritate.



Fig. 5. Duccio di Buoninsegna, *Maestà*, tempera pe lemn, 1308-1311, Muzeul dell' Opera del Duomo, Siena.

Influențat în același timp și de sculptura gotică ce însuflețea cu fiorul credinței chipurile sfinților săpate în piatră, Giotto di Bondone (cca 1266-1337) se dovedește a fi cel dintâi artist italian ce realizează un echilibru între cele două tendințe amintite anterior. Capela dell'Arena de la Padova (sau capela Scrovegni), pictată în jurul anului 1306, istorisește într-un amplu periplu iconografic viața Mântuitorului și a Fecioarei, într-o manieră diferită de ceea ce se pictase până atunci. Giotto redescoperise cea de-a treia dimensiune, redată cu ajutorul culorilor, dar și a formelor, ce se desfășoară pe suprafețe prin excelență plane. Evenimentele sacre sunt expuse în ambianța timpului său. Gombrich exemplifică această înnoire și schimbare pe plan iconic, prezentându-ne două modalități distincte de redare. Cea dintâi este o miniatură din sec. al XIII-a (fig.6), iar cea de-a doua este scena *Plângerea lui Iisus* (fig.7) semnată de Giotto. În miniatură, pictorul diferențiază dimensiunile personajelor, spațiul fiind comprimat, iar în cealaltă compoziție, pictorul florentin dezvăluie mai multă veridicitate redată prin durerea ce i-a cuprins pe fiecare dintre martorii dramei hristice¹¹. În fresca lui Giotto, toți cei prezenți, de la îngeri, la sfinți ori la personaje laice, în ipostaze grave sau liniștite, dau sentimentul unei scene pline de suferință, pe care artistul ne-a transmis-o cu mult rafinament și expresivitate. Dramatismul este exprimat prin profunzimea durerilor pe care creatorul le investește cu detalii și mișcări distincte figurilor.

¹¹ E.H. Gombrich, *Istoria Artei*, trad. de Nicolae Constantinescu, Ed. Pro Arte, București, 2007, p. 68.

Chipul încleștat al Mariei, dar și gestul deznădăjduit a Sfântului Ioan - ce se sintetizează prin patetismul brațelor desfăcute asemenea unor aripi -, concentrează imaginea și conving privitorul prin realismul și violența durerii¹². Sporirea acestui efect e pe deplin ilustrat prin îngerii îndurerați, ce participă asemenea întregului univers și implicit a naturii la drama lui Hristos.



Fig. 6. Autor necunoscut, *Punerea în mormânt a Mântuitorului*, miniatură, 1250-1300, Bibliothèqne Municipale Besançon, Franche-Comtè.



Fig. 7. Giotto di Bondone, *Plângerea lui Iisus*, frescă, 1304-1306, Capela Scrovegni, Padova.

¹² Viorica Guy Marica, *Arta...*, p. 86.

Două erau tendințele ce se manifestau în arta pictoricească: delicatețea sau gingășia și gustul pentru redarea detaliilor. Spre deosebire de pictorii toscani, cei sienezi se remarcă printr-o mai mare eleganță și suplețe a figurilor. Înclinarea spre imagini strict descriptive cu accente caligrafice duc la suavitatea expresiilor pline de lirism¹³. Artiștii vremii introduc în scenele religioase elemente profane, umanizând reprezentările. *Buna Vestire* a lui Simone Martini (1284-1344) exprimă aceste deziderate (fig.8). Figurile înscrise într-o decorație tributară retablurilor gotice sunt desenate cu delicatețe, în vreme ce detalii, precum vasul cu flori de crin, ramura de măslin, cartea de rugăciuni, par a fi pictate cu un subtil simț al observării realității. Exaltarea tonurilor calde (galben auriu, ocru, roșu) și a tonurilor reci (albastru, verde) este frecventă, iar planurile decorative de culoare sunt susținute de sinuozitatea grafiei și de ritmurile plastice vii. Ecou bizantin și fast modern, nerv și grație, încărcate de expresia dinamică, sunt cuplate în imagine cu rezonanța vieții autentice¹⁴. Dacă la început pictorii se mulțumeau să-și însușească vechile modele pentru a le transpune în narațiunile plastice inspirate din textul scripturii, de acum înainte ei își îndreaptă atenția spre investigarea și studierea realității înconjurătoare; realitate pe care o reprezintă cu multă meticulozitate și bucurie¹⁵.

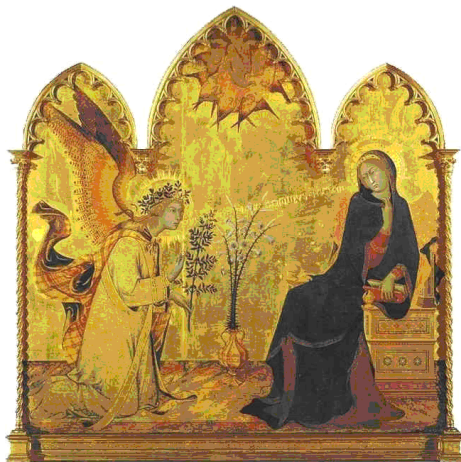


Fig. 8. Simone Martini, *Buna Vestire*, tempera pe lemn, 1333, Galeria Uffizi, Florența.

În a doua jumătate a veacului al XVI-lea spiritul curtean, aristocratic se repercutează profund în viziunea plastică, așa cum se reflectă și în literatură¹⁶. Interferența școlilor de pictură va duce la osmoza lor și chiar la o omogenizare

¹³ Viorica Guy Marica, *Arta...*, p. 88.

¹⁴ Adriana Botez-Crainic, *Istoria Artelor Plastice...*, p. 36.

¹⁵ E. H. Gombrich, *Istoria...*, p. 73.

¹⁶ Viorica Guy Marica, *Arta...*, p. 96.

a stilului. O serie de demnitari, prelați și împărați devin colecționari și protectori ai unor meșteri – maștri care se perindă de la o curte princiară la cealaltă, ducând și creând capodopere. În acest sens, se poate explica așa zisul *gotic internațional* sau, mai precis, arta exercitată la curțile din Occident și din partea central-răsăriteană a Europei, caracterizată printr-un gust ales de factură manierist-aristocratică. Doar în acest spirit se motivează influența picturii sieneze în miniaturile lui Jean Pucelle.

Concluzii

Finalizând acest studiu, destinat prezentării succinte a *Iconografiei creștine din perimetrul Goticului*, reținem că artiștii s-au apropiat cu mare îndrăzneală de tematica sacră. Tema *Fecioarei cu Pruncul* a fost mult îndrăgită de creatori, care au reprezentat acest subiect în diferite ipostaze. Umanismul redării a constituit o caracteristică a stilului medieval. Totodată, operele de artă înregistrează o veridică apropiere de natură, pe care o transpun și o transfigurează. Naturalismul și umanismul își fac apariția în vechea tradiție provenită din lumea bizantină. Cu pregnanță, am păstrat din multitudinea tematică câteva subiecte ce au constituit un real laitmotiv, precum: *Buna Vestire*, *Fecioara cu Pruncul*, *Nașterea Domnului*, etc. Ele reflectă aplecarea creatorilor spre redarea și transpunerea vieții și a miracolelor Mântuitorului, a Maicii Sale și a Sfinților.

Tehnicile artistice din micile ateliere, înșesate de ucenicii adunați în jurul maștrilor, cuprind o mare deschidere. Tempera și fresca lasă locul oxizilor amestecați cu lianți strălucitori. Compozițiile simetrice, frontale, echilibrate, pacifiste exprimă cu fermitate nevoia de frumos, nevoia de divin. Goticul, prin deschiderea sa spre lumea înconjurătoare, spre teme cu pregnanță religioase, spre surprinderea naturii și a realității, forțează perspectiva spre studiul lui Alberti, spre o nouă configurație a lumii, la început de Renaștere.

IV. PRACTICAL THEOLOGY

THE CHRISTIAN ICONOGRAPHY OF THE GOTHIC PERIMETER. THE ITALIAN PAINTING

MARCEL GH. MUNTEAN*

ABSTRACT. The research done and called the *Christian Iconography of the Gothic perimeter* intends to present in a unified form the main changes that have been done at the beginning of the thirteenth century, when the Gothic style makes its majestic appearance in France. The evolution and development of large burg sites could have been done only around the great cathedrals that give impetus and define the whole society of the time, being composed of a hierarchy precisely split between monks, priests, vassals, artisans and the predominant people, delimited as a mass of the oppressed majority. Within this perimeter, Christian faith joins with local traditions creating works of art that characterizes regional and international productions. Sacred painting embraces monumental cathedrals apses generous spaces, for which it is often destined, and vaulted ceiling of the main nave. Subordinate to the architecture, as it will remain for a good long time, painting is required to appear on extensive areas of significant scenes from salvation history. The main topics are, of course, continued from Romanesque, but will become distinctive to Gothic style. For now, it can be certainly recognized the mode of representation defined in a precise circumstance as Italy, specifically Florence and Sienna. Creators will approach the Christian theme with great interest the defining the era, painting with feelings of reverence Mariological topics.

The favorite theme of this period is *The Virgin and Child*, found at most creators. It is found both on tympanums of the sacred buildi3ngs and altars and sculptures dedicated to it. Alongside this, it should be noted that another iconographic topic of utmost importance is the worship of the deity; therefore it is of fundamental importance in the mural decorations, as well as in so often required altarpieces commissioned by major corporations and guilds of the time.

Cimabue, Giotto and Masaccio will then turn to a system of painting that has its foundation in Byzantine art, but will move towards a discovery of the three-dimensional reality, transposed on two-dimensional surfaces of churches and chapels. Duccio and Simone Martini will focus their attention towards a delicate painting influenced by the Idealism and Humanism of the early Renaissance.

* Assoc. Prof. Ph. D., Cluj-Napoca Faculty of Orthodox Theology, muntean_marcel@yahoo.com.

Humanism characterized the Gothic and realistic style is its counterpart. Artistic productions will highlight themselves by their desire to faithfully record the reality and the present world from micro-Cosmos to the universal macro-Cosmos. Religious painting narrates with great objectivity the Scripture and Saints Life, they become sources of influence of the great creators. Painters grouped into guilds are becoming sensitive to the demands of the time and new commissions that abound, showing their creativity and professionalism. Gothic painting shows a multitude of Christian themes, while remaining sensitive to the traditional old scenes and From the New Testament, to which should be added those of hagiographical origin. Using a style and a poignant representation of the reality, the Gothic painting gives creators freedom, leading them slowly towards a new sacral configuration of their art - Renaissance.

Key-words: Gothic, Christian iconography, the Virgin and Child, Christ, fresco, tempera.

Christian iconography of Gothic themes

The themes of medieval iconography, especially existing in Romanesque, reflect the attachment to the Christian tradition, which have their origin in the thirteenth century, when nature and the universe are visible symbols of the God's presence in the world. If the trend towards abstract dominate Romanesque, Gothic area trend is directed towards the observation. Holy Scripture and the Saints Life are the themes that artists had to depict in the murals, sculpture, or in the miniatures and stained glass. The Old and New Testament are narrated plastic symbolically, one foreshadowing the other - an idea taken from the allegorical interpretation initiated by Origen and later adopted by St. Augustine, St. Gregory the Great, St. Isidore of Seville etc. Topics inspired from the period before the coming of Jesus impressed the artists of the era, recouring to a specialized literature. However the *Cain's Murder* theme is remarked, inspired from the Genesis. From New Testament thematology are highlighted several topics that are under the influence of the Mass, becoming cycles that correspond to the major holidays of the year: *Christmas Cycle* and *Easter Cycle*, *Birth* and *Passion* respectively. Favorite themes are: *Worship of the Magi*, *Flight into Egypt*, *Baptism*, *Wedding at Cana*, *Jesus Temptation*, *Crucifixion* and *Transfiguration*. Of parables set in colored glass pieces that make towering stained glass windows, four were most popular: *Good Samaritan*, *The Ten Virgins*, *The Prodigal Son* and *Lazarus and the Rich Fool*.

If in Romanesque iconography of *Revelation* portray Judge Christ in glory, in the ambience of the inhuman figures in a more frightening vision, in Gothic it becomes a human, Gospel-like, natural. Christ's place is at the top of the tympanum,

presiding resurrection of the dead, heaven and hell, while preserving His gentleness and humanity. You can even mention, an exacerbation a typology of a *good God, beautiful (Bon Dieu)* seen in the decoration of the Cathedral of Amiens (fig. 1) or *The Smiling Angel (Ange de Sourire)* of the Cathedral of Reims (fig. 2).

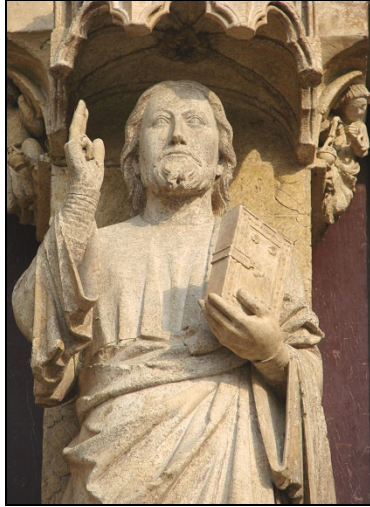


Fig. 1. *Bon Dieu*, stone, sec. XIII, Notre-Dame, Amiens.



Fig. 2. *Archangel Gabriel*, detail, stone, sec. XIII, Notre-Dame, Reims.

Virgin Mary is not depicted just as Christ's mother, but it also foreshadows the Christian Church. Her cult had proliferated in the thirteenth century, when its miraculous attributes have multiplied. With a great interest, painters addressed the apocryphal writings, but also some other widely spread stories such as the one linked to cleric Teophil¹. The iconography of Saint Mary is full of affectionate fervor, being reflected in eloquent pictures where the woman is glorified. Virgin Mary is depicted in large compositions, from the *Annunciation* and *Coronation*, reaching *Assumption* and adjacent episodes theme (inspired by the tradition)².

Along with the representation of Christ and the Virgin Mary, the Saints became the subject and iconographical theme of great importance due to the fact that they were often invoke as the patrons of the Christian communities. *The Golden Legend*, a work attributed to Jacopo da Varazze, bishop and hagiographer (1228-1298), provides to the artists a multitude of extremely detailed texts that give the creators the possibility to depict them in imperishable works. The artists will portray them in two characteristic hypostasis: the first one captures the artistic narrative, specifically the saint is surprised at different times or in a complex hagiographical scene, the second evokes an attitude already known in Byzantine tradition in which the represented is static, immobilized in a solemn attitude, wearing or holding the signs of his martyrdom (a cross if he had the death of a martyr, a sword if beheaded, a cup if poisoned, a knife in the case of being skinned, etc.)³.

The XIII-th century iconography is encyclopedic, hierarchical, cyclical, having in its center the God, around Whom the entire universe revolves, beings and living creatures in all aspects of life. Creators are called upon to portray the nature and life. *They collect buds and leaves ready to be opened, and regard them with a fond and passioned curiosity that is from the first childhood, which true artists perpetuate along their life*⁴.

Before capturing Italian designers, it is important to define the starting point of new artistic achievements. With the opening to the nature, the art of Nordic miniature will adopt a dominant realistic style, a trail followed also by the Italian painting towards the XVth century. Even though Italy was dominated by Byzantium, the Antiquity lesson will be taken quickly by the creators. *The regain* of reality is expressed by the desire to enliven the line that matches the Greek pottery. Also,

¹ Ovidiu Drîmba, *Istoria Culturii și Civilizației*, vol III (București: Scientific Press, 1990), 457. Subject known at the time was a foreshadowing of the Faustian myth. Theophilus cleric made a pact with the devil, promising his soul in exchange for earthly glory. Realizing the danger, and particularly of the sin committed, repented Virgin praying that the devil comes and shatters link. Theophilus is forgiven and reconciled dies. It is believed that the story took place in 537.

² Henry Focillon, *Arta Occidentului. Evul Mediu Gotic*, vol. II, Translated by Irina Ionescu (București: Meridiane Press, 1974), 111.

³ Drîmba, 458.

⁴ Focillon, 113.

depicting volume, relief and sense of touch are the new challenges that Giotto and Masaccio will give an answer. The solution that the Italian art will find is, of course, suggesting depth through perspective idea. For them the perspective was not just a matter of art technique but also of science, if we refer to Paulo Uccello, who might have said: *Oh, the wonderful thing that's perspective*⁵. Among them we recall Tuscan painters: Cimabue, Giotto, Taddeo Gaddi, Andrea da Firenze, and from Sienna: Duccio di Buoninsegna, Simone Martini, Ambrogio Lorenzetti.

Pietro Cavallini and later Cimabue are the ones leaving the strict Byzantine severity perpetuated by Jacopo Torriti at Rome in the mosaic decoration of the Church of Santa Maria Maggiore. In the famous *Judgement* of Santa Cecilia (fig. 3), Pietro Cavallini (1250-1330) replaces, as far as possible, the linear values with tinted shadows that seem to have the quality of some real modulations in depicting the garments and faces of the Apostles. Full volumes and style of crease representation prove that the artist saw and was inspired by the roman sculptures⁶.



Fig. 3. Pietro Cavallini, *Judgement*, detail, fresco, 1290, Santa Cecilia in Trastevere Church, Roma.

Cenni di Pepi, aka Cimabue (1240-1302/50), to whom is attributed the fresco in the Upper Church at Assisi, is individualized through openness to humanizing the characters. Artistic vision of Cimabue, although it is partly tributary to Byzantine influences, dominate the times by metaphysical expression through the air of melancholy and grace. Detaching from the schematic language of the dogma occurs together with the approach of the bold colorism and styling transfiguration⁷. The compositional center of the *Virgin and Child in Majesty surrounded by Six Angels* (fig. 4), located at the Louvre Museum, is marked, architecturally and chromatic, by the divine throne occupied by the two sacred figures. In the median axis of the the image is the figure of the Virgin Mary,

⁵ René Huyghe, *Dialog cu vizibilul*, Translated by Sanda Râpeanu (București: Meridiane Press, 1981), 145.

⁶ Focillon, 176. It is believed that with the Cavallini Italian art tradition returns to the Eternal City.

⁷ Adriana Botez Crainic, *Istoria Artelor Plastice. Renaștere, Manierism, Baroc* (București: Didactic and Pedagogical Press, 2010), 51.

dressed in a blue robe, surrounded by six angels which support the sacred throne. The monumentality of the ensemble is released by the broad architecture of composition, balanced by the golden background. The focused face of the Virgin, penetrating expression of Her gaze, Her entire inner state has that solemn note of the mystery characteristic for great art.



Fig.4. Cimabue, *Virgin and Child in Majesty surrounded by Six Angels (majesty)*, 1270, oil on panel, Louvre Museum, Paris.

The *Maestà* type theme of the *Virgin Mary*, can be found at other creators, such as Duccio di Buoninsegna (1255-1318/60/20), who dedicates a monumental icon (fig. 5), today at the Museum dell' Opera del Duomo, of Sienna⁸. Composition with many characters, his work has at its centre the Virgin Mary reigning, guarded by angels and saints, including Saint Francisc in the front position, being painted in smaller proportions according to Byzantine hierarchy⁹. The role of St Francisc in the 13th century stands as a decisive factor¹⁰. Chromatic achieve virtuosity in joining large areas of primary colors (red, blue, yellow) and binary colors (purple, Orange, green), coupled in complementary relationships. *La Maestà* is one of the reference on the use of spectral palette and complementarity relationships.

⁸ Virgil Vătășianu, *Istoria Artei.Epoca Medie*, vol. I (București: Didactical and Pedagogical Press, 1967), 436.

⁹ Viorica Guy Marica, *Arta Gotică* (București: Meridiane Press, București, 1970), 81. The playback image founding Saint, Cimabue would be inspired by the details of a contemporary monk, because realism is totally overwhelming representation, masterly.

¹⁰ Focillon, 179. Sermons, his own life and example influenced Italian art. Sacred images that play episodes miracles were not only a must-order narrative, educational, but they attract the masses of believers who awakened into Saint prayers that relives a part of the Lord's Passion. Sermon before the birds stigmata correspond to the two sides of the Franciscan genius: exorcism and healing.



Fig. 5. Duccio di Buoninsegna, *Maestà*, tempera on wood, 1308-1311, Museo dell'Opera del Duomo, Siena.

Being influenced at the same time by Gothic sculptures which enliven the stone carved images with the thrill of faith, Giotto di Bondone (1266-1337) turns out to be the first Italian artist who achieves a balance between those two trends mentioned above. Chapel dell' Arena from Padua (or the Scrovegni Chapel), painted around 1306, documents in an extensive iconographic periplus the life of Jesus Christ and Virgin Mary, in a different way from what was painted before. Giotto rediscovered the third dimension, depicted with colors, shapes, on flat surfaces par excellence. Sacred events are exposed in the ambiance of its time. Gombrich exemplifies the iconic plan renewal and change, giving us two different ways of display. The first is a clip from the 13th century (fig. 6), and the second is the scene of *Jesus Complaint* (fig. 7) signed by Giotto. In miniature, the painter differentiates the dimensions of the characters, the space being compressed, and in the other composition, Florentine painter reveals more veracity through the pain that filled all who witnessed the drama of Jesus Christ¹¹. In Giotto's fresco, all those present, from angels to saints or the secular characters in solemn or peaceful hypostasis, give the feeling of a scene full of suffering, which was passed by the artist with a lot of refinement and expressiveness. Dramatics are expressed through the depth of the pain that the creator depicts with different details and distinct movements of the figures. The hardened look of Mary and the hopelessness gesture of St. John – which is synthesis through the pathos of the wing-like spread arms -, focuses the image and convince the viewer through realism and pain violence¹². Enhancing this effect is fully illustrated by the mourning angels, which also involved the entire universe and implicit the nature, to the drama of Christ.

¹¹ E. H. Gombrich, *Istoria Artei*, Translated by Nicolae Constantinescu (București: Pro Arte Press, 2007), 68.

¹² Guy Marica, 86.



Fig. 6. Author unknown, *Putting the tomb of Christ*, miniature, 1250-1300, Bibliothèque Municipale Besançon, Franche-Comté.



Fig. 7. Giotto di Bondone, *Jesus Complaint*, fresco, 1304-1306, Scrovegni Chapel, Padua.

Two were the trends manifested in the painting art: delicacy and tenderness and the taste for detail reproduction. Unlike Tuscan painters, the Sienna ones are characterized by greater elegance and suppleness of the figures. Inclination towards strictly descriptive pictures with calligraphic accents lead to suaveness of expressions full of lyricism¹³. Artists of the time insert profane elements in religious scenes, humanizing depiction. *The Annunciation* of Simone

¹³ Guy Marica, 88.

Martini (1284-1344) expresses these desiderata (fig. 8). Figures depicted in decoration tributary to Gothic altarpieces, are drawn with delicacy, while details like the lily flowers vase, olive branch, book of prayers, look like painted with a subtle sense of observing reality. Exaltation of warm tones (golden yellow, ochre, red) and cold tones (blue, green) is common, and decorative color planes are supported by the graphical convolution and vivid plastic rhythms. Byzantine echo and modern fast, nerve and grace, loaded with dynamic expression, are coupled in the picture with the resonance of the authentic life¹⁴. If at first painters were content to endorse the old models to translate them into plastic narratives inspired by the text of Scripture, henceforth they are turning attention to investigating and studying the surrounding reality; reality represented with great meticulousness and joy¹⁵.



Fig. 8. Simone Martini, *Annunciation*, tempera on wood, 1333, Uffizi Gallery, Florence.

In the second half of the 16th century, courtier and aristocratic spirit reverberates deeply in the plastic vision, as reflected in the literature¹⁶. Painting schools interference will lead to their osmosis and even to a homogenization of style. A number of dignitaries, prelates and emperors become collectors and protectors of master-artisans who come and go from one princely court to the other, carrying and creating masterpieces. In this regard, one can explain the so-called *International Gothic*, or more accurately the art exercised at the courts in

¹⁴ Botez-Crainic, 36.

¹⁵ Gombrich, 73.

¹⁶ Guy Marica, 96.

Western and Central-Eastern part of Europe, characterized by a particular taste for aristocratic Mannerism. Only in this spirit it is motivated the influence of Sienese painting in the miniatures of Jean Pucelle.

Conclusions

Finalizing this study, with the purpose of a succinct presentation of the *Christian iconography in the Gothic perimeter*, we note that artists approached with great boldness the sacred themes. The theme of *the Virgin and Child* was much loved by artists, representing different aspects of this topic. The Humanism of depictions was characteristic for the medieval style. Also, the artwork shows a near true nature, which they transpose and transfigure. Naturalism and humanism are emerging in the old tradition derived from the Byzantine world. As more important, I kept a few leitmotifs of the myriad thematic topics such as the *Annunciation, the Virgin and Child, Nativity*, etc. They reflect the focus of creators to depicting and transposing of life and miracles of the Savior, His Mother and the Saints.

Artistic techniques in small workshops, crowded with disciples gathered around masters, comprise a large opening. Tempera and fresco are replaced by oxides mixed with bright binders. Symmetrical, frontal, balanced and peaceful compositions express a strong need for beauty and divine. Gothic, by its openness to the world around them, to religious themes, to capturing the nature and reality, is forcing the perspective towards the study of Alberti, to a new configuration of the world at the beginning of the Renaissance.

CANONUL IMNOGRAFIC*

DANIEL MOCANU**

REZUMAT. Lucrarea de față se dorește a fi un demers analitico-descriptiv asupra canonului, ca formă poetică. Cu alte cuvinte, ne propunem ca obiectiv circumscrierea rolului canonului în cadrul cultului și a importanței sale, precum și a genezei acestei specii imnografice. Apoi, vom analiza prima odă a Canonului Paștilor, arătând sursele biblice și patristice ale textului și structura sa poetică și tematică.

Cuvinte cheie: Canon, imnografie, Sfântul Ioan Damaschin, Canonul Paștilor.

Lucrarea de față se dorește a fi un demers analitico-descriptiv al canonului, ca formă poetică. În acest sens, voi prezenta geneza acestei specii imnografice și voi circumscrie rolul pe care canonul l-a avut în cadrul cultului. Pentru a evidenția importanța și forma canonului, voi avea în vedere creația imnografică numită *Canonul Învierii*, socotită de majoritatea liturgiștilor ca fiind apogeul acestei forme poetice.

Înainte de a trece la geneza acestei specii imnografice, e necesar fi făcute unele precizări terminologice. Accepțiunea cea mai generală a cuvântului *canon* (κανών, όνος) este aceea de: „drum drept, bară, greutate folosită pentru cântar, regulă, principiu; (în artă) model, standard; (în gramatică) regulă generală, schemă metrică; (în astronomie) tablă de date, sistem de cronologie; limită, graniță.”¹ Accepțiunea mai restrânsă a acestui termen a intrat și în uzul terminologiei creștine, unde *canon* desemnează: „regulă de credință, canon al scripturii, canoanele legilor bisericești, canoanele legilor morale, principii morale, canoane ascetice, reguli liturgice privind euharistia și cultul divin, cântare de rugăciune împărțită în ode.”² Din întreaga pletoră semantică rețin ca fiind de interes pentru demersul pe care îl propun doar accepțiunea liturgică; în acest sens, lexemul *canon* denumește: „o compoziție poetică care face parte din oficiul de dimineață, όρθρος (utrenie).

* Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat la specializarea Muzică bisericească și ritual, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, care și-a dat avizul spre publicare.

** Drd. Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, danmocanu2006@yahoo.com

¹ Henry George LIDDELL, Robert SCOTT (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, s.v. κανών, όνος. (traducerea conceptului îmi aparține)

² G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, s.v. κανών, όνος. (traducerea conceptului îmi aparține).

Uneori acesta este calchiat după canoanele mai vechi ale acestui oficiu iar alteori este format din cele nouă cântări extrase din Sfânta Scriptură și din acest motiv este împărțit în nouă cântări, ode. La rândul lor, fiecare din aceste ode conțin un număr de tropare, care împrumută ritmul și melodia unui alt tropar mai vechi, numit irmos. De asemenea, inițialele fiecărei ode alcătuiesc un acrostih. Cuvântul canon este denumirea liturgică a acestei serii de nouă cântări, care sunt o parte importantă din oficiul utreniei, unii însă îl consideră o simplă compoziție poetică, numită poem.”³

În cercetarea de față, termenul de *canon* va fi uzitat pentru analiza *Canonului Învierii*, parte principală a oficiului utreniei din perioada paschală. Canonul paschal este recunoscut ca fiind apogeul acestei forme poetice; de aceea, mai este numit „The Golden Kanon or The Queen of Kanons”.⁴

În ceea ce privește dezvoltarea innografiei și, implicit, a formei poetice numite canon, putem afirma că innografia primelor veacuri, care avea o componentă biblică, prin referirea la activitatea Mântuitorului și a operei Sale, se caracterizează printr-o formă analitică, având un caracter teologic, explicativ.⁵ Odată cu veacul al IV-lea, imnul bisericesc a ajuns să-și definească o imagine proprie și caracteristică, evidențiindu-se ca formă poetică specifică cultului creștin. În consecință, după anul 325, viața religioasă a cunoscut un nou ritm, o trăire liberă a credinței, care s-a tradus într-un val de lirism, în care erau cântate tainele și harurile creștinismului; în curând, cultul a devenit ecoul acestei poezii.

La început, Biserica a permis folosirea imnelor ce izvorau dintr-un entuziasm creștin, dar foarte curând a observat pericolul care începea să se strecoare în viața religioasă, datorită dezvoltării în paralel a unei innografii gnostice, marcată de reprezentanți precum Basilides, Valentinus, Bardaisan⁶. Către sfârșitul secolului al IV-lea, Sinodul de la Laodicea⁷ a interzis folosirea imnelor, psalmilor personali,

³ Léon CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1895, s.v. κανών, ὄνοσ.

⁴ Egon WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford at the Clarendon Press, 1998, p. 206.

⁵ E. WELLESZ, *A History*, p. 156.

⁶ Pentru problematica innografiei folosite ca armă de luptă împotriva gnosticilor, a se vedea: Emily J. HUNT, *Christianity in the second century: the case of Tatian*, Routledge, New York, 2003; Romaine Wm NEWBOLD, „Bardaisan and the Odes of Solomon”, în: *Journal of Biblical Literature*, vol. 30, nr. 2 (1911), pp. 161-204; Kathleen E. MCVEY, *Ephrem the Syrian*, translr. John Meyendorff, Paulist Press, New York, 1989; Dana MILLER, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII”, în: *Isaac Sirul, Cuvinte către singuratici*, partea II, recent descoperită, ediția a II-a, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., editura Deisis, Sibiu, 2007; Andre de HALLEAUX, „S. Ephrem le Syrien”, în: Sebastian Brock, *Efrem Sirul. I O introduce. II Imnele Paradisului*, traducere pr. Mircea Ielciu și diac. Ioan I. Ică jr., studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.

⁷ La Sinodul de la Laodicea din anul 360 s-a elaborat canonul 59, împotriva oricărui imn care nu era din Scripturi: „Nu se cuvine să se zică psalmi particulari în biserică” (ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικὸς ψαλμὸς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ). A se vedea Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 230 „Nu se cuvine să se citească în biserică cântări speciale, nici cărți necanonice, ci numai cele canonice ale Testamentului Vechi și Nou.”

admițând numai imnele care erau inspirate din cei o sută cincizeci de psalmi canonici. Acest pas a fost făcut pentru a preîntâmpina introducerea unor erezii în cadrul cultului, dar în mod cert această hotărâre nu i-a împiedicat pe imnografi de la procesul propriu-zis de compunere a imnelor. Conform actelor sinodale, toate imnele care nu se fundamentează pe pasaje cuprinse în Sfânta Scriptură trebuie să fie excluse din uzul liturgic. Drept consecință, activitatea imnografilor a fost limitată la o reiterare și la o reelaborare a unor idei poetice din cartea psalmilor. Cu alte cuvinte, din cauza ostilității Bisericii față de creațiile libere⁸, imnografi au fost nevoiți să renunțe la elementele personale, adoptând un stil foarte stilizat.⁹ În ciuda acestui fapt, la o analiză amănunțită a imnelor din veacul al IV-lea descoperim numeroase note personale, care sunt în contradicție cu canoanele din acea perioadă.¹⁰

Imnografia bizantină se întinde pe o perioadă de șase secole. Ea începe în a doua jumătate a secolului al IV-lea și se termină în secolul XI, când introducerea unor noi imne a fost oprită de autoritățile ecleziale. Dezvoltarea imnografiei bizantine este împărțită în două perioade, fiecare fiind marcată de introducerea în cult a unei noi forme poetice. Prima perioadă, care durează între jumătatea secolului al V-lea și secolul al VII-lea, a dezvoltat din *Tropar* forma poetică numită *Kontakion*. A doua perioadă, care a început cu aproximație pe la finele secolului al VII-lea, este caracterizată de înlocuirea aproape definitivă a *Kontakion*-ului de către *Kanon*, o formă poetică elaborată.¹¹ Cu toate că Biserica începe să intre într-o altă fază de dezvoltare liturgică (sec VII), slujba cântată a oficiului catedral și odată cu aceasta, potrivit Sfântului Simeon al Tesalonicului, și condacul, rămân în rânduiala cultului până în secolul al XV-lea.¹²

Canonul este o formă poetică complexă, alcătuită din nouă cântări sau ode (ὠδαί), fiecare constând dintr-un număr de șase-nouă tropare. Din punct

⁸ În ceea ce privește reacția dură a părinților din pustie referitor la noile creații imnografice a se vedea: Jean BREMOND, *Părinții pustiei*, introducere și comentariile traduse de Marinela Bojin, Nemira, București, 2002; Pr. Vasile RĂDUȚĂ, *Monahismul egiptean. De la singurătate la obște*, Nemira, 2003; Lucien REGNAULT, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul Secolului IV*, ediția a II-a, traducere diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2004; Pr. Picu OCOLEANU, *Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin*, Editura Christiana, București, 2008; J. B. PITRA, *L'hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867; J. B. PITRA, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, Paris, 1876; Wilhlem von CHRIST and M. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig, 1871; J. M. NEALE, *Hymns of the Eastern Church*, London, 1863.

⁹ E. WELLESZ, *A History*, p. 147.

¹⁰ Pentru o privire generală asupra formei și conținutului poetic al primelor imne creștine, a se vedea: Edmond BOUVI, *Poètes et mélodes; étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église grecque* imes, Paris, 1886. J. B. PITRA, *L'hymnographie...*, pp. 1-88; *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, Paris, 1876; W. CHRIST and M. PARANIKAS, *Anthologia graeca...* IX-CXLII; J. M. NEALE, *Hymns...*, pp. 6-56.

¹¹ E. WELLESZ, *A History*, p.156.

¹² Sfântul Roman Melodul, *Imnele Pocăinței*, studiu introductiv Andrew Louth, traducere și note de Parascheva Grigoriu, Editura Trisagion, 2006, p. 14.

de vedere structural și prozodic, între un condac de dimensiuni reduse și un canon, nu există nicio diferență; departajarea dintre cele două forme se face la nivelul conținutului lor. Condacul este o formă poetică cu caracter omiletic, pe când cele nouă ode/cântări ale fiecărui canon sunt create după tiparul celor nouă cântări din Scriptură, având un caracter orantic, meditativ. Așa cum reiese din majoritatea manuscriselor liturgice,¹³ canonul apare în slujba bizantină ca parte integrantă din oficiul utreniei monastice.

Trăsătura fundamentală a utreniei de rit monastic este, așadar, slujba celor nouă cântări biblice. Primele opt sunt imnuri veterotestamentare: cântarea de biruință a lui Moise și a israeliților după trecerea prin Marea Roșie și nimicirea oștirii lui Faraon (Ieș. 15, 1-19); o alta, aparținând tot lui Moise (Deut. 32, 1-43); cântarea proorociței Ana, mama profetului Samuel (I Reg. 2, 1-10); cântarea profetului Avacum (Avac. 3, 2-19); cea a profetului Isaia (Is. 26, 9-20); a profetului Iona (Iona 2, 3-10) și cele două cântări biblice ale celor trei tineri în cuptor, după textul Septuagintei, din profetul Daniel (Dan. 3, 26-45; 52-88). Cântarea a noua este de sorginte noutestamentară: imnul Maicii Domnului (Luc. 1, 46-55, *Magnificat*) și cel al profetului Zaharia (Luc. 1, 68-79, *Benedictus*), luate împreună. Genul imnografic denumit canon a fost alcătuit printr-o adaptare a troparelor constitutive acestuia la cele nouă cântări biblice, pe care creștinii le întrebuițau în cult încă de timpuriu.

Cele nouă cântări biblice se mai utilizează în cult doar în perioada Păresimilor. Acestea nu sunt folosite toate în aceeași zi, ci doar câte trei: două cântări fixe (a opta și a noua) și una, la început, variabilă în funcție de zi; doar sâmbăta sunt patru cântări: a șasea, a șaptea, a opta și a noua.¹⁴ „Înainte secolul al IX-lea, elementul biblic domina slujbele. Cântările biblice erau cântate cu refrene (Εφουμνία), păstrate încă în ceasloave la începutul cântărilor: era, deci, o slujbă destinată poporului și în care participarea poporului era facilă.”¹⁵ Cu timpul, canoanele poetice au fost integrate printre cântările biblice: „canoanele destinate la origine doar duminicilor și praznicelor au limitat participarea credincioșilor la cântare. Practica anterioară epocii canoanelor presupunea execuția canoanelor cu scurte refrene, și, doar la final, după *Slavă...*, cântarea uneia sau a

¹³ A se vedea structura utreniei prezentată de: Juan MATEOS, *Le typicon de la Grande Église (Ms. Sainte-Croix n° 40, X siècle) Introduction, texte critique, traduction et notes*, tome I: *Le cycle des douze mois*, OCA 165, Roma, PIO, 1962; Juan MATEOS, *Le typicon de la Grande Église (Ms. Sainte-Croix n° 40, X siècle) Introduction, texte critique, traduction et notes*, tome II: *Le cycle des fetes mobiles*, OCA 166, Roma, PIO, 1963; Gabriel BERTONIERE, *The historical development of the easter vigil and related services in the Greek Church*, OCA, 193, Roma, PIO, 1972; Miguel ARRANZ, *Le Typicon du Monastere du Saint-Sauveur a Messine, (Codex Messinensis GR 115 A. D. 1131), introduction, texte critique et notes*, OCA 185, Roma, PIO, 1969.

¹⁴ Luni: *Ieșire* 15, 1-19; marți: *Deuteronom* 32, 1-43; miercuri: *I Regi* 2, 1-10; joi: *Avacum* 3, 2-19; vineri: *Isaia* 26, 9-20; sâmbătă: *Iona* 2, 3-10, *Daniel*, 3, 25-56.

¹⁵ Juan MATEOS, *Utrenia Bizantină*, traducere Cezar Login, editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 27.

două strofe poetice. Aceste strofe sunt irmoasele sau catavasiile actuale. Însă inspirația imnografilor, uneori excelentă, frecvent mediocră a făcut să prolifereze strofa finală. Strofele compuse după modelul acesteia au fost inserate între stihurile cântărilor, începând de la finalul acestora, ajungând la un număr maxim de patrusprezece. Aceasta a prelungit foarte mult slujba și a dus la suprimarea cântării poporului. Astfel cântările au dispărut¹⁶, cu excepția Patruzecimii.”¹⁷ Troparele noilor canoane poetice și-au căpătat curând independența lor organică și unitară în cadrul oficiului utreniei, suprimând stihurile cântărilor biblice.

Fiecare odă a canonului constă din mai multe tropare sau strofe/stanțe, alcătuite pe modelul primului tropar numit *irmos*. Irmosul (Εἰρμός) desemna la origine un vechi tropar devenit model pentru troparele mai noi.¹⁸ Isosilabia și homotonia (adică același număr de silabe, aceleași accente, pe aceeași melodie) desemnau regulile după care noile tropare erau calchite după cele mai vechi. Troparele fiecărei ode trebuiau să aibă același număr de silabe și aceleași accente ca strofa model sau irmosul din fruntea odei. Melodia folosită era indicată de melodia irmosului. Aceasta înseamnă că aveam de-a face cu nouă variante muzicale, compuse după aceleași structuri melodice specifice glasului în care se cântă. Refrenul fiecărei strofe era cântat de tot poporul. Troparul după tipicul căruia era compus irmosul se găsea la sfârșitul fiecărei ode.¹⁹ Uneori, în textele de cult, irmosul este indicat complet, iar alteori sunt redată numai primele cuvinte ale acestuia, desemnând troparul care a stat la baza sa. Istoricii și teologii Zonaras definea irmosul drept „principiu al troparelor și canoanelor; deoarece troparele sunt determinate de el, în ceea ce privește regula și ritmul lor, ca un model, care le fixează compoziția și armonia”²⁰ Irmosul este deosebit de celelalte două forme de cântări aflate în fruntea unei ode: idomela (ιδιόμελον) și automela (αυτόμελον), tropare care nu servesc drept modele pentru alte tropare, ci se caracterizează printr-o structură poetică și melodică individuală.²¹

¹⁶ În ediția românească a *Tipiconului savait* (Suceava 2002), în capitolul 20 sunt prescrise punerea cântărilor lui Moise în toate zilele de peste an, cu excepția Jorii Canonului Mare, a Săptămânii Mari și a celei Luminate: „Să cântăm Domnului îl citim în toate duminicile și în toate Praznicile cele Împărătești și Praznicile Născătoarei de Dumnezeu și în alte Praznice și după Praznicile acestea. De asemenea, îl citim în Praznicile Sfinților care au Polieleu sau Doxologie mare și în toată perioada Penticostalului. Iar: *Domnului să cântăm...*, îl citim când nu este duminică și nici vreun Praznic Împărătesc, nici al Născătoarei de Dumnezeu, nici Înaintepăznuire și nici după Păznuirea lor. Nici când se prăznuiește vreun Sfânt, nici când Sfântul are Doxologie mare.”

¹⁷ J. MATEOS, *Utrénia...*, p. 27.

¹⁸ L. CLUGNET, *Dictionnaire...*, s.v. Εἰρμός

¹⁹ E. WELLESZ, „Words and Music in Byzantine Liturgy”, în: *The Musical Quarterly*, vol. XXXIII, No. 3, July, (1947), p. 301.

²⁰ J. B. PITRA, *L'hymnographie...*, p. 31.

²¹ Pr. Nicu MOLDOVEANU, *Istoria muzicii bisericești la români*, Editura Basilica, București, 2010: automelă: imn sub formă de tropar cu melodie proprie, neîmprumutată de la alte genuri. Idiomele: imn sub formă de tropar, cu text în priză, melodie proprie, care nu servește ca model altor tropare, cântări. Léon CLUGNET, *Dictionnaire...*, sv. Εἰρμός

Cât despre modul în care se alcătuiă un canon, prima grijă a imnografului era să creeze irmosul, compunându-i și o melodie proprie. În cazul în care nu compunea un irmos nou pentru oda unui canon, putea utiliza un irmos mai vechi, popularizat în cadrul cultului, ale cărui versuri și a cărui melodie erau cunoscute în cadrul comunităților de creștini. Troparele, centrate pe tema canonului, urmau apoi modelul irmosului. Gramaticianul Teodosiu din Alexandria spunea că: „pentru a face un nou poem, melodul, după ce a ales irmosul convenabil subiectului, sau după ce l-a compus el însuși, compune tropare imitative corespunzătoare irmosului ales, silabă cu silabă și accent cu accent, silabele accentuate corespunzând timpilor accentuați din melodie.”²² Deci, putem spune că isosilabia și homotonia sunt cele două reguli fundamentale ale liricii bizantine. Aceste două reguli sunt suficiente pentru a da ritm poeziei. Principiul isosilabiei aparținea deja lirismului clasic, fiind principiul fundamental, prezent de-a lungul secolelor în poezia corală, caracteristică lirismului dorian.²³ Al doilea principiu, cel al homotoniei a înlocuit prozodia clasică bazată pe cantitatea vocalelor. Trecerea de la lirismul clasic la principiile lirismului bizantin s-a produs treptat. „Proza a devenit poezie, fără a fi pretins acest lucru, și melozii au devenit poeți.”²⁴

Forma clasică a canonului cu toate cele nouă ode a rămas în cult doar în rânduiala După Cinării din prima săptămână a Postului Mare și în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Cretanul. În mod curent, oda a doua a canonului a dispărut din cadrul lui. Aceasta, compusă după cântarea lui Moise „Ia aminte, cerule!” (Deut. 32, 1-43), datorită caracterului penitențial, de umilință, este folosită numai în perioada Postului Mare; în consecință, în restul anului bisericesc, oda a doua este suprimată din canon.²⁵ O primă teorie cu privire la suprimarea odei a doua ar fi aceea conform căreia părinții bisericii au eludat-o în amintirea cetei îngerilor căzuți.²⁶ Potrivit altei teorii, eliziunea s-a făcut datorită lungimii mari și tonalității minore, menținându-se, însă în Postul Mare, prin excelență perioadă de meditație și curățire. Cu toate acestea, prezența ei în canoanele mai vechi ne este dovedită de manuscrisele liturgice, care o numără în alcătuirea achrostihului.²⁷ Astăzi, oda a doua a

Datorită dezvoltării cultului și introducerii unor sărbători închinare sfinților, numărul formelor poetice incluse în cărțile de cult a crescut foarte mult.

²² E. BOUVI, *Poètes et mélodes...*, p. 355.

²³ M. L. WEST, *Greek Metre*, Oxford at the Clarendon Press, 1988, p. 46

²⁴ E. BOUVI, *Poètes et mélodes...*, p. 273.

²⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania, București, EIBMBOR, 2001, p. 238, nota b: „Cântarea lui Moise” e una din cele mai frumoase pagini poetice ale Vechiului Testament, intrată de timpuriu în cultul creștin. Ea cuprinde relația dramatică dintre Domnul (Iahvé) și poporul Său cel ales. În ciuda binefacerilor revărsate de Domnul asupra-i, Israel îi devine necredincios prin veșnica sa aplecare spre idolatrie. Mâniat, Domnul îl pedepsește, dar, bun, nu-l dă pierzării; până la urmă, puterea lui Dumnezeu este aceea care învinge.

²⁶ E. WELLESZ, *A History...*, p. 187.

²⁷ J. B. PITRA, *L'hymnographie...*, p. 60.

Noi imne au fost adăugate pe lângă vechile tropare deja consacrate; au apărut multe imne construite după modelul celor vechi. Cele noi au fost introduse la început între strofele condacului, iar mai apoi între odele canonului. Ele sunt alcătuite din două-trei versuri, scrise în proză ritmată. Aceste noi imne, (ipacoi, catavasi, catismă, icos), diferite din punct de vedere poetic de formele deja consacrate, au locul lor fix în structura imnică în care sunt integrate.

Dezvoltarea cultului și importanța muzicii în cadrul săvârșirii acestuia au permis canonului de sorginte monastică să intre mai ușor în cadrul cultului catedral. Dar, cum cultul avea nevoie să fie ornat cu noi imne, cântarea canonului, care, până atunci, era folosită doar în perioada Postului Mare și în perioada cuprinsă între Paști și Rusalii, a fost introdusă ca parte constitutivă a cultului pentru întreg anul liturgic. Faptul că melodia condacelor lui Roman era una pentru toate strofele, pe când melodia canonului se schimba la fiecare odă, a constituit un element important, care a cântărit mult între motivele care au dus la dispariția condacului.

După opinia muzicologului Egon Wellesz, diferența cea mai semnificativă dintre condac și canon, care a dus la impunerea canonului în cult, constă în modul în care sunt folosite și în marea varietate a melodiilor din cadrul canonului. Toate strofele condacului erau cântate pe melodia irmosului, care păstra o structură isosilabică a versurilor, în care rolul principal îl aveau cuvintele imnului. Acest lucru făcea posibil ca întreaga comunitate să înțeleagă și să fie atentă la toate cuvintele textului, evidențiindu-se prin aceasta caracterul didactic și omiletic al condacului. În schimb, Canonul are în structura sa nouă (sau în utilizarea sa mai frecventă opt) cântări, care au în fruntea lor diferite irmoase, după care se cântă troparele din fiecare odă. Acest aspect poate fi luat în considerare atunci când spunem că în noua formă imnică accentul se mută de pe cuvinte pe muzică, eludându-se caracterul omiletic pentru a face loc trăirilor emoționale.²⁸ Dar muzica are, de asemenea, o structură deosebită, particulară. La începutul apariției canonului era foarte greu de sesizat o diferență între melodia irmosului condacului și cea de la canon, însă muzica bizantină a început să prezinte o tendință melismatică. De aceea, putem spune că melodia irmoaselor canonului trece, la o scurtă perioadă de la apariția lui, de la o structură melodică bazată strict pe importanța silabelor la un stil ornamental, care permite unui număr de două sau trei note să fie așezate pe o singură silabă a textului.²⁹ Tendința Bisericii de Răsărit de a transfera accentul de pe cuvinte pe muzică își poate avea cauza în impresionantul rit catedral, în care elementul dominant era slujba cântată.

Canoanele au fost compuse la început numai pentru perioada Postului Mare și erau alcătuite din diode, triode și tetraode, adică din două, trei sau patru cântări. Pe urmă au fost compuse canoane pentru perioada cuprinsă între Paști și Rusalii. Cu timpul, noile imne au înlocuit cântarea odelor scripturistice, care, de

²⁸ E. WELLESZ, *Words and Music...*, p. 302.

²⁹ E. WELLESZ, *A History...*, p. 202.

acum înainte, urmau să fie recitate și intercalate între cântările canonului. Forma clasică a canonului alcătuit din nouă ode s-a cristalizat în timp.

Primul imnograf care face tranziția de la diode, triode și tetraode la forma completă a canonului este socotit Sofronie, patriarhul Ierusalimului († 638). Acesta este menționat alături de Ioan Damaschin, Iosif, Teodor Studitul printre autorii Triodului.³⁰ Prima școală de imnografi, în care se desăvârșește ca formă canonul, a apărut în Mănăstirea Sfântul Sava, lângă Marea Moartă, la mijlocul secolului al VIII-lea. Conducătorii călugărilor din această școală de imnografie, alcătuită din monahi greci, sirieni, armeni și copecți, au fost Sfântul Ioan Damaschinul și fratele său, Cosma din Ierusalim. Criticii literaturii grecești consideră canonul drept creația fără pereche a imnografiei bizantine savaite.³¹

Printre canoanele care au fost compuse pentru uzul liturgic, *Canonul Învierii* ocupă un loc de frunte. El a fost compus de Sfântul Ioan Damaschin în cinstea Praznicului Învierii Domnului. Eustratiades, un poet contemporan cu Ioan Damaschin, referindu-se la Canonul Învierii, observa: „el nu are spontaneitatea lirică a lui Roman sau a lui Cosma, dar este foarte plăcut și clar în ritmul și cuvintele sale; simplu și viu în descrieri. Gândirea sa poetică s-a inspirat de la viața care a ieșit din mormânt și de la sufletele creștinilor caracterizate de entuziasm și bucurie. Învieria Domnului este subiectul central al întregii sale opere imnografice.”³²

Pe lângă varianta oficială a Canonului Învierii, așa cum o găsim astăzi în cărțile de cult, au mai fost alcătuite și alte canoane în cinstea acestui mare praznic, truvabile acum numai în manuscrise, iar unele dintre ele s-au pierdut odată cu repetatele reforme ale cărților de cult.

Spre exemplu, manuscrisele atonite conțin o variantă a Canonului Învierii aparținând lui Cosma Melodul, compusă în glasul al doilea. Referitor la acest canon, Cosma, fascinat fiind de compoziția lui Ioan, îi zice acestuia: „Tu, frate Ioane, ai cuprins totul în aceste trei și nu ai lăsat nimic afară (se referea la troparul al doilea din oda a treia: Acum toate s-au umplut de lumină și *cerul și pământul și cele dedesubt.*), deci sunt învins și mărturisesc înfrângerea mea; de aceea, canonul tău să aibă întâietatea și premiul și să se cânte în public în bisericile lui Hristos, iar al meu la întuneric și în ungher să fie, ca nefiind vrednic de lumină, atât pentru ideile, cât și pentru glasul său îndoliat și plângător, în care l-am compus, fiind cu totul nepotrivit pentru prea luminata zi a Învierii Domnului, care lumea întregă o veselește.”³³

³⁰ J. B. PITRA, *L'hymnographie...*, p. 68. De asemenea, cardinalul alcătuieste, la sfârșitul lucrării sale, o listă cu cei mai reprezentativi melozi și imnografi al bisericii de răsărit.

³¹ E. WELLESZ, *A History...*, p. 206.

³² Pr. Andrew LOUTH, *Ioan Damaschinul, tradiție și originalitate în teologia bizantină*, traducere pr. Ioan Ică sn. și diac. Ioan Ică jr., Sibiu, Deisis, 2010, p. 372.

³³ Νικοδημου Αγιορειτου, *ΕΟΡΤΟΔΡΟΜΙΟΝ ΗΤΟΙ ΕΡΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΣΜΑΤΙΚΟΣ ΚΑΝΟΝΑΣ ΤΩΝ ΔΕΣΠΟΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΜΗΤΟΡΙΚΩΝ ΕΟΡΤΩΝ* (*Eortodromionul sau Tâlcuirea canoanelor închinare în cinstea Mântuitorului și a Născătoarei de Dumnezeu*), Veneția, 1836, p. 420.

În alcătuirea Canonului Învierii, Sfântul Ioan Damaschin s-a folosit de opera teologică a Sfântului Grigorie de Nazianz,³⁴ care a servit drept izvor de inspirație pentru imnografiile creștini.

O problemă interesantă a operelor Sfântului Grigorie de Nazianz este aceea că scrierile sale poetice și imnele compuse în cinstea unor sărbători nu au cunoscut o consacrare liturgică, ci au rămas consemnate numai în manuscrise. Poezia Sfântului Grigorie de Nazianz³⁵ este una specială, fiind alcătuită din imne compuse într-un stil savant în care utilizează prozodie clasică, respectiv versul anacreontic.³⁶ Biserica creștină nu a admis în serviciul liturgic poezia savantă. Astfel, datorită atitudinii manifestate în veacul al IV-lea față de creațiile imnografice care nu erau de inspirație biblică, opera imnografică a Sfântului Grigorie a fost exclusă. Explicația acestui fapt poate fi găsită în ideea că poezia Sfântului Grigorie nu era scrisă pentru popor; el nu descrie într-însa entuziasmul și elanul ce însoțea sentimentul religios al maselor de creștini. Versurile sale urmăreau transfigurarea poeziei grecești prin intermediul terminologiei și gândirii creștine. Motivele care l-au determinat să scrie în versuri metrice au fost nevoia de a-i combate pe apolinariști, care se foloseau de poezia clasică pentru a-și răspândi erezia; atracția pe care o încercau tinerii față de această formă literară; necesitatea de a apăra onoarea creștinismului angajat în lupta cu Iulian Apostatul.³⁷ Poezia Sfântului Grigorie nu găsea ecou decât în rândurile păturii culte a societății, în rândul literaților, al savanților, dar nu și în rândul mulțimii, care nu era familiarizată cu dialectul doric și stilul homeric și, în plus, nu mai deosebea silaba scurtă de cea lungă, fiind atrasă de accentul ritmului nou, iar nu de cantitatea metrică a prozodiei antice.³⁸ O altă cauză a excluderii poeziei savante a Sfântului Grigorie a fost aceea că versurile anacreontice

³⁴ Întreaga operă teologică a Sfântului Grigorie de Nazianz este cuprinsă în colecția *Patrologia Graecae* vol: 35, 36, 37, 38, Paris, J. P. Migne, 1885.

³⁵ Pentru mai multe informații despre opera poetică a Sfântului Grigorie de Nazianz, a se vedea: I. COMAN, *Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz*, București, Editura Institutului Român de Bizantinologie, 1937; *Reallexicon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Herausgegeben von Th. KLAUSER, C. COLPE, E. DASSMAN, A. DIHLE, B. WYSS. Lieferungen 92-95. Stuttgart, Hierseman, 1983; P. GALLAY, *La poésie de S. Grégoire de Nazianze*, Lyon, 1943; A. BENOIT, *S. Grégoire de Nazianze: Sa vie, ses œuvres, et son époque*, Marseille and Paris, 1876; repr. Hildesheim and New York, 1973; A. GRENIER, *La Vie et les poésies de S. Grégoire de Nazianze* (Clermont-Ferrad, 1858); J. A. MCGUCKIN, "Perceiving Light from Light in Light: The Trinitarian Theology of St. Gregory Nazianzen", *Acts of the International Colloquium Commemorating the 16th Centenary of St. Gregory Nazianzen*, Brookline, 1991, în: *Greek Orthodox Theological Review*, 39/1-2 (1994); H. Von, CAMPENHAUSEN, *The Fathers of the Greek Church*, ET, London, 1963.

³⁶ M.L., WEST, *Greek Metre*, p. 167. În poezia clasică, prozodia era metrică sau, mai bine zis, cantitativă. Ceea ce conta într-o poezie era durata sau cantitatea silabelor, corespunzătoare cantității vocalelor. În poezia metrică, mlădierea vocii la silabele lungi era o chestiune de durată, de intensitate de timbru.

³⁷ E. BOUVI, *Poètes et mélodes...*, p. 56.

³⁸ E. BOUVI, *Poètes et mélodes...*, p. 57.

fiind versuri lungi, hexametri dactilici, de câte șapte picioare troheice sau trimetri iambici, nu erau aranjate în măsuri mici, lirice, potrivite pentru cântare.³⁹

Chiar dacă opera Sfântului Grigorie nu a avut aprobarea Bisericii pentru a fi parte integrantă în corpusul imnelor liturgice, totuși creațiile sale poetice, împreună cu cuvântările și discursurile teologice au constituit un izvor nesecat de inspirație pentru imnografia de mai târziu. Cuvântările sale teologice rostite în cadrul marilor sărbători au fost încorporate în creațiile imnografice ale Sfântului Ioan Damaschin și Cosma Melodul. Foarte multe idei, expresii, citate au fost utilizate de melozi în compunerea canoanelor închinare marilor praznice. Discursul imnografic cuprins în canoanele Bisericii urmează îndeaproape limbajul poetic, schemele logice ale ideilor cuprinse în cadrul odelor și temele principale din cuvântările Sfântului Grigorie la praznicile împărătești.⁴⁰

După cum precizam deja, Canonul Învierii scris de Sfântul Ioan Damaschin a avut drept surse cuvântările pascale ale Sfântului Grigorie Teologul și Sfânta Scriptură.

Pentru a demonstra dependența Sfântului Ioan Damaschin de opera Sfântului Grigorie Teologul în alcătuirea Canonului Învierii și influența operelor gregoriene în imnografia bizantină, am ales ca exemplu irmosul cântării întâi, cunoscuta cântare *Ziua Învierii*.

Irmosul cântării I, din Canonul Învierii al Sfântului Ioan Damaschin începe astfel: *Ziua Învierii, să ne luminăm popoare, Paștile Domnului, Paștile; că din moarte la viață și de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce-I cântăm cântare de biruință*.⁴¹

Înainte de a trece la analiza acestei ode, se cuvine făcută o precizare cu privire la tonalitatea folosită. În cartea sa *EOPTOΔPOMION*, Sfântul Nicodim Aghioritul își începe erminia la Canonul Învierii cu o prezentare a opțiunii autorului pentru glasul folosit. El pune accentul pe adjectivul *luminos* (λαμπρός) care definește, în fapt, caracterul sărbătorii. „Așa cum Ziua Învierii este sărbătoarea

³⁹ W. von CHRIST and M. PARANIKAS, *Anthologia...*, p. XIII.

⁴⁰ Peter KARAVITES, „Gregory Nazianzos and Byzantine Hymnography”, in: *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 113, (1993), p. 97. În cadrul acestui studiu dedicat influenței Sfântului Grigorie de Nazianz asupra dezvoltării imnografiei creștine, autorul prezintă modul în care imnografi precum Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Cosma Melodul, Sfântul Andrei Cretanul, Cassiana au preluat limbajul, ideile și expresiile cuprinse în diferite cuvântări și le-au adaptat discursului imnografic. După cum remarcă Karavites, ideile și opera Sfântului Grigorie au modelat și influențat foarte mult exprimarea imnografică. Limbajul poetic și construcțiile frazale au fost preluate *ad litteram* și încorporate în interiorul troparelor din cadrul odelor canoanelor imnografice. Bucuria și exuberanța care însoțesc marile sărbători creștine sunt exprimate în cadrul canoanelor prin expresiile Sfântului Grigorie de Nazianz.

⁴¹ Slujba Învierii, EIBMBOR, București, 2002, p. 26; Πεντηκοστάριον Χαρμοσνον, Βενετία, 1860, p. 16: «Ἀναστάσεως ἡμέρα λαμπρυνθῶμεν Λαοί, Πάσχα Κυρίου, Πάσχα: ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωὴν, καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν, Χριστὸς ὁ Θεός, ἡμᾶς διεβίβασεν, ἐπνίκιον ἄδοντας». Textul grecesc este preluat din ediția critică W. von CHRIST and M. PARANIKAS, *Anthologia...*, p. 218

sărbătorilor, praznicul, praznicelor și cea mai luminoasă zi dintre toate zilele, tot așa este și glasul întâi pe care se cântă Canonul, el este cel mai luminos dintre toate glasurile. În opinia muzicienilor, glasul întâi este cel mai demn de a primi locul prim între celelalte glasuri.”⁴²

Relația dintre cele nouă cântări biblice (în fapt opt, pentru că oda a doua este omisă) și cele nouă ode este foarte ușor de găsit; întregul canon este străbătut de ideea eliberării sufletului din iad prin intermediul Învierii Mântuitorului. Fiecare odă a canonului are o legătură specială cu tema cântării biblice și una generală, dominantă, cu întregul canon. Ideea centrală a cântării întâi, cântarea de biruință pe care au adus-o Moise și poporul lui Israel după trecerea prin Marea Roșie și nimicirea oștirii lui Faraon (Ieș. 15, 1-19) „*Atunci Moise și fiii lui Israel au cântat Domnului cântarea aceasta și au zis: Să cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preaslăvit*” l-a inspirat pe Sfântul Ioan Damaschin să o folosească pentru a descrie biruința Mântuitorului asupra morții și a iadului, prin Învierea Sa din morți: „că din moarte la viață și de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei ce-I cântăm cântare de biruință”. Din această primă odă, alcătuită după modelul cântării lui Moise, se poate desprinde tonul triumfător și starea de bucurie care o să însoțească toate cântările Canonului. Această aclamație doxologică revine în urechile credincioșilor, după ce, cu o zi înainte, în cadrul Liturghiei din Sâmbăta Mare, au ascultat-o cântându-se, după primul set de paremii de la vecernie.

Legătura dintre cântarea întâi a lui Moise (Ieș. 15, 1-19) și prima odă a canonului se poate reliefa prin prezența următoarelor corespondențe: Moise a trecut cu poporul ales prin Marea Roșie, Iisus Hristos ne-a trecut de la moarte la viață și de pe pământ la cer; Moise i-a scos pe iudei din captivitatea egiptenilor, Iisus Hristos a scos sufletele noastre din întunericul păcatului și al morții la libertate și viață spirituală. Sfântul Ioan Damaschin se folosește de metoda tipologică pentru a evidenția relația dintre istoria poporului ales și poporul cel nou al lui Dumnezeu.

„Ziua Învierii” (Ἀναστάσεως ἡμέρα), această primă sintagmă a Canonului Învierii, a fost preluată de Sfântul Ioan Damaschin din prima cuvântare a Sfântului Grigorie Teologul la *Sfintele Paști*⁴³: „Zi a învierii și început fericit și să ne luminăm cu sărbătoarea și unii și alții să ne îmbrățișăm; să le zicem frați și celor ce ne urăsc, nu numai celor care, din iubire față de noi, au făcut sau au suferit ceva pentru noi; să le iertăm pe toate pentru înviere!”⁴⁴ Această parte din cuvântarea pascală o

⁴² Νικόδημου Αγιορείτου, *ΕΟΡΤΟΔΡΟΜΙΟΝ...*, p. 418.

⁴³ Cuvântare rostită de Paști, în anul 362, cu ocazia intrării sale în preoție. Această primă cuvântare este însoțită și de un al doilea titlu „despre zăbavă” și este legat de șovăirea Sfântului Grigorie cu privire la primirea tainei preoției. Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτῆτα.

⁴⁴ Sfântul Grigorie Teologul, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτῆτα, (PG, vol 35, Oratione 1, 1, 1-2 [0329-0390]): Ἀναστάσεως ἡμέρα, καὶ ἡ ἀρχὴ δεξιᾶ, καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει, καὶ ἀλλήλους περιπτύξωμεθα· εἴπωμεν, ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς, μὴ ὅτι τοῖς δι' ἀγάπην τι πεποιηκόσιν, ἢ πεπονθόσι· συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει·

vom mai întâlni, în formă poetică, la Slava de la Laude, din cadrul Utreniei din Săptămâna Luminată: „Ziua Învierii! Și să ne luminăm cu prăznuirea, și unul pe latul să ne îmbrățișăm. Să zicem fraților și celor ce ne urăsc pe noi; să iertăm toate pentru înviere. Și așa să strigăm: Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând, și celor din morminte viață dăruindu-le.”⁴⁵

Repetiția cuvântului *Paști*: „Paștile Domnului, Paștile” ne trimite înspre o altă cuvântare a teologului, cea de-a doua la Sfintele Paști, considerată a fi și ultima pe care a rostit-o: „Paștile Domnului, Paștile, și iarăși voi zice Paștile, în cinstea Treimi.”⁴⁶ Cuvântul *Paște* „era numit la evrei *pesach*, după graiul lor și graiul acesta înseamnă *trecerea*, pe de o parte în înțeles istoric, pentru fuga și mutarea din Egipt în Canaan, iar pe de altă parte în înțeles spiritual, pentru trecerea de la cele de jos la cele de sus și pentru înaintarea și suirea la pământul făgăduinței.”⁴⁷

Sintetizând cele enunțate mai sus, observăm cum câteva cuvinte și câteva idei preluate de la Sfântul Grigorie de Nazianz alcătuiesc irmosul primei ode a Canonului Învierii. Sfântul Grigorie Teologul va fi sursa de inspirație a imnografului pe tot parcursul canonului, dar nu numai, căci multe din cuvântările sale se vor regăsi și în cuprinsul celorlalte canoane alcătuite de Sfântul Ioan Damaschin și de alți imnografi. Canonul rămâne creația majoră ultimă a imnografiei bizantine care a supraviețuit vreme de mai multe secole tuturor reformelor prin care au trecut imnele bisericești.

⁴⁵ *Slujba Învierii*, p. 44; Πεντηκοστάριον Χαρμοόσνον, p. 28: Ἀναστάσεως ἡμέρα, καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει, καὶ ἀλλήλους περιπτυσώμεθα. Εἴπωμεν ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς· Συγχωρήσωμεν πάντα τῇ Ἀναστάσει, καὶ οὕτω βοήσωμεν· Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θάνατον πατήσας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι, ζωὴν χαρισάμενος.

⁴⁶ Sfântul Grigorie Teologul, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα. (PG, vol. 35, Oratione 45, 2 [0329-0390]): Πάσχα Κυρίου, Πάσχα, καὶ πάλιν ἐρῶ Πάσχα, τιμῇ τῆς Τριάδος.

⁴⁷ Grigorie de Nazianz, *Taina m-a uns. Cuvântări*, traducere din limba greacă, note introductive și comentarii pr. dr. Gheorghe Tilea, București, editura Herald, 2004, p. 239.

THE HYMNOGRAPHIC CANON*

DANIEL MOCANU**

ABSTRACT. The present paper intends to be an analytical-descriptive endeavour of canons as poetical forms. In other words, it aims at including the purpose, the importance and the creation of the canon in the cult. It also analyses the first Ode of the Easter Canon by taking into consideration its biblical and patristic sources and its poetic and thematic structure.

Key-words: Canon, Hymnography, Saint John of Damascus, Easter Canon

The present paper is intended as a descriptive and analytical analysis of the canon that is perceived as a poetic form. Thus, we will bring forward the genesis of this hymnographic genre and we will include the role that the canon had within the cult. In order to highlight the importance and the shape of the canon, we will consider the hymnographic creation entitled *The Canon of the Resurrection*, credited by most liturgists as being the climax of this poetic form.

Before directing our attention to the genesis of this hymnographic genre, some clarifications concerning the terminology should be made. The main sense of the word "canon" (κανών, όνος) is that of: "a straight road, bar, esp. to keep a thing straight, ruddled line used by masons or carpenters, beam or tongue of the balance, a rule, a principle; a model, a standard (art); a general rule, a metric scheme (grammar); a data sheet, a timeline (astronomy); a limit, a border."¹ The Christian terminology uses a more restricted meaning of the term: "a rule of faith, a canon of the Scripture, ecclesiastical law canons, canons of moral laws, moral principles, ascetic canons, liturgical rules concerning the house and the divine worship, a prayer song divided into odes."² Thus, there is indeed a semantic plurality, but the liturgical meaning is mostly important for the

* Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat la specializarea Muzică bisericească și ritual, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, care și-a dat avizul spre publicare.

** Drd. Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, danmocanu2006@yahoo.com

¹ Henry George Liddell and Robert Scott (eds.), *A Greek-English Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1996), s.v. κανών, όνος.

² G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1961), s.v. κανών, όνος.

suggested endeavour. In this respect, the lexeme “canon” defines: “a poetic composition which is part of the morning service, ὄρθρος (The Matins)”. Sometimes it is changed according to older canons of this service and sometimes it consists of nine hymns drawn from The Holy Scripture, and for this reason it is divided into nine hymns (odes). In turn, each of these odes contains a certain number of troparia, which borrow the rhythm and the melody of another older troparion called *irmos*. Moreover, the initials of each ode form an acrostic. Consequently, the word „canon” is the liturgical term given to a series of nine hymns that represent an important part of *The Matins*. However, it is sometimes considered a simple poetic composition, *a poem*.³

The present research will use the term to analyse *The Canon of the Resurrection*, an essential part of *The Matins* at Paschal times. The *Paschal Canon* is recognized as the climax of this form of poetry; that is why it is also called “The Golden Kanon or The Queen of Kanons”.⁴

In terms of the development of hymnography and, consequently, of the poetic form called *canon*, we may utter that in the first centuries hymnography, which had a Biblical component by reference to the Messiah's activity and work, was characterized by an analytic form and had a theological and explanatory character.⁵ Starting with the 4th century, the ecclesiastic hymn has come to define his own distinctive image and has highlighted its poetic form that was specific to the Christian cult. Accordingly, after the year 325, the religious life has experienced a new rhythm, a free feeling of faith, which has brought about a surge of lyricism that played the mysteries and the graces of Christianity; soon, the cult has become the echo of that poem.

At first the Church allowed the use of hymns that were springing from a Christian enthusiasm. But, very soon, it noticed the danger that began to creep into the religious life due to a parallel development of a gnostic hymnography, marked by representatives, such as: Basilides, Valentinus, Bardaisan.⁶ Towards the end of the 4th century the Synod of Laodicea⁷ forbade

³ Léon Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, (Paris: Alphonse Picard et fils, 1895), s.v. κανών, ὄνος.

⁴ Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, (Oxford: the Clarendon Press, 1998), 206.

⁵ Wellesz, *A History*, 156.

⁶ For the issue regarding hymnography used as a weapon against the gnostics, see: Emily J. Hunt, *Christianity in the Second Century: the Case of Tatian*, (Routledge, New York, 2003); Romaine Wm Newbold, “Bardaisan and the Odes of Solomon”, *Journal of Biblical Literature*, 30, 2 (1911): 161-204; Kathleen E. Mcvey, *Ephrem the Syrian*, trans, translated by John Meyendorff (Paulist Press: New York, 1989); Dana Miller, “The History and Theology of the Eastern Church in Persia until the End of the Seventh Century [Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII]”, in: *Isaac Sirul, Words for the Solitaries [Cuvinte către singuratici]*, part II, recently discovered, Second Edition, a preliminary study and a translation by Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis 2007); Andre de Halleaux, “S. Ephrem le Syrien”, in: Sebastian Brock, *Efrem Sirul. I Introduction. II Paradise Hymns [Efrem Sirul. I O introducere. II Imnele Paradisului]*, a translation by Mircea Ielciu and Ioan I. Ică jr., a preliminary study by Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1998).

the use of the hymns and of personal psalms. It admitted only those hymns that were inspired by the one-hundred and fifty Canonical Psalms. It was an action fulfilled in order to prevent the introduction of heresies within the cult, but, clearly, the decision did not bring the hymnographers to a stop. They kept on composing hymns. According to the synodal acts, all the hymns that are not grounded on passages from The Holy Scripture must be excluded from the liturgical use. As a consequence, the hymnographers' activity was limited to a reiteration of some poetic ideas from the book of Psalms. In other words, because of the Church's hostility towards free creations⁸, the hymnographers were forced to give up personal items, by adopting a very stylized style.⁹ Despite that, a thorough analysis of the hymns of the 4th century would reveal numerous personal notes that are contrary to the Canons of that time.¹⁰

The Byzantine hymnography has extended over a period of six centuries. It began in the second half of the 4th century and it ended in the 11th century, when the introduction of new hymns have been banned by the ecclesiastic authorities. The development of the Byzantine hymnography was divided into two periods. Each of them was influenced by the introduction of a new poetic form within the cult. The first period, which lasted between mid 5th century and 7th century, developed the poetic form called *Kontakion* taken from *The Troparion*. The second period, which began roughly at the end of the 7th century, was characterized by an almost final replacement of *The Kontakion* by *The Kanon*, an elaborated poetic form.¹¹ Although the Church began to enter into another phase

⁷ Canon 59 was drafted at the Synod of Laodicea in 360; it was against any hymn that was not a part of the Scriptures: „*It is not appropriate to say individual psalms in the church*” (ὄτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ). See Ioan N. Floca, *The Canons of The Orthodox Church [Canoanele Bisericii Ortodoxe]*, (Sibiu, 1993), 230: “*Both special hymns and non-canonical books should not be read inside the church. But, there should be read canonical ones belonging to The Old and New Testaments*”.

⁸ With respect to Desert Fathers' reaction concerning the new hymnographic creations, also see: Jean Bremond, *The Desert Fathers [Părinții pustiei]*, introduction and commentaries translated by Marinela Bojin (București: Nemira, 2002); Vasile Răducă, *The Egyptian Monarchy. From Loneliness to Community [Monahismul egiptean. De la singurătate la obște]*, (București: Nemira, 2003); Lucien Regnault, *The Daily Life of the Desert Fathers in the 4th Century Egypt [Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul Secolului IV]*, Second Edition, translated by Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2004); Picu Ocoleanu, *Introduction to Theological Genealogy of Christian Monasticism [Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin]*, (București: Christiana, 2008); J. B. Pitra, *L'hymnographie de l'Église grecque* (Rome, 1867); J. B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, (Paris, 1876); Wilhlem von Christ and M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, (Leipzig, 1871); J. M. Neale, *Hymns of the Eastern Church*, (London, 1863).

⁹ Wellesz, *A History*, 147.

¹⁰ For an overview of poetic form and content of the first Christian hymns, see: Edmond Bouvi, *Poètes et mélodes; étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église grecque* (Paris: Nimes, 1886); Pitra, *L'hymnographie*; Pitra *Analecta*; von Christ and Paranikas, *Anthologia*; Neale, *Hymns*.

¹¹ Wellesz, *A History*, 156.

of a liturgical development (the 7th century), the service performed in a cathedral and along with it, but, the kontakion, also, according to Saint Symeon of Thessaloniki, remained within the cult until the 15th century.¹²

The canon is a complex poetic form that is composed of nine hymns or odes (ὠδαί). Each ode consists of a number of six or nine troparia. From the structural and prosodic point of view, there is no difference between a small-sized kontakion and a canon. The differentiation between the two forms is done at the level of their content. The kontakion is a poetic form of an homiletic origin, while those nine odes of each canon are created after the pattern of the nine hymns from the *Scripture*, having a meditative character. As evidenced by the majority of liturgical manuscripts¹³, the canon appeared in the Byzantine service as an essential part of the *Orthros* monastic service.

Thus, the fundamental feature of the monastic *Orthros* resides in the service of the nine hymns. The first eight ones belong to *The Old Testament*: Moses' hymn of victory and the Israelites' one uttered on the occasion of the passage through The Red Sea and the destruction of the Pharaoh's army (Is. 15, 1-19); another one also belongs to Moses (Deut. 32: 1-43); Prophet Ana's hymn, Prophet Samuel's mother (I Reg. 2, 1-10); Prophet Habakkuk's hymn (Avac. 3: 2-19); Prophet Isaiah's hymn (Is. 26, 9-20); Prophet Jonah's hymn (Jonah 2, 3-10) and the two Biblical hymns belonging to the three young men in the oven, according to the text of the *Septuagint*, Prophet Daniel (Dan. 3, 26-45; 52-88). The ninth hymn has its origins in *The Old Testament*: Virgin Mary's hymn (Luc. 1, 46-55, *Magnificat*) and Prophet Zechariah's one (Luc. 1, 68-79, *Benedictus*) taken together. The hymnographic genre called canon was composed by adapting its constitutive troparia to the nine hymns that the Christians used early on.

The nine Biblical hymns are still used during The Great Lent. They are not used all in the same day, but only by threes: two fixed hymns (the eighth and the ninth) and one at the beginning (it is variable, depending on the day). Only on Sunday there are four hymns: the sixth, the seventh, the eighth and the ninth.¹⁴ "Prior to the 9th century, the Biblical element dominated the worship services. The hymns were sung with biblical choruses (Ἐφθμυναί). They are still preserved in

¹² Saint Roman the Hymnographer, *The Hymns of Penance [Imnele Pocăinței]*, an introductory study by Andrew Louth, translation and notes by Parascheva Grigoriu, (București: Trisagion, 2006), 14.

¹³ See the structure of *The Orthros* presented by: Juan Mateos, *Le typicon de la Grande Église (Ms. Sainte-Croix n° 40, X siècle) Introduction, texte critique, traduction et notes*, tome I: *Le cycle des douze mois*, OCA 165, (Roma: PIO, 1962); Juan Mateos, *Le typicon de la Grande Église (Ms. Sainte-Croix n° 40, X siècle) Introduction, texte critique, traduction et notes*, tome II: *Le cycle des fetes mobiles*, OCA 166, (Roma: PIO, 1963); Gabriel Bertoniere, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, OCA, 193, (Roma: PIO, 1972); Miguel Arranz, *Le Typicon du Monastere du Saint-Sauveur a Messine, (Codex Messinensis GR 115 A. D. 1131), introduction, texte critique et notes*, OCA 185, (Roma: PIO, 1969).

¹⁴ Monday: *Exis [Iesire]* 15, 1-19; Tuesday: *Deuteronom* 32, 1-43; Wednesday: *I Kings 2 [I Regi 2]*, 1-10; Thursday: *Avacum* 3, 2-19; Friday: *Isaia* 26, 9-20; Saturday: *Iona* 2, 3-10, *Daniel*, 3, 25-56;

The Books of Hours at the beginning of the hymns: so, it was a service for the people and the people's participation was easy."¹⁵ In time, poetic canons were integrated among biblical hymns: "the canons for Sundays and repasts have only limited believers' participation at the canticle. The practice that was prior to the canon era involved implementation of short choruses within canons, and only at the end, after *Thanks be to God*, singing one or two poetic stanzas. Actually, these stanzas represent the present *Katavasiae*. However, though the hymnographers' inspiration was sometimes great, it was often mediocre and it proliferated the final stanza. The influenced stanzas were included within the hymns, starting with their endings and reaching a maximum of fourteen. It has extended the church service a lot and it has led to the suppression of people's hymn. Thus, the hymns have disappeared¹⁶, with the exception of *The Great Lent*."¹⁷ The troparia of the new poetic canons have recently gained their organic and unitary independence within *The Matins*. The Biblical hymns were suppressed.

Each ode of the canon consists of many troparia or stanzas that were created on the model of the first troparion called *irmos*. Initially, the *irmos* (ἱρμός) referred to an old troparion that became a model for new ones. ¹⁸*Isosilabia* and *homotonia* (i.e. the same number of syllables, the same accents, with the same melody) were the rules whereupon the new troparia were enriched upon the oldest. The troparia of each ode must have had the same number of syllables and the same accents like stanza or the *irmos* model ahead of the ode. The melody used was indicated by the melody of the *irmos*. This means that there were nine musical variations that were composed by the same melodic structures specific to the key chosen. The chorus of each stanza was sung by all people. The troparion of the *irmos* was found at the end of each ode.¹⁹ Sometimes, in the cult texts, the *irmos* is shown completely, and sometimes there are played only the first words, designating the troparion which stood at its base. Historian and theologian Zonaras defined the *irmos* as "principle of troparia and canons; because the troparia are determined by it, in terms of the rule and their rhythm, as a model, which they lay down the composition and harmony."²⁰ The *irmos* is different than the other two

¹⁵ Juan Mateos, *Byzantine Matins [Utrenia Bizantină]*, translation by Cezar Login, (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 27.

¹⁶ The Romanian edition of *Saint Sava's Ritual [Tipiconului savait]* (Suceava, 2002), chapter XX, contains an assignment that Moses' hymns should be added to all year days, with the exception of: Thursday-*The Great Canon*, The Great Week and The Holy Week: *Let us pray to God* is read in all Sundays, at all feasts (Virgin Mary's Feast, other feasts and after these ones). Likewise, it is read at feasts of Saints with Polyeleos and Great Doxology and during the entire Pentecostarion. *God, let's pray to Him* is not read at the above feasts.

¹⁷ Mateos, *Byzantine*, 27.

¹⁸ Clugnet, s.v. ἱρμός;

¹⁹ Egon Wellesz, "Words and Music in Byzantine Liturgy", *The Musical Quarterly*, XXXIII, 3 (July 1947): 301.

²⁰ Pitra, *L'hymnographie*, 31.

forms of hymns found at the beginning of an ode: *idomela* (ιδιόμελον) and *automela* (αυτόμελον)- troparia which do not serve as models for other troparia, but they are characterised by a poetic and melodic structure.²¹

As far as the manner in which a canon was conceived, the hymnographer's first care was to create the irmos, also composing a melody of its own. When there was not a new irmos for the ode of a canon, an older irmos was being used. The lyrics and the melody of the latter were known within Christian communities. The troparia, centered on the theme of the canon, took then after the model of the irmos. Grammarian Theodosius of Alexandria said: "In order to create a new poem, the composer, after having chosen the convenient irmos for the subject, or after he had composed it himself, composed imitative troparia adequate to the chosen irmos, syllable by syllable and accent by accent, the pronounced syllables corresponding to the emphasized times within the melody."²² So, we can say that *isosilabia* and *homotonia* are the fundamental rules of Byzantine poetry. These two rules are sufficient to give the rhythm of poetry. The principle of *isosilabia* had already belonged to classic lyricism, the fundamental principle. It was present in choral poetry throughout the centuries. (The choral poetry was specific to Dorian lyricism.)²³ The second principle, that of the homotonia, replaced the classical prosody that was vowel quantity-based. The transition from classic lyricism to the principles of Byzantine lyricism happened gradually. "Prose became poetry, without being claimed, and the composers became poets."²⁴

The classic form of the canon with all its nine odes remained only in *After the Supper* from the first week of *The Lent* and in *The Great Canon of St. Andrew of Crete*. Currently, the second ode of the canon disappeared. It was composed according to Moses' hymn, "Heaven, mark my words!" (Deut. 32, 1-43). Because of its penitential characteristic, one of humility, it is used only during *The Lent*. Therefore, the second ode is suppressed from the canon over the rest of the year.²⁵ The first theory regarding the suppression of the second ode would be that the church fathers have circumvented it in remembrance of the order of the fallen

²¹ Nicu Moldoveanu, *History of Hymns in Romania [Istoria muzicii bisericești la români]* (București: Basilica, 2010): automelon: a hymn in the form of a troparion, having its own melody, a melody that is not borrowed from other genres. Idiomelon: a hymn in the form of a troparion, with text in song, which does not serve as a model for other troparia, or hymns.

²² Bouvi, 355.

²³ M. L., West, *Greek Metre*, (Oxford: at the Clarendon Press, 1988), 46.

²⁴ Bouvi, 273.

²⁵ *The Bible or The Holy Scripture [Biblia sau Sfânta Scriptură]*, the Jubilee Edition of the Holy Synod, Bartolomeu Valeriu Anania version (București: EIBMBOR, 2001), 238, note b: "Moses' Hymn" [„Cântarea lui Moise"] is one of the most beautiful poetical pages of *The Old Testament*, enacted in early Christian worship. It contains the dramatic relation between The Lord (Iahvé) and His chosen people. Despite Lord's overflowing benefactions upon itself, Israel becomes unfaithful through its eternal orientation towards idolatry. Angered, The Lord punishes it, but, good as He is, He does not give it to perdition; eventually, the power of God is the one which overcomes.

angels.²⁶ According to another theory, the deliberate elision occurred due to the large size and to the minor tonality; but, during *The Great Lent* it was the period of meditation and purification. However, its presence in the older canons is evidenced by the liturgical manuscripts, which include it within the acrostic.²⁷

Due to the development of the cult and to the introduction of feasts dedicated to Saints, the number of poetic forms included in books of worship has increased very much. New hymns were added in addition to the old troparia already consecrated; many hymns were constructed upon the model of the old ones. At the beginning, the new ones were introduced among the stanzas of the kontakion, and, later, among the odes of the canon. They are made up of two or three verses, written in rhymed prose. These new hymns (the hypakoe, the katavasia, the kathisma, the resurrectional hymn called kathisma, the ikos), different from the poetic point of view already expressed, have their fixed place within the hymnal structure they are integrated in.

The development of the cult and the importance of music in the course of the process allowed the canon of monastic origin to enter more easily into the cult of the cathedral. But, as the cult needed to be adorned with new hymns, the hymn of the canon, which, until then, was used only during The Lent and in the period between Easter and Pentecost, was introduced as a constituent of the cult for the entire liturgical year. A relevant reason that led to the disappearance of the kondakion was the fact that the melody of Roman's kondakia was the same for all stanzas, while the melody of the canon was different for each ode.

According to musicologist Egon Wellesz' opinion, the most significant difference between the kondakion and the canon that actually made the canon a part of the cult, lies in the great variety of the melodies and in the way in which they are used. All the stanzas in the kondakion were sung to the tune of the irmos. The irmos kept the isosilabia structure of the lines and the words of the hymn had the most important role. Consequently, it was possible for the whole community to understand and to be attentive to all the words of the text. Therefore, its didactic and homiletic aspect was highlighted. Instead, the canon was structured on nine hymns (or eight ones in its more common use). The hymns have different irmoi at their beginnings. Then, the troparia of each ode are sung. This aspect can be taken into account when we consider that within the new hymnal form the focus moves from words on music. The homiletic characteristic has been ignored in favour of the emotional experiences.²⁸ But the music also has a special structure. When the canon first came into being, it was very difficult to sense a difference between the melody of the irmos in a kondakion and that in a canon. But, the Byzantine music began to show a melismatic tendency. Therefore, after just a short period of time from its appearance, the melody of irmoi in a canon

²⁶ Wellesz, *A History*, 187.

²⁷ Pitra, *L'hymnographie*, 60.

²⁸ Wellesz, *Words and Music*, 302.

changed from a melodic structure based strictly on the importance of the syllables, into an ornamental style, which allows a number of two or three notes to be placed on a single syllable of the text.²⁹ The tendency of Eastern Church to shift the focus from words to music may have its cause in the impressive cathedral rite, in which the dominant element was the service performed.

At first, the canons were composed only for the period of The Lent and they were made up of diodes, triodes and tetrodes, i.e. they included two, three or four hymns. Then, there followed the canons composed for the period between Easter and Pentecost. In time, the new hymns have replaced the Biblical ones, which, henceforth, were to be recited and inserted among the hymns of the canon. The classic form of the canon composed of nine odes has crystallized in time.

The first hymnographer who made the transition from diodes, triodes and tetrodes to the complete form of the canon is reckoned to be Patriarch Sophronius of Jerusalem (d. 638). He is mentioned alongside John of Damascus, Joseph, Theodore the Studite, among the authors of the Triodion.³⁰ The first school of hymnographers, in which the canon completed its form, appeared at "Saint Sava" Monastery, near The Dead Sea, in the middle of the 8th century. The monks were Greek, Armenian, Syrian and Coptic. Their leaders were Saint John Damascene and his brother Cosma from Jerusalem. The critics of Greek literature consider the canon to be the unparalleled creation of the Byzantine monachal hymnography.³¹

Among the canons that were composed for liturgical use, *The Canon of the Resurrection* took a lead. It was composed by Saint John of Damascus in honour of the Feast of Lord's Resurrection. Eustratiades, a poet and a contemporary of John of Damascus, noticed when he referred to *The Canon of the Resurrection*: "he doesn't have Roman's lyric sponataneity, or Cosma's, but he is very clear and pleasant in rhythm and words; simple and vivid descriptions. His poetic thinking was inspired by the life that came out of the grave and by the Christians' souls characterized by enthusiasm and joy. Lord's Resurrection is the focus of his entire hymnographic work."³²

In addition to the official version of the *Canon of the Resurrection*, as it is included within present-day religious books, there have also been compiled other canons in honour of this great feast day. The latter may be found only in manuscripts, and some of them have been lost along with the repeated reforms of religious books.

For example, the Athonite manuscripts contain a variant of Cosma the Hymnographer's *Canon of the Resurrection*. It was composed in the second voice.

²⁹ Wellesz, *A History*, 202.

³⁰ Pitra, *L'hymnographie*, 68. The cardinal also writes at the end of its work, a list of the most representative composers and hymnographers of the Eastern Church.

³¹ Wellesz, *A History*, 206.

³² Andrew Louth, *John of Damascus, Tradition and Originality in Byzantine Theology* [Ioan Damaschinul, tradiție și originalitate în teologia bizantină], translated by Ioan Ică, sn and Ioan Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 372.

With regard to this canon, Cosma was fascinated by John's composition and uttered: "You, my brother John, have comprehended everything within these three and you didn't let anything out (he was referring to the second troparion of the third ode: Now all were filled with light, the Heaven, the Earth and the Underneath.), so I am beaten and I confess my defeat; Therefore, may your canon have precedence and the prize and may it be sung in the public inside Christ's churches, and may it be that mine should be left in the dark and in a corner, as not being worthy of light, both for its ideas and for its mournful and wailing voice; its entirely unsuitable for the bright day of Lord's Resurrection, which illuminates the entire world."³³

Saint John of Damascus used Saint Gregory of Nazianzus'³⁴ theological work when he composed *The Canon of the Resurrection*. It was used as a source of inspiration for Christian hymnographers.

An interesting problem of Saint Gregory of Nazianzus' works is that his poetical writings and hymns composed in honor of some feasts have not experienced the liturgical consecration, but they remained recorded only in manuscripts. Saint Gregory of Nazianzus'³⁵ poetry is a special one, consisting of hymns composed in a scholar style in which the scholar uses classical prosody, that is, the anacreontic verse.³⁶ The Christian Church has never accepted the scholar poetry within the liturgical service. Thus, because of the attitude manifested in the 4th century towards the hymnographic creations that were not of a Biblical inspiration, Saint Gregory's hymnographic creation was excluded. An explanation of the fact could be found in the idea that Saint Gregory's poetry was not written for the people; he did not describe the enthusiasm and the momentum accompanying the religious feeling of Christian masses. His lyrics were aiming at

³³ Νικοδμου Αγιορειτου, *ΕΟΡΤΟΔΡΟΜΙΟΝ ΗΤΟΙ ΕΡΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΣΜΑΤΙΚΟΣ ΚΑΝΟΝΑΣ ΤΩΝ ΔΕΣΠΟΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΜΗΤΟΡΙΚΩΝ ΕΟΡΤΩΝ*, (Eortodromion or Decoding Canons Dedicated to Christ and to Virgin Mary [Eortodromionul sau Tâlcuirea canoanelor închinat în cinstea Mântuitorului și a Născătoarei de Dumnezeu]), (Venezia, 1836), 420.

³⁴ The entire theological work of Saint Gregory of Nazianzus is contained in the Patrologia Graecae collection, volumes: 35, 36, 37, 38, (Paris, J. P. Migne, 1885).

³⁵ For more information about the poetic work of Saint Gregory of Nazianzus, see: I. Coman, [*The Genius of St. Gregory of Nazianzus*] *Geniul Sfântului Grigorie de Nazianz*, (București: Institute of Byzantinology, 1937); *Reallexicon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Herausgegeben von Th. Klauser, C. Colpe, E. Dassman, A. Dihle, B. Wyss. Lieferungen 92-95. (Stuttgart, Hierseman, 1983); P. Gallay, *La poésie de S. Grégoire de Nazianze* (Lyon, 1943); A. Benoit, *S. Grégoire de Nazianze: Sa vie, ses œuvres, et son époque*, (Marseille and Paris, 1876), repr. (Hildesheim and New York, 1973); A., Grenier, *La Vie et les poésies de S. Grégoire de Nazianze* (Clermont-Ferrad, 1858); J. A., McGuckin, "Perceiving Light from Light in Light: The Trinitarian Theology of St. Gregory Nazianzen", *Acts of the International Colloquium Commemorating the 16th Centenary of St. Gregory Nazianzen*, Brookline, 1991, *Greek Orthodox Theological Review*, 39/1-2 (1994); H. Von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, (London, 1963).

³⁶ West, 167. In classical poetry the prosody was metrical or, rather, quantitative. What mattered in a poem was the duration or the amount of syllables corresponding to the quantity of vowels. In metric poetry the gracefulness of the voice for long syllables was a matter of duration, of intensity, of quality.

transfiguring Greek poetry through Christian terminology and thinking. The reasons that led him to write in metric lyrics were: the need to combat Apollinarie's followers, which were using classical poetry to spread heresy; the attraction that young people were experiencing in regard to that literary form; the need to defend the honor of Christianity engaged in the fight against Julian the Apostate.³⁷ Saint Gregory's poetry was echoed only among the intelligentsia (the literates, the scientists) but not among the crowd who was not familiar with the doric dialect and the Homeric style. Moreover, it no longer distinguished the short syllable from the long one, being attracted by the strain of the new rhythm, and not by the metric amount of ancient prosody.³⁸ Another cause for excluding Saint Gregory's scholar poetry was that the anacreontic lines (long lyrics, dactylic hexameters, with seven trochee measures or iambic trimeters) were not arranged in small lyrical measures, suitable for singing.³⁹

Even though Saint Gregory's work didn't have the approval of the Church to be an integral part of the corpus of liturgical hymns, his poetic creations, along with the theological speeches and discourses, have been a wellspring of inspiration for hymnographers later on. His theological discourses, uttered during some great feasts, have been incorporated into Cosma the Hymnographer and Saint John of Damascus' hymnographic creations. The hymnographers used many ideas, expressions and quotes to compose canons dedicated to great feasts. The hymnographic speech in the canons of the Church is closely related to the poetic language, the flowcharts of the ideas contained by the odes and the main themes in Saint Gregory's speeches uttered at great feasts.

As we have already mentioned, Saint John of Damascus' *Canon of Resurrection* was based on Saint Gregory the Theologian's Paschal speeches and on *The Holy Scripture*.⁴⁰

In order to demonstrate Saint John of Damascus' dependency of Saint Gregory the Theologian's work when he composed *The Canon of the Resurrection* and the influence that the Gregorian works had upon the Byzantine hymnography, we have particularly chosen the irmos of the first hymn, the well-known *Resurrection Day*.

³⁷ Bouvi, 56.

³⁸ Bouvi, 57.

³⁹ von Christ and Paranikas, XIII.

⁴⁰ Peter Karavites, "Gregory Nazianzios and Byzantine Hymnography", *The Journal of Hellenic Studies*, 113, (1993): 97. In this study, dedicated to St. Gregory of Nazianus's influence on the development of Christian hymnography, the author shows how hymnographers like St. John of Damascus, St. Cosma, St. Andrew of Crete, Cassiana took the language, ideas and expressions contained in the various speeches and adapted to the hymnographic speech. As Karavites pointed out, the artwork and ideas of St. Gregory have shaped and influenced greatly the hymnographic expression. The poetic language and the sentences were taken literally and embedded inside the troparia of the odes of hymnographic canons. The joy and exuberance that accompany major Christian holidays are expressed in the canon by expressions of St. Gregory of Nazianus.

The irmos of the first hymn of Saint John of Damascus' canon begins as follows: "It is the Day of Resurrection! Let us be radiant, oh, people! Pascha! The Lord's Pascha! For Christ our God has brought us from death to life, and from earth unto heaven, as we sing triumphant hymns!".⁴¹

Before moving to the analysis of this ode, an indication should be made with regard to the tone used. In his book, ΕΟΡΤΟΔΡΟΜΙΟΝ, Saint Nicodemus of the Holy Mountain begins his interpretation of The Canon of the Resurrection with a presentation of the author's option for the tone employed. He emphasizes the bright adjective (λαμπρός), which, in fact, defines, the character of the celebration. "As the Resurrection Day is the holiday of holidays, the feast of feasts, and the brightest day of all days, so is the first voice of the Canon; it is the brightest of all the voices. According to the musicians, the first voice is most worthy of receiving the first place among the other voices."⁴²

The connection between the nine hymns (in fact, eight hymns, because the ninth ode has been omitted) and the nine odes is very easy to find; the entire canon is pervaded by the idea of the soul escaping from Hell thanks to the Savior's Resurrection. Each ode of the canon has a special link with the theme of the Biblical hymn and a general, a dominant one, with the entire canon. The central idea of the first hymn, the hymn of victory that Moses and the people of Israel brought after the passage through The Red Sea and the destruction of the Pharaoh's army (Ex. 15, 1-19) "*Then Moses and the sons of Israel sang this song unto the Lord and said: Let us sing ahead God, for He has been exalted with praise*" inspired Saint John of Damascus to describe Christ's victory over death and Hell through his resurrection from the dead: "For Christ our God has brought us from death to life, and from Earth unto Heaven, as we sing triumphant hymns!". The triumphant tone and the joy that are going to accompany all the hymns of the canon could come off out of this first ode that was composed according to the model of Moses' hymn. This doxological acclamation comes back to the believers' knowledge. Just one day before, during the Liturgy of Holy Saturday, it was sung to them, after the first set of teachings from the Vespers.

The connection between Moses' first hymn (Ex. 15, 1-19) and the first ode of the canon might be outlined by the presence of the following correspondences: Moses crossed The Red Sea with the chosen people; Jesus Christ brought us from death to life and from Earth to Heaven; Moses led the Jews out of the Egyptians' captivity; Jesus Christ took our souls from the darkness of sin and death to freedom and spiritual life. Saint John of Damascus used the typological method in order to highlight the connection between the history of the chosen people and the new people of God.

⁴¹ *The Resurrection [Slujba Învierii]*, (București: EIBMBOR, 2002), p. 26; Πεντηκοστάριον Χαρμόσυνον, (Βενετία, 1860), 16: «Ἀναστάσεως ἡμέρα λαμπρυνθῶμεν λαοί, Πάσχα Κυρίου, Πάσχα: ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωὴν, καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν, Χριστὸς ὁ Θεός, ἡμᾶς διεβίβασεν, ἐπινίκιον ἄδοντας». The Greek text is taken from the critical edition von Christ and Paranikas, 218.

⁴² Νικοδήμου Ἀγιορείτου, 418.

"The Resurrection Day" (Ἀναστάσεως ἡμέρα), the first phrase of *The Canon of the Resurrection*, was taken over by Saint John of Damascus from Saint Gregory the Theologian's first speech at *Pascha*:⁴³ "Day of resurrection and happy beginning; let us be enlightened by the feast; let's come together and embrace ourselves; let us call *brothers* those who hate us, not only those who are doing something for us out of love or those who have suffered for us; forgive them all, in honour of Resurrection!"⁴⁴ This part of the Paschal speech could also be found in *The Glory of The Praises*, within *The Matins at The Holy Week*. It has a poetic form. "Resurrection Day! And let us be enlightened with feast, and let us embrace one another. Let's name brothers those who hate us; let us forgive everything on behalf of the Resurrection! And say it out loud: Christ has risen from the dead, trampling down death by death, and those in the tombs bestowing life."⁴⁵

The repetition of the word "Easter" ("Lord's Easter, The Easter") makes us aware of another speech of the theologian, that is, the second one that is uttered at Pascha. It is also considered to be the last one that was uttered by him: "Lord's Easter, the Easter, and I will say it again, in honor of Holy Trinity."⁴⁶ The word "Easter" "was named "pesach" by the Jewish people and it meant "passage", on one hand, the historical meaning, the getting away and the displacement from Egypt to Canaan, and on the other hand, the spiritual meaning, the transition from earthly things to heavenly ones, and the advance and ascension towards the Promised Land."⁴⁷

Synthesizing those set out above, we witness how a few words and a few ideas taken from Saint Gregory of Nazianzus composed the irmos of the first ode for *The Canon of the Resurrection*. Saint Gregory the Theologian would be the source of inspiration for the hymnographer throughout the canon. Moreover, many of his discourses would be found in those other canons composed by Saint John of Damascus and other hymnographers. The canon remains the last major creation of the Byzantine hymnography that for several centuries has lived through all the reforms which bechanged the ecclesiastic hymns.

⁴³ Speech pronounced at Easter, in a.d. 362, on the occasion of his entering the priesthood. This first speech is accompanied by a second title "about tardiness" and is related to the oscillation of St. Gregory on receiving the mystery of priesthood. Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτῆτα;

⁴⁴ PG, vol 35, Oratione 1, 1, 1-2 [0329-0390] Paris, 1885: Ἀναστάσεως ἡμέρα, καὶ ἡ ἀρχὴ δεξιὰ, καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει, καὶ ἀλλήλους περιπτυξώμεθα· εἶπωμεν, ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς, μὴ ὅτι τοῖς δι' ἀγάπην τι πεποικόσιν, ἢ πεπονθό σι· συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει;

⁴⁵ *The Resurrection [Slujba Īnvierii]*, 44; Πεντηκοστάριον Χαρμοῦσονον, 28: Ἀναστάσεως ἡμέρα, καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει, καὶ ἀλλήλους περιπτυξώμεθα. Εἶπωμεν ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς· Συγχωρήσωμεν πάντα τῇ Ἀναστάσει, καὶ οὕτω βοήσωμεν· Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θάνατον πατήσας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι, ζῶην χαρισάμενος;

⁴⁶ PG, vol. 35, Oratione 45, 2 [0329-0390], Paris, 1885: Πάσχα Κυρίου, Πάσχα, καὶ πάλιν ἐρῶ Πάσχα, τιμῇ τῆς Τριάδος.

⁴⁷ Gregory of Nazianzus, *The Mystery Anointed Me [Taina m-a uns]*, Speeches, translated from Greek, introductory notes and comments Gheorge Tabler, (București: Herald, 2004), 239.

BOOK REVIEWS

Diarmaid Macculloch, *Silence. A Christian History*, Viking/Penguin Group, New York, 2013, 337 p.

Professor Diarmaid Macculloch is one of the most prolific ecclesiastical historians of the present day.¹ One of his most poignant works, a masterpiece of insightful analysis on the historical developments of the Church from its beginnings to the present day is already known by the Romanian public. His sophisticated, challenging academic undertakings are emulated by lay and church historians alike. His latest opus named *Silence. A Christian History* was delivered in the form of the Gifford Lectures in Edinburgh, the most prestigious lectures in the field of natural theology.² The book draws much of its inspiration by reshuffling and re-interpreting previous theological and historical themes, already presented in the British historian's previous books. The idea of constant continuity in the Church between the early Christianity and the present day, the tension between the prophetic, apoca-

lyptic character of (early) monasticism, the medieval ascetic orders or early Protestant reformers and the increasing emphasis placed on the institutional Church, the particular conceptual and ecclesiological gap between the papal, Protestant West and the Byzantine, dominantly Slavic East are the product of a process of continuous, ongoing crystallization in Macculloch's historical writing. Nevertheless, when penned by the British historian silence in itself becomes a theological analytical category, a symbolical marker setting clearly particular realms of reality in the Church's historical existence and circumscribing a vast array of topics, that is from pre-Christian stress on silent prayer in the Tanakh to Church's inner discipline, prohibiting women to speak in the Church.

The main idea of the book is related to the understanding of the Christian historical development as a constant balance between *silence* (as embodied in the Egyptian and Carthusian monastic contemplations, for example, as the absence of the uttered speech or missing public statement from the Church when confronted with intricate historical events) and the opposite category, meaning the printed, spoken, preached, theologized, chanted, murmured, recited *word*. This particular sense of divergent categories, though apparently unrefined and over-generalizing, presents the Church's history from a new scholarly angle, that of the discursive/public aspect and of non-discursive/private practices of the Christian Church. For example, can be related with either liturgical innovations (such in the case of the Cistercian monks distinct from Benedictine order's fixation with silent

¹ Please see Diarmaid Macculloch, *Thomas Cranmer. A Life*, Yale University Press, New Haven, 1998; Diarmaid Macculloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603*, Macmillan, Basingstoke, 2000; Diarmaid Macculloch, *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*, Penguin / Allan Lane, London, 2003; Diarmaid Macculloch, *A History of Christianity: the first three thousand years*, Allan Lane, London, 2009. The last was available also for the Romanian reader in a translated version: Diarmaid Macculloch, *Istoria creștinismului*, Polirom, Iași, 2011.

² Among those who delivered these prestigious lectures the reader can find reputed theologians, Church's historians and religious sciences' scholars such as Karl Barth (1936-1938), Rudolph Bultmann (1954-1955), Owen Chadwick (1973-1974), Jürgen Moltmann (1984-1985), Charles Taylor (1998-1999).

prayer), preaching and theologizing in Vernacular (as in the case of early reformers such as Luther or Zwingli), the co-existence in the same historical age of a vocal, denying any compromise with the pagan Roman state, pro-martyrdom faction and a moderate faction of the Church, ready to reach a compromise with the secular power or simply by contrary attitudes towards the epistemological knowledge of God (the "autonomic" attitude of St. Gregory Palamas and *hesychast* monks as opposed to Varlaam of Calabria's scholastic methodological view, when speaking about the cognoscibility of God's nature through his energies). The British historian wanted to offer a voice to the silent, radical or apocalyptic groups from the Church, groups that previously did not enjoy the privilege of possessing a voice in the Church's body.

The book is shaped four parts, discussing particular aspects from the Church's historical development. It opens with the description of the stress the Old Testament placed on the silent prayer and the silent character of Jesus's preaching in the world as expressed by his fellow-apostles (pp.11-50). According to the author, Paul in his quest for the evangelization of the Gentiles breaks not just from Peter's conformity with the prescription of the Old Testament, but also from the silent attitude of the first Judeo-Christian communities. By writing his epistles to different churches from Asia Minor and Greece, Paul becomes the significant voice in support of the Gospel and the first advocate of preaching Christ's teachings among the Gentiles and those people skeptic towards any form of religion.

The second part is focused to the rise of monastic orders both in East and West and their emphasis on silence as contemplation (pp 53-102). From the establishment of the first churches as reflected by the epistles of Ignatius of Antioch (+107 AD) to the apparition of Egyptian monasticism and its translation to the Western shores, the author's interest stresses upon the importance of silent prayer and con-

templation in the works of Evagrius Ponticus (+399) up to the corpus authored by the mysterious Dionysius Areopagita (V century AD) where silence becomes the inner worldly language of the mystical theology. The stress placed on the rise of monasticism as preservation of Christian heroism through self-mortification an alternative to the martyrdom's alienation in the Christian communities underlines a striking paradox in the history of the Church. According to Darmaid Macculloch, with the monastic, apocalyptic movements capturing the attention of the Christian clergy and laymen alike, the emphasis shifts from a verbal Christianity as in the age of Paul and the martyrs to a more mystical, silent and contemplative version of Christianity.

From monastic age to the reformist movements in the Church during the Middle Ages the transition was also marked by a radical change in terms of public statement and re-shaping the ecclesiastical body of Christ (pp. 105-160). Accordingly, the Iconoclast controversy can be perceived through the lenses of a visual conflict between a spirituality communicating God and his saints vividly and through the art of the icons and an imperial theology, seizing any artistic expression of the divine. While under the influence of political and military setbacks against the expansion of Seljuq Turks and Western Crusaders, the Byzantine East continued to deepen itself in the silent language of mystical prayer of the Athonite hesychasts and rejected the scholastic means to achieve God's knowledge. Instead, the Latin West confronted a wave of reformism coming from Papacy and the monastic orders in order to cope both with the clergy discontent with papacy's venal, morally corrupt nature and the secular princes unhappy with the growth of papal property and autocracy on their expense. The papal measures meant to solve the rifts inside the Roman Church by silencing those against the Roman see succeeded only in enlarging these gaps and paving the way for the age of the Reformation.

The modern age in the history of the Church alternates different forms of silence and silencing religious or confessional *others* either through forced conversion or persecution. From the expelling of the Spanish Jews because of their refusal to baptize to the silence of the Christian Churches when confronted with different genocides of the 20th century a new and challenging history of silence appears in

from of the reader's eyes in their fullness. The inter-religious dialogue between Christianity and world's religions or the efforts to build bridges between different Christian denominations through the means of ecumenism stand as a way of facing the silent past of the churches in the present context.

IONUȚ BILIUȚĂ

**LEONARD SWIDLER, KHALID DURAN, REUVEN FIRESTINE –
TRIALOG. EVREI, CREȘTINI ȘI MUSULMANI ÎN DIALOG,
Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013**

Sub egida Centrului de Studii Ecumenice și Interreligioase a UBB, în colecția Biblioteca Oecumenica este publicată acum a doua lucrare, traducere din limba engleză de Emilian-Iustinian Roman, Geanina-Elena Roman, Gabriel-Viorel Gârdan și Paula Bud. Editorii ce semnează și studiul introductiv sunt Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb și Gabriel-Viorel Gârdan.

Cartea are două părți: *Importanța dialogului* (4 capitole) ce aparține lui Leonard Swidler și *Pregătirea pentru dialog* (15 capitole), cu trei secțiuni: *Judaismul* (Reuven Firestine), *Creștinismul* (Leonard Swidler) și *Islamul* (Khalid Duran), precedate de Prologul editorilor și Introducerea cu titlul: *Dansul cosmic al dialogului* și urmate de *Anexe*.

În primele pagini este definit - spre deosebire de confruntare, ceartă, sau dezbatere - dialogul: „interacțiunea reciproc benefică a diferitelor componente – se află în centrul Universului a cărui expresie sublimă suntem noi, oamenii” (p. 15), fiind subliniată necesitatea absolută a dialogului în lumea contemporană caracterizată de pluralism, în care este exclusă izolarea, ignorarea celui alt, pentru că „noi, oamenii nu putem trăi separat. Dacă se pune chiar problema supraviețuirii, nu numai cea a dezvoltării, trebuie să obținem totul împreună” (p. 16). O cale foarte eficientă de dialog este conlucrarea în plan social, în proiecte de dreptate socială (p. 108), cooperarea la nivel umanitar.

În continuare regăsim decalogul dialogului: 1. scopul principal al dialogului este de a învăța, 2. trebuie să fie un proiect dublu - în interiorul fiecărei comunități religioase sau ideologice și între comunitățile religioase și ideologice, 3. angajare cu onestitate și sinceritate deplină. 4. nu trebuie să ne comparăm idealurile noastre cu practica partenerului, 5. autodefinirea, 6. angajarea fără prejudecăți, 7. realizarea dialogului între persoane de același nivel, 8. încrederea reciprocă la baza dialogului, 9. autocritica și 10. fiecare participant trebuie să încerce să trăiască experiența religiei sau a ideologiei partenerului din interior, și cele șapte etape ale dialogului: întâlnirea radicală a diferenței, traversarea, renunțarea și intrarea în lumea celui alt, locuirea și experiența lumii celui alt, traversarea înapoi cu o viziune extinsă, trezirea dialogică / critică: o schimbare radicală de paradigmă, trezirea universală: schimbarea de paradigmă se maturizează și transformarea personală și globală a vieții și comportamentului.

Triialogul – dialogul între cele trei mari religii trebuie să pornească de la elementele comune: toate au aceleași rădăcini ebraice și îl consideră pe Avraam a fi strămoșul lor, toate trei sunt religii ale monoteismului, istorice și ale revelației. Expectațiile acestui dialog sunt: moștenirea colonialismului, necunoașterea islamului - cu toate că studiile cu

privire la credința musulmană abundă, ea nu este cunoscută încă cu adevărat Occidentului, deși islamul nu mai este o realitate îndepărtată, ci una apropiată -, imaginea distorsionată a musulmanilor și decalajul cultural.

Există niște realități de ordin istoric pe care partenerii de dialog trebuie să le aibă în vedere: Talmudul și alte scrieri iudaice, literatura patristică a creștinismului și hadith la islamici toate includ o parte polemică semnificativă împotriva altor religii (p. 73), de asemenea, toate comunitățile religioase au suferit, într-un fel sau altul, din pricina neînțelegerilor sau a calomniilor și defăimărilor de ordin religios (p. 111). Istoria legăturilor creștinismului cu islamul a fost lungă și sângeroasă (p. 129), mai ales în Răsăritul ortodox.

Iudaismul nu este incompatibil cu dialogul, dar holocaustul a lăsat o urmă de neșters în sufletul poporului evreu, în aceste condiții, „creștinii și musulmanii care doresc să se angajeze în dialog cu evreii trebuie să fie sensibili la percepția culturală împămânată a evreilor legată de persecutarea lor injustă de-a lungul istoriei” (p. 89).

Leonard Swidler constată cu bucurie deschiderea spre dialogul interconfesional și interreligios a Bisericii romano-catolice după Conciliul Vatican II, după ce timp de secole a fost prizoniera unui fel de solipsism și a protestantismului contemporan.

Islamul, religia monoteismului absolut, a atotputerniciei lui Dumnezeu și a umilinței supreme a omului, a evoluat de la un principiu teologic - pace și supunere față de Dumnezeu (p. 169), - “islam” înseamnă a fi pătruns de pace, de pacea lui Dumnezeu - readucerea tuturor la platforma comună avraamică, la o realitate sociologică și politică - o nouă religie ce presupune supunere față de Mohamed și în calea arătată de el, întrucât doar el, în calitatea sa de trimis al lui Allah cea mai sigură și de încredere sursa de cunoaștere a voinței și legilor lui Allah. Mahomed însuși nu pretinde a fi primit o nouă descoperire ci mai degrabă o nouă reformulare și reafirmare a credinței dată profetilor dinainte de

el, cu specială menire pentru triburile arabe. Conținutul Coranului este revelația făcută de Allah profetului Muhammad prin mijlocirea îngerului Gavriil. Este de apreciat faptul că islamul pune pe om ca individ în relație cu Dumnezeu personal, dar nu accentuează suficient valoarea esențială a naturii umane.

Având rădăcini în afirmația imamului Abu-Hamid Al-Ghazali (sec. XI-XII) că cei de altă credință decât musulmanii pot fi mântuiți, cu condiția să trăiască cu dreptate și onestitate (p. 170) există în Spania o mișcare ecumenică numită *Crislam*, cu un centru *Darek-nyumba* ce publică o revistă despre întâlnirea musulmano-creștină: *Encuentro Islamo-Cristiano*. Atitudinea musulmanilor față de creștinism este extrem de diferită de la un loc la altul, iar atitudinea Bisericii față de musulmani este pe alocuri pozitivă, este semnificativ că în țările Europei occidentale auzim clerici sfătuindu-i pe enoriași să ia imigranții musulmani ca exemplu de evlavie (p. 218). Lumea islamică a păstrat o mare rezervă față de expansiunea civilizației apusene în secolul al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. Rezistența față de ideile care accentuează egalitatea dintre oameni, a fost învinsă însă în cea mai mare parte a societății musulmane.

Mesajul lucrării de față ar putea fi rezumat astfel: „doar prin dialog și cooperare la nivel local, regional și global, vor putea evreii, creștinii, musulmanii și alte religii construi o lume armonioasă, fără opresiune” (p. 161). Evident, dialogul trebuie să aibă la bază toleranța, acceptarea celuilalt, celui diferit, fără renunțarea la propria credință sau a avea drept țintă sincretismul sau nivelarea diferențelor dintre religii. În raportul dialogului dintre creștini și necreștini nu se implică negarea unicității lui Hristos, ci reflectă faptul că o apropiere reală a creștinului față de ceilalți oameni trebuie să fie întotdeauna umană, demnă, relevantă pentru că în dialog se împărtășește umanitatea noastră comună.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN