



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

2/2012

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 57 (LVII) 2012
DECEMBER
2

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

2

EDITORIAL OFFICE: M. Kogălniceanu 1 • 400084 Cluj-Napoca • Tel: 0264.405300

CUPRINS - CONTENTS

I. TEOLOGIE BIBILICĂ

- PAULA BUD, Șabatul – transcendere a cartezianului, mărturie a veșniciei • *The Sabbath – a Transcending of the Cartesian, a Testimony of Eternity*..... 5
- STELIAN PAȘCA-TUȘA, The Psalms – a Model of/for Prayer in Judaism • *Psalmii – un model de/pentru rugăciune în iudaism* 15

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

- MARIUS EPPEL, Relația consistoriului orădean cu organismele ecleziastice din mitropolia ortodoxă a Transilvaniei • *The Relationship of the Consistory from Oradea with the Ecclesiastical Organisms from the Orthodox Metropolitanate in Transylvania* 27

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- VALER BEL, Taina Maslului – vindecare spre Împărăție • *The Sacrament of the Holy Unction – Healing Towards the Kingdom* 37
- MIRCEA GELU BUTA, Christian Bioethics in a Post-Christian World • *Bioetica creștină într-o lume post-creștină* 51

PAVEL CHIRILĂ, MIRCEA GELU BUTA, ANDREEA BĂNDOIU, Argumente teologice împotriva eutanasiei • <i>Theological Arguments Against Euthanasia</i>	57
ȘTEFAN ILOAIE, Credința, fapta și morala în opera Monahului Nicolae Delarohia • <i>Faith, Deed and Morals in the Work of the Monk Nicolae Delarohia</i>	65
CRISTINEL IOJA, Sensul istoric-eschatologic al culturii și contrafacerile acestuia în cadrul culturii secularizate • <i>The Historical-Eschatologic Meaning of Culture and its Counterfeits in the Framework of the Secularized Culture</i>	77
ANA BACIU, Aspecte misionare în Epistola către Diognet • <i>Missionary Aspects in the Epistle of Diognetus</i>	93
LIVIU JITIȚIANU, Interferenz der Transzendenz und Immanenz. Ein geschichtstheologischer Versuch • <i>Interferența transcendenței cu imanența. O încercare istorico-teologică • Interference of Transcendence with Immanence. A Historical-Theological Attempt</i>	101
DAVID PESTROIU, Căsătoria și familia din perspectiva advento-milenistă. Evaluare ortodoxă • <i>Matrimony and Family from the Adventist – Millenarian Perspective. An Orthodox Assessment</i>	117
CAIUS CUȚĂRĂR, Iisus Hristos și „Dumnezeul necunoscut” sau despre întâlnirea culturilor și religiilor în Areopagul athenian • <i>Jesus Christ and „The Unknown God” or on The Meeting of Cultures and Religions in the Athenian Areopagus</i>	129
NICOLAE TURCAN, Valorile familiei în context postmetafizic • <i>The Family Values in a Post-Metaphysical Context</i>	147
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Taina Sf. Maslu – aspecte interconfesionale • <i>The Sacrament of the Holy Unction – Inter-Confessional Aspects</i>	157
GHEORGHE IONAȘCU, Inima și rugăciunea inimii în spiritualitatea răsăriteană, până în secolul V • <i>The Heart and the Prayer of Heart in the Eastern Spirituality, Until the Fifth Century</i>	167

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

VASILE STANCIU, Tudor Jarda and the Wallachian Liturgy • <i>Tudor Jarda și liturghia valahă</i>	181
MARCEL GH. MUNTEAN, Tema Fecioarei cu Pruncul – de la icoana bizantină la retablul apusean din perioada Protorenasterii italiene • <i>The Virgin and Child Theme, from the Byzantine Icon to the Western Altarpiece of Italy from the Pre-Renaissance Period</i>	193
ALIN TRIFA, “This Vain World” – the Icon of the Vanity of the Earthly Life • „Lumea aceasta zadarnică” – icoana deșertăciunii vieții pământești	207
LUCIAN FARCAȘIU, Omul – „ființă liturgică” sau despre necesitatea recursului culturii la valorile vieții creștine. Sinergismul cultural-liturgic și liturgic-cultural • <i>Man – „a Liturgical Being” or about the Necessity of Culture’s Appeal to the Values of the Christian World. The Cultural-Liturgical and the Liturgical-Cultural Synergy</i>	215

MARIUS GHENESCU, Frumusețea interioară în lumina bizantină – de la artă la manierism decadent • <i>The Inner Beauty in the Byzantium Light – from Art to Decadent Mannerism</i>	223
---	-----

V. RECENZII

Daniel Lemeni, <i>Tradiția paternității duhovnicești în spiritualitatea creștină răsăriteană. Un studiu asupra îndrumării spirituale în Antichitatea creștină târzie</i> , Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2012, 333 p. (PAUL SILADI)	241
Dumitru Popescu, <i>Hristos, Biserică, Misiune. Relevanța misiunii Bisericii în lumea contemporană</i> , Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, 284 p. (DACIAN BUT-CĂPUȘAN)	244

L. TEOLOGIE BIBLICĂ

ȘABATUL – TRANSCENDERE A CARTEZIANULUI, MĂRTURIE A VEȘNICIEI

PAULA BUD*

ABSTRACT. *The Sabbath – a Transcending of the Cartesian, a Testimony of Eternity.* The paper approaches the Sabbath in relation to time and space, in order to prove its complexity and its testimonial dimension for eternity. The first part explores spatial and temporal landmarks of Sabbath practice, in order to demonstrate that this feast is experienced within history. The second part investigates those elements through which the Sabbath transcends cartesian limitations, such as its eternal origin, its theological – spiritual content or its heavenly horizon. While referring mostly to the Jewish tradition, the paper is focusing on the dynamic of the Sabbath understood not only as a chronological unit, but also as a sign, a testimony and an invitation to eternal rest within God.

Keywords: *Sabbath, Time, Space, Eternity, Rest*

REZUMAT. Articolul abordează Șabatul în relație cu timpul și spațiul, pentru a demonstra complexitatea sa și dimensiunea sa mărturisitoare pentru eternitate. Prima parte explorează reperele spațiale și temporale ale practicii Șabatice, pentru a demonstra că această sărbătoare este experimentată în istorie. A doua parte investighează acele elemente prin care Șabatul transcende limitările carteziene, ca de exemplu originea sa eternă, conținutul său teologic-spiritual sau orizontul său ceresc. Deși se referă în cea mai mare parte la tradiția iudaică, articolul se concentrează pe dinamica Șabatului înțeles nu numai ca o unitate cronologică, ci și ca un semn, o mărturie și o invitație la odihna veșnică în Dumnezeu.

Cuvinte cheie: *Șabat, Timp, Spațiu, Veșnicie, Odihnă*

Când vorbim despre Șabat, îl gândim cu prioritate ca pe un moment sau, mai precis, ca un eveniment cultic, fixat temporal. Echivalăm, astfel, în chip reflex, Șabatul cu ziua a șaptea a săptămânii, o unitate cronologică bine delimitată care, chiar dacă suscită controverse, nu iese din acest tipar al gândirii noastre: *Șabatul este o zi*. Afirmatia nu este lipsită de adevăr dar, am spune, este incompletă, fiindcă Șabatul privit ca o realitate complexă, atât din perspectiva tradiției iudaice, cât și din perspectiva teologiei creștine, transcende acest mod de definire. Și iată de ce: atunci când realizăm această

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

fixare temporală, nu acoperim decât un aspect al realității. Șabatul nu trebuie limitat doar la un moment în care se caută/se realizează sfințirea lui Israel, ci presupune și o fixare spațială, *locul* în care Israel trebuie să celebreze Șabatul¹: „Vedeți că Domnul v-a dat *ziua aceasta* de odihnă și de aceea vă dă El în ziua a șasea și pâine pentru două zile; rămâneți fiecare în casele voastre și nimeni să nu iasă de la locul său în ziua a șaptea”. Și s-a odihnit poporul în ziua a șaptea.” (Ieș. 16, 29-30). Șabatul nu înseamnă doar o încetare a activității, ci înseamnă odihnă, iar această odihnă este înțeleasă, în primul rând, ca o restaurare a unității familiale², prin prezența lui Dumnezeu în mijlocul ei. Astfel, relația Șabatului cu cartezianul este în chip evident mărturisită chiar de textul scripturistic. Pe fondul acestui tip de înțelegere, vă propun o analiză a delimitărilor spațio-temporale proprii Șabatului și un demers de identificare a acelor elemente prin care Șabatul transcende aceste delimitări, devenind o prezență, o mărturie a veșniciei în timp și o chemare la experiența acesteia.

Delimitări spațio-temporale în practica cultică a Șabatului

Există, în tradiția iudaică, o gradualitate a sfințeniei, o anume prioritizare în funcție de acest criteriu: sfințenia spațiului, a timpului, a vieții³. Aceasta apare cu evidență în expresiile înțelepciunii rabinice consemnate de Talmud. Optăm pentru aceeași succesiune astfel încât să poată fi observată trecerea progresivă de la constrângerile cartezianului la libertatea veșniciei.

Episodul manei (Ieș. 16) certifică fixarea Șabatului în limitele casei, ale căminului familial: „rămâneți în casele voastre, nimeni să nu iasă de la locul său” (Ieș. 16, 30). Într-adevăr, Șabatul este o celebrare a familiei, astfel încât căminul este mediul în care omul experimentează „desfătarea” Șabatului (*oneg Shabbat*). Pe această direcție de interpretare au mers profeții⁴, și tot în această direcție se dezvoltă multe din scrierile rabinilor, chiar până azi. Întâlnirea dintre Dumnezeu și Israel în Șabat trebuie să se realizeze în căminul familiei, care este locul afirmării continuității și al reînnoirii generațiilor. Casa devine, în Șabat, un domeniu privat binecuvântat de prezența Șehina, a slavei lui Dumnezeu⁵. Aici debutează, în practica cultică contemporană, celebrarea lui *yom shabbat*, în seara zilei de vineri⁶, cu o rânduială strictă ce trebuie respectată întocmai.

Întreg ansamblul practicilor cultice prescrise spre a fi împlinite acasă în ziua Șabatului se înscrie clar în perioada de timp rezervată acestei zile a odihnei Domnului. Astfel, timpul șabatic în care trebuie săvârșite acestea este clar demarcat prin două

¹ Jacob NEUSNER, *Un rabbin parle avec Jésus*, traduction par Charles Ehlinger avec la collaboration de Danièle Menès, Les Editions du Cerf / Mediaspaul, Paris, 2008, p. 105.

² J. NEUSNER, *Un rabbin...*, p. 105.

³ Alexandru ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale. Teme fundamentale ale spiritualității evreiești*, trad. de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2002, pp. 299-304.

⁴ Avem în vedere aici exprimări de tipul: „Dacă îți vei opri piciorul tău în ziua de odihnă și nu-ți vei mai vedea de treburile Tale în ziua Mea cea sfântă, ci vei socoti **ziua de odihnă ca desfătare** și vrednică de cinste, ca sfințită de Domnul [...] atunci vei afla desfătarea ta în Domnul” (Is. 58, 13-14).

⁵ Al. ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale...*, p. 205.

⁶ Pentru poporul evreu, începutul unei zile este plasat la apus, conform rescriptului *Facerii*: „Și a fost seară, și a fost dimineață, ziua întâi” (*Fac.* 1, 5).

momente/acte liturgice care marchează separația dintre timpul existenței noastre cotidiene și un timp al sfințeniei care își găsește expresia pleneră în Șabat. Mai întâi, *inaugurarea Șabatului* este marcată prin *aprirea lumânărilor* (neir Șabat), privilegiul femeii evreice, care asumă în cadrul gospodăriei unele îndatoriri sacerdotale⁷. Ea împlinește acest ritual cu aproximativ 20 de minute înainte de apusul soarelui și îl însoțește de rostirea binecuvântării: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeu nostru, Regele Universului, care ne-ai sfințit prin poruncile tale și ne-ai poruncit să aprindem lumina de Șabat”⁸. În tradiția iudaică, se consideră că femeia, prin acest gest, repară păcatul Evei care, ispitindu-l pe Adam să păcătuiască, a stins sufletul primului om (cf. *Prov. 20, 27a*: „Sufletul omului este un sfeșnic de la Domnul”). Prin aceasta, Șabatul devine o lucrare de îndreptare a greșelii protopărinților. Începutul Șabatului e marcat de lumină, și nu de foc mistuitor, este „un foc al luminii care strălucește și care nu distruge; [...] un foc al luminii, al sfințeniei”⁹. Lumina astfel aprinsă marchează intrarea într-un timp al luminii spirituale, un timp al luminării și al curățirii care decurge din întâlnirea cu Dumnezeu. Lumânările sunt, astfel, doar expresia materială, fizică a credinței că Șabatul este izvor de sfințire și de binecuvântare (*Fac. 2, 2-3*), dacă este primit cum se cuvine. Prin această lumină, deopotrivă materială și spirituală, în căminul familiei iudaice se sălășluiește/se restabilește pacea (*șelom beito*)¹⁰, pe toată durata Șabatului: pace între membrii familiei, dar și pace între trup și suflet¹¹, căci aceasta înseamnă cuvântul Șabat¹².

Sucesiunea actelor cultice proprii Șabatului se încheie cu un moment care marchează, de această dată, ieșirea din timpul sfințeniei: ceremonia despărțirii, *havdala*, care, de asemenea, se săvârșește acasă¹³. În cadrul acestei ceremonii, conceptul de sfințenie este aplicat poporului. După cum Dumnezeu este sfânt, adică separat și distinct de toate celelalte existențe, tot astfel Israel trebuie să fie distinct de toate celelalte popoare: „Deci, de veți asculta glasul Meu și de veți păzi legământul Meu, *dintre toate neamurile Îmi veți fi popor ales* că al Meu este tot pământul; Îmi veți fi *împărăție preoțească și neam sfânt!*” (*Ieș. 19, 5-6*); „Sfințiți-vă pe voi înșivă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeu vostru, sunt sfânt.” (*Lev. 20, 7*). Totuși, idealul de sfințenie propus poporului Israel nu rămâne un concept abstract. Gândirea rabinică a considerat că sfințenia lui Israel, care constă într-adevăr în a fi separat de toate celelalte popoare, trebuie aplicată prin adoptarea unui anumit mod de a fi. În cadrele Torei, îndemnul la sfințenie este limpede un îndemn la *imitatio Dei*. Talmudul este, însă, mult mai explicit în această privință: se poate ajunge la sfințenie dacă existența individuală și colectivă sunt modelate după exemplul absolut divin: „Așa cum El e milostiv, fii milostiv; așa cum El e generos, fii generos...” (*Șab. 33b*)¹⁴. Din această concepție legată de sfințenie decurg în chip firesc rostirile liturgice finale ale zilei de odihnă. Astfel, la finele Șabatului se rostește *birkhat havdala* (binecuvântarea):

⁷ Al. ȘAFRAN, *Israel...*, p. 289.

⁸ Geoffrey WIGODER (red. coord.), *Enciclopedia Iudaismului*, trad. de Radu LUPAN și George WEINER, Ed. Hasefer, București, 2006, p. 641.

⁹ Al. ȘAFRAN, *Israel...*, pp. 289-291.

¹⁰ Al. ȘAFRAN, *Israel...*, p. 289.

¹¹ Cf. Rabbi Abraham din Sohaticiov, *Avnei Neizer*, p. 104, apud Al. ȘAFRAN, *Israel...*, p. 289.

¹² Cf. Zohar, III, 94a Rabbi Abraham din Sohaticiov, *Neot HaDeše*, p. 1,5, apud Al. ȘAFRAN, *Israel...*, p. 289.

¹³ G. WIGODER, *Enciclopedia...*, p. 642.

¹⁴ G. WIGODER, *Enciclopedia...*, p. 614.

„Binecuvântat ești Doamne, Dumnezeul nostru, Stăpânul lumii, care separi sacrul de profan, lumina de întuneric, pe Israel de (celelalte) neamuri, ziua a șaptea de cele șase zile lucrătoare. Binecuvântat ești, Doamne, care separi sacrul de profan.”¹⁵

Sucesiunea de termeni permite unele asocieri tematice: dacă lui Israel îi sunt apropiate sacrul, lumina, ziua a șaptea, celorlalte popoare le sunt asociate profanul, întunericul, zilele lucrătoare, cu alte cuvinte, obișnuitul. Afirmția aparent extremistă nu trebuie să șocheze: să nu uităm faptul că, așa cum șabatul își soarbe sfințenia din puritatea celor șase zile de muncă¹⁶, fără de care el ar fi lipsit de sens, pentru că nu este altceva decât o încoronare a zilelor lucrătoare, tot așa și existența lui Israel nu poate fi justificată decât în contextul existenței tuturor neamurilor, al căror model și luminător este.

Momentul aprinderii lumânărilor (Neir Șabat) și ceremonia havdala marchează limitele temporale ale zilei de Șabat și, interesant, ambele acte cultice trebuie săvârșite acasă, ceea ce confirmă ancorarea puternică a practicii cultice contemporane în porunca biblică cu privire la ziua de odihnă: „rămâneți în casele voastre” (Ieș. 16, 30). Cu toate acestea, practica liturgică actuală din ziua Șabatului nu se limitează strict la spațiul căminului, ci se săvârșește în locații multiple, deschizând o perspectivă de înțelegere mult mai amplă asupra Șabatului. Iată, în continuare, care sunt actele cultice încadrate de cele două momente-limită ale Șabatului.

Ritualul *întâmpinării* sau *acceptării Șabatului* (*Kabalat Șabat*) se celebrează vinerea, între ceremonia aprinderii lumânărilor Șabatului și serviciul obișnuit de seară (ma'ariv). Acest act ritualic își are originea într-o practică cabalistică din secolul al XVI-lea, aceea de a ieși vineri după-amiaza pe câmp în întâmpinarea „reginei Șabat”, care coboară în mijlocul lui Israel asemenea slavei divine¹⁷ (*șekinah*). Iată aici o altă fixare spațială a celebrării șabatice – *câmpul*, iar ideea în sine de întâmpinare presupune un timp al așteptării, al nădejzii că cel așteptat va veni. Este ceea ce trăiește evreul între un Șabat și altul: nostalgia după Șabatul care a trecut, bucuria așteptării celui care vine. Or, această bucurie este dată de prezența lui Dumnezeu, Mirele lui Israel, în Șabat. În acest registru de reflexie spirituală se înscrie Cântecul de Șabat *לְכָה דוּדִי* (*Lekha Dodi*), compus de Solomon Levi¹⁸ pe tema hierogamiei, a unirii nuptiale dintre Dumnezeu și Israel, și care este inspirat din practica Întâmpinării Șabatului. Cel căutat,

¹⁵ *Jewish prayers for Orthodox services*, www.kakativ.com/orthodox.html, *Havdalah – Blessing of separation*, p. 620. (Rugăciunile în format electronic sunt preluate din *Rabbinical Council of America Edition of the Artscroll Siddur*, numărul paginii fiind cel din această ediție). Sintagma de „iudaism ortodox” apare în centrul și apusul Europei în 1795, și desemnează ansamblul practicilor și credințelor evreiești tradiționale, în contrast cu inovațiile aduse de iudaismul reformat. Iudaismul tradițional este caracterizat de „orthopraxie”, afirmând inspirația divină a iudaismului, aderând în totalitate la practicile stabilite (legi și tradiții) ale Torei. G. WIGODER, *Enciclopedia...*, p. 347.

¹⁶ Moses ROSEN, *În lumina Torei*, București, 1971, p. 35.

¹⁷ G. WIGODER, *Enciclopedia...*, p. 642.

¹⁸ Solomon Ben Moise Ha-Levi ALCABET (cca. 1505-1584), cabalist, predicator și poet, renumit mai ales pentru compunerea cântecului de Șabat *Lekha Dodi*. Este posibil ca el să fi fost inițiatorul obiceiului de a ieși în întâmpinarea Șabatului cu psalmi și imnuri, G. WIGODER, *Enciclopedia...*, p. 33.

Cel așteptat, Cel mult dorit (*Cânt.* 2, 8) Se face prezent în Șabat. La sefarzi¹⁹, serviciul conține *Psalmul* 29, urmat de *Lekha Dodi*, iar la așkenazi²⁰, Psalmii 95-99, apoi *Lekha Dodi* și *Psalmii* 92-93²¹.

În cadrul serviciului religios de vineri seara numit *maariv* – (Dumnezeu) care aduce amurgul, de la binecuvântarea inițială –, există unele diferențe față de serviciul din restul săptămânii. Slujba începe cu *Ps.* 78, 38 și 20, 10 și *Barehu et-Adonai ha-mevorah* (Binecuvântați pe Domnul, cel [care singur este] binecuvântat)²², apoi urmează *Şema Israel* (*Deut.* 6, 4) încadrată de patru binecuvântări. La sfârșitul acestora, urmează rugăciunea *Amida*, și începând cu acest moment, celebrarea *maariv*-ului de Șabat se distinge de celelalte zile: se adaugă versetele din *Facerea* 2, 1-4, slujitorul rostește apoi binecuvântarea Domnului, credincioșii recită *Maghen avot* (Scutul părinților) și se face încheierea serviciului religios. În unele comunități, atunci când Șabatul se suprapune cu o altă sărbătoare, se rostește *Amida* sărbătorii respective, la care se adaugă rugăciuni privitoare la Șabat. De asemenea, unele comunități oficiază și *kiddush*-ul – binecuvântarea asupra vinului – la sinagogă²³.

După întoarcerea de la sinagogă, tatăl își binecuvintează copiii, apoi familia cântă împreună *Şalom alehem*, un imn de întâmpinare a îngerilor Șabatului (*Şab.* 119b). Urmează *kiddush*-ul (dacă nu s-a oficiat la sinagogă), se servește cina urmată de cântece specifice zilei, și *Birkat ha-mazon*, binecuvântarea de după masă. Serviciul religios de sâmbătă dimineată începe cu ritualul de dimineată (*şahrit*), îmbogățit față de celelalte zile ale săptămânii, apoi se face lectura *parașei* (lectură din Tora) săptămânii, urmată de *haftara* (lectura aferentă din Profeți), și de serviciul religios suplimentar pentru zilele de Șabat și sărbătorile importante, numit *musaf*. Există obiceiul ca rabinul să predice după încheierea acestora, deoarece Șabatul este nu numai o zi de odihnă, ci și o zi dedicată studiului. Urmează a doua masă a Șabatului, precedată de un ritual similar celui din ajun. Celebrarea liturgică a Șabatului se reia după-masa, în cadrul acestui serviciu citindu-se Tora înainte de rostirea rugăciunii *Amida*. Din cea de-a treia masă de Șabat (conform hotărârii rabinilor, *Shab.* 117b-118b), numită și *melave malka*, „însoțirea reginei Șabat”, lipsește *kiddush*-ul. *Maariv*-ul de sâmbătă seara se săvârșește foarte târziu, pentru a nu se pierde nici un minut din timpul sfânt al Șabatului.²⁴

¹⁹ **Sefarzii** sunt evreii de rit spaniol ce au emigrat la sfârșitul secolului al XV-lea din Spania și Portugalia în nordul Africii, în Italia, în Orientul Apropiat, în peninsula Balcanică și în Sudul României, ulterior și în Anglia, Olanda și America.

²⁰ **Așkenazii** sunt evreii din vestul și centrul Europei, mai ales din țările germanice, unde au ajuns după izgonirea din Iudeea de către trupele imperiului roman. Începând din primele secole ale primului mileniu al erei noastre și mai ales în Evul Mediu, așkenazii au migrat și spre estul Europei. Obiceiurile și ritualurile lor religioase prezintă anumite deosebiri față de cele ale evreilor de rit sefard.

²¹ G. WIGODER, *Enciclopedia...*, p. 641.

²² G. WIGODER, *Enciclopedia...*, p. 91.

²³ *Kiddush*-ul include recitarea pasajului din *Fac.* 1, 31-2, 3, apoi se rostește binecuvântarea lui Dumnezeu care este creatorul fructului viței. Se amintesc împreună cele două rațiuni pentru celebrarea Șabatului: crearea lumii și eliberarea din Egipt, și se rostește binecuvântarea pâinii, cf. שְׂדֵר עֲבוּדַת יִשְׂרָאֵל – *Siddur Avodat Israel with English Translation*, Sinai Publishing, Tel-Aviv, 2007, p. 195; aducerea-aminte prin *kiddush* de cele două rațiuni ale Șabatului este o *participare la*, deci o *actualizare a lor*, Al. ŞAFRAN, *Israel...*, p. 292.

²⁴ G. WIGODER, *Enciclopedia...*, p. 642.

Amploarea celebrării cultive actuale în zi de Șabat include, astfel, momente de rugăciune, de studiu, de comuniune care sunt trăite fie acasă – ca loc principal al primirii Șabatului –, fie la sinagogă – locul învățării –, fie chiar în câmp, în cazul ritualului Întâmpinării. Prin urmare, celebrarea Șabatului nu este limitată la un spațiu unic, ci este fixată în spații multiple, și aceeași diversitate (și chiar flexibilitate, am spune) se poate observa și în planul fixărilor temporale. Dincolo de aceste fixări spațio-temporale, în gândirea iudaică, chiar dacă atmosfera zilei de Șabat depinde în mare măsură de împlinirea cu strictețe a tuturor acestor prevederi liturgice, atât la sinagogă, cât și acasă, ea depinde și de modul în care sunt trăite celelalte zile în așteptarea lui care pot deveni un adevărat pelerinaj spre ziua a șaptea²⁵. Astfel, în maniera în care cultul creștin este un cult anastasic, centrat pe actul, realitatea și actualizarea Învierii, cu toate celelalte elemente liturgice convergând spre aceasta, se poate afirma despre cultul iudaic că este un cult șabatic. Toate zilele săptămânii sunt incluse în Șabat, converg înspre același „punct” șabatic, care este rădăcina tuturor zilelor²⁶. Iată de ce rânduiala liturgică a zilei Șabatului este până astăzi respectată cu sfințenie și i se acordă o importanță atât de mare încât toată viața evreului e organizată în funcție de aceasta. Dar mai există un motiv pentru această acrivie: conform tradiției iudaice, desăvârșirea Șabatului divin va rezulta din lucrarea teandrică. Aceasta înseamnă că fiii lui Israel, prin respectarea cât mai acurată a rânduielilor Șabatului, nu fac altceva decât să grăbească revelarea progresivă a slavei divine până ce va veni „ziua care e în întregime Șabat”²⁷. Astfel, în virtutea faptului că Șabatul este un dar al lui Dumnezeu, venind din veșnicie și primit de israelit în timp²⁸, el nu poate fi limitat spațio-temporal, chiar dacă există unele repere cultive în acest sens, ci transcende limitările cartezianului, deschizând orizontul veșniciei.

Șabatul – transcendere a cartezianului, mărturie a veșniciei

Dacă rămânem strict în registrul gândirii religioase iudaice, fără a pătrunde în zona de percepere și de înțelegere creștină a Șabatului, totuși, această sărbătoare este o realitate complexă care nu poate și nu trebuie să fie limitată la o simplă unitate cronologică marcată printr-o serie de acte și gesturi liturgice. Semnificațiile sale profund teologice fac din Șabat un eveniment experiat, într-adevăr, în timp, dar încadrat de ceea ce este dincolo de timp: veșnicia. Un text din *Cartea Jubileelor*²⁹ afirmă că Șabatul a fost celebrat în ceruri înainte de a fi făcut cunoscut oamenilor spre respectarea lui pe pământ (*Jub.* 2, 30). Se poate observa o dublă orientare a respectării Șabatului, pornind de la reperul Șabatului istoric: una descendentă, în sensul în care Șabatul a fost respectat

²⁵ Sussanah HESCHEL, *Introducere la Șabatul. Înțelesuri pentru omul modern*, trad. de Alin CROITORU, Ed. Hasefer, București, 2008, p. 17.

²⁶ Al. ȘAFRAN, *Israel...*, p. 323.

²⁷ Al. ȘAFRAN, *Israel...*, p. 322.

²⁸ Al. ȘAFRAN, *Israel...*, p. 288.

²⁹ *Cartea Jubileelor* este o apocrifă intertestamentară reprezentativă pentru stilul midrașic, cu un conținut tematic similar cu al cărții *Facerii*, în care evenimentele prezentate sunt raportate la cicluri de 49 de ani, a se vedea în extenso R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1913.

mai întâi în ceruri, și alta ascendentă, sinonimă orientării existenței umane, care se îndreaptă înspre intrarea în realitatea celestă a Șabatului sau înspre trăirea zilei care este, așa cum subliniam mai sus, în întregime Șabat.

În experiența lui Israel, Șabatul nu poate fi desprins din ansamblul Legii. Decalogul include o poruncă (a patra) cu referire la respectarea zilei de odihnă care se raportează, în cele două versiuni ale sale, la creație (*Ieș.* 20, 8-11) și la eliberarea din robia egipteană (*Deut.* 5, 12-14). Care sunt consecințele teologice ale includerii acestei porunci în ansamblul celor zece porunci? În aceeași scriere apocrifă, Legea primită de Israel apare preamărită ca un așezământ veșnic, ea este realizarea în timp a ceea ce, într-un anumit sens, este în afara lui și este veșnic (*Jub.* 3, 31). Legea este descoperire în timp a ceea ce era dintotdeauna și, totodată, a ceea ce va fi pentru totdeauna în veșnicie. Șabatul celebrat aici de Israel este o reflectare a unei realități veșnice în care Dumnezeu Însuși Se odihnește (*Fac.* 2, 2-3). Trebuie avut în vedere aici faptul că, în referatul creației, Șabatul nu este pus în relație cu făptura umană, primul episod de acest gen apare în Sfânta Scriptură abia în *Ieș.* 16, unde se relatează episodul manei. Respectarea Șabatului înseamnă o retrăire la nesfârșit a zilei a șaptea a creației³⁰ și, prin aceasta, o pregustare a odihnei veșnice, tocmai pentru că odihna din ziua a șaptea este cea spre care tinde și nădăduiește toată făptura. Așadar, în contextul Legii, Șabatul este asociat operei creatoare, dar și eliberării din robia egipteană, momentul Exodului fiind efectiv geneza lui Israel ca popor. Șabatul este dăruit și prezentat poporului ales ca semnul și mărturia unui act divin eliberator, cu funcție paradigmatică pentru orice eliberare ulterioară, fie ea istorică sau/și spirituală³¹. Din această perspectivă, Șabatul prescris lui Israel este un preludiviu a ceea ce fiecare popor este chemat să realizeze: o relație de legământ cu Dumnezeu în virtutea căreia umanitatea aduce lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu³². În sens invers, Israel face să strălucească în lume Șabatul ca cel mai mare dar pe care Dumnezeu îl face umanității, deschizându-i orizontul odihnirii întru Sine, pentru veșnicie.

În mod cert, respectarea Șabatului nu se limitează la săvârșirea unor acte de cult fără un fond de reflexie teologică și de trăire spirituală profundă. Forța sa depinde într-o măsură covârșitoare de virtutea celui care îl celebrează, element care semnalează caracterul său profund spiritual. Accentul pe dimensiunea spirituală a acestei sărbători sau, mai precis, pe spiritualizarea la care este chemat în această zi cel ce o celebrează, este dat și de faptul că pentru respectarea Șabatului nu este necesar vreun obiect ritualic³³, ansamblul actelor cultice rezumându-se la rugăciune, cântare, mulțumire și binecuvântare, toate într-o stare de sfințenie. Exemplul aprinderii luminilor Șabatului (Neir Șabat) este elocvent în acest sens. Conform tradiției iudaice, prin Neir Șabat, femeia aduce asupra casei pacea, care devine șelom beito. Or, înțelepciunea rabinilor completează: dacă femeia este virtuoaasă, atunci pacea se sălășluiește în casă și de la un

³⁰ A. J. HESCHEL, *Șabatul...*, p. 48.

³¹ Anne-Marie DREYFUS, „Shabbat et Nations”, în: *Les Sens du Shabbat. Échanges juifs et chrétiens autour du 7^e jour*, Colloque organisé par la Communauté des Béatitudes, 20-23 janvier 2004, Éditions des Béatitudes, Burtin, p. 32.

³² A.-M. DREYFUS, „Shabbat et Nations”, p. 33.

³³ Abraham Joshua HESCHEL, *Șabatul. Înțelesuri pentru omul modern*, trad. de Alin CROITORU, Ed. Hasefer, București, 2008, p. 138.

Şabat la altul³⁴. Timpul dintre două Şabaturi devine, astfel, timp şabatic, un timp al sfinţeniei şi al păcii, al odihnirii, pentru că Şabatul este, în esenţa sa, pace şi odihnă. Apare cu multă claritate faptul că, astfel definit/înţeles, Şabatul transcende orice delimitare spaţio-temporală, fiind prezent oriunde făptura umană înţelege că respectarea sa cu înţelepciune, în strălucire, bunătate, tihnă şi minunată dragoste³⁵ trebuie extinsă asupra întregii vieţi. Astfel, mult mai mult decât o zi, Şabatul este un mediu al întâlnirii şi al primirii binecuvântării divine³⁶.

Există un alt aspect important prin care Şabatul primeşte un caracter dinamic. În categorialul legendelor iudaice, un text elogiază virtutea mulţumirii: a fi mulţumit şi mulţumitor este o stare/dispoziţie interioară care, în cartea Pildelor lui Solomon, este investită cu o conotaţie euharistică: „o inimă mulţumită este un ospăţ necurmat” (*Pild.* 15, 15). Conform unei vechi alegorii iudaice, modelul mulţumirii care trebuie să cuprindă făptura umană înaintea lui Dumnezeu este însuşi Şabatul, şi iată de ce:

„Văzând măreţia Şabatului, cinstea şi măreţia ei, precum şi bucuria pe care o aducea tuturor fiinţelor, fiind izvorul a toată bucuria, Adam a cântat un cântec de laudă pentru ziua de Şabat. Atunci, Dumnezeu i-a spus: Tu cânti un cântec de laudă pentru ziua de Şabat, dar pentru Mine, Dumnezeul Şabatului, nu cânti? La acestea, Şabatul s-a ridicat, s-a închinat înaintea Domnului şi a zis: este bine să aducem mulţumire Domnului.”³⁷

Personificarea Şabatului din acest text este expresia intenţiei de a sublinia că acest mare dar de care a fost învrednicit neamul omenesc trebuie raportat permanent la Dumnezeu, şi nicicum separat de El. Cinstirea Şabatului trebuie să nu se oprească la acesta, ci să treacă la Dăruitorul acestuia, la Cel ce este Dumnezeul Şabatului. Aşa cum se exprimă într-o rugăciune şabatică, evreii trebuie să mulţumească în primul rând pentru acest mare dar al Şabatului: „Dăruieşte-le fiilor Tăi să recunoască cu adevărat că odihna lor vine de la Tine şi că, pentru aceasta, ei slăvesc Numele Tău”³⁸. În fond, Şabatul celebrat în amintirea creaţiei şi a eliberării din robie este un moment de reîntoarcere cu mulţumire la Dumnezeu³⁹.

³⁴ Cf. Gen. R 60,15 Zohar, I, 133a, apud Al. ŞAFRAN, *Israel...*, p. 289.

³⁵ A. J. HESCHEL, *Şabatul...*, p. 62.

³⁶ Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, Hendrickson, Peabody, 1996, Gn. 2, 1.

³⁷ "Seeing the majesty of the Sabbath, its honor and greatness, and the joy it conferred upon all, being the fount of all joy, Adam intoned a song of praise for the Sabbath day. Then God said to him, "Thou singest a song of praise to the Sabbath day, and singest none to Me, the God of the Sabbath?" Thereupon the Sabbath rose from his seat, and prostrated himself before God, saying, "It is a good thing to give thanks unto the Lord," and the whole of creation added, "And to sing praises unto Thy Name, O Most High!" Louis GINZBERG, *Legends of the Jews*, Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold, I, 101, pe <http://philologos.org/eb-lotj/vol1/two.htm#11>.

³⁸ „...of perfect repose such as thou delightest in: Yea, thy children recognize and know full well that theirs is from thee, and in return for such rest of theirs do they hallow thy name”, Rugăciunea de după amiază a Şabatului, *Siddur Avodat Israel...*, p. 299.

³⁹ A. J. HESCHEL, *Şabatul...*, p. 43.

În plan fizic, nimic nu se schimbă în zi de Șabat și, totuși, ceva este diferit. Preocupați de grijile materiale timp de șase zile, în această zi a Domnului, evreii sunt chemați să trăiască împreună veșnicia, fiind încă în timp. Astfel, Șabatul, deși experiat în timp, este o realitate care transcende limes-urile istoriei, deschizând orizontul veșniciei căreia, spun rabinii, îi sunt proprii sfințenia și odihna. Iată de ce putem afirma că evreul trăiește, în relație cu Șabatul, între nostalgie și așteptare. În urma ceremoniei havdala, evreul trăiește în așteptarea următorului Șabat, sau a următorului moment în care va putea gusta ceva din desfătarea (oneg) veșniciei. Prin aceasta, Șabatul ajunge să ocupe tot timpul, cel puțin la nivel cognitiv, devenind astfel așteptarea venirii aceluși timp în care, așa cum citim la profetul Isaia, „din lună nouă în lună nouă și din zi de odihnă în zi de odihnă vor veni toți și se vor închina înaintea Mea” (Is. 66, 22-23). În acest orizont al veșniciei, întreaga umanitate (kol basar) va veni și se va închina înaintea lui Dumnezeu. Închinarea despre care vorbește profetul presupune prezența lui Dumnezeu și indică faptul că scopul adorării este căutarea prezenței Lui⁴⁰. Or, prezența lui Dumnezeu nu este limitată și, prin urmare, timpul întreg poate deveni un timp al închinării, încă din vremea existenței istorice, un timp al unui Șabat perpetuu, în sensul trăirii în prezența lui Dumnezeu.

Adresabilitatea universală a acestui text isaianic (Is. 66, 22-23) este exprimată prin menționarea lunilor noi și a zilelor de Șabat care, conform Legii, erau celebrate pretutindenea, nu numai la Ierusalim, de trei ori pe an, asemenea marilor sărbători anuale. Astfel, înțelegem că slujirea va continua în veșnicie, și va consta, din perspectiva Șabatului, în aflarea desfătării noastre veșnice în Dumnezeu (Is. 58, 13-14), bucuria în sine fiind acceptată ca un act veșnic de adorare⁴¹. Aceeași bucurie și desfătare, dacă sunt trăite în chip autentic în timp, devin un Șabat continuu, o odihnire în Dumnezeu.

Șabatul este o zi de odihnă și de lucrare sfântă⁴², o zi a sfințeniei și a păcii. Prin odihna/odihnierea care trebuie să caracterizeze această zi, se indică mergerea istoriei universale către un sfârșit care transcende opera creatoare⁴³. De aici vine și această dinamică a Șabatului care nu poate fi constrâns de delimitări spațio-temporale, de vreme ce el este sfânt prin natura sa divină, extratemporală⁴⁴, de vreme ce deopotrivă originea sa și orizontul său aparțin planului veșniciei. Și nu numai atât, dinamica proprie Șabatului se reflectă în prevederile Talmudului care stabilesc temeiul legal al dinamicii granițelor: căminul în sine, locul prin excelență al celebrării Șabatului, își schimbă configurația în Șabat, prin intermediul unor acte cu valență euharistică, despre care am scris într-un studiu anterior⁴⁵.

⁴⁰ John D. W. WATTS, *Isaiah 34-66*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 25, Revised Edition, Thomas Nelson, Nashville, 2005, p. 941.

⁴¹ Raymond Edward BROWN, Joseph A. FITZMEYER, Edmund ROLAND, *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1996, p. 386.

⁴² Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary...*, Gn. 2, 1.

⁴³ Claus WESTERMANN, *Theologie de l'Ancien Testament*, Traduite de l'allemand par Lore JEANNERET, Labor et Fides, Genève, 2002, p. 111.

⁴⁴ Al. ȘAFRAN, *Israel...*, p. 288.

⁴⁵ „Șabatul în Talmud. Conceptualizări și repere practice pentru împlinirea poruncii a patra”, în: *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul XIII (2009-2010).

Concluzii. Maniera în care definim Șabatul reflectă înțelegerea noastră și determină un anumit mod de respectare a lui. Spuneam la început că funcționăm oarecum în chip automat atunci când, gândindu-ne la Șabat, îl percepem cu prioritate ca pe o zi de cult, clar delimitată temporal. În schimb, atunci când trecem în planul reflexiei teologice, chiar dacă ne limităm la registrul gândirii iudaice, putem observa faptul că el este pus în relație cu existența veșnică sau cu sfințenia personală. Acest tip de înțelegere permite observarea aspectului său dinamic, prin care Șabatul transcende delimitările spațio-temporale proprii cultului și devine o realitate vie, mereu prezentă, o cale de *comuniune cu/odihnire în Dumnezeu*. Această perspectivă de înțelegere poate fi asumată și în experiența creștină: dacă înțelegem Șabatul ca odihnă în Dumnezeu, atunci el devine scopul nostru al tuturor, el este cu adevărat o anticipare a vieții și a desfătării noastre în Împărăția lui Dumnezeu⁴⁶, dar și un moment în această lume care mărturisește despre veșnicie⁴⁷, pentru a reorienta făptura umană înspre orizontul împlinirii sale dincolo de istorie.

⁴⁶ Ephraïm CROISSANT, „Le Shabbat: Être chez soi chez Dieu”, în: *Les Sens du Shabbat. Échanges juifs et chrétiens autour du 7^e jour*, Colloque organisé par la Communauté des Béatitudes, 20-23 janvier 2004, Éditions des Béatitudes, Burtin, p. 24.

⁴⁷ J. NEUSNER, *Un rabbin...*, p. 99.

THE PSALMS – A MODEL OF/FOR PRAYER IN JUDAISM

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

ABSTRACT. This study sets out to highlight the manner in which the psalms – prayers par excellence created to support the doxological cult promoted during the cultic reformation instated during the reign of King David – have influenced the entire liturgical life of the Jews from antiquity up to present times. To this end, after providing some preliminary notions that illustrate how the idea of prayer was conceived in the Judaic frame of thought, we will proceed to the analysis of the psalms' trajectory from the courtyard of the Temple of Jerusalem, through the synagogues of the Diaspora, to the hearts of contemporary Jews. The description of this itinerary was designed in such a way as to capture the essential role played by the psalms in the Jewish cult and private prayer and it will be explained and substantiated by the means of Talmudic texts¹ and the writings of a series of mediaeval rabbis².

Keywords: *Prayer, psalms, Temple, cult, synagogue, Talmud, rabbis, piyutim.*

REZUMAT. Psalmii – un model de/pentru rugăciune în iudaism. În cadrul acestui studiu intenționăm să subliniem maniera în care psalmii, rugăciuni prin excelență create pentru a susține cultul doxologic promovat în timpul reformei cultice din perioada domniei regelui David, au influențat întreaga viața liturgică a iudeilor din antichitate până în contemporaneitate. În acest sens, după expunerea câtorva noțiuni preliminare menite să prezinte modul de receptare a ideii de rugăciune în metalul iudaic, vom analiza demersul parcurs de textele psalmice din curtea Templului din Ierusalim, prin sinagogile răspândite în diaspora, până la inima iudeului de astăzi. Acest traseu, gândit în așa fel încât să surprindă rolul indispensabil al psalmilor în rugăciunea cultică și particulară,

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

¹ According to the Jewish faith the Talmud is a collection of laws, legends and sapiential writings based on the oral tradition that had accompanied the Law revealed to Moses by God and that was preserved from generation to generation in view of a correct interpretation of the Law. This document, which at times *surpasses* the Scripture by its direct influence on the theoretical and practical life of the Jews, is composed of two collections: the Palestinian and the Babylonian Talmud. The latter is one of the most important documents of Jewish religion and culture. ALLEN MYERS, *The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 982.

² The old-testamentary word *rab* (*great*) which was originally a title of authority (2 Kgs. 18, 17; Is. 36, 2; Dn. 1, 3) became an honorary title or a polite way to address the learned men in the 1st century A.D. Thus, in most cases the name *rabbi* was given to the lawyers. DAVID FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1996), 600.

va fi dezvoltat, explicat și argumentat cu precădere prin textele talmudice³ și scrierile unor rabini⁴ medievali.

Cuvinte cheie: Rugăciune, psalmi, Templu, cult, sinagogă, Talmud, rabini, piyutim.

Preliminaries

In the Jewish mindset, the prayer is based on the idea that God is a personal being who exists, listens (Ps. 64, 4; cf. Ps. 114, 3-7), and answers when the man calls upon Him⁵, and as such it is an 'expression of the relationship with God taking various forms, from praises and blessings, to entreaties and confession of sins, ranging from meditation and request, to imploration'⁶. The rabbis believed that the prayer can be identified in the Holy Scriptures by ten expressions, but a careful analysis actually yields many more. Among these the following are worth mentioning: קרא (to call with the name of God – Gen. 4, 26); זעק (to cry out to God – Judg. 3, 9); שרע (to cry for help – Ps. 71, 12); רנה (to cry aloud with joy or sadness – Ps. 16, 1); שאל (to ask – Ps. 104, 40); דרש (to seek the Lord – Am. 5, 4); בקש פני (to seek the face of the Lord – Hos. 5, 15); נשא (to lift up prayers – Jer. 7, 16); פנע (to make intercession to God – Jer. 7, 16); חרחקן (to plead with God, to make someone merciful – Dt. 3, 23); שפך לב (to pour one's heart before God – Ps. 61, 9)⁷.

Although there are several terms designating the concept of prayer, the one most frequently employed in the Scripture is תפילה. The original meaning of *tefila*⁸ usually suggests an action by which someone appeals to God's judgement when they are the subject of injustice. Consequently, its reflexive verbal derivative (*le-hitpalel*) acquires the meaning *to litigate, to plea* and implies invoking a divine verdict in favour of the

³ Potrivit credinței iudaice, Talmudul este o colecție de legi, legende și scrieri sapiențiale fundamentate pe tradiția orală care a circulat alături de Legea revelată lui Moise și care a fost păstrat din generații în generații în vederea interpretării corecte a Legii. Acest document, ce depășește uneori Scriptura prin influența sa directă asupra vieții teoretice și practice a evreului, este alcătuit din două colecții Talmudul Palestinian și cel Babilonian. Acesta din urmă este unul din cele mai importante documente ale religiei și culturii iudaice. Allen MYERS, *The Eerdmans Bible Dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 982.

⁴ Cuvântul vechitestamentar *rab* (*mare*) care la origine era un titlu de autoritară (4 Rg. 18, 17; Is. 36, 2; Dn. 1, 3), devine, în primul secol creștin, un titlu onorific sau un mod politic de adresare către învățații poporului. Astfel că, denumirea de *rabbi* era conferită în cele mai multe cazuri învățătorilor de Lege. David Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1996), 600.

⁵ Fred SKOLNIK et al., *Encyclopaedia judaica*, vol. 16 (Farmington Hills: Keter Publishing House, 2007), 456.

⁶ Geoffrey WIGODER et al., *Enciclopedia Iudaismului*, ed. Radu Lupan and George Weiner (București: Hasefer, 2006), 567.

⁷ Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 456.

⁸ The root of the term *tefila* (*fil*) may be translated with 'to think, to ponder, to supplicate, to mediate for something or someone'. Geoffrey WIGODER, *EJ*, 567.

plaintiff⁹. Despite the fact that most rabbis currently referred to the Book of Psalms as סֵפֶר תְּהִלִּים – *The Book of Hymns or of Praises* due to the word *tehilla*^h (*praise*) which provides us with an idea of the importance this type of hymns have in man's relationship with God, some have actually considered that a better name would be סֵפֶר תְּפִלִּים – *The Book of Prayers* due to this appellation's greater specificity that is also emphasised by the last verse of the second book of Psalms: 'The prayers (*tefillot*) of David the son of Jesse are ended' (Ps.72,20 - MT)¹⁰.

In keeping with what has been previously said, we need to point out that the text of the targumim to the psalms (TgPss) shows a special interest for prayer as it frequently uses this term in its translation when the Masoretic Text (MT) suggests the idea of prayer. Therefore, if God is the subject and the verb used in MT is עָנָה – *to answer*, TgPss employs the verb קָבַל צְלוּתָא – *to accept the prayer* (3, 5; 4, 2; 13, 4; 17, 6; 18, 42; 20, 2, 7, 10; 22, 3; 60, 7; 65, 6; 118, 5, 21; 119, 26; 120, 1). When the MT hints as gestures such as *to raise* or *to stretch out* one's arms toward God, TgPss interprets this as an intimation of prayer (28, 2; 44, 21; 63, 5; 88, 10; 141, 2; 143, 6). The verb צָלָא – *to ask* is often used as the equivalent of the verbs of direct communication with God, suggesting the idea of prayer: קָרָא – *to call* (3, 5; 18, 4, 7; 27, 7; 34, 7; 50, 5; 55, 16; 56, 10; 75, 3; 61, 3; 79, 6; 86, 3, 5; 91, 15; 99, 6; 120, 1), יַעֲקֹב – *to cry* (22, 6; 107, 13, 19), צָעַק – *to cry out* (34, 18; 107, 6, 28), שָׁוַע – *to cry for help* (18, 42; 22, 25; 28, 2; 30, 3; 88, 14; 119, 147) דִּבֵּר – *to say* (20, 7). Moreover, צָלָא is also used for verbs that involve or may involve prayer, such as הִגֵּן – *to ask for mercy* (30, 9; 142, 2), הִלָּחַ – *to entreat one's favour* (119, 58) or שִׁיחַ – *to complain* (55, 18; 77, 4). What's more the verb צָלָא is found in several additions TgPss makes to the Masoretic text (4, 5; 46, 5, 6; 50, 16; 62, 9; 71, 14; 72, 15; 86, 1; 90, 1; 127, 2; 132, 6; 140, 41)¹¹.

In the early stages the prayers did not have a clearly defined structure and most of them were improvisations spontaneously generated in the course of intense spiritual states. For the patriarchs the very utterance of the name of God was considered to be a genuine prayer (Gen. 12, 8; 21, 33)¹². Prayer or invocation was only a secondary section that could be left out of the official sacrificial cult initiated by Moses, although the two were intimately connected (cf. Gen. 13, 4; 26, 25). The only exception to the rule was the proclamation of the pilgrims who brought their firstfruits to the Temple (Dt. 26, 4-10) and the priests' confession¹³ during the feast of Yom Kippur¹⁴ (Lev. 16, 21-44).

⁹ Maurice-Ruben NAYOUN, *La liturgie juive* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), 4.

¹⁰ Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 663.

¹¹ Kevin CATHCART et al., *The Aramaic Bible. The Targums of Psalms*, ed. David M. Stec (Collegewille: Liturgical Press, 2004), 7.

¹² Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 457.

¹³ The text of this confession is preserved only in a formula dating back to the time of the second Temple (*Ioma* 3, 8). *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary. Tractate Sukkah*, vol. 5, ed. Jacob Nesner (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 2005), 123-4. According to some statistics, 85 prayers have been identified in the Old Testament, apart from 60 complete psalms (five of which are called prayers – 16, 85, 89, 101, 141) and 14 sections of psalms. Nonetheless, these numbers may vary depending on what the concept of prayer encompasses. Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 456.

Once the Davidic reformation came into effect the prayers gained a privileged status within the public cult, at times actually being able to replace the sacrifice (Ps. 140, 2¹⁵). Unlike the sacrifice the prayer could be performed anywhere, even at home (cf. Dn. 6, 11), but there was a tendency to prefer a sacred space (Shiloh or Gibeon for instance). After the Temple in Jerusalem was built it became the most important place of worship (Is. 56, 7) and subsequently those who were not physically present within it were taught to face Jerusalem regardless of their whereabouts when praying (Dn. 6, 11; cf. Ps. 5, 8).

The psalms and the Levitical hymns formed the medium which allowed for the cult to morph from the mainly sacrificial to the doxological cult the Jews were in dire need of during their Babylonian captivity. After the Temple had been destroyed a second time, namely by the Romans, the rabbis were forced to repeat this precedent and redefine their community's rules of praying, also establishing the daily liturgical services. Thus the prayer attained a crucial status within the rituals performed in the synagogues of all the Jewish communities spread throughout the world. This new form of cult in which the central part was played by psalms was called *avoda^h sheba-lev* – 'service of the heart' a syntagma actually found in the Holy Scriptures (Ps. 107, 1¹⁶; 110, 1; Hos. 7, 14)¹⁷. In *Taanit 2a* the rabbis justify their choice by the following question: 'What kind of service can be performed within the heart? To that we answer: the prayer.'¹⁸ In this context the new religious service (*avoda^h*) is directly connected with the Temple cult which the prayer was now supposed to substitute. However, the words of Rabbi Eleazar saying that God cherishes prayer more than wise words and sacrifices (*Berahot 32b¹⁹*), might suggest that the prayer was actually superior – an idea also found in Psalm 50²⁰ where David points out which one is the sacrifice most pleasing to God²¹. This fact is also apparent when we read what Saadia Gaon had to

¹⁴ The feast of Yom Kippur, *The Day of Forgiveness, The Great Forgiveness* or *The Shabbat of Shabbats*, celebrated on the 10th of Tishri as the culmination of the ten days of penance that begin on Rosh Hashanah, is the holiest and most solemn day of the Jewish religious calendar. In this day the Jews fast for 25 hours (from the sunset on the eve of this holiday until the night-fall of the second day) and this is the single Jewish fasting period that is not postponed even if it falls on a Shabbat. Geoffrey WIGODER, *EI*, 318-20.

¹⁵ 'Let my prayer be set before Thee as incense, and the lifting up of my hands as the evening sacrifice'.

¹⁶ 'O God, my heart is steadfast; I will sing and give praise, even with my glory'.

¹⁷ Geoffrey WIGODER, *EI*, 567. M. Nayan believes that the words '*a broken and a contrite heart—these, O God, You will not despise*' of Psalm 50 mark the beginning of the transfer from the sacrificial to the doxological cult. Maurice-Ruben NAYOUN, *La liturgie*, 3.

¹⁸ *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary. Tractate Ta'anit*, vol. 7, ed. Jacob Nesner (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 2005), 3.

¹⁹ He also says that 'Prayer is more important than good deeds, because no one was more proficient in this field than Moses, our teacher, and even so God only listened to him when he prayed'. *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary. Tractate Berachot*, vol. 1, ed. Jacob Nesner (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 2005), 206.

²⁰ 'The sacrifices of God are a broken spirit, a broken and a contrite heart—These, O God, You will not despise.' (v.18).

²¹ Cf. Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 458.

say on this matter: ‘God saw it fit to create [in the Book of Psalms] entreaties, prayers and supplications, to remind people of their frailty and helplessness, as well as of their dependence on Him, so that they would obey Him and accept His commandments and punishments’²².

This form of cult encouraged the private prayer anyone could engage in whenever they deemed it appropriate: hence the heart which did not have a precise time for praying was the one to choose the propitious moment for calling out to God, regardless if it was day or night (e.g. Ps. 85, 3; 87, 2). Nevertheless, the need for a certain liturgical rhythm generated the synchronisation of the prayer with the old practices observed in the Temple, so that each person prayed at least three times a day (cf. Ps. 54, 18; Dn. 6, 11 – *Berachot* 4, 1²³); the seven moments dedicated to praying mentioned in Psalm 118²⁴ suggest the idea of constancy and repeatability. Besides being used during prayers, the psalms gradually became a reference point and a source of inspiration for new prayers – this can be seen in the way the rabbis substantiated the use of certain practices: ‘How do we deduce the fact that we should mention the patriarchs in our prayers? From the Psalms (28,1) where it is said *Give unto the Lord, sons of God...* (by sons we understand the patriarchs). And how do we know we must call upon the power of God when we pray? From the same verse which reads *Give unto the Lord glory and strength*. And how do we come by the fact that the glory of God is to be named in prayer? Again from the Psalms (28,2) where it is written *Give unto the Lord the glory due to His name; worship the Lord in the beauty of holiness*’²⁵.

1. The Use of Psalms in Temple Services

We are largely convinced that the psalms had been created specifically for the Temple rituals, a fact confirmed by their titles²⁶. Albeit their authenticity is challenged by the exegetes who believe they are mere later additions²⁷, from the details provided by these superscriptions (especially those of liturgical and musical nature) we are able to reconstruct how those psalms were used in the cult. Thus the superscription of Psalm 29: שִׁיר־הַנְּחִבַת הַבַּיִת – *a song at the dedication of the Temple*²⁸ indicated the event

²² Saadia GAON, *Psalms with the translation and commentary* (New York: American Academy for Jewish Research, 1966), 24.

²³ *The Babylonian Talmud I*, 173.

²⁴ ‘Seven times a day do I praise thee because of thy righteous judgments.’ (v.164)

²⁵ *Babylonian Talmud, Book 4: Tracts Pesachim, Yomah and Hagiga*, ed. Michael L. RODKINSON (Boston: Talmud Society, 1918), 46.

²⁶ These technical instructions – generally having to do with the psalms’ musical rendition – have not yet been fully explained. *Ibidem*, 540.

²⁷ For more details on the psalms’ titles see Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, ‘Suprascrierile psalmilor’, *ST 1* (1931): 69-98 and Athanase NEGOIȚĂ, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe* (București: Tipografia Cărților Bisericești, 1940), 35-50.

²⁸ Seeing as the psalm was composed by David, the exegetes believe that the term *habait* refers to his palace, to a particular altar dedicated to God or to the tent that had been prepared for the Ark of the Covenant (1 Chr. 16, 1). Further details on this superscription will be provided in the section of the exegesis where psalm 29 will be carefully analysed.

that required this text to be composed; from the first words of Psalm 91: שִׁיר לַיּוֹם הַשַּׁבָּת – *a song for the Sabbath day*, we find out the day this piece was supposed to be sung in; the superscriptions of Psalms 9²⁹, 22³⁰, 55³¹ and 56³² suggest the tune to which the chief musician of the Temple was supposed to sing those odes; furthermore, מְנוּחֵי³³ and לְמַנְצֵחַ³⁴ are mentions which suggest the use of the texts they precede in the larger cultic framework. On those lines we could also note the references made in the psalms to the various musical instruments used in the Temple: שׁוֹפָר (a trumpet made out of a ram's horn) – Ps. 46, 5; 80, 3; הַצִּצְרָה (a trumpet made of hammered silver) – Ps. 97, 6; צִלְצְלִים (cymbals) – Ps. 150, 5; תּוֹפֵפוֹת (a drum or a tumbrel) – Ps. 67, 26; כִּנּוּר (lyre, lute) – Ps. 150, 3; נָבֵל (*nevel* – harp) – Ps. 150, 3 and עֵינָב (flute, stringed instrument) – Ps. 150, 4³⁵.

The elements mentioned above support the theory that the psalms were used in the cult but as to the rules of how that happened – at least in the case of the first Temple – there are no significant evidences. The small number of internal mentions does not provide us with an accurate image of the way in which they were employed in the cult and for this reason we believe it is quite difficult to reconstruct the norms according to which the Levites sang the psalms during the Temple services. Even so we do know when King David composed the first psalm for the Levites to sing *to glorify, to thank and to exalt the Lord God of Israel*: the moment when the Ark of the Covenant was brought to Jerusalem and placed in the tent he had prepared just for it (cf. 1 Chr. 16). The song mentioned for this event (1 Chr. 16, 8-36) is to be found quite easily in three psalms (104, 95, 105) suggesting either that these psalms were composed at a later date drawing on the original Davidic ode, or that the singer used sections of various psalms in order to emphasise a certain aspect related with the event when he was performing (in this case praising God's providential actions)³⁶. Moreover, it may be inferred that in the first Temple psalms composed by Levites David had appointed

²⁹ 'To the Chief Musician. To the tune of 'Death of the Son.' A Psalm of David' (NKJV).

³⁰ 'To the Chief Musician. Set to "The Deer of the Dawn." A Psalm of David' (NKJV).

³¹ 'To the Chief Musician. Set to "The Silent Dove in Distant Lands." A Michtam of David when the Philistines captured him in Gath' (NKJV).

³² 'To the Chief Musician. Set to "Do Not Destroy." A Michtam of David when he fled from Saul into the cave'. (NKJV).

³³ This term indicates a certain category of Hebrew poetry which comprises the following text, noting that it is a psalm, a poem sung with the help of a special instrument called a psalterion. This word is employed 77 times in the Book of Psalms. Petre SEMEN, 'Poezia religioasă în Vechiul Testament', *GB* 7-9 (1977): 701.

³⁴ The word translates as *the chief of musicians* or *master of singing* and it designates the person to whom the hymn is addressed, namely the 'choir master who would compose the music and practice with the musicians' in order to sing it as part of the divine cult. This term appears 55 times in the Book of Psalms. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Suprascrinerile psalmilor*, 76-7. Cf. Sigmund MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vol., ed. James Crenshaw (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2004), 212. For other musical terms, see Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 672-5.

³⁵ Athanase NEOGIȚĂ, 'Psalmii în cultul Vechiului Testament', *GB* 11-12 (1965): 1019-21.

³⁶ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 'Scurte studii introductive în literatura biblică a Vechiului Testament. Psalmii', *BOR* 4 (1924): 204. Cf. Katharine SAKENFELD et al., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4 (Nashville: Abingdon Press, 2008), 664.

were also sung alongside his own: Asaph and his brothers, Korah and his sons, Heman and Jeduthun (1 Chr. 16, 37, 41³⁷). Consequently, the large number of Levites appointed by David to serve and praise the Lord within the sanctuary and the fact that after the return from Babylon Ezra and Nehemiah re-established the rules given by David and Solomon regarding the odes (Neh. 12,45) advocate the idea that the psalms were used in the cult according to certain norms although we no longer know how.

Whereas to the second Temple, the rules in keeping with which the psalms were used in the religious services are much clearer. We know that in every-day services, when the sacrifice was performed, the priests sounded the horns and the singers of the Temple sang the psalms with the aid of musical instruments. After the sacrifice the psalm of the day was sung both in the morning and in the evening (*Tamid* 7, 4³⁸). In festal days and on other important occasions the designated psalms were sung thusly: psalms 112-117 forming the collection entitled *Halleluiah* were sung during Passover³⁹, the Festival of the Weeks, the Feast of Tabernacles⁴⁰, Hanukkah⁴¹ and the festivals of the new moon; *the songs of the steps* (119-132) were sung by pilgrims who ascended to Jerusalem or by the Levites standing on the side of the women's court (*Suca* 4, 5⁴²); during the three major festivals: the Feast of the Unleavened Bread, the Feast of the Weeks and the Feast of Tabernacles⁴³; psalm 29 was sung during Hanukkah since the days of Judas Maccabeus after the Temple was defiled by Antiochus IV Epiphanes in 165 B.C. (*Soferim* 18, 2); psalm 80 was sung during the service of the new moon when special sacrifices were made; psalm 134 whose second verse clearly mentions it was to be read in the Temple, was sung on the morning of Passover. Nonetheless the most important occasion on which psalms were sung was during the Festival of the Tabernacles celebrated on the 10th of Tishri, the seventh month of the Jewish calendar⁴⁴.

³⁷ Fred SKOLNIK, *EJ* XIX, 606.

³⁸ *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary. Tractate Tamid*, vol. 22, ed. Jacob Nesner (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 2005), 30.

³⁹ Passover is the most important annual festival instituted by Moses which commemorates the release of the chosen people from their Egyptian bondage. The Hebrew Pasha was celebrated during a whole week beginning with the 15th of Nissan. The various names designating this holiday reflect the multitude of its aspects: *Hag ha-maṣot* (feast of the unleavened bread – cf. Ex. 12, 15), *Pesah* (feast of the Passover – cf. Ex. 12, 27); *Zeman herutenu* (the time of our freedom) and *Hag ha-aviv* (the feast of spring). Geoffrey WIGODER, *EJ*, 512-5.

⁴⁰ The Feast of the Tabernacles (*Sucot*) was celebrated for a week beginning with the 15th of Tishri and it was one of the three pilgrimage holidays during which the Jews used to go to the Temple of Jerusalem up to the year 70 A.D. This holiday was instituted by Moses so as to remind future generation of the 40 years-long wandering of their forefathers through the desert, a time when they had to live in tents (Lv. 23, 42-43). *Ibidem*, 633-4.

⁴¹ Hanukkah (also called the feast of the *Dedication* [of the Temple] or the festival of *Lights*) observed for eight days beginning with the 25th of Kislev. It commemorates the victory of the Maccabees against the Seleucid monarchy of Syria (165-163 B.C.) which had attempted to destroy Judaism by forced hellenization. It is one of the minor festivals during which it is not forbidden to work. *Ibidem*, 273-5.

⁴² *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary. Tractate Sukkah*, vol. 5, ed. Jacob Nesner (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 2005), 182.

⁴³ David FREEDMAN, *TABD V*, 525. Cf. Maurice-Ruben NAYOUN, *La liturgie*, 83.

⁴⁴ Athanase NEGOITA, *Psalmii în cultul VT*, 1022.

Due to the fact that the psalms were integrated within the religious services of the Hebrew cult, they were made available and accessible to the entire community. The people were able to appropriate these texts because the cult was central to the life of each individual and because the psalms conveyed theological teachings and spiritual experiences in a lyrical form. For these reasons some of the originally individual psalms (89, 101, 141) were reconfigured in time so as to serve the private cult of the members of the entire nation. Subsequently the Book of Psalms can be considered to be 'humanity's largest devotional text, connecting prayer, individual quest for God and man's ardent yearning to be close to the Creator, the Liberator, the One who unveils the truth'⁴⁵. Gradually, the use of this collection of psalms expanded from the public sphere into the religious life of the family⁴⁶ and of each person, thus penetrating the collective mentality⁴⁷.

2. The Psalms in the Cult of the Synagogue

Some of the psalms were integrated in the liturgical structures of the synagogues⁴⁸ prior to the fall of Jerusalem and the destruction of the Temple of Zorobabel in 70 A.D.; the Talmud notes that the people used certain psalms in their daily routine even if the choices they made were not always the most fortunate (*Soferim* 18, 1)⁴⁹. Thus, during the Talmudic period the number of psalms used in the public cult and in various ceremonies continued to grow because of the requests made by the faithful⁵⁰. Therefore with time, the Jews' traditional book of prayers⁵¹ came to list

⁴⁵ Geoffrey WIGODER, *EI*, 567. Cf. Katharine SAKENFELD, *TNIDB IV*, 662.

⁴⁶ 'There were no precise rules as to how the psalms were supposed to be sung within the family. The members would sing what they wanted and whenever they pleased – they would either sing a whole psalm, only a part of it, or they would combine parts of different psalms'. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Scurte studii. Psalmii*, 205.

⁴⁷ The psalms were a source of inspiration for both prayers and personal meditations the Talmud encouraged the believers to engage into so as to avoid mechanically reciting well-known prayers. Geoffrey WIGODER, *EI*, 604.

⁴⁸ The synagogue (*bet kneset*) is a 'religious institution central to Judaism; a place dedicated to public prayer and other religious activities and functions of the community that was the prototype for similar institutions in Christianity and Islam.' *Ibidem*, 618. The synagogue was considered to be a miniature temple (*Meghila* 29a); a place of virtue and worship (Philo of Alexandria, *De vita Mosis* 3, 27); a garden of children (*Berachot* 17a). *The Babylonian Talmud I*, 110; *VII*, 51. For more details see Maurice-Ruben NAYOUN, *La liturgie*, 23.

⁴⁹ Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 676.

⁵⁰ Some western exegetes (such as A. Guilding and R. Finch) maintained that the Jews had a special set of rules according to which the psalms were read so that during a cycle of three years they would have read the entire Book of Psalms (a year had approximately 50 weeks). They also believed that a different psalm was read each Shabbat. Athanase NEGOIȚĂ, *Psalmii în cultul VT*, 1028. See *Annex 7*.

⁵¹ The Jewish prayer book (*sefer tefilot*, *sidur* or *mahzor*) contains the compulsory or the ordinary liturgical services that can be read either at home or in the synagogue, at certain times of the day. With the exception of the religious services performed by the entire community throughout the week, on the Shabbat and the holidays, this book traditionally contained the order of divine services performed by the family around their table (a symbol of the Temple altar), including the blessings given before and after the meals, as well as the Shabbat hymns. Geoffrey WIGODER, *EI*, 570.

seventy three psalms⁵² and almost two hundred verses associated with various liturgical passages. The core of this book was formed by the *Halleluiah* psalms (112-118), *the great Hallel*⁵³ (135) read during Shabbat⁵⁴ and other holidays, including the Passover *seder*⁵⁵ (*Soferim* 18, 2) and the seven psalms corresponding to the seven days of the week⁵⁶.

From the rabbinic period up to the end of the Middle Ages the synagogue service absorbed psalm 144 – recited twice a day, each morning and at the beginning of the after-noon service; psalm 23 (or 28 on Shabbat and other holidays celebrated on a Shabbat day) when the Torah Scroll is put back inside the Ark after having been read aloud; *Barhi nafsi*⁵⁷ and the fifteen psalms of the *Songs of the steps* after the religious services held in after-noon of the Shabbat in the winter months; psalms 143 and 66 which precede the final ritual of Shabbat; the psalms introducing the blessings after the meals (136, 125 or 22); psalm 46 which is repeated seven times while the *shofar*⁵⁸ is sounded during Rosh Hashanah (The New Year)⁵⁹. Among the last psalms to be introduced in the cultic routines there are the *Lehu neranena*, the *Kabalat shabbat* (Ps. 94-98; 28; 91-92⁶⁰), a compilation dating back to the Tzfat mystics of 16th century⁶¹.

There was however a period in the history of the synagogue when the psalms were marginalised. During the Middle Ages (from the 7th century onward) they were

⁵² Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 676.

⁵³ According to the Talmud (*Pesahim* 118a), the great Hallel (*Halel ha-gadol*) comprises the 26 verses of psalm 135. According to tradition these verses symbolise the 26 generations that have passed between the creation of man and the revelation of the Law on Mount Sinai. Geoffrey WIGODER, *EI*, 271. Cf. Lawrence A. HOFFMAN, 'Hallels, Midrash, Canon and Los: Psalms in Jewish Liturgy', in *Psalms in community: Jewish and Christian textual, liturgical, and artistic*, ed. Harold W. Attridge and Margot E. Fassler (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 35-8.

⁵⁴ Shabbat is the seventh day of the week, a day of rest specifically mentioned in the Ten Commandments (the 4th). It is connected to the three fundamental elements of Judaism: creation, revelation and salvation, because Shabbat is presented as the pinnacle of creation (Gen. 1, Ex.20), as a testimony of the covenant of God with the man (Ex. 31, 13-17) and it is associated with the release from Egyptian slavery, according to ch.5 of Deuteronomy. For further details see Geoffrey WIGODER, *EI*, 639-48.

⁵⁵ The *Seder* is a ritual meal marking the beginning of Passover. *Ibidem*, 600-1.

⁵⁶ Sunday – Ps. 23; Monday – Ps. 47; Tuesday – Ps. 81; Wednesday – Ps. 93; Thursday – Ps. 80; Friday – Ps. 92; Shabbat – Ps. 91. *Ibidem*, 607.

⁵⁷ *Barhi nafsi* is a hymn glorifying God and the wonders of His creation, composed of a number of psalms recited on the after-noon of the Shabbat. Its name comes from the first words of Ps.103 *Bless [the Lord] O my soul. Ibidem*, 91.

⁵⁸ *Şofarul* este un fel de corn de berbec în care se suflă după un anumit ritual la sărbătorile penitenţiale. *Ibidem*, 660-1.

⁵⁹ Lawrence A. HOFFMAN, *Psalms in Jewish Liturgy*, 39-40. Cf. Ezra FLEISCHER, *T'fillah Uminbagei T'fillah Eretz Yisra'eliyim Bit'kufat Hagenizah* (Jerusalem: Magnes. 1988), 162-75.

⁶⁰ The Sephardic Jews who had emigrated from Spain and Portugal in the 15th century added psalm 99 to this collection. Geoffrey WIGODER, *EI*, 601-3.

⁶¹ On other additions see *Ibidem*, 541. Cf. Esther MENN, 'Sweet Singer of Israel: David and the Psalms in Early Judaism', in *Psalms in community: Jewish and Christian textual, liturgical, and artistic*, ed. Harold W. Attridge and Margot E. Fassler (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 63.

steadily replaced in the prayer books by the so called *piyutim*⁶² – poems that preserved many reminiscences of the psalms' contents⁶³. But as a result of the religious reformation of the 18th century⁶⁴ which was focused on the cult, the synagogues reverted to the use of scriptural hymns in their rituals. The modern book of prayers of the Jewish cult abundantly provides its reader with excerpts from the Book of Psalms, so that no religious service is deprived of them. For instance, the morning prayers use three series of psalms separated by prayers and readings from the Torah and the Talmud; the afternoon service of the ordinary days regularly uses psalm 144 along with other psalms in an order established by a clear set of criteria; the evening prayer begins with psalm 133 and ends with several verses taken from psalms (23, 8 and 28); the more elaborate services of Shabbat are concentrated around the psalm dedicated to this day (91) and they begin with a ritual using psalms 94-98 and 28; psalms 18, 33, 89, 90, 134, 135, 32, 91 and 92 are read in the morning and psalms 143, 66, 127⁶⁵ are part of the prayers that conclude the Shabbat ritual.

In order to provide a comprehensive view of the way in which the psalms were used in the religious life of the Jewish community we should also refer to the place these texts occupied in some of the occasional services: psalms 90, 3 and 127 were read before the night rest; psalms 99 and 150 – in the wedding ceremonial; psalms 29, 14, 100, 120 and 118 – when the house blessing was performed; psalms 22 and 129 or selected passages from psalms 89, 54 and 102 were read during the burial ritual and psalm 15 during the service itself. This is how the Psalms were always at hand, in close proximity as they were used in all these rituals and this meant they were also most likely to be read outside the religious services. The practice of reading the psalms quickly became very popular with the Jews due to either the influence of charismatic spiritual figures who thought this was a commendable and pious act, or to that of simple people. People congregated in groups whose sole aim was to recite the psalms (*hevrot tehillim*); in recent times they gather at the Wailing Wall of Jerusalem, form two separate groups and recite the Book of Psalms all day long⁶⁶.

⁶² Liturgical poems were composed in order to replace the compulsory prayers and to diversify the religious services. Later on, after they had been appropriated by the official cult, the *piyutim* were counted among the canonical prayers. Geoffrey WIGODER, *EI*, 519-20.

⁶³ Athanase NEGOIȚĂ, *Psalmii în cultul VT*, 1024. For more details see Maurice-Ruben NAYOUN, *La liturgie*, 11-2, 42-3, 86-96.

⁶⁴ We take into consideration the movement of the eastern European Hasidim. Details on their doctrine and the specificity of their practices see http://en.wikipedia.org/wiki/Baal_Shem_Tovm (accessed June 11th, 2011) and http://en.wikipedia.org/wiki/Hasidic_Judaism (accessed June 11th, 2011).

⁶⁵ Maurice-Ruben NAYOUN, *La liturgie*, 65-7.

⁶⁶ Cf. Fred SKOLNIK, *EJ XVI*, 677. Rabbi Lawrence Hoffman, professor at The Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion in New York, notes that as a child (the middle of the 20th century) he had witnessed something that left an indelible mark in his memory. A member of the community of mystics called *bevra tehillim* (an organisation of volunteers who recited the psalms) encouraged him to read psalms when his family experienced hardship. He later learned that they used to read the entire Book of Psalms within a week. Lawrence A. HOFFMAN, *Psalms in Jewish Liturgy*, 33.

Conclusions

From the pieces of information presented here it is easy to identify the defining role played by the Book of Psalms in the Jewish religious services as they are the primary source of prayers for this community⁶⁷. For this reason, the texts of the Jewish books for rituals or prayers are largely composed of verses or structures borrowed from various psalms and it should therefore come as no surprise that the psalms have entered so deeply in the spiritual being of the Jewish people, providing anyone who wished to raise their heart to God with righteous thoughts and inspiration⁶⁸. This is why cabbalist Isaiah Horowitz († 1630) said that ‘there is nothing like the Book of Psalms because it encompasses everything: many praises for the All-Holy One, blessed be He, and Psalms evoking penance and seeking divine forgiveness’⁶⁹.

⁶⁷ *Ibidem*, 46.

⁶⁸ Athanase NEGOIȚĂ, *Psalmii în cultul VT*, 1030.

⁶⁹ Lawrence A. HOFFMAN, *Psalms in Jewish Liturgy*, 34

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

RELAȚIA CONSISTORIULUI ORĂDEAN CU ORGANISMELE ECLEZIASTICE DIN MITROPOLIA ORTODOXĂ A TRANSILVANIEI*

MARIUS EPEL**

ABSTRACT. *The Relationship of the Consistory from Oradea with the Ecclesiastical Organisms from the Orthodox Metropolitanate in Transylvania.* This study aims at pointing out the relationship of the Orthodox Consistory from Oradea with the other ecclesiastical organisms of the Metropolitanate of Transylvania. The relationship between the consistory from Oradea and the bishopric from Arad was more at the level of the diocesan synod. The difference of vision regarding the problems of the ecclesiastical administration, as well as regarding the political affinities, underlined the existence of two separate groups. Nevertheless, the cooperation inside commissions made the members of this organism to understand better the fact that the interest of the Church and, not least, the national interest, surpasses any obstacles. The involvement of the citizens of Oradea in the sessions of the National Church Congress was an obvious fact for years. Even if their vision was not different to that of the other deputies, the solutions proposed to the problems of the Church were, most of the times, pragmatic ones, realist ones and, as a consequence, accepted by the Congress.

Keywords: *consistory, Oradea, metropolitanate, Orthodoxy, Transylvania*

REZUMAT. În acest studiu ne propunem să surprindem relația consistoriului ortodox de la Oradea cu celelalte organisme ecleziastice ale mitropoliei Transilvaniei. Relația dintre consistoriul de la Oradea și episcopia Aradului s-a purtat mai mult la nivelul sinodului eparhial. Diferența de viziune față de problemele administrației ecleziastice, precum și cea a afinităților politice a reliefat existența a două grupări separate. Cu toate acestea, lucrul în comun în cadrul comisiilor i-a făcut pe membrii acestui organism să înțeleagă mai bine că interesul Bisericii și, în ultimă instanță cel național, depășește orice bariere. Implicarea orădenilor în lucrările Congresului Național Bisericesc a fost constantă de-a lungul anilor. Chiar dacă viziunea lor nu diferea de cea a celorlalți deputați, soluțiile propuse la problemele Bisericii au fost de cele mai multe ori pragmatice, realiste și în consecință acceptate de către Congres.

Cuvinte cheie: *consistoriu, Oradea, mitropolie, Ortodoxie, Transilvania*

* Acest studiu a fost realizat cu sprijinul Consiliului Național al Cercetării Științifice (CNCS) prin proiectul PD_430 intitulat *La frontiera ortodoxiei românești. Vicariatul Oradiei (1848-1918)*, director de proiect CS III dr. Marius Epel.

** Cercetător Științific III, Centrul de Studiere a Populației, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, mariusepel@yahoo.fr

Pe parcursul secolului al XIX-lea, consistoriul de la Oradea și-a avut propriul teritoriu de jurisdicție. În mare parte, el a rămas același ca în timpul Congresului ilir de la Timișoara din 1690, care a pus bazele unui vicariat în aceste părți. Menținerea conștientă a granițelor vicariatului, care în 1693 a fost înzestrat cu un organ executiv – consistoriul – s-a petrecut deoarece se dorea transformarea lui în episcopie. O revenire la forma inițială instituțională ecleziastică care a existat în părțile Bihorului, episcopia, era dorită de întregul cler ortodox din Transilvania. Facem această precizare pentru a înlătura de la început orice speculații că episcopia Aradului sau chiar mitropolitul de la Sibiu ar fi tergiversat lucrurile în acest sens. Desigur, suspiciuni au existat, mai ales după ce mitropolitul Ioan Meșianu a refuzat să transfere consistoriului o parte din fondul lăsat de Șaguna pentru „viitoarea episcopie”, în vederea cumpărării unei reședințe. În ceea ce privește atitudinea episcopului de la Arad și a consilierilor consistoriali de acolo, nu am întrezărit nimic negativ la ideea că la Oradea ar fi putut funcționa în orice moment o episcopie. Oricum, administrația nu a fost niciodată comună și, practic, din acest punct de vedere Oradea a fost întotdeauna concepută de arădeni ca „altceva”, un lucru încă nedefinit pe deplin, un consistoriu care suplinea rolul unei episcopii în ultimă instanță. Singura dependență de curtea episcopală era de natură canonică-spirituală, căci vicarii sau președinții consistoriului nu puteau hirotoni preoți. Alături de aceasta, mai exista și fondul comun al eparhiei, din care episcopul împărțea banii în funcție de necesități celor două consistorii¹. Ajutorul bănesc din partea statului intra prima dată în casieria episcopiei, de unde era transferat apoi în cea a consistoriului orădean. Aici părerile diferă, căci unii dintre consilieri suspectau că episcopia s-ar folosi de acești bani, până să ajungă la ei. Față de modul de administrare a resurselor financiare au existat chiar reacții agresive din partea orădenilor. Un exemplu în acest sens este decizia ca din banii destinați lor să se retragă sumele care reprezentau cheltuieli sinodale și congresuale în decursul anului 1873².

Ședințele sinodale au constituit locul de întâlnire a diferitelor concepții pe care le aveau arădenii și cei de la Oradea despre modul cum ar trebui să funcționeze mecanismele organelor ecleziastice. Aleșii consistoriului în sinod erau de cele mai multe ori în măsură să-și impună punctul de vedere. Nume sonore din administrația orădeană, precum Miron Romanul și Nicolae Zigre au împărtășit continuu din experiența lor și celorlalți deputați. Din laboratorul de idei care se constituia ad-hoc rezultau soluții pragmatice. La sinodul din 1871 o parte din dezbateri s-au purtat pe marginea incompatibilității, în cazul protopopilor a cumulării unui serviciu laic alături de cel ecleziastic³. Unii dintre cei vizați era protopopii din Peșteș și Meziad, care nici nu mai locuiau în casa parohială, în mijlocul enoriașilor. Intenția de a locui la oraș, departe de realitățile protopopiatului contravenea principiilor Statutului Organic și canoanelor

¹ Arhivele Naționale Direcția Județeană Bihor (ANDJB), *Fond Episcopia ortodoxă română*, dosar 599, Protocolul ședinței plenare a consistoriului orădean din 13 iunie 1874, f. 101r.

² Idem, dosar 600, Protocolul ședinței plenare a consistoriului orădean din 1 septembrie 1875, ff. 21v-22r.

³ *Protocolul ședințelor ținute din partea sinodului eparhial al diecezei române greco-orientale arădane în anul 1871*, Arad, 1871, pp. 60-61.

Bisericii. Alte nereguli se refereau la arondarea protopopiatelor sau la alegerea unui anume deputat pe baza falsificării procesului verbal sau a erorii care s-a produs la numărarea voturilor⁴.

În 1878 a avut loc un schimb de replici destul de acide între bihoreni și arădeni. Mai precis, deputatul de la Oradea, George Popa, a scris în presă sub protecția anonimatului că asupra episcopului Mețianu ar plana suspiciunea că folosește banii din fondurile comune. Suma vehiculată era de 11.250 fl. v.a. și era destinată obiectivelor culturale. În ședința sinodală din 8 mai, Nicolae Zigre a prezentat problema înaintea plenului. Constrâns să ofere explicații, episcopul a recunoscut în cele din urmă că suma în discuție a fost concepută de el ca un fond de rulment pentru situații imprevizibile⁵. După cum am mai putut observa, suspiciuni de folosire a fondurilor în alte scopuri decât cele prevăzute au mai existat de-a lungul anilor. Ele au contribuit la erodarea încrederii în administrația ecleziastică de la Arad a bihorenilor, care au început să facă front comun, mai ales în preajma alegerilor episcopale, când plănuiau să-și impună propriul candidat. Putem afirma că realitatea constituirii celor două tabere s-a putut observa cel mai clar la alegerile din 1902, când bihoreni s-au străduit să influențeze scrutinul în favoarea lui Vasile Mangra.

Printre propunerile făcute în cadrul sinodului, care au rămas în vigoare pe o perioadă îndelungată, s-au numărat și cele ale protopopului de la Beiuș, George Vasilievici. Orientat către partea pragmatică a lucrurilor, el a propus ca să se întocmească o listă de către consistoriul eparhial cu persoanele sau firmele care dețineau obiecte de cult de calitate și conforme ritului ortodox. Vasilievici îi prevenea pe colegii săi să nu împodobească lăcașul de cult cu lucruri de calitate îndoielnică, doar pentru că se aflau sub prețul pieței⁶. La fel, el a atenționat sinodul că la procesele de divorț care au loc la protopopiate, părțile erau reprezentate de persoane corupte, care nu absolviseră nicio școală de drept. Propunerea sa era ca în cazul proceselor respective să pledeze doar cei care aveau diplomă de avocat sau teologii certificați în acest sens de către consistoriu⁷.

Repartizarea pe comisiile de specialitate în cadrul sinodului se făcea ținându-se cont de profilul profesional, în cazul laicilor, sau a experienței în administrația ecleziastică, în cazul clericilor. Pe parcursul a câtorva decenii întâlnim relativ aceleași nume de deputați bihoreni. O generație de acest fel era strâns legată și de cea de protopopi din cadrul consistoriului. Astfel, în intervalul 1871-1890 îi întâlnim pe Petru Suciu, Iosif Marchiș, Gabriel Neteu, George Borhá, Ioan Fășie sau George Vasilievici⁸, la 1900 erau prezenți Teodor Filip, Alexandru Filip, Nicolae Roxin, Petru Sârbu, Elia Moga, Dimitrie Negrean, George Lazăr, Vasile Mangra sau Ioan Papp⁹.

Sentimentul apartenenței la un grup local a fost puternic în rândul celor care hotărâu soarta episcopiei. După cum am observat, alături de orădeni, s-a aflat gruparea bihorenilor, dar și cea a bănățenilor în frunte cu Vincențiu Babeș. Diferențele și culorile

⁴ *Protocolul ședințelor... în anul 1873*, Arad, 1873, pp. 13-14.

⁵ *Protocolul ședințelor... în anul 1878*, Arad, 1878, pp. 15-17.

⁶ *Protocolul ședințelor... în anul 1879*, Arad, 1879, p. 17; 26.

⁷ *Protocolul ședințelor... în anul 1880*, Arad, 1880, pp. 26-27.

⁸ ANDJB, *Fond citat*, dosar 599, Protocolul ședinței plenare a consistoriului orădean din 4 iulie 1870, f. 2r.

⁹ *Protocolul ședințelor... în anul 1900*, Arad, 1900, pp. 8-12.

celor trei tabere n erau date doar de modul în care vedeau fiecare evoluția eparhiei, ci și de apartenența lor la o direcție politică sau la alta. Chiar dacă toți luptau pentru cauza națională, viziunea era diferită în cazul bănățenilor, adepți ai pasivismului politic. Ei s-au bucurat de susținerea lui Ioan Mețianu, cât acesta a fost episcop la Arad, însă, odată cu alegerea în 1899 a lui Iosif Goldiș în scaunul episcopal arădean, balanța a fost înclinată în favoarea celeilalte grupări. Adept al noului activism politic, care începuse să cucerească teren mai ales după ce a fost înființat ziarul *Tribuna Poporului* în 1897, Goldiș i-a susținut pe partizanii săi de idei. S-a încercat în 1901 chiar să se dea o lovitură bănățenilor prin excluderea lui Vincențiu Babeș din sinod, pe motivul că activa și în sinodul de la Caransebeș. Cei care s-au coalizat împotriva lui erau adversarii săi politici, anume Petru Truția, Mihail Veliciu, Nicolae Oncu, Vasile Mangra și Ioan Suci¹⁰. Se pare însă, că acțiunea lor, deși întemeiată pe prevederile *Regulamentului afacerilor interne pentru sinodul eparhial*, care interzicea ca un deputat să fie membru în mai multe sinoade în același timp, a rămas fără succes.

Multe din situațiile care nu puteau fi rezolvate la Oradea erau transpuse de consistoriu sinodului eparhial. Un capitol permanent care necesita vot comun era ajutorul pentru parohiile modeste sau pentru unii credincioși care nu se mai puteau întreține. Acțiunile filantropice erau parte din misiunea socială a bisericii și impactul lor a fost major. Într-o epocă în care românii erau în mare parte dependenți de fondurile decise în guvernul de la Budapesta, singura instituție care a avut meritul să mai aplaneze dificultățile materiale ale acestora a fost Biserica. Sumele aprobate pentru cauzele în discuție erau cuprinse în 1880 între 100 și 400 fl.¹¹.

Apoi, unele parohii solicitau felurite dispense de la plăți, precum a fost cazul celei din Ianoșda, protopopiatul Tinca; preotul dorea ca uzufructul sesiei parohiale să fie folosit în întregime pe plan local, în vederea înființării unei școli confesionale. Suspectat probabil că dorea doar să se sustragă de la achitarea datoriilor către protopopiat, comisia sinodală care a dezbătut acest caz nu a dat curs cererii trimise. În schimb, s-a decis ca edificarea școlii să fie suportată de către episcopie din fondurile pe care le deținea pentru situații urgente¹².

Cazul lui Florian Duma a fost îndelung dezbătut în ședințele sinodale din 1903. După Nicolae Oncu, Duma se făcea vinovat de încălcarea flagrantă a unor principii ce țineau de actul electiv și, prin urmare, alegerea lui în rândul deputaților trebuia anulată. Din grabă sau din dorința de a fi pragmatic, Duma a deschis lucrările sinodului în aceeași zi la fiecare din cele două biserici unde era el paroh. El a încercat să se disculpe și, cu ajutorul episcopului Ioan I. Papp a reușit acest lucru. Indulgența a fost aplicată în cazul lui pentru că era cunoscut ca un deputat activ, fiind ales raportor la mai multe secțiuni¹³.

Încercarea guvernului maghiar de a sparge autonomia ecleziastică și școlară a Bisericii ortodoxe din Transilvania prin dispozițiile articolului de lege XXVII din 1907 a fost frecvent discutată. Deputații sinodali au întocmit un comunicat prin care își arătau

¹⁰ *Ibidem*, pp. 14-15.

¹¹ *Protocolul ședințelor... în anul 1880*, Arad, 1880, p. 36.

¹² *Protocolul ședințelor... în anul 1902*, Arad, 1902, p. 65.

¹³ *Protocolul ședințelor... în anul 1903*, Arad, 1903, pp. 55-56.

îngrijorarea față de noua lege, voind să îi atragă în demersul lor de protest și pe colegii lor din Caransebeș și Sibiu. După cum era de prevăzut, luarea lor de poziție nu a modificat traiectoria lucrurilor. În această situație, ei s-au coalizat și au hotărât să înființeze un fond cultural diecezan, care să aibă menirea de a asigura sprijin material școlilor confesionale, pentru ca astfel să poată funcționa și fără ajutorul statului¹⁴.

Agitația pe care a produs-o legea ministrului Apponyi Albert în Biserica ortodoxă s-a reflectat și în unele dintre propunerile deputaților în scopul de a contracara măsura guvernului. De asemenea, unele sinoade protopopești, cum a fost cazul celui din Vașcău, doreau ca românii ortodocși să fie pregătiți din timp pentru asemenea decizii nepopulare. Soluția cu care veneau se referea la înființarea unei catedre juridice și de economie politică la Institutul teologic pedagogic din Arad. În același context s-a propus și creșterea salariilor funcționarilor consistoriali și a profesorilor de la Institut¹⁵.

Parohia constituia pe mai departe un punct principal pe ordinea de zi a sinodului. Clasificarea parohiilor pe trei clase a fost stabilită de *Regulamentul pentru parohii* din 1909, pe baza prevederilor Statutului Organic. La momentul respectiv, pentru preotul paroh de clasa I s-a prevăzut un salariu minim de 800 fl. pe an, pentru cel de la parohiile de clasa a II-a 600 fl., iar pentru clasa a III-a un venit de 400 fl. pe an¹⁶. În anul următor, 1910, Alexandru Muntean din cercul electoral al Peșteșului a propus ca subiectul să fie discutat și adaptat realităților locului. El susținea că parohiile de clasa I să fie declarate acelea care își asigurau un venit anual din resurse proprii de cel puțin 1600 coroane, cele de clasa a II-a care avea un venit de până la 1200 coroane, iar cele care nu dispuneau de aceste sume intrau în ultima categorie și trebuiau susținute prin finanțări periodice de către consistoriu. Accesul la concursul pentru ocuparea posturilor vacante se făcea în funcție de gradul de instrucție al candidaților. Astfel, la parohii de clasa I puteau aspira absolvenții de teologie cu calificarea „distins”, la cele de clasa a II-a teologii cu calificativul „bun” sau absolvenții de pedagogie cu examen de calificare învățătoarească, dar care au susținut și examenul de capacitate preoțească, unde ar fi trebuit să obțină calificatul „distins”. Pentru parohiile de clasa a III-a puteau opta absolvenții cursurilor teologic, cu cel puțin șase clase gimnaziale și absolvenții de pedagogie care primiseră calificativul „bun” la examenul de capacitate preoțească¹⁷.

În teritoriul consistoriului orădean existau la începutul secolului al XX-lea un număr mare de parohii vacante, însă majoritatea lor erau de clasa a II-a și a III-a. Existau situații în care la parohii serveau preoți care nu aveau nicio aptitudine necesară pentru ghidarea credincioșilor pe calea credinței sau abilități administrative. Asupra gradului redus al pregătirii clerului din Bihor a raportat Nicolae Zigre, care a evidențiat pericolul la care se expune Biserica prin neocuparea parohiilor. De aceea, el era de principiu că în parohiile vacante să fie desemnați teologii care nu aveau neapărat dorința de a se hirotoni. Era o soluție de compromis, temporară, dar dacă s-ar fi aplicat, atunci

¹⁴ *Protocolul ședințelor... în anul 1907*, Arad, 1907, pp. 19-45.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 48-49.

¹⁶ Ioan Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Pavel Vesa, *Instituții ecleziastice. Compendiu de legislație bisericească (secolul al XIX-lea)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010 p. 13.

¹⁷ *Protocolul ședințelor... în anul 1910*, Arad, 1910, pp. 47-48.

ar fi avut de câștigat și Școala, căci celor care ar fi acceptat numirea, li s-ar fi dat și postul de învățător în sat¹⁸.

Contextul politic de după 1914 nu a mai făcut posibil împlinirea acestui obiectiv. Mai mult decât oricând, din cauza încorporărilor, procentul preoților a început să scadă simțitor. Cu toate că se dorea ocuparea parohiilor, cele două consistorii de la Arad și Oradea s-au văzut puse în fața unei dileme. Pe de o parte, serviciul divin și ghidajul spiritual al populației trebuia menținut, iar pe de altă parte, personalului clerical îi erau impuse standarde înalte de moralitate, care să ofere un exemplu personal într-un timp atât de potrivnic faptelor bune. Dar, după cum ușor putem bănuși, acest lucru nu s-a întâmplat, și un mare număr de parohii au rămas vacante până la sfârșitul Primului Război Mondial¹⁹.

Legat de aceleași împrejurări, Nicolae Zigre a mai propus și substituirea numărului de învățători cu efective de tinere. Pentru aceasta, însă, era necesară înființarea la Arad a unei preparandii de fete. Se spera că bugetul necesar se putea asigura din ajutorul de stat, fără să se mai apeleze la resurse proprii. Deși sinodul a votat deschiderea preparandiei în anul școlar 1916-1917, refugiul la Institutul teologic din Arad a secției pedagogice a Seminarului de la Sibiu a împiedicat realizarea acestui lucru²⁰.

În concluzie, relația dintre consistoriul de la Oradea și episcopia Aradului s-a purtat mai mult la nivelul sinodului eparhial. Diferența de viziune față de problemele administrației ecleziastice, precum și cea a afinităților politice a reliefat existența a două grupări separate. Cu toate acestea, lucrul în comun în cadrul comisiilor i-a făcut să înțeleagă mai bine că interesul Bisericii și, în ultimă instanță cel național, încalcă orice bariere. De aceea, ei au căzut de acord, de cele mai multe ori, în punctele esențiale. Trăvialul depus în cadrul ședințelor sinodale le-a conferit multora experiența necesară în controlul asupra mecanismelor ecleziastice și în posibilitatea de a înțelege complexitatea organismului Bisericii. Pe mulți dintre deputații sinodali îi vom regăsi și în lucrările Congresului Național Bisericesc, forul suprem de conducere a mitropoliei ortodoxe a Transilvaniei.

Cele două episcopii, a Aradului și a Caransebeșului, precum și consistoriul de la Oradea funcționau în mod autonom din punct de vedere administrativ, însă erau subordonate canonic și spiritual mitropolitului de la Sibiu. Reactivarea instituției mitropolitane în Transilvania, în 164, s-a putut realiza datorită implicării lui Andrei Șaguna care, prin sinodul ținut în același an, a deschis perioada constituțională în viața Bisericii. Dar, adevărata provocare avea să vină abia după acest moment și, chiar după aprobarea Statutului Organic în 1868. Era vorba despre ceva cu totul nou. Organismele ecleziastice abia formate trebuiau urmărite îndeaproape, în faza de prim impact, în terenul ecleziastic. Mulți dintre membrii ierarhiei superioare sau a administrației consistoriale, ca să nu mai vorbim despre clerul inferior, nu erau obișnuiți cu rigurozitatea cerută de statut și, în cele din urmă, cu exercițiul constituționalismului.

¹⁸ *Protocolul ședințelor... în anul 1913*, Arad, 1913, pp. 31-35.

¹⁹ *Protocolul ședințelor... în anul 1915*, Arad, 1915, pp. 30-32.

²⁰ *Protocolul ședințelor... în anul 1916*, Arad, 1916, pp. 39-40.

Conform Statutului Organic, afacerile mitropoliei se îndeplineau prin Congresul Național Bisericesc (organul legislativ), prin Consistoriul mitropolitan (organ executiv și judecătoresc) și prin Sinodul episcopesc²¹. Însă aceste autorități cu toate că erau prevăzute în constituție, fiecareia trebuia să i se dea un start. Un asemenea moment l-a constituit vara anului 1871, când Șaguna a trimis două scrisori consistoriului de la Oradea, una în 21 mai și una în 3 iulie, prin care anunța constituirea Consistoriului mitropolitan cu data de 1 septembrie²². Se pare că în lunile septembrie-octombrie au intrat în lucru și primele dosare la acest consistoriu, care reprezenta a treia instanță judecătorească, fiindcă la Oradea s-a transmis taxa pentru cauzele apelate la acest for. Ea era de 20 fl. și pentru că nu era achitată, celor în cauză nu li se trimitea decizia²³. Șaguna a urmărit îndeaproape felul în care consistoriul orădean se putea încadra în termenele propuse de el și dacă impunea aplicarea strictă a prevederilor Statutului Organic în jurisdicția sa. Un semn că acest funcționa în conformitate cu deciziile luate în cadrul Congresului era numărul de cauze disciplinare care ajunseseră în dezbatere²⁴. A durat câțiva ani ca personalul administrației ecleziastice superioare să se acomodeze cu noile prevederi. Un rol major în educarea și schimbul de experiență de la o episcopie la alta l-au avut lucrările congresuale.

Congresul Național Bisericesc era organul legislativ al Mitropoliei ortodoxe a Transilvaniei. În componența lui intrau din oficiu cei trei ierarhi de la Sibiu, Arad și Caransebeș, și alți 90 de deputați aleși pe o perioadă de trei ani, câte 30 din fiecare episcopie, în proporție de 2/3 laici și 1/3 clerici. Când avea loc alegerea mitropolitului, Congresul întrunea un număr de 120 membri, dintre care 60 proveneau din arhidieceza Sibiului și câte 30 din celelalte episcopii, în proporția consacrată. El emitea regulamente valabile pentru întreaga provincie mitropolitană.

Lucrările Congresului erau prezidate de către mitropolit, care oferea cuvântul celor prezenți și media posibilele tensiuni, având dreptul de a suspenda sesiunea²⁵. Ordinea de zi a ședințelor era asemănătoare cu cea a sinoadelor eparhiale, doar că în cadrul lor se dezbăteau probleme de interes pentru întreaga mitropolie. Protocoalele Congresului Național Bisericesc erau conduse de către notari, care țineau listele de votare, notau propunerile și intervențiile deputaților. Aceștia din urmă aveau datoria să participe la dezbaterile din cadrul comisiilor și a comitetelor care se formau în funcție de necesități, și din care făceau parte, de regulă, trei clerici și șase laici. Comisiile pregăteau rapoartele asupra discuțiilor de pe marginea obiectelor aflate pe ordinea de zi. Protocoalele, după ce erau verificate și aprobate de către mitropolit, erau tipărite și distribuite contra cost în fiecare episcopie.

Implicarea deputaților orădeani în lucrările congresului poate fi, așadar, urmărită din paginile acestor protocoale. În 1870, spre exemplu, printre cei care au fost aleși s-au numărat Petru Suciu, George Vasilevici și Miron Romanul, din partea clerului, iar

²¹ *Instituții ecleziastice...*, p. 279.

²² ANDJB, *Fond citat*, dosar 599, Protocolul ședinței plenare a consistoriului orădean din 9 august 1871, f. 39^v.

²³ *Ibidem*, f. 42^r.

²⁴ *Ibidem*, Protocolul ședinței plenare a consistoriului orădean din 24 iulie 1872, f. 59^r.

²⁵ *Instituții ecleziastice...*, pp. 32-33.

din rândul laicilor, Nicolae Jiga jr., George Popa și Ioan Făsie. Unii dintre ei au fost notari ai ședințelor, iar alții raportori pentru diferite comisii²⁶. Era perioada de început a experimentării unei asemenea reuniuni la nivel mitropolitan și, de aceea, Miron Romanul a considerat că realitatea impunea oferirea unei explicații detaliate față de unele aspecte statutare²⁷. Existau lacune în ce privește cunoașterea Statutului Organic în toate administrațiile consistoriale. La Oradea, atunci când era necesar să se facă trimitere la vreun articol din constituția ecleziastică, se lăsa loc liber pentru o eventuală adnotare ulterioară²⁸.

Deputații orădeani au constatat că existau nelămuriri și în alte subiecte, cum ar fi cel al preoților capelani. Opinia lui Procopie Ivașcovici era că denumirea de capelan sau paroh nu se întâlnea în canoane, ci doar noțiunea de prezbiter. Ea a fost introdusă pe parcurs în uzul administrației ecleziastice. Miron Romanul susținea necesitatea unei delimitări precise între parohi și capelani, propunând subordonarea acestora din urmă parohului²⁹. Chestiunea preoților capelani a continuat să-i preocupe pe canoniștii ortodocși. Redactorul ziarului *Biserica și Școala* de la Arad, Vasile Mangra, a acordat spațiu generos dezbaterii acestui subiect, destul de confuz explicat în Statutul Organic. Preoții capelani erau aleși ca sprijinitori în parohiile întinse sau pe lângă preoții în vârstă, care nu mai puteau răspunde întru totul pastorației. Era important să se sublinieze și faptul că între preotul capelan și cel paroh nu exista vreo deosebire în ce privea treapta ierarhică sau sacramentală, ci doar din punct de vedere disciplinar. Se părea că lucrurile erau mai clare în această privință în episcopia Caransebeșului, însă în cea a Aradului planau încă ezitățile. De aceea preoții capelani după ce erau o dată supuși unei alegeri, când erau numiți, cutuma din acele părți cerea ca după ce primeau o parohie, aceștia să treacă din nou prin actul electiv. În consecință, Mangra sugera ca alegerea de capelan să fie permanentă, cu îndreptățirea celui ales la titlul de preot paroh³⁰.

Pentru că și lipsa mijloacelor de informare generală contribuia la menținerea în obscuritate a unor subiecte care trebuiau cunoscute de către clerul de rând. În afară de *Telegraful Român*, la 1870 nu mai exista un alt ziar de „specialitate” care să aibă capacitatea de a dezvolta asemenea teme. În anii următori, la propunerea lui George Vasilevici care milita pentru o „foaie științifică oficială pentru școlile și bisericile din mitropolie”³¹, s-a înființat la Arad revista *Lumina*, iar din 1877 *Biserica și Școala*.

Preocuparea pentru instruirea clerului se poate observa și în cadrul lucrărilor Congresului Național Bisericesc. Deputați sinodali erau conștienți că printr-un proces de culturalizare susținut, generațiile viitoare de preoți se vor putea dedica cu abnegație

²⁶ *Protocolul Congresului Național Bisericesc român de religie greco-răsăriteană, chemat în Sibiu pe 1/13 octombrie 1870, tipărit din partea Notariatului Congresual*, Sibiu, 1870, p. 11.

²⁷ *Ibidem*, p. 38.

²⁸ ANDJB, *Fond citat*, dosar 599, Protocolul ședinței plenare a consistoriului orădean din 21 iunie 1871, f. 34v.

²⁹ *Protocolul Congresului...*, Sibiu, 1870, pp. 41-42.

³⁰ [Vasile Mangra], „Despre preoții capelani”, în *Biserica și Școala*, I, nr. 26, 24 iulie/5 august 1877, pp. 201-202.

³¹ *Protocolul Congresului...*, Sibiu, 1870, pp. 52-53.

obiectivelor Bisericii. Pentru aceasta, Vasile Mangra a propus înființarea unei academii teologice pentru clerul din întreaga mitropolie³². Ideea sa a creat dezbateri ample, fără însă vreun rezultat concret în acest sens.

La Congresul Național Bisericesc din 1882, Partenie Cosma s-a dovedit a fi unul din cei mai activi participanți. El era deputat laic și reprezenta cercul Tinca din Bihor. Printre propunerile avansate de Cosma o amintim pe cea în care se face referire la editarea cărților bisericești în limba română cu litere latine. De fapt, discuția era prilejuită de o hotărâre în acest sens a Sf. Sinod din România, care a decis să revadă editarea cărților de cult și, ajutat de un grup de specialiști, să îmbunătățească traducerea lor. În mitropolia Transilvaniei, procesul fusese demarat încă din 1871, căci Petru Petrovici raporta la sinodul eparhial arădean din acel an despre cererea protopopiatului din Șiria, care dorea ca tipărirea cărților să fie făcută cu litere latine³³. Atunci, solicitarea a fost expediată pentru soluționare Congresului, care în 1878 a constatat această necesitate și a cerut sinodului de la Arad să o realizeze³⁴. Era posibil însă ca noua editare a cărților în România, care deopotrivă erau folosite și în mitropolia Transilvaniei, să aducă îmbunătățiri notabile traducerilor de până atunci. Dar, în același timp exista și riscul ca unele amendări ale textelor ecleziastice să nu fie în spiritul Bisericii ortodoxe. Pentru un control al situației, Partenie Cosma propunea să se înființeze un comitet științific, care să fie informat de Sinodul Bisericii Ortodoxe de dincolo de Carpați de eventualele schimbări care se vor produce în interiorul textelor sfinte. Pe de altă parte însă, sinodul arhieresc era chemat să pună în practică același mod de traducere și transcriere a textelor în limba română cu caractere latine, care a fost acceptat în Sf. Sinod, ca să existe o uniformitate la nivelul întregii Biserice Ortodoxe din România și Transilvania. În concluzie, propunerea lui Cosma a fost acceptată de către Congres și urma să fie pusă imediat în aplicare³⁵.

Situația specială din punct de vedere a administrației ecleziastice în care se afla consistoriul de la Oradea s-a reflectat și în unele ședințe congresuale. În 1903 a fost vorba despre vicarul Vasile Mangra care era membru în ambele consistorii – cel de la Arad în care era deputat și cel de la Oradea pe care îl conducea din poziția de președinte. Congresul a fost sesizat de acest lucru de către un anonim și a produs dezbateri contradictorii: Paul Rotariu de la Timișoara, un mai vechi opozant al vicarului, dorea ca acesta să renunțe la mandat, deoarece era împotriva regulamentului de funcționare internă a Congresului. Mai precaut în decizii s-a dovedit a fi Nicolae Zigre. Deși recunoștea și el incompatibilitatea lui Mangra, Zigre evidenția în același timp faptul că Statutul Organic nu este explicit în ceea ce privește participarea unui președinte al consistoriului de la Oradea ca ales din partea consilierilor săi locali și ai celor de la Arad.

³² *Protocolul Congresului ordinar național bisericesc al mitropoliei românilor greco-orientali din Ungaria și Transilvania convocat la Sibiu pe 1/13 octombrie 1878*, Sibiu, 1879, pp. 92-93.

³³ *Protocolul ședințelor ținute din partea sinodului eparhial al diecezei române greco-orientale arădene în anul 1871*, Arad, 1871, p. 64.

³⁴ *Protocolul Congresului ordinar național bisericesc al mitropoliei românilor greco-orientali din Ungaria și Transilvania convocat la Sibiu pe 1/13 octombrie 1878*, Sibiu, 1879, p. 85.

³⁵ *Protocolul Congresului... întrunit în Sibiu, la 1/13 octombrie 1881*, Sibiu, 1882, pp. 20-22; 35-36.

În concluzie, se dorea ca întreaga problemă să fie transpusă Consistoriului mitropolitan, singurul capabil să se pronunțe. Discuțiile care au urmat au avut rolul de a soluționa cazul Mangra, prin aceea că el trebuia să renunțe la a mai fi membru în consistoriul de la Arad³⁶. Presiunea la care a fost supus vicarul Mangra venea pe fundalul confruntărilor din sinodul eparhial de la Arad dintre orădeni și bănățeni, care nu reușiseră să-l pună pe Augustin Hamsea pe scaunul episcopal la alegerile din acel an. Tabăra „mangristă” l-a susținut pe Ioan I. Papp, care a câștigat alegerile episcopale, iar în felul acesta și activismul politic a reușit să se impună în fața curentului pasivist promovat pe tărâmul Bisericii de mitropolitul Ioan Meșianu și de către bănățeni.

Implicarea orădenilor în lucrările Congresului Național Bisericesc a fost constantă de-a lungul anilor. Chiar dacă viziunea lor nu diferea de cea a celorlalți deputați, soluțiile propuse la problemele Bisericii au fost de cele mai multe ori pragmatice, realiste și în consecință acceptate de către Congres. Cele câteva voci care s-au distins: George Vasilevici, Partenie Cosma, Nicolae Zigre și Vasile Mangra s-au dovedit a fi printre cei mai buni administratori ai problemelor ecleziastice din mitropolia Transilvaniei.

Activitatea lor a fost esențială la punerea în aplicare a prevederilor Statutului Organic. Ineditul situației la care au fost constrânși să facă față a provocat dezbateri contradictorii în ședințele congresuale. Deși, în timp, se formaseră două partide, în jurul celor două personalități ecleziastice din acele vremuri, Ioan Meșianu și Vasile Mangra, colaborarea deputaților orădeni cu colegii lor de la Arad, Sibiu și Caransebeș a fost definitivă atunci când a fost atacată însăși autonomia Bisericii.

³⁶ *Protocolul Congresului... întrunit în Sibiu, la 1/14 octombrie 1903*, Sibiu, 1903, pp. 56-58.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

TAINA MASLULUI - VINDECARE SPRE ÎMPĂRĂȚIE

VALER BEL*

ABSTRACT. The Sacrament of the Holy Unction – Healing Towards the Kingdom. The present study specifies the biblical and theological foundations of the sacrament of the holy Unction, as well as its meaning, in the frame of the healing services of the Church. It is based on the analysis of the New Testament texts, of some works from the Early Christian Church, of the liturgical texts and of the newest books concerned with this subject.

The sacrament of the holy Unction is performed by the Church for the spiritual and bodily healing of the sick believers. It is based on the fact that our Saviour, Jesus Christ, forgave the sins and healed those who were sick. The miracles which accompany the preaching of Christ describe, and at the same time inaugurate, the Kingdom He inaugurates; these are signs of the Kingdom of God. The healing performed by Jesus is, thus, an integrant part of His mission. The mission of Christ is then continued by the mission of the Apostles and of the Church, for Jesus Christ has elected, during His earthly activity, the Apostles and the disciples and has sent them to announce the Gospel of the Kingdom of God and gave them the power and the order to heal the sick. The risen Christ Himself, as the "Doctor of our souls and bodies", heals spiritually and bodily through the prayer of the Church. The sacrament of the holy Unction, celebrated in the Church and by the wholly local Church, as it is said in the Epistle of Jacob, aims at the spiritual and bodily recovery of the sick and his re-integration in community, in the Church-Body of Christ, as an anticipation of the Kingdom of God. The work of God in the sacrament of the holy Unction heals, in the first place, by the fact that it illuminates the meaning of life and health as gifts of God. In this context, the suffering caused by the disease is connected to the Cross of Christ – Who suffered and died for us, and then has risen from the dead – and it is transformed in a mean of defeating the suffering and the disease. Thus, no matter the result concerning the healing of the body, the sick are brought again in that reality in which he entered through Baptism, that is, he is set with Christ on the way of the Kingdom of God. This is the ultimate healing, aimed at through the sacrament of the holy Unction. The holy Unction is a sacrament because its ultimate purpose is not only the recovery of the physical health, but the entering of man in the Kingdom's life. For in Christ, all has become ascension and entering into this life, its waiting and foretaste.

Keywords: *Church, Kingdom, Unction, healing, ministration*

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, belteol@yahoo.com

REZUMAT. Studiul de față precizează temeiurile biblice și teologice precum și sensul Tainei Maslului, în cadrul slujirii vindecătoare a Bisericii. El se întemeiază pe analiza textelor Noului Testament, a unor lucrări din Biserica primelor veacuri creștine, a textelor liturgice precum și a celor mai noi lucrări de referință.

Taina Maslului este săvârșită de către Biserică pentru vindecarea sufletească și trupească a credincioșilor bolnavi. Ea se întemeiază în faptul că Mântuitorul Iisus Hristos însuși a iertat păcatele și a vindecat pe cei bolnavi. Minunile care însoțesc propovăduirea lui Iisus descriu, și în același timp deschid Împărăția pe care El o propovăduiește, ele sunt semne ale Împărăției lui Dumnezeu. Slujirea tămăduitoare a lui Iisus este, astfel, parte integrantă a misiunii Sale, în cadrul căreia cuvintele și lucrările Sale constituie un tot unitar. Misiunea lui Iisus Hristos se continuă în misiunea Apostolilor și a Bisericii, căci Mântuitorul Iisus Hristos, încă în timpul slujirii Sale pământești, a ales pe Apostoli și pe ucenici și i-a trimis să propovăduiască Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu și le-a dat puterea și porunca vindecării bolnavilor. Hristos cel înviat și înălțat însuși, ca „Doctorul sufletelor și trupurilor noastre”, vindecă sufletește și trupește la rugăciunea Bisericii. Taina Maslului săvârșită în Biserică și de către întreaga Biserică locală, după cum se arată în Epistola sfântului Iacob, țintește însănătoșirea sufletească și trupească a bolnavului și integrarea lui în comunitate, în Biserica-Trupul lui Hristos, ca anticipare a Împărăției lui Dumnezeu. Lucrarea lui Dumnezeu în Taina Maslului vindecă în primul rând prin faptul că luminează sensul vieții și al sănătății ca daruri ale lui Dumnezeu. În acest context, suferința cauzată de boală este legată de Crucea lui Hristos – Care a suferit și murit pentru noi și a ajuns la înviere – și este transformată prin aceasta în mijloc de biruință a suferinței și a bolii. Astfel, indiferent care este rezultatul în ceea ce privește însănătoșirea trupului, bolnavul este readus în realitatea în care a intrat prin Botez, adică este așezat împreună cu Hristos pe calea Împărăției lui Dumnezeu. Aceasta este vindecarea ultimă spre care țintește Maslul. Sfântul Maslu este o Taină pentru că scopul său ultim nu este numai restaurarea sănătății fizice, pe care Biserica o dorește și pentru care se roagă, ci intrarea omului în viața Împărăției. Căci în Hristos, toate din lume, sănătatea ca și boala, bucuria și suferința, au devenit înălțare și intrare în această viață, așteptarea și anticiparea ei.

Cuvinte cheie: Biserică, Împărăție, Maslu, vindecare, slujire

Anul 2012 a fost declarat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române drept *Anul omagial al Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor ca prilej al reflexiilor teologice și misionar-pastorale asupra slujirii vindecătoare a Bisericii.*

Actualitatea și necesitatea acestei reflexii rezultă și din faptul că societatea contemporană a optat sau optează, tot mai mult, pentru lăsarea vindecării pe seama profesiilor medicale. Medicii rămân, în mare măsură, “marii preoți” ai sistemului medical, pe care noi l-am creat pentru noi înșine. Vindecarea este, însă, mult prea importantă, pentru a fi lăsată numai pe seama profesiilor medicale. Căci, în timp ce s-ar putea să ne descurcăm foarte bine în a aborda dimensiunea fizică a bolii, cu toții neglijăm dimensiunea ei duhovnicească. Și totuși, suferința spirituală, care însoțește boala fizică poate fi, uneori, mult, mult mai gravă decât durerea fizică, separarea de familie și Biserică, vina, anxietatea cauzată de întâlnirea cu propria condiție de muritor, pierderea controlului asupra propriei vieți, toate acestea pot fi izvorul unor dureri agonizante. Iar adevărata vindecare, care este atât fizică, cât și spirituală, poate fi dată doar de Hristos, Cel ce este «Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre».

Slujirea tămăduitoare a lui Hristos este una dintre îndatoririle fundamentale ale Bisericii. Noi, ca Biserică, suntem însărcinați să aducem tămăduire celor din preajma noastră, în această lume bolnavă. La Judecata din urmă, vom fi întrebați dacă i-am hrănit pe cei săraci, i-am primit pe cei străini, i-am îmbrăcat pe cei goi, i-am cercetat pe cei bolnavi (Mt. 25,31-46).

Sfântul Maslu este o Taină pentru că scopul său ultim nu este numai restaurarea sănătății fizice, pe care Biserica o dorește și pentru care se roagă, ci intrarea omului în viața Împărăției, în «bucuria și pacea» Duhului Sfânt. Căci în Hristos, toate din lume, și aceasta înseamnă sănătatea, ca și boala, bucuria și suferința, au devenit înălțare spre această viață și o intrare în această viață, așteptarea și anticiparea ei.¹

Taina Maslului, ungera bolnavilor care se confruntă cu suferința și boala este doar o mică parte din slujirea cuprinzătoare a Bisericii, dar și această slujire particulară, vindecătoare este oferită într-un context mai cuprinzător, care vizează scopul însuși al vieții omului.

Dacă în restul lumii ortodoxe, în tradiția grecească și slavonă, săvârșirea acestei Taine este destul de rară, fiind limitată adesea la o celebrare anuală, «de obște», în Marea Miercuri, existând credincioși care nu au niciodată contact cu Sfântul Maslu, în tradiția ortodoxă românească – cel puțin în ultimii ani – asistăm la o tendință opusă, Sfântul Maslu devenind o slujbă din ce în ce mai populară, numeroase biserici, mai ales orașe, incluzând o celebrare săptămânală (sau chiar mai frecventă) a Tainei ungerii bolnavilor. Tradiția în sine este bună, deoarece toți avem nevoie de întărire în credință, de vindecare sufletească și trupească sau de fortificarea sănătății duhovnicești și trupești.

Aceasta nu înseamnă, însă, că Sfântul Maslu ar putea înlocui Taina Spovedaniei – care are ca scop tocmai mărturisirea păcatelor, iertarea lor și împăcarea cu Biserica –, și nici Sfânta Liturghie care reprezintă centrul și punctul culminant al vieții noastre creștine,² în cadrul căreia ne împărtășim cu Trupul și sângele euharistic al lui Hristos, ca pregustare a împărtășirii depline de El în Împărăția lui Dumnezeu: «*Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale*» (Rugăciunea a treia la punerea în potir a Sfintelor Taine).

Sfântul Maslu își are locul bine stabilit în viața Bisericii și a credincioșilor, aceasta fiind Taina care îi are în vedere, în primul rând, pe cei bolnavi, așa cum reiese din temeiurile biblice, teologice și din textul Slujbei Maslului, și își atinge scopul cu adevărat în contextul vieții Bisericii cu Tainele ei, căci scopul întregii vieți creștine este desăvârșirea și mântuirea, care se realizează în Biserică, trupul tainic al lui Hristos. Am subliniat faptul acesta deoarece putem vedea creștini care aleargă la Sfântul Maslu însă evită Spovedania și Sfânta Liturghie.

1. Iisus Hristos Tămăduitorul

Mântuitorul Iisus Hristos vine să vestească inaugurarea Împărăției lui Dumnezeu. Propovăduirea, Persoana și lucrarea lui Iisus formează o unitate. În Persoana și lucrarea Lui, Împărăția este prezentă în mijlocul și în lăuntru nostru (Lc.17,21).

¹ Pr. Alexander SCHEMMAN, *Pentru viața lumii*, trad. de A. Jivi, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 128.

² Cezar LOGIN, *Prefață* la Paul MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu, ungera bolnavilor*, trad. de Cezar LOGIN, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp. 11-12.

Când Ioan Botezătorul a trimis la Iisus pe doi dintre ucenicii Săi ca să-L întrebe dacă El este Mesia, El indică lucrarea Sa, raportându-Se la pasajele veterotestamentare care se refereau la timpul mântuirii (Isaia 35,5 ș.u.): «*Orbii văd, șchiopii umblă, leproșii se curățesc, surzii aud, morții învie și săracilor li se binevestește*» (Lc.7,22). Când a prefăcut apa în vin, la nunta din Cana, cu această minune revelatoare a făcut referire la înțelegerea veterotestamentară a vinului ca simbol al timpului mântuirii. Iisus se prezintă, prin aceasta, ca Cel prin Care vine mântuirea. El a vorbit, de asemenea, de vinul cel nou care nu trebuie turnat în butoaie vechi (Mt.9,17). Timpul cel vechi a trecut și timpul mântuirii începuse. Altă dată Iisus a fost și mai clar: «*Dar dacă Eu îi scot pe demoni cu degetul lui Dumnezeu, iată că împărăția lui Dumnezeu a ajuns la voi*»(Lc.11,20). Cu Iisus din Nazaret a început Împărăția lui Dumnezeu. Ceea ce a fost așteptat de secole și a fost proiectat în viitor s-a petrecut acum. Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul nostru. El nu a chemat la o decizie imediată pentru că era un predicator important sau avea un astfel de mesaj, ci pentru că odată cu El a venit Împărăția lui Dumnezeu. Pe unul dintre cei doi tâlhari de pe cruce, care s-au întors spre El cu pocăință și încredere deplină, Iisus nu l-a mângâiat cu anumite promisiuni, care se vor împlini cândva, în viitor, ci l-a asigurat că va fi cu El *astăzi* în rai (Lc.23,43).

Minunile care însoțesc propovăduirea lui Iisus descriu, și în același timp, deschid Împărăția pe care El o propovăduiește, ele sunt semne ale Împărăției lui Dumnezeu. Slujirea tămăduitoare a lui Iisus este, astfel, parte integrantă a propovăduirii Sale, în cadrul căreia cuvintele și lucrările Lui constituie un tot unitar.

Sfintele Evanghelii ne arată grija deosebită pe care a avut-o Mântuitorul Iisus Hristos față de cei bolnavi: «*Și Iisus străbătea toate cetățile și satele, învățând în sinagogile lor, propovăduind Evanghelia împărăției și vindecând toată boala și neputințele în popor*» (Mt.9,35). El a vindecat tot felul de bolnavi, făcând bine tuturor celor ce au avut bucuria de a-L întâlni. Minunile săvârșite de Mântuitorul au constat în taumaturgii sau vindecări minunate: «*și aduceau la El pe toți cei aflați în suferință și cuprinși de multe feluri de boli și chinuri, pe demonizați, pe lunatici, pe slăbănogi și El îi vindecat* (Mt.4,24; 8,16). Deși toți evangheliștii folosesc relatările minunilor pentru a arăta cine este Iisus – Fiul lui Dumnezeu, Mesia Cel făgăduit, Care stăpânește peste toată zidirea –, vindecările Îl arată pe Iisus ca fiind, în același timp, iubitor și plin de compasiune pentru oameni. Lăcrimează la mormântul prietenului Său, Lazăr, vindecă sâmbăta, arătând că mila este mult mai importantă decât respectarea strictă a legii (Mc.3,1-5). Se îngrijește, în deosebi, de cei săraci și sărmani, de cei ce nu au pe nimeni care să le poarte de grijă. Vindecările minunate sunt astfel, în primul rând, fapte concrete de slujire, dar puterea Lui dătătoare de viață se manifestă și ca o confirmare a misiunii Sale în lume, căci faptele Sale sunt „semne” ale Împărăției tocmai pentru că Iisus vindecă persoana umană în integralitatea ei, restaurând comuniunea ei cu Dumnezeu. Tot El a spus: «*bolnav am fost și M-ați cercetat*» (Mt.25,36), arătând că El Se identifică în mod tainic cu cei bolnavi și cercetându-i pe aceștia ne întâlnim cu El.

Lucrarea tămăduitoare a lui Iisus trebuie văzută, de aceea, în contextul întregii Sale slujiri. În Noul Testament, două elemente sunt legate de vindecarea bolilor: credința și căința. Evangheliile prezintă credința, fie ca precedând, fie ca urmând vindecării. Înaintea săvârșirii unei vindecări, Iisus a cerut adesea răspunsul credinței în puterea lui dumnezeiască sau a stimulat-o în cel vindecat, ca în cazul vindecării orbului din naștere.

Astfel, când doi nevătători se țineau după El, rugându-L insistent să le redea vederea, El îi întreabă: «*Credeți că pot să fac eu aceasta? Ei i-au răspuns: Da, Doamne! Atunci S-a atins de ochii lor zicând: Fie vouă după credința voastră! Și s-au deschis ochii lor*» (Mt.9, 27-30). Domnul a lăudat credința femeii cananeence și insistența ei în rugămintea bazată pe această credință și i-a vindecat fiica spunând: «*O, femeie, mare este credința ta; fie ție precum voiești! Și s-a tămăduit fiica ei din ceasul acela*» (Mt.15,22-28), a încurajat credința femeii bolnave de doisprezece ani, care s-a atins de haina Lui ca să se vindece: «*Îndrăznește, fiică, credința ta te-a mântuit! Și din ceasul acela femeia s-a tămăduit*» (Mt.9, 20-22); a vindecat un lepros care L-a rugat în genunchi, cu credință, zicând: «*Dacă vrei Tu, poți să mă curățești* » (Mc.1,40-41); a întărit credința lui Iair, care, după ce îl rugase să vină să-i vindece fiica, a primit vestea că fiica lui a murit. «*Dar Iisus, auzind cuvântul ce se grăise, i-a zis mai-marelui sinagogii: Nu te teme. Crede numai!*» (Mc.5,36); a admirat credința sutașului roman, care L-a rugat să-i vindece servitorul de la distanță, numai cu cuvântul, exclamând: «*Adevăr spun, nici în Israel n-am aflat atâta credință*» (Mt.8,10). Pe cel căruia i-a dat vederea, orb din naștere fiind, l-a întrebat: «*Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu? Iar el i-a zis: Cred, Doamne, și i s-a închinat*» (In.9,53-58)³.

În același timp, ucenicilor, care n-au putut vindeca pe copilul lunatic, Domnul le-a spus că n-au putut să-l vindece din cauza *credinței lor puține*, căci nimic nu este cu neputință pentru cei ce au credință tare (Mt.17,19-20; Mc.5,36, 9,23).

Strâns legată de puterea vindecării este și puterea de a ierta păcatele. Iisus, mai întâi, iartă păcatele slăbănogului din Capernaum și abia apoi îl vindecă. Observăm aici că slujirea vindecătoare a lui Iisus are în vedere persoana deplină, întreagă și că boala fizică nu este decât un simptom al bolii care invadează întreaga lume, boala care își are originea în păcat (deși nu neapărat păcatul individual al persoanei umane). În acest caz, Iisus îndepartează, mai întâi, sursa bolii și doar apoi simptomele (Mt.9,2-7; Mc.2,3-12). Deși foarte importantă pentru ajutorarea celor suferinzi, vindecarea trupească nu este un scop în sine, ea trebuie văzută întotdeauna în contextul slujirii lui Iisus, al cărei scop este restabilirea comuniunii oamenilor cu Dumnezeu. El vine să inaugureze Împărăția, care se va plini doar atunci când Se va întoarce întru slavă, la a doua venire. Toți cei pe care Iisus i-a vindecat sau i-a înviat, la un moment dat, iarăși s-au îmbolnăvit și au murit. Prin urmare, vindecările erau doar o pregustare a celor ce au să vină, dar o pregustare reală.⁴

În contextul lor imediat, vindecările săvârșite de Iisus aveau adesea ca scop și reintegrarea persoanei bolnave în comunitatea de credință. Faptul acesta este evident îndeosebi chiar în cazul primei vindecări săvârșite de Iisus: curățirea leprosului (Mc.1,40-44; Mt.8,2-4; Lc.5,12-16). După ce omul se vindecă, Iisus îl învață, spunându-i: «*Vezi, nimănui să nu spui nimic, ci mergi de te arată preotului, iar pentru curățirea ta să duci cele rânduite de Moise, să le fie mărturie*» (Mc.1,44). Astfel, curățit fiind, omul este capabil să-și reia locul în sinagogă sau în Templu, de unde fusese exclus din cauza bolii sale. Săvârșind această vindecare, Domnul restaurează relația adecvată dintre Dumnezeu și creație, o relație pe care păcatul, boala și moartea au mutilat-o.

³ Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 68, 73.

⁴ Paul MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu, ungerea bolnavilor*, trad. de Cezar LOGIN, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, pp. 22-23.

2. Slujirea vindecătoare a Bisericii Apostolice

Încă în timpul slujirii Sale pământești, Mântuitorul Iisus Hristos îi alege pe Apostoli și pe ucenici și-i trimite să propovăduiască Evanghelia împărăției lui Dumnezeu, dându-le și puterea și porunca vindecării bolnavilor: *«Și chemându-i pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat lor putere asupra duhurilor necurate, ca să le scoată și să tămăduiască toată boala și toată neputința. Și mergând, propovăduiți zicându-le: S-a apropiat împărăția cerurilor! Pe cei bolnavi tămăduiți-i; pe cei morți înviați-i; pe cei leproși curățați-i; pe demoni scoateți-i afară; în dar ați primit, în dar să dați»* (Mt.10,1-7;Lc.9,1-2). *«Și ieșind, ei propovăduiau să se pocăiască. Și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau»* (Mc.6,7-13).

Când cei șaptezeci de ucenici s-au întors de unde fuseseră trimiși, ca să vindece pe bolnavi și să vestească apropierea împărăției lui Dumnezeu (cf.Lc.10,9), I-au spus: *«Doamne și demonii ni se pleacă întru numele Tău»* (Lc.10,17). Prin urmare, vindecarea este parte integrantă a slujirii Apostolilor și a Bisericii Apostolice.

Curând după Cincizecime, Apostolul Petru îl vindecă pe ologul din naștere. Cel vindecat intră împreună cu Apostolii Petru și Ioan în Templu, unde Petru, propovăduind mântuirea în Hristos, arată că *«credința în El i-a dat lui această întregire, în fața noastră a tuturor»* (FA 3,16). În activitatea lor de propovăduire, Apostolii au continuat să săvârșească vindecări ca semne ale Împărăției (FA 9,32-43).

Scrierile Noului Testament acordă o atenție deosebită vieții comunității, Bisericii ca trup al lui Hristos, și responsabilității fiecărui membru pentru zidirea Bisericii și a unuia față de altul, așa cum arată Apostolul Pavel: *«Dar Dumnezeu a întocmit astfel trupul, dând mai multă cinste celui căruia îi lipsește, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădularele să se îngrijească deopotrivă unele de altele. Și dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună; și dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună. Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte»* (1Cor.12,24-27).

Sfântul Apostol Pavel insistă ca ascultătorii săi să-și poarte de grijă unul altuia. Predică Evanghelia iubirii. Face colectă pentru Biserica din Ierusalim. Toți trebuie să-și folosească darurile și talentul pentru zidirea Bisericii, trupul lui Hristos. Îi muștră pe corinteni tocmai pentru că nu au reușit să fie uniți. În cadrul acestei comunități strâns unite, este de așteptat ca toți să-și poarte reciproc de grijă, să se iubească unii pe alții. Și aceasta este chiar temelia învățăturii „etice” a lui Hristos. Trebuie să-l iubim pe aproapele nostru ca pe noi înșine. Vom fi judecați dacă i-am hrănit sau nu pe cei flămânzi, dacă le-am dat sau nu să bea celor însetați, dacă i-am cercetat sau nu i-am cercetat pe bolnavi și pe cei aflați în temniță. Când un membru al comunității păcătuiește, comunitatea are datoria de a vindeca rana, căci întreaga comunitate este rănită. Cei aflați în păcate grave trebuie scoși afară, pentru a putea fi vindecați. Așa cum Hristos și-a pus viața Sa pentru noi, așa toți creștinii sunt chemați să trăiască unul pentru altul, până la a-și da chiar viața lor. Scopul principal al Bisericii este vindecarea noastră, ștergerea rupturii dintre Dumnezeu și omenire, care este cauzată de păcatele noastre și care conduce spre moarte. Și aceasta se întâmplă tocmai atunci când suntem uniți unul cu altul și cu Dumnezeu în trupul lui Hristos, care este Biserica.

Tot ceea ce face Biserica, întreaga ei propovăduire, viața sacramentală și liturgică au ca scop refacerea și susținerea comuniunii cu Dumnezeu, comuniune stricată de păcătoșenia noastră. Acesta este sensul real și ultim al vindecării creștine și implică

persoana întregă a omului, trup și suflet. Iar spațiul acestei slujiri vindecătoare este Biserica prin Tainele sale și în primul rând prin Tainele de inițiere: Botezul, Mirungerea și Euharistia.

3. Sfântul Maslu – Taina vindecării bolnavilor pe calea Împărăției

Prin Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos ceva radical s-a produs în starea și în istoria omenirii, s-a schimbat însăși condiția ontologică a existenței noastre. Prin Jertfa și Învierea Sa, Iisus Hristos ne-a introdus nu numai într-un nou mod de viață ci și într-un nou domeniu al existenței, acela al Împărăției lui Dumnezeu. Căci în Hristos Cel înviat, viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii prefăcând starea ei veche într-o stare nouă și pregătindu-i starea viitoare. Cu Învierea lui Hristos viața omenirii este orientată spre Împărăție, care într-o formă anticipată este deja în mijlocul nostru aici și acum ca Împărăție a Duhului Sfânt⁵.

Tainele Bisericii sunt mijloacele de trecere a vieții lui Hristos Cel răstignit și înviat în viața credincioșilor în momentele fundamentale ale vieții lor, pentru a-i ridica și susține în mersul lor spre Împărăția lui Dumnezeu. În fiecare din Tainele Bisericii aceeași taină unică a mântuirii în Hristos devine realitate și este aplicată unui moment concret al vieții credincioșilor. Aceeași prezență mântuitoare a lui Hristos este împărtășită prin Duhul Sfânt în Botez și Mirungere, în Tainele pentru slujiri speciale – Taina Nunții și Taina Hirotoniei – sau în cele ale restaurării – Taina Spovedaniei și Taina Maslului –, culminând în Sfânta Euharistie, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului Cel jertfit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui. De aceea Tainele de inițiere stau la temelia vieții creștine deci și a vindecării.

Prin Botez ne naștem la viața cea nouă în Hristos, intrăm într-o nouă relație cu Dumnezeu, unde păcatul, boala și moartea nu mai stăpânesc. Devenim fii ai lui Dumnezeu, mădulare ale trupului lui Hristos-Biserica și moștenitori ai Împărăției. Această nouă relație-comuniune este veșnică, dacă stăruim în ea și nici boala, nici moartea nu o pot desființa. Prin urmare, Botezul este taina vindecării, prin excelență, o vindecare ce cuprinde ființa sau persoana umană, trup și suflet. Această dimensiune este exprimată în rugăciunea centrală a rânduielii Botezului, de sfințire a apei: *«Tu, Stăpâne, arată apa aceasta, apă de izbăvire, apă de sfințire, curățire a trupului și a sufletului, dezlegare legăturilor, iertare păcatelor, luminare sufletului, baie de a doua naștere, înnoire duhului, har de înfiere, îmbrăcăminte de nesticăciune, izvor de viață.»* Boala și moartea continuă să existe dar nu mai marchează sfârșitul existenței noastre, ci o trecere spre viața veșnică a Împărăției.

Așa cum Hristos a murit și a înviat, tot așa vom muri și noi și vom învia, căci, în Hristos, înfrângerea noastră cea mai de pe urmă este preschimbată în biruință. Slujba Botezului și Mirungerii exprimă faptul că cel ce primește aceste Taine trece printr-un proces tămăduitor prin excelență. Exorcismele rostite la Botez cuprind numeroase menționări ale vindecării spirituale și fizice, rugăciunea de binecuvântare a untdelemnului dinaintea Botezului cere: *«înnoirea sufletului și a trupului»*. Rugăciunea citită înaintea Mirungerii cuprinde o cerere de *«izbăvire de cel rău și de toate uneltirile lui»*, care cuprind, cu siguranță, și boala sufletească și trupească. Pericopa *Apostolului* (Rom.6,3-11)

⁵ Ion BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 92-93

subliniază biruința asupra morții care se lucrează în cel botezat, întrucât în actul Botezului, acesta moare și învie cu Hristos, în mod liturgic sacramental: «*Așadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm întru înnoirea vieții; că dacă una cu El ne-am făcut prin asemănarea morții Lui, atunci una vom fi și prin aceea a învierii Lui, cunoscând noi aceasta, anume că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, așa încât trupul păcatului să fie nimicim pentru ca noi să nu mai fim înrobiți păcatului*» (Rom.6,4-6). Așadar *Epistola către Romani* vorbește de două aspecte esențiale ale Botezului: a) «*moarte asemănătoare cu a Lui*», adică lepădarea umanității negative prin ștergerea păcatului și a consecințelor acestuia, care se află în om, prin nașterea după trup (Rom.6,12-14) și b) «*înviere asemănătoare cu a Lui*», adică nașterea din nou, asumarea unei umanități pozitive «*prin înnoirea Duhului Sfânt*»(Tit3,5), prin care cel botezat primește o existență spirituală nouă și este așezat împreună cu Hristos, în puterea Duhului Sfânt, pe calea Împărăției lui Dumnezeu. De aceea în Noul Testament, Botezul este numit Taina nașterii din nou (In.3,5); Taina iluminării, a primirii cunoștinței adevărate (Evr.10,26); Taina curățirii (Evr.10,22), a libertății (Gal.4,31); arvuna moștenirii vieții veșnice (2Cor.1,21); chipul învierii viitoare, realizate deja aici (Rom.6,5); baia nașterii celei de-a doua (Tit3,5); îmbrăcarea în taina lui Hristos (Gal.3,27). Iar după înfăptuirea Tainei botezului și a mirungerii, preotul împreună cu cel botezat și cu nașii, părinții duhovnicești, înconjoară cristelnița cântând:«*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat*».

După Botez, în Taina mirungerii, cel botezat se învrednicește de Cincizecimea personală. Duhul Sfânt este chemat să vină, să-l întărească în viața cea nouă în Hristos. Prin ungerea cu Sfântul Mir primește pecetea darului Duhului Sfânt, este încorporat în Biserică, trupul lui Hristos, ca o nouă creație și templu al Duhului Sfânt. Mai mult, este chemat să aducă același mesaj tămăduitor al lui Hristos în lume, fapt exprimat în pericopa evanghelică, citită la această slujbă, care reproduce mandatul misionar al lui Hristos cel înviat: «*Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă; și, iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului*» (Mt.28,19-20).

În timp ce Botezul și Mirungerea sunt Tainele prin care devenim membri ai Bisericii, trupul lui Hristos, Euharistia este Taina în care comuniunea cu Dumnezeu în Hristos este desăvârșită, reînnoită și trăită continuu. În Botez, cel ce crede în Hristos se desparte de viața trăită în înstrăinare de Dumnezeu sau moare ca om vechi, supus păcatului și ia puterea din moartea lui Hristos pentru a trăi cu El viața întru ascultare de Dumnezeu. Păcatele lui sunt iertate, chipul lui Dumnezeu din el este restaurat, comuniunea reală, intimă cu Dumnezeu este refăcută. Boala și moartea, care au stăpânit viața noastră, sunt învinse, în sensul că ele, asemenea crucii lui Hristos, au devenit un mijloc al biruinței, o cale de trecere în Împărăție. Stricăciunea existenței noastre este învinsă prin încorporarea în trupul lui Hristos-Biserica. Nu mai suntem lăsați să ne trăim viața singuri, să suferim și să murim într-o moarte lipsită de sens. În Biserică, suferința noastră și apoi moartea devin mijloace ale biruinței, urmând calea lui Hristos, moartea pe Cruce și Învierea Lui.

În Euharistie, omul renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt nu se mai unește cu Hristos care Se naște și moare pentru păcatele noastre ci cu Hristos care moare la sfârșitul activității Sale pământești pentru a învia la viața eternă. Euharistia

sădește astfel în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu, spre a o primi umplută de viața Lui eternă, asemenea lui Hristos prin înviere. Dar planul vieții eterne nu se suprapune numai planului vieții pământești reînnoite, ci se și interferează cu acesta și amândouă se susțin reciproc. Viața eternă a lui Hristos întărește nu numai ca perspectivă, ci și ca arvună, mișcarea vieții noastre pământești spre ea, susținând prin aceasta în ea înnoirea în curăție și virtuți, în sănătatea sufletească și trupească. Euharistia este astfel și un ajutor pentru ca viața noastră pământească să înainteze, într-o sănătate, spre viața de veci.⁶ De aceea ne rugăm după împărtășirea cu Sfintele Taine: «*Și să-mi fie mie Euharistia aceasta spre bucurie, spre sănătate și spre veselie*»⁷, «*Îndreptează calea noastră, întărește-ne pe toți întru frica Ta; păzește viața noastră, întărește pașii noștri*»⁸, «*și mă învrednicește, până la sfârșitul vieții, fără de osândă, să primesc sfințirea preacuratelor Taine, spre tămăduirea sufletului și a trupului*»⁹, «*Stăpâne, lubitorule de oameni, Care pentru noi ai murit și ai înviat și ne-ai dăruit aceste înfricoșătoare și de viață făcătoare Taine, spre binefacerea și sfințirea sufletelor și trupurilor noastre, dă să-mi fie mie acestea spre tămăduirea sufletului și a trupului, spre izgonirea a tot potrivnicul, spre luminarea ochilor inimii mele, spre împăcarea sufleteștilor mele puteri, spre credință neînfruntată, spre dragoste nefățarnică, spre desăvârșirea înțelepciunii, spre pază poruncilor Tale, spre adăugirea dumnezeiescului Tău har și spre dobândirea Împărăției Tale*»¹⁰.

Taina Maslului este săvârșită de către Biserică pentru vindecarea sufletească și trupească a credincioșilor bolnavi. Ea se întemeiază în faptul că Iisus Hristos însuși a iertat păcatele și a vindecat pe cei bolnavi în timpul activității Sale pământești (a se vedea mai sus *Iisus Hristos Tămăduitorul*) și a dat Apostolilor și Bisericii Sale această misiune (a se vedea mai sus *Slujirea vindecătoare a Bisericii Apostolice*). Iisus Hristos cel înviat și înălțat însuși ca «*Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre*» vindecă sufletește și trupește la rugăciunea Bisericii: «*Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei plecând, au propovăduit pretutindeni, Domnul lucrând împreună cu ei și întărind cuvântul prin semnele ce urmau.*» (Mc.16,19-20). De aceea sfântul Iacob îndeamnă: «*Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și, de va fi făcut păcate, se vor ierta lui.*» (Iac.5,14-15), indicând săvârșirea acestei Taine în vremea Apostolilor.

În afară de cuvintele sfântului Apostol Iacob, nu avem prea multe mărturii scrise despre modul în care se împlinea această slujire în Biserica primelor veacuri. Totuși, într-unul dintre cele mai vechi documente liturgice păstrate din secolul al III-lea, *Tradiția apostolică*, aflăm că la Sfânta Liturghie, după sfințirea Darurilor de pâine și vin, putea fi binecuvântat și untdelemnul, din care gustau și cu care erau unși bolnavii, pentru vindecare: «*Dacă aduce cineva drept ofrandă untdelemn, [episcopul] să mulțumească în aceeași ordine ca și la pâine și vin. Să mulțumească însă nu spunând aceleași cuvinte, ci*

⁶ Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 82-83.

⁷ *Rugăciunea a patra, de mulțumire după Dumnezeiasca Împărtășire.*

⁸ *Rugăciunea de mulțumire după Împărtășirea preotului.*

⁹ *Rugăciunea către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu, din Rânduiala Sfintei Împărtășanii.*

¹⁰ *Rugăciunea întâi de mulțumire după Dumnezeiasca Împărtășire.*

în același sens astfel: *Ca sfințind acest ulei, să dai, Dumnezeuule, sănătate celor ce se ung cu el și gustă din el. Așa cum ai uns împărați, preoți și profeți, tot așa să dea tuturor celor ce gustă din el și se folosesc de el întărire și sănătate*»¹¹. O altă dovadă a faptului că existau rugăciuni de sfințire a untdelemnului pentru vindecarea celor bolnavi, în primele veacuri creștine, o reprezintă și *Rânduiala despre apă și untdelemn a Apostolului Matei*, consemnată de cunoscutul manuscris liturgic de la sfârșitul secolului al IV-lea, *Constituțiile Sfinților Apostoli*: «Episcopul să binecuvinteze apa sau untdelemnul, iar dacă nu e de față, să binecuvinteze prezbiterul, stându-i alături diaconul. Dacă episcopul e prezent, să-i stea alături un prezbiter și un diacon. Să spună așa: *Doamne Savaot, Dumnezeuul puterilor, Creator al apelor și Dăruitor al untdelemnului, Îndurat și Iubitor de oameni, Cel Ce dai apă spre băutură și curățire, și untdelemn să veselească fața omului (Psalm 103,15) spre veselia voioșiei (Psalm 44,8,16), Însuși și acum prin Hristos sfințește apa aceasta și untdelemnul pentru numele celui sau celei ce le-a adus și dă-i putere să producă sănătate, să alunge bolile, să pună pe fugă demonii, să păzească casa și să alunge orice uneltire prin Hristos, nădejdea noastră (1Timotei1,1), prin Care Ție fie slavă, cinste și venerare în Sfântul Duh în veci. Amin.*»¹²

Biserica, cler și popor săvârșește Taina în stare de pocăință și rugăciune, invocând mila și ajutorul lui Dumnezeu pentru vindecarea sufletelor și trupurilor celor bolnavi. Aceasta se exprimă atât în canonul de dinaintea rânduiei slujbei propriu-zise a Tainei, cât și în rânduiala săvârșirii Tainei, în cadrul căreia, după ectenia mare și sfințirea untdelemnului, se fac șapte citiri din *Apostol*, se citește șapte *Evangelii*, se invocă mila și ajutorul lui Dumnezeu prin șapte ectenii mici și șapte rugăciuni stăruitoare și se ung bolnavii cu untdelemn sfințit de către șapte preoți slujitori. Numărul șapte, reprezentând desăvârșirea, exprimă atât rugăciunea stăruitoare cât și darurile Sfântului Duh, care sunt cerute.

Biserica se roagă pentru vindecarea fizică dar mai ales pentru iertarea păcatelor și vindecarea duhovnicească. Aceasta reiese atât din citirile din *Apostol* și *Evangelii* cât și din cele șapte rugăciuni stăruitoare. Citirile din *Apostol* încep cu textul din *Epistola sfântului Apostol Iacob* (5,10-16), în care se găsește îndemnul Apostolului de a chema preoții Bisericii să se roage pentru bolnavi și să-i ungi cu untdelemn întru numele Domnului. Celelalte citiri din *Apostol* vorbesc despre *responsabilitatea pe care o au creștinii unii față de alții* (Rom.15,1-7), despre *dragoste ca temei al viețuirii creștine* (1Cor.12,27-31;13,1-8), despre *importanța sfințirii sufletului și trupului, ca „templu al Dumnezeului Celui viu”* (2Cor.6,16-18;7,1), despre *puterea rugăciunii comunității creștine pentru cei aflați în neazuri și suferințe* (2Cor.1,8-11), despre *roadele Duhului Sfânt* (Gal.5, 22-26;6,1-2) și despre *importanța sfințirii vieții aducătoare de vindecare* (1Tes.5,14-23). Prima din cele șapte citiri din *Evangelie* este *Pilda samarineanului milostiv*, rostită de Mântuitorul și consemnată în Sfânta *Evangelie* după Luca (10,25-37), care reprezintă o *Evangelie a milostivirii și a vindecării*. Celelalte citiri din *Evangelie* vorbesc despre *pocăința lui Zaheu vameșul, în urma căreia a primit de la Hristos vindecarea vieții păcătoase* (Lc.19,1-10); despre *puterea de a vindeca, pe care Mântuitorul Hristos a dăruit-o*

¹¹ Ipolit din Roma, *Tradiția apostolică*, V, trad. de arhid. Ioan I. ICĂ Jr., în: *Canonul Ortodoxiei, I, Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, Deisis/Stavropoleos, 2008, p.575.

¹² *Constituțiile Sfinților Apostoli*, VIII,29, în: *Canonul Ortodoxiei, I*, p.759.

Sfinților Săi Ucenici și Apostoli (Mt.10,1,5-8) și despre unele vindecări săvârșite de Mântuitorul Iisus Hristos asupra celor aflați în suferințe: soacra Apostolului Petru, fiica femeii cananeence, dar și „demonizați” și „toți cei bolnavi” (Mt.8,14-23; 15,21-28,9,9-13). Aceste citiri îi ajută pe cei prezenți să-și întărească nădejdea în puterea lui Dumnezeu și să primească harul său vindecător. În mod deosebit, cea de-a cincea citire evanghelică se referă la Pilda celor zece fecioare (Mt.25,1-13), în care untelemnul este semnul așteptării harului milostivirii lui Hristos. De remarcat este faptul că din cele șapte pericope evanghelice numai două se referă la vindecări trupești, celelalte cinci referindu-se la vindecarea de patimi și boli sufletești.

În slujba Sfântului Maslu păcatul și boala sunt menționate împreună, după cum reiese mai ales din cele șapte rugăciuni stăruitoare: *«Însuți, Preabunule Împărate, ascultă rugăciunea mea în ceasul acesta și în această sfântă zi și în toată vremea și locul, și ia aminte la glasul rugăciunii mele și dăruiește tămăduire robului Tău (N), care este în neputința sufletului și a trupului, dându-i lui slobozire de păcate și iertare greșalelor celor de voie și celor fără de voie, tămăduindu-i lui rănile cele netămăduite și toată boala și toată neputința. Dăruiește-i lui tămăduire sufletească, Cel ce Te-ai atins de soacra lui Petru și au lăsat-o pe dânsa frigurile și s-a sculat și a slujit Ție. Însuți, Stăpâne, și robului Tău, acesta (N), dă-i tămăduire și izbăvire de toată boala cea vătămătoare. Adu-Ți aminte de îndurările Tale cele bogate și de mila Ta. Adu-ți aminte că gândul omului cu osârdie este plecat spre cele rele din tinerețile lui, și că nimeni nu este fără de păcat pe pământ. Că tu singur ești fără de păcat, Cel ce ai venit și ai mântuit neamul omenesc și ne-ai izbăvit pe noi din robia vrăjmașului... Pentru aceasta păcatele tinereților noastre nu le pomeni, Doamne. Că tu ești nădejdea celor fără de nădejde și odihna celor istoviți și împovărați cu fărădelegi.»*¹³ Cele șapte rugăciuni, rostite de preoți înaintea fiecărei ungeri cu untelemn sfințit a bolnavului se concentrează de aceea mai mult asupra păcatului decât asupra bolii trupești.

Boala nu este niciodată pur fizică, Adesea boala fizică este doar una dintre manifestările realității spirituale. Pe de altă parte, așa cum păcatul poate cauza boală și moarte, tot așa boala poate conduce la păcat. Sunt, cu siguranță, unele situații în care ne provocăm suferința prin deciziile pe care le luăm. În multe cazuri, însă, legătura dintre păcat și boală nu este evidentă. Sigur este însă că suferința și boala sunt consecințele inevitabile ale stării de păcătoșenie și ale înstrăinării de Dumnezeu a întregii lumi. Suferința, boala și moartea afectează toți oamenii în această lume căzută; toți avem parte de acestea, tineri și bătrâni, sfinți și păcătoși. Chiar și Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce a fost fără de păcat, a pățimit și a murit – aceasta este însăși esența tainei întrupării Fiului lui Dumnezeu.

În fiecare dintre noi, procesul căderii și al bolii este în curs de derulare. Atunci când păcătuim, contribuim și noi la acest proces. Urmarea propriei noastre căderi, atunci când alegem să păcătuim, este înstrăinarea de Dumnezeu, de noi înșine, dar și de ceilalți oameni și de lume. Nimic nu ne face mai conștienți de această înstrăinare decât momentul în care ne cufundăm în boală și suferință. Prin această experiență, integritatea noastră emoțională și fizică este perturbată. Trupul aflat în suferință ajunge să fie preocuparea de căpetenie a conștiinței noastre, care ne controlează viața. Aceasta duce la tulburarea armoniei emoționale, la frica în privința viitorului, la teama pentru

¹³ Slujba Sfântului Maslu, Rugăciunea a cincea.

misiunea și responsabilitățile noastre în această lume. Nu ne mai putem trăi viața și împlini responsabilitățile, ca în stare de sănătate. Toate acestea duc la suferință spirituală, care însoțesc suferința fizică și care adesea este mai mare decât suferința fizică pe care o însoțește. Aceasta duce la înstrăinare de ceilalți, chiar și în compania lor, bolnavul se simte singur și izolat. Bolnavul simte că mai are puțin în comun cu cei sănătoși, că nu mai trăiește în aceeași sferă de existență cu aceștia.

Boala aduce și o schimbare de roluri. Oricare ar fi fost statutul și rolul social anterior, bolnavul devine pe deplin dependent de ceilalți. Apoi începe să se îndoiască că ar putea contribui cu ceva la viața celorlalți, în special la a celor apropiați. Aceasta conduce, frecvent, la un sentiment de vinovăție, mai ales într-o societate în care productivitatea a devenit măsura valorii omului. Sentimentul vinovăției se adâncește când cel suferind se întreabă în ce măsură a contribuit la apariția propriei boli și suferințe.

Astfel din mai multe motive, bolnavul intră într-un proces de depersonalizare: la nivel personal el devine obiectul iar nu subiectul propriului trup; la nivel comunitar, devine obiectul tratamentului și al îngrijirilor; iar în instituțiile medicale devine obiectul diagnosticării și al tratamentului – este tratat ca un mecanism care s-a stricat și trebuie reparat (sau care nu mai poate fi reparat)¹⁴.

Înstrăinarea de Dumnezeu, de sine însuși și de ceilalți oameni și depersonalizarea bolnavului duce frecvent la prăbușire duhovnicească, până la negarea unui sens al vieții. Mai mult, unii ajung în această stare să învinovățească pe Dumnezeu însuși pentru boala lor. Alții, abia când se întâlnesc cu teribila realitate a lumii căzute, în care păcatul, boala și moartea stăpânesc, devin cu adevărat conștienți de caracterul provizoriu al vieții pământești, de faptul că sunt muritori. Mântuitorul Iisus Hristos a venit să ne izbăvească tocmai din această stare, să restabilească adevăratul sens al vieții și să ne dăruiască viața adevărată în comuniunea cu Dumnezeu: «Eu am venit ca viața să aibă și din belșug să aibă.»(In.10,10).

Dumnezeu este izvorul vieții și al sănătății, atât a celei sufletești cât și a celei trupești, de aceea scopul vindecării creștine este comuniunea deplină cu Dumnezeu, ținta întregii existențe a omului, iar scopul ultim al vieții este Împărăția lui Dumnezeu.

Taina Maslului – cum arată părintele Dumitru Stăniloae¹⁵ – poate fi socotită prin excelență, ca Taină pentru însănătoșirea trupului. Prin ea se pune în evidență valoarea pozitivă acordată de Dumnezeu trupului omenesc, ca Unul care El însuși a luat trup omenesc și îl ține în veci, împărtășindu-ne prin el viața dumnezeiască. În rugăciunea citită după a doua Evanghelie se cere lui Hristos însănătoșirea bolnavului, pe baza faptului că El S-a făcut om, arătând voința Lui de a mântui pe om trup și suflet și de a-l înălța în Împărăția lui Dumnezeu. De aceea, în aceeași rugăciune se cere sălășluirea Duhului Sfânt în cel bolnav, după cuvântul Apostolului Pavel (1Cor.6,19; 3,16-17):«*Însuți îndurate Stăpâne, caută din înălțimea Ta cea sfântă, umbrindu-ne pe noi păcătoșii și nevrednicii robii Tăi cu harul Sfântului Duh în ceasul acesta și trimite-l peste robul Tău acesta (N), care și-a cunoscut păcatele lui și a venit la Tine cu credință.*»¹⁶

¹⁴ Paul MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu, ungerea bolnavilor*, pp. 63-68.

¹⁵ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, pp. 203-205.

¹⁶ *Slujba Sfântului Maslu, Rugăciunea a doua.*

Taina Maslului nu intenționează să înlocuiască îngrijirile medicale specializate, și Biserica este conștientă de faptul că Dumnezeu lucrează și prin medici, că Dumnezeu a înzestrat oamenii cu inteligența și știința necesare dezvoltării tehnicii vindecării. Pe de altă parte, medicii înșiși sunt conștienți că nu ei sunt cei care vindecă, rolul lor fiind acela de a ajuta procesul de vindecare prin tehnica medicală de care dispun, ei neavând controlul ultim asupra acestui proces. Unii bolnavi răspund bine la tratament, alții nu, alții dau dovadă de o vindecare miraculoasă, pentru care profesia medicală nu are nici o explicație. Întreaga vindecare, inclusiv cea fizică, este întotdeauna un dar al lui Dumnezeu, chiar și atunci când acesta este dat prin specialiștii din domeniul medical.¹⁷

Rugăciunile din Taina Maslului se referă la vindecarea fizică văzută în strânsă relație cu vindecarea sufletului; vindecarea fizică nu implică doar vindecarea trupului ci și a sufletului, căci trupul și sufletul sunt într-o strânsă interdependență. Este imposibil de separat între trup și suflet atâta timp cât omul trăiește, deci între lucrarea harului asupra trupului și asupra sufletului. De aceea harul lui Dumnezeu nu lucrează asupra trupului fără să lucreze în primul rând asupra sufletului. Iar asupra sufletului lucrează curățindu-l de păcate, liniștindu-i prin aceasta conștiința și întărindu-l în bine, ceea ce are efect întăritor și asupra trupului ca să-l facă mediu al lucrării bune a sufletului. Insistența cu care se cere vindecarea bolnavului de patimile sufletești, odată cu vindecarea trupului, arată că păcatul este o boală a sufletului, mai ales când s-a îndesit de patimi și ca atare și cauza bolii trupului. Acest fapt este evident în *Rugăciunea sfințirii untdelemnului*, rugăciunea centrală rostită de șapte ori de preoții care săvârșesc slujba: «*Doamne, Care cu mila și cu îndurărilor Tale tămăduiești zdrobirile sufletelor și ale trupurilor noastre, Însuși, Stăpâne, sfințește untdelemnul acesta ca să fie celor ce se vor unge din el spre tămăduire și spre izbăvirea de toată patima și întinăciunea trupului și a sufletului și de toată răutatea. Ca și întru aceasta să se preaslăvească preasfânt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.*»

Lucrarea Sfântului Duh în om, care este cerută și acordată prin Taina Maslului nu s-ar putea produce, fără o deschidere a sufletului bolnavului, prin credință și căință. Acestea sunt stimulate, prin slujba Maslului, în omul bolnav care are o sensibilitate deosebită pentru Dumnezeu, deoarece își dă seama de neputința sa ca om și-și pune nădejdea supremă în Dumnezeu. Faptul acesta așează vindecarea fizică într-o lumină adecvată. Bolnavul este vindecat, trup și suflet, ca să-l slăvească pe Dumnezeu și să se pregătească pentru venirea Împărăției Lui, să dea mărturie pentru adevărul lui Hristos din Evanghelie: «*Care ne-ai renăscut pe noi din păcat; Cel ce luminezi orbii și ridici pe cei căzuți; Care iubești pe cei drepti și pe cei păcătoși miluiești; Cel ce ne-ai scos din întuneric și din umbra morții, zicând celor din legăturile iadului: Ieșiți, și celor din întuneric: Descoperiți-vă. Că a strălucit în inimile noastre lumina cunoștinței Unuia născut Fiului Tău, de când S-a arătat pentru noi pe pământ și cu oamenii împreună a petrecut. Și celor ce L-au primit, le-ai dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu prin baia nașterii din nou, dăruindu-ne înfierea și făcându-ne părtași biruinței asupra diavolului. Pentru că n-ai binevoit a ne curăți numai prin sânge, ci ai dat și în untdelemnul sfințit chipul Crucii, ca să ne facem noi turmă lui Hristos, preoție împărătească, neam sfânt, curățindu-ne cu apă și sfințindu-ne cu Duhul cel Sfânt. ... Așa fă-ne și pe noi să fim slujitori ai legii Tale celei noi, a Fiului Tău, prin untdelemnul acesta pe care sfințește-l cu scump sângele Tău, ca dezbrăcându-ne de*

¹⁷ Paul MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu, ungerea bolnavilor*, p. 69.

poftele cele lumești, să murim păcatului și să viem dreptății, îmbrăcându-ne în Domnul nostru Iisus Hristos, prin ungerea cu sfințenia ce va fi adusă untdelemnului acesta. Facă-se, Doamne, untdelemnul acesta, untdelemn de bucurie, untdelemn de sfințenie, îmbrăcăminte împărătească, pavăză puternică izbăvitoare de toată lucrarea deavolească, pecete nestricată, bucurie inimii, veselie veșnică. Ca și cei ce se vor unge cu untdelemnul acesta al înnoirii să fie de temut pentru cei potrivnici și să strălucească în strălucirile sfinților Tăi, neavând întinăciune ori prihană; să fie primiți în odihna Ta cea veșnică și să ia plata chemării celei de sus.»¹⁸

Așadar, vindecarea sufltească și trupească nu se reduce numai la încetarea patimilor și a bolii fizice, oricât de importantă este aceasta. Scopul vindecării este, în primul rând, unul pozitiv. Deliberat și conștient, Biserica ne duce înapoi, la punctul de plecare, unde fiecare dintre noi «s-a îmbrăcat cu Hristos»(Gal.3,27), a primit Sfântul Duh și a devenit părtaș la preoția împărătească. În rugăciunea citată sunt enumerate aspectele pozitive ale vindecării duhovnicești care fac apel la harul pe care l-am primit prin Botez. Ungerea bolnavilor, la fel ca Botezul, nu se face numai pentru iertarea păcatelor și pentru vindecarea fizică, ci pentru eliberarea din robie, pentru nașterea din nou, pentru luminare și pentru înfiere, ca să dobândim fericirea sfinților și să fim primiți în odihna cea veșnică a Împărăției lui Dumnezeu.

Taina Maslului săvârșită în Biserică și de către întreaga Biserică, după cum s-a văzut deja din *Epistola sfântului Iacob*, țintește, așadar, însănătoșirea bolnavului și reintegrarea lui în comunitate, în Biserica-trupul lui Hristos, ca anticipare a Împărăției lui Dumnezeu. Lucrarea lui Dumnezeu în Taina Maslului vindecă în primul rând prin faptul că luminează sensul vieții și al sănătății ca daruri ale lui Dumnezeu. În acest context, suferința cauzată de boală este legată de Crucea lui Hristos – Care a suferit și a murit pentru noi și a ajuns la înviere – și este transformată prin aceasta în mijloc de biruință a suferinței și a bolii.

Astfel, indiferent care este rezultatul în ceea ce privește însănătoșirea trupului, bolnavul este readus în realitatea în care a intrat prin Botez, adică este așezat împreună cu Hristos pe calea Împărăției lui Dumnezeu. Aceasta este vindecarea ultimă spre care țintește Taina Maslului.

¹⁸ *Slujba Sfântului Maslu, Rugăciunea întâi.*

CHRISTIAN BIOETHICS IN A POST-CHRISTIAN WORLD

MIRCEA GELU BUTA*

ABSTRACT. If in our country, despite everyday medical and social incidents, bioethics issues have long been vaguely addressed by those who ought to take this step and the Orthodox involvement was full of shyness, bioethical discourse in our country was systematized in recent years in two well known scientific meetings that through consistency, quality of debates and the large number of participants asserted themselves in the academic world and gained international fame. It is the International Medicine and Theology Seminary in Bistrita, sponsored by the Orthodox Archdiocese of Vad, Feleac and Cluj and the Faculty of Orthodox Theology UBB Cluj-Napoca, which was already held for eleven editions and the National Bioethics Conference centered on bioethicists from Iași, now in this year's eighth edition. As an echo of this debate "*Romanian Journal of Bioethics*", published by the College of Physicians Iasi rated ISI by Thomson Scientific from January 1, 2007 and "*Studia Universitatis Babeș-Bolyai Bioethica*" shape their bioethical discourse for some time as "an attempt to remain in effect".

Keywords: *bioethical discourse, secularization, discussion forums.*

REZUMAT. Bioetica creștină într-o lume post-creștină. Dacă în țara noastră, în ciuda incidențelor medicale și sociale cotidiene, chestiunile de bioetică au fost multă vreme confundate din parte celor care ar fi trebuit să-și asume acest demers, iar implicarea ortodoxă a fost plină de sfilă, discursul bioetic din țara noastră a fost sistematizat în ultimii ani în cadrul a două reputeate reuniuni științifice care prin consecvență, calitatea dezbaterilor și numărul mare de participanți au reușit să se impună în lumea academică și să-și dobândească notorietate internațională. Este vorba de Seminarul Internațional de Medicină și Teologie de la Bistrița, patronat de Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului și Facultatea de Teologie Ortodoxă UBB Cluj-Napoca, care a parcurs deja unsprezece ediții și Conferința Națională de Bioetică, centrată în jurul bioeticienilor ieșeni, ajunsă în acest an la a VIII-a ediție. Ca un ecou al acestor dezbateri „*Revista Română de Bioetică*”, editată de Colegiul Medicilor Iași, cotate ISI de către Thomson Scientific începând cu 1 ianuarie 2007 și „*Studia Universitatis Babeș-Bolyai Bioethica*”, își modelează de ceva timp discursul bioetic ca pe o „încercare de rămânere în sens”.

Cuvinte cheie: *discurs bioetic, secularizare, foruri de dezbateri.*

Although Romanian bioethics thinking long overcame the hesitation of the beginnings, this sector remains a concern- challenge for many professions. Of course, not only medical ethics falter due to scientific, technical and economic harassment,

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

ethical turbulences caused by progress are reported in almost all other fields. Anxieties caused by these changes inevitably require solutions that are sought in bioethics, a train already set in motion in which the delayed passengers, as they realize the importance of the issue, try to get on the train in motion. As it usually happens in real life, some eventually succeed to occupy a comfortable sit in the wagon and try to have a pleasant dialogue with those around, while others, those always dissatisfied, remain on the step in the merciless beating of the wind. For those at the end, according to the attachment they have to the classical concepts of people, "*the culture of values*" remains at best, a pale light in the magma anxiety of people confused and left to their "*own desires*".

Of course, medicine defends its primacy of opening the bioethical interrogation and it credits itself with saving ethics, recalling it to take responsibility in the ambience of questions that touch life itself.¹ We must recognize that changes in medicine, medical ethics and technology have led to bioethics profiling as discipline by means of a turning point in the philosophy and historiography of the problematical, which has managed to offer major cultural share and here is undoubtedly the merit of Hans Jonas ("*Das Prinzip Verantwortung*" -1979) to think the first major philosophy in favour of bioethics², but certainly in favour of Hans Kung's Bioethics Research Foundation (*Foundation for Global Ethics*) or Leonard Swidler's (*Centre for Global Ethics*)³.

The term of "*bioethics*" was probably introduced in 1970 by Van Rensselaer Potter⁴, acquiring the actual meaning in that same year, thanks to Andre Hellegers who brilliantly took notice of the needs of the time⁵. If Potter hoped to introduce bioethics as a global lifestyle, Hellegers transformed bioethics into an academic discipline designed to function as secular theology for a super tech culture. The one who sensed the importance of anchoring bioethics in the general concerns of the human sciences was Edmund Pellegrino⁶. He was the one who noticed the connection between the "*humanitas*" of the ancient Rome with the Renaissance ideals. A new secular moral framework appeared with deep connections in Europe's heathen past and the recovery of

¹ Stephen Toulmin, *Concepts of function and mechanism in medicine and medical science*, (1975), 51-66, in *Evaluation and Explanation in the Biomedical Sciences* (H. Tristram Engelhardt, Jr. & S.F. Spiker, eds.). Dordrecht: D. Reidel. (Proceedings of the first trans-disciplinary symposium on philosophy and medicine held at Galveston, May 9–11, 1974.)

² Andrei Marga, *Bioethics questions*, in *Doctors and Church*, vol. VI, (Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008), 18.

³ Hans Kung (coord.), *Yes to a Global Ethic*, (New York, London, 1996), Leonard Swidler, *A Global Ethic. Journal of Ecumenical Studies*, (Summer, 2007) 42, 3.

⁴ Van Rensselaer Potter, „*Bioethics, the Science of Survival*”, (Perspectives in Biology and Medicine 14,1970), 127-153; „*Biocybernetics and Survival*”, (Zygon 5,1970), 229-246; and *Bioethics, Bridge to the Future*, (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1971). Potter has developed further his ideas in *Global Bioethics*, (Michigan State University Press, East Lansing, 1988). For a perspective on bioethics development, see Albert Jonsen, *The Birth of Bioethics*, (Oxford, New York), 1998.

⁵ Warren Reich, „*The Word «Bioethics»: Its Birth and the Legacies of Those who Shaped its Meaning*”, (Kennedy Institute of Ethics Journal 4, 1994), 319-336.

⁶ For an early, important and influent appreciation on the role played by human sciences, in defining bioethics context, see the collection of essays by Pellegrino, *Humanism and the Physician*, and (University of Tennessee Press, Knoxville, 1979.)

its cultural wealth⁷. This encouraged the publication by Beauchamp and Childress, in 1979, of a secular bioethics book that tries to relate its moral choice to the four principles it has acquired: independence, goodness, staying away from evil, justice⁸. On this basis, academics began to develop public policies and decision models in clinics. This is when many believed that Christian bioethics, explicitly oriented towards spiritual concerns would have entered into an impasse. The triumph that the secular bioethics had obtained in the mid twentieth century proved to be vulnerable as communities continue to express as many meanings and secular manifestations of on morality of justice and equity, as well as religious circles. For example, as there is no common understanding of the allocation of health care resources that can be universally accepted, there is no secular consensus on morality of abortion, cloning, ethics of reproduction or euthanasia⁹.

When Christian bioethicists believed that they missed a proper answer, a young and enthusiastic researcher Hans Tristan Engelhardt Jr., professor of philosophy of medicine at the famous Kennedy Institute of Ethics, Washington, D.C., manages to bring to the attention of public opinion a challenging post-modern manifesto in bioethics. (*The Foundations of Christian Bioethics, Oxford University Press, 1986*). This is an attempt to place people on ways to lead them to God or on the contrary on ways that take them away from Him.

Of course, Pessina Antonio's observation that bioethics as a discipline is still an encyclopedic aspect and is inevitably colonized by a "*conflittualità teorica*", resulted from the erosion of "*faith in the ability of self adjustment of the technological processes*" of the modern world, is correct¹⁰.

I appreciate the effort to mobilize major schools of psychology and philosophy in Romania, that within the National Bioethics Conference in Cluj (13 to 16 September 2012) have tried to convince us that there is a justified distinction between "border bioethics" and "everyday bioethics", in addition to the great existential dilemma implications (euthanasia, brain death, overproduction of embryos etc.) there are numerous difficulties of everyday life that require bioethical approaches to put in motion not only ethical but all philosophical thinking.

If we accept that in generic sense our world is an "*economic problem*", a "*political issue*", an "*environmental problem*," a "*global security issue*" and so on, the solution to all these problems depends upon how it is perceived and solved the *moral problem*, which thus becomes a prominent issue in our world, next, and relying heavily on the *spiritual issue*¹¹. It should be emphasized here the endeavour of the Institute of Orthodox Theology Saint-Serge, founded in 1924 in Paris, bringing together important names from the Russian philosophy and theology, belonging to Diaspora after the

⁷ H.Tristram Engelhardt. Jr., *The foundation of Christian bioethics, Orthodox perspective*, (Ed. Deisis, Sibiu, 2005), 45.

⁸ Beauchamp T.L., Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New - York, 1979.

⁹ Engelhardt H.T. Jr., Op. cit, pg. 83.

¹⁰ Antonio Pessina, *Bioetica e antropologia*, in (Vita e Pensiero 6/1996), see also Dignità della persona umana, sviluppo tecnologico e dibattito bioetico, in (Rev. Studia Universitatis Babeş-Bolyai Bioethica, 1/2008), 8-15.

¹¹ Vasile Boari, in Peter Singer, *Ethics treaty*, (Ed. Polirom, Bucureşti, 2006), 14-15.

revolution of 1917, has managed to become a religious and spiritual centre capable of emitting Orthodox theology judgments and concepts for all communities in countries where Orthodoxy was implanted¹².

Since the Orthodox Church, by its ecclesiastical structure has not got, like the Catholic Church, a "magisterium" all position making come from Orthodox Churches everywhere, yet from the belief that there is a serious knowledge of the targeted issues.

The Orthodox Association of Bioethics Studies (L'AOEBE), created in 1996 on the initiative of priests Jean Breck, Boris Bobrinskoy and Dr. Dominique Beaufils, is a body that brings together scientists, physicians, paramedics, clergy, theologians and many Orthodox believers that face in everyday life with problems raised by clinical medicine and biomedical research.

It is a multidisciplinary approach, on the one hand scientific, theological on the other, through which is tried to outline a pure Orthodox Bioethics¹³.

In Greek theology remains the reference space synthesis of Gheorghiou Mantzaridis (*Christianike Etike, Ekdoseis P. Pournara, Thessaloniki*, 2003), which reserves the third part of bioethical issues and challenges: (*Hyparxiakes kai kai bioethikes Theseis prooptikes*, pp. 493-683). Mantzaridis's ongoing dialogue with patristic theology and dialogue of wisdom and intuition of Saint Fathers with current dilemmas are absolutely outstanding¹⁴.

It should also be noted Orthodox documents on bioethical issues, generously edited by the Orthodox Church in America, starring primarily as protagonist the French theologian Olivier Clement. If in the dialogue with Marxism, he continually reminded about the infinite dignity of the human person, in dialogue with modernity he showed with certainty that the gospel of Christ is present and alive. It has also always been concerned with the painful problems of modernity related to medical ethics and sexuality¹⁵.

Bioethical discourse in our country in recent years has been systematized in two reputable scientific meetings which through consistency, quality of debates and the large number of participants have asserted themselves in the academic world and to gain international notoriety. It's the International Medicine and Theology Seminary in Bistrita, sponsored by Orthodox Archdiocese of Vad, Feleac and Cluj and the Faculty of Orthodox Theology UBB Cluj-Napoca, which has already gone through eleven editions, resulting in the publication of as many volumes of texts, and published by "Renaissance" and generically called "Doctors and the Church".

The National Bioethics Conference, centred around bioeticists from Iasi, reached this year its eighth edition is another forum for debate on bioethical issues in our country and where the idea of "transdisciplinarity" managed to be definitively imposed.

¹² Institute of Orthodox Theology Saint-Serge Paris (Bioethique Ortodoxe, VI-VII, Paris, 2006).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ioan Chirilă, *Reflections, interrogations and perspectives in Romanian Bioethics*, (in Mircea Gelu Buta, Iulia Alexandra Buta, *Bioethics between confession and secularization*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2008), 6.

¹⁵ Oliver Clement, *L'Eglise Orthodoxe et la sexualite. Quelques apercus*, in *Contacts* 42 (1990), 133-142.

Regarding the establishment of the Department of Bioethics at the Faculty of Orthodox Theology UBB Cluj-Napoca, it was taken into account that what is secularly accessible as relevant needs is subject to social change and a Christianity that integrates its diakonia in the speech that continues to reassess those needs, forcing theology to adjust its anthropology and thus its pastoral orientation to the value preferences of the world, rather than allow his theology to guide the Christian transformation of the world. With this speech, the late Archbishop of Cluj, Bartolomeu Anania managed to convince the rectors Liviu Pascu at UMF Cluj and Andrei Marga at UBB Cluj, that the establishment of bioethics department to be made within the Faculty of Orthodox Theology. With the support of deans of that time Prof. Dr. Nicolae Miu from Medicine and Professor Priest Vasile Leb from Theology, the wish of the High was put into practice immediately. After a few years, Professor Priest Ioan Chirila will establish the Centre for Bioethics UBB Cluj-Napoca, which will begin to edit regularly the magazine "Studia Universitatis Babeş-Bolyai Bioethica" which in addition to "Romanian Journal of Bioethics", published by the College of Physicians Iasi, and rated ISI by Thomson Scientific from January 1, 2007, shape their bioethical discourse as "*an attempt to remain in effect*"¹⁶.¹⁶

If I was skeptical sometimes, and sometimes perhaps too confident, now, as I write these thoughts, I can say with conviction that despite the secular discourse of the post-modern paradigm, Romanian bioethicists live with the conviction that religion can still be taken seriously again as the deepest dimension of human existence and society, seen in correlation with no less important departments economic, psychological, legal, social, political and aesthetic. Thereby a critical dialogue will rise based on mutual respect meant to reconcile the different views where bioethicists will still have to be careful, because as the Saint Fathers, they will also have to make judgments that ultimately can be turned into dogma¹⁷.

¹⁶ Ioan Chirilă, *Loneliness – the Thelos of a meaningless world*, in (Rev. Studia Universitatis Babeş-Bolyai Bioethica, 1/2008), 3-7.

¹⁷ Mircea Gelu Buta, *Orthodoxy and bioethics*, in (Doctors and the Church, Vol. IV, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2006), 36-42.

ARGUMENTE TEOLOGICE ÎMPOTRIVA EUTANASIEI

PAVEL CHIRILĂ*, MIRCEA GELU BUTA**, ANDREEA BĂNDOIU***

ABSTRACT. Theological Arguments Against Euthanasia. The study aims to examine the theological arguments against euthanasia, ignoring the medical and psychological arguments. Both Old Testament and New Testament verses as well as the teaching of the Saint Parents and the living experience of the Church argues strongly against the euthanasia act, considering it as a deliberate separation of God's love as well an eschatological tragedy.

Keywords: *Christian bioethics, euthanasia, arguments.*

REZUMAT. Studiul își propune să analizeze argumentele teologice împotriva eutanasiei, făcând abstracție de argumentele medicale și psihologice. Atât versetele vechi-testamentare cât și cele nou-testamentare, precum și învățătura sfinților părinți și experiența vie a Bisericii pledează cu putere împotriva actului eutanasic, considerându-l atât o despărțire voită de iubirea lui Dumnezeu cât și o tragedie eshatologică.

Cuvinte cheie: *bioetică creștină, eutanasi, argumente.*

În ultimul deceniu, conceptul de bioetică creștină a căpătat distincție în domeniul mai larg al bioeticii ca știință. Teologia este în același timp doxologie și cunoaștere dar are și un fundament solid epistemologic. Ceea ce este particular acestui sistem epistemologic constă tocmai în nevoia absolută a unei experiențe personale cu Dumnezeu pe calea cunoașterii.

O pregătirea teoretică în acest sens nu este suficientă. Pe de altă parte valorile fundamentale ale bioeticii își schimbă radical semnificația în momentul când sunt trecute prin evaluarea dogmatică și morală a teologiei creștine (și nu numai).

Este un lucru sigur că eutanasia a fost promovată de oamenii nereligioși, iar cadrul legislativ și argumentele juridice din țările unde a fost legalizată, nu au nici o referință moral-religioasă. Cuvântul „*demnitate umană*” este palid, slab, fără valoare transcendentă, reduționist, vulgarizant în fața măreției actului creației, în fața relației interpersonale Creator-persoană creată.

* Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova, Craiova, România, naturalia@naturalia.ro

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

*** Lect. Univ. Dr., Facultatea de Sociologie-Psihologie, Universitatea Spiru Haret, București, România, andreea.bandoiu@gmail.com

Este posibil ca eutanasia ca practică să fi fost pusă în acțiune pentru atei care se sprijină pe „demnitate umană” și nu pe „chipul lui Dumnezeu” din om. Dar pentru teologi, pentru bioeticienii creștini mărturisitori, pentru comunitățile creștine, este dureroasă fiecare evadare în moarte, a unui creștin-membru al Bisericii, care a alunecat spre zona gri-întunecată a deciziei eutanasice, numai pentru faptul că ea este legiferată.

Iată de ce este binevenit un studiu teologic împotriva actului eutanasic, ca un studiu de teologie socială; pentru creștini ar fi un reper în momentele critice ale suferinței; pentru necreștini ar fi un alt punct de vedere necesar îmbogățirii cunoașterii.

Conceptul creștin al Bioeticii are principii simple fundamentate pe credință și pe axiomele teologiei ca sistem epistemologic:

- universul material și regnul biologic există prin actul creației divine; ele au fost create înaintea omului și pentru om¹; omul este dator să le trateze cu grijă, ca și cum Dumnezeu i le-a încredințat;
- omul este o ființă creată de Dumnezeu; integritatea anatomică și spirituală a ființei umane este sacră; trupul este templul Duhului Sfânt; sufletul este veșnic și trebuie abordat cu înfiorarea cu care se abordează veșnicia;
- principiul eticii personotropice nu este superior imperativelor comunitare și nici principiul eticii comunitare nu este preeminent persoanei; axioma creștină: persoane în comuniune cu Hristos;
- Sfânta Scriptură, învățătura Sfinților Părinți și experiența vie a Bisericii reprezintă codul fundamental al bioeticii creștine.

Bioetica creștină este o disciplină a eticii și teologiei aplicate; care evaluează și promovează norme morale în concordanță cu dogma, morala și antropologia creștină.

Bioetica creștină are un cuvânt împotriva eutanasierii și acest cuvânt este categoric, nu suportă interpretări; temeiul este biblic și patristic.

Omul este vinovat de suferința lui, căci a căzut², Dumnezeu nu a făcut suferința; a recurge la actul eutanasic înseamnă a-ți împrăția de două ori moartea.

Efectul primei căderi (cei din Eden) este evoluția spre moartea trupului prin suferințe³ și dureri⁴ iar efectul celei de-a doua căderi (păcatul și renunțarea la viață ca dar) devine evoluția sufletului spre moartea spirituală.

Credința ortodoxă privind sfârșitul omului se bazează pe câteva versete tari:

„...cel care va răbda până la sfârșit se va mântui⁵”;
„prin răbdarea voastră veți dobândi sufletele voastre.⁶”

În Grădina Ghetsimani modelul christic ne învață să acceptăm voia Tatălui:

Părintele Meu, dacă nu este cu putință să treacă acest pahar ca să nu-l beau, facă-se voia Ta.⁷

¹ Facerea 1, 1-28

² Facerea 3, 1-19

³ Facerea 3, 17-19

⁴ Facerea 3, 16

⁵ Matei 10, 22

⁶ Luca 21, 19

⁷ Matei 26, 42

Pe Golgota mai aproape de momentul morții adică aproape de momentul ieșirii din lumea aceasta, Mântuitorul ne descoperă încredințarea totală în Sânul Creatorului:

*Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu.*⁸

Dar, încă Psalmistul în Vechiul Testament pune în aceeași frază „mântuirea” și „ieșirile morții”.

*Dumnezeul nostru este dumnezeul mântuirii și ale Domnului Dumnezeu sunt ieșirile morții.*⁹

Deși Dumnezeu nostru nu poate fi cuprins în cuvinte, sintagma „dumnezeul mântuirii” indică sensul salvator al unei definiții pe măsura înțelegerii omenești.

1) Prin suferință păcatele sunt ispășite încă de aici; asumarea crucii este mântuitoare:

*...înarmați-vă și voi cu gândul acesta: că cine a suferit cu trupul a isprăvit păcatul.*¹⁰

Textele nou-testamentare vorbesc despre cruce ca despre o suferință asumată, ca probă de foc care îl ajută pe om să evolueze spre Creator, să acceadă la viața veșnică, la clipa intrării în împărăție.

*Și cel ce nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie nu este vrednic de Mine.*¹¹

Înțelepciunea cuvântului nu este suficientă pentru a cuprinde sensurile mântuirii. Dacă ne bazăm numai pe ea „crucea lui Hristos rămâne zadarnică”.¹²

*Căci cuvântul crucii pentru cei ce pier este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu.*¹³

2) Recurgerea la actul eutanasic dovedește un suflet gol de dragoste atât pentru bolnavul care solicită eutanasia cât și pentru săvârșitorii eutanasiei; atitudinea lor este contrară înțeleșului din versetul următor:

„Dragostea toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă”.

Conform acestui verset, actul eutanasic exprimă vidul spiritual total, căci îl demască și îl privează pe cel botezat de toate cele trei virtuți creștine: credința, nădejdea, dragostea.

Dacă cel eutanasiat ar avea credință, nu i-ar trece prin minte să ia această decizie; dacă ar avea nădejde ar anticipa împărăția, dacă ar avea dragoste ar dori să nu-L mânia nici pe Dumnezeu Creatorul și dătătorul vieții, nici semenii de care s-a legat prin legăturile trupești sau sufletești.

⁸ Luca 23, 46

⁹ Psalm 62,21

¹⁰ I Petru 4, 1-2

¹¹ Matei 10, 38

¹² I Corinteni 1, 17

¹³ I Corinteni 1, 18

3) Actul eutanasic este contra voinței lui Dumnezeu, căci numai Dumnezeu are controlul absolut asupra vieții:

*Deci, dar, Dumnezeu pe cine voiește îl miluiește,
iar pe cine voiește îl mpietrește*¹⁴.

Învățătura celor 12 Apostoli către neamuri începe abrupt:

*„Sunt două căi: una a vieții și alta a morții;
și este mare deosebirea între cele două căi.”*¹⁵

Omul poate opta între ele, căci Dumnezeu l-a creat liber, atât de liber încât este capabil să-și conteste chiar Creatorul.

*„Calea vieții este aceasta: Mai întâi să-L iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău;
al doilea să iubești pe aproapele Tău ca pe tine însuși...”
„Calea morții este aceasta: ... ucideri...idolatrii...inimă vicleană... mândrie...
urători de adevăr... nu cunosc pe Creatorul lor...”*¹⁶ și altele.

4) Pentru un creștin modelul perfect este Mesia-Iisus Hristos. El a refuzat plăcerile, gloria și puterea lumească și a luat asupra Sa suferința pe cruce:

*S-a smerit pe sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce.*¹⁷

5) Pentru cei care promovează eutanasia, cine ucide un om, ucide un mădular al Bisericii, un mădular al trupului al cărui cap este Hristos:

*Așa și noi, cei mulți, un trup sântem în Hristos și fiecare suntem mădulare
unii altora.*¹⁸

Păcatul actului eutanasic este un păcat comunitar căci atrage în mrejele lui medici, asistente medicale, juriști, legiuitorii care au promovat o asemenea lege, uneori familia bolnavului, etc.

Păcatele comunitare afectează slava unui popor îi afectează chiar intrarea în Împărăție, căci în Noul Ierusalim, acolo unde neamurile vor duce slava și cinstea lor nu va intra *nimic pângărit (Apocalipsa 21)*.

În plus, merită să redăm cuvintele lui Mantzaridis:

*„Răul obștesc se sprijină pe persoana umană.
Iubirea de sine este originea răului obștesc”*¹⁹.

6) Chintesența religiei creștine este Învierea Mântuitorului - ca adevăr istoric, și învierea noastră ca adevăr absolut care ni s-a oferit prin credința în Iisus Hristos și în învierea Lui. Actul eutanasic apare - în această perspectivă - chiar stupid, pentru că bolnavul incurabil refuză șansa învierii numai pentru simplul motiv că nu crede în ea.

¹⁴ Romani 9,18

¹⁵ ****Scrierile Părinților Apostolici*, (Editura IBMBOR, București, 1995), 26

¹⁶ Idem p. 27-29

¹⁷ Filipeni 2, 8

¹⁸ Romani 12, 5

¹⁹ Giorgios, Mantzaridis, *Morala creștină*, (Editura Bizantină, București, 2006), 48

Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în noi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile noastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în noi.²⁰

7) Creștinii nu trebuie să uite că viața e un *dar pentru veșnicie*.

Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui.²¹

Acest verset însă ne poruncește să acceptăm moartea noastră „prin asemănarea morții Lui”, adică să nu cârtim, să ne asumăm această moarte biologică ca trecere spre viața veșnică, adică spre *darul lui Dumnezeu*.

Iar dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, suntem mai de plâns decât toți oamenii.²²

8) Unul din cele mai puternice argumente teologice împotriva eutanasiei se referă la evoluția persoanei umane spre Creatorul ei, sau cu alte cuvinte evoluția *de la chip la asemănare*.

În Geneză aflăm cum universul fizic și material a fost creat prin verbul impersonal „să fie” iar omul prin verbul personal „să facem”. Acest *să facem om după chipul și asemănarea Noastră...²³* este de fapt un urcuș duhovnicesc de la chip care este dat ca esență divină indestructibilă și nemicșorabilă spre asemănarea cu Creatorul, spre ținta care este Hristos:

Cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, începătorul și plinitorul credinței, Care pentru bucuria pusă înainte-I, a suferit crucea, n-a ținut seama de ocara ei, și a șezut de-a dreapta tronului lui Dumnezeu.²⁴

Întrerupând cursul vieții biologice, de fapt cursul existenței sufletului în trup, suprimăm evoluția persoanei umane de la chip la asemănare. Adesea mântuirea se dobândește printr-o pocăință enormă înainte de moarte. Comatos sau nu, decerebrat sau nu, pierzând viața de relație cu oamenii, sufletul continuă să comunice cu Creatorul său prin pocăință. Actul eutanasic întrerupe această relație, acest drum spre împărăție.

Practicarea eutanasiei suprimă comunității prilejul de a-și exercita iubirea față de semenii, prin fapte și rugăciune.

Viața Bisericii este comuniunea cu toată lucrarea, efectele și eficiența ei. Apariția unei boli într-o comunitate îndatorează membrii acelei comunități să se jertfească pentru mădularul bolnav. Este modul în care se exercită a doua poruncă a iubirii: să iubești aproapele tău ca pe tine însuși.²⁵

De aceea bolnavii unei comunități sunt un examen greu pentru exercițiul de smerenie și milostivire al comunității respective. Actul eutanasic înlocuiește iubirea

²⁰ Romani 8,11

²¹ Romani 6, 5

²² I Corinteni 15,19

²³ Facerea 1, 26

²⁴ Evrei 12, 2

²⁵ Luca 10, 25-37

creștină cu iubirea egoistă; iubirea altruistă adresată șanselor de mântuire a sufletului, adică părții veșnice din om, cu iubirea de sine adresată exclusiv trupului, adică părții trecătoare din om. Este o răsturnare și devalorizare a semnificației antropologice creștine.

Din Evanghelia lui Luca înțelegem că a-ți veseli sufletul cu valori materiale este o nebunie.²⁶ Tot așa, a-ți închipui că suprimi suferința trupului, alungând sufletul din el înainte de vreme, este un act ucigaș îndreptat împotriva propriei mântuiri.

9) Dumitru Stăniloae spune că atunci când începe sfârșitul vieții *fința* coboară până la cea mai de jos stare iar *persoana se ridică până la cea mai înaltă culme*.

Eutanasia tulbură acest sens. Arhimandritul Sofronie vorbește despre două feluri de durere resimțită de oameni:²⁷

- durere patologică resimțită de trupul omului și uneori întinsă până la nivelul afectiv; este și cazul bolnavului tentat spre eutanasiere;

- „durere a dragostei lui Dumnezeu care smulge din lumea aceasta pe cel ce se roagă ducându-l într-o altă lume”;

Aici, în această zonă nu pot ajunge eutanasiștii.

Sofronie vorbește despre hotarul dintre „suferința limită” și „bucuria limită”²⁸ prin care trece un om în evoluția lui spre veșnicie, urmând modelul hristic: după cuvintele „*Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu de ce m-ai părăsit?*”²⁹ se aude ultimul cuvânt de pe cruce: *Săvârșitu-s-a*.³⁰

Acest sens evolutiv nu este pricină de spaimă pentru creștini. Taina dragostei lui Dumnezeu se descoperă astfel: „deplinătatea desăvârșirii” este precedată de „deplinătatea deșertării”³¹. Această prăpastie pe care trebuie să o acceadă omul în evoluția lui spre Împărăție, semnifică probabil căderea edenică și modalitatea prin care trecem din timpul istoric în veșnicie.

10) Există și un alt argument teologic care stă puternic împotriva eutanasiei; decurge din observația Părintelui Sofronie: „nu sunt în zidire repetiții absolut identice”³².

Orice act eutanasic este un atentat la o existență unică, la chipul lui Dumnezeu, în mod unic reflectat într-o persoană umană. Este ca și cum L-ai lipsi pe Dumnezeu de o creație unică. Așa cum monahismul este calea îngerească care grăbește sfârșitul lumii, actul eutanasic este calea demonică care grăbește sfârșitul lumii prin suprimarea trupului și siluirea morții biologice adică a despărțirii sufletului de trup.

Gândul trupesc al morții sinucigașe ia o decizie absolută și ireversibilă asupra evoluției sufletului, aceasta se abate dureros de la canoanele conceptului de medicină creștină unde baza scripturistică, învățăturile sfinților părinți și experiența vie a Bisericii mărturisesc că sufletul este determinant în relația cu trupul.

11) În Sfânta Scriptură există patru pasaje care vorbesc despre „cei ce nu se vindecă”.

²⁶ Luca 12, 16-23

²⁷ Arhimandritul Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, (Editura Sofia, București 2005), 122, 130

²⁸ *Ibidem*, p. 124

²⁹ Marcu 15, 34

³⁰ Ioan 19, 30

³¹ Arhimandritul Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este* (Editura Sofia, București 2005), 71

³² *Ibidem*, 119

Actul eutanasic aduce - din păcate - bolnavul în această stare:

- *pedepsit îndelung și tare la cerbice*³³ (adică împietrit, în ciuda semnelor și semnalelor de trezire);

- *zarvă care scapă clipa hotărâtoare*³⁴;

- *cel ce zice că este împărăteasă și jale nu va vedea nicicum*³⁵;

- cel ce întreabă despre boala lui, dumnezei străini și nu îl cercetează pe Dumnezeuul lui Israel.³⁶

Boală – în special în epoca Noului Testament – are un sens pedagogic (mai degrabă decât punitiv). Este o bună cale de trezire a conștiinței religioase, de apropiere sau reapropiere de Dumnezeu, de spălare (albire) a hainei Botezului, de cercetare a cugetului propriu, de îndreptare prin pocăință.

Clipa hotărâtoare de care vorbește textul biblic este decizia de a înfrunta moartea, decizia de a te abandona în cel mai sfânt sens al cuvântului în mâinile lui Dumnezeu al Cărui Hristos te așteaptă.

Injectarea substanței letale de către doctorul eutanasist, anulează tragic și iremediabil această clipă.

Cel ce zice că este împărăteasă și jale nu va vedea nicicând se înșeală amarnic căci confundă jalea temporară a trupului cu jalea sufletului care va plânge veșnic pentru siluirea despărțirii lui de trup.

A patra situație demonstrează că despărțirea de Dumnezeuul Unic al lui Israel este echivalentă cu „cel ce nu se vindecă”; se întâmplă astfel pentru că bolnavul și echipa eutanasistă L-au alungat pe *Cel ce vindecă...*

În fine un argument teologic - împotriva celor care aprobă eutanasia, împotriva celor care o legitimează și împotriva celor care injectează substanța letală:

În epistola Apostolului Pavel de către Timotei scrie că

*păcatele unor oameni sunt vădite mergând înaintea lor la judecată,
ale altora însă vin în urma lor*³⁷.

Aceasta înseamnă - conform cu dogma ortodoxă - că păcatul eutanasic se duce înaintea făptuitorului la judecată sau vine în urma lui (după moartea lui) atâta timp cât lucrează legiferarea eutanasiilor în comunitatea respectivă până la judecata universală.

Un alt verset semnificativ în acest sens este cel de la Evrei cap. 2:

*Așa să graiți și așa să lucrați, ca unii care veți fi judecați prin legea libertății,
căci judecata este fără milă pentru cel care n-a făcut milă.
Și mila biruiește în fața judecății*³⁸.

A fi judecat prin legea libertății este un lucru sublim și înfricoșător în același timp. Căci Dumnezeu ne-a învățat ce e bine și ce e rău iar opțiunea ne aparține.

³³ Pilde 29, 1

³⁴ Ieremia 46,17

³⁵ Apocalipsa 18, 7

³⁶ IV Regi 1, 16

³⁷ I Timotei: 5, 24

³⁸ Evrei 2, 12-13

Mila de care vorbește Sfânta Scriptură, desigur se referă la grija noastră pentru sufletul care evoluează în veșnicie și nu la trupul pieritor; și de asemenea, la faptul că starea sufletului este determinată în relația cu trupul.

Concluzii

1. Când luptă împotriva eutanasiei, teologia creștină se sprijină pe argumente solide.
2. Actul eutanasic îl face vinovat în fața lui Dumnezeu atât pe bolnav cât și medicul care execută manevra eutanasică.
3. Atitudinea hristică în fața morții este descoperită în Ghetsimani și Golgota: asumare, răbdare, pocăință, rugăciune, împăcare, credință, nădejde și dragoste.

CREDINȚA, FAPTA ȘI MORALA ÎN OPERA MONAHULUI NICOLAE DELAROHIA

ȘTEFAN ILOAIE*

ABSTRACT. Faith, Deed and Morals in the Work of the Monk Nicolae Delarohia. N. Steinhardt was one of the most important Romanian intellectuals of the XX century. A writer and a publicist, he was imprisoned by the communists, and it was in prison that he received Baptism as an Orthodox Christian. He became a monk at Rohia Monastery, in Maramures, where he continued his activity as a writer. His work is remarkable by presenting Christianity as sustained by the cultural act and culture as traceable in the act of faith.

From a Christian perspective, faith, deed and the moral act are the most important landmarks of the work and life of N. Steinhardt. As a lover of useful paradoxes, he set at the foundation of the Christian life the scriptural text: "Lord, I believe! Help me overcome my unbelief!" – Mark 9, 24.

According to his view, faith is directly connected to the courage of believing, to man's daring to surpass himself. Faith causes the knowing of the world, especially the inner, spiritual knowledge. On the other side, faith is the gift of Christ to those He encounters. Steinhardt considers himself such a favoured. To him, Christ reveals himself in Baptism and afterwards in his life.

There is no such thing as theoretical faith. Faith is proved in deed, especially as dynamism of the living in faith. It is an activism, an anxiety of faith to become effective, but also a continuous emphasis on the *now* and the *immediate* of the deed, as an effect of the dynamic faith. N. Steinhardt asserts the imminence, even the hurry and the anxiety of making good deeds.

The consequence of faith expressed in deeds is the birth of a moral behaviour that is representative for a Christian. Most of N. Steinhardt's texts have a moral, transmit an ethical message, develop a wisdom teaching. There are in the writings of the monk from Rohia positive and negative aspects of human thinking and behaviour, especially in what concerns the social relationships, and he deals with these aspects in a courageous way, criticizing the way things were in the communist period. Steinhardt asserts that the faithful must point out – with courage – the false values, the immoralities, the injustices and the moral nuances which are not observed by others.

The monk Nicolae Delarohia revealed to us a realist Christianity, with no trace of stereotypy, a living, dynamic, concrete and subtle one, valid not only for the masses, but also for the intellectuals, closely connected to the daily reality, un-intellectualized, although pretentious, solicitant and realist.

Keywords: *N. Steinhardt, faith, morals, deed, good, bad.*

* Pr. Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, stefaniloaie@yahoo.com

REZUMAT. N. Steinhardt a fost unul dintre cei mai importanți oameni de cultură români ai secolului XX. Scriitor și publicist, a fost închis de comuniști, iar în detenție a fost botezat creștin-ortodox. S-a călugărit la Mănăstirea Rohia din Maramureș, de unde și-a continuat și activitatea de scriitor. Opera sa este remarcabilă prin prezentarea creștinismului susținut de actul cultural și a unei culturi care se regăsește în actul de credință.

Din perspectivă creștină, credința, fapta și actul moral sunt reperele cele mai importante ale operei și vieții lui N. Steinhardt. Iubitor al paradoxurilor folositoare, el a așezat la temelie a vieții creștine textul scripturistic: "Cred, Doamne! Ajută necredinței mele" – Marcu 9, 24.

În viziunea lui, credința este legată direct de curajul de a crede, de îndrăzneala omului de a se autodepăși. Credința produce cunoașterea lumii, dar mai ales cunoașterea interioară, spirituală. Pe de altă parte, credința este și darul lui Hristos față de cei pe care El îi întâlnește. Steinhardt însuși se consideră un asemenea dăruit. Lui, Hristos i Se descoperă în Botez și apoi pe parcursul vieții.

Nu există credință teoretică. Ea, credința, se dovedește în faptă, înțeleasă ca dinamism al trăirii în credință. Există un activism, o neliniște a credinței în a deveni lucrativă, dar și un accent continuu așezat asupra lui *acum* și *imediat* al faptei, ca efect al credinței dinamice. N. Steinhardt susține iminența, chiar graba și neliniștea în a săvârși fapta cea bună.

Urmarea credinței manifestată prin fapte este că se naște un comportament moral care devine reprezentativ pentru creștin. Cele mai multe dintre textele lui N. Steinhardt au o morală, transmis un mesaj etic, dezvoltă o învățătură sapiențială. În scrierile monahului de la Rohia sunt identificate aspecte pozitive și negative ale gândirii și comportamentului uman, în special la nivelul relațiilor sociale, tratarea fiind făcută adesea ca o critică curajoasă a stării de fapt din perioada comunistă. Steinhardt arată că este necesar ca oamenii credincioși să indice – curajos – falsele valori, imoralitățile, nedreptățile și nuanțele morale care altora le scapă.

Monahul Nicolae Delarohia ne-a descoperit un creștinism realist, scos din stereotipii, mărturisitor, viu, dinamic, concret și subtil, valabil nu doar pentru mase, ci și pentru omul de cultură, unul nedesprins din realitatea cotidiană, neintelektualizat, deși pretențios, solicitant și realist.

Cuvinte cheie: N. Steinhardt, credință, morală, faptă, bine, rău.

Cunoscutul volum al lui N. Steinhardt *Jurnalul fericirii* – cea mai citită carte, în România, după *Biblie*, în ultimii 20 de ani – este pus, în întregime, sub semnul credinței. Aceasta se face prin reproducerea de către încreștinatul părinte Nicolae Delarohia, la începutul jurnalului, a textului scripturistic din Evanghelia după Marcu (9, 24): "Cred, Doamne! Ajută necredinței mele". În special din *Jurnal* și din volumul de eseuri teologice *Dăruind vei dobândi*, ca și, în general, din cărțile și articolele sale, reiese că monahul neastâmpărat din coasta dealului Rohiei maramureșene nu a preferat mai mult un alt text scripturistic decât acesta. Scriitorul revine asupra conținutului foarte bogat al versetului în diferite scrieri și din diferite perspective, îl anunță și îl reia, îl dezvoltă și îl resintetizează, explicându-i mesajul foarte bogat¹.

¹ A se vedea mai ales: N. STEINHARDT, *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*, ediție îngrijită, note, studiu introductiv și referințe critice de Ștefan Iloaie; indici de Macarie Motogna, Mănăstirea Rohia-Editura Polirom, Iași, 2008; „Duminica a 7-a după Rusalii”, fragmentul de la pp. 331-332; „Predică la Duminica a 4-a din Postul Mare”, pp. 385-393; „Sfinți și oameni iubiți”, fragmentul de la pp. 452-453; *Jurnalul fericirii*, ediție îngrijită, studiu introductiv, repere bibliografice și indici de Virgil Bulat, note de Virgil Bulat și Virgil Ciomoș, Mănăstirea Rohia-Editura Polirom, Iași, 2008, mai ales pp. 336, 361-362, 577-578; *Jurnalul fericirii. Manuscrisul de la Rohia*, îngrijirea ediției, compararea variantelor, note, addenda și indici de George Ardeleanu, Mănăstirea Rohia-Editura Polirom, Iași, 2012, în special pp. 44, 394-395, ș.a.

N. Steinhardt a scris mult despre credință, a trecut în revistă nenumărate texte biblice, a trimis mereu la referințe, a citat, a comentat, a esențializat. Dar toate referirile scripturistice, ba chiar și cele științifice ori – într-o oarecare măsură – și cele literare s-au subsumat, mai ales după așezarea la Rohia, unui concept central: nădejdea unei credințe vii și lucrătoare și încercările prea slabei credințe, concept sintetizat tocmai de versetul citat.

Metamorfoza credinței

Convertirea la creștinism, adică aderarea totală la credința creștină, este covârșitoare pentru viața interioară a lui Steinhardt, deoarece – prin credință – convertirea, face din cel botezat „o altă ființă”. Așteptat de multă vreme, actul realizat în celula de la Jilava modifică existența acestui om, îl umple de încredere, îl împlinește și îl determină să mărturisească, de fiecare dată când are ocazia, bucuria transformării interioare. În viziune steinhardtiană, credința este identică cu ridicarea unui vâl de pe ochi și cu acceptarea unei alte realități, a adevăratei realități. Vederea aceasta este un act unic ce nu se poate realiza decât prin credință: „Credința ne dă bucurie pentru că ne pune brusc de acord cu ce este real. De unde rezultă că realitatea – realitatea cea necoruptă – e frumoasă”², sau: „Credința în Dumnezeu îmi pare în deplinul înțeles al cuvântului actul cel mai realist ce poate fi: este acceptarea adevărului și lepădarea iluziilor”³.

Actul de credință nu este însă înțeles niciodată pe deplin de către om și tocmai de aceea devine unul dintre subiectele mereu reluate în opera lui N. Steinhardt: e dorința autorului de a se lămuri pe sine și, prin aceasta, de a-i forma pe alții. Deși în tratarea subiectelor foarte diferite asupra cărora s-a aplecat – chiar în eseurile literare, în comentarii ori recenzii – sunt folosite rezultate ale cercetării din cele mai diverse domenii: matematică, fizică, astronomie, logică etc., acestea nu sunt – mai ales în ultima parte a vieții scriitorului și eseistului – decât complementare credinței, care nu se sprijină pe și nu se justifică prin intensitatea considerațiilor exterioare: „Dau puțină importanță filosofiei, argumentelor istorice, moralismului, estetismului și erudiției, care toate nu-s de o ființă cu dreapta credință liberă, nemotivată, pascaliană”⁴.

Credința îl câștigă pe om pentru un alt mod de viață, îl cheamă la înduhovnicire și la îndumnezeire, la schimbare interioară și chiar exterioară, iar una dintre formele ei firești de manifestare este echilibrul și bunul-simț. Monahul Nicolae învață că prin credință se săvârșesc minuni, dar și că – prin înțelepciunea sufletului – e nevoie să ne ferim de ispitele „de dreapta” ale credinței, care susțin că ea, credința, ar fi panaceu al grijilor. Să nu considerăm, așadar, că numai prin credință scăpăm de boli, fără medici și medicamente; că suntem feriți de ispite, fără luptă proprie; că nu am mai avea nevoie de virtuțile obișnuite: judecata sănătoasă, iscusința, strădania etc.; sau că am putea obține orice și oricând fără vreun efort. Concluzia e clară: „Pe ale firii, și care țin de slabele noastre puteri, trebuie să le dobândim prin mijloacele comune”⁵. În schimb, credința

² *Jurnalul fericii*, 2008, ed. cit., p. 64.

³ *Ibidem*, p. 179.

⁴ „Crez ortodox”, în: *Dăruind vei dobândi...*, p. 491.

⁵ *Jurnalul fericii...*, p. 313.

creștină și, deci, creștinismul „este un mesaj existențial, care face din existent ceva mai paradoxal și mai greu decât a fost vreodată înainte și va mai putea fi vreodată în afara creștinismului”⁶; de aceea:

„creștinismul e dogmă, e mistică, e morală, e de toate, dar e în special un mod de a trăi și o soluție și e rețeta de fericire... Creștinismul dă pace, liniște și odihnă – dar nu searbede și monotone, ci pe calea aventurii celei mai temerare, a luptei neîncetate, acrobației celei mai riscate. Un trapez la mare înălțime – și nici o plasă dedesubt”⁷.

Așadar, credința este, pe de o parte, direct legată de o acțiune de curaj, de o îndrăzneală a omului și produce cunoașterea lumii, dar mai ales cunoașterea interioară într-un fel deosebit și unic, iar pe de alta este darul lui Hristos față de cei pe care El îi întâlnește. Steinhardt însuși se consideră un asemenea dăruit; lui, Hristos i Se descoperă în Botez și apoi pe parcursul vieții, iar mai mare motiv de fericire decât acesta nici că poate exista: „Hristos nu umblă cu jumătăți de măsură: când dă, boierește dă, când Se descoperă, o face desăvârșit”⁸, de aceea, „a fi creștin, e bine să nu pierdem din vedere realitatea aceasta, e o fericire, o taină dulce, un minunat secret”⁹.

Roadele din fapte

Dar credință teoretică nu există, ea, credința, se dovedește în dinamismul trăirii ei și, deci, în faptă. Pe de o parte există un activism, o neliniște a credinței în a deveni lucrativă, pe de alta un perpetuu accent așezat asupra lui acum și imediat al faptei, ca efect al credinței dinamice. În cazul cel dintâi, fapta confirmă credința, cele două sprijinindu-se apoi reciproc: „Dacă prin credință ne apropiem în modul... desăvârșit de Hristos, dacă ea este calea cea bună spre mântuire, nu e mai puțin adevărat că fără fapte credința e moartă”¹⁰. Se înțelege că nu se cuvine a face fapte rele, ci fapte bune, că cele dintâi ne îndepărtează de Hristos, pe când cele din urmă ne conferă identitatea de creștini, deci de urmași ai Lui. Dacă făptuirea răului este posibilă pentru oricare dintre oameni, „binele însă e numai pentru sufletele tari și firile călite. Răul: lapte pentru copii, binele: carne pentru adulți”¹¹.

Virtutea foarte complexă a discernământului sau a „dreptei socotințe”, cum îi plăcea să o numească, este cea pe care o posedăm ca sprijin în echilibristica duhovnicească dintre bine și rău, căci „doar iscusita cumpănire a multora ne poate ajuta să ne ferim nu numai de rele (aceasta-i destul de ușor), ci și de savante boroboațe și sofisticate erori”¹². Creștinului ar trebui să-i fie străin păcatul în înțelesul propriu și comun, dar – în viziunea lui N. Steinhardt – urmașului lui Hristos i se cere să se ferească și de faptele pe care în mod obișnuit nu le așează între greșelile morale: nerozia, prostia, fățarnicia,

⁶ *Jurnalul fericirii...*, p. 473.

⁷ *Jurnalul fericirii...*, p. 308.

⁸ „Apa cea vie”, în: *Dăruind vei dobândi...*, p. 157.

⁹ „Lumina lumii”, în: *Dăruind vei dobândi...*, p. 270.

¹⁰ „Verbul «a crede»”, în: *Dăruind vei dobândi...*, pp. 217-218.

¹¹ *Jurnalul fericirii...*, p. 279.

¹² *Jurnalul fericirii...*, p. 281.

nepăsarea, ticăloșia, formalismul, disprețul, discriminarea, grandilocvența. Și cu privire la bine și rău există în opera steinhardtiană nuanțe dintre care subliniem câteva: fapta cea bună are o doză considerabilă de egoism, deoarece ea dă liniștea¹³ și împăcarea fiecăruia cu sine însuși, dar „egoismul” acesta ne împlinește interior și nu ne golește; fapta bună este o bogăție unică a omului, de care el poate dispune și care nu-i poate fi luată niciodată, chiar la nici o percheziție; în schimb, nu doar fapta rea, ci chiar și numai amintirea ei ne apropie de iad.¹⁴

Într-un alt registru, se afirmă o iminență, chiar o grabă și neliniște folositoare în a săvârși fapta cea bună. Explicând atitudinea lui Hristos față de smochinul neroditor – care nu avea cum să aibă roade, de vreme ce nu era timpul lor – părintele Nicolae demonstrează că tâlcul întâmplării este legat de săvârșirea faptei bune oricând, „cu timp și fără de timp”. Iminența trimite însă tocmai la timpul limitat pe care-l avem pentru săvârșirea faptei: acum, în timp, îl avem pe a face pe care e bine să nu îl pierdem; apoi, într-o altă lume, va urma doar a fi, stare în care nu mai putem face nimic¹⁵. În același sens, el atenționează:

„Cu Dumnezeu nu-i de glumit: «Ieși din țara ta și din rudenia ta și din casa tatălui tău», «Ia-ți crucea ta», «Vino după mine», «Vegheați dar», «Spălați-vă și curățați-vă!», «Du-te și strigă», «Scoală-te, ridică-ți patul și umblă». Nu se stă locului, nu-i rost de încropire, de confort, de moale visare... Domnul ne cheamă la treburi serioase: moartea e pe noi, și noi cu țigara în pat (ca Oblomov) ori ne spetim pentru niște blide ca și cum ar fi esențe (ca Marta)!”¹⁶.

Moralitatea

Urmarea credinței manifestată prin fapte este că se naște un comportament moral care îl reprezintă pe creștin, definindu-l prin raportare directă la Hristos și la învățătura Lui. N. Steinhardt nu este, în sens propriu, un moralist, dar cele mai multe dintre textele lui au o morală, transmit un mesaj etic, dezvoltă o învățătură sapiențială¹⁷.

¹³ „Experiența noastră existențială ne dovedește că numai când facem binele dobândim ceva ce răii nu pot avea: liniștea și pacea – bunuri supreme” – *Jurnalul fericirii...*, p. 208.

¹⁴ *Jurnalul fericirii...*, pp. 174-175.

¹⁵ *Jurnalul fericirii...*, pp. 93, 175. Monahul Nicolae a militat pentru decizia spontană, dar nu pripită: repede trebuie să răspundem chemării lui Hristos, răspunsul acesta se cere imediat, instantaneu aplicat în lucrarea mântuirii. Astfel, întâlnim în eseurile teologice din *Dăruind vei dobândi*: lecția smochinului este a lui „îndată, acum, nu mai târziu” („Timpul smochinelor”), iar răspunsul ucenicilor la chemarea lui Hristos: „lăsând oricând toate baltă și de izbeliște spre a-l urma” („Felurimi”). „Chemării de sus i se poate răspunde numai cu «Iată-mă» ori cu «Da, Doamne»” („Timpul smochinelor”); „Așa precum și vrea Hristos: pe care-i cheamă îi vrea deîndată ai Lui, lăsând toate baltă, neopriți de nici o treabă, nici un considerent, nici o altă datorie, fie ea oricât de firească ori de curată” („Apa cea vie”).

¹⁶ *Jurnalul fericirii...*, pp. 94-95.

¹⁷ Virgil Bulat consideră că „N. Steinhardt rămâne exemplar... prin atenția neadormită și lupta necurmată împotriva întunecatelor puteri ale răului, ipocriziei, minciunii, tiraniilor de orice fel, împotriva slăbiciunii și abdicării de la demnitate, prin convingerea neabătută că numai întru frumusețe, neîngenuncheat adevăr și tărie morală omul se poate negreșit ridica la înălțimea visată de maximă a Creației” – „Addenda”, în: *Monologul polifonic*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, referințe critice și indici de Ștefan Iloaie, Mănăstirea Rohia-Editura Polirom, Iași, 2012, p. 436.

Indiferent de tipul scriiturii sale și indiferent de cititorii pe care i-a avut în vedere, unul dintre scopurile monahului Nicolae a fost acela de a transmite un mesaj direct: îmbunătățiți-vă viața având un comportament moral ireproșabil, dacă e posibil.

Interesul prioritar al autorului pentru valorile morale este demonstrat atât de identificarea lor în lecturi, sau la personalitățile despre care scrie, cât și tratându-le în mod special ca teme morale de sine stătătoare¹⁸. În mod intenționat, el face astfel încât descoperă aproape în orice operă un sens moral și aceasta pentru motivul că, potrivit lui Steinhardt, există o foarte strânsă legătură între operă – indiferent care ar fi ea: opera literară sau opera de artă – și viață: „Opera, ca și moartea, preface viața în destin. Opera e victorială, dătătoare de sens, ea este devenirea întru ființă. Ea e ființa, întru care și-a aflat omul rostul”¹⁹. Varietatea temelor și a tipurilor de abordare își găsesc împlinirea și, până la urmă, se reduc la a descoperi că fiecare act de cultură, fiecare carte, un vers ori o piesă de teatru posedă – prin referire pozitivă sau negativă la ele – un sens, o învățătură, o cheie sapiențială, chiar o morală. Acesta este chiar scopul pentru care N. Steinhardt subliniază:

„Scrisul e pentru mine o bucurie și-l gândesc a fi – oricât de neînsemnat e operatorul – o dare în vileag a facultății celei mai de preț a omului (libertatea) și o nedisprețuire a simțământului său cel mai patetic (dragostea). Orice creație e dragoste, chiar și cea mezină...”²⁰.

Dacă a făcut apologia adevărului, afirmând necesitatea lui pentru ca valorile să nu fie pervertite, cel puțin în aceeași măsură N. Steinhardt a subliniat nevoia existenței unei morale, dar a uneia neteoretizate, ci regăsite în concretul comportamentului cotidian. Ceea ce este cu adevărat important în viața ființei umane în integralitatea ei este „buna purtare, morala, chiar de cere un efort”²¹, căci „forța morală e aceea care biruie materialitatea, silnicia, violența: mai abitir ca forța fizică. Dovadă că-i așa am avut cele văzut în pușcărie: au rezistat nu voinicii, atleții..., ci firavii înzestrați cu tărie morală”²².

Actul moral ne determină ființa deoarece el produce efecte profunde asupra libertății; în fond, nu există libertate înafara moralei. Omul se află mereu la intersecția dintre „da” și „nu”, fiind marcat de deciziile pe care le ia în mod liber, fapt pentru care părintele, parafrazând gândul juristului francez Maurice Jauriou „dacă este alungată morala, alungată va fi și libertatea”, scrie: „cuvintele acestea s-ar cuveni să le fie învățătură

¹⁸ A se vedea, de exemplu: „Despre fidelitate sau cuvânt bătrânesc pentru cei tineri”, „Reflecții despre noțiunea de frumos” ori „Suflet de rob (sau taina libertății)”, din volumul *Monologul polifonic*.

¹⁹ *Monahul Delarohia răspunde la 365 de întrebări incomode adresate de Zaharia Sângeorzan*, Editura Revistei *Literatorul*, 1992, (întrebarea 90), p. 31.

²⁰ „Convorbire în redacția revistei *Vatra*”, în vol. *Escale în timp și spațiu sau Dincoace și dincolo de texte*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, referințe critice și indici de Ștefan Iloaie, Mănăstirea Rohia-Editura Polirom, Iași, 2010, p. 160.

²¹ *Monahul Delarohia răspunde la 365 de întrebări...*, (întrebarea 128), p. 43. „Totul se complică datorită intervenției masive, pustiitoare a minciunii. Oare nu vedeți, nu simțiți că trăim în minciună până în gât, până la marginea buzei? Că ne-a invadat, ne-a cotropit? Că oxigenul, carbonul și hidrogenul au fost înlocuiți de minciună?”.

²² *Monahul Delarohia răspunde la 365 de întrebări...*, (întrebarea 202), p. 66.

tinerilor care poate că nu înțeleg de ce desfrâul și dezordinea sunt potrivnice libertății și de ce morala e o condiție esențială a existenței ei”²³. Spirit atent la realitățile vremii în care trăiește – să nu uităm că el scrie în plină perioadă comunistă – N. Steinhardt face adeseori trimitere la situația morală concretă a individului și a societății, căci „suntem definitiv și iremediabil implicați în etică și axiologie”²⁴, valori care îi conferă omului libertate ontologică, în ciuda subjugării ori chiar și a închisorii²⁵.

Astfel, sunt identificate aspecte pozitive și negative ale gândirii și comportamentului uman, în special la nivelul relațiilor sociale, tratarea fiind făcută adesea ca o critică a stării de fapt din perioada comunistă. Frica și neîncrederea, minciuna și sensul fals al cuvintelor, societatea funcționând după regulile ospiciului, închisorii ori lagărului, neîncrederea și răutatea gratuită, ținerea de minte a răului și a urii prelungite, răzbunarea și imposibilitatea iertării, iar în sens pozitiv: libertatea, fidelitatea, curajul, adevărul, sfințenia, recunoștința, binele, optimismul sunt teme tratate sistematic sau doar în trecere, direct sau doar aluziv, sintetic sau mai dezvoltat, în funcție de „sansa” oferită de roman, poezie, frază ori de autorul, întâmplarea și referința asupra cărora N. Steinhardt se oprește și pe care le analizează.

Din opera steinhardtiană reiese că o primă abordare etică se referă la realitățile perioadei în care autorul scrie, perspectiva axiologică steinhardtiană urmărind identificarea, afirmarea și recunoașterea stării de fapt a comunismului și a efectelor lui asupra gândirii și comportamentului uman. Așa se face că, de exemplu, lectura unui volum devine pentru N. Steinhardt prilej de a prezenta imoralitățile unei întregi societăți afectate de comunism, ale cărei realități – atât de cunoscute celor care le-au trăit – sunt văzute ca „zămislire a iadului”, iar pentru aceasta

„nici că se poate mai ușor, rețeta e simplă, ingredientele nu-s foarte numeroase: pizma, intoleranța (cine nu-i aidoma ca mine nu are drept la viață), bănuiala, frica, lașitatea, delațiunea (cât cuprinde); mai importantă, adică mai operativă, este însă lipsa relațiilor de bunăvoință dintre oameni; apoi și ura, dispariția (din senin și fără urmă) a iubirii. Neîncrederea, bineînțeles, e și ea de mare preț. [...] Bunătate, fericire, întrajutorare: astfel de noțiuni nu sunt cotate la bursa valorilor practice, probleme ca acestea nici nu se pun. În tartar regula e alta: Să se descurce. Fiecare cu ale lui.”²⁶

²³ *Dăruind vei dobândi...*, p. 261.

²⁴ „Reconsiderarea «Extemporalului la ontologie»”, în: *Monologul polifonic...*, p. 243.

²⁵ Steinhardt însuși constată că evaluările etice pot fi dificile, că ne solicită, că ele comportă riscuri, dar și că faptul în sine este specific ființei raționale: „Nouă celor care de bună vrerea noastră ne-am împărtășit din rodul fatalului pom, osândindu-ne, specificându-ne a cunoaște ce e bine și e rău, a deosebi plus de minus, a ști că grea nu e numai o rangă de fier ci și rostirea adevărului, că bună nu e numai o prăjitură ci și slobozenia și tot așa mai departe, siliți mereu a trece din lumea blândă a concertului în lumea bogată-n ispite și ambuscade a calificativelor și abstracțiunilor” – „Reconsiderarea «Extemporalului la ontologie»”, în: *Monologul polifonic...*, p. 244.

²⁶ „Cum se înfiripă iadul”, în: *Monologul polifonic...*, p. 270. De remarcat – aici, ca și în alte texte asemănătoare – stilul alert al prezentării stării de fapt din acea perioadă, autorul fiind grăbit să afirme, să demaște, să nu accepte, să mărturisească, stil aflat într-o foarte strânsă relație cu felul de a fi al lui N. Steinhardt când aborda verbal asemenea subiecte.

Dar poluarea morală s-a produs deja, „minciuna se transformă în reflex condiționat”, astfel că – dacă reușim să ne păstrăm un oarecare realism – ne vom întreba: „Ce fel de oameni suntem, Dumnezeu, ce fel de ființe? Până unde o să coborâm?”²⁷.

Într-un al doilea registru etic, N. Steinhardt atenționează cu privire la faptele reprobabile ale omului, la greșeli care îi deformează acestuia chipul interior, îi afectează viața și chiar îl „distrug”. Cu titlu exemplificator, astfel sunt:

răul gratuit:

„se află fapte asemenea ei în lumea aceasta, axate doar pe invidie, ciudă, parapon, ranchiună; iubitoare și căutătoare doar de dihonie, învrăjbire, scandal, gâlceavă, harță, larmă; cârmuite exclusiv de viclesug, neîndurare, hainie; ținute în viață numai de un soi de răcă generalizată”²⁸

ura:

„amarnic ca fierea e glonțul urii și mereu nimereste drept la țintă”²⁹

răutatea, prostia, mândria:

„Anatole France spunea că prostia e mai afurisită decât răutatea fiindcă omului rău i se întâmplă a face pauze, a cunoaște clipe de siestă, pe când prostul ferit-a sfântul să înceteze a fi prost. N-a avut dreptate: răutatea nu-i mai puțin durabilă și continuă decât surata ei. Ce bine se înțeleg amândouă, ce potrivită pereche întocmes! Mai ales când li se adaugă înfumurarea, convingerea că numai tu, cel în cauză, deții dreptatea, că-ți este îngăduit orice (ești doar stăpân pe tot perimetrul cercului infinit), că toți ceilalți și îndeosebi acel ori aceia despre care crezi că te sfidează (de altfel frusta lor prezență constituie o impertinență la adresa ta) nu-s vrednici decât să fie măturați din calea ție protocolar rezervată”³⁰.

O altă abordare etică propune soluții practice în scopul „însănătoșirii” morale a omului și a societății:

„Căzuți, picați, aruncați, prinși, zăvorâți în spațiu și timp, cum ne aflăm, nu ne strică – spre a ne învăța să conviețuim – să încercăm mai întâi să ne înțelegem unii pe alții, să ne redobândim încrederea unii în alții și, apoi cine știe, trecuți prin greșeli, suferințe,

²⁷ „Ce fel de oameni suntem?”, în: *Monologul polifonic...*, pp. 104, 107. Până la descoperirea auto-înterogației salvatoare, ne complacem însă în fals, minciună, dedublare, fățărnicie, căci viața cotidiană a împrumutat ceva din falsul, minciuna și nefirescul împrumutate din folosirea tehnicii, cum ar fi ascultarea înregistrării vocii pe bandă de magnetofon, în locul ascultării persoanei: „nevinovatele, neprihănitele unelte ale prelucrării tehnice iau înfățișare de uneltire; cuvintele, acum, poartă o încărcătură temperamentală, valorică, axiologică. În mintea și sufletul receptorului țâșnesc adjective poziționale: fals, calp, prefăcut, ipocrit, imitat, plăsmuit. Dublarea e duplicitate. Automatic e lucrătură. Abilitatea e perfidie. Treaba, pe scurt, nu-i cinstită. [...] Între vorbire și realitate s-a produs o falie” – „Bucet de cucută”, în: *Monologul polifonic...*, p. 247.

²⁸ „Guica sau imanența exasperată”, în: *Monologul polifonic...*, p. 327.

²⁹ „Degete zdrobite”, în: *Monologul polifonic...*, p. 240.

³⁰ „Degete zdrobite”, în: *Monologul polifonic...*, p. 237.

dibui, limpeziri și liniștiri ale minții și mulcomiri ale sufletului, să dobândim darul uitării și iertării și să ne înfrățim pe tot întinsul acestei unice lumi a noastră a tuturor în care nu suntem aritmetic împărțiți în buni și răi”³¹.

N. Steinhartd este de părere că îndreptarea situației este necesară și că aceasta se poate împlini prin revalorizarea morală a faptelor, a relațiilor și a societății înseși deoarece nu este departe ziua în care se va putea spune adevărul: „Nu zeeii sunt cei mai tari (ori mai răi)..., ci adevărul este de neînfrânt”³². Iar el, adevărul, „de multe ori, se cere strigat”³³. În consecință, acceptarea adevărului va fi urmată de mărturisirea lui și de atenția sporită a celor care, mai vigilenți și încă neatinși de microbul răului, se impune să devină fermentul cel bun³⁴. Profund creștină este și soluția recomandată celor care își recunosc greșeala – fie ea și turnătorie! – și care se căiesc. Prezentând romanul *Căderea în lume* a lui Constantin Țoiu, N. Steinhartd scrie: „prea bine îi șade omului care-și dă seama (și nicicând nu-i târziu) că a săvârșit o greșală gravă să se căiască, să-și mărturisească deschis culpa și să-și aplice cu de la sine putere ispășire și pedeapsă”³⁵.

Cu o viață, un caracter și o operă dedicate adevărului și verticalității, Steinhartd înfierează – și în scris, cum făcea și verbal, inclusiv de la amvon – orice act de „șmecherie” și minciună, care reprezintă un posibil început al dedublării: „Dintre toate soluțiile pentru înfruntarea vieții contemporane, cea mai atroce mi se descoperă a fi șmecheria. Cu atât mai mult cu cât e dintre cele mai răspândite”³⁶; sau: „Mărturisesc că e un subiect care mă obsedează. Simt șmecheria cum târcolește în jurul nostru, asemenea unui duh rău și cum vrea să ne prindă în lațul ei pe care-l cred ireversibil”³⁷.

El atenționează asupra elementelor subtile care, folosindu-se de pârghia a ceea ce pare să fie necesar pentru om, intervenind prin semeni și societate în datul acesteia de „sistem”, ne pot determina să practicăm înșelăciunea. Din această perspectivă, în viziunea monahului Nicolae se impune, fără subtilități – ci direct, imperios și fundamental – și o etică a limbajului, nu doar una a vieții; fără prima, cea de a doua se transformă în falsitate și dedublare.

Firește, acțiunea moralității se îndreaptă împotriva răului, a greșelii, a păcatului, încercând să sporească binele și efectele acestuia. Dar răul nu este prezentat întotdeauna pe față, el este variat, ascuns, nuanțat, ia forma binelui și chiar a frumosului, încercând prin tertipuri să înșele, să ia ochii, să mintă. De aceea, părintele Nicolae așează între

³¹ „O lecție bună”, în: *Monologul polifonic...*, p. 305-306. Sau: „Pentru ca să nu fie așa [să trăiești ca-n iad, n.n.], nu ajung bunele intenții, răspicatele hotărâri, e nevoie de o curățire în adâncime, de topirea și surparea racilelor generatoare de rău. Frica, minciuna, lașitatea și suratele lor odată alungate (răul, prin urmare, descumpănit și spulberat), se va putea fără amăgire crede că oamenii sunt în stare să aibă unii pentru alții puțină înțelegere și puțină bunăvoință.” – „Cum se înfiripă iadul”, în: *Monologul polifonic...*, p. 274.

³² „Frica de adevăr”, în: *Monologul polifonic...*, p. 261.

³³ „Buchet de cucută”, în: *Monologul polifonic...*, p. 247.

³⁴ „Tipul uman «Guica» e, vai, răspândit în lume. Le revine celor necontaminați, nesubjugați de virusul totalitar al răului, să ia, când le apare în cale, cuvenitele măsuri profilactice” – „Guica sau imanența exasperată”, în: *Monologul polifonic...*, p. 329.

³⁵ „O lecție bună”, în: *Monologul polifonic...*, p. 302.

³⁶ „Convorbire cu Andrei Roman pentru revista *Familia*”, în: *Escale în timp și spațiu...*, p. 173.

³⁷ „Convorbire cu Ioan Pinteș – «Între viață și cărți»”, în: *Escale în timp și spațiu...*, p. 195.

păcate – chiar între păcate! – și greșeli omenști care aparent nu pot încăpea într-o asemenea înșiruire. Într-o notiță, aflată acum în Arhiva Mănăstirii Rohia, părintele scrie: „Sunt păcate: scârba, deznădejdea, lipsa de curaj, indispoziția, împușinarea cu sufletul, jelania inoportună, plânsul, melancolia, frământarea totală, excesul de zel, zelul greșit”, iar întrebării legate de cele șapte păcate capitale, el oferă o cu totul altă listă decât cea obișnuită în Biserică, dar una pe care o are des în atenție, pentru că acestea sunt și păcatele despre care vorbește și scrie cel mai des: „1. Prostia, 2. Recursul la scuze: «Nu știu, n-am știut», 3. Fanatismul, 4. Invidia, 5. Trufia neroadă, 6. Turnătoria, 7. Răutatea gratuită. Mai adaug o a opta: dragostea cu sila”³⁸.

Steinhardt s-a referit cu consecvență nu numai la moralitatea personajelor din opere și nu a căutat sensuri morale doar în opere, ci – urmărind legătura dintre operă și autorului ei – a remarcat și calitățile morale ale scriitorului. Astfel, „scriitorul total” este acela „care spune adevărul, tot... [este cel] onest, liber și curajos”, care nu își lasă talentul corupt de patimi, dar nici de laude și de succes³⁹.

N. Steinhardt crede apoi că omul devine cu adevărat om, iar viața lui devine manifestare a binelui doar dacă el se identifică cu fapta bună și cu binele, dacă rămâne consecvent ancorat în ele, astfel încât acestea să devină mediu de manifestare. Așa cum ne-a obișnuit, autorul afirmă cu tărie existența curajului ca „virtute esențială”, deoarece curajul construiește demnitatea, îl fortifică pe om și îl pregătește pentru orice situație, ferindu-l de dedublare, minciună și înșelătorie. Răspunzând unei întrebări a lui Radu Săplăcan, N. Steinhardt arată că omul de cultură, în general, și scriitorul, în particular, au nevoie de curaj și îndrăzneală în a demasca falsele valori, imoralitățile, nedreptățile și nuanțele morale care altora le scapă. Menirea scriitorului este aceea de a lupta pentru apărarea adevărului și a moralității, pentru aceasta fiindu-i iertate impolitețea, ba chiar și obrăznicia, dacă le folosește – este adevărat – cu „chibzuire și dreaptă socoteală”, în scopul demascării – prin cuvânt, prin text, prin mesajul scris – a nedreptății și minciunii care-l înconjoară:

„Obrăznicia nu-i recomandabilă în viața de toate zilele. Acolo-s bune respectul, cuviința, amabilitatea. În domeniul ideilor nu-i tot așa: aici rostirile și sloganele găunoase va să fie – cu hotărâre și necruțare – înfruntate, ba, de este trebuință, demascate, despicate, spintecate, ca balaurii; pulverizate. Praful și cenușa să se aleagă de ele!”⁴⁰.

Unul dintre marile pericole este contaminarea scriitorului cu impuritățile morale ale societății în care trăiește, molipsirea de valori false și pervertite:

„Nu-i de ajuns a ne păstra pe noi cât mai curați, mai neprinși în hora abjectă. Infamia celor din jur și pe noi ne întinează... Morala individuală nu poate fi desăvârșită dacă a colectivului nu e cel puțin medie. Cedările, infidelitățile, ticăloșiile celorlalți poluează aerul pe care-l respirăm, și pe noi ne degradează, ne fac de ocară”⁴¹.

³⁸ *Monahul Delarohia răspunde la 365 de întrebări...*, (întrebarea 125), p. 42.

³⁹ *Monahul Delarohia răspunde la 365 de întrebări...*, (întrebarea 92), p. 31-32.

⁴⁰ „Convorbire cu Radu Săplăcan, menită revistei *Astra*”, în: *Escale în timp și spațiu...*, p. 187.

⁴¹ „Convorbire cu Radu Săplăcan, menită revistei *Astra*” ..., în: *Escale în timp și spațiu...*, p. 132.

În viziune steinhardtiană însă, creștinismul nu se reduce sub nici un chip la moralitate și moralism. Între cele două nu poate fi identitate deoarece moralitatea nu este decât dovada transformării interioare determinate de credință, pe când creștinismul este efectiv modul de trăire a credinței.

N. Steinhardt a văzut în creștinism imposibilul. Dar – întrucât creștinism teoretic nu există, el dovedindu-se în faptă, în acțiune, așadar în morală – concluzia este că morală însăși este uneori imposibilul însuși. Însă părintele a subliniat adeseori că avem de-a face, în viața aceasta, cu două tipuri de imposibil: imposibilul imposibil și imposibilul posibil, iar morală creștină face parte din cea de a doua categorie. De aceea, Dumnezeu îi cere omului sacrificii, pentru că sunt posibile, chiar de par imposibile: „să-și iubească vrăjmașii, să se lepede de sine, să-și jertfească singurul fiu” [Avraam]⁴². De aici rezultă forța gândirii, curajul mărturisitor, acuratețea echilibrată și mesajul contant, cu care suntem îndemnați neobosit: „Oricând e timpul de a face binele. Oricând e timpul de a-L îndatora pe Hristos”⁴³. Dar tot de aici și nuanțe de genul: „Bune și frumoase sunt bunătatea și mărinimia, dar nu față de oricine... [Ele] nu se confundă cu orbirea, prostia și naivitatea”⁴⁴. Săvârșirea binelui și ferirea de rău cer atenție încordată, dar mai ales inteligență lucidă. Iată de ce prostia este enumerate între păcate!

*

Faptul că viața monahului Nicolae Delarohia a fost transformată tocmai de felul creștin de viețuire, că el și-a mărturisit, curajos, credința prin faptă reiese din felul în care s-a comportat: creștinește și smerit, dar curajos și de neclintit. Experiența carcerală dar și botezul, situațiile limită dar și încrederea în sine și puterea de a se autodepăși, schimbările inerente dar mai ales credința curajoasă l-au determinat să scrie:

„Am intrat în închisoare orb... și ies cu ochii deschiși; am intrat răsfățat, răzgâiat, ies vindecat de fasoane, nazuri, ifose; am intrat nemulțumit, ies cunoscând fericirea; am intrat nervos, supărăcios, sensibil la fleacuri, ies nepăsător; soarele și viața îmi spuneau puțin, acum știu să gust felioara de pâine cât de mică; ies admirând mai presus de orice curajul, demnitatea, onoarea, eroismul; ies împăcat: cu cei cărora le-am greșit, cu prietenii și dușmanii mei, ba și cu mine însumi... Stau deci în genunchi și-i mulțumesc lui Hristos Dumnezeu...”⁴⁵.

Iată de ce N. Steinhardt avea puterea să creadă și să scrie: „Mai amețitoare vorbe nu s-au rostit niciodată, afară de: «Cred, Doamne! Ajută necredinței mele». Despre care îmi spun că dacă din toată *Biblia* n-ar rămâne decât ele, ar fi de ajuns pentru a dovedi esența divină a creștinismului...”⁴⁶. Este mărturia vieții unui om care a arătat nu doar în scris, ci mai ales în viața proprie, că este posibil să trăiești ca un creștin.

⁴² „Timpul smochinelor”, în: *Dăruind vei dobândi...*, p. 67 (în notă).

⁴³ *Jurnalul fericirii...*, p. 93.

⁴⁴ „Predică la Duminica a 5-a după Rusalii” , în: *Dăruind vei dobândi...*, p. 261.

⁴⁵ *Jurnalul fericirii...*, pp. 515-516.

⁴⁶ *Jurnalul fericirii...*, p. 95.

Monahul Nicolae Delarohia este unul dintre cei mai importanți convertiți, trăitori și mărturisitori ai credinței creștine din secolul al XX-lea. În credință și în faptă, în viețuire tainică și în cuvânt rostit, în singurătatea chiliei și în dăruirea de sine celorlalți frați și credincioși, el a întrupat nu atât convertirea unui evreu la creștinism, cât trăirea omului în Hristos, dovedind că, prin înțelegere și asumare, idealul creștin se transformă în realitate și că prin convertire – nu doar prin aceea unică în viață, ci prin cea de zi cu zi – nu se realizează decât o întoarcere acasă.

Ne-a descoperit un creștinism realist, scos din stereotipii, mărturisitor, viu, dinamic, al concretului, dar și al subtilităților, valabil nu doar pentru mase, ci și pentru omul de cultură, unul nedesprins din realitatea cotidiană, neintelectualizat, deși pretențios, solicitant și realist. Ne-a învățat permanența actului de convertire la Hristos, curajul mărturisitor, bucuria și chiar veselia trăirii creștine, normalitatea și firescul valorii morale, modestia portretului de creștin, identificându-se cu toate acestea, scoțându-le la lumină, dându-le viață, trăindu-le.

SENSUL ISTORIC-ESHATOLOGIC AL CULTURII ȘI CONTRAFACERILE ACESTUIA ÎN CADRUL CULTURII SECULARIZATE

CRISTINEL IOJA*

ABSTRACT. *The Historical-Eschatologic Meaning of Culture and its Counterfeits in the Framework of the Secularized Culture.* The present study illustrates the relationship between theology and culture, starting from the absolute model of the divine-human Person of Christ and from the theological-dogmatic formulation of Christology in the dogma of Calcedon. The author speaks about the positive attitude of the Orthodox theology vis-à-vis culture, about the principle of selection, which is used by the Orthodox theology regarding each epoch's culture and about the revelatory criterion from whose perspective the Christians relate to the culture of their time. Culture has not only a strictly historic-immanent meaning, as it is understood in a secularized world, but also a profound eschatological meaning, turning itself towards the Kingdom of God. The Orthodox theology asserts the necessity of assuming, by the Church, the culture of each epoch, namely its positive aspects, trying to transfigure them. In this way, there is a close connection between cult, culture and holiness, as well as between reason and faith, reason and mystics.

Keywords: *culture-holiness, secularization-transfiguration, historical-eschatologic.*

REZUMAT. Prezentul studiu pune în lumină relația dintre teologie și cultură plecând de la modelul absolut al Persoanei divino-umane a lui Hristos și de la formularea teologico-dogmatică a hristologiei prin dogma de la Calcedon. Autorul vorbește despre pozitivitatea teologiei ortodoxe vis-a-vis de cultură, despre principiul selecției pe care teologia ortodoxă îl cultivă în raport cu cultura fiecărei epoci și despre criteriul revelațional din perspectiva căruia creștinii se raportează la cultura vremii lor. Cultura nu are numai un sens strict istoric-immanent așa cum se înțelege ea în cadrul unei lumi secularizate, ci și un sens eshatologic profund, putând fi orientată de către om înspre Împărăția lui Dumnezeu. Teologia ortodoxă afirmă necesitatea asumării de către Biserică a culturii fiecărei epoci în ceea ce are ea pozitiv și în transfigurarea acesteia. În acest sens între cult, cultură și sfințenie există o relație strânsă așa după cum există o relație strânsă între rațiune și credință, între rațiune și mistică.

Cuvinte cheie: *cultură-sfințenie, secularizare-transfigurare, istoric-eschatologic*

* Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Aurel Vlaicu, Arad, România,
cristi.ioja@yahoo.com

1. Pozitivitatea teologiei ortodoxe vis-a-vis de cultură

Teologia ortodoxă are o viziune pozitivă despre cultură și despre implicațiile ei în diferitele compartimente ale vieții umane, precum și la progresul civilizației în general și al civilizației actuale în special. Tot potrivit teologiei ortodoxe, credința nu anulează cultura, ci îi dă posibilitatea acesteia să se insereze într-o viziune mai amplă și mai profundă privind sensul omului și al lumii. Teologia ortodoxă militează plecând de la modelul patristic pentru o interrelație fără confuzie între credință și cultură, mărturisind înaintea lumii contemporane necesitatea recursului culturii actuale la valorile Ortodoxiei, precum și necesitatea valorificării de către teologie a valorilor culturale conforme cu Revelația divină. Despre pozitivitatea culturii și a lumii, Panayotis Nellas afirmă: „Învățătura patristică despre «chipul lui Dumnezeu» și «hainele de piele» reprezintă mediul contactului Ortodoxiei cu lumea contemporană, fiindcă permite, sau mai mult, obligă gândirea teologică să se situeze pozitiv față de om și de civilizație. Rezultatele științei contemporane, revelațiile psihologiei, cuceririle tehnicii, căutățile filozofiei nu sunt lucruri rele sau doar admisibile, ele sunt bune și prețioase la modul pozitiv. Însă efortul zadarnic al autonomiei anomiste le înstrăinează aproape neîntrerupt, le vinde pe un blid de linte stricăciunii și diavolului. Și astfel, în loc să slujească omului în realizarea scopului său, operele omului servesc diavolului în opera de distrugere a omului și a lumii”¹.

Atitudinea ortodoxă față de cultură trebuie să fie una integratoare, de asumare a oricărei culturi și evaluare a ei din perspectiva revelației. O teologie care face abstracție de cultură este sortită nu numai închiderii în ea însăși, fără relevanță pentru lumea în care mărturisește Adevărul revelat, ci și capcanelor misticismului și pietismului, iar o cultură care face abstracție de teologie, de ceea ce mărturisește aceasta, este sortită secularizării și atomizării, este sortită închiderii ei în orizontul creatural. Teologia are nevoie de cultură pentru a vorbi lumii contemporane de Hristos, iar cultura are nevoie de teologie pentru a se ridica spre intuirea sensului transcendent al existenței, pentru a evita derapajul în subcultură și a-și realiza sensul ei istoric-eschatologic. Putem observa astfel că nu există un dualism ontologic între Biserică și lume, sacru și profan, credință și cultură, mistică și rațiune, acest dualism este unul etic, subiectiv și ideologic, care caracterizează deosebirea dintre omul nou și omul vechi, dintre sacru, ca stare de răscumpărare și profan, ca stare demonică².

În acest sens Biserica, încă din primele veacuri, a arătat că „nu abandonează puterilor malefice ale răului nici cosmosul, nici natura, nici statul, nici timpul, nici cultura, nici rațiunea, nici legea, nici Vechiul Testament. Deși căzute în păcat, toate acestea sunt realități create de Dumnezeu, deci bune în ființa lor, putând constitui, după exorcizarea baptismală a puterilor demonice infiltrate în ele, materia potențială a anticipării euharistice a Împărăției lui Dumnezeu în așteptarea actualizării ei definitive la a Doua Venire a lui Iisus Hristos; Biserica fiind locul, martora și slujitoarea realizării misterului dospirii în lume și istorie a fermentului Împărăției lui Dumnezeu adusă de

¹ Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a II-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 130.

² Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, p. 121.

Hristos, Care vorbește despre ea în parabolele Lui”³. Atitudinea pozitivă a teologiei ortodoxe față de cultură subliniază nu numai o recunoaștere istorică a rolului ei, ci și destinul ei de a se înveșnici prin renunțarea la idolatrie și autonomie.

2. Cult, sfințenie, cultură

În viziune ortodoxă rolul și sensul culturii este sublim întrucât la originea ei, în mod autentic, stă cultul și în acest caz scopul adevărat al culturii este ca ea să fie o cultură teonomă. Dar dimensiunea liturgic-cultică a Bisericii nu descoperă numai sensul culturii, ci și posibilitatea sfințeniei omului integrat în această dimensiune. Aici putem vorbi nu numai despre pozitivitatea unei culturi teonome cristalizate sub directă luminare a dimensiunii liturgic-cultice a Bisericii, ci și despre posibilitatea omului de cultură de a participa la o experiență integrală a existenței sale, sfințenia lui Dumnezeu. „Buna folosire a rațiunii umane, înțeleasă nu în sensul unui raționalism strâmt, este cu desăvârșire în tradiția și duhul Părinților Bisericii. De ce ar trebui atunci să-i renegăm pe Dante, Montaigne, Shakespeare, Milton, Victor Hugo și atâția alții? Este important pentru ortodocșii din Occident să cunoască bine poezia, arta, cultura țărilor în care locuiesc. De ce n-ar fi posibil să fii în același timp ortodox pe plan duhovnicesc și occidental în plan cultural?”⁴. Această nedumerire a unuia dintre teologii ortodocși de marcă din Occident nu cred că i-a în serios distincția dintre cultura teonomă și cea autonomă, pe de o parte, iar pe de altă parte, evită afirmarea principiului selectiv în ceea ce privesc valorile culturii moderne și actuale. Deși nu trebuie să ne închidem total vis-a-vis de o cultură chiar autonomă, totuși nu trebuie nici să ne deschidem fără discernământ duhovnicesc și soteriologic vis-a-vis de valorile pe care aceasta le propune omului de astăzi. Creștinii sunt chemați permanent să evalueze cultura timpului lor, mișcările și metamorfozele ei din perspectiva Revelației care nu garantează asupra unor idei autonome și idolatre care atentează la parcursul soteriologic ascendent al omului, oricât de strălucite și de geniale ar fi acestea la o primă vedere. În acest sens este necesar să le indicăm locul lor în cadrul ierarhiei valorilor, precum și în corespondență cu adevărul mântuitor revelat și fructificat în Biserică.

Cu toate acestea relația strânsă și reciprocă dintre cultură și teologie subliniază faptul că atât sfințenia, cât și genialitatea își au sensul lor interconect, atât sfințenia cât și cultura în forma ei teonomă au o valoare fundamentală în viețuirea și desăvârșirea omului pe pământ. Astfel, nu înțelegem o sfințenie fără rațiune și nici o genialitate unde credința nu își are locul.

În opinia lui Nikolai Berdiaev, genialitatea este o altă sfințenie înaintea lui Dumnezeu, de egală valoare cu sfințenia canonică: „La începutul secolului al XIX-lea au trăit cel mai mare geniu rus – Pușkin – și cel mai mare sfânt rus – Serafim de Sarov. Pușkin și sfântul Serafim trăiau în lumi diferite, nu se cunoșteau între ei, n-au intrat niciodată în nici un fel de contact. La fel de nobilele măreții ale sfințeniei și genialității

³ Ioan I. Ică jr., *Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi*, în vol. „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective”, în vol. „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective”, editori Ioan I Ică jr., Germano Marani, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 20.

⁴ Kallistos Ware, *Rușăciune și tăcere în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Christiana, București, 2003, p. 119.

nu sunt compatibile, nici comensurabile, ca și cum ar aparține unor planuri existențiale diferite. Sufletul rus se poate în aceeași măsură mândri cu geniul lui Pușkin și cu sfințenia lui Serafim. (...) Și iată că se naște întrebarea: în jertfa geniului, în exaltarea sa creatoare, nu se află oare o altă sfințenie în fața Domnului, o altă făptuire religioasă, de egală valoare cu sfințenia canonică? Sunt adânc încredințat că genialitatea lui Pușkin, care parcă îi distrugea sufletul în fața oamenilor, este în fața lui Dumnezeu, egală cu sfințenia lui Serafim, care i-a salvat sufletul. Genialitatea este o altă cale religioasă, la fel de valoroasă și nobilă ca cea a sfințeniei. (...) Este binecuvântat faptul că au trăit la noi sfântul Serafim și geniul Pușkin și nu doi sfinți. Pentru țelurile divine ale lumii, genialitatea lui Pușkin este la fel de necesară ca și sfințenia lui Serafim”⁵.

Deci, sfinții și geniile se împlinesc, în opinia lui Berdiaev, fiecare în felul lor în aceeași unică realitate a Împărăției. Putem afirma, ținând împreună atât sfințenia cât și genialitatea, ca expresie a relației dintre rațiune și mistică, că lumea contemporană are nevoie de o „sfințenie care să aibă geniu”. Acest fapt nu înseamnă că genialitatea constituie o condiție a sfințeniei, ci că sfințenia are întotdeauna și geniul și mult mai mult decât atâtă înglobat în ea. Sfântul depășește geniul, fără să-l anuleze, nu rămâne la viziunea lui, ci dobândește în mod tainic o viziune mai largă asupra sensului lumii și a lui însăși. Sfințenia nu are nevoie de genialitate ca și condiție sine qua non a existenței sale, însă genialitatea, pentru a-și lărgi orizonturile și implicațiile aprofundărilor sale, are nevoie să participe la sfințenie. Fără sfințenie genialitatea rămâne săracă în însăși strălucirea și grandoarea ei, având în vedere chemarea și dimensiunea eshatologică a condiției umane. Geniul este expresia implicațiilor chipului după care a fost creat omul, în timp ce sfântul este expresia chipului care a ajuns la asemănarea cu Modelul său, expresia îndumnezeirii realizate în har ca și parcurgere a drumului de la chip la asemănare.

Dar, din punct de vedere ortodox nu putem să confundăm genialitatea cu sfințenia și invers și nici să punem semnul egal între acestea două. Dacă genialitatea a existat și înainte de creștinism și poate exista și în afară de creștinism, sfințenia o descoperim în întreaga ei profunzime ontologică în creștinism, odată cu chemarea lui Iisus Hristos ca toți să participăm la sfințenie, la sfințenia Celui cu adevărat Sfânt, Sfintele Sfinților. Dacă genialitatea tolerează o discrepantă între discurs, concept și faptă, sfințenia le ține împreună într-o unitate care atestă însăși existența, autenticitatea și forța ei. Sfântul nu este un om dezbinat, ci este prin excelență, după modelul lui Hristos, Care a unificat toate în El, omul unității, a unei unități care dă consistență și viață lumii în care el trăiește. Sfințenia nu înseamnă lepădare de lume în sensul negării ei de tip maniheist sau gnostic, ci înseamnă asumarea lumii, deci și a genialității care există în lume, și transfigurarea ei, adică ridicarea acesteia pe un alt plan, mai adânc, al înțelegerii lumii și rostului omului în ea.

⁵ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 165-166. Acest text, specific structurii personalist-existențialiste a gândirii lui Berdiaev, care scoate în evidență până la urmă autonomia omului fundamentată în libertatea și genialitatea lui, are și aspecte pozitive – dincolo de orice exagerare și egalizare a sfințeniei cu genialitatea în perspectivă existențială și eshatologică – care ne determină să reflectăm mai profund la rolul culturii și genialității omului în procesul cunoașterii lumii și de aici a lui Dumnezeu. De aceea, considerăm că nu cultul sfințeniei trebuie întregit prin cultul genialității, ci genialitatea trebuie întregită prin sfințenie într-o viziune teocentrică, sau mai bine zis hristocentrică (*Ibidem*, pp. 169-170).

O confuzie între genialitate și sfințenie ar însemna o confuzie între implicațiile dogmei creștine și implicațiile posibilităților lumii păgâne, care ar pune sub semnul întrebării însăși rostul și efectele Întrupării și Învierii lui Iisus Hristos. Deși sunt pictați în pridvoarele mănăstirilor noastre, Platon și Aristotel nu pot fi confunțați, totuși, cu Sfântul Ioan Gură de Aur, de pildă, cu Sfântul Vasile cel Mare, cu Sfântul Grigorie de Nazianz sau cu oricare alt sfânt. Genialitatea nu ajunge sfințenia prin ea însăși, o poate eventual întrezări, sfințenia fiind prin excelență o chemare și un deziderat specific creștinismului și experimentării vieții lui în dimensiunea ascetică-mistică și sacramentală a Bisericii. Genialitatea fără sfințenie se cantonează într-un cerc creatural, în timp ce nici sfințenia nu poate să fie indiferentă și refractară față de genialitate, față de o genialitate întrupată chiar. Genialitatea nu are în Ortodoxie ca și condiție fundamentală a realizării ei, dimensiunea liturgic-sacramentală a Bisericii în timp ce sfințenia are această condiție fundamentală. În Ortodoxie, în afara acestei dimensiuni eclesial-liturgice-sacramentale, omul nu se poate desăvârși, deși poate fi geniul genilor.

Paul Evdokimov explicitează această corelație a lui Berdiaev între genialitate și sfințenie arătând care este locul și implicațiile sfințeniei în demersul cultural, cât și locul și implicațiile genialității în faptul religios. În opinia lui, Berdiaev „a găsit soluția în *trecerea de la simboluri la realități*. Ministru, general, profesor, episcop – sunt simboluri, funcții; dimpotrivă, un sfânt este o realitate. O teocrație istorică, un stat creștin, o Republică sunt simboluri; «comuniunea sfinților» este o realitate. Cultura este un simbol când adună operele și constituie un muzeu de produse împietrite, de valori fără viață. Geniile cunosc adâncă amărăciune a distanței dintre focul duhului lor și operele lor date la iveală. Poate chiar o cultură creștină este imposibilă. Într-adevăr, marile izbânzi ale creatorilor sunt marile eșecuri ale creației, *căci ele nu schimbă lumea*. (...) Astfel, harul profetic al creației înlătură falsa dilemă: Cultura sau Sfințenia, impunând Cultura-Creație și Sfințenia; mai mult încă, acest har stabilește forma particulară a Sfințeniei Culturii înseși. Aceasta este «lumea în Biserică», vocația ultimă a metamorfozei sale în «noul Pământ» al Împărăției”⁶.

Părintele Iustin Popovici arată, împotriva autonomizării culturii, că nu există „cultură adevărată fără sfințenie. (...) Cultura adevărată, lumina adevărată nu sunt nimic altceva decât iradierea sfințeniei”⁷. El subliniază faptul că o cultură epidermică, opusă Evangheliei și separată de sfințenie nu este altceva decât o tragică sfortare zadarnică care schimbă ființa umană „într-o fiară cu chip de om, instruită, dar sălbatică”⁸.

⁶ Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. Grigorie Moga, Petru Moga, Editura Meridiane, București, 1993. pp. 63-65.

⁷ Arhim. Iustin Popovici, *Om și Dumnezeu-Om. Abisurile și culmile filosofiei*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 82.

⁸ *Ibidem*, p. 84. Printre obiecțiile aduse discursului teologic al Părintelui Iustin Popovici este și faptul că „simplifică reduccionist și sacrifică inacceptabil complexitatea antropologică completă a fenomenului uman în specificitatea lui culturală și istorică. (...) Așa se face că, în condițiile absenței unei filosofii religioase din acest discurs eminent hristocentric, lipsește o justificare ca atare («orizontală») a omului, a lumii, a culturii și a istoriei umane în ele însele, care să facă dreptate creativității umane pozitive” (Pr. Prof. Ioan Ică, Diac. Ioan I. Ică jr., *Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului*, Studiu introductiv la: Arhim. Iustin Popovici, *op. cit.*, p. 29).

Acest aspect are o importanță capitală, întrucât poate descoperi adevărata relație care trebuie să existe între credință, mistică și cultură, care în manifestările ei să nu fie altceva decât iradierea sfințeniei. Acest fapt este posibil întrucât atât la baza credinței/misticii ortodoxe, cât și la baza culturii stă cultul. Nu se poate concepe o mistică ortodoxă în afara cultului Bisericii, cum nu se poate concepe o cultură autonomă față de valorile religioase și cultice, pe care, de fapt, cultura s-a fundamentat dintotdeauna, excepție făcând „cultura” modernă și postmodernă. Părintele Ilarion Felea arată, urmând lui Nichifor Crainic, că fundamentul culturii este religia, cultul, care și însuflețește și face să rodească orice cultură care stă în relație strânsă cu ea: „Dacă studiem istoria culturii sub toate formele ei: istoria artelor, istoria științelor, istoria filosofiei și în general istoria tuturor creațiilor spiritului omenesc, la toate aflăm o origine comună, religioasă. Toate s-au născut din religie; mai precis, din cultul religios”⁹. Într-adevăr, cultura teonomă se încadrează în porunca lui Dumnezeu de „a cultiva Edenul”. Ieșită din cult, în diferențierea anagogică a părților sale, cultura teonomă are posibilitatea să reconstituie cu propriile elemente *liturghia cosmică*, ca preludiu și imagine a *liturghiei și doxologiei cerești*¹⁰. Toate acestea sunt posibile întrucât, la marginile sale, cultura teonomă este pătrunderea lucrurilor și ființelor până la gândul lui Dumnezeu despre ele¹¹. Când este autentică, cultura care este născută din cult își regăsește originile liturgice și prin mijlocirea lumii acesteia va reuși să-și apropie Împărăția, care nu este nicidecum exclusivistă față de o cultură teonomă.

Și în decursul istoriei, cultura nu a putut face abstracție de religie, de cultul religios, dezvoltându-se în strânsă legătură cu acesta, așa încât putem afirma că „religia creează, inspiră și propagă cultura”¹². În acest sens se exprimă și Nikolai Berdiaev: „Cultura se trage din cult. Izvoarele ei sunt sacralități. Ea are începuturile în preajma Bisericii și perioada ei organică a fost legată de viața religioasă. Așa au stat lucrurile în marile culturi antice, în cultura greacă, în cultura medievală, în cultura Renașterii incipiente. Cultura are geneză nobilă. Ea moștenește caracterul ierarhic al cultului. Cultura are fundamente religioase. Aceste trăsături se impun din punctul de vedere cel mai pozitiv-științific”¹³. Desigur, cultura modernă se dorește a fi una autonomă, desprinsă de fundamentele religioase și mistice ale Bisericii. Părintele Felea subliniază: „cartea și cultura popoarelor europene începe cu creștinarea lor. (...) Toate și-au început literatura și cultura prin scrieri creștine inițiate și inspirate de Biserică. Acest fapt are o importanță covârșitoare și chiar hotărâtoare pentru geneza și evoluția culturii lor”¹⁴.

3. Sensul istoric-eshatologic al culturii și contrafacerea lui

Cultura autonomă nu este altceva decât o trădare a sensului original al culturii, care având la bază cultul, nu se putea concepe fără referire la Dumnezeu, la valorile religioase ca valori care stau în locul cel mai înalt al ierarhiei valorilor. Cultura autonomă,

⁹ Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1994. p. 20. A se vedea și Gérard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Editions du Cerf, Paris, 1987, p. 188

¹⁰ Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 54.

¹¹ *Ibidem*, p. 63.

¹² Ilarion V. Felea, *op. cit.*, p. 22.

¹³ Nikolai Berdiaev, *Filosofia inegalității. Scrisori către adversarii mei întru filozofie socială*, trad. Florea Neagu, Editura Andromeda Company, București, 2005, p. 313.

¹⁴ Ilarion V. Felea, *op. cit.*, p. 228.

trădează sensul istoric-eshatologic al culturii izvorâtă din cult și astfel închide cultura în imanent, fără nici o strălucire transcendentă. Dar închisă în imanent ca și consecință a trădării sensului ei istoric-eshatologic, cultura riscă să devină subcultură, fenomen la care adesea participăm și noi astăzi. Confuzia dintre cultura autentică și subcultură sau, mai bine zis identificarea dintre aceste două forme de cultură o întâlnim adesea în cadrul unei culturi autonome și secularizate. De ce? Pentru că desprinsă de dinamismul ei spre transcendență, cultura nu mai are ca și criteriu al evaluării ei nici un principiu care să o depășească și astfel rămâne doar în latura și umbra morții. Pentru a scăpa din latura și umbra morții, cultura este necesar să facă saltul salvator și calitativ superior spre o cultură teonomă, o cultură în care valorile transcendente să fie respectate și chiar întrupate.

Paul Evdokimov subliniază rolul, sensul și destinația culturii, care este chemată prin participare la divin să se transfigureze, să se înveșnicească: „După *Apocalipsă*, în Noul Ierusalim neamurile «își vor aduce slava și cinstea» (22, 26), ele nu vor intra deci acolo cu mâinile goale. Se poate crede că tot ceea ce-l apropie pe om de adevăr pe planul cunoașterii, tot ceea ce exprimă el autentic în artă și tot ce trăiește ca adevăr, toate aceste culmi ale geniului său vor intra în Împărăția lui Dumnezeu și vor coincide cu adevărata lor realitate așa cum chipul va coincide cu originalul lui, în vreme ce aici jos, ele doar simbolizează și ne aduc viziunea lor profetică. (...) Când este adevărată cultura ieșită din cult, își regăsește originile. Și când orice formă este depășită prin prezență, aceasta, ca și prezența euharistică sau lumina Schimbării la Față, nu îngăduie temporalizarea. *Căutați Împărăția lui Dumnezeu*: cultura, în esența ei, este această căutare în istorie a ceea ce nu se află în istorie, a ceea ce o depășește și o conduce în afara limitelor ei; pe această cale, cultura devine expresia Împărăției în mijlocul acestei lumi. Așa cum venirea Hristosului istoric cheamă venirea lui Hristos în slavă, așa cum Euharistia este totodată vestire a sfârșitului și în această vestire face deja să irumpă prin anticipare ceea ce sălășluiește în noi, tot la fel și cultura, în punctul ei culminant, renunță la ea însăși, trece prin taina bobului de grâu. (...) Dacă orice om după chipul lui Dumnezeu este icoana Lui vie, cultura este icoana Împărăției cerurilor. În momentul mării treceri, Duhul Sfânt, cu degetele Sale diafane, va atinge această icoană și ceva din ea va rămâne pentru totdeauna”¹⁵. Evdokimov distinge însă între cultura teonomă și cultura autonomă: „Sfinții, eroii și geniile istoriei la limită culminează în singura și unica realitate. Arta adevărată, icoana, Liturghia, adevărata creație sub toate formele ei, sunt Raiul pe pământ: dimpotrivă, orice cult al perversiunii este deja iadul”¹⁶.

Așa stând lucrurile, cultura este chemată în perspectivă eshatologică să aleagă între „a trăi pentru a muri sau a muri pentru a trăi”: „Mai devreme sau mai târziu, gândirea, arta, viața socială se opresc la o limită dincolo de care trebuie să alegi: sau te instalezi în infinitul propriei imanențe, îmbătându-te cu deșertăciunea acesteia, sau te eliberezi din sufocantele ei limitări, oglindind transcendența în apele ei limpezi”¹⁷.

Observăm cum arta și întreaga cultură trebuie înrudite cu viziunea eshatologică, prin integrarea lor în binomul cultură-cult, care depășește puterile firești și face apel

¹⁵ Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995, pp. 138-139.

¹⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, pp. 134-135.

la forța sfinților și la puterea pnevmatoforă a Bisericii¹⁸. Cu alte cuvinte, cultura este chemată la înveșnicire însă nu în mod autonom, ci prin participare-transfigurare în Hristos și în Biserică. Evdokimov evidențiază în mod exemplar relația dintre cultură și sfințenie, dintre credință și cultură, pe care o vede ca o vocație a slujirii împărătești: „Paradoxul credinței creștine este acela că ea stimulează creativitatea în lume, dar, în faza finală, adevărata cultură, cea pătrunsă de duh eshatologic desfide lumea și obligă istoria să-și iasă din țâțâni. Atunci nu drumul este imposibil, ci imposibilitatea devine un drum cu jaloane harismatice. (...) Toate formele culturii trebuie să tindă spre această limită, să participe la mijlocirea reciprocă a celor două lumi, asigurând trecerea de la «avuția» terestră la «ființarea» cerească. (...) Savantul, gânditorul, artistul sau reformatorul social vor putea regăsi harismele slujirii împărătești: ca preot fiecare va putea să-și preschimbe cercetarea într-o lucrare sacerdotală, într-un sacrament care preface orice formă de cultură într-un loc teofanic: a cânta Numele lui Dumnezeu cu ajutorul științei, al gândirii, al acțiunii sociale («sacramentul frăției») sau al artei. În felul ei, cultura întâlnește Liturghia, face să răsune «Liturghia cosmică» și devine imn de slavă. Odinioară, țarii însemnați erau canonizați, dar nu în virtutea sfințeniei lor personale, ci datorită fidelității lor față de harismele puterii împărătești, puse în slujba poporului creștinesc. Acum intrăm în perioada ultimelor manifestări ale Duhului Sfânt (...) ceea ce ne permite să ne presimțim canonizarea unor învățați, gânditori sau artiști dintre aceia care și-au dovedit fidelitatea față de harismele slujirii împărătești și au creat opere spre slava Împărăției lui Dumnezeu. În acest fel harisma profetică a creativității suprimă falsa dilemă: cultură sau sfințenie, asociind creația culturală și sfințenia; mai mult, această harismă întemeiază cultura însăși ca pe o formă de sfințenie”¹⁹.

Așadar, participarea la sfințenia lui Dumnezeu constituie o chemare generală și nu ține cont de specializări sau titluri specifice. La această sfințenie sunt chemați să participe toți oamenii, chiar și oamenii așa-zisi, de cultură. Prin această participare ei vor înțelege altfel decât autonom menirea lor, darul creativității lor, dând în același timp culturii pe care o aprofundează și o dezvoltă o nouă față, o orientare care conștientizează rolul și rostul lui Dumnezeu în fiecare manifestare și creativitate umană. În aceste condiții, cultura nu numai că va avea o nouă haină, ci va participa la transfigurarea potențialităților și creativităților ei, își va pregăti încă de aici și acum înveșnicirea, intrarea în slava care transfigurează totul. Acest fapt se va putea realiza doar în momentul când „oamenii de cultură” vor deveni în mod real oameni care participă la sfințenia propusă și făcută posibilă de Iisus Hristos, creațiile lor nefiind altceva decât un reflex autentic al acestei participări. O cultură autentică, care depășește pragul înrobitor al creației, este o cultură a sfințeniei care integrează într-un mod cuprinzător toate potențialitățile și inspirațiile creației pe care le dezvoltă și le aprofundează, afară de păcat și de „urâtul” din lume, în perspectiva voii și iubirii lui Dumnezeu față de lume.

Universalismul deschis de Întruparea lui Hristos face posibilă participarea culturii fără confuzie la slava lui Dumnezeu și prin aceasta transfigurarea ei, Hristos fiind nu numai Arhiereul Suprem, ci și Laicul Suprem, îmbrățișând astfel întreaga lume în vederea mântuirii ei: „Nici o formă a vieții sau a culturii nu scapă Domnului, universalismului Întrupării. Imagine a tuturor împlinirilor desăvârșite, Hristos este singurul Arhiereu

¹⁸ Idem, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, p. 41.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 138-140.

Suprem; El este și singurul Laic suprem. A luat asupra Lui sacerdoțiul, dar și tot ce ține de laic, deci vocațiile, meseriile și toate profesiunile lumii. «Dumnezeu a iubit lumea» așa păcătoasă cum era. Biruința lui Hristos până la coborârea Sa în iad ia proporții cosmice, care rup toate hotarele. *Theosis*-ul este o noțiune în mod esențial *dinamică*, a cărei acțiune se întoarce asupra întregului univers asemenea doxologiei care prelungește slava lui Dumnezeu asupra întregii umanități²⁰.

4. Iisus Hristos - modelul relației autentice dintre teologie/credință și cultură/rațiune

Teologia ortodoxă, plecând de la modelul paradoxal al Persoanei divino-umane a lui Hristos în care umanitatea a fost enipostaziată, mărturisește că această unire ipostatică și modul realizării ei se constituie în model absolut al interrelației dintre teologie și cultură, credință și rațiune.

Aceste patru atribute – neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat, neschimbat – devin model al relației paradoxale dintre teologie și cultură, determinând „cu mare precizie raporturile dintre Biserică și lume, dintre Biserică și istorie, dintre Biserică și cultură”²¹. Aceste patru atribute arată sensul pozitiv al asumării umanității în Persoana lui Hristos prin enipostasie în vederea îndumnezeirii și totodată indică sensul pozitivității culturii în relația ei cu teologia. Iisus Hristos nu este o simplă ipoteză pentru lumea actuală²², ci El este Dumnezeul-Om, este măsură a toate și în El și prin El se poate răspunde la toate exigențele, întrebările și nevoile spiritului omenesc, El fiind și criteriul după care putem limpezi controversata relație dintre teologie și cultură.

Părintele Iustin Popovici prezintă în mod excepțional, hristocentric, divino-umanitatea ca și criteriu fundamental al unei evaluări a relației teologie-cultură, insistând asupra Persoanei lui Hristos. În Iisus Hristos avem răspunsurile fundamentale la întrebările culturii dintotdeauna pe de o parte și răspunsurile la aprofundările teologiei dintotdeauna. Aceste răspunsuri le avem însă, într-o sinteză vie, nedespărțită sau amestecată: „Cele mai esențiale cerințe și necesități ontologice ale ființei omenesti au fost satisfăcute odată pentru totdeauna în Persoana Dumnezeului-om Hristos. Pentru că la toate exigențele și nevoile spiritului omenesc care privesc lumea de dincolo de om, Dumnezeul-om răspunde, ca Dumnezeu, în chip omenesc, în timp ce la toate exigențele și necesitățile spiritului omenesc care privesc lumea din jurul omului și de sub om, Același răspunde, ca om, în chip dumnezeiesc. (...) Potențialitățile divino-umane care există în ființa omului și care erau supuse tiraniei umanismului luptător împotriva lui Dumnezeu (teomah), Dumnezeu-om le eliberează și le face în stare să se pună în mișcare și să se realizeze în toată plinătatea lor nemuritoare. Omul condus de către Dumnezeul-om își orânduiește toate cele ale sale prin Dumnezeu și trăiește în această lume enigmatică prin Dumnezeu. El ajunge astfel la desăvârșirea ideală și alcătuiește el însuși cea mai desăvârșită sinteză a dumnezeiescului și omenescului, a spiritualului și materialului, a lumii de aici și a celei de dincolo”²³. Deci, „care este esența Ortodoxiei? – Dumnezeul-om

²⁰ *Ibidem*, p. 52.

²¹ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 130.

²² Horia Roman Patapievic, *Politice*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 232.

²³ Arhim. Iustin Popovici, *op. cit.*, pp. 119-120.

Hristos. Deci tot ceea ce e ortodox are caracter divino-uman; și cunoașterea, și simțirea, și voința, și gândirea, și morala, și dogmatica, și filozofia și viața. Divino-umanitatea este singura categorie în care se mișcă și au loc toate manifestările Ortodoxiei”²⁴.

Pentru Ortodoxie, Iisus Hristos este revelarea maximă a tuturor lucrurilor și valorilor din această lume, El fiind măsura la care raportăm nivelurile de viață ale omenirii atinse înainte de El sau după El²⁵. Astfel, în modul teandric de existență, viața în toate aspectele ei este integrată în metabolismul divino-uman al Persoanei lui Hristos, pentru a fi redimensionată, reînnoită și transfigurată în întregul ei. Orice aspect al vieții care nutrește nemurirea și îndumnezeirea este necesar să fie altoit pe Trupul cel de viață făcător al Domnului, pe Trupul care a biruit moartea și a extins viața, ca posibilitate ce atârnă de voința noastră, până la marginile lumii acesteia și dincolo de ea. Părintele Stăniloae afirmă că Hristos a restabilit prin Întrupare și Înviere rațiunea umană, sensul ei, activitatea ei, a restabilit-o în starea de posibilitate de a participa la taina lui Dumnezeu, de a acționa în conformitate cu firea ei, sau, altfel spus, cu voința lui Dumnezeu. Astfel, în Iisus Hristos rațiunea umană este restabilită în vocația ei teologică, antropologică și cosmologică. „Dar nu numai voia noastră a restabilit-o Hristos în activarea ei, ci și rațiunea noastră. Căci Cuvântul lui Dumnezeu este și dreapta Rațiune personală supremă, după care a fost creată rațiunea personală a fiecărui om, ca să gândească rațiunile lucrurilor ca chipuri ale rațiunilor Logosului divin, împreună cu Rațiunea personală dumnezeiască, într-un dialog cu ea. După legătura pe care o întreținea cu rațiunea umană înainte de Întrupare, o legătură slăbită prin păcat, rațiunea personală divină Se face Ea însăși ipostasul sau subiectul rațiunii umane, aducând-o la deplina conformitate cu rațiunea sa divină. Firea umană în Hristos se supune cu voință, voinței Lui divine, pentru că rațiunea ei e luminată de rațiunea divină a Lui, ca model și izvor al ei, și vede lucrurile, persoanele umane și relațiile dintre ele în mod drept și în toată profunzimea lor. (...) Rațiunea umană personală își găsește, în această ipostaziere a ei în Logos, împlinirea culminantă. Logosul este astfel împlinirea omului ca persoană; natura umană își găsește în Ipostasul divin împlinirea sa ipostatică. În felul acesta, firea umană se vede împlinită și pe planul rațiunii ontologice în Ipostasul rațiunii divine”²⁶.

Olivier Clement pune la baza schimbării de perspectivă a umanismului modern, divino-umanitatea, care revelează omului vocația și scopul său final: „(...) divino-umanitatea ar trebui să lumineze altfel rezultatele și căutările umanismului modern”²⁷. Tot el arată că „hristologia de la Niceea conferă valoare domeniului cercetării științifice. Omul a fost însărcinat de Dumnezeu cu o misiune cosmică, iar această misiune, compromisă prin cădere, a redevenit posibilă prin mântuire: în Hristos, atins de suflarea și de focul Duhului Sfânt, omul își regăsește vocația de creator creat. Realitatea lumii este atestată de Dumnezeu, lumea își așteaptă mântuirea de la omul mântuit. (...) Hristos a distrus cosmosul magic, țesut din semne și angoase, în care omul se dizolva în extazul erotic și în misticile fuzionale. Monahismul primelor veacuri, prin asceza sa teribilă, a reușit

²⁴ *Ibidem*, p. 128.

²⁵ Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocratie*, Editura Albatros, București, 1997, p. 36.

²⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 43-44.

²⁷ Olivier Clement, *Viața din inima morții*, trad. Claudiu Soare, Editura Pandora, Târgoviște, 2001, p. 51.

exorcizarea creației și zămislirea persoanei mai presus de matricea Marii Mame cosmice, făcând astfel posibile știința și tehnica moderne”²⁸.

Perspectiva pe care o deschide creștinismul față de știință și rațiune este una pozitivă, de participare a rațiunii la misterul Treimii revelat în lume de Hristos și nu de „omorâre”, anulare a ei, așa cum se întâmpla în cadrul religiilor orientale și de mistere. Știința modernă a supralicitat această dimensiune rațională a cunoașterii – nu fără concursul teologiei apusene – reușind să rupe echilibrul dintre rațiune și mistică, așa cum a fost statuat în cadrul teologiei și experienței patristice. Deci, creștinismul răsăritean, având model paradoxul Persoanei lui Hristos, nu s-a plasat niciodată pe o poziție ostilă rațiunii sau științei, însă niciodată nu a supraestimat rațiunea umană în comparație cu celelalte puteri ale spiritului sau ale ființei umane în genere. Creștinismul răsăritean nu face astfel din rațiunea umană un zeu, dar nici nu o anulează, ci o privește ca un dar dat de Dumnezeu, încurajând astfel cunoașterea și progresul științei autentice care nu se opune rolului și rostului omului pe acest pământ în conformitate cu voia Creatorului.

Cu toate acestea, pentru teologia răsăriteană Hristos a fost, este și rămâne criteriul absolut al relației autentice dintre teologie și cultură. Dar pentru „ca utilizarea criteriului hristologic să fie posibilă, substanța dogmei despre divino-umanitatea lui Hristos trebuie transmutată din planul doctrinei predicate în cel – mai practic – al unui stil de cugetare, din planul *kerygmatic* în cel *dogmatic* (în sensul apostolic al termenilor). Nu este vorba, prin urmare, doar despre conținutul în sine al dogmei, ci și sau mai ales de extragerea consecințelor acesteia”²⁹. Pentru William Dembski, Hristos, Dumnezeu-Om, ocupă locul fundamental în raportarea omului, savantului, la temeinicia conceptuală a teoriilor științifice: „(...) temeinicia conceptuală a unei teorii științifice nu poate fi menținută în afara lui Hristos. (...) Aspectele pragmatice ale teoriilor științifice pot cu siguranță să fie urmate fără a recurge la Hristos. Dar temeinicia conceptuală a teoriei poate în cele din urmă să fie așezată numai în Hristos. (...) Hristos și-a asumat plinătatea umanității noastre și a intrat în orice loc al realității noastre. Prin aceasta, El face din tot ceea ce studiem noi, un studiu despre El”³⁰. Iisus Hristos reprezintă în mod absolut nu numai natura naturii noastre, ci și logica logicii noastre³¹, care implică gândirea rațională ce se prezintă centrată în Dumnezeu ca un model veritabil al gândirii noastre. Olivier Clement subliniază, în acest sens, următoarele: „(...) Dacă Hristos este deopotrivă Dumnezeu adevărat și om adevărat într-o singură și aceeași Persoană, dacă această Persoană la rândul ei este în același timp distinctă și nedespărțită în sânul Sfintei Treimi, rezultă obligația de a gândi împreună termenii opuși. O formă a spiritului nostru, de

²⁸ Idem, *Creștinism și știință. Rolul Ortodoxiei*, în vol. „Bioetica și taina persoanei. Perspective ortodoxe”, p. 250.

²⁹ Doru Costache, Basarab Nicolescu, *Repere tradiționale pentru un context comprehensiv necesar dialogului dintre știință și teologie: Dogma de la Chalcedon*, în vol. „Noua reprezentare a lumii”, vol. 4, coord. Dr. Magda Stavinschi, Pr. Dr. Doru Costache, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2005, pp. 33-34.

³⁰ William A. Dembski, *Intelligent Design. The Bridges between Science and Theology*, Intervarsity Press, Downers Grove, 1999, pp. 209-210.

³¹ Arhim. Iustin Popovici, *Credința ortodoxă și viața în Hristos*, trad. Prof. Paul Bălan, Editura Bunavestire, Galați, 2003, p. 95.

origine teologică, a devenit astfel un element esențial al logicii științifice. Se știe de altfel că fizica actuală se caracterizează prin recunoașterea incompatibilităților care sunt în același timp adevărate și pentru care cel mai banal exemplu este antinomia dintre undă și corpuscul în înțelegerea luminii³². Observăm cum gândirea antinomică specifică dogmelor religiei creștine, care are în centrul ei însăși paradoxul Persoanei lui Hristos, Dumnezeu și Om în același timp, devine și constituie un criteriu fundamental în știința contemporană, care este nevoită să renunțe la limbajul reduționist și monist și, în conformitate cu realitatea, să îmbrățișeze tot mai mult exprimarea antinomică.

Pavel Florenski subliniază faptul că „*întreaga* noastră concepție despre lume, toată știința noastră (...) este construită în totalitate pe ideea de Logos, pe ideea de Dumnezeu-Cuvânt; de fapt, nu doar știința este așa, ci și *toată* viața noastră, *toată* structura sufletului nostru. Toți gândim în categoria de *lege*, conform *armoniei*. Această idee de logic, de logism, de «verbalitate», adeseori deformată până devine de necunoscut, este nervul principal a tot ce este viu și autentic în viața noastră intelectuală, morală și estetică. «Legea» Lumii unică, universală, atotcuprinzătoare, generală, Numele ipostatic al Tatălui (...), iată premisa religioasă a științei noastre – iar în afara ei, în afara acestei premise, mai mult sau mai puțin abstract formulată, *nu există știință*”³³.

Sinodul al IV-lea ecumenic fixează rolul minții în explicitarea tainelor credinței, după modelul raportului dintre cele două firi în Ipostasul preexistent al Logosului. Astfel, după cum firea umană era supusă și ascultătoare față de firea divină, în Persoana Logosului întrupat, tot așa rațiunea umană trebuie să fie ascultătoare tainelor credinței. „În creștinism credința conduce, iar rațiunea este condusă, după cum cunoașterea este roadă a credinței care nu este activă decât în speranță și lucrătoare prin iubire”³⁴. Rațiunea umană a lui Hristos, fiind unită cu Ipostasul Său veșnic, dobândește deschidere spre infinitate și spre o cunoaștere deplină, însă nu în mod autonom, ci doar în legătură iubitoare cu Dumnezeu.

Epistemologia transdisciplinară prezintă afinități importante cu dogma de la Calcedon așa încât exprimarea antinomică, care evită unilateralitățile, se dovedește a fi o modalitate tot mai autentică de raportare la realitate. În ceea ce privește realitatea hristică, Hristos este și unitate ipostatică-personală și dualitate naturală-fizică, ceea ce implică utilizarea *terțului inclus*, cele două noțiuni – unitate și dualitate –, de neconceput împreună în accepție reduționistă (care operează cu logica binară a *terțului exclus* de tip aristotelic) sunt concepute acum ca împreună adevărate. Atât teologia antiohiană cât și cea alexandrină, care operau cu instrumente metodologice diferite, în planuri diverse ale percepției, limitându-se fiecare la o anumită perspectivă asupra paradoxului Persoanei lui Hristos, sunt integrate prin dogma de la Calcedon „într-o structură antinomică în care acestea coexistă articulat, spre a exprima complexitatea realității Iisus”³⁵.

³² Olivier Clement, *Creștinism și știință. Rolul Ortodoxiei*, p. 251.

³³ Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu, Pr. Dimitrie Popescu, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 85.

³⁴ Arhim. Iustin Popovici, *op. cit.*, p. 150.

³⁵ Doru Costache, Basarab Nicolescu, *art. cit.*, p. 43.

Acestă perspectivă pe care o lansează autenticitatea dogmei calcedoniene implică „deopotrivă considerarea transdisciplinară a dogmei și încadrarea tradițională a metodei transdisciplinare”³⁶. Acest fapt nu vizează vreun concordism de vreun fel, întrucât tradiția ortodoxă reprezentată de dogma calcedoniană și transdisciplinaritatea nu împărtășesc același conținut al credinței, acordul lor realizându-se „la nivel metodologic, ca afinitate în privința manierei de abordare a misterelor prezente pretutindeni în realitate”³⁷. Astfel, „transdisciplinaritatea constituie în această privință cadrul *par excellence*, definindu-se prin abilitatea de a oferi dreptul de cetate tuturor opiniilor prin faptul că operează cu principiile nivelurilor de realitate, nivelurilor de percepție și terțului inclus. (...) Vorbind despre un tablou cât mai cuprinzător, ne referim la capacitatea viziunii transdisciplinare de a corela cunoștințele acumulate prin intermediul cercetării disciplinare și misterul situat dincolo de posibilitățile oricărui nivel de percepție. Exemplară pentru acest spirit integrativ este chiar dogma de la Calcedon, care însumează informațiile provenite din sensibilitățile și metodele atât de diferite ale școlilor alexandrină și antiohiană, lăsând loc însă experienței neîncetate cu Hristos cel viu, ireductibil la instrumentarul sistemic și terminologic al teologiei”³⁸. Observăm că în Ortodoxie, Adevărul și Viața, Cunoașterea și Mântuirea nu sunt separate, ci converg și primesc consistență în perspectiva Persoanei divino-umane a lui Hristos.

Plecând de la aceste considerente, orice dualism maniheist sau despărțire nestoriană, orice monofizism al divinului separat sau al umanului separat, luate fiecare în parte, devin condamnabile în lumina formulei dogmatice de la Calcedon, care prezintă unirea dintre divin și uman în Hristos ca fiind realizată în mod neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat și neschimbat. Această dogmă determină aceeași relație și în ceea ce privește Biserica și lumea, cultura, istoria. În acest caz, în mod real, societatea și cultura trebuie să aibă ca fundament nu principii autonome, ci dogma care poate să exprime și exprimă, dincolo de orice separatisme sau confuzii, un echilibru excepțional la nivelul lumii. Lumea și cultura ei, fără un asemenea echilibru ca cel expus în formula dogmatică de la Calcedon, echilibru pe care, în definitiv, îl exprimă paradoxul Persoanei lui Hristos, fie va renunța la Împărăție și nemurire în schimbul utopiilor de rai pe pământ, fie va abandona pământul, istoria și cultura, contemplând în mod platonice și maniheic cerul. Nici instalarea în istorie în sensul istoricismului rupt de eshatologie, nici desprinderea de istorie sau anularea istoriei în sensul hipereshatologismului, ci toate trebuie privite din perspectiva Întrupării, Învierii și Înălțării lui Hristos-Logosul.

5. Revelația culminantă în Iisus Hristos - criteriu fundamental de evaluare a dilemei cultură globală/culturi particulare

Criteriul fundamental pe care creștinii trebuie să-l aibă însă în vedere, într-un context istoric dat, în ceea ce privește raportul dintre credința lor și cultura timpului lor, este tocmai o evaluare a acestei culturi în lumina Revelației: „Problema practică este drept urmare redusă la problema unei orientări sănătoase și vrednice de încredere într-o situație istorică dată. Creștinii nu sunt angajați în refuzul culturii ca atare. Însă ei sunt datori să aibă o poziție critică față de orice situație culturală existentă, măsurând-

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 44.

³⁸ *Ibidem*.

o cu măsura lui Hristos. Căci Creștinii sunt totodată Fiii Veșniciei, i. e. Viitorii cetățeni ai Ierusalimului Ceresc. Cu toate acestea, problemele și nevoile «acestei vremi» nu pot fi în nici un fel anulate sau ignorate, deoarece Creștinii sunt chemați să lucreze și să slujească tocmai în «lumea aceasta» și «în această vreme». Numai că toate aceste nevoi și probleme și scopuri se cer privite în acea nouă și mai cuprinzătoare perspectivă dezvăluită de Revelația Creștină și luminată de lumina acesteia³⁹. Deci, creștinii au o cetățenie paradoxală care unește, după modelul crucii, în mod antinomic „interioritatea și exterioritatea, verticala și orizontala, transcendența și imanența, cerul și pământul, contemplația și acțiunea, mistica și angajarea. Iar imaginea psihofizică sugerează cu claritate imposibilitatea opțiunilor disjunctive și unilaterale, ele sunt egal «eretice» și mutilante⁴⁰.

Tot din perspectiva Revelației divine trebuie privită și noua provocare lansată de fenomenul globalizării și anume relația dintre cultura globală și culturile particulare. Cu un caracter pronunțat utilitar, surpând tradiții, credințe religioase și stiluri de viață, cultura globală se prezintă ca un fel de amalgam religios și filosofic care se impune cu strictete și exclusivism nedecarat față de culturile particulare. Părintele Profesor Dumitru Popescu, referindu-se la raportul dintre cultura globală și culturile particulare, remarcă, în lumina revelației divine, că doar recursul la fundamentul interior al creației va reuși să descopere o relație autentică între cultura globală și culturile particulare: „În fond problema fundamentală pe care n-a rezolvat-o globalizarea este cea a raportului dintre cultura globală și culturile particulare. Fără existența unui fundament interior al universului care să țină împreună aspectul natural și spiritual al creației, omul se transformă într-o ființă fără rădăcini, care devine izvor nesecat de violență și terorism. Atâta vreme cât nu va depăși separația dintre aspectul material și spiritual al realității, prin fundamentul interior al creației, nu se va putea descoperi relația adevărată dintre cultura universală și culturile locale, iar criza spirituală a omului contemporan va spori mereu. Fără fundamentul interior al creației, cultura globală devine o structură supranațională uniformă care caută să măture din calea ei culturile particulare în vederea unor scopuri utilitare⁴¹.

Putem observa cum – plecând de la ordinea internă a creației prin care se depășește opoziția dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă – Părintele Profesor Popescu ajunge, în lumina revelației divine, la explicarea raportului dintre universal și particular, așa încât, „dimensiunea datorată acestei ordini care permite Logosului divin să le pună pe toate împreună și pe fiecare în parte, cultura globală nu mai este dată pe deasupra culturilor particulare, ci prin culturile particulare, pentru a afirma fiecare cultură în

³⁹ George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu, Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005. p. 338.

⁴⁰ Diac. Ioan I. Ică jr., *art. cit.*, p. 21.

⁴¹ Pr. Acad. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și globalizare – Cultură globală și culturi particulare*, în vol. „Biserica în era globalizării”, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, pp. 87-88. Pentru o critică a fenomenului globalizării, a se vedea: Ralf Dahrendorff, *Cvadratura cercului globalizării*; Stefano Zamagni, *Globalizarea ca specific al economiei postindustriale: implicații economice și opțiuni etice*; Riccardo Petrella, *Critica competitivității*; Joseph Ratzinger, *Europa, globalizarea și noua ordine mondială: spre o utopie a ororii?*, toate studiile în vol. „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective”, pp. 443-453; 455-468; 469-480; 519-524.

parte, dar și pe toate împreună, adică pe cea cosmică, a mântuirii în Hristos⁴². Mai mult decât atât, „(...) în virtutea ordinii unice a creației în lumina personală a Logosului divin, cultura universală și cea particulară nu mai constituie două realități separate și opuse între ele, ci două aspecte nedespărțite ale aceleiași realități. Importanța considerabilă a acestei ordini, care constituie fundamentul spiritual al întregii creații, constă în faptul că atât culturile particulare, cât și cultura globală, sunt văzute ca realități înrădăcinate în constituția interioară a creației după voia lui Dumnezeu Tatăl⁴³. Deci relația dintre cultura globală și culturile particulare trebuie văzută în lumina revelației divine din perspectiva hristologiei cosmice, care este una paradoxală. Modelul triadologic și hristologic este izvor și model al unității oamenilor în Biserică, fără anularea personalității lor și a unității oamenilor în societate, fără anularea personalității lor.

Tot din perspectiva acestui model triadologic-hristologic trebuie privită și relația dintre cultura globală și culturile particulare, precum și societatea în ansamblul ei. Universalul nu se opune localului, nu este suprapus acestuia, ci este dat în și prin local. Așa stau lucrurile nu numai la nivel cultural, ci și antropologic și eclesiologic. „Când suntem autentici ca persoane umane încorporate organic propriului spațiu suntem «universalii». Dar și invers: pentru ca cineva să fie autentic din punctul de vedere al localului, trebuie să fie universal în duh, în iubirea sa. Tradiția ortodoxă acceptă că există o «universalitate», o deplinătate și o autonomie a Bisericii locale, deoarece ultima rezumă înăuntrul ei evenimentul global al mântuirii și al Bisericii universale, în timp și spațiu⁴⁴.

La nivel antropologic, modelul triadologic-hristologic ca bază pentru relația autentică dintre particular și universal se realizează în viața misticului creștin. Misticul este un om universal. Universalitatea nu este doar expresia exteriorității și a unor interconexiuni convenționale și nu stă în contradicție cu interiorizarea, deoarece „omenirea nu se găsește în afara omului, nu se mișcă în eter, ci se găsește în om, în fiecare om⁴⁵. În acest sens, privită ca și categorie calitativă, mistică, universalitatea „nu se realizează prin punerea împreună a oamenilor, nici chiar prin adunarea la un loc a tuturor oamenilor din lumea întreagă, ci prin includerea și cuprinderea lor în fiecare persoană umană concretă. Universalitatea este trăsătura caracteristică a omului adevărat, a adevăratului ipostas⁴⁶.

⁴² *Ibidem*, pp. 89-90.

⁴³ *Ibidem*, p. 90. A se vedea și: Prof. Dr. Marin Aiftincă, *Cultură globală și identitate culturală*, în vol. „Biserica în era globalizării”, pp. 204-215. Despre o radiografie a fenomenului globalizării cu mutațiile, implicațiile și provocările lui, a se vedea: Diac. Ioan I. Ică jr., *Globalizarea – mutații și provocări*, în „Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective”, pp. 481-495.

⁴⁴ Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Drd. Gabriel Mândrilă, Pr. Prof. Dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, 2003 p. 46. Arhiepiscopul Yannoulatos prezintă, din perspectivă ortodoxă, care este relația dintre local și universal, model care ar trebui să inspire societatea postmodernă la toate nivelele ei: „Universalul nu este ceea ce este uniform. Universalitatea este funcțională, nu adițională. Nu înseamnă o abandonare treptată a unor forme superioare concrete, specifice unui spațiu și unui timp anume, de dragul unei acromii și uniformități universale. Localul nu se opune universalității. Dimpotrivă, el este spațiul ei vital. Universalitatea nu este asociată indiferenței, care nu contestă localul fiindcă pur și simplu nu este interesată de el”.

⁴⁵ Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 78.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 79.

Universalitatea nu se poate delimita în mod exterior de perspectiva mistică care subliniază importanța unității persoanei umane prin relația interioară dintre minte și inimă. „Oamenii dezbinați nu pot constitui o lume unită. Dezbinarea lumii exteriorizează dezbinarea interioară a omului. Epicentrul dezbinării mondiale se găsește în inima omului, în omul lăuntric; iar dezbinarea care se creează în aceasta depășește orice dezbinare exterioară. De aceea, fundamentul unificării lumii, fundamentul adevăratei universalități se găsește în inima omului”⁴⁷. Tot ceea ce propune astăzi cultura globală, mondializarea cu toată informația și tehnologia ei, este departe de a realiza unitatea universală a oamenilor care sunt tot mai dezbinați în ei înșiși și între ei. Fără conștiința că împărtășirea comună de cele netrecătoare va duce la împărtășirea comună și de cele trecătoare, oamenii nu vor ajunge niciodată să împartă „pâinea” între ei și să realizeze comuniunea mult căutată.

Dimensiunea mistică a vieții propusă de Biserica arată că fără centrarea omului contemporan în Iisus Hristos, Dumnezeu-Om și fără integrarea eclesial-sacramentală care să ducă la eliberarea omului de stricăciune și moarte, nu putem vorbi la nivel antropologic de o autentică universalitate, ci doar de fenomene universale: „Adevărata universalitate se fundamentează pe omul universal. Și omenirea universală se edifică prin formarea oamenilor universali. Fără acești oameni pot exista fenomene universale, dar nu poate exista universalitate reală. Aceasta se întâmplă în epoca noastră, care caută să edifice universalitatea prin elementele negative ale modernității. Cum este posibil să se realizeze aceasta, când omul este stăpânit de dezbinări interioare, când însăși firea omenească se dezbină continuu și când îi face pe oameni din ce în ce mai egoiști și mai iubitori de ei înșiși?”⁴⁸.

Deci, „universalitatea pe care o exprimă și o propovăduiește Biserica se fundamentează pe *persoană* și se realizează prin ridicarea persoanei la starea de *topos* al *cuprinderii* întregii lumi, aceea de ipostas universal. Aceasta este universalitatea libertății. Dimpotrivă, globalizarea care se promovează în vremea noastră se fundamentează pe nivelarea trăsăturilor specifice și se realizează prin numerotarea oamenilor și anularea persoanelor. Este globalizarea lipsei de libertate”⁴⁹. Așadar, realitatea paradoxală a unei relații autentice dintre cultura globală și culturile particulare se exprimă într-o perspectivă mistică în care triadologia și hristologia ocupă locul central. Tot în interiorul acestui model triadologic-hristologic își găsește soluția și relația dintre credință și cultură, genialitatea și sfințenia putând coexista într-o singură persoană: misticul, care are deschidere universală, de cuprindere și unificare fără confuzie a tot ce există, după modelul Hristos.

Numai în acești termeni, teologia și cultura pot sta într-o relație care să faciliteze omului o cunoaștere integrală și mântuitoare. Nu este permisă nici o confuzie între teologie și credință, după model monofizit, dar nici o separare a culturii de teologie, după model nestorian. Dacă monofizismul cultural anulează transcendența teologiei și revelația, monofizismul teologiei anulează integralitatea omului și a cosmosului, primul dotat cu rațiune, cel de-al doilea cu raționalitate. Între credință și cultură este nevoie să se descopere raportul statuat de secole în Răsăritul creștin după modelul paradoxal al Persoanei lui Hristos, în Care sunt unite umanitatea cu Ipostasul divin în mod *neîmpărțit, nedespărțit, neamestecat, neschimbat*.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 79-80.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 80-81.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 90.

ASPECTE MISIONARE ÎN *EPISTOLA CĂTRE DIOGNET*

ANA BACIU*

ABSTRACT. *Missionary Aspects in The Epistle to Diognetus.* *The Epistle to Diognetus* is preserved in a single manuscript, contained in *Codex Argentoratensis 9*, from the XIII or the XIV century, and edited by Henri Estienne, in Paris, in 1592, who gave it the actual title, too. The Epistle has twelve chapters, but no proper prologue or epilogue. In the first chapter, three questions are formulated by the pagan Diognetus, and these are the debated theme of this epistle: Who is God in whom Christians put their faith and why Christians despise the gods of the Greeks and do not adopt the faith of the Jews? What means Christian love and why Christians despise the world and death? Why Christian religion appeared in this moment and not earlier?

The author brings solid arguments to refute idolatry, he refers to the spiritual condition of the Jews, to the description of the Christians, to the superiority of the Christian faith, which is observable in its morals, Christianity being nothing else than the revelation of the Word of God. Likewise, he discusses the issue of love in three aspects: the love of God for humans, the love of man for God and the love of man for his neighbour, and then tries to clarify the problem of the divine hypostases. God is a Trinity of absolute and supreme Persons, through whom His love and infinity irradiates.

The Epistle to Diognetus presents a way of life, totally new and superior, from the perspective of a Christian experience, which will contribute to the edification of the future theology.

Keywords: *epistle, Christian, Christian religion, revelation, Word of God, love, Trinity.*

REZUMAT. *Epistola către Diognet* s-a păstrat într-un unic manuscris, inserat în *Codicele Argentoratensis 9*, din secolul al XIII-lea - al XIV-lea care a fost editat de către Henri Estienne, la Paris, în anul 1592, acesta stabilindu-i și titlul actual.

Epistola se structurează în douăsprezece capitole, fără a avea un prolog și un epilog propriu-zis.

În primul capitol se formulează trei întrebări, aparținând păgânului Diognet, care constituie tema de dezbatere a acestei epistole: Cine este Dumnezeu, în care cred creștinii și de ce aceștia nu consideră demni de adorare zeii elinilor și nu adoptă credința iudeilor; Ce înseamnă dragostea creștinească și de ce creștinii disprețuiesc lumea și moartea și de ce religia creștină a apărut în acel moment și nu mai devreme.

Autorul aduce argumente solide pentru combaterea idolatriei, face referiri la condiția spirituală a iudeilor, la prezentarea portretistică a creștinilor, la superioritatea religiei creștine, care se regăsește în morala și în sprijinul evidențierii cucerniciei creștinilor, creștinismul fiind prezentat ca revelație a Cuvântului lui Dumnezeu. De asemenea, pune în discuție problema iubirii, sub trei aspecte: iubirea lui Dumnezeu pentru oameni, a omului

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

față de Dumnezeu și a omului față de aproapele său, și se încearcă o clarificare a ipostasurilor dumnezeiești. Dumnezeu este o Treime de Persoane absolute, supreme, prin care iradiază iubirea și infinitatea sa.

Epistola către Diognet constituie prezentarea unui mod de viață, cu totul nou și superior, din perspectiva unei experiențe creștine, care va contribui la edificarea teologiei viitoare.

Cuvinte cheie: *epistolă, creștin, religie creștină, revelație, Cuvântul lui Dumnezeu, iubire, Treime.*

Epistola, ca specie literară, este o scriere aparținând genului didactic și liric, în care autorul dizertează asupra unui subiect filosofic, moral, estetic etc., adresându-se unei persoane reale sau fictive.

Epistola către Diognet s-a păstrat într-un unic manuscris, inserat în *Codicele Argentoratensis 9*, din secolul al XIII-lea - al XIV-lea care a fost editat de către Henri Estienne, la Paris, în anul 1592. Se pare că acest tipograf parizian i-a stabilit titlul actual. Aflat în Biblioteca din Strasbourg, manuscrisul este distrus, în anul 1870, în urma unui bombardament care incendiază clădirea. Edițiile actuale se bazează pe două copii: una păstrată la Biblioteca Academiei din Leyda, în Olanda, cealaltă în Biblioteca Universității din Tübingen¹. Epistola a dat naștere multor discuții cu privire la paternitatea sa. A fost atribuită Sfântului Iustin Martirul și Filosoful², atenianului Aristide, lui Quadratus, lui Ambrozie apologetul, Teofil al Antiohiei și altor apologeți. O altă controversă o provoacă ultimele două capitole (XI și XII) care de deosebesc prin stil de corpul epistolei. De altfel, după capitolul X există o interpolare a copistului care menționează că: „manuscrisul avea o tăietură”.

Henri Irénée Marrou reeditează, în anul 1951, *Epistola către Diognet* și încearcă să găsească destinatarul acesteia în persoana procuratorului din Alexandria, Claudios Diognetos. Astfel, stabilește locul, Alexandria și data, în jurul anului 200.

Epistola se structurează în douăsprezece capitole, fără a avea un prolog și un epilog propriu-zis. În primul capitol se formulează trei întrebări, aparținând păgânului Diognet, care sunt, de fapt, tema de dezbatere a acestei epistole: cine este Dumnezeu, în care cred creștinii și de ce aceștia nu consideră demni de adorare zeii elinilor și nu adoptă credința iudeilor; ce înseamnă dragostea creștină/creștinească și de ce creștinii disprețuiesc lumea și moartea și de ce religia creștină a apărut în acel moment și nu mai devreme. În vederea captării atenției (captatio benevolentiae) a celui cărui i se adresează epistola, autorul precizează în cel de-al II-lea capitol: „Privește nu numai cu

¹ Franz Xaver Funk, *Patres Apostolici*, vol. I, *Prolegomena*, Laupp, Tübingen: 1901, p. CXXI.

² „În 1649, Tillemont demonstrează că Sfântul Iustin nu poate fi autorul ei, pentru următoarele motive: a) este mare deosebire de stil între stilul epistolei și stilul scrierilor autentice ale lui Iustin; b) Iustin își întemeiază ideile sale pe texte din Scriptură, citate textual, pe când în această epistolă textele scripturistice sunt citate liber; c) nici un scriitor vechi bisericesc nu dă mărturie că epistola este a Sfântului Iustin Martirul” în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 405.

ochii, ci și cu mintea, din ce sunt făcuți și ce chip au aceia, pe care voi îi numiți și-i socotiți dumnezei”.³

De aici se deschide posibilitatea, pentru autor, de a introduce argumente pentru combaterea idolatriei. Spațiul elenistic al vremii, era dominat de pantheonul grecesc, de mistere – eleusine sau orfice -, de cultul diferitor zei, care toate conlucrau la exacebarea simțului tragic al grecilor, ceea ce pentru ei reprezenta cea mai înălțătoare finalitate a spiritului uman.

Avem în fața noastră o imagine a amestecului de măreție și totodată a lipsei ei, de căutare agonică a marilor răspunsuri la problemele vieții, dar descoperirea este una naivă, de pendulare între concepții filosofico-religioase înalte și superstiții.

În mod concret, orașele lumii greco-romane aveau temple și statui aparținând diferitelor zeități, construite din felurite materiale, mai mult sau mai puțin prețioase și sunt făurite de meșteri și sculptori, deci de mâna omenească. Sunt firești, deci, întrebările pe care le pune autorul epistolei: „Nu sunt toate acestea dintr-o materie supusă stricăciunii? Nu i-a plămădit pe unul sculptorul, pe altul turnătorul în bronz, pe altul argintarul, iar pe altul olarul?”

Autorul epistolei consideră păgânismul drept idolatrie și cult al elementelor fără viață. Întâlnim asemănări în abordarea acestei probleme și în *Apologia* lui Aristide⁴, ambele scrieri spun că statuile zeilor trebuie păzite spre a nu fi furate, păgânii adoră elementele pieritoare și rățesc ca idolatri: „Nu sunt toți aceștia [statuile zeilor] dintr-o materie stricăcioasă?...Nu-i batjocoriți, oare, și nu-i ocărăți mai mult, când pe zeii de piatră și de lut îi cinstiți, dar îi lăsați fără pază, iar pe zeii de argint și de aur îi închideți noaptea, iar ziua le puneți paznici, ca să nu vi-i fure?”⁵

În aceste temple și acestor zei li se aduceau sacrificii și ofrande, „jertfe de sânge și grăsime”. Autorul prezintă, într-un mod simplu și concis, și condamnă, imediat, aceste practici idolatre și semnalează că, în realitate, cei ce jertfesc nu demonstrează decât lipsa de simțire a celor cărora li se aduc jertfele: „Nici un om n-ar îndura de bunăvoie această pedeapsă, că omul are simțire și judecată; piatra ... n-are simțire. Așadar, voi înșivă faceți dovada că zeul n-are simțire”⁶.

În continuare, în cel de al III-lea capitol al *Scrisorii*, se referă la iudei, care, datorită monoteismului, s-au apropiat, mai mult decât celelalte neamuri, de adevăr, pe care, însă, l-au denaturat, deoarece aduc jertfe „de sânge, de grăsime și holocauste”. Aceștia nesocotesc faptul că „*Cel care a făcut cerul și pământul, marea și toate câte ele*”, (Ps.145,6; FA4,24), nu are trebuință „de nimic din acelea pe care le dă celor ce socotesc că I le dau Lui.”⁷

Ei nu conștientizau că, prin cultul practicat și prin obiceiurile cu privire la mâncare, la sămbete și tăierea împrejur, „la batjocorirea postului”, la disprețuirea unor fapte ale lui Dumnezeu „create spre trebuința oamenilor”, privindu-le „ca nefolositoare

³*Epistola către Diognet, Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1995, Cap. II, 1, p. 409.

⁴ Aristide, *Apologia III*, 2, ConstantinoVona, „*Aristides*”, BEI 3, Roma, 1950, pp. 133-153.

⁵ *Epistola către Diognet*, Cap. II, 7 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 410).

⁶ *Epistola către Diognet*, Cap. II, 9 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 410).

⁷ *Epistola către Diognet*, Cap. III, 4 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 411), cf. FA 17, 24-25.

și de prisos”, nu fac altceva decât să imite moravurile păgânilor și să se caracterizeze prin nesocotință, rătăcire, curiozități și mândrie.⁸

Capitolul al V-lea reprezintă o sensibilă și ilustrativă prezentarea portretistică a creștinilor. Cu toate că modul de existența al creștinilor se deosebește atât de modul de viață al păgânilor, cât și al iudeilor, creștinii nu reprezintă o specie aparte a umanității, nici prin trai, nici prin limbă nici prin aspectul exterior. Dar se disting prin superioritatea și curăția morală: „arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută”⁹, sunt caracterizați de sentimente filantropice: „Iubesc pe toți ... Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți;... Fac bine ...”¹⁰, sunt nedreptățiți dar rabdă cu demnitate și seninătate: „Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocărăți, dar binecuvântează;”¹¹. Dacă la unii scriitori ai secolului al II-lea, prezentarea vieții creștine este înfățișată simplu, prin înșiruirea virtuților creștine, a legăturilor curate, a onoarei, aici, în această epistolă, autorul descrie viața creștină în antiteze artistice, în formule spirituale și într-o atmosferă de entuziasm haric excepțional, cum nu găsim decât la Apostolul Pavel, la Tertulian și Origen.¹²

Începând cu cel de-al VI-lea capitol al scrisorii, se încearcă o prezentare a învățaturii creștine. Scopul autorului este de a prezenta superioritatea religiei creștine, care se regăsește în morala și cucernicia creștinilor, și de a prezenta creștinismul ca revelație a Cuvântului lui Dumnezeu. Căci „singurul mod de existență nepieritoare și care satisface pe deplin setea de sublim și de absolut a omului este modul creștin, adică interpretarea revelată.”¹³

Credința creștină se întemeiază pe lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, în Iisus Hristos, de aceea, ea are, în centrul ei, Persoana Lui. În Persoana lui Hristos avem descoperită taina lui Dumnezeu și taina omului și a creației întregi. „El Însuși, din ceruri, a așezat în oameni și a întărit în inimile lor adevărul și cuvântul cel Sfânt și mai presus de înțelegere. N-a trimis oamenilor... un slujitor sau un înger [...] ci pe Însuși Meșterul și Creatorul universului [...] Pe Acesta L-a trimis oamenilor.”¹⁴

La originea ei, teologia creștină este contemplarea și mărturisirea tainei lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare, în Iisus Hristos, aceasta fiind proclamată de către Sfinții Apostoli ca fiind „marea taină a dreptei credințe” (1Tim.3,16; Ef. 3,5). Aceasta a fost, cu siguranță, și convingerea apologetilor, de aceea, Sf. Iustin Martirul a putut spune despre filosofii păgânilor că, tot ceea ce au învățat înțelepții lor, a fost spus, fiind inspirați de Logos, adică de Hristos.¹⁵ Pe de altă parte, plecând de la această

⁸ *Epistola către Diognet*, Cap. IV, 2, 6 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 411, 412) .

⁹ *Epistola către Diognet*, Cap. V,4 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 412).

¹⁰ *Epistola către Diognet*, Cap. V, 11, 13,16 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 413).

¹¹ *Epistola către Diognet*, Cap. V, 14-15 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 413).

¹² Einar Molland, *Die literatur und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes*, în *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, XXXIII Band, Heft 4, Oslo, 1934, p. 29.

¹³ Ioan G.Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 130.

¹⁴ *Epistola către Diognet*, Cap.VII, 2 (trad. D. Fecioru, p. 414).

¹⁵ Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia II,8*, BEP 3, Athena, 1955, p. 204: „τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου”, *Apologia I,46*: „Cei ce au viețuit potrivit Cuvântului, sunt creștini, chiar dacă au fost socotiți ateii”, *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 2, trad., intr., note și indice de Pr. Olimp N. Căciulă, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 56.

convingere, apologetii, al căror precursor poate fi considerat și autorul epistolei în discuție, s-au folosit de conceptele și structurile noetice ale filosofiei eline ¹⁶, pentru a exprima calitatea vieții creștine, etica creștină fiind folosită de către aceștia chiar ca argument apologetico-misionar.

Autorul *Epistolei către Diognet* s-a străduit să aducă argumente pentru a dovedi în ce măsură convingerile morale reflectă un adevăr obiectiv sau dacă acestea sunt dependente de dorințele personale ale celor ce le împărtășesc, respectiv, care este forma de argumentare potrivită pentru susținerea sau respingerea unei norme morale date, cum, în ce măsură și dacă este posibilă argumentarea rațională în probleme de morală. „În acest pământ a fost sădit pomul cunoștinței și pomul vieții; că nu cunoștința omoară, ci neascultarea omoară”.¹⁷ În acest sens, în scrierea de față, nu trebuie căutată, cu tot dinadinsul, originalitatea formulării cerințelor morale, stabilite în epocă, ci, mai cu seamă, o primă încercare de sistematizare a eticii creștine.¹⁸

Viața creștină propune și construiește un mod cu totul nou de trăire, în cadrul comunității, și, 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, 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, aceia sunt creștinii, în lume”.¹⁹ Prin urmare, creștinii trăiesc o viață morală, care își are propriile virtuți; ei duc, după cum spune Sf. Ignatie Teoforul „o altă viață”, care nu este în conformitate cu „etica majorității”, dar care nici nu este o alienare față de comunitatea în care trăiesc. Cu toate acestea, creștinii au fost percepuți de autoritatea imperială și de conducătorii religioși ai vremii ca adversari ai sistemului politic și religios și au fost tratați cu duritate, lipsă de considerație și pedepse capitale: „Nu vezi că sunt dați creștinii la fiare, ca să se lepede de Domnul și nu sunt învinși? Nu vezi că cu cât sunt pedepsiți mai mulți, cu atât numărul lor se înmulțește? Acestea nu par a fi fapte de om, ci puterea lui Dumnezeu. Acestea sunt dovezi ale venirii Lui în lume,”²⁰ consemnează autorul *Epistolei*. Rezistența, în fața persecuțiilor și modul lor, cu totul nou, de viață îi dovedește vieții creștine originea dumnezeiască.

Ei, creștinii, sunt prezenți și solidari cu societatea în care viețuiesc, împărtășind oamenii din învățătura despre Hristos. Din perspectiva autorului scrisorii, prezentarea atitudinii pozitive a vieții creștinilor servește ca dovadă indubitabilă a caracterului neprimejdios, pentru stat și pentru orânduirea socială a vremii și, implicit, pentru împărat. Este un motiv cunoscut, în cercurile parenezei, din cadrul comunităților, că, prin maniera lor de viață, creștinii dau un exemplu pentru lumea din jur. În literatura apologetică, acest motiv devine un „argument”, în cadrul unui discurs demonstrativ și deliberativ.²¹

¹⁶ Clement Alexandrinul, *Stromata*, 1, 5, BEP.7, Athena, 1955 p. 245: „ἐπαιδαγωγεῖ... τὸ Ἑλληνικόν... εἰς Χριστόν”, *Paedagogus*: „ἐπὶ τοὺς καταβέβηκ ἐν... τὸ λόγῳ καὶ τῷ νόμῳ εἰς μετάνοιαν τὴν ἀνθρωπότητα βιαζομένη σωτήριον”.

¹⁷ *Epistola către Diognet*, Cap. XII, 2 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 419).

¹⁸ Uwe Kühneweg, *Die griechischen Apologeten und die Ethik*, Vigiale Christiane, 42, 1988, p. 112: „...apologetii sunt primii autori creștini care încearcă să dezvolte o teorie sistematică a eticii”.

¹⁹ *Epistola către Diognet*, Cap. V, 8,9, VI,1 (trad. Pr. D. Fecioru, pp. 412-413).

²⁰ *Epistola către Diognet*, Cap. VII, 7-9 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 415).

²¹ U. Kühneweg, *Die griechischen Apologeten und die Ethik*, p. 112.

Nu numai că nu constituie niciun pericol, pentru societate, ci, dimpotrivă, creștinismul este fermentul unei vieți și a unei noi societăți, cu adevărat umane.

Pentru viața creștină, existența și prezența lui Dumnezeu sunt lucruri esențiale, cu conotații profund existențiale, deoarece, în afara lui, viața creștinului rămâne fără sens și fără valoare eshatologică, iar desăvârșirea lui morală și mântuirea rămân noțiuni fără conținut și fără articulare, în ființa și trăirea lui: „Așadar, arătând că în vremile de mai înainte era cu neputință firii noastre să dobândească viața, a arătat acum că Mântuitorul poate mântui și face cele cu neputință; prin acestea două a voit să credem în bunătatea Lui, să-L socotim hrănitor, tată, învățător, sfătuitor, doctor, minte, lumină, cinste, slavă, putere și viață...”²²

Din această cauză, existența lui Dumnezeu și existența omului se apelează, una pe alta, și se confirmă reciproc, în viața creștinului și în lucrarea Bisericii, pentru că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu „pe ei i-a plăsmuit după chipul Său”²³, iar chipul tinde, întotdeauna, să se asemene modelului său. „Pe Dumnezeu nici unul din oameni nu L-a văzut, nici nu L-a cunoscut, ci El s-a arătat pe Sine Însuși. S-a arătat prin credință, singura prin care se poate vedea Dumnezeu”²⁴

Cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum afirmă părintele profesor Dumitru Stăniloae²⁵, presupune existența personală a lui Dumnezeu și în acest adevăr constă trăsătura principală a cunoașterii lui Dumnezeu.

Capitolul al X-lea al *Epistolei către Diognet* abordează și pune în lumină, problema iubirii, sub trei aspecte: iubirea lui Dumnezeu pentru oameni, a omului față de Dumnezeu și a omului față de aproapele său. Prin intermediul iubirii, Dumnezeu devine accesibil credinciosului, căci iubirea se manifestă în chip nemijlocit, direct, personal, și în raport cu propriile puteri ale creștinului.

Continuând demersul și, ca o curgere firească a ideilor, în capitolul următor, al XI-lea, se încearcă, fără a teoretiza, o clarificare a ipostasurilor dumnezeiești, „Cuvântul Cel veșnic este astăzi știut Fiu; prin El se îmbogățește Biserica; harul răspândit se îmbogățește în sfinți, le dă pricepere ... se bucură de cei credincioși, se dăruiește celor care-L caută ...”²⁶ Găsim, aici, afirmat simplu, dar cert, că Dumnezeu este o Treime de Persoane absolute, supreme, prin care iradiază iubirea și infinitatea sa. Cele trei Persoane se întrepătrund și se afirmă reciproc, în iubire, revelându-se oamenilor și chemându-i la comuniunea cu Ele.²⁷ „Dar când, prin iubitul Său Fiu, a descoperit și a făcut cunoscute cele gătite dintru început, atunci pe toate ni le-a dat nouă, ca să participăm la binefacerile Lui, ca să le vedem și să le pricepem.”²⁸

²² *Epistola către Diognet*, Cap. IX, 6 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 417).

²³ *Epistola către Diognet*, Cap. X, 2 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 417).

²⁴ *Epistola către Diognet*, Cap. VIII, 5-6 (trad. Pr. D. Fecioru, pp. 412-413).

²⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sf. Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, IX, nr. 4, (1957), p. 559.

²⁶ *Epistola către Diognet*, Cap. XI, 4 (trad. Pr. D. Fecioru, p.419).

²⁷ Pr. Dumitru Radu, *Existența personală a lui Dumnezeu și cunoașterea Lui*. Curs pentru doctoranzi, București, 1983, p. 5.

²⁸ *Epistola către Diognet*, Cap. VIII, 11 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 416).

Cu *Epistola către Diognet* ne aflăm, așadar, în fața prezentării unui mod de viață, cu totul nou, în fața unei experiențe creștine, care va contribui și ea la edificarea teologiei viitoare. În virtutea acestui fapt, îndatorirea autorului era și aceea de a demonstra, în spiritul moralei creștine, că, după cum există o înlănțuire a patimilor, și filosofia a excelat în prezentarea acestui aspect, această înlănțuire trebuie să fie destructurată de către adevărații creștini, tot așa, există o înaintare pe treptele virtuții, aidoma unei scări. Virtuțile se aseamănă cu Scara lui Iacov „nu în sensul că se săvârșesc, una după alta, ci că ele stau toate împreună”²⁹, sau, așa cum va sublinia, mai târziu, Sf. Grigorie de Nyssa „căci nu e cu puțință ca un chip al virtuții, despărțit de celelalte, să fie el însuși, de sine, virtutea desăvârșită”³⁰. Virtuțile nu sunt tematizate, virtutea nu ne este prezentată ca un „habitus”, ci greutatea conceptului constă în fapte, acțiuni, care sunt supuse puterii de judecată, deci, succesul misiunii creștine duce și la edificarea Bisericii și a teologiei sale într-un nou mod de viață, care are la bază virtutea.

În fond, este vorba de faptul că drumul către o viață creștină presupune, pe lângă revelație și instruire, fapte concrete, din care să reiasă că au o morală nouă, că aparțin unei învățături și unui Învățător, care militează pentru dreptate, comuniune, iubire și slujire.

În acest fel, Biserica creștină începe să se contureze, ca o viață nouă, ca un mod de a fi, autentic, în lume. Pentru aceasta, fără a vorbi de o teologie a slujirii, într-o formă sistematică, ci doar „în nuce”, autorul *Epistolei* demonstrează că toți credincioșii sunt frați întru Hristos și sunt legați, prin iubire agapică, și constituie o mare familie, „koinonia”, că bunurile, pe care le posedă, sunt bunuri comune, ce vor fi împărțite și, astfel, vor căpăta pecetea slujirii. Prin slujire se poate realiza ceva minunat și anume, pregătirea mântuirii, aici, pe pământ, astfel că ea nu este un deziderat, care rămâne la nivelul de concept, ci presupune îndelunga lucrare și pregătire a celui ce vrea să o dobândească.

A urma pe Hristos înseamnă a împlini, întrutotul, voia lui Dumnezeu și a fi o mărturie vie a iubirii lui Dumnezeu. Învățătura lui Hristos insistă asupra unității în bine, între interior și exterior, între partea ascunsă și cea arătată și îndeamnă la depășirea respectării formale a poruncilor, prin Evanghelia Iubirii.

²⁹ Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 2, Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 191.

³⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri, IV, Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 29, Ed. IBMBOR, p. 364.

INTERFERENZ DER TRANSZENDENZ UND IMMANENZ. EIN GESCHICHTSTHEOLOGISCHER VERSUCH

LIVIU JITIANU*

ZUSAMMENFASSUNG. In dem vorliegenden Artikel geht es über den Schnittpunkt der Transzendenz und Immanenz, den man als ein Interferenzpunkt des Göttlichen und Menschlichen bezeichnen kann. In diesem Punkt treffen sich die Profane- und Heilsgeschichte. Zielsetzung dieses Artikels ist die Zusammengehörigkeit der Transzendenz und der Immanenz darzulegen. Sowohl die Transzendenz als auch Immanenz haben einen geschichtlichen Charakter, und sind geschichtliche Realitäten, und tragen gemeinsam das Heil. Eine weitere Zielsetzung des Artikels ist die „Versöhnung“ der katholischen und orthodoxen Positionen innerhalb des geschichtstheologischen Bereiches.

Schlüsselwörter: *Geschichte, Immanenz, Transzendenz, Heil, Offenbarung, Versöhnung*

REZUMAT. Interferența transcendenței cu imanența. O încercare istorico-teologică. În articolul de față este vorba despre punctul de intersecție dintre transcendență și imanență, care poate fi caracterizat ca un punct de interferență a divinului cu omenescul. În acest punct se întâlnesc istoria profană cu cea a mântuirii. Scopul acestui articol este acela de a prezenta unitatea dintre transcendență și imanență. Atât transcendența, cât și imanența au un caracter istoric și sunt realități istorice, și ambele poartă mântuirea. Un al doilea scop al articolului este „împăcarea” pozițiilor catolică și ortodoxă în lăuntrul sferei istorico-teologice.

Cuvinte cheie: *istorie, imanență, transcendență, mântuire, revelație, împăcare*

1. Geschichte als Ereignis der Transzendenz

Als Ausgangspunkt für unsere Ausführungen können wir die Behauptung nehmen, dass der Mensch als Subjekt und Person ein *geschichtliches Wesen* ist. Er, als Subjekt der Transzendenz, kann sich selbst nur *geschichtlich* verwirklichen. Der Mensch realisiert also seine transzendente Subjekthaftigkeit weder ungeschichtlich in einer bloß innerlichen Erfahrung einer gleichbleibenden Subjektivität, noch ergreift er diese transzendente Subjektivität durch eine ungeschichtliche, an jedem Punkt der Zeit gleicher Weise mögliche Reflexion. Wenn tatsächlich der Vollzug der Transzendentalität sich geschichtlich ereignet und wahre Geschichtlichkeit, die nicht mit physikalischer Raumzeitlichkeit und dem zeitlichen Ablauf von physikalischen oder biologischen Phänomen verwechselt werden darf, in der Transzendentalität des Menschen selber ihren

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, liviujitianu@rocatteo.ubbcluj.ro

Grund und Bedingung ihrer Möglichkeit hat, dann ist eben die Behauptung anzunehmen, der nach die Geschichte gerade im letzten die Geschichte der Transzendentalität selber ist. Und folglich: Die Transzendentalität des Menschen kann nicht als ein *Vermögen* verstanden werden, das unabhängig von der Geschichte gegeben, erfahren und reflektiert wird.¹

Wir gehen also davon aus, dass die Transzendenz selbst eine Geschichte hat und die Geschichte immer selbst das Ereignis dieser Transzendenz ist. Die Transzendenz selbst hat ihre Geschichte, und die Geschichte ist im letzten und tiefsten das Ereignis dieser Transzendenz.

Das gilt nun sowohl für die Individualgeschichte des einzelnen Menschen als auch für die Geschichte der einen Menschheit, wobei man voraussetzen muss, dass die Menschen im Ursprung, im Verlauf und im Ziel der Geschichte eine Einheit bilden. Diese Einheit der Menschen ist nicht eine unveränderliche durch die Zeit hindurch, sondern hat selber eine Geschichte. Ist der Mensch so das Wesen der Subjekthaftigkeit, der Transzendenz, der Freiheit und der partnerhaften Verwiesenheit auf Gott, ist er das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes, ist er gleichzeitig als solches Wesen vergöttlichter Transzendenz das Wesen der Geschichte individuell und kollektiv, dann hat dieses immer gegebene Existential der Verwiesenheit auf Gott und auf die absolute Mitgeteiltheit Gottes als Angebot an die Freiheit des Menschen selber kollektiv und individuell eine Geschichte, und diese ist in einem Geschichte des Heiles und der Offenbarung.² Daher die Folgerung: „Diese Heilsgeschichte ist darum von Gott her Geschichte.“³

Die transzendentalen Strukturen dieser *einen* Geschichte eines jeden Individuums und der einen Menschheit sind schon geschichtlich, insofern sie auch in ihrer „Bleibendheit und Unausweichlichkeit“ in der freien personalen Selbstmitteilung Gottes gründen.

Diese Heilsgeschichte ist eine Geschichte auch von der Freiheit des Menschen her, da die personale Selbstmitteilung Gottes als des Grundes dieser Geschichte sich gerade an die kreatürliche Person in ihrer Freiheit wendet.⁴ Diese Geschichte des Heils von Gott und vom Menschen her kann gerade dort, wo es sich um Heils- und nicht um Unheilsgeschichte handelt, für unsere Erfahrung nicht angemessen voneinander unterschieden werden. Es gibt nirgends Heilshandeln Gottes am Menschen, das nicht auch immer schon Heilstun des Menschen ist. Es gibt keine Offenbarung, die sich anders als im Glauben des die Offenbarung hörenden Menschen ereignen könnte. Insofern ist klar, dass Heils- und Offenbarungsgeschichte immer die schon gegebene Synthese des geschichtlichen Handelns Gottes und gleichzeitig des Menschen ist. Göttliche Heilsgeschichte erscheint immer in menschlicher Heilsgeschichte, Offenbarung in Glaube und umgekehrt: Die geschichtlich gegebene Transzendenz des Menschen bedeutet nun sowohl Heils- als auch Offenbarungsgeschichte.

¹ Vgl. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg Basel Wien 1976, 145.

² Vgl. *Grundkurs*, 146.

³ *Grundkurs*, 146. Vgl. dazu auch: A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. I., (MySal 1), Hrsg. von J. FEINER und M. LÖHRER, Einsiedeln Zürich Köln 1965, 3–159, 37–41 und 128–129.

⁴ Vgl. *Grundkurs*, 147.

Das Selbstangebot Gottes, in dem sich Gott absolut an die Totalität des Menschen mitteilt, ist das Heil des Menschen, weil es die Erfüllung seines Wesens der Transzendenz besagt, in deren Erfüllung sich der Mensch selber noch einmal absolut auf Gott transzendiert. Die Geschichte dieses in Freiheit von Gott gemachten und von der Freiheit des Menschen angenommenen oder abgelehnten Selbstangebotes Gottes ist darum die Geschichte des Heils oder des Unheils, und alle andere, empirisch erfahrbare Geschichte ist nur insofern Moment an dieser Heils- und Offenbarungsgeschichte, als sie der konkrete geschichtliche Vollzug dieser Annahme oder Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes ist.

Eine solche Heilsgeschichte hat entsprechend dem Wesen des Menschen als Transzendenz und Geschichte zwei Momente, die in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen: Sie ist das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes in Annahme oder Ablehnung durch die Grundfreiheit des Menschen, und insofern schließt sie ein transzendentes Moment ein.⁵

Insofern aber die übernatürliche Transzendenz in der konkreten Leiblichkeit des Menschen und der Menschheit vollzogen wird, gehört zur Heilsgeschichte auch das Moment eines bestimmten kategorialen Ausdrucks, weil der Mensch seine transzendente Verwiesenheit auf Gott nicht realisieren kann außer in einer geschichtlich-welthaften und sozialen Vermittlung.

2. Die Geschichte als Medium der Offenbarung

Das menschliche Subjekt kann ausschließlich in Form der konkreten hypostasierten Natur begriffen werden. Das meint zuerst Welt- und daher Geschichtsbezogenheit und trägt grundsätzlich einen historischen Charakter. Der Versuch, den Menschen zu begreifen, zu verstehen und seiner Verwirklichung Platz zu geben, soll daher den konkreten geschichtlichen Kontext ins Visier nehmen. So wird es zunächst kurz notwendig sein, den Begriff „Geschichte“ zu erheben, dann nach ihrem Sinn zu suchen und sie letztlich als Ereignis des Heils zu betrachten.

2.1. Die Geschichte als Ort des Heils

Die Geschichte ist der universale Rahmen, in dem sich Leben und Fragen des Menschen bewegen. Sie ist der zeitliche Raum, in dem sich das Leben des Menschen und der Menschheit abspielt. Die Geschichte ist – ganz allgemein gesehen – der Raum, in dem der Mensch geboren wird und stirbt. Dabei muss der Mensch jedoch immer wieder erfahren, dass ihm der Sinn der gesamten Geschichte jetzt noch verschlossen bleibt. Kein Ereignis der Gegenwart lässt sich eindeutig bestimmen und erfassen; seine eigentliche Bedeutung steht immer noch aus, auf Zukunft hin und wird sich dort erst vollends erweisen. Nur in einer langen Wirkungsgeschichte erschließt sich der Sinn von vergangenem und gegenwärtigem Geschehen. Völlig be-griffen kann aber dessen Bedeutung erst dann werden, wenn das Gesamte der Geschichte vor Augen steht: An ihrem Ende, das über den Sinn des Ganzen endgültig entscheidet. An diesen Punkt sind wir aber noch nicht gelangt. „Solange daher das Ende der Geschichte

⁵ Vgl. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 130.

noch nicht erreicht ist, bleibt alles menschliche Sein und Handeln von der Hoffnung auf Sinnerfüllung getragen.“⁶

Dieser Sinn der Geschichte ist nur in ihrem sinnstiftenden Ende verstehbar. Aus christlicher Sicht betrachtet, heißt das: Diese Geschichte bekommt seinen endgültigen Sinn im eschatologischen Zeitpunkt, in ihrem Ziel, in Jesus Christus. Dieser Letztsinn der Geschichte ist aber gegenwärtig wirksam in der Struktur der Welt. Er ist wie eine hinziehende Kraft, als Träger alles vergeistigenden oder vergöttlichenden Geschehens in ihr wirksam. „Gott hat die Welt geschaffen, um sie zu vollenden“, er hat die Menschen geschaffen „um sie alle gemeinsam und nach ihrem ganzen Wesen“ an „ein Ziel zu bringen“. Damit erfüllt Gott „den Plan der Schöpfung der Welt und ihrer Vergöttlichung in Christus“.⁷

Was wir suchen und wollen ist immer etwas Sinnvolles.⁸ Unser Tun, unser Wesen, unsere Ziele sollten sinnvoll sein. Wir wollen unserem Leben, unserer Geschichte, einen nachvollziehbaren Sinn geben. Dieser Sinn deckt sich in dem „Voranschreiten der Schöpfung auf das Ende zu“.⁹ In diesem Prozess erleben wir oft, dass unsere selbstgemachten Sinndeutungen keinen richtigen Sinncharakter haben. So stellen wir fest, dass Sinn „einen transzendenzbezogenen Charakter“ hat.¹⁰ Man kommt zur logischen Schlussfolgerung: „Sinn, das heißt der Boden, worauf unsere Existenz als Ganze stehen und leben kann, kann nicht gemacht, sondern nur empfangen werden.“¹¹ Dieser Sinn lässt sich von dem absoluten Ende der Geschichte definieren. Das Nichtvorhandensein eines Endes der Geschichte würde alles Geschichtliche, die geschichtlich, zeit-räumlich erfassten „Personen und ihr persönliches Erleben“ der ewigen Sinnlosigkeit, dem ewigen Tod ausliefern.¹² Nur im Ende der Geschichte, in der Vollendung all dessen, was war, wird die Schöpfung aus einem diskutierbaren Relativismus herausgeführt. Die Geschichte in sich und alles Geschichtliche wird von diesem absoluten Ende beurteilt. Es steht zu allem Geschichtlichen wie ein Gericht.

2.2. Der gemeinschaftliche Aspekt der Geschichte

Wichtiges Kennzeichen dieser auf das Ende orientierten Geschichte ist der gemeinschaftliche Aspekt. Der Schöpfung, „die als Ganze für ein Ende bestimmt ist“, trägt als charakterisierendes Merkmal und „wesentliche Wirklichkeit“ „die Gemeinschaft des persönlichen Subjektes mit anderen Subjekten“.¹³ Die ganze Geschichte verlangt

⁶ W. PANNENBERG, *Universalgeschichtliche Christologie*, in: *Christologie im Präsens*, Hrsg. von A. SCHILSON – W. KASPER, Freiburg Basel Wien ³1979, 90–99, hier: 91.

⁷ D. STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bd. I–III [Abgekürzt TDO 1–3], București 1978, ²1996. Deutsche Übersetzung: H. PITTERS, *Orthodoxe Dogmatik* [OD 1-3], in: *Ökumenische Theologie*, hg. von E. Jüngel, W. Kasper, H. Küng, J. Moltmann, Zürich Einsiedeln Köln Gütersloh Bd. I. – 1985, Bd. II. – 1990, Bd. III. – 1994, hier: TDO 3, 351 [OD 3, 290].

⁸ Zu dieser Behauptung vergleiche auch P.H. WELTE, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie*, (= *Freiburger theologische Studien* 105), Freiburg Basel Wien 1976, 52f.

⁹ TDO 3, 353 [OD 3, 292].

¹⁰ P.H. WELTE, *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen*, 52.

¹¹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München ²1968, 47.

¹² TDO 3, 355 [OD 3, 293].

¹³ TDO 3, 362 [OD 3, 299].

folglich nach einer immer „tiefer werdenden Gemeinschaft zwischen den Menschen“ und nach „ihrem Zusammenarbeiten“, um sie dahin zu führen, wo Gott sie haben will. Dieser gemeinschaftliche Aspekt sieht sich in einem „geistig-materiellen Leben in Gemeinschaft mit dem Logos“ begründet.¹⁴ Der Logos verbirgt sich auf geheimnisvolle Weise in allen Sinngehalten. Das Entziffern dieser Sinngehalte, das Erfassen des Sinnes, das zum-Wort-bringen dieses Sinnes, das geistig-schöpferische Arbeit und vor allem Gemeinschaftlichkeit mit Gott und mit den Nächsten voraussetzt, macht die Geschichte der Welt aus.¹⁵ Die in allem Geschehen wirksame Gegenwart des göttlichen Logos macht den letzten Sinn der Geschichte aus.¹⁶

Die Geschichte wird folglich als Zuwendungsort, als Zugangsort der vollkommenen „Kommunikation“ und „Kommunion“ des göttlichen Logos mit uns verstanden.¹⁷ Daher bekommt sie eine grundlegend bestimmte Orientierung und wird in ihrer Struktur von der Heilsordnung, die logosbezogene Sinnerlangung heißt, durchdrungen. Ähnlich plädiert Rahner auch: „Wenn wir davon überzeugt sind, dass Gott, der Herr der Geschichte, ein Gott unendlicher Sinnhaftigkeit und Liebe ist, dann kann die Geschichte letztlich eben nicht das wirre Durcheinander von Sinnlosigkeiten, Absurditäten und Gemeinheiten sein.“¹⁸ Diese innere Wirkungskraft der Geschichte, die die angesprochene Ordnung erzielt, führt sie zu ihrem absoluten Ende.¹⁹

Die Sinnsuche, die sich nur vom absoluten Ende alles Geschehens her beantworten lässt, führt zur Gesamtschau der Geschichte. Sie erlangt ihren letzten Sinn nur dann, wenn sie als eine zwischen Anfang und Ende eingekeilte Realität betrachtet wird.

Die die Geschichte betreffenden Behauptungen lassen sich auf den Menschen direkt übertragen: „Der Mensch ist wesentlich ein geschichtlich Seiender, zu dessen Selbstverständnis die Bezogenheit auf Anfang und Ende seiner Zeit, und zwar seines individuellen Lebens und des Lebens der Menschheit, gehört.“²⁰ Die geschichtliche Existenz des Menschen ist zwischen seinem Anfang und seinem Ende zusammengefasst. Diese zwischen Anfang und Ende eingekeilte menschliche Existenz ist in ihrer sie durchdringenden Zielstrebigkeit einheitlich zu betrachten. Der Anfang des menschlichen Lebens ist „die ermöglichende Eröffnung eines Ganzen, das sich von seinem Anfang her auf sein Ende (im Modus des Zieles) hin zeitigt“.²¹ Sein „Ende bedeutet das fertige

¹⁴ TDO 2, 8 [OD 2, 12].

¹⁵ Vgl. TDO 2, 11 [OD 2, 14].

¹⁶ Mit dieser Feststellung will die orthodoxe Theologie für eine Art neue „Bewusstseinstheologie“ eintreten, die auch als „ontische“ und „ontologische“ Christologie bezeichnet werden könnte und die im Westen durch die „transzendente Christologie“ Rahners zum Ausdruck gebracht worden ist. Vgl. TDO 2, 14 [OD 2, 16].

¹⁷ Vgl. TDO 2, 26 [OD 2, 25].

¹⁸ K. RAHNER, *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften XV*, Zürich Einsiedeln Köln 1983, 11–23, hier: 15.

¹⁹ „Der endgültige Sinn der Geschichte ist in Gott verborgen“, der uns bedingungslos liebend annimmt und uns endlichen Freiheitssubjekten seine Gnade gibt. Diesen verborgenen Sinn hat er in der „Fülle der Zeiten“ in seinem Wort, in Jesus ausgesprochen. Christus ist der einzig berechnigte Sinn und zugleich das Ziel der Geschichte. Vgl. *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, 16. Siehe auch: GS 10.

²⁰ A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 17.

²¹ *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, 17.

Dasein dessen, was mit dem Anfang als Sich-zeitigen-Sollendes schon gesetzt ist, damit es sei; es ist damit aber auch die das Ganze des Daseins verfügende Grenze. Dieses Ende ist die wirkliche Vollendung der Zeit, die die Zeitlichkeit beendet, weil sie in die absolute Gültigkeit der Freiheit, in die Gültigkeit und Ungültigkeit der Entscheidung mündet“. ²² Dieses Ende „durchwaltet und qualifiziert jeden Augenblick des Daseins“. ²³ So ist die Geschichte und die menschliche Existenz eine Öffnung auf die Heils-, Gnaden-, Liebes- und Offenbarungsgeschichte Gottes. ²⁴

In der Geschichte ereignet sich das Heil und der geschichtliche Mensch erlangt am Horizont dieses Geschehens seine Vollendung. ²⁵ Das geschichtlich vermittelte Heil des Menschen erzielt seine Vervollständigung oder Vergöttlichung. Diese Vollentfaltung ist eigentlich ein Zu-sich-selbst-Finden. Der geschichtliche Mensch wird durch den Heilsprozess zum „wahren“ Menschen. Dieser Vorgang des Zu-sich-selber-Kommens des Wesens des Menschen ist ein geschichtlicher Vorgang. ²⁶ Wenn es dem Menschen gelänge, diese Erfahrung „außerhalb und neben seiner Geschichtlichkeit zu machen, dann könnte er sein ‚metaphysisches Wesen‘ neben und unabhängig von der Geschichte vollziehen“. ²⁷ „Es ist also wichtig zu sehen, dass der Vollzug der menschlichen Transzendenz sich nicht welt-, geschichts- und zeitlos ereignet, sondern dass der Bereich der Transzendenz und damit des Heils gerade die Geschichte des Menschen, seine Weltlichkeit, Gesellschaftlichkeit und Zeitlichkeit umgreift.“ ²⁸ In dieser Geschichtlichkeit erfährt aber der Mensch sein Heil nie als einen Gegenstand seines Besitzes, sondern immer nur als eine noch ausständige und nicht nur als ankommende und annehmende Wirklichkeit. Deswegen kann in seiner Geschichte die Gegenwart des Heils nie schlechthin vermittelt werden, obwohl es in der Geschichte immer um den Menschen in seiner Ganzheit und in diesem Sinne immer um sein Heil geht. Darum ist Geschichte, von der Geschichtlichkeit des Menschen her gesehen, immer nur die hoffende Erwartung des ausstehenden Heils.

Der Mensch ist „das Ereignis der freien, ungeschuldeten und vergebenden Selbstmitteilung Gottes“ und dies ist „der Grund und das Thema, der Anfang und das Ziel der Geschichte des Menschen“. ²⁹ Der Mensch ist das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes. Ohne diese Mitteilung läuft die Sinnsuche des Menschen ins Leere. Gott teilt sich in der Geschichte mit und macht dadurch aus „unserer“ Geschichte Heilsgeschichte. ³⁰ So nimmt Gott einen „geschichtlichen Charakter“ an. Diese Geschichte des Heils von Gott und vom Menschen her kann, für unsere Erfahrung, nicht voneinander

²² *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, 17.

²³ *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, 17.

²⁴ Hierzu ist die anthropologische Grundlegung K. Rahners in: *2LThK 1*, 618–627 auch zu vergleichen.

²⁵ Siehe dazu auch K. RAHNER, *Geschichtliche Vermittlung von Transzendentalität und Transzendenz*, in: *Grundkurs*, 145ff.

²⁶ Vgl. A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 32f.

²⁷ *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 32.

²⁸ A. RAFFELT/ K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 24. Hrsg. von F. BÖCKLE, F.-X. KAUFMANN, K. RAHNER u.a., Freiburg Basel Wien 1981, 8–55, 27.

²⁹ K. RAHNER, *Heils- und Offenbarungsgeschichte*, in: *Grundkurs*, 143.

³⁰ Vgl. *Grundkurs*, 146.

unterschieden werden. Heilshandeln Gottes am Menschen und Heilstun des Menschen gehören untrennbar zusammen. Anders gesagt: Göttliche Heilsgeschichte erscheint immer in menschlicher Heilsgeschichte. In seinem Heilshandeln offenbart sich Gott, er macht sich „in seiner eigensten Wirklichkeit zum innersten Konstitutivum des Menschen“.³¹ Der „Offenheit der Geschichte“ und des Menschen entspricht eine höhere Ordnung, ein Heilsplan, der „der geschlossenen immanenten Kausalität“ überlegen ist.³²

Obwohl es paradox scheint, wird also alles Geschichtliche mit der Übergeschichtlichkeit Gottes, der sich in der konkreten Geschichte offenbart, verbunden. „Die geschichtliche Existenz“, „die Historizität“ und „die Übergeschichtlichkeit Gottes“ erscheinen als einander gegenübergestellte Realitäten, sie werden aber in dem geschichtlichen sowohl zeitlichen wie auch überzeitlichen „Augenblick“ Gottes, in der Person Christi miteinander verbunden.³³ Bindeglied und zugleich gegenseitig orientierter Vermittler ist also der „wahre Gott und wahre Mensch“. Wenn Gott sich wahrhaft kund tut und wenn dadurch der Mensch seine Vollendung erreicht, sollen sich in einem geschichtlichen Punkt der Erzielte der Offenbarung und der sich Offenbarende einander treffen. Das wird einmalig und ausschließlich in Christus verwirklicht. Christus ist in diesem Sinne „der Weg der Vollendung und unser Helfer auf diesem Weg, um das Ziel zu erreichen“. Er ist auch das reale Ziel alles Geschehens, und er ist der reale Weg auch zum Ziel. Er ist Weg und Ziel zugleich: „Eigentlich ist er unser Weg, weil er unser Ziel ist. Gerade als Richtpunkt zeigt er uns seine vollkommene Liebe, aber darin ist er uns zugleich Weg, da er uns ebenso hilft, das von ihm gesetzte Ziel zu erreichen. Weil wir die Vollkommenheit seiner Liebe nicht erreicht haben, ist er uns als Ziel fern, jedoch weil er uns in seiner Liebe denkbar nahe ist, ist er unser wirklich gangbarer Weg.“³⁴ Die Vermittlerschaft Christi, seine „Historizität“ und „Übergeschichtlichkeit“ lässt sich nur aus seiner Gott-Menschlichkeit erklären und so zur Geltung bringen.

Zu den „fundamentalen Ereignissen“ der Geschichte gehört die Auferstehung des Gott-Menschen, durch die die Gott-Menschlichkeit Christi, seine menschliche Geschichtlichkeit und seine übermenschliche Qualität, in Erscheinung tritt.³⁵ Dieser doppelte Aspekt und die zweifache Orientierung Christi, nämlich geschichtlich für die Menschen und übermenschlich für Gott da zu sein, ergibt das „Ziel und das letzte Ende der Welt“.³⁶

³¹ *Grundkurs*, 122.

³² Vgl. TDO 2, 163 [OD 2, 128]. Stăniloae ist sich bewusst: „Obwohl die Geschichte zu einer solchen höheren Wirklichkeit hin offen ist, bleibt sie doch der Vergänglichkeit und dem Gesetz des Todes aller ihrer Träger verhaftet. Nur die Auferstehung Christi hat [...] innerhalb der Geschichte die Perspektive einer allgemeinen, künftigen Befreiung eröffnet“. Sie ist „die vergeistigende Kraft“, die der Geschichte „den übergeschichtlichen Plan“ ermöglicht. Ebd., 164 [OD 2, 128].

³³ Siehe: TDO 2, 21–34 und 160–165 [OD 2, 21–31 und 126–129].

³⁴ TDO 2, 30 [OD 2, 28].

³⁵ Vgl. TDO 2, 23 [OD 2, 23]. Über menschliche Geschichtlichkeit und übergeschichtliche Qualität Christi siehe ebd., 24–25 [OD 2, 24–25].

³⁶ Vgl. TDO 2, 26 [OD 2, 25]. Eine ähnliche Idee findet man bei W. BRUENING, *Wer ist Jesus Christus. Entwurf einer Christologie*, in: J. HÜTTENBÜTTEL, *Gott, Mensch, Universum*, Graz 1974, 616. Die Existenzform des menschengewordenen Gottessohnes, die sowohl Geschichtlichkeit als auch Übergeschichtlichkeit in sich hat, ermöglicht zuerst eine Kommunion mit ihm und dann die Kommunion mit der ganzen Trinität, Stăniloae erklärt. Vgl. TDO 2, 30f. [OD 2, 28].

Als Ausgangspunkt für den vorgestellten Gedankengang diene die Feststellung: Die Geschichte ist ein Ort der Wechselbeziehung Gottes mit dem Menschen. Diese bezieht sich auf das Ganze der Geschichte, er übergreift Anfang und Ende der geschichtlichen Existenz. Durch sie gelangen sowohl die Geschichte wie auch der geschichtliche Mensch zum Sinn und bekommt die geschichtliche Existenz eine auf das Ende orientierte Ordnung.³⁷ Im Rahmen dieses Geschehens, das den sich Offenbarenden und den „Erzielten“ der Offenbarung miteinander verbindet, trifft sich das Geschichtliche und das Übergeschichtliche. Damit gelangt alles Geschichtliche zu seinem letzten Sinn und dadurch zu seiner Erfüllung. Der Prozess der Offenbarung schafft solch eine fortdauernde Beziehung, die die Geschichte zu einem Ort der Präsenz des Übergeschichtlichen macht und sie der Schöpfung- und der Heilsordnung unterstellt.³⁸ Mit dem Wortgebrauch der Orthodoxie: „Die Präsenz des Udenkbaren und der Unerkennbaren konstituiert einen [...] Raum der religiösen Erfahrung, in dem das transzendente Heilige heruntersteigt und das transzendente Heilige sich erhebt, wodurch der Plan des gott-menschlichen Mysteriums in einen vermittelnden Raum des Treffens zwischen der menschlichen Person und der göttlichen Person umgewandelt wird.“³⁹

2.3. Heilsgeschichte und Weltgeschichte

Dass die Heilsgeschichte koexistent ist mit der gesamten Menschheitsgeschichte bedeutet für das Christentum heute kein besonderes Problem mehr.⁴⁰ Wer nicht in freier personaler Art sich in einer letzten Tat – seiner Lebensfreiheit – Gott gegenüber versperrt, der findet auch sein Heil.

Wir nehmen die Folgenden an: Die Weltgeschichte bedeutet Heilsgeschichte und Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte. Heil ist das, was den ganzen Menschen endgültig in seine Vollendung stellt, die ihm letztlich von Gott gegeben werden muss, was noch nicht ist, was noch werden muss.⁴¹ Und dieses Heil ist nirgends einfach in der Welt antreffbar. Das vollendete Heil ist kein Moment in der Geschichte, sondern deren Aufhebung, kein Gegenstand des Besitzes, sondern des Glaubens. (Und dadurch sind alle innerweltliche Heilsutopien schon als zu verdammende Lehren verworfen.⁴²) Die Geschichte bleibt immer der Raum des Vorläufigen, des Unvollendeten, des Zweideutigen, und der innerweltliche Griff nach dem Heil und nach der Vollendung

³⁷ Vgl. dazu die Erläuterungen von Fr. GOGARTEN, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena 1926.

³⁸ Siehe dazu: E. GRIESBACH, *Gegenwart* (1928) und E. BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen* (1932). Beide in IHRO, 34. Zur Kritik der Brunnerischen Schöpfungsordnungsidee siehe: H. THIELICKE, *Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie*, Gütersloh² 1964.

³⁹ S. FRUNZĂ, *Iubirea și transcendența. O introducere la problema spațiului median al experienței religioase în Iudaism și Creștinismul Răsăritean*, Cluj-Napoca 1999, 17.

⁴⁰ Siehe dazu die diesbezügliche Ausführungen der Dokumenten des II. Vatikanums, vor allem die dogmatische Konstitution über die Kirche: *Lumen gentium*, in: *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“*, in: RAHNER, K. / VORGRIMMLER, H., *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung*, Freiburg Basel Wien 1966, 105–200. Zum Thema siehe ausführlich: K. Löwith, J. Daniélou.

⁴¹ Vgl. *Schriften V*, 115–135, hier: 115.

⁴² Vgl. *Schriften V*, 115.

in der Weltgeschichte als solcher selbst bliebe ein Stück Geschichte. „Und dennoch kann die katholisch-christliche Geschichtstheologie nicht anders als sagen, dass die Heilsgeschichte sich in der Weltgeschichte ereignet.“⁴³ Das will ein Mehrfaches besagen: zunächst einmal ist für den Christen das Heil nicht so die Zukunft, die einfach ausständig ist, und die, wenn sie kommt, die Weltgeschichte aufnimmt und darum jetzt überhaupt noch nicht gegeben wäre. Nein, Heil ereignet sich jetzt! Die Gnade Gottes wird dem Menschen zuteil als wirklich jetzt gegebene und diese Gnade ist, weil sie im Grunde die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist, nicht bloß vorläufiges, nicht bloß Mittel zum Heil, oder deren Ersatz, sondern dieses Heil selbst.⁴⁴

Heilsgeschichte in Weltgeschichte heißt weiter: diese Mitteilung Gottes ereignet sich unter jener freien Annahme dieser Mitteilung, die wir Glaube, Hoffnung und Liebe nennen in der Freiheit des Menschen.

Noch ein drittes Moment soll in Bezug zur Heilsgeschichte erwähnt werden: Diese Heilsgeschichte ist in ihrer eigenen Wirklichkeit in der Profangeschichte verborgen, weil die unmittelbar geschichtlichen greifbaren Ereignisse und Wirklichkeiten von sich aus in ihrer Zweideutigkeit von Heils- oder Unheilhaftigkeit nicht gedeutet werden können, nicht von sich aus eindeutig verraten, ob hier und jetzt in ihnen Heil oder Unheil sich ereignet. Aber diese Verborgenheit der Heilsgeschichte in einer zweideutigen Profangeschichte bedeutet doch wieder nicht, dass die Heilsgeschichte sich darum nur in einer gleichgültig gegenüber der Heilsgeschichte verlaufenden Profangeschichte als Übergeschichte, Glaubensgeschichte verlaufe.⁴⁵ Die an sich verborgene Heilsgeschichte wirkt sich in der Dimension der Profangeschichte, in der sie sich vollzieht, selber auch aus. Der heilschaffende Gott ruft den Menschen in der Dimension der Geschichte innerhalb ihrer profanen Dimension an, z.B. durch die Propheten, die worthaft und in gesellschaftlicher Greifbarkeit die geschehene Gnaden- und Offenbarungsgeschichte interpretieren. Die innerweltliche Geschichte ist dann vor allem und in einer innerweltlich nicht mehr überbietbaren Weise auf das Heil transparent geworden durch das Christusereignis in Jesus von Nazareth.⁴⁶

Der *eine* Mensch, der als einer und ganzer vor der Heilsentscheidung in seinem geschichtlichen Dasein steht, hat letztlich nur *eine* Geschichte, so dass es darin keine so abgegrenzten Regionen gibt, dass sie in keiner Weise von der Gnaden- und Glaubensgeschichte in seinem Dasein mitbestimmt wären oder umgekehrt. Und diese eine Geschichte ist nicht so homogen, dass das Heil und die Tat Gottes deutlich immer und überall in ihr so anwesend wären, dass ein profanes Geschehen überhaupt nicht mehr erfahrbar wäre. Oder so, dass die echte Glaubensentscheidung gar nicht mehr möglich wäre, weil der Mensch überall in gleicher Unausweichlichkeit Gott und seinem Heilsangebot begegnen würde.

Man kann die Frage auch stellen: ob nur mit den Augen des Glaubens diese Transparenz der Heilsgeschichte durch die Profangeschichte so erblickt werden kann,

⁴³ *Schriften V*, 116.

⁴⁴ Vgl. RAFFELT, A./ RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 24, Hrsg. BÖCKLE, F., KAUFMANN, F.X., RAHNER, K., WELTE, B., in Verbindung mit SCHERER, R., Freiburg Basel Wien 1981, 8–55, bes. 34–35.

⁴⁵ Vgl. *Schriften V*, 117.

⁴⁶ Vgl. *Schriften V*, 118.

dass sie auch angenommen wird. Die Gesamtheit der Profangeschichte ist auf jeden Fall auch in ihrem eigentlichen Bereich beunruhigend und enthält für den nach dem Heil fragenden Menschen Hinweise, „Zeichen“ daraufhin, wo sich dieses Heil in seiner Geschichte ereignet hat, und wo es zu finden ist. Heilsgeschichte ereignet sich in Profangeschichte.⁴⁷

Gleichzeitig dürfen wir nicht vergessen, dass Heilsgeschichte von Profangeschichte verschieden ist. Heilsgeschichte ist darum zunächst von Profangeschichte verschieden, weil die Profangeschichte im ganzen und allgemeinen keine eindeutige Interpretation auf Heil und Unheil gestattet, das in ihr geschieht. Heil und Unheil geschieht in der profanen Geschichte, denn überall, wo Menschen in Freiheit sich selbst vollziehen, stehen sie vor Gott und entscheiden sich über ihr Heil, sonst ist ihr Tun nicht im eigentlich theologischen Sinn Freiheit. Aber dieser Heils- und Unheilscharakter der geschichtlichen Freiheitsentscheidungen des Menschen bleibt verborgen. Und ferner: Das Heil ist ja nicht so die Endgültigkeit der Freiheitsentscheidung des Menschen, dass er durch seine Freiheit dieses Heil einfach schüfe. Das Heil ist Gott, ist seine Selbstmitteilung, ist Gottes Freiheitstat, die Gott selbst ist, weil es in der wirklichen Ordnung kein Heil gibt als eben Gott selbst.⁴⁸

Aus beiden ganz kurz genannten Gründen, also von der Freiheit des Menschen und von der Gabe des Heiles von Gott her, „ist das Heilsereignis in der Profangeschichte zwar enthalten, in ihr vollzogen, aber als solches nicht in seiner Heilsqualität selbst geschichtlich gegeben, sondern es ist geglaubt oder gehofft“⁴⁹.

Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte.⁵⁰ Die Heilsgeschichte ist die Deutung der Profangeschichte, weil sie deren tiefstes Wesen und Untergrund ist, weil sie als derer tiefstes Wesen die Geschichte überhaupt zu der Erscheinung bringt, in der sich das Heil ereignet und zugleich geschichtlich zeigt, als auch dass die Heilsgeschichte durch ihr Wort eine Deutung der Profangeschichte bietet.

Die Heilsgeschichte setzt die Weltgeschichte von sich ab und „entmythologisiert und entnuminisiert“⁵¹ sie. Schöpfung und Geschichte sind nicht schon Heil. Das Heil ist Gott und seine Gnade und diese ist nicht einfach mit der Geschichte treibenden Wirklichkeit identisch. Die Welt ist nicht einfach die Geschichte Gottes selbst, nicht Theogonie, sie hat darum ihren letzten Grund nicht in sich selbst, sie erklärt sich nicht von sich selbst her, sie ist Geschöpf, endlich, zeitlich, auf das Geheimnis verwiesen, das sie nicht ist. In diese „entgöttlichte“ Welt ist der Mensch hinausverwiesen.⁵² Er lebt nicht einfach nur in der Heilsgeschichte. Er wirkt sein Heil, gerade indem er die Nüchternheit des Profanen auf sich nimmt, das nicht schon das Heil selber ist.

Der Mensch ist gewiss nicht der so privat um sein Heil Besorgte, dass „er sich in einem toten Winkel der Weltgeschichte ansiedeln dürfte, um dort unbekümmert um den Gang der Weltgeschichte sein Heil besorgen zu können in einer Weltflucht“⁵³, die

⁴⁷ Vgl. *Schriften V*, 118–119.

⁴⁸ Vgl. *Schriften V*, 119–124.

⁴⁹ *Schriften V*, 121.

⁵⁰ Vgl. *Schriften V*, 129–135.

⁵¹ *Schriften V*, 129.

⁵² Vgl. *Schriften V*, 130.

⁵³ *Schriften V*, 133.

letztlich gar nicht möglich ist. Der Mensch ist der Geschichte verpflichtet, er hat sie zu tun und zu erleiden. Er kann das Ewige nur im Zeitlichen finden. Aber das bedeutet nicht, dass das Zeitliche und das Ewige einfach dasselbe seien.

„Die Weltgeschichte ist für das Christentum die christozentrisch gedeutete.“⁵⁴ Diese Behauptung ist eigentlich die Zusammenfassung des bisher Gesagten. Die Welt ist die Welt, die vom ewigen Logos, von ihm her und auf ihn hin geschaffen wurde. Die Welt und ihre Geschichte ist von vornherein auf den fleischgewordenen Logos Gottes hin entworfen.⁵⁵ Weil Gott in seinem ewigen Wort sich selbst aussagen wollte, weil er die Liebe ist, „darum ist die Welt, und zwar in ihrer Differenz von Natur und Gnade und so von Heilsgeschichte und Profangeschichte“. Das bedeutet darum gerade, dass diese Differenz umfasst ist von Christus und der in ihm geschehenden absoluten Selbstaussage Gottes. Und darum ist auch die Weltgeschichte „ein Stück der Vor- und Nachgeschichte Christi in ihrer Profanität“. So wie die Naturgeschichte in ihrer Materialität der Raum ist, den Gott als Bedingung der Möglichkeit dem endlichen Geist voraussetzt, so ist auch alle Weltgeschichte die Voraussetzung, die Gott der Heilsgeschichte geschaffen hat als Bedingung ihrer Möglichkeit und die sich selbst transzendiert in diese hinein und ist der Raum und die Vorgeschichte der Geschichte Christi, die die Geschichte Gottes selbst ist.⁵⁶ „Das aber, das Welt- und Heilsgeschichte in Einheit und Differenz umfasst, ist die eigentlichste Geschichte.“⁵⁷

3. Koexistenz des Heils und der Offenbarung

Wenn Transzendenz immer in Geschichte erfahrbar ist, immer geschichtlich vermittelt ist, und wenn es eine transzendente Verfasstheit des Menschen gibt, die durch das als bleibendes Existential des Menschen gegeben ist, was wir vergöttlichende Gnade durch Selbstmitteilung Gottes nennen, dann hat eben diese absolute Transzendenz auf die absolute Nähe des sich selbst dem Menschen schenkenden unsagbaren Geheimnisses hin eine Geschichte, und sie ist die, die wir die Offenbarungsgeschichte nennen.⁵⁸

„Die Heilsgeschichte, die als kategoriale Vermittlung der übernatürlichen Transzendentalität des Menschen mit der Weltgeschichte koexistiert, ist auch zugleich Offenbarungsgeschichte, die darum mit der ganzen Welt- und Heilsgeschichte koextensiv ist.“⁵⁹ Diese Behauptung wird zunächst dem Christen, der die Offenbarungsgeschichte gern mit Abraham und Mose, mit dem alttestamentlichen Bundesgeschichte beginnen lässt, überraschend erscheinen. Aber hier gilt zunächst, dass nicht nur Heils-, sondern auch Offenbarungsgeschichte im eigentlichen Sinne sich überall dort ereignet „wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“⁶⁰. (Man beachte: auch

⁵⁴ *Schriften V*, 134.

⁵⁵ Vgl. NEUNER, J. – ROOS, H., *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger, Regensburg 101979, 63, Punkt 78: Die Begriffsbestimmung der Offenbarung.

⁵⁶ Vgl. zu den angegebenen Zitaten: RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134f.

⁵⁷ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 135.

⁵⁸ Vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 14.

⁵⁹ *Grundkurs*, 149.

⁶⁰ *Grundkurs*, 149.

dort, wo sich eine individuelle Heils- und Menschheitsgeschichte begibt.) Gewiss sind wir als geschichtliche Wesen einer Gemeinschaft immer auch in unserem Heil und in unserer individuellen Existenz auf andere verwiesen, auf deren Geschichte und Erfahrung. Es wäre eine falsche Auffassung der individuellen Glaubensgeschichte, wenn man meinte, sie selbst sei nicht auch in einem wahren theologischen und sehr radikalen Sinne ein Moment und ein Stück wirklicher Offenbarungsgeschichte. Aber hier kommt es natürlich vor allem auf den Satz an, dass die Offenbarungsgeschichte als solche in der Menschheit koextensiv ist mit der Freiheitsgeschichte der Welt überhaupt. Für diese Konzeption ist in der Deszendenz Gottes in seiner Freiheit, in seiner absolut und radikal übernatürlichen Gnade in dem, was wir Selbstmitteilung als Angebot Gottes genannt haben, immer schon der Gott des übernatürlichen Heils und der Gnade am Werk, so dass der Mensch gar nie anfangen kann, etwas zu tun oder auf Gott hin zu gehen, ohne dass er darin schon getragen wäre durch die Gnade Gottes. Konkret gibt es selbstverständlich schuldhaftes Nein des Menschen zu Gott, gibt es in diesem Sinne Gräuel, Unwesen der Religion in der Religionsgeschichte, „aber keine Religionsgeschichte, die Stiftung von Religion durch den Menschen allein wäre, so dass Gott dann partikular, raumzeitlich fixiert, diesem Tun des Menschen allein als seine Bestätigung oder als sein verwerfendes Gericht entgegenkommen würde“⁶¹. Religionsgeschichte ist wegen der als Existential im Menschen gegebenen Selbstmitteilung Gottes immer schon das Wesen oder das Unwesen der übernatürlichen gnadenhaften, von Gott mitgetragenen, im Modus der Annahme oder Ablehnung existierenden, von Gott her gestifteten oder ermöglichten Religion des Menschen. Diese so verstandene Geschichte der Menschheit, ihre Geistes- und Freiheitsgeschichte, diese ihre Heilsgeschichte, die mit der Weltgeschichte koextensiv ist, ist nun auch im eigentlichen Sinne „übernatürliche Offenbarungsgeschichte“.

Soll es also überall in der Geschichte Heil (und somit auch Glaube) geben können, muss überall in der Geschichte der Menschheit eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschheit so am Werke sein, dass sie jeden Menschen tatsächlich ergreift und in ihm durch den Glauben Heil wirkt, in jedem Menschen, der sich nicht selbst durch seine eigene Schuld dieser Offenbarung ungläubig verschließt.

Heils- und Offenbarungsgeschichte sind also koexistent und koextensiv. „Weil es offenbarungshafte Selbsttranszendenz des Menschen gibt“⁶², ereignet sich Offenbarungsgeschichte überall, wo diese transzendente Erfahrung ihre Geschichte hat, also in der Geschichte des Menschen selbst.

Die Verbindung von Heilsgeschichte und Offenbarung ist nicht zufällig oder beliebig, sie beruht vielmehr auf innerer Entsprechung und Wesensbeziehung. Offenbarung und Heilsgeschichte meinen dieselbe Sache, geben aber eine je verschiedene Perspektive. Man könnte sagen: Offenbarung stellt sich vor allem und wesentlich in der Form und Weise der Heilsgeschichte dar, sie ereignet sich vor allem und wesentlich als Heilsgeschichte; Heilsgeschichte wird ihrerseits dadurch zu sich selbst gebracht und erreicht damit ihre Eigentümlichkeit, dass in der Geschichte Offenbarung begegnet und sich ereignet.⁶³

⁶¹ *Grundkurs*, 150.

⁶² *Grundkurs*, 157.

⁶³ Vgl. FRIES, H., *Die Offenbarung*, in: *MySal* 1, 159–238, bes. 159.

Man könnte noch hinzufügen: Der Begriff der Offenbarung ist umfassender als der der Heilsgeschichte, weil sie weiter, offener und formaler ist, weil sie Heilsgeschichte – und damit Geschichte – umgreift.

4. Geschichts- und Offenbarungstheologie der Orthodoxie und des Katholizismus

Man könnte aus dem bisher Gesagten nun fast zur Schlussfolgerung kommen, dass die orthodoxe und katholische Theologie in ihrer jeweiligen geschichtlichen bzw. heilsgeschichtlichen Betrachtung übereinstimmen. Man kann aber dann bei genauere Hinsehen doch gewisse Unterschiede feststellen, indem die katholische Theologie in ihren Betrachtungen über Geschichte und Heilsgeschichte der Orthodoxie gegenüber gewisse Differenzen aufzeigt.

Die Geschichte ist zugleich Heils- und Offenbarungsgeschichte – so steht schlicht und einfach die Behauptung Rahners vor uns.⁶⁴ Zugleich fügt er aber dazu: Die Heilsgeschichte ist koexistent, aber nicht identisch mit der gesamten Menschheitsgeschichte.⁶⁵ Wer sich gegenüber dem sich anbietenden Gott nicht versperrt, der findet sein Heil. „Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte.“⁶⁶ Das von Gott gegebene endgültige Heil, trotzdem es sich in unserer Geschichte ereignet, ist noch etwas Ausstehendes, etwas noch Kommendes, es ist „kein Moment in der Geschichte, sondern deren Aufhebung, kein Gegenstand des Besitzes [...], sondern des Glaubens“.⁶⁷ Die Geschichte ist also der Raum, „in dem das Heil nicht zu finden ist“, sie ist „der Raum des Vorläufigen, des Unvollendeten“.⁶⁸ Dieses Heil ist aber nicht so, dass es in unserer Geschichte nicht auffindbar wäre, es ist nicht so sehr „zu-künftig“, als es jetzt wirklich überhaupt nicht gegeben wäre, dennoch gilt: Es *ereignet* sich jetzt. Es ist in der Gnade Gottes, die „im Grunde die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist“⁶⁹, die nicht bloß Mittel zum Heil, sondern das Heil selbst ist, in unserer Welt präsent. Heil bedeutet in diesem Zusammenhang die freie Annahme der gnadenhaften Mitteilung Gottes in Glaube, Hoffnung und Liebe.

Geschichte und Offenbarung sind aber trotz ihrer Kompatibilität nicht identisch. Die Geschichte in sich erlöst nicht, zum Heil kommt man aber nur durch geschichtliche Vermittlung. Sinn jeder geschichtlichen Reform und Ordnung soll sich daher aus der Ermöglichung einer gerechten Ordnung, wodurch die Offenbarung vermittelt werden kann, ergeben.

Obwohl diese Heilsgeschichte in der Profangeschichte verborgen ist – nicht einfach ist eindeutig zwischen Heil und Unheil in unserer Welt zu unterscheiden –, ist sie gegenüber der Profangeschichte nicht eine Art „Übergeschichte“, eine sich vom

⁶⁴ Zu dieser Gedankenreihe vgl.: K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften V*, 115–135, 115ff.

⁶⁵ Vgl. *Grundkurs*, 147.

⁶⁶ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 115

⁶⁷ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 115.

⁶⁸ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 115.

⁶⁹ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 116.

Profanen ganz unterscheidende „Glaubensgeschichte“.⁷⁰ Die verborgene Heilsgeschichte wirkt sich in der Dimension der Profangeschichte aus. Dadurch bekommen die Ereignisse dieser Profangeschichte einen „sakramentalen“ Charakter, sie werden „Zeichen und Werkzeuge“ der Heilsgeschichte.⁷¹ Zu diesen Ereignissen gehören sowohl Personen, etwa die Propheten, wie auch Sachereignisse, wie etwa die Bundescharta. Die innerweltliche Geschichte ist dadurch auf das Heil transparent geworden und dies auf unüberbietbare Weise durch das Christusereignis.⁷²

Heilsgeschichte ist zugleich von Profangeschichte verschieden. Zuerst deswegen, weil sich, wie oben schon genannt, Heil und Unheil in der profanen Geschichte nicht so klar interpretieren und sich nicht so einfach voneinander unterscheiden lassen. Heil und Unheil geschieht überall, wo Menschen sich in Freiheit oder zumindest in so gedachter Handlungsatmosphäre selbst vollziehen.⁷³ Aber „dieser Heils- und Unheilscharakter der geschichtlichen Freiheitsentscheidungen des Menschen bleibt verborgen“.⁷⁴

Sodann: Dieses Heil ist Gott selber, ist seine Selbstmitteilung, ist Gottes Freiheitstat und, obwohl er in dieser Geschichte gegenwärtig ist und diese Geschichte von ihm getragen wird, ist er mit ihr nicht gleichzusetzen. Er verschmilzt sich mit ihr nicht in einer pantheistischen, theogonischen Weltvereinigung.

Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte, „weil sie deren tiefstes Wesen und Untergrund ist“⁷⁵, weil sie durch ihr Wort eine Deutung der Profangeschichte bietet. Dieses Wort ist der ausgesprochene göttliche Logos, Jesus Christus. Deshalb sagen wir: „Die Weltgeschichte ist für das Christentum eine christozentrisch gedeutete.“⁷⁶ In diesem Satz wird das oben Gesagte zusammengefasst. Die Welt ist die Welt, in der Gott durch sein fleischgewordenes Wort sich selbst offenbart und seinen Willen kundtut⁷⁷, sie ist die Welt, die vom ewigen Logos, von ihm her und auf ihn hin geschaffen wurde (Joh 1,3).⁷⁸ „Weil Gott in seinem ewigen Wort sich selbst aussagen wollte, weil er die Liebe ist, darum ist die Welt - und zwar in ihrer Differenz von Natur und Gnade – somit eine von Heilsgeschichte und Profangeschichte.“⁷⁹ Diese Differenz ist von Jesus umfasst und darum „ist die Weltgeschichte ein Stück der Vor- und Nachgeschichte Christi“.⁸⁰ Dieses Zu-uns-Kommen Jesu hat auch seine Geschichte. Sie ist für uns als Offenbarungsgeschichte Gottes bekannt.

⁷⁰ Vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 117.

⁷¹ Vgl. dazu: M. ELIADE, *Az örök visszatérés mítosza*, Budapest 1993, bes. 50ff.

⁷² Vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 118.

⁷³ Vgl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 119ff.

⁷⁴ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 119.

⁷⁵ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 129.

⁷⁶ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134.

⁷⁷ Vgl. J. NEUNER – H. ROOS, *Die Begriffsbestimmung der Offenbarung*, in: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, (spätere Zitate: NEUNER-ROOS) neubearbeitet von K. RAHNER und K.-H. WEGER, Regensburg ¹⁰1979, 63.

⁷⁸ Vgl. *Die Offenbarung in der Geschichte*, 63.

⁷⁹ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134.

⁸⁰ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 134.

Offenbarung ist eine Eröffnung, eine Mitteilung unbekanntes Wissens, eine Freilegung eines versperrten Weges, eine Bloßlegung einer verborgenen Wirklichkeit, ein In-Erscheinung-Treten eines Hintergrundes.⁸¹ Wenn wir das Wort auf Gott anwenden, wollen wir damit sagen, dass Gott ein verborgener Gott (*Deus absconditus*) ist, und dass dieser verborgene, unsichtbare Gott enthüllt wird, dass der verborgene Gott aus seiner Verborgenheit in Erscheinung tritt. „Immer wird im Offenbaren etwas oder jemand kundgemacht“ und dieser Akt beinhaltet zwei Elemente: „das Offenbare als Akt und Fähigkeit sowie das im Offenbaren Geoffenbarte“.⁸² Die „andere Wirklichkeit“ dringt in die Wirklichkeit des Menschen durch seine Kundgebung ein.

Diese Kundgebung wird nicht als aufeinandergehäuften und ohne irgendeinen Zusammenhang nebeneinander geworfene satzhafte Mitteilungen von bisher ungewussten und vom Menschen her nie wissbaren Wahrheiten verstanden. Im Gegenteil: Sie wird als das ein, in raum-zeitlicher Geschichte sich auslegendes Ereignis der freien Selbsterschließung Gottes an den Menschen zur Kenntnis genommen.⁸³

„Alle Religionen wissen um eine geheimnisvolle göttliche Tiefendimension der Wirklichkeit, um das *mysterium tremendum et fascinosum* des Heiligen – nach R. Otto –, das dem Menschen nicht einfach verfügbar ist, das ihm entzogen und verborgen ist und das sich ihm erst offenbaren muß.“⁸⁴ Deshalb weiß sich jede Religion als Schöpfung göttlicher und nicht nur menschlicher Art. Weil der sich offenbarende Gott uns nur in unserem raumzeitlichen Rahmen mitteilen kann, deswegen ist unsere Geschichte Ort und Medium göttlicher Offenbarung. So ist Offenbarung ein Relationsgeschehen, enthält also den sich Offenarenden und den Adressaten, dem etwas geoffenbart, also eröffnet werden muss. Geschichtliche Erfahrung Gottes schließt dann so menschliches Erkennen, menschliches Vernehmen, menschliche Reflexivität und in all diesem die menschliche Freiheit ein.⁸⁵

Weist sich hier wirklich eine „katholische Gegenposition“ aus? Es mag sein, dass die unterschiedlichen Begriffe, die von der katholischen bzw. von der orthodoxen Seite benutzt werden, zur gewissen Unterscheidung führen können. Dieser Unterschied erweist sich aber nur als ein formaler Unterschied; inhaltlich sind die katholischen und die orthodoxen Positionen keine klar einander gegenübergestellte Ansätze.

⁸¹ Vgl. dazu: M. VERENO/ R. SCHNACKENBURG/ H. FRIES, Art. *Offenbarung*, in: ²LThK 7, 1104f. und auch: K. RAHNER, *Offenbarung*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* III, (SM III), Freiburg Basel Wien 1969, 819ff.

⁸² H. FRIES, *Die Offenbarung*, in: *MySal* 1, 159–238, hier: 163.

⁸³ Vgl. dazu: *Die Antwort der Religionen*, 38ff.

⁸⁴ W. KASPER, *Offenbarung Gottes in der Geschichte*, in: *Handbuch der Verkündigung* I, Freiburg 1970, 53–96, hier: 61.

⁸⁵ Vgl. DV 2,5 in: *Konzilskompendium*, 367ff.

CĂSĂTORIA ȘI FAMILIA DIN PERSPECTIVA ADVENTO-MILENISTĂ. EVALUARE ORTODOXĂ

DAVID PESTROIU*

ABSTRACT. Matrimony and Family from the Adventist-Millennarian Perspective. An Orthodox Assessment. Adventist-millennarian groups are characterized by the fervent expectation of the Parousia, whose imminence has already become one of their fundamental doctrinal tenets, after the well-known failures of their so-called biblical calculations for the end of the world. The circumspect reconsideration of their eschatological positions, with their excess of unfounded prophecies and awkward exegeses, has not caused any lessening of the interest in the millennial kingdom, but has even enhanced it to a certain extent. This is visibly reflected by group relationships. The members of the respective groups socialize among themselves, in a quasi-sectarian manner, and regard family life not as a joint effort towards *theosis*, but as a preamble of the delights promised to the earthly millennial kingdom. Hence their proselytist success: this *modus vivendi* fully agrees with the delusions of late modernity hedonism: consumerism, egalitarianism, and, above all, individualism. And, despite their efforts to evince great religiosity, shifting between their pristine „prayer houses” or „halls” and the visits to people they attempt to gain as new adherents, they have already fallen into a kind of secular conformism, promoting ceremony at the expense of the Sacrament, formulaic discourse instead of the Holy Spirit’s words, servility towards earthly pleasures instead of the abyss of the „Church of glory”...

Keywords: *Family, Matrimony, Adventist, Millenarian, Jehovahist, Mormon, Orthodox.*

REZUMAT. Grupările advento-mileniste se caracterizează prin așteptarea febrilă a Parusiei, a cărei iminență a devenit deja pentru acestea o teză doctrinară fundamentală, după eșecurile răsunătoare privind pretinsele lor calcule biblice ale sfârșitului lumii. Reconsiderarea circumspectă a pozițiilor eshatologice ce au abuzat în trecut de profetizări hazardate și exegeze rușinoase nu au adus deloc o scădere a interesului pentru împărăția milenaristă, ba chiar l-au potențat într-o oarecare măsură. Acest lucru își pune amprenta, în mod vizibil, și asupra relațiilor de grup. Adepții respectivelor grupări socializează ermetic, în manieră quasi-sectară, privind viața de familie nu ca pe o împreună-mergere spre *theosis*, ci ca pe un preambul al desfătărilor promise pentru regatul pământesc milenist. De aici, și succesul lor prozelitist: acest *modus vivendi* rezonează în deplină consonanță cu himerele hedonismului modernității târzii: consumism, egalitarism, și, mai presus de toate, individualism. Și, cu toată strădania lor de a arăta lumii o religiozitate aparte, pendulând între imaculatele lor „case” sau „săli” de rugăciune și locuințele vizitate în goana atragerii de noi adepți, ei au căzut deja într-un soi de conformism secular, care promovează ceremonia în locul Tainei, discursul șablonard în locul cuvintelor Duhului, servilismul față de desfătățile lumii, în locul abisului din „Biserica slavei”...

Cuvinte cheie: *Familie, căsătorie, adventist, milenarist, iehovist, mormon, ortodox.*

* Pr. Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Iustinian”, Universitatea din București, România, misiolog@yahoo.com

Ne-am obișnuit să credem că familia reprezintă esența unei societăți sănătoase. Din nefericire, acest crez este zguduit din temelii de individualismul exacerbât până la idolatria sinelui în modernitatea târzie. În mod paradoxal, societăți și sisteme ce se autoconsideră progresiste clachează într-o adevărată degringoladă a relațiilor interumane conjuncturale sau interesate, lipsite de un liant al perenității. Cu cât civilizația omului-mașină avansează, cu atât statusul social al unei proiectate fericiri terestre intră în disjunctie cu perspectiva comunitară și definirea ei agapică. Și aceasta fără a mai aduce în discuție chestiunea fericirii veșnice – care pentru mulți reprezintă o utopie.

Este interesant faptul că erodarea valorii familiei se petrece într-un mod mult mai accentuat în spațiile geografice ale postmodernității cu majoritatea populației de religie creștină și, mai cu seamă, de confesiune catolică și protestantă. Insistența catolică, uneori stridentă, de a prezenta scena Nativității lui Hristos ca o imagine simbolică a Familiei paradigmatică, combinată cu restricțiile punitive în ceea ce privește pronunțarea divorțului, nu conferă automat și victoria în lupta cu flagelul dezintegrării familiei. Imaginea desuetă a clericilor celibatari, precum și interminabilele scandaluri în planul moralității acestora, ce zguduie lumea eclezială catolică, constituie alte motivații ale acestei stări de fapt. În paralel, protestantismul, activând cu răceala activismului social, în consecința alegerii discreționare a predestinației, imprimă și în plan comunitar o relaționare socială strict interesată, lipsită de jertfelnicia agapei. Este vorba de obstinția unei pretinse corectitudini (celebra expresie: *politically correct*), în fapt un conformism searbăd față de mediatizatul clișeu al „umanismului secular” – oribila himeră a celor ce idolatrizează turma de indivizi (cu mult clamatele lor „drepturi”...), înmormântând astfel Persoana.

Desprinse din peisajul deja compromis al ideologiilor mai-sus descrise, grupările advento-mileniste reprezintă un segment religios aparte, caracterizat, în primul rând, de obstinția frenetică a descifrării tainelor Eshatonului. Calculele apropiatei Parusii, înfricoșările vremilor apocaliptice, dar și o domnie milenară pământescă a lui Hristos cu aleșii Săi - sunt doctrinele lor de bază, alimentate de pasiunea creării unei punți între Vechiul Testament, interpretat într-o cheie eminentemente profetică, și Apocalipsa. Exigențele lor profetice impun comunității reguli stricte, care conduc la o inevitabilă autoizolare în plan social. De aceea, modul în care se raportează la familie se circumscrie, practic, acestei izolări. Este, de fapt, un mijloc de a păstra și transmite doctrinele specifice, beneficiind de calitatea imaginii liantului social. Aici, problema familiei este rescrisă astfel: dispăre pericolul dezintegrării ei, însă se instalează o primejdie mult mai gravă: modificarea principiilor definatorii pentru identitatea sa ontologică. Familia advento-milenistă nu se mai întemeiază pe împărtășirea reciprocă a dragostei jertfelnice, având ca scop mântuirea sufletească, ci amplifică în sens absolut fobiile apocaliptice, a căror iminență cataclismică se pretinde a putea fi depășită numai în ceata „aleșilor”.

Există, totuși, și o promisiă recompensă: celor ce respectă principiile, destul de restrictive, ale grupărilor în cauză, le este hărăzită o stare de fericire temporară, într-o împărăție pământescă a lui Hristos cu aleșii Săi. Interpretând în sens literal textul Apocalipsei, o astfel de răsplată are o durată limitată ca timp la 1000 de ani – de aici și numele de *milenarism* dat acestui concept. Ideea, destul de susținută în Biserica primelor veacuri, a încălzit idealul martirajului, dar nu a fost abandonată nici după data Edictului de la Milano, întrucât temele eshatologice au continuat să fie contextualizate, pentru a corespunde formal fiecărei tendințe majore dominante în plan religios, cultural sau

social, pe diverse paliere temporale. Potrivit lui Jean Delumeau, „milenarismul și-a adus contribuția originală la noțiunea de progres”¹. Acesta este un adevăr parțial. Proiectata cetate înfloritoare, a „Noului Ierusalim”, menită a fi populată cu aleșii lui Hristos și guvernată de El ca Domn, devenise un prototip pentru organizările statale omenești. Pacea dintre oameni, armonia cu natura, egalitatea socială, sugerate și în *Isaia 11, 6 și 65,25*, au fost valorificate, însă, și de ideologii periculoase, precum comunismul și masonismul. S-a dovedit clar faptul că toate acestea, în starea actuală a lumii, nu sunt decât sloganuri amăgitoare. De aceea, o revenire în forță a milenarismului la Noile Mișcări ale adventului nu este un fapt neobișnuit. Este doar o reluare a vechilor profeții și o proiectare a lor într-o apropiată restaurare a lumii, în coordonatele telurice actuale, după trecerea neapărată a unor cataclisme expiatoare. Campionii acestor lozinci sunt Martorii lui Iehova, dar și adventiștii, și mormonii sunt, la rândul lor, promotori ai noului milenarism.

Pentru a înțelege mecanismele asocierilor membrilor acestor grupări, precum și implicațiile lor în viața de familie, Sironneau enumeră patru aspecte esențiale: „1. Promisiunea unei mântuiri terestre și colective; 2. Scopuri cu caracter nelimitat; 3. Valorizarea unui conflict ultim considerat drept trecere cataclismică spre un viitor transfigurat: trecerea prin violență este de cele mai multe ori regulă; 4. Disproporția maximală dintre scopurile urmările și mijloacele disponibile, ceea ce explică eșecul obișnuit al acestor mișcări.” La acestea, J. F. Mayer, citându-l pe Norman Cohn, adaugă: iminența, pretinsa deplinătate (schimbarea radicală a vieții pe pământ) și supranaturalul (evenimentele prezumate vor fi absolut miraculoase)². După cum se poate lesne observa, familiile adeptilor acestor mișcări se află sub presiunea anunțării unor apropiate transformări cosmologice radicale și universale. Un amestec bizar de emoție și teamă inundă sufletele adeptilor, coagulând idealurile lor comune și însuflețind statusul comunitar.

Poate cel mai elocvent exemplu de înregimentare eshatologică febrilă este oferit de cultul „Martorii lui Iehova”. În acest caz, tezele doctrinare advento-mileniste sunt potențate de teroarea Armagedonului, un eveniment apocaliptic pan-cosmic, a cărui iminență este deja reluată clișeistic, în vederea păstrării adeptilor în interiorul așa-zisei „turme mici”. De la fobiile russeliste și rutherfordiene, privind generalizarea conflictelor militare, în contextul războaielor mondiale, spre o conflagrație fără precedent, s-a ajuns astăzi la nuanțarea unor pericole ce țintesc sensibilizarea publicului larg, cum ar fi, mai ales, criza ecologică, generată de cataclisme intens mediatizate. De aici, viziunea absolut izolațională a organizării acestei grupări. Potrivit lui Jean Vernet, „a fi Martor (al lui Iehova) înseamnă, întâi de toate, a adopta un mod de viață”³. „Martorii” li se inoculează ideea că întreaga lume este demonizată, că absolut toate religiile, confesiunile și cultele (în afara lor, firește) reprezintă Imperiul Mondial al Religiei False (Babilonul cel Mare sau Prostituata Apocalipsei), că fiecare om care nu este botezat asemenea lor e posedat demonic și singura interacțiune permisă cu el este tentativa de constrângere

¹ Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Fayard, 1995, pp. 325-326, *apud* Jean-Pierre Sironneau, *Milenarisme și religii moderne*, trad. Ioan Lascau, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 2006, p. 30

² Jean-François Mayer, *Sectele. Neconformisme creștine și noi religii*, ed. a II-a revăzută, trad. Ruxana Pitea, col. Orizonturi Spirituale, Edit. Enciclopedică, București, 1998, p. 39

³ Jean Vernet, *Sectele*, trad. Cleopatra Sava, Edit. Meridiane, București, 1996, p. 55

prozelitistă. În acest context, propria grupare se constituie într-un cerc restrâns și elitist, cu mențiunea pozitivă a prezenței unor forme admirabile de întraajutorare (similare cu utopiile umaniste și comuniste), dar și cu accente de periculoasă exploatare de tip moonist. Cercetătoarele Fournier și Picard consemnează, în acest sens, faptul că prestația „benevolă” a Martorilor lui Iehova reprezintă adevărate „rezervoare de mână de lucru cvasigratuită și exploatabilă”⁴. La rândul său, Juan Daniel Petrino observă că „Noii membri iehoviști sunt invitați să se integreze în grupare și să-și pună toate talentele în serviciul Organizației”⁵.

La rândul ei, această „integrare” este interesantă. Adepții sunt invitați să se polarizeze în două tagme, în funcție de preferințele lor eshatologice: unii sunt destinați la „speranța cerească”, adică vor face parte din cei 144.000 de bătrâni apocaliptici, membri ai unui pretins guvern spiritual prezidat de Hristos, iar majorității adepților le este rezervat raiul pământesc milenist, în care se propune un trai de familie idilic, într-o perfectă armonie, în care toate dizabilitățile vor fi corijate: „Iată ce declară o familie iehovistă lovită de neputința procreării: „În lumea nouă a lui Dumnezeu, am dori să avem copii, dacă aceasta este voința nouă a lui Iehova”⁶. Pretenția este ridicolă, atâta vreme cât Mântuitorul avertizează că, la înviere, oamenii *nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu din ceruri* (Matei 22,30).

O anticipare a paradisului milenist de nuanță iehovistă este constituită, pentru fiecare neam de pe pământ, în cuprinsul așa-ziselor „Beteluri” – sediile regionale care coordonează activitatea la nivel național. Slujitorilor iehoviști din Beteluri le revin mai multe tipuri de sarcini de serviciu: munca la birou, la tipografie, la legătorii, la bucătărie, la spălătorie etc. Toate aceste activități sunt considerate „sacre”⁷, iar participanții formează o „familie”. Noii veniți sunt instruiți la „Școala pentru noii-veniți la Betel” și au ca sarcină să citească Biblia în întregime în maxim 12 luni.

Pentru înțelegerea corectă a concepției iehoviste despre familie, este importantă realizarea unei analize a ceremonialului căsătoriei lor religioase. Evident, pe filiera teologiei protestante, nu poate fi vorba de înțelegerea nunții ca Taină, nici de binecuvântarea harului divin asupra familiei, în vederea obținerii mântuirii. Scopurile căsătoriei iehoviste sunt altele: „împreună-participarea soților în «minister», iubirea, nevoia de companie și creșterea copiilor”⁸. Se înțelege de aici în mod clar că primează interesele prozelitiste. Dacă acestea sunt asigurate, nu mai contează nici măcar respectarea unor minime norme etice. Wilbur Lingle consemnează: „Societatea «Turnul de Veghe» condamnă doar anumite practici, și ei nu sunt consecvenți. De exemplu, ei nu vor sărbători zile de naștere, dar sărbătoresc nunți cu băutură și alte practici «păgâne». Ei nu condamnă consumul de băuturi alcoolice. Dimpotrivă, încearcă să justifice aceasta

⁴ Anne Fournier, Catherine Picard, *Secte, democrație și mondializare*, prefață de Raymond Forni, trad. de Radu și Rodica Valter, Edit. 100+1 Gramar, București, 2006, p. 14

⁵ Juan Daniel Petrino, *La secta de los Testigos de Jehova y la Biblia*, în: Michael A. Fuss (ed.), *Rethinking New Religious Movements*, Pontifical Gregorian University, Research Center on Cultures and Religions, Rome, 1998, p. 132

⁶ Societatea Watch Tower a Martorilor lui Iehova, *Treziți-vă!*, 22 noiembrie 1996, p. 14, *apud* Pr. David Pestroiu, *Ortodoxia în fața prozelitismului „Martorilor lui Iehova”*, Editura Insei Print, București, 2005, p.147

⁷ Idem, *Turnul de veghere*, 15 iunie 1994, p. 30, *apud ibidem*, p. 111

⁸ Idem, *Turnul de veghere*, 15 ianuarie 1996, p.5, *apud ibidem*, p. 124

din Biblie. Ei spun că nu trebuie să bei în exces, dar ei au serioase probleme legate de băutura chiar și la cartierul general din Brooklyn”⁹.

Nunta iehovistă poate avea loc în orice perioadă a anului. „Martorii” își fac un titlu de glorie că nu respectă un anumit „sezon” pentru aceasta, legându-se de interdicția Bisericilor tradiționale privind săvârșirea Tainei în posturi, precum și de eventualele restricții sprijinite pe superstiții. Vreme de 30 de minute, este programată o ceremonie religioasă, care nu trebuie să se suprapună altor întruniri ale congregației. Rugăciunile și cuvântările au drept țintă încurajarea dedicării comune a vieții în scopuri prozelitiste. Participanții, inclusiv cei ce nu sunt membri ai grupării (fotografii, de pildă), trebuie să aibă o ținută sobră și să manifeste decență în exprimare. Urmează, evident, o petrecere, desfășurată în cadru restrâns, asupra organizării căreia sunt fixate alte restricții: invitațiile trebuie comunicate numai membrilor mișcării, prieteni apropiați și membri ai familiei; locația trebuie să fie verificată (este exclusă închirierea unui cort); muzica și dansul trebuie să fie aprobate în prealabil, pentru a nu conține mesaje contrare doctrinei și practicii oficiale; darurile trebuie să fie cât mai discrete, evitându-se etalarea lor ostentativă. Întrucât nunțile celor care nu sunt membri ai grupării sunt privite ca petreceri demonice, improprii desfășurării de activități prozelitiste, prezența Martorilor lui Iehova la aceste evenimente este strict prohibită.

După cum am afirmat deja, un scop secundar al căsătoriei iehoviste este creșterea copiilor. Unii adepți înțeleg să se oprească voluntar de la procreere, pretinzând că trebuie să-și dedice timpul creșterii spirituale a fiilor lor sufletești, adică a aceluia pe care i-au convertit¹⁰. În comunitatea iehovistă este permis și divorțul, în trei situații: „amenințarea gravă a spiritualității”, fapte de violență și parazitismul social¹¹.

Izolaționismul social – fenomen ilustrat pregnant de iehoviști – se regăsește, în forme aproape identice, la adventiștii de ziua a șaptea. Ei se consideră „un moment hotărâtor în istoria lumii și, mai cu seamă, a Bisericii, ca o mișcare ce a zguduit, chiar de la apariție, marginile lumii”¹². Calculele Parusiei, însoțite de eșecuri răsunătoare, au marcat traseul în istorie al acestei grupări relativ recente, între agonie și extaz. Erorile nu puteau rămâne nesancționate, iar dezertările adepților nu puteau fi stopate decât prin mutarea profețiilor în plan spiritual și invenția unui pretins „Sanctuar ceresc” în care Mesia, revenit „pe nori”, să zăbovească pentru o operă de curățire, inexistentă în Scripturi, ba chiar contrară textelor ei, și ineficientă. Și în cazul lor, se observă o acerbă susținere a ideii de prezență a timpurilor finale, cu toate îngrozirile apocaliptice premergătoare Parusiei și presupusului „mileniu”¹³. Adepții acestui cult sunt foarte îndoctrinați cu un sentiment de frică de pedeapsa cuvenită în cazul încălcării voii divine.

⁹ Wilbur Lingle, *Abordarea cu dragoste a Martorilor lui Iehova*, trad. Olimpiu S. Cosma, Edit. Agape, Făgăraș, 1997, p. 108

¹⁰ Societatea Watch Tower a Martorilor lui Iehova, *Treziți-vă!*, 8 iunie 1993, p. 8, *apud* Pr. David Pestroiu, *op. cit.*, p. 125

¹¹ Idem, *Cunoștința care conduce la viața veșnică*, Brooklyn, New York, 1995, p.122

¹² Preot Mihai-Andrei Aldea, *Lumina adevărului. Un studiu ortodox asupra adventismului și altor secte apropiate*, Edit. Christiana, București, 2007, p. 166

¹³ Pr. dr. David Pestroiu, „Frica de Dumnezeu, între «neînfricarea» atee și «groaza» eshatonului sectant”, în revista *Biserica Ortodoxă Română*, anul CXXII, nr. 5-8, mai-august, 2004, p. 254

La fel ca și iehoviștii, adventiștii se pretind a fi deținătorii exclusivi ai calității de „aleși” ai lui Dumnezeu: ei spun că, în cartea Apocalipsei, expresia „Babilonul cel Mare” denumește toate Bisericile creștine, în afara celei adventiste¹⁴.

O învățătură doctrinară specifică antropologiei adventiste, preluată și de iehoviști, este negarea perenității sufletului¹⁵. Confundat cu simpla suflare de viață, sufletul este destinat, în concepția lor, „tregerii în neființă”, urmând a se reconstitui ființa umană, în integralitatea ei, la Parusie. Comentând acest aspect, Paul Dan arată că „și pe vremea lui Pavel erau oameni care spuneau că la moarte se termină cu sufletul. De aceea ziceau ei: «Să mâncăm și să bem că mâine vom muri». Pavel îi avertizează pe corinteni că cei (sic!) ce au asemenea mentalitate nu îl cunosc pe Dumnezeu”¹⁶. În mod evident, negarea sufletului îl coboară pe om în rândul necuvântătoarelor, implicând serioase consecințe în privința normelor morale.

Vorbind despre familie, adventiștii leagă, în mod voit, valoarea căminului de o altă dogmă ce le este extrem de dragă: cinstirea sabbatului: „Sabbatul și căsătoria sunt două dintre darurile originare ale lui Dumnezeu, făcute familiei umane”¹⁷. Concomitenta lor evaluare are un singur scop: succesul prozelitist. Pentru atingerea lui, ei nu se sfiesc să uzeze de cele mai felurite tactici, inclusiv o falsă valorizare a căsătoriei. Bunăoară, deși o numesc „instituție divină”¹⁸, refuză să recunoască valoarea sacramentală a acesteia.

Adventiștii sunt totalmente restrictivi în ceea ce privește căsătoriile mixte. Motivația acestei decizii rezidă în faptul că eforturile prozelitiste trebuie conjugate, iar păstrarea familiei în limitele propovăduirii credințelor proprii este vitală dăinuirii grupării. Să vedem motivația lor: „Pastorii adventiști nu trebuie să officieze ceremonia căsătoriei dintre adventiști și ne-adventiști. Scriptura avertizează: «Nu vă înjuțați la un jug nepotrivit cu cei necredincioși. Căci ce legătură este între neprihănire și fărădelege? Sau cum poate sta împreună lumina cu întunericul? Ce înțelegere poate fi între Hristos și Belial? Sau ce legatură are cel credincios cu cel necredincios?» (2 Cor. 6,14-15)”¹⁹. În mod artificial se aduce în discuție acest text, uitându-se cel mult mai relevant de la I Corinteni 7, 14:

Căci bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios.

Chiar dacă o însoțire mixtă nu este permisă, nu se poate ascunde faptul că astfel de situații există și sunt tolerate, cu condiția efectuării tuturor demersurilor pentru convertirea celui sau celei de altă credință: „dacă o persoană intră într-o astfel de căsătorie, biserica trebuie să manifeste dragoste și interes pentru a încuraja cuplul

¹⁴ Paul Dan, *Adevărul despre mișcarea adventistă*, Editura Alfa-Omega, București, 2002, p. 136

¹⁵ Massime Introvigne, *Le nuove Religioni*, Sugar Co. Edizioni, S.r.l., Milano, 1989, p. 115

¹⁶ Paul Dan, *op. cit.*, p. 166

¹⁷ ***, *Adventiștii de ziua a șaptea cred...: o expunere biblică a celor 28 de puncte fundamentale de doctrină*, trad. Dumitru Popa, Delia Gherman, Casa de Editură Viață și Sănătate, București, 2009, p. 408

¹⁸ Wilhelm Moldovan, *Manualul doctrinelor biblice A.Z.Ș.*, Casa de Editură Viață și Sănătate, București, 2008, p. 272

¹⁹ ***, *Manualul pastorului adventist de ziua a șaptea*, trad. de către Uniunea de Conferințe a Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea, Casa de Editură Viață și Sănătate, București, 1999, p. 329

să ajungă la o totală unitate în Isus Hristos..... Oferă-te să studiezi doctrina adventistă cu cel ce nu e membru..."²⁰.

O resursă importantă la dispoziția acestor succese prozelitiste este Editura Viață și Sănătate, în care se publică atât resurse doctrinare, cât și elemente de popularizare a credinței sub paravanul tratamentelor holiste și al altor materiale cu caracter medical. Pentru familie, acestea constituie o tentație și, în același timp, o capcană. Dacă adăugăm dese ieșiri în public ale adventiștilor, cu promovările editurii în mall-uri aglomerate, însoțite de oferte privind controlul gratuit al tensiunii arteriale, obținem un tablou destul de limpede al succeselor lor prozelitiste.

Actul cultic al căsătoriei este, pentru adventiști, de o simplitate debordantă, în concordanță cu concepțiile lor denigratoare față de transmiterea harului în sine. Potrivit lui Sironneau, la baza evlaviei adventiste se observă „dezvrăjirea sau demagificarea – specifice protestantismului, concepte operate de Max Weber, regresul viziunii religioase primitive a lumii impregnate de magie... Weber evocă, în acest sens, figura nouă a pastorului protestant, teologia reformată a sacramentului și etica muncii; toate acestea au dus la lumea demistificată a utilitarismului modern”²¹. Nu se acceptă niciun fel de împrumut din alte sisteme religioase: „În acele părți ale lumii, unde accesorii precum voalul, șnururile și lumânările reprezintă rituri necreștine, acestea trebuie eliminate din ceremoniile de căsătorie adventiste. Îmbrăcămintea pastorului trebuie să fie simplă și potrivită”²².

Nunțile iehoviste sunt mai degrabă piese de teatru decât slujbe religioase. Înainte de evenimentul în sine, este necesară o repetiție generală, pentru ca imaginea grupării să nu fie compromisă. Iată ce probleme pot să apară în aceste situații: „Când repetițiile de nuntă au loc cu prea mult timp înainte de ceremonie, participanții își pot uita rolul. Dacă au loc prea aproape de ceremonie, participanții pot fi prea emoționați din cauză că ceremonia (sic!) este prea aproape. Probabil că timpul ideal pentru repetiție este cu o zi înainte de cununie”²³. Nunta propriu-zisă constă în succesiunea mai multor scene: un preludiu muzical, semnarea în cartea de onoare, intrarea oaspeților, intrarea mamelor, punct muzical special, intrarea pastorului și a mirelui, intrarea însoțitorilor miresei, intrarea miresei, întâlnirea dintre mire și mireasă, intermezzo muzical, înaintarea pe platformă a mirelui și miresei, predică scurtă, depunerea jurământului de credință, rugăciune, alt moment muzical, prezentarea noii familii publicului, retragerea²⁴. Ritualistica adventistă este, precum vedem, o înșiruire seacă de acte lipsite de orice semnificație simbolică sau încărcătură spirituală. Comentând acest fapt, pr. Ilarion Felea afirmă: „Ereticii văd în Cununie o simplă ceremonie și fac din ea o paradă, prin care încearcă să imite Taina Cununii din crezul și rânduiala Bisericii noastre. Deși sunt contra tradiției, își fac ei înșiși tradiție, ca și la Taina Botezului. Se îmbracă în haine albe, își pun cununi pe cap, merg «la adunare» și se binecuvintează. Toate acestea le fac numai ca să arate că și ei se cunună”²⁵.

²⁰ *Ibidem*, p. 331

²¹ Jean-Pierre Sironneau, *op. cit.*, p. 93

²² ***, *Manualul pastorului adventist de ziua a șaptea*, p. 334

²³ *Ibidem*, p. 335

²⁴ *Ibidem*, p. 337

²⁵ Preot Ilarion Felea, *Ereticii și răstăcirile lor doctrinare*, Col.: Clasici ai Teologiei Românești, Edit. România Creștină, 1999, p. 130

În familie, bărbatului îi revine sarcina organizării tuturor activităților importante, mai cu seamă în plan spiritual și în ceea ce privește susținerea materială. Femeii i se recomandă să rămână casnică, dar i se permite să și lucreze, în situații speciale. Primează, însă, creșterea și educarea copiilor în spiritul propriei credințe: „Ca preot al familiei, asemenea lui Avraam, tatăl îi va strânge pe membrii familiei sale la începutul zilei și-i va încredința ocrotirii lui Dumnezeu. Seara, el îi va conduce în laudă și mulțumire pentru binecuvântările revărsate asupra lor... Cu excepția unor situații dificile cauzate de mari greutăți financiare sau de faptul că este singură, dacă ea acceptă, mama are unicul privilegiu de a rămâne cu copiii ei toată ziua. Ea se poate bucura de privilegiul (sic!) de a colabora cu Creatorul la modelarea caracterelor lor pentru veșnicie”²⁶.

Pornind de la acest tip de misoginism, izolarea socială adventistă este evidentă. Se creează grupuri compacte, a căror rațiune a existenței se rezumă la coeziunea în jurul unor doctrine și practici aberante: „Într-unele secte, legăturile familiale sunt suprimate, grupul în întregul său jucând rolul de familie, fără încredințarea copilului unei persoane anume, ceea ce pune grave probleme de structurare a identității... Obiectivul grupurilor sectare nu e însă acela de a forma adulți autonomi, ci de a se extinde prin adepți convinși”²⁷. În ceea ce-i privește pe adventiști, Walter Martin afirmă: „nici unui membru al Societății nu îi este îngăduit să gândească în mod independent, pentru sine”²⁸. Iar Paul Dan conchide: „Sunt șanse mari ca în rândurile adventiștilor să apară psihoze religioase, din cauza incertitudinii cu privire la soarta viața veșnică, provocată de doctrina falsă a curățirii sanctuarului ceresc și judecății de cercetare”²⁹.

Și în cadrul iehoviștilor se înregistrează probleme similare. Aceștia își adună adepții pe criterii de interdependență socio-economică, iar excluderea lor din comunitate echivalează cu tragedia readaptării la mediul citadin: „Martorii lui Iehova consideră excluderea din comunitate ca fiind pedeapsa cea mai aspră a lui Dumnezeu. Pentru un Martor al lui Iehova, a fi exclus din comunitate înseamnă a fi anihilat: cînd va muri va înceta să mai aibă o existență conștientă - și nu va învia în viitor împreună cu restul omenirii... Excluderea din comunitate are ca rezultat o izolare socială și spirituală”³⁰.

Un traseu doctrinar aparte, între plagiatul biblic și impostura ideologică, parcurge Biserica lui Isus Hristos a Sfinților Zilelor din Urmă, mai cunoscută sub titulatura prozaică de „adunarea mormonilor”. Și aici se constată accentele apocaliptice specifice unei eshatologii adverte pronunțate. În acest caz, promisiunile vizează mai multe tipuri de recompense paradisiace: terestră, teastă și celestă. Cea celestă este împărțită în alte trei niveluri, dintre care cel superior reprezintă stadiul de divinitate sau stăpânirea unei împărății împreună cu familia. „Această stare specială are ca premisă obligatorie faptul că mormonul care candidează la această stare să fi fost pecetluit prin căsătoria celestă într-un templu mormon în timp ce se afla încă pe pământ. Chiar și în împărăția celestă, la stadiul de divinitate se ajunge prin progres lent, iar în cele din urmă fiecare dintre cei care ajung dumnezei, împreună cu familia

²⁶ ***, *Adventiștii de ziua a șaptea cred...* p. 422

²⁷ Anne Fournier, Catherine Picard, *op. cit.*, p. 165

²⁸ Walter Martin, *Împărăția cultelor eretice*, trad. Elena Jorj, Edit. Cartea Creștină, Oradea, 2001, p. 141

²⁹ Paul Dan, *op. cit.*, p. 307

³⁰ Wilbur Lingle, *op. cit.*, p. 35

sa, va stăpâni și va popula o planetă distinctă, a lui proprie”³¹. Cum se poate observa din această sinteză doctrinară realizată de Walter Martin, familia mormonă este destinată unei forme aberante de „îndumnezeire”. De aceea, nu trebuie să ne mire faptul că mormonii consideră că Iisus Însuși a fost căsătorit. La nunta din Cana Galileii, potrivit doctrinei lor, El era însuși mirele³². Această aserțiune își pune amprenta asupra întregii lor pseudo-teologii, care a generat în consecință și o morală aberantă, cu un exacerbat cult al familiei, a cărei desfășurare poligamă³³ a scris istoria modernă a grupării, între multiple sancțiuni, frământări și divizări interne. Tot W. Martin consemnează: „și în cazul poligamiei, când dogmele intră în conflict cu legile guvernului sau cu forța politică, «sfînții zilelor din urmă» au ales cu înțelepciune să ignore (cuvântul folosit de regulă este «să reinterpreteze») sfaturile celor doi profeți principali ai lor”³⁴. Potrivit pr. dr. Sorin Marinescu, „mormonii cred astăzi că Dumnezeu Tatăl este căsătorit și foștii lideri au predicat că atât Dumnezeu Tatăl cât și Iisus Hristos sunt poligami”³⁵.

Deși oficial abolită prin celebrul Manifest din 1890, poligamia continuă să însuflețească visurile și chiar realitățile concrete ale societăților mormone retrase. Spiritul poligam reprezintă și azi fermentul izolării sociale mormone, dar actul promovat atunci a însemnat o cotitură în ceea ce privește integrarea socială a grupării. Potrivit pr. lect. dr. Radu Petre Mureșan, „sfârșitul poligamiei a marcat o cotitură în istoria mormonă. Atâta vreme cât ei au fost devotați aceluși «ceva» care îi deosebea, mormonii erau un popor alienat și izolat. Aceste «căsătorii multiple» au fost înainte de toate un mijloc de exprimare a identității și o parte integrantă a unei experiențe religioase. Practica deschisă a poligamiei și în general promovarea «diferențelor» în raport cu societatea americană au fost însoțite de conștiința clară a riscurilor persecuției și societatea americană au fost însoțite de conștiința clară a riscurilor persecuției și îndreptat spre integrare în societate, adoptând treptat modelele economice și politice până la punctul de a deveni «buni americani» și chiar religia americană prin excelență”³⁶.

În privința vieții de familie, diverși autori remarcă activitățile filantropice mormone ca fiind reprezentative pentru societatea americană: „mormonii invocă cu (sic!) conștiinciozitate principiile biblice de întraajutorare... fac din mormonism o religie centrată pe familie, ce leagă credința bisericii de relațiile indestructibile ale unității familiale și fidelității în familie”³⁷ – arată W. Martin. Iar pr. Sorin Marinescu remarcă: „este de admirat sistemul de asigurări sociale mormon, prin care comunitatea are grijă de membrii săi când au probleme economice sau alte dificultăți. În momentul actual, într-o perioadă de prosperitate economică, doar 5 la sută este cerut drept

³¹ Walter Martin, *op. cit.*, pp. 285, 286

³² Angelo Saporiti, *Cristiani e nuovi movimenti religiosi – il punto di vista cattolico*, Ed. Elledici, Leumann (Torino), 2006, p. 31

³³ J. Gordon Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, Garland Publishing Inc., New York & London, 1986, p. 39

³⁴ Walter Martin, *op. cit.*, p. 226

³⁵ Pr. dr. Sorin Marinescu, *Prozelitismul grupării mormonilor în vremea noastră. Atitudinea Bisericii Ortodoxe*, Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2006, p. 148

³⁶ Radu Petre Mureșan, *Atitudinea Bisericilor Tradiționale Europene față de prozelitismul advent. Impactul în societatea contemporană*, Edit. Universității din București, 2007, p. 261

³⁷ Walter Martin, *op. cit.*, p.41

contribuție pentru sistemul de asigurări sociale”³⁸. În fapt, este vorba de celebra zeciuală vetero-testamentară, rebotezată „isprăvnicie” de adventiști sau „bună-speranță” de iehoviști, cu mențiunea că aceștia din urmă își ascund intențiile financiare sub paravanul unor „nevinovate” colecte „anonime”³⁹.

În privința nunții mormone propriu-zise, aceasta reprezintă un privilegiu rezervat numai adeptilor consacrați, aceasta desfășurându-se în temple, locașuri de cult interzise „neamurilor”. De aceea, și referirile la un anumit ritual sunt lapidare. Scopul căsătoriei este, așa cum am arătat deja, accesarea la fericirea „ceastă”. În subsidiar, putem să distingem și un scop mai „pământesc”: răspândirea învățăturilor mormone în întreaga lume, printr-un prozelitism bine articulat. Actanții sunt tineri între 19-25 de ani, obligați de către mișcare să desfășoare un program misionar specific, vreme de 2 ani bărbații și 1,5 ani femeile. De obicei, sunt finanțați de familiile lor, dar există și puternice organizații locale unde cei ce sosesc sunt primiți și sprijiniți, inclusiv financiar. Li se oferă soluții avantajoase de cazare, masă, transport. De multe ori, ei revin în țările vizitate inițial, pentru a dezvolta afaceri într-un mediu prielnic, dinainte cunoscut⁴⁰.

Concluzii

Ce oferă grupările advento-mileniste adeptilor, pentru a-i izola de societate și a-i grupa în batalioane disciplinate de înfrigați căutători ai unei iluzorii fericiri eshatologice? Ce determină unitatea de monolit a familiilor lor? La aceste întrebări, răspunsurile sunt oferite de o cunoscută cercetătoare britanică a Noilor Religii, Eileen Barker: succes în carieră, îmbunătățirea stării de sănătate, longevitate, spirit comunitar, participarea la edificarea unei noi împărății sau forme de guvernare necorupte, dezvoltarea conștiinței de sine, dorința de a participa la experiențe religioase deosebite⁴¹. Precum vedem, toate se încadrează perfect „spiritului veacului”. Sunt tot atâtea himere, care înșeală vigilența conștiințelor și-așa adormite ale umanității intrată în criza generalizată a modernității târzii. Potrivit lui J.F. Mayer, „adeseori, Noile Mișcări Religioase promovează doctrine și stitluri de viață incompatibile și contradictorii, care contribuie, desigur, la dezvoltarea atmosferei multicolore a «noii religiozități», chiar dacă aceasta constă numai în considerarea anumitor țări ca fiind mai pluraliste în ce privește viața lor religioasă”⁴².

Problema familiei devine din ce în ce mai complicată, în acest context. Regretatul Părinte Arhid. Prof. Dr. Petre I. David scria, în ultimul volum al excepționalei sale trilogii – *Invazia sectelor*: „«Specialiștii» de toate categoriile, teologi de toate confesiunile,

³⁸ Pr. dr. Sorin Marinescu, *op. cit.*, p. 151

³⁹ În cartea sa: *Fariseii lui Iehova*, (Editura Politică, București, 1983), Teodor Ardelean descrie aceste situații, precum și altele similare.

⁴⁰ A se vedea: Radu Petre Mureșan, *op. cit.*, p. 324

⁴¹ A se vedea: Eileen Barker, *New Religious Movements - A Practical Introduction*, ed. 5-a, London, 1995, în special cap.: „What do New Religious Movements offer to potential converts?”, pp. 26-31

⁴² Jean-François Mayer, „The Emergence of a New Religiosity in the Western World”, în: Allan R. Brockway, Paul Rajashekar (ed.), *New Religious Movements and the Churches*, WCC Publications, Geneva, 1987, p. 62

sociologi și juriști de toate nuanțele au elaborat tratate epuizante asupra aspectelor unirii firești, vorbind de «nuntă mistică», de «cununie celestă», «unire cosmică», «legiuită împreunare» și câte altele asupra cărora ochiul sectantului privește cu încredere prozelitistă. Numai de cununie ca taină a lui Dumnezeu și respectarea chipului lui Dumnezeu în om - și prin firească păstrare a celor doi într-un singur trup (Efes. V, 31) - nu se prea vorbește⁴³.

Pentru misiunea ortodoxă contemporană, singura soluție în vederea contracarării fenomenelor prozelitiste de nuanță advento-milenistă rămâne calea dialogului. Acești „frați întru așteptarea dragostei noastre”, după frumoasa expresie a Pr. Prof. Dr. Valer Bel, pot fi scoși din bezna ignoranței sau din angoasa teribilă a așteptării Eshatonului, cu condiția promovării unor relații de comunicare onestă și principială. Este important, în primul rând, să se combată acele tendințe de respingere apriorică și demonizare a lor, pe principiul dragostei creștine jertfelnice. Întrucât pentru mulți dintre adepții acestor grupări modul de viață este mai important decât doctrina, este indicat să nu se piardă din vedere aspectele rituale, practice, modul de trai etc. O astfel de analiză nu trebuie să se limiteze doar la investigarea diferențelor doctrinare, ci are datoria de a evidenția acele puncte comune, care creează premisele unui posibil dialog: nu doar chestiuni teologice, ci și alte elemente definitorii, de natură culturală, socială sau psihologică. Chiar și intențiile sau aspectele înnoitoare ale Noilor Mișcări Religioase ar trebui să fie atent investigate, întrucât în anumite situații pot fi folositoare, nu dăunătoare pentru dialog. Evident, conversația trebuie să se poarte direct cu cei în cauză, nu prin intermediari, iar analiza materialelor misionare să se facă direct pe surse („cu materialul clientului”).

Orice apreciere asupra activității Noilor Mișcări Religioase nu poate fi decontextualizată față de motivația părăsirii Bisericilor tradiționale de către noii convertiți. Nu este suficientă cunoașterea realităților privind învățătura și practicile acelor grupări, fără a face o introspecție profundă și sinceră asupra propriilor noastre situații problematice, care favorizează, indirect, dezvoltarea lor. De aceea, este salutară inițiativa organizării acestui Simpozion Internațional, care are în obiectiv analiza și propunerea de soluții concrete pentru rezolvarea cât mai multora dintre ele și care îmi exprim speranța că vor aduce frumoase rezultate în munca noastră misionară și pastorală.

⁴³ Diac. P. I. David, *Invazia sectelor. Obsesia „fiarei apocaliptice” la sfârșit de mileniu II. Vol. III: De la tălmăciri și interpretări personale la traduceri biblice „controversate”*, Edit. Europolis, Constanța, 2000, p. 134

IISUS HRISTOS ȘI „DUMNEZEUL NECUNOSCUȚ” SAU DESPRE ÎNTÂLNIREA CULTURILOR ȘI RELIGIILOR ÎN AREOPAGUL ATENIAN

CAIUS CUȚARU*

ABSTRACT. *Jesus Christ and „The Unknown God” or On the Meeting of Cultures and Religions in the Athenian Areopagus.* The study presents the missionary work of St. Paul in Athens, with its special characteristics for a cultivated auditorium. In the preaching of the Bible, the Apostle uses those elements of the Greek culture and religion that can be assimilated and can get a Christian meaning. Therefore, his attitude is not one of rejecting everything that is non-Christian, but one of accepting everything that can be considered worth of becoming Christian. Both the Greek religion, through the altar dedicated to the “unknown God”, and the Greek culture will offer St. Paul a solid contact with the non-Christian Greek reality. The missionary method will be that of the “Yes, but...”

Keywords: *history of religions, culture, inter-religious dialog, mission.*

REZUMAT. Acest studiu prezintă lucrarea misionară a Sf. Pavel în Atena, cu trăsăturile ei speciale, adaptate unui auditoriu cultivat. În predicarea Bibliei, Apostolul folosește acele elemente ale culturii și religiei grecești care pot fi asimilate și pot dobândi un înțeles creștin. De aceea, atitudinea sa nu este una de a respinge tot ceea ce este non-creștin, ci una de a accepta tot ceea ce poate fi considerat demn de a deveni creștin. Atât religia greacă, prin altarul dedicat „Dumnezeului necunoscut”, cât și cultura greacă, vor oferi Sf. Pavel un contact solid cu realitatea greacă non-creștină. Metoda misionară va fi aceea a lui „Da, dar...”.

Cuvinte cheie: *istoria religiilor, cultură, dialog inter-religios, misiune.*

I. Introducere

De cele mai multe ori întâlnirea dintre culturi și religii s-a realizat pe nesimțite și fără să fie consemnată într-un document concret, constituind un proces derulat pe mai multe decenii sau secole, așa încât analiza acestuia presupune un demers cognitiv complex. Cazul pe care îl vom analiza în acest referat iese din schema dialogului interreligios și intercultural anonim și de durată și surprinde un moment din istoria creștinismului primar: predica Sfântului Apostol Pavel în Areopagul atenian, consemnată în cartea Faptele Apostolilor 17, 16-34. Întâlnirea creștinismului cu lumea

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Aurel Vlaicu, Arad, România, c.caius@yahoo.com

greco-romană reprezintă, în speță, un caz fericit, întrucât beneficiază de avantajul de a fi consemnat în scris de Sfântul Luca, ucenicul Sfântului Apostol Pavel. Acest eveniment, îndrăznim să afirmăm, va avea consecințe deosebit de importante pentru raportarea ulterioară corectă a creștinilor la cultura profană și la religiile cu care vor intra în contact.

Creștinismul intră în istorie cu un mesaj nou, unul cu totul inedit pentru mentalitatea culturală și religioasă a omului european aparținător Antichității târzii. În teologie, învățătura despre un Dumnezeu unic, creator al cerului și al pământului și pronietor al lumii va reprezenta o noutate față de politeismul autohton; în antropologie, vorbirea despre unitatea neamului omenesc, unitate dată de descendența comună a tuturor oamenilor din protopărinții Adam și Eva, dar și o unitate autentică realizată prin încorporarea întregii umanități în Hristos – Noul Adam, însemna postularea unei doctrine cu totul noi la temelia relațiilor interumane. În soteriologie însă, învățătura despre mântuirea adusă oamenilor de Hristos Cel răstignit și înviat nu va putea fi receptată facil, deoarece viza realitatea trupurilor înviate, pătașe la slava lui Dumnezeu, învățatură ce depășea capacitatea de înțelegere a omului aparținător unei religii naturale.¹ Mărturisirea acestei realități eshatologice, vestitoare a unei alte vieți veșnice va da naștere celebrei replici are: „Te vom asculta despre aceasta și altădată” (Faptele Apostolilor 17, 32). Cu toate acestea, existau destule puncte de contact care să faciliteze receptarea predicii apostolice.

Mesajul creștin se va sedimenta însă pe o realitate filosofico-religioasă constituită din subtila speculație filosofică greacă, din pragmatismul roman exprimat printr-o mentalitate juridică și prin demersul civilizator, la care se va adăuga filosofia de viață a evreului din diaspora. Deși străin, evreul avea conștiința superiorității sale religioase și naționale, în virtutea apartenenței la poporul ales, păstrător al Revelației supranaturale ca bun național. Acesta era mediul cultural pe care-l va fecunda Evanghelia mântuirii, propovăduită „cu timp și fără timp” de Sfinții Apostoli.

Pe de altă parte, Apostolul Pavel datorită provenienței sale din Tarsul Ciliciei, oraș cu o puternică cultură elenistică, era el însuși un om crescut într-un mediu de sinteză culturală și religioasă, un om care a trăit la întretăierea falilor culturale și religioase ale Orientului antic. Despre Apostol se poate spune că „era un evreu care scria în greacă dar, într-o anumită măsură, era și un grec care știa să gândească în ebraică. Ar fi inexact atât să facem din el un fruct al elenismului, cât și să-l vedem ca pe un produs al iudaismului”.²

¹ Despre această vestire a lui Hristos Cel răstignit și înviat, considerată sminteală de către evrei și nebulie de către greci vorbește Apostolul neamurilor în Epistola I către Corinteni 1, 23. Avem de-a face în acest capitol cu o relaționare negativă a Sfântului Pavel în raport cu înțelepciunea lumii antice; de aceea, pentru a ne forma o percepție corectă asupra modului în care Apostolul neamurilor privește cultura antică trebuie să avem în vedere și alte pasaje biblice, unul dintre acestea fiind și cel analizat de noi (Faptele Apostolilor 17, 16-34). Atitudinea exprimată în Epistola I către Corinteni este explicabilă, dat fiind contextul din Corint, unul special, în timp ce la Atena, Apostolul își adaptează mesajul pentru a-l propovădui pe Hristos lumii culte din acest oraș.

² Maurice Carrez, Paolo, în *Grande Dizionario delle Religioni. Dalla preistoria ad oggi (GDDR)*, Diretto da Paul Poupard, Edizione Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 1584.

În studiul de față am folosit o documentație extrasă din surse catolice, protestante și ortodoxe. Am observat că se poate face o clasificare a lor în funcție de raportul stabilit între teologia creștină și sfera cultural-religioasă necreștină. Dacă izvoarele catolice prezintă o atitudine foarte deschisă, aducând în permanență dovezi în favoarea inculturării Evangheliei,³ văzută ca o sinergie între credința creștină și culturi și constituind temelia misiunii Bisericii Catolice, sursele protestante se situează la polul opus în această direcție. De aceea, se impune adoptarea unei poziții intermediare, care presupune o analiză particularizată la fiecare context cultural și religios în parte.

II. Specificul filosofico-religios al Greciei antice în perioada apostolică

Limba și unele concepte din Noul Testament trimit la un context cultural și religios pre- și extracreștin. Cultura greacă a lăsat urme evidente în paginile Sfintei Scripturi a Noului Testament, alături de dominantă moștenire ebraică. Patrimoniul ideatic stoic, gnostic și neoplatonic nu au pus aici la dispoziție numai concepte, ci în scrierile pauline, dar mai ales în a patra Evanghelie, a fost implicat ca patrimoniu conceptual religios și filosofic pentru mijlocirea lingvistică a evenimentului hristologic.⁴

Este vorba despre a da evenimentului întrupării Mântuitorului Hristos o formă care să poată atesta atât evreilor, cât și grecilor caracterul de valabilitate și de împlinire ale acestui eveniment și pentru tradițiile religioase politeiste din această parte de lume. Unele adevăruri asupra ființei umane și a destinului său exprimate de filosofii și scriitorii antici se înscriu într-un patrimoniu spiritual al Antichității și ele pot deveni inserții în expunerile inițiale asupra lui Iisus făcute în fața păgânilor.⁵ Ele demonstrează posibilitatea pentru neamuri de a asimila mesajul creștin în toată amploarea sa. Unele pagini din filosofia și literatura antică au avut, pentru păgâni, un rol asemănător cu acela al Vechiului Testament pentru iudei, constituindu-se ca un adevărat pedagog spre Hristos.⁶

³ Prima definiție dată inculturării (contextualizare - în terminologia protestantă) îi aparține superiorului general al iezuiților Pedro Arrupe la 14 mai 1978, în faimoasa sa *Scrisoare despre inculturare* și rămâne cea care a obținut cele mai multe sufragii: „Inculturarea este întruparea vieții și mesajului creștin într-o arie culturală concretă, în așa manieră încât nu numai că această experiență se exprimă cu elementele proprii ale culturii în chestiune (aceasta nu ar fi decât o adaptare superficială), ci că însăși această experiență se transformă într-un principiu de inspirație, în același timp normă și putere de unificare, care transformă și recrează această cultură, stând astfel la originea unei noi creații”, cf. Philippe Chanson, *Inculturation*, în *Dictionnaire oecumenique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Sous la directions de Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler, Les Éditions du Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève, Les Éditions Ele, Yaoundé, 2003, p. 165.

⁴ Horst Bürkle, *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda delle religioni*, Trad. del tedesco di Anna Benussi, Editoriale Jaca Book, Milano, 2000, p. 33.

⁵ Pr. Dr. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel. Istoria propovăduirii Evangheliei și organizării Bisericii în epoca apostolică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 136.

⁶ Nu întâmplător, chipurile filosofilor din Grecia antică sunt pictate în exteriorul mănăstirilor noastre moldave. Ele au menirea de a arăta că pregătirea neamurilor pentru primirea Revelației supranaturale s-a făcut și prin intermediul operei acestor înțelepți ai lumii vechi. De fapt, Biserica lui Hristos arată, prin aceasta, că ea nu respinge nimic din ceea ce e pozitiv în cultura popoarelor.

Cu siguranță „Lumina care, în mijlocul umbrelor umanității căzute, s-a aprins în Grecia, este numai o imitație a luminii solare: soarele e Hristos. Murmurul, șoptirea și mirarea⁷ care pot fi întâlnite la marile spirite ale Greciei, acea căutare cu o neliniște arzătoare a adevărului și a frumosului, nu sunt altceva decât un ecou pierdut al aceluși limbaj plin de putere al Logosului care vine din înălțime.

Dar creștinul, care acum se află în plină lumină solară, cu o privire retrospectivă amicală poate descoperi că tremurătoarele lumini ale anticilor sunt reflexe anticipate ale viitorului Soare al dreptății. În aceasta constă umanismul său: „a vedea spiritul Greciei în Hristos, a face nepieritor cuvântul grecesc, sustrăgându-l, într-un anumit mod, caracterului particular al istoriei, salvându-l de la micșorare și integrându-l în dialogul său cu Dumnezeu”.⁸ Revelația din Noul Testament se înveșmântează în limba lui Homer, Hesiod, Sofocle, Platon sau Aristotel.

E dificil să exprimăm foarte bine raportul existent între viziunea religioasă greacă și revelația neotestamentară. Punându-se în serviciu, ceea ce era înainte își găsește finalitatea și împlinirea sa. Ceea ce era parțial primește acum întregul adevăr divin. În mesajul creștin, religia greacă se depășește pe sine, aflând o interpretare definitivă pornind de la noul context – afirmă H. Bürkle.⁹

Toate acestea ne determină să afirmăm că între Evanghelia lui Hristos propovăduită de Sfinții Apostoli și cultura greacă anterioară pot fi stabilite punți de legătură prin intermediul acelor artefacte culturale care fac trimitere la mesajul creștin.

II.1. Filosofia greacă în perioada apostolică

În vremea apostolică metafizica lui Platon și cea a lui Aristotel nu mai aveau un prea mare ecou. Ceea ce îi interesa cu adevărat pe oameni erau mai ales problemele care priveau viața de zi cu zi și obținerea fericirii. Școala cirenaică, propovăduitoare a moralei plăcerii, asista neputincioasă la trecerea adepților ei în rândurile ucenicilor lui Epicur, iar cinismul, care până în secolul I î. Hr. manifesta o atitudine potrivnică religiei se arăta acum mai puțin violent față de credințele tradiționale ale poporului. Totuși urmele lăsate de cinicii secolelor trecute erau destul de puternice. Pitagorismul dispăruse aproape de trei secole, însă o bună parte din filosofia lui Pitagora, puțin modificată se păstrase în misterele orfico-pitagoreice și în disciplina tradițională care

⁷ La originea filosofiei grecești – după cum au arătat Platon și Aristotel – stă mirarea filosofică. „Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, când au început să filozofeze, au fost mânați de mirare”, afirmă Aristotel în *Metafizica* Cartea A, 2, 982 b, cf. Aristotel, *Metafizica*, Trad. de Șt. Bezdechi, Editura Iri, București, 1999, p. 19. Însă ideea lui Aristotel este luată de la Platon, care, la rândul său vorbește despre mirare în *Theaitetos* 155 f: „Există un sentiment propriu numai filosofului: mirarea”. Ca atare, pentru greci, mirarea reprezintă motorul dezvoltării întregii filosofii europene. A se vedea în acest sens Viorel Colțescu, *Istoria filosofiei*, vol. 1 *Filosofia veche, medie și modernă*, Editura Brumar, Timișoara, 2006, p. 63, dar și Anne Amiel, *50 mari citate filosofice explicate*, Trad. de Mirela Cojanu, Editura Pandora, Târgoviște, 1998, p. 18-21.

⁸ Karl Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Edizione Dehoniane Bologna, Bologna, 1990, p. 6-7.

⁹ H. Bürkle, *op. cit.*, p. 34. Întâlnim în aceste considerații ale autorului o mostră a „teoriei împlinirii” prezentă în lumea catolică la teologi precum Jean Daniélou – autorul ei -, la Henri de Lubac sau Hans Urs von Balthasar, dar și la magisteriul catolic în ansamblul său. Această teorie este o expresie a concepției inclusiviste din istoria religiilor, cu o arie de cuprindere mult mai mare.

constituia așa-numita viață pitagoreică.¹⁰ Tendințele care predominau în această perioadă erau cele stoice și epicureice.¹¹ La aceste două școli filosofice cu care Apostolul neamurilor se confruntă în Atena ne vom referi în continuare.

II.1.1. Epicureismul și căutarea plăcerii

Slăbirea cugetării speculative în Grecia, la sfârșitul epocii clasice, este atestată îndeosebi de apariția epicureismului; doctrina lui Epicur având un caracter practic. Acesta prezintă o orientare îndreptată către viața care țintește să obțină din ziua prezentă aspectele cele mai plăcute. Elementele care compun filosofia epicureică sunt logica,¹² fizica¹³ și morală¹⁴.

În ce privește divinitatea, doctrina epicureismului este foarte simplă. Epicur ar fi evitat bucuroș orice discuție despre Dumnezeu dacă credința puternică a poporului în zei nu l-ar fi obligat la aceasta. Chiar dacă din principiu, epicureii nu tăgăduiesc existența zeilor, se consideră că aceștia nu depășesc condiția umană. Epicur, sprijinindu-se pe principiul echilibrului universal, credea că mulțimea zeilor este egală cu mulțimea oamenilor.¹⁵ Se considera că zeii sunt stabiliți în spațiile intermediare dintre pământ și cer și duc o viață liniștită și inactivă, preocupându-se de contemplarea propriei lor ființe. Ei un intră în legătură cu oamenii și nici măcar nu le ascultă rugăciunile. Se poate spune, în concluzie, că deși privește cu dispreț credințele religioase tradiționale și formele de cult practicate de popor, într-un anumit mod, păstrează totuși, cel puțin teoretic, elementele esențiale ale religiei grecești: politeismul și antropomorfismul. În mod practic însă, filosofia lui Epicur duce la un veritabil ateism.¹⁶

În concluzie se poate afirma că marea masă a poporului a îndrăgit filosofia epicureică, deoarece nu făcea apel la prea multe noțiuni abstracte și oferea ca țintă a vieții plăcerea. Nu întâlnim în epicureism noțiunea de păcat, de judecată finală sau de viață după moarte. De aceea nu trebuie să ne mire atitudinea ateniienilor față de Sfântul Pavel, atunci când le-a vorbit despre Iisus și despre înviere (Fapte 17, 18-32).¹⁷

¹⁰ Patriarhul Iustin, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Editura Anastasia, București, 2002, p. 44-45.

¹¹ Wilfrid Harrington, *Nouvelle Introduction a la Bible*, Trad. par J. Winandy, Editins du Seuil, 1971, p. 580, cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, Asist. Drd. Daniel Mihoc, Drd. Ioan Mihoc, *Introducere în studiul Noului Testament*, vol. 1, Ed. a II-a, Editura Teofania, Sibiu, 2001, p. 22.

¹² În viziunea lui Epicur logica este considerată canonică, adică știința regulilor cugetării. Epicur acordă un rol foarte mare senzațiilor, care alcătuiesc izvorul tuturor cunoștințelor și din care se formează ideile generale. A se vedea în acest sens Diogenes Lertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (X, 31), vol. II, Trad. de C.I. Balmuș, Biblioteca Minerva, București, 1997, p. 324-325.

¹³ În domeniul fizicii, Epicur recurge la fizica lui Democrit, ușor modificată cu împrumuturi din Aristotel și Straton. El susține că nimic nu există în afară de spațiu și de corpuri materiale. Materia constituie principiul esențial al tuturor ființelor și lucrurilor. În univers totul este format din atomi, inclusiv sufletul omenesc.

¹⁴ Idealul moral propus de Epicur constă în dobândirea fericirii, a cărei esență o constituie liniștea desăvârșită a sufletului. În practică, fericirea se reduce la împărtășirea personală a plăcerii. Prin plăcere nu trebuie să înțelegem, însă, desfătarea simțurilor, ci plăcerea pe care omul o dobândește din însușirea cu măsură a bunurilor vieții.

¹⁵ Patriarhul Iustin, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶ *Ibid.*, p. 62-63.

¹⁷ V. Mihoc, D. Mihoc, I. Mihoc, *op. cit.*, p. 23.

II.1.2. Stoicismul și viziunea sa panteistă

Întemeindu-se pe materialism și panteism, filosofia stoică urmărește să descopere pentru om binele suprem, dar și metoda de a și-l însuși. Și în acest caz, logica,¹⁸ fizica¹⁹ și morala²⁰ sunt strâns legate între ele.²¹

Focul viu despre care vorbește fizica stoică este Dumnezeu, care constituie un element neseplat de lume. În filosofia stoică, Dumnezeu și lumea constituie un tot unitar, elementul divin confundându-se cu elementul material în mod panteist.²² Dumnezeu nu era conceput ca o materie inertă, ci ca un principiu activ, ca un eter subtil și pur, care o străbate, îi dă formă și viață. Chiar dacă stoicii urmăreau înlocuirea religiei pozitive și istorice a poporului printr-o religie rațională, ei nu au cutezat să se ridice împotriva credințelor religioase tradiționale.²³

În concluzie se poate spune că stoicismul apare ca un sistem filosofic din care nu sunt absente contradicțiile și lipsurile. Criticile ridicate împotriva filosofiei stoice vechi, ca și cerințele secolelor următoare au determinat modificarea ei parțială. Deja în epoca Nouului Testament, învățăturile stoicilor formau fundamentul a ceea ce am putea numi „filosofia populară”. Acesta era propagată de oratori, ei înșiși stoici, care se bucurau de aprecierea maselor. Acești învățători populari nu erau panteiști, ca primii stoici; ei credeau într-un Dumnezeu universal, suflet și rațiune a lumii, părinte al zeilor și al oamenilor. Ei învățau că singurul lucru important în viață este atingerea virtuții. Doar aceasta poate aduce fericirea. Atingerea acesteia presupune asceză și stăpânire

¹⁸ După logica stoicismului, impresiile obținute pe calea simțurilor trec prin diferite stadii până ajung la termenul final, devenind cunoștințe și încadrându-se astfel în cugetarea universală, dar ei nu cercetează numai metoda de transformare în cunoștințe a elementelor obținute pe calea senzațiilor, dar se străduiesc să stabilească și legile potrivit cărora rațiunea reproduce ideile cu ajutorul vorbirii. A se vedea Patriarhul Iustin, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹ Potrivit cu fizica stoică, universul este material în totalitatea sa. Părțile sale constitutive: elementul pasiv (constituit din materia inertă) și elementul activ (focul) nu au valoare egală, primul fiind subordonat celui din urmă.

²⁰ Stoicii au excelat sub aspectul doctrinei morale, fiind superiori chiar filosofiei platonice și aristotelice din acest punct de vedere. Ei consideră că perfecțiunea morală nu este altceva decât trăirea în acord cu legea naturală. Această perfecțiune poartă numele de virtute și constă în însușirea binelui. Tot ceea ce este bun pentru suflet, ceea ce îi produce bucurie trebuie urmărit fără încetare fiind singurul bine adevărat. Plăcerile lumești, produse ale instinctelor, trebuie evitate, fiind potrivnice naturii. Dar omul trebuie să se arate insensibil nu numai față de influențele din afară, ci și față de orice dorință a corpului său. Înfăptuirea deplină a idealului moral, admisă în teorie, este cu neputință în realitate. Stoicii consideră că pasiunile corporale și influențele exterioare constituie piedici, aproape de neînving, împotriva desăvârșirii morale a omului. A se vedea în acest sens Patriarhul Iustin, *op. cit.*, p. 53.

²¹ Pentru o descriere detaliată a doctrinelor filosofice, și în mod particular a stoicismului, a se consulta Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 235-264.

²² Diogenes Lertios, *op. cit.*, VII, 63.

²³ În privința raportului cu tradiția religioasă populară, stoicii considerau că, din punct de vedere practic, orice credință religioasă era considerată necesară pentru a se putea stabili o bază vieții morale. Pe de altă parte, stoicii erau convinși că firea omenească nu poate să-și imagineze divinitatea lipsindu-se de antropomorfism, care găsea o justificare mai temeinică referitoare la identitatea de natură a sufletului omnesc cu sufletul universului.

de sine. Astfel acest sistem filosofic a ajuns să îmbrace aspectul unei religii.²⁴ Prin răspândirea acestor învățături, stoicii au contribuit într-o oarecare măsură la pregătirea omenirii pentru primirea creștinismului.

II.2. Referințe nouetamentare la religia greco-romană

II.2.1. Observații preliminare.

Odată cu extinderea granițelor statului roman spre Răsărit, cultura greacă a exercitat o influență considerabilă asupra celei romane. Chiar și religia romană va suferi mutații importante. Sub influența panteonului grecesc romanii își redefinesc religia. Zeii romani sunt identificați cu cei greci.²⁵

Pe de altă parte, credința în existența unui mare număr de zei și convingerea că nu toți erau cunoscuți (vezi și Fapte 17, 23) înlesneau adoptarea unor noi zeități. Astfel, încetul cu încetul aria de răspândire a cultelor diferitelor zeități orientale se extinde, ajungând în capitala imperiului și chiar mai departe. Acesta reprezenta spiritul de deschidere religioasă manifestat de latini.²⁶

Această apropiere între diferite religii a avut și un efect pozitiv, oamenii devenind mai deschiși adoptării unor idei noi, fapt ce a favorizat răspândirea credinței monoteiste iudaice (astfel încât la începuturile creștinismului numărul „temătorilor de Dumnezeu” și al prozeliților era considerabil) și, mai târziu a celei creștine. Astfel și sincretismul religios greco-roman își găsește locul în acea *praeparatio evangelica*.

În cele ce urmează, vom prezenta doar câteva trăsături definitorii pentru religiile greco-romane ce pot fi regăsite în paginile Noului Testament, neavând aici spațiul propice unei prezentări exhaustive a acestor tradiții religioase. De aceea, ne vom referi la cultul civic, la cultul împăratului și la religiile de mistere.

II.2.2. Cultul civic

Culte civice tradiționale au rămas foarte active în primele secole ale erei creștine.²⁷ Declinul autonomiei locale în perioada greco-romană a condus aparent la o

²⁴ V. Mihoc, D. Mihoc, I. Mihoc, *op. cit.*, p. 24.

²⁵ Și totuși exista o netă diferență între cele două tipologii de zeități. Grecii se raportau la zeitățile lor ca la niște ființe umane mai complexe, în timp ce religia romană poartă o amprentă legală distinctă. Zeitățile grecești erau antropomorfe, manifestau pasiuni umane, erau interesate și implicate în viața oamenilor, dar diferite de oameni, fiind fără vârstă și nemuritoare, nefiind limitate de spațiu și situându-se deasupra moralității obișnuite. Zeitățile romane erau puteri mai puțin personalizate (*numina*) care aveau funcțiuni limitate și specifice, așa încât relațiile umanului cu divinul aveau o natură mult mai contractuală. A se vedea în acest sens E. Ferguson, *Religii greco-romane*, în *Dicționarul Noului Testament*, Editor Daniel G. Reid, Trad. de Lucian Ciupe și Timotei Manta, Editura Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 1149.

²⁶ Acest spirit de deschidere religioasă poate fi denumit mai corect prin termenul de sincretism religios, deoarece nu se manifesta doar în direcția unei toleranțe religioase, ci chiar în integrarea în panteonul divin a unor zeități provenite din alte arii religioase. Politeismul era tolerant sau neexclusivist; exclusivismul practicat de iudaism și de creștinism aveau un accentuat caracter ofensator pentru mentalitatea păgână.

²⁷ Nu de aceeași părere este Sabin Verzan, care susține că: „Dacă în epoca clasică, practicarea religiei era o obligație publică, în secolele eleniste (adică în primele secole ale erei creștine, n.n.), ea devine o simplă datorie personală; sentimentul religios este trăit mai cu seamă pe plan individual.”, cf. S. Verzan, *op. cit.*, p. 126.

redescoperire a loialității și a satisfacției în cultul civic. Pe măsură ce importanța politică a orașelor grecești se diminuea, gloria lor era asociată cu templele și cu zeii lor. Autoritățile civice au determinat selectarea personalului cultic, a regulilor de puritate rituală, distribuirea obiectelor aduse pentru jertfă, organizarea procesiunilor, cât și alte chestiuni care țin de aspectele exterioare ale cultului.

Două episoade narrative din Faptele Apostolilor ilustrează caracteristici importante ale cultelor civice locale. În episodul din Listra (Faptele Apostolilor 14, 11-13), trebuie să ținem seama de următoarele elemente: natura antropomorfică a zeilor care apar sub formă umană, numirea zeităților locale cu nume grecești, preotul atribuit unei zeițe, identificarea cultului ca „Zeus-din-afara-orașului”, acolo unde era plasat sanctuarul și intenția de a sacrifica boi împodobiți cu ghirlande.

Într-unul din episoadele din Efes (Faptele Apostolilor 19, 23-41), ies în evidență alte trăsături legate de cultele civice: din nou apare numele grecesc dat zeiței locale Artemis²⁸, alianța celei mai importante zeițe locale cu magistrații din orașe (Faptele Apostolilor 19, 35, 38-39), cu autoritățile provinciale (Faptele Apostolilor 19, 31, 38) și cu activitatea economică (Faptele Apostolilor 19, 24-27), realizarea de chipuri ale zeiței pentru vânzare ca suveniruri sau ca ofrande votive (Faptele Apostolilor 19, 24) și originea divină atribuită imaginii sau simbolului zeiței (Faptele Apostolilor 19, 35).²⁹

II.2.3. Cultul împăratului

În vremea Imperiului, principalul cult civic a fost adeseori asociat cu cel imperial. Acordarea de onoruri divine împăraților a fost punctul culminant al cultului civic în lumea greco-romană.³⁰ Atât de mari erau onorurile aduse împăratului, încât numai onorurile arătate zeilor le depășeau. Anumiți împărați, precum Caligula și Domițian, au insistat pentru a primi onoruri divine.

Formele exterioare preluate de cultul imperial includeau consacrarea altarelor și a templelor, înălțarea de statui, inscripții comemorative, aducerea de jertfe în onoarea împăraților, instituirea de sărbători noi și atribuirea de titluri divine. Chiar dacă se încerca uneori mitologizarea vieții împăratului, se pare că nu exista nici o expectanță ca împăratul să acționeze în mod supranatural. Rugăciunile și ofrandele votive aduse

²⁸ Artemis a efesenilor nu este clasică zeită grecească a vânătorii, ci o zeiță mamă din Asia Mică în epoca preelenică; chiar dacă trăsătura referitoare la fertilitate nu este atestată în mod specific la Artemis a efesenilor, analogia cu cealaltă zeiță mamă din Anatolia sugerează fecunditatea naturii, nu imoralitatea sexuală. De aceea și apare cu mai mulți sâni, fapt ce-i explică denumirea de *Diana multimammia*. Denumirea de Diana din Efes poate fi întâlnită abia în timpul Imperiului roman. A se vedea în acest sens Manfred Lurker, *Lexicon de zei și demoni*, Trad. de Adela Motoc, Editura enciclopedică, București, 1999, p. 85.

²⁹ E. Ferguson, *Religii greco-romane*, în *op. cit.*, p. 1150-1151.

³⁰ Ca precedent pentru cultul împăratului amintim perspectiva Orientului Apropiat asupra regilor ca fiind divini, în virtutea cultului grecesc al eroilor; ființe umane remarcabile care, datorită realizărilor lor, erau ridicate la rang de divinitate. Alexandru cel Mare și succesorii săi au primit onoruri divine, iar împărații romani au urmat aceste onoruri în Orientul grecesc și, în cele din urmă, le-au primit la fel în Occidentul latin. De aceeași părere este și Michel Meslin, care mai arată că toți candidații la puterea personală se considerau protejați de o divinitate particulară. A se consulta Michel Meslin, *Culto imperiale*, în *GDDR*, p. 476.

împăratului erau rare sau inexistente. Importanța acestui cult era mai mult de natură politică și socială, decât de natură religioasă.

Istoria lui Irod Agripa I (Faptele Apostolilor 12, 20-23) ilustrează hiperbola flatării de la curtea unui rege, de către cei care așteptau beneficii din partea sa.³¹ Dintre toate cărțile Noului Testament, Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul arată cea mai mare opoziție față de Roma și de cultul său imperial.³² Aspectul religios al fiarei care va fi nimicită de Domnul iese în evidență (Apocalipsă 13, 1, 4-8, 11-15; 19, 20). Imaginea astrală, asociată nu numai cu zeii păgâni, dar și cu familia imperială este supusă de Hristos, care ține în mâinile Sale „șapte stele” (Apocalipsă 1, 16) și care este adevăratul cuceritor al lumii (Apocalipsă 3, 21).³³

II.2.4. Religiiile de mistere

Misterele păgâne s-au născut din cultele naționale, dar au apărut în împrejurări care le-au permis să se deznaționalizeze, să se adreseze tuturor și fiecărui om în parte, să se universalizeze, depășind granițele naționale și în felul acesta să-și recruteze adepții din toate ținuturile imperiului și din toate palierele societății.³⁴

Una dintre cele mai vechi și influente culte misterice a fost cel al misterelor din Eleusis celebrate în onoarea Demetrei, și care aveau un caracter local. Un loc menționat în Noul Testament unde se celebrau aceste mistere locale este Samotracia³⁵. Și mai cunoscute în perioada clasică au fost misterele lui Dionysos, care se puteau oficia în orice loc, sau misterele orfice.³⁶ Alte culte de mistere ce pot fi amintite sunt cele ale zeităților egiptene Isis și Osiris, foarte populare prin secolul II d. Hr. sau misterele lui Mithra, mult răspândite în special în secolele II-III d. Hr.

Misterele s-au dezvoltat din plin pe la începutul erei creștine,³⁷ în special în secolul al II-lea, deoarece acestea transmiteau siguranța unui statut mai înalt, senzația

³¹ Relatarea din cartea Faptele Apostolilor poate fi regăsită și la Iosif Flavius în *Antichități iudaice*, XIX, VIII, 2: «Lingușitorii regelui, care nu-i voiau cu adevărat binele, l-au strigat din toate părțile și l-au numit zeu, spunându-i: „Îndură-te de noi! Te-am privit până acum ca pe un om, dar de-acum încolo te vom socoti o făptură situată mai presus de muritori!” Regele nu le-a adus nici o mustrare și nu le-a respins lingușirea care jignea divinitatea», cf. Flavius Iosephus, *Antichități iudaice*, Cărțile XI-XX. *De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, Vol. II, Trad. de Ioan Acsan, Editura Hasefer, București, 2007, p. 541.

³² Apocalipsa, încă de la începutul ei, se opune ideologiei imperiale, susținând că doar Hristos este „Domnul împăraților pământului” (Apocalipsă 1, 5) și că a făcut din poporul Său „o împărăție” (Apocalipsă 1, 6-9).

³³ E. Ferguson, *Religii greco-romane*, în *op. cit.*, p. 1151.

³⁴ Alfred Loisy, *Misterele păgâne și misterul creștin*, Trad. de Dan Stanciu, Editura Symposion, București, 1996, p. 14-15.

³⁵ Despre aceste mistere se face referire în Faptele Apostolilor 16, 11, iar Samotracia era locul unde erau sărbătoriti „mama zeităților” și cabirii, cei din urmă fiind confundați în perioada romană cu Dioscurii, Castor și Pollux, divinități protectoare ale corăbierilor (cf. Faptele Apostolilor 28, 11).

³⁶ Despre orfism și învățătura Sfântului Apostol Pavel a se consulta lucrarea lui André Boulanger, *Orfeu. Legături între orfism și creștinism*, Trad. de Dan Stanciu, Editura Meta, București, 1992, p. 76-104, care conține subcapitolul *Orfismul și Sfântul Pavel*.

³⁷ Religiiile de mistere erau atât de răspândite, încât M. Eliade arăta – într-un articol de tinerețe - că fiecare popor din Antichitate și-a avut misterul său, iar cauza acestor mistere a constituit-o cultul agrarian local, cf. Mircea Eliade, în publicația *Revista universitară*, an I, nr. 2, feb. 1926, p. 67-69.

unei relații mai apropiate cu zeitatea și speranța binecuvântării în viața de apoi. Punctul comun pe care îl au cu creștinismul este preocuparea pentru mântuire, însă misterele aveau în vedere salvarea de destin și de groaza față de lumea de dincolo, nu de păcate.

„Moartea și învierea” zeităților în cadrul misterelor, acolo unde apare, se leagă de ciclul naturii, nu este o înviere reală. Terminologia Noului Testament privitoare la mister are de-a face cu planul divin, care înainte era ținut ascuns, iar acum este dezvăluit. Inițierea creștină nu este secretă. Misterele erau destul de costisitoare și se adresau celor care se dovediseră deja vrednici, în timp ce creștinismul se adresa tuturor³⁸.

III. Areopagul atenian – sau despre întâlnirea religiilor

III.1. Preliminarii

În perioada apostolică, una deosebit de stimulativă din punct de vedere teologic, creștinismul și-a formulat varianta primă a doctrinei sale, însă această formulare a ținut cont și de întâlnirea cu celelalte religii aflate pe teritoriul de misiune. Adevărul revelat începe să se deruleze într-o Tradiție sfântă, începe să devină teologie și cale contemplativă, oferind răspunsuri la întrebările ivite din confruntarea cu lumea politeistă. „Creativitatea uimitoare a primelor veacuri creștine se hrănește, din nouitatea Logosului întrupat, dar și din provocările atât de tensionate ale întâlnirilor cu celălalt”.³⁹ Până în secolul al IV-lea când creștinismul devine religia oficială a Imperiului Roman, unii gânditori creștini erau înclinați să vadă în diversitatea religioasă a lumii vechi prezența ascunsă, încă nerelevantă explicit, a Logosului divin: este ceea ce va purta numele de doctrina „semințelor Logosului”, prezente dintotdeauna în umanitate.⁴⁰

Perioada care va marca sfârșitul Antichității și în care creștinismul se impunea în peisajul religios mediteranean, ne este familiară, prin faptul că se referă la o societate „globalizată”, în care «experiența individului nu se mai leagă în mod preponderent de spațiul cetății. Lumea devine nesfârșit de vastă: „omul social” (*zoon politikon*) al lui Aristotel,

³⁸ Origen, *Contra lui Cels*, III, 59, Trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 9, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

³⁹ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 12.

⁴⁰ A se vedea în acest sens Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, secolul al II-lea, în cele două Apologii, cf. *Apologeți de limbă greacă*, Trad. de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Clement Alexandrinul, *Stromatele*, Trad., note și indici de Pr. Prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colecția Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), vol. 5, București, 1982. Acesta din urmă consideră că filosofia a avut pentru greci aceeași funcțiune ca Legea pentru evrei. Ea este „știință pregătitoare” pentru a primi „adevărata filosofie” de la Logosul întrupat. Dacă ar fi să aplicăm categoriile existente astăzi în teologia religiilor referitoare la raportul dintre creștinism și celelalte religii, ar trebui să facem afirmația că atitudinea primilor apologeți creștini ar putea fi numită inclusivistă, deoarece celelalte religii sunt văzute ca împlinindu-se numai prin integrarea lor în orizontul creștin. Mult mai îndrăzneată ca formulare este opinia Fericitului Augustin din *Retractationes* I, 12, 3, în care spune: „Realitatea însăși a ceea ce se numește religie creștină a existat la cei vechi. Ea nu a lipsit de la începutul neamului omenesc până la venirea lui Hristos în trup, atunci când adevărata religie, care existase și înainte, a început să fie numită creștină”, cf. Sant'Agostino, *Le Ritrattazioni*, în <http://www.augustinus.it/italiano/ritrattazioni/index2.htm>, 25. 10. 2008, ora 13. 30.

omul cetății se transformă în „omul comunitar” (*zoon koinonikon*) al lui Chrysippos, în cetățean al universului. Însă lumea devine și întrucâtva străină, incapabilă să ofere rădăcini». ⁴¹ În aceste circumstanțe, omului religios al acelor timpuri i se lasă opțiunea de a-și căuta propria identitate terestră și spirituală. Cel care va reface unitatea acestei lumi divizate va fi creștinismul. Această structură nouă, de tip universal, va rămâne eficace până la începuturile modernității. În acest cadru religios și cultural își va desfășura Sfântul Apostol Pavel activitatea apostolică; în Atena⁴² îl vor purta pașii pentru a-L vesti pe Hristos.

III.2. Antecedente ale discursului din Areopag

Când vorbim despre antecedentele cuvântării din Areopagul atenian ne referim la discursul de la Listra relatat în capitolul 14, 8-18 al cărții Faptele Apostolilor. La Listra, Apostolul Pavel și-a dat seama că omul paralizat care-l asculta „avea credință ca să se mântuiască” (Faptele Apostolilor 14, 9). Odată înfăptuită minunea, s-a creat chiar o mișcare populară, în cadrul căreia oamenii au voit să li se închine, considerându-l pe Barnaba: Zeus, iar pe Pavel: Hermes. Oamenii aceștia realmente au crezut că zeii le-au făcut o vizită în persoana celor doi misionari (Faptele Apostolilor 14, 10-12).⁴³ Chiar preotul lui Zeus era convins că erau martorii unei teofanii. Așa se explică comportamentul său religios când va alergera afară din templul ce străjuia intrarea în cetate, aducând tauri și cununi, pe care voiau să le aducă jertfă (Faptele Apostolilor 14, 13).

Cei doi vestitori ai lui Hristos resping orice încercare de divinizare și recurg la un gest specific mediului semitic: sfâșierea hainelor în semn de protest și întristare. Departe de a fi zei, ei erau oameni care aveau ca țel vestirea Evangheliei, potrivit căreia oamenii trebuie să se îndepărteze de idoli lor fără viață și să se apropie de Dumnezeu cel viu (Faptele Apostolilor 14, 14, 15a).

În cuvântarea care a urmat, Apostolii Pavel și Barnaba nu au citat din Vechiul Testament întrucât ascultătorii nu erau evrei. Mai degrabă, au început cu istoria creației – subiect de interes imediat pentru neevrei. Vorbind despre religia grecilor, acum înlocuită cu credința în Iisus Hristos, misionarii au explicat că în generațiile trecute, Dumnezeu a permis tuturor neamurilor să umble pe căile lor. Dar și atunci, acestea au avut dovezile existenței lui Dumnezeu în creație și în providență. Toate acestea corespund revelației lui Dumnezeu prin intermediul cosmosului despre care se vorbește în Epistola către Romani (1, 18-32). Manifestarea lui Dumnezeu prin intermediul naturii este deja revelație divină.⁴⁴ Urmările acestui mesaj nu s-au lăsat așteptate. Cu regret, oamenii au renunțat la intenția de a aduce jertfe (Faptele Apostolilor 14, 18).

⁴¹ A. Manolescu, *op. cit.*, p. 13.

⁴² În vremea apostolică, deși își pierduse farmecul din perioada lui Pericle, Atena a rămas adevărata capitală spirituală a Greciei, orașul-lumină al lumii antice, orașul marilor gânditori și filosofi ai tuturor curentelor filosofice mai importante ale Antichității, dar și orașul unde se găseau cele mai reprezentative opere de artă și arhitectură create de geniul omenesc. A se vedea în acest sens Preot Dr. Sabin Verzan, *op. cit.*, p. 125-126, dar și Preot Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 50.

⁴³ William Mac Donald, *Comentar la Noul Testament*, Trad. de Doru Motz, CLN Christliche Literatur-Verbreitung e. V., Bielfeld, 1998, p. 442.

⁴⁴ Jacques Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Editrice Queriniana, Brescia, 2001, p. 78-79.

III.3. Structura discursului paulin din Areopag

Dacă în Epistola către Romani Sfântul Apostol Pavel expune, într-o clară construcție sistematică, învățătura despre mântuire, tot la fel, relatarea lucanică ni-l arată pe același apostol la Atena într-un dialog fundamental cu filosofia și mitologia greacă.⁴⁵ Acest dialog se dezvoltă într-un loc istoric semnificativ. Cum era și firesc, discursul misionar adresat evreilor și credincioșilor simpatizanți ai iudaismului s-a derulat în sinagoga din Atena. Vestea cea bună transmisă contemporanilor, susținători ai pluralismului religios și ideologic al Greciei a avut ca și cadru de manifestare centrul Atenei, piața din Nord-Vestul Acropolei.⁴⁶

Discursul Apostolului Pavel la Atena are un caracter afirmativ. Apostolul neamurilor laudă spiritul religios al grecilor și le vestește pe „Dumnezeul necunoscut”, pe care-L adorau fără a-L cunoaște. Mesajul pare a afirma că religiile neamurilor nu sunt lipsite de valoarea lor, ci ele își găsesc în Iisus Hristos împlinirea nădejdilor de mântuire, constituind o pregătire pozitivă pentru credința creștină. Întâlnim expusă în acest discurs o teologie a religiilor *in nuce*, modelul biblic de interpretare teologică a religiilor.

Discursul afirmativ al Apostolului, pornind de la constatarea religiozității ateniienilor, este atenuat de constatarea făcută de Sfântul Pavel atunci când poposise în acest oraș: „Iar în Atena,[...] duhul lui se îndârjea în el, văzând că cetatea este plină de idoli” (Faptele Apostolilor 17, 16). Numai luând în considerare și acest aspect putem avea o imagine completă asupra atitudinii Apostolului în privința religiozității grecești: chiar dacă aprecia manifestarea religiozității locuitorilor cetății, nu putea fi de acord cu forma pe care o îmbrăca aceasta, una politeistă. David Gooding este de părere că din afirmația inițială despre religiozitatea ateniienilor «Nu trebuie să ne grăbim să tragem concluzia că Pavel urmărea neapărat să le facă un compliment pentru asta... Cuvântul grecesc pe care l-a folosit pentru „religios” putea însemna „religios” sau „superstițios»⁴⁷, în funcție de context. Apostolul Pavel putea recunoaște că ateniienii erau foarte religioși, însă evaluarea faptului că religia lor era o religie validă sau o superstiție nu se va impune de la început. Lucrul acesta se va lămuri pe măsură ce avea să vorbească.⁴⁸

Afirmația inițială potrivit căreia ateniienii sunt oameni deosebit de religioși⁴⁹ nu este o *captatio benevolentiae* la adresa ascultătorilor, ci se referă la faptul că în ciuda marelui număr de posibilități culturale și religioase din acest oraș, atât trecute, cât și prezente, căutarea lui Dumnezeu nu s-a sfârșit încă. Un altar închinat zeului

⁴⁵ Unii teologi bibliști sunt de părere că Sfântul Luca ne oferă doar un rezumat, fără îndoială fidel, al cuvântării Apostolului Pavel, însă chiar dacă am fi avut o redare literală a discursului, ea tot nu ar fi conținut tot ceea ce le-a spus Apostolul ateniienilor, deoarece acesta discutase zilnic cu ei în agora, înainte de a fi invitat să se adreseze tribunalului.

⁴⁶ H. Bürkle, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁷ David Gooding, *Credincioși Adevărului. O abordare nouă a Faptelor Apostolilor*, vol. II, Trad. de Mirela Rădoi, Editura Logos, Cluj-Napoca, p. 113-114.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁹ „Și Pavel, stând în mijlocul Areopagului, a zis: Bărbați atenieni, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși” (Faptele Apostolilor 17, 22).

necunoscut este simbolul acestei realități religioase.⁵⁰ Fraza „... Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiți, pe Acesta Îl vestesc eu vouă” (Faptele Apostolilor 17, 23b) reprezintă de fapt acea *propositio* a discursului; în alți termeni ea conține anunțarea temei care tocmai va fi dezvoltată în *probatio* care se extinde de la versetul 24 la versetul 29 și reprezintă cheia de interpretare a întregului discurs. Neamurile adoră divinitatea într-o situație de necunoaștere și ignoranță. O asemenea ignoranță are cu siguranță o conotație religioasă. Ea arată absența acelei cunoașteri care constituie experiența lui Dumnezeu și care este proprie celui care trăiește în experiența învierii. G. Odosso scrie: „Biserica este comuniunea învierii și a revelației. Ea înțelege că în afara luminii revelației Celui Înviat nu se poate participa la acea experiență a Învierii care este deja operantă în lume și în istorie prin puterea Duhului Celui care L-a înviat pe Iisus din morți”.⁵¹ Omul religios în profunzimea ființei sale se poate deschide spre o întâlnire cu lumea divină într-un mod atât de autentic încât să dezvolte o intensă experiență de valori spirituale. Aceasta, însă, nu anulează faptul că creștinul este purtătorul unei lumini a revelației pe care numai primirea Evangheliei lui Hristos o poate aprinde în inima omului, pe când necreștinii trăiesc încă într-un timp al așteptării unui răspuns mântuitor.

Se remarcă faptul că așteptarea acestui răspuns nu este desființată nici chiar de un sistem religios pluralist, care oferă atât de numeroase oportunități. Pluralitatea formelor de venerare exprimă neliniștea inimii aflate în căutare, și care este făcută pentru a găsi. Astfel, în discursul din Areopag filosofii care căutau noutatea și adoratorii divinităților cu multiple culte se unesc în întrebarea despre adevărul ultim și definitiv.

„Marele discurs” cu și despre religiile Greciei se va întâmpla în Areopag, loc cu o încărcătură simbolică deosebită pentru istoria grecilor și pentru destinul lor politic și ideologic. În acest loc Atena a pronunțat verdictul asupra celui mai mare filosof al său, Socrate. Adunarea constituantă a Atenei care se reunea aici era, potrivit unei afirmații de-a lui Cicero, centrul secret de putere al statului.⁵² Mărturisirea Evangheliei lui Hristos are loc înaintea zeilor și a purtătorilor lor de cuvânt, care garantau identitatea cetății-stat. Vestirea este proclamată în așa fel încât interlocutorii sunt considerați participanți la această Evanghelie a lui Dumnezeu, deși într-un mod inconștient.

Partenerii de dialog sunt reprezentanții celor două curente de prim plan în ce privește concepția asupra lumii, care marcau spiritul timpului, epicureii și stoicii. Cele două curente mai reprezentative ale concepției grecești despre lume și viață reacționează

⁵⁰ Existența unui altar similar care să conțină inscripția „Dumnezeului necunoscut” nu a fost încă probată de cercetători. Antichitatea însă cunoaște altare ale „așa-numiților (*onomazomenon*) zei necunoscuți” (despre ultimele rezultate ale cercetării a se vedea E. Haenchen, *Die Apostelgesichte*, Göttingen, 1961, p. 458, u, nota 6). R. Bultmann arată că nu este vorba aici despre conceptul gnostic de *agnostos Theos* în sensul de iarționalitate a lui Dumnezeu (G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*). E. Haenchen privind-l pe *agnostos Theos* spune: „Tocmai acest Dumnezeu este adevăratul și unicul Dumnezeu. Pavel deduce din această venerare că păgânii trăiesc afirmându-L și negându-L în același timp pe adevăratul Dumnezeu: Îl adoră, dar nu-L cunosc – Îl adoră alături de mulți alții! Acest altar demonstrează oricum că Pavel nu introduce zei noi: critica făcută lui Socrate nu se putea valida împotriva creștinismului. Din ignoranța ateniienilor în privința acestui Dumnezeu reiese de la sine că Apostolul Pavel trebuie să-L vestească”, cf. H. Bürkle, *op. cit.*, p. 459.

⁵¹ G. Odosso, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Roma, 1998, p. 347.

⁵² Cicero, *De natura deorum* II, 29, 74.

într-un mod diferit. Pentru epicurei, mesajul Învierii lui Iisus din Nazaret, care învinge moartea, pare a nu fi conform cu orizontul de interes ce viza realitatea lumii și a vieții, care se epuizează aici și acum.⁵³ Confundându-l cu predicatorii publici, filosofii atenieni definesc intervenția Apostolului ca „împrăștiere de cuvinte” (*spermalogos*). Taina și înțelepciunea Crucii par nebunie în urechile epicureilor (cf. I Corinteni 1, 18, u). Pentru caracterul concret al stoicismului și pentru desacralizarea demitizantă, această vestire înseamnă manifestarea unor noi divinități: „zeul Hristos și zeița Învierea”. În panteonul numeroaselor divinități grecești această predică ar părea că face publicitate unui nou cult.

Alături de scepticism și de autosuficiență se află interesul pentru nou și inedit, care îi determină să-l invite pe Pavel să expună pe esplanada Areopagului în mod mai detaliat „noua doctrină”. „Toți atenienii și străinii, care locuiau acolo, nu-și petreceau timpul decât spunând sau auzind ceva nou” (Faptele Apostolilor 17, 21). În fața abundenței de concepții despre lume și viață deja expuse, auzirea a ceea ce până în acel moment nu fusese încă afirmat „le va gădila auzul”. Factorul de noutate reprezintă un motiv suficient de atenție, dar este și conținutul mesajului religios în sine.

În multitudinea de răspunsuri pe care oamenii le-au dat la întrebarea asupra rațiunii sau a scopului ultim al existenței, emerge în același timp și acceptarea nemărturisită de a nu fi găsit încă răspunsul la această întrebare. De aceea, simbolurile și riturile religioase, dincolo de nume și de idei, trimit la profunzimile și la totalitatea realității divine, care le depășește. Apostolul exprimă în felul următor apofaza divină: „Nici nu este slujit de mâini omenești, ca și cum ar avea nevoie de ceva, El dând tuturor viață și suflare și toate” (Faptele Apostolilor 17, 25). Această realitate se manifestă în experiențele omului și îi inspiră sentimentul măririi de creatură în fața măreției creației. Religiiile sunt căi care în mod profund diferit mărturisesc căutarea acestei unități a neamului omenesc, ce stă la baza universului, și așezarea în cosmos a creației.

Între divinitățile cunoscute și invocate cu un nume, numele celui către care este îndreptată cererea rămâne însă „Dumnezeul necunoscut”: „Căci străbătând cetatea voastră și privind locurile voastre de închinare, am aflat și un altar pe care era scris: «Dumnezeului necunoscut»” (Faptele Apostolilor 17, 23a). Aceasta, bineînțeles, nu însemna o recunoaștere din partea atenienilor că există un singur Dumnezeu suprem și adevărat, pe care nu-l cunoșteau, ci reprezenta o expresie a politeismului lor. Atunci când trebuiau să restaureze un altar vechi de pe care se ștersese inscripția originală și nu mai știau cărui zeu aparținuse altarul respectiv, ei o scriau din nou cu cuvintele „Dumnezeului (sau unui dumnezeu) necunoscut”.⁵⁴ Din acest fapt deducem și slăbiciunea unei tradiții religioase politeiste, căci o dată acceptat faptul că există mai mulți zei, niciodată nu poți fi sigur că închinarea ta îi include pe toți, că nu ți-a scăpat vreunul pe care nu l-ai cinstit și astfel s-ar putea răzbuina. Dumnezeu pe care îl vestește Apostolul Pavel atenienilor este singurul Dumnezeu adevărat, Unul cu totul diferit de toți cei cărora li se închinau. Pentru a I se închina atenienii trebuiau să renunțe la idoli.

În lumea greacă politeistă exista o concepție greșită conform căreia diferitele zeități locuiau în templele consacrate lor, de unde rezulta și mare mulțime de temple

⁵³ H. Bürkle, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁴ D. Gooding, *op. cit.*, p. 114.

existente și la Atena.⁵⁵ Spre deosebire de această concepție, Sfântul Pavel propovăduiește un „Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului și al pământului, (și Care, n.n.) nu locuiește în temple făcute de mâini, nici nu este slujit de mâini omenești, ca și cum ar avea nevoie de ceva...” (Faptele Apostolilor 17, 24-25). Interlocutorii săi se pare că erau de acord cu aceste afirmații, deoarece atât stoicii, cât și epicureii dezavauau ideea unui Dumnezeu care ar fi cuprins de un loc, fie el și consacrat. Aceștia din urmă, ai căror zei nu erau creatori, ci doar o parte a universului material, ar fi fost de acord că ființele divine nu puteau fi cuprinse de temple. În același sens se exprimase și poetul dramatic Euripide: „Ce casă înălțată de meșteri ar putea cuprinde ființa divină în cușca zidurilor ei?”.⁵⁶

Dumnezeul despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel, în ciuda tuturor celorlalte apelative și a tuturor căilor de căutare a mântuirii de către omenire, poate fi definit ca Cel care nu e departe, ci este de-a dreptul prezent imediat. Apostolul face un pas înainte, afirmând apropierea lui Dumnezeu de toate popoarele: „Dumnezeu... nu e departe de fiecare dintre noi” (Faptele Apostolilor 17, 27). Pentru a proba o asemenea afirmație, Sfântul Pavel face referire la o expresie sugerată de poetul cretan Epimenide⁵⁷ (care a trăit în secolul al VI-lea î. Hr.): „în El trăim și ne mișcăm și suntem” (Faptele Apostolilor 17, 28) și apoi citează un alt scriitor grec, poetul Arato (din secolul al III-lea î. Hr.), care a scris: „... căci al Lui neam și suntem” (Faptele Apostolilor 17, 28). Dincolo de orice retorică oportună și de orice apel la bunăvoință, aceste citări echivalează cu recunoașterea în tradiția greacă a unei genuine căutări a lui Dumnezeu.

Apostolul, în parcursul comun realizat cu reprezentanții spiritualității grecești, după ce împrumută unele creații ale culturii grecești amintite anterior, se disociază totuși de ceea ce rămâne incompatibil: Dumnezeu creștin și idolii neamurilor. Dacă sfera culturii suportă împrumuturi dintr-o parte în alta, sfera religioasă presupune o clară distanțare, mai ales când este vorba despre o religie monoteistă.⁵⁸

Potrivit Noului Testament, nu se poate vorbi despre lumea religiilor numai în optica substituirii. Întrebarea asupra mântuirii totale, ce se întrevede în căile de mântuire parțiale își găsește răspuns în Persoana lui Hristos.⁵⁹ În fața caracterului definitiv al autodescoperirii lui Dumnezeu, ceea ce până la acel moment era valid și necesar devine tranzitoriu. Numai în evenimentul Hristos trecutul ajunge la acea împlinire care îi conferă deplină semnificație. Marele necunoscut se face cunoscut. „Convertirea” (*metanoia*) înseamnă de aceea acceptarea acestui eveniment. Evenimentul Iisus Hristos de acum încolo este unitate de măsură și de judecată definitivă privind căutarea celui necunoscut pe căile acestei căutări și a expresiei sale creaturale.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶ *Ibid.*, cf. nota *.

⁵⁷ După părerea altor specialiști ar fi vorba despre Cleantes.

⁵⁸ „Fiind deci din neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim să dumnezeirea este asemenea aurului sau argintului sau pietrei cioplite de meșteșugul și de iscusința omului” (Faptele Apostolilor 17, 29).

⁵⁹ „Dar, Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vestește acum oamenilor ca toți de pretutindeni să se pocăiască, Pentru că a hotărât o zi în care va să judece lumea întru dreptate, prin Bărbatul pe care L-a rânduit, dăruind tuturor încredințare, prin Învierea Lui din morți” (Faptele Apostolilor 17, 30-31).

Faptul că dialogul se întrerupe când Apostolul vorbește despre Învierea lui Hristos (Faptele Apostolilor 17, 32) nu schimbă nimic; nici nu semnifică faptul că apropierea lui Pavel de atenieni a dat greș, deoarece Evanghelistul Luca adaugă: „Iar unii bărbați, alipindu-se de el, au crezut, între care și Dionisie Areopagitul și o femeie cu numele Damaris, și alții împreună cu ei” (Faptele Apostolilor 17, 34). Oricât de limitat ar putea fi succesul Apostolului neamurilor la Atena, discursul din Areopag inaugurează o strategie misionară bazată pe o apropiere pozitivă față de religia grecilor.⁶⁰ Perspectiva din Fapte 17, vis-à-vis de religiile neamurilor, ne înfățișează o lume greacă în așteptarea „Dumnezeului necunoscut” și predispusă a-L întâlni, fiind pregătit de poezii și teologii și filosofii săi.⁶¹

Discursul din Areopag oferă o contribuție de o importanță foarte mare pentru înțelegerea creștină a religiilor. Înainte de toate, textul ne face să înțelegem valoarea pozitivă a experienței religioase umane. Căutarea lui Dumnezeu este deja un dar al lui Dumnezeu, căci „Nu M-ai fi căutat dacă nu M-ai fi găsit” – spune Fericitul Augustin. Dumnezeu se descoperă, se revelează pentru a fi căutat. O asemenea căutare nu se situează la nivel filosofic, ci incumbă o experiență de credință. De fapt, experiența religioasă este trăită - după cum a afirmat K. Rahner⁶² – în interiorul unei religii, de care se poate distanța în mod conceptual, dar neseplat în realitate.

Unii au criticat cuvântarea din Areopag din pricina faptului că ar părea să aducă elogiul atenienilor pentru religiozitatea lor, când, în realitate, aceștia erau cufundați într-o cumplită idolatrie. Sau că ar fi pus pe seama lor recunoașterea indirectă a existenței unui Dumnezeu adevărat, pornind de la o inscripție pe care – susțin acești critici – atenienii ar fi consacrat-o, în realitate, unui idol. Mai mult – spun ei – Apostolul Pavel prea pare să se aplece asupra manierelor și obiceiurilor atenienilor. În plus, nu prezintă Evanghelia tot atât de limpede și energic ca alte mesaje rostite anterior de apostol. Dar aceste critici sunt neîntemeiate. Așa cum am arătat deja, Pavel a încercat de la început să stabilească un prim punct de contact, după care, urmând o strategie alcătuită din câțiva pași bine definiți, el și-a călăuzit ascultătorii mai întâi la cunoașterea adevăratului Dumnezeu și apoi la necesitatea pocăinței, determinată de perspectiva venirii lui Hristos ca judecător. Predicarea lui Pavel nu are nevoie de altă validare, decât aceea de a ști că și-a dovedit pe deplin eficacitatea prin faptul că a contribuit decisiv la convertirea autentică a unora dintre ascultătorii săi.⁶³

IV. Concluzii

Predica din Areopag a Apostolului neamurilor reprezintă un eveniment greu de înțelesuri din multe puncte de vedere. În primul rând, îl putem încadra în sfera consecințelor întâlnirii fecunde dintre marile culturi și religii ale lumii. În altă ordine de idei, putem privi predica din Areopag ca pe un model de predicare, de inculturare a Evangheliei, de îmbogățire reciprocă a mesajului creștin de acele producții culturale și

⁶⁰ J. Dupuis, *op. cit.*, p. 80.

⁶¹ L. Legrand, *Jésus et l'Eglise primitive. Un éclairage biblique*, în „Spiritus” 138 (1981), p. 64-77.

⁶² Karl Rahner, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, în Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma, 1965, p. 533-571.

⁶³ Wiliam Mac Donald, *op. cit.*, p. 458.

religioase grecești, tangențiale, însă, la mesajul cristic, dar mai ales de îmbogățire a unei culturi – cea greacă în acest caz – de frumusețea și de puterea transformatoare de viață a cuvântului revelat al Logosului divin. Vorbim despre inculturare, deoarece Evanghelia vizează *metanoia* (schimbarea minții), căci dacă ea pătrunde în mod real o cultură, o face pentru a-i da o nouă putere în vederea înălțării sale. Dacă nimic nu se transformă, înseamnă că Evanghelia nu a stabilit legătura profundă cu cultura sau că s-a lăsat absorbită de cultură. Cuvântarea Apostolului Pavel ne arată că inculturarea nu este în sine o realitate nouă și că încă de la nașterea sa, creștinismul s-a inculturat în diferite situații culturale, uneori într-o manieră surprinzătoare.

Discursul Sfântului Pavel din Areopagul atenian se constituie peste veacuri ca un discurs de referință prin felul în care Apostolul neamurilor a adaptat mesajul Evangheliei lui Hristos, unul absolut inedit în peisajul cultural și religios al Greciei antice, la realitățile religioase ale politeismului greco-roman. Punctul de încopciere l-a constituit descoperirea printre numeroasele temple ateniene a unui templu dedicat Dumnezeului necunoscut, celui „*agnostos Theos*” care reprezenta deschiderea religioasă specifică unui sistem politeist pentru receptarea unor zeități străine propriului panteon. Acest discurs se constituie ca o paradigmă a predicării la neamuri și, în particular, la păturile culte ale societății, ca un model pentru activitatea misionară a Bisericii lui Hristos din toate veacurile, deoarece cuvântul Evangheliei nu trebuie semănat niciodată pe piatră, ci în pământ fertil, iar pământul fertil găsit de Apostol l-a constituit aplecarea grecilor spre filosofare, spre curiozitatea de a afla în permanență ceva nou și de a dezbate idei, dar și aplecarea spre religiozitate a sufletului grec. La această religiozitate receptivă și deschisă va face apel Apostolul Pavel în predica sa, căci învățătura despre „Dumnezeul necunoscut” va fi folosită ca element de conexiune al politeismului greco-roman la monoteismul creștin. Într-un dumnezeu periferic, cu un templu pierdut prin mulțimea de temple a Atenei, Apostolul neamurilor dorea să-L reveleze pe Dumnezeul unic și universal al creștinismului.

Și în acest caz, întâlnirea dintre religii se dovedește a fi una fecundă, deoarece chiar dacă numărul prozeliților atenieni nu va fi unul foarte mare, activitatea acestui „semănător de cuvinte” și-a atins ținta: sufletele celor care-l ascultau și care vor întemeia prima comunitate creștină în capitala culturală și religioasă a lumii antice.

VALORILE FAMILIEI ÎN CONTEXT POSTMETAFIZIC

NICOLAE TURCAN*

ABSTRACT. The Family Values in a Post-Metaphysical Context. The contemporary crisis of family is inevitably bound with the crisis of values affected by the postmodern subjectivism and relativism. Equivocally understood, the death of metaphysics sends to the death of moral, dogmatic and traditional values of the Church, that had been theoretical foundations for the Christian family for many centuries. Consequently, the family cannot be defended anymore by simple appeal to those values today suspected of hypocrisy and will to power. Based on phenomenology and orthodox theology, this text tries a postmetaphysical argument for the Christian family that refers „the mystery of love”: the communion with the living God. Only as a spiritual way the Christian family reveals its true aim and vocation, the family being neither a rigid moralism, nor coercion and lack of liberty, but the non-monkish way of deification and the joy of communion with God and with the other, the beloved.

Keywords: *family values, the death of metaphysics, postmodernism, phenomenology, deification.*

REZUMAT. Criza contemporană a familiei este inevitabil legată de criza valorilor, influențată de subiectivismul și relativismul postmodern. Înțelesă în mod echivoc, moartea metafizicii trimite la moartea valorilor morale, dogmatice și tradiționale, care au fost timp de secole temeliile teoretice ale familiei creștine. În consecință, familia nu mai poate fi apărată prin apelul simplu la acele valori suspectate astăzi de ipocrizie și de voință de putere. Bazat pe fenomenologie și teologie ortodoxă, acest text încearcă o argumentare postmetafizică a familiei creștine, care se referă la „tainele iubirii”: comuniunea cu Dumnezeu Cel viu. Doar ca și cale spirituală, familia creștină își dezvăluie scopul și vocația sa adevărate, căci familia nu este nici un moralism rigid, nici coerciție și lipsă de libertate, ci calea non-monahală de îndumnezeire și bucuria comuniunii cu Dumnezeu și cu celălalt, cel iubit.

Cuvinte cheie: *valori familiale, moartea metafizicii, postmodernism, fenomenologie, îndumnezeire.*

1. Adversativul „dar”

Polarizările dintre tradiție și modernitate, precum și cele dintre modernitate și postmodernitate au reflexe vizibile în modul în care valorile care afectează înțelegerea familiei se modifică. În general, valorile tradiționale sunt înlocuite cu altele noi, care fie se transformă într-un fel de *ethos* fără pretenții de universalitate, ci doar de comunitate,

* Dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, nicolaeturcan@gmail.com

fie, cel mai adesea, rămân la nivelul unor subiectivități disidente. Importantă pentru tema noastră este raportarea revoluționară la valorile trecutului și frenezia pentru schimbarea ca schimbare, cu accente postmoderne: printre trăsăturile acestei frenezii se numără atât dorința după noutate, cu rădăcini în plictisul contemporan și evidenta lipsă de motivație și de sens a omului de astăzi, cât și acuzarea valorilor tradiționale de imobilism și constrângere. De fapt, tocmai în resimțirea valorilor anterioare drept constrângeri – de care trebuie cu orice preț să scapi, chiar înainte de a te întreba dacă ele își mai păstrează utilitatea – se situează și refuzul asumării creștine a familiei.

Să formulăm, așadar, acest refuz, mai înainte de a-i înțelege filiația filosofică:

- Familia este binecuvântată de Dumnezeu, *dar* oamenii sunt indiferenți la această binecuvântare, necesitatea ei nemaifiind defel evidentă.
- Familia înseamnă unire pe baza iubirii, *dar*, eliberată de adevăruri metafizice, această iubire se impune prin ea însăși, depășind orice granițe, chiar și pe cea a heterosexualității.
- Familia înseamnă răbdare și înțelegere, *dar* dacă înțelegerea nu mai există, ce sens ar mai putea avea răbdarea? N-ar atenta ea la libertatea personală a fiecăruia?
- Familia înseamnă fidelitate, *dar* nu-i acesta doar un model învechit ce se bazează pe egoismul în doi, de vreme ce pot exista și alte tipuri de familie decât cele tradiționale?
- Familia este o valoare în sine, *dar* valoarea ei nu poate face abstracție de valorile societăților în care se află și, la limită, nici măcar de relativismul sau de lipsa valorilor predicate în aceste societăți. Cum s-o mai armonizezi cu valori ce par de mult apuse?

Se pot construi multe astfel de teze în care conjuncția adversativă „*dar*” să apară în lumină cu o forță greu de contestat. Ele se coagulează în jurul ideii că ori de câte ori e vorba de valori, familia este resimțită ca fiind înscrisă într-un orizont care nu-i este propriu, constrângător, guvernat de legi ce-i vin din afară și vor să i se impună, legi pe care nu le mai înțelegem. Aflată într-un prizonierat metafizic, căsătoria tradițională nu mai poate convinge decât cu mare dificultate.

E timpul să privim cu mai mare atenție la acest „*dar*” adversativ: ce ascunde el, ce neagă și ce propune? Este evident că adversativul „*dar*” reprezintă o marcă postmetafizică, deci ascunde în sine luptele împotriva tiraniei rațiunii. A nu-l lua în considerare sau a-l critica pur și simplu, fără a-l înțelege, înseamnă doar a-i da apă la moară și a-i întări dominația. Fiindcă în ciuda libertății pe care și-o arogă, „*dar*”-ul postmetafizic este, la rândul lui, subtil totalitar, iar libertatea pe care n-o vede pentru că se pune pe sine drept libertate, se află totuși acolo, în apropiere, dincolo de dărâmăturile rămase după prăbușirea metafizicii sau chiar printre ele, dărâmături peste care el tronează triumfător.

Desigur că, din perspectivă ortodoxă, acest „*dar*” adversativ este fals. Aceasta nu pentru că n-ar exista în mod real (sunt mulți oameni care gândesc astfel astăzi) și nici pentru că n-ar avea dreptate într-o anumită măsură; falsitatea lui vine din orbirea lui, tributară istoriei conflictului iluminist dintre religie și filosofie. El ascunde în sine acest conflict, neagă valorile oricărei tradiții și propune valori noi care, mult prea adesea, abia de se ridică la nivelul unor pseudovalori.

Ne rămâne în continuare să depășim adversitatea acestui „dar”, încercând să răspundem la câteva întrebări: Ce înseamnă metafizica și, pornind de aici, cum ar putea fi caracterizat contextul postmetafizic în care valorile creștine ale căsătoriei se vor depășite cu orice preț? Cum arată morala, privită metafizic, și cum se prezintă ea dintr-o perspectivă postmetafizică? De ce credința scapă morții metafizicii, iar familia creștină poate rezista încercărilor timpului, mai ales într-o hermeneutică postmetafizică?

2. Ambiguitatea și critica metafizicii

Termenul de „metafizică”, însemnând „după fizică”, a fost folosit de Andronicus din Rhodos în primul secol d.Hr. pentru a denumi o serie de cărți ale lui Aristotel ce veneau după scrierile sale despre fizică.¹ Deși simplă stabilire a poziției, cuvântul a sfârșit prin a fi folosit pentru a desemna știința primelor principii, dat fiind și conținutul textelor care stăteau sub acest nume.² Oricum, acest înțeles este doar unul dintre multiplele sensuri ale cuvântului „metafizică”, pentru că la întrebarea ce este metafizica răspunsurile nu converg cu ușurință către o definiție univocă.³ Enumerând câteva dintre cele posibile, așa cum s-au articulat ele în istoria gândirii, vom înțelege prin metafizică: credința în ceea ce depășește lumea fizică, așadar apelul la supranatural; depășirea percepțiilor empirice și luarea în discuție a ceea ce le întemeiază – „realități” transcendente sau transcendente (de exemplu Ideile lui Platon pentru primul caz și categoriile kantiene pentru cel de-al doilea); un discurs asupra cauzei tuturor lucrurilor, adică asupra ființei ca ființă (Aristotel); o încercare de a totaliza cunoașterea prin intermediul rațiunii;⁴ înțelegerea ființei ca prezență și omologarea ființei cu Dumnezeu (sub numele de ontoteologie); fundarea tuturor ființelor (ființării) în ființă și a ființei în ființa primă (așadar acceptarea distincției între ființă și Dumnezeu); o încercare de a explica lumea drept o lume a aparențelor, în spatele căreia se află o lume a substanțelor și a principiilor etc. Toate acestea dovedesc că sub conceptul metafizicii se află sensuri instabile și multiple, de aceea termenul este inevitabil inacurat, producând un anumit grad de confuzie.

Cu toată această polisemie, felul în care se raportează filosofia postmetafizică la acest concept subliniază predominanța sensului raționalist și totodată modern.⁵ În privința raporturilor dintre metafizică și teologie, exemplul cel mai celebru pentru

¹ Pentru o discuție mai amplă despre moartea metafizicii și teologie vezi NICOLAE TURCAN, „Moartea metafizicii și (im)posibilitatea teologiei”, *Tabor* IV, 4 (2010).

² NICHOLAS BUNNIN și YU JIYUAN, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton, 2004, p. 429.

³ Vezi DAVID BENTLEY HART, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge, 2003, p. 8.

⁴ A se vedea, de exemplu, o definiție ce înțelege prin metafizică „experiența gândirii (dar la fel de bine experiența și nimic mai mult) prin care omul ajunge la a interoga integralitatea a ceea ce el trăiește, în vederea descoperirii prezenței originare și originale, fondatoare și fundamentale, care susține, asigură și legitimează mișcarea oricărei realități”. YVES CATTIN, *Marile noțiuni filosofice. Metafizică și religie*, vol. 4, traducere de Camelia Grădinaru, Institutul European, Iași, 2006, p. 6.

⁵ WILLIAM JAMES DEANGELIS, „Metaphysics I (1900-45)”, în JOHN V. CANFIELD (ed.), *Philosophy of meaning, knowledge, and value in the twentieth century* (Routledge history of philosophy 10), Routledge, London, New York, 1997, p. 51, <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0648/96011902-d.html>.

suprapunerea dintre ele stă în denumirea de „ontoteologie” pe care Heidegger, pe urmele lui Kant, a dat-o metafizicii occidentale. Reducția metafizicii la acest unic sens⁶ ajunge în cele din urmă să-L coboare pe Dumnezeu la statutul de simplă ființare, accesibilă prin știința „pozitivă” a teologiei, redusă, la rândul ei, la o simplă știință ontică.⁷ Dacă „uitarea ființei” este diagnosticul pus de Heidegger pentru tradiția metafizică occidentală, propunându-i diferența ontologică dintre ființă și ființare, statutul excepțional al ființei – recuperat astfel în urma diferenței – îl aruncă pe Dumnezeul creștin în rândul ființării. Diminuat, Dumnezeu poate fi supus oricărei „deveniri” filosofice, chiar și morții, după cum proclamase deja nebunul lui Nietzsche, iar valorile care se declarau de origine divină decăd la statutul de simple credințe utile doar pentru manifestarea voinței de putere. Firește, o asemenea perspectivă este foarte îndepărtată de credința celor șapte sinoade ecumenice.

Contextul valoric postmetafizic poartă pe chip urmele acestei critici a metafizicii. Dacă valorile trecutului nu sunt decât forme constrângătoare prin care voința de putere se manifestă, atunci ele trebuie eliminate. Postmodernismul filosofic în frunte cu Lyotard, Derrida și Vattimo asumă această renunțare și propun un relativism al valorilor care poate ajunge până la subiectivism. Valorile tradiționale ale familiei nu mai pot scăpa de desuetudine, devenind caduce, și, luând un exemplu, minoritățile sexuale pot cere, în numele libertății și drepturilor omului, orice lege care să nu mai țină cont de viziunile și practicile de altădată.

Pe de altă parte, refuzând criticismul transcendențial kantian, fenomenologia – în calitate de filosofie postmetafizică – revine „înapoi la lucrurile însele”, încercând să găndească din nou, fără determinanți metafizici realitatea fenomenală. Numai că surprizele nu încetează să apară, fiindcă printre fenomenele analizate apar și fenomene saturate, cum le dă numește Jean-Luc Marion, fenomene care trimit mereu dincolo de ele și care saturează intuiția, depășind conceptele.⁸ E punctul în care dialogul dintre teologie și filosofie redevine posibil, iar apofatismul ortodox poate fi înțeles în liniile unei filosofii postmetafizice. În măsura în care experiența lui Dumnezeu nu e o experiență conceptuală și un joc al minții filosofilor, ea poate fi analizată din perspectiva gândirii postmetafizice: icoana trimite mereu dincolo de ea, în vreme ce idolul oprește privirea în el; dogmele trimit către experiența apofatică, în timp ce sistemele metafizice care vorbesc despre Dumnezeu îl transformă într-un idol, pierzându-l tocmai atunci când credeau că l-au

⁶ Ricoeur critică înțelegerea unitară a acestui concept, tributară lui Heidegger (a se vedea DAVID BENTLEY HART, *The Beauty of the Infinite*, p. 8). De asemenea, Gadamer critică reducția la ontoteologie a lui Platon, cât și echivalența dintre gândirea antică și știința modernă sub conceptul realității nemijlocite: „Am păstrat mereu certitudinea că Platon a fost mai mult decât pregătitorul «ontoteologiei» aristotelice, cum îl vedea Heidegger, și de asemenea că acel «caracter de realitate nemijlocită» (*Vorhandenheit*) nu putea descrie în același mod știința modernă și idealurile ei de obiectivitate, și, pe de altă parte, gândirea antică în dăruirea ei pentru *theoria*”. HANS-GEORG GADAMER, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae și Val Panaitescu, cuvânt înainte de Ștefan Afloroaei, Polirom, Iași, 1999, p. 216.

⁷ Vezi MARTIN HEIDEGGER, „Fenomenologie și teologie”, în *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, pp. 405-418.

⁸ A se vedea JEAN-LUC MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traducere de Maria Cornelia Ică jr și Ioan I. Ică jr, prezentare de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 323-339.

găsit. Ori de câte ori lipsește orizontul apofatic al teologiei, ea se transformă în metafizică și își pierde sensul veritabil; când apofatismul hrănește teologia afirmativă, aceasta devine o teologie transfigurată, pe care o putem denumi, cu anumite restricții, postmetafizică.

3. Morala – între metafizică și postmetafizică

Pentru a exemplifica diferența dintre caracterul metafizic și cel postmetafizic al uneia și aceleiași discipline, vom lua în discuție statutul moralei, fiindcă printre valorile pe care ea le propune se numără și cele privitoare la familie. Morala sau etica poate fi considerată atât metafizică, cât și postmetafizică, în funcție de închiderea sau deschiderea către experiența Dumnezeului cel suprafințial.⁹ Deși definește comportamentul oamenilor, principiile care o întemeiază pot fi rezultatul unor hotărâri și deliberări umane sau pot avea la bază precepte și comandamente religioase. Ca știință, morala se ocupă cu „scara de valori cea mai aptă a organiza cât mai bine conviețuirea socială”.¹⁰ Pentru a fi aplicată, morala are nevoie fie de autoritate, fie de convenție.¹¹ Desigur că în măsura în care morala nu trimite către Dumnezeu, ea e resimțită de omul postmodern ca o constrângere lipsită de sens, preferându-i-se o morală subiectivă, în toate aspectele care nu privesc societatea, în acest caz autoritatea moralei fiind absentă. În cazul societății, legile se impun cu forța și autoritatea lor rămâne indiscutabilă. Aceasta înseamnă că în aspectele vieții personale, unde autoritatea nu-și mai poate spune cuvântul, morala își pierde orice formă de întemeiere, fiind pur și simplu pusă în discuție sau eliminată. Criza morală ar putea fi definită astfel:

„omul modern s-ar strădui să-și afirme alteritatea și libertatea descotorosindu-se de legăturile juridice impersonale și de regulile utilitare de comportament, netemându-se nici de adevărul căderii lui și nici măcar de ultima alienare a propriei persoane”.¹²

Există morală creștină fără credința în Hristos¹³, precum și creștinism fără morală.¹⁴

Acestei viziuni metafizice, pentru că închisă în sine, i se opune credința pentru care poruncile lui Hristos nu sunt doar norme distante pe care le resimți ca limitatoare de libertate, ci dimpotrivă. „Poruncile lui Dumnezeu sînt mai presus de toate comorile lumii. Și cel ce le-a dobândit pe acestea în lăuntru lui Îl află pe Dumnezeu”¹⁵, scria Sf.

⁹ Într-o carte celebră, Zygmunt Bauman sublinia la rîndu-i caracterul ambivalent al moralei postmoderne, admitînd că aceasta poate fi considerată atât un progres, cât și un regres față de modernitate (ZYGMENT BAUMAN, *Etica postmodernă*, traducere de Doina Lică, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 243). Ceea ce propunem aici este un pas mai departe și o judecată a ambivalenței *hermeneutice* a moralei, chiar în una și aceeași paradigmă religioasă.

¹⁰ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei* (Impasuri și semne), traducere de Mihai Cantuniari, Anastasia, București, 2002, p. 7.

¹¹ *Ibidem*, p. 8.

¹² *Ibidem*, pp. 33-34.

¹³ Cf. ȘTEFAN ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morala creștină* (Moralia), Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 48.

¹⁴ GIANNI VATTIMO, *A crede că mai credem: e cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?* (Biblioteca italiană), traducere de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 2005, p. 53.

¹⁵ Sf. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre sfintele nevoițe”, în *Filocalia*, vol. 10, traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 45.

Isaac Sirul. Faptul că Hristos e „ascuns în poruncile Sale”¹⁶ schimbă în totalitate sensul comandamentelor morale. În loc să fie lipsă de libertate, ele sunt pentru cel ce crede adevăr și libertate deopotrivă, nu un adevăr impersonal, exterior și teoretic, ci adevărul existențial cel mai intim al persoanei umane. În cuvintele lui Yannaras: „Morală nu este o măsură obiectivă care să permită atribuirea unei valori caracterului și comportamentului, ci corespondența dinamică a libertății personale cu adevărul și autenticitatea existențiale ale omului”.¹⁷ Morală devine viață și comuniune harică¹⁸, devine o „morală a împărăției”.¹⁹

Ar putea fi ridicată aici o obiecție: această viziune ontologică nu este ea însăși un cap de acuzare care întărește existența metafizicii raționaliste în Ortodoxie? Răspunsul este negativ, fiindcă discuția asupra ființei este de fapt o discuție asupra îndumnezeirii, adică asupra devenirii omului în Dumnezeu, de aceea, chiar dacă există predeterminări ale credinței, ele *devin* adevărate în măsura în care sunt asumate. Cu alte cuvinte, nu este mai puțin postmetafizică decât ontologia heideggeriană a *Dasein*-ului. Prin urmare, s-ar putea spune nu fără nuanțele de rigoare că etica Bisericii este „dincolo de bine și de rău”, fiindcă se referă „la realități ontologice, nu la o scară a valorilor”²⁰, fără ca această afirmație să poată fi acuzată de relativism. Etica Bisericii este o etică personalistă, bazată pe moarte și înviere, pe posibilitatea îndumnezeirii omului și deci pe prezența lui Hristos.

„Adevărul creștin nu este un ansamblu de convingeri «metafizice» și de îndrumări morale care întotdeauna presupun o acceptare intelectuală apriorică. Evanghelia Bisericii este manifestarea vieții și experienței ei, iar această experiență a fost înregistrată de martorii oculari ai Învierii, ai începuturilor mântuirii omului.”

Între idolatrie conceptuală și deschidere către viața plină de dragoste a lui Dumnezeu, poruncile moralei depind, așadar, de felul în care omul se raportează la ele. Aceeași dublă măsură hermeneutică se aplică și valorilor familiei creștine: ele pot fi metafizică impersonală și legislativă, un fel de „legalizare a relației sexuale”, sau pot fi transfigurare și libertate harică, familia devenind „un eveniment eclezial de comuniune personală”.²¹

4. „Taina iubirii” sau despre vocația mistică a căsătoriei

Dacă ar fi să vorbim acum despre scopurile familiei creștine ar trebui, pentru ca ele să nu se impună drept constrângeri metafizice, să pornim de la experiența comuniunii cu Dumnezeu: scopul principal al familiei este îndumnezeirea omului, care singură justifică, prin chemarea sa, celelalte scopuri precum înfrânarea, ajutorul reciproc și nașterea copiilor.²² S-ar putea spune deci, împreună cu Philippe Laroche, că

¹⁶ Sf. MARCU ASCETUL, „Despre legea duhovnicească”, în *Filocalia*, vol. 1, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a IV-a, Harisma, București, 1993, p. 247.

¹⁷ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 9.

¹⁸ Vezi ȘTEFAN ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale*, p. 10.

¹⁹ Vezi IPS ANDREI ANDREICUȚ, *Morală împărăției întemeiată pe Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.

²⁰ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 31.

²¹ *Ibidem*, p. 132.

²² Pentru enumerarea acestor scopuri vezi PS VASILE SOMEȘANUL, „Valorile fundamentale ale familiei creștine”, în MIRCEA GELU BUTA (ed.), *Medicii și Biserica. Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată (poziții teologice, medicale, juridice, filozofice)*, vol. IV, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 13-14.

„scopul căsătoriei nu e simpla unire dintre un bărbat și o femeie – fapt de altfel realizat prin Taina Cununiei, care poate fi adâncit și desăvârșit – ci unirea cu Cel Unic, unirea cu Hristos, singurul care poate dărui căminului adevărata unime”.²³

Unitatea soților în căsătorie se raportează neîncetat la modelul unității dintre Hristos și Biserica Sa, prin urmare fiind o unitate mai curând ontologică decât psihologică, cu toate că ontologia acestei unități nu e nicidecum parmenidiană – statică și împlinită odată pentru totdeauna, ci rămâne învăluită în taină, fapt confirmat de caracterul de Taină a Bisericii pe care-l deține căsătoria creștină.²⁴ „Taina aceasta mare este, scrie Sf. Ap. Pavel, iar eu zic în Hristos și în Biserică.”²⁵ „Căsătoria nu e ceva pământesc”, ci ea trimite neîncetat la nunta lui Hristos cu Biserica.²⁶

Harul „tainei iubirii” ridică legătura naturală dintre cei doi îndrăgostiți la înălțimea imaginii profetice a împărăției lui Dumnezeu, în care comuniunea amintește de viitorul eshatologic. Relația cu Hristos progresează cu ajutorul celuiilalt, pentru că „persoana nu se realizează decât în comuniune”²⁷, iar Hristos cel prezent la nunta din Cana și la orice nuntă binecuvântată, înalță dragostea din ordinea naturii în ordinea harului.²⁸ „Cincizecime conjugală”²⁹, calea duhovnicească a căsătoriei se aseamănă prin scopul său mistic cu monahismul, sfințenia căsătoriei și sfințenia monahală fiind „cei doi versanți ai Taborului”, având „aceeași culme, Duhul Sfânt”.³⁰ Dacă scopul tuturor tainelor este manifestarea adevărului lui Dumnezeu și totodată a adevărului omului³¹, nu e mai puțin adevărat că adevărul celor ce se iubesc ține de „dragostea totală și neprihănită”, dar și de „ajutorul și răbdarea reciprocă, pentru suportarea și biruirea cu răbdare a tuturor greutăților”³², după cum scrie Părintele Stăniloae. Realismul căsătoriei nu aruncă orbirea asupra greutăților pe care iubirea le va avea de întâmpinat în căsătorie, numai că toate aceste greutăți sunt asceza care va ajuta la transfigurarea iubirii umane în așa fel încât moartea acesteia să nu mai fie cu puțință.

Iubirea dintre soți se dezvăluie ca depășire de sine, renunțare la egoismul individualist și absolutizant³³, subminând ascetic pretențiile orgolioase ale patimilor omenești. Iubirea este ascetică așa cum asceza este susținută de dragoste, altfel „toată nevoința (asceza) care nu are iubire e străină de Dumnezeu”³⁴, după cuvântul Sf.

²³ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup. Aventura mistică a cuplului* (Câmp deschis), traducere de Constantin Jinga, Amarcord, Timișoara, 1995, p. 41.

²⁴ A se vedea și PR. ILIE MOLDOVAN, „În Hristos și în Biserică”. *Iubirea taina căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. 2, Reîntregirea, Alba Iulia, 1996, pp. 13-27.

²⁵ Efes. 5, 32

²⁶ PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, traducere de Gabriela Moldoveanu, ediția a 2-a, Christiana, București, 1999, p. 167.

²⁷ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 119.

²⁸ *Ibidem*, pp. 123, 118.

²⁹ PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 79.

³¹ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 152.

³² DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 135.

³³ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 166.

³⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cuvânt ascetic”, în *Filocalia*, vol. 2, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Harisma, București, 1993, pp. 48, par. 36.

Maxim Mărturisitorul. Chemarea iubirii este pentru fiecare dintre soți o chemare la renașterea în Duhul Sfânt și la lepădarea de sine, în așa fel încât, „împreună, să devină o nouă și unică ființă”.³⁵ „Iubirea unește uimirea în fața tainei celuilalt și răbdarea neputințelor lui și ajutorarea lui în ele”³⁶, scrie Părintele Stăniloae. Nu e de mirare că iubirea devine responsabilitate pentru celălalt, o responsabilitate jertfelnică prin care fiecare progresează spiritual³⁷, ajungând

„să se iubească unul pe celălalt așa cum Dumnezeu ne iubește pe fiecare, adică să se privească așa cum Dumnezeu ne privește, să se ierte așa cum Dumnezeu ne iartă, să-și poarte unul altuia poverile cu răbdare, așa cum Dumnezeu răbdător este cu noi toți, să lucreze cu nădejde la schimbarea în bine, așa cum Dumnezeu lucrează cu fiecare în parte”.³⁸

Dăruindu-și viața unul altuia prin Hristos, cei doi soți asumă kenoză căsătoriei și părăsirea voii proprii, „într-o iubire care nu este de tip social «altruist», ci e o transformare existențială”.³⁹ Aceasta este „calea *ascetică* a căsătoriei”⁴⁰, unde „Fiecare e pentru celălalt crucea, pe care Hristos ne-a poruncit să o luăm, lepădându-ne de noi înșine.”⁴¹ Aidoma monahismului, căsătoria asumă în felul ei drumul martirilor, fiecare soț fiind „cununa martirică a celuilalt”.⁴²

În fond, nicio libertate a spiritului nu se dobândește altfel, decât pe calea crucii, a luptei duhovnicești, după cum se întâlnește și în practica monahală. Chiar dacă se aseamănă doar parțial, prin fidelitate, cu castitatea monahilor, fidelitatea căsătoriei și neprihănirea patului despre care pomenesc rugăciunile cununiei reprezintă tot o înaintare către unirea sufletească⁴³ și către unirea cu Dumnezeu, prin spiritualizarea relației trupești.

„Trupul celuilalt devine pentru celălalt un transparent al spiritualității lui, capătă o adâncime spirituală tot mai mare, devine un loc evident al spiritului lui; fiecare devine pentru celălalt o taină tot mai cunoscută și tot mai indefinibilă în același timp. Iar această taină a fiecăruia se vedește deplin numai celuilalt, se realizează numai prin el și pentru el.”

Odată realizat acest progres în spiritualizarea relației – singurul, de altfel, în care se poate progresa⁴⁴ – el se extinde și asupra celorlalți oameni, care nu mai sunt priviți ca mijloace pentru satisfacerea propriilor dorințe, ci se dezvăluie în adâncimea lor spirituală.⁴⁵

³⁵ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup*, p. 10.

³⁶ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 122.

³⁷ *Ibidem*, p. 125.

³⁸ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup*, p. 28.

³⁹ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 171.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁴¹ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup*, p. 79.

⁴² *Ibidem*, p. 78.

⁴³ A se vedea DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 127. Yannaras chiar afirmă că „Drumul ce duce la adevărata feciorie și la adevărata căsătorie este același: abnegația prin cruce și dăruirea ascetică de sine” (CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 175).

⁴⁴ „În căsătoria adevărată ei progresează în unirea sufletească, pentru că de fapt numai în aceasta se poate progresa (DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 128).

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 126-127.

Astfel comuniunea casnică devine o comuniune similară celei ecleziale, fiindcă familia însăși este la originea ei, ca taină a Bisericii, un eveniment eclezial.⁴⁶ „Biserică mică”⁴⁷, unirea dintre bărbat și femeie devine deplină prin dragostea lui Dumnezeu, după modelul iubirii Sf. Treimi: „Nunta scapă de necesitatea fundamentală a perpetuării biologice, transfigurându-se în imagine a Bisericii, în realizarea modului treimic al existenței”.⁴⁸ Căsătoria își găsește astfel rostul ei final în unirea cu Dumnezeu, fiind un adevărat „loc» mistic”⁴⁹ unde are loc taina îndumnezeirii. Fără dragostea lui Hristos, „toată iubirea [...] este ontologic autodistrugătoare”⁵⁰, Hristos fiind liantul nemincinos între cei doi soți. „Dacă ei se despart de El, se slăbește și unitatea între ei”.⁵¹

5. Concluzii

În cele de mai sus, am încercat să degajăm caracterul postmetafizic al familie creștine, pornind de la scopul duhovnicesc al comuniunii cu Dumnezeu prin comuniunea cu semenii, numai că încercarea noastră pare a nu fi avut sorți de izbândă: peste tot s-au insinuat prejudecăți care ar putea fi considerate metafizice, ori de câte ori am presupus o axiologie sau niște principii teoretice de credință care să structureze experiența de viață în cadrul căsătoriei creștine. Procustian spus, metafizică asta înseamnă: a trage concluzii despre viață, pornind de la niște teorii filosofice, adică a violenta viața în numele unor principii și reguli ale gândirii autoritare.

Ne aflăm, așadar, într-o situație paradoxală: pe de o parte, deținem din Tradiție concepte bine formate și învățături coerente în privința căsătoriei; pe de altă parte tocmai aceste concepte sunt recuzate drept constrângătoare și autoritariste. Pentru a rezolva acest paradox, ar trebui să introducem aici o nuanță foarte importantă: deși învățăturile de credință par a avea un statut metafizic – și nu e vorba doar de cele privitoare la familia creștină – ele țin de o metafizică pe care, dacă am accepta termenul în ciuda ambiguității lui, am putea-o denumi cu termenul de *insuficientă*, fiindcă în absența experienței harului dumnezeiesc și a viețuirii întru credință, toate aceste premise teoretice rămân puțin folositoare. Să nu uităm că dogmele credinței au la bază și un eveniment istoric, întruparea Fiului, ceea ce înseamnă că Tradiția apostolilor și a Bisericii ne-a transmis, prin teoretizările ulterioare, un fapt nonmetafizic, de viață: întruparea lui Fiului lui Dumnezeu în istorie (deși trebuie să acceptăm că revelația depășește acest model istorist). De aceea rolul formulărilor teoretice ale dreptei credințe este acela de a reface drumul înapoi către întâlnirea cu Dumnezeul cel adevărat, fără de care ele rămân într-adevăr simple conceptualizări metafizice.

⁴⁶ Vezi CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, pp. 167-168.

⁴⁷ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 126.

⁴⁸ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 59. Vezi și PR. ILIE MOLDOVAN, „În Hrisots și în Biserică”. *Iubirea taina căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. 1, Reîntregirea, Alba Iulia, 1996, pp. 17-26.

⁴⁹ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup*, p. 42.

⁵⁰ ZAHARIA ZAHAROU, „Legăturile personale dintre oameni în lumina legăturilor noastre cu Dumnezeu”, conferință prezentată la Iași, 29 septembrie 2011.

⁵¹ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 130.

În același mod, valorile familiei care vin din Sf. Tradiție nu sunt simple valori metafizice, ci moduri prin care Dumnezeu cel viu poate fi întâlnit.⁵² El, Cel care ne-a iubit mai întâi (I In 4, 19), care a venit în istorie, dezvăluindu-ne prin revelația supranaturală drumul îndumnezeirii, nu absentează de la întâlnirea cu omul care alege să-I asculte liber poruncile. Istoric vorbind, viața e înaintea conceptului, iar Întruparea înaintea dogmelor. În consecință, dacă valorile familiei sunt înțelese ca un sistem axiologic închis, aflate la distanță de Dumnezeu care le-a promulgat, atunci suntem filosofi metafizicieni și facem metafizică, transformând învățăturile de credință în idoli autoritari; dacă însă Hristos este ascuns în poruncile Sale și noi Îl descoperim respectându-le, atunci devenim teologi, situându-ne nu în metafizică, ci într-o teologie a experienței lui Dumnezeu. O teologie care nu încearcă să propună pe baza unor concepte autoritare un Dumnezeu gnostic, ci doar să ajungă din nou, prin asumarea existențială a învățăturilor de credință, prin purtarea crucii și prin dragoste față de celălalt, cel iubit, la Dumnezeu cel viu al Tradiției și al Bisericii.

⁵² Pentru prezentarea raportului dintre Tradiție și sfințenie în context hermeneutic contemporan a se vedea NICOLAE TURCAN, *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției* (Theologia Socialis 15), prefată de Radu Preda, Eikon, Cluj-Napoca, 2011, pp. 29-52.

TAINA SF. MASLU – ASPECTE INTERCONFESIONALE¹

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. The Sacrament of the Holy Unction – Inter-Confessional Aspects. Our Savior makes the Holy Apostles, and through them, the Church, partakers in His mission of healing. The main purpose of the Church is our healing, our re-entering in communion with God.

The Holy Unction - administered since the apostolic age, as Scripture attests – is a continuation of the wonderful healings of Christ. The healing of infirmities through Holy Unction differs from a simple medical action, because this is an integration in the body of the Church. The Church, as a community, helps the sick, the suffering, and reinstates them in the body of Christ.

For a long time, the Roman Catholic Church administered the Sacrament of the Holy Unction only to patients who were dying. For this reason, Catholics called it *extrema unctio* or *sacramentum exeuntium*, but the Holy Unction is not intended for death, but for life and purity.

In the Age of Scholasticism, Holy Unction started to have the function of forgiving sins. Likewise, its function of healing the body began to be neglected, even completely excluded.

The Protestants of all kind reject this sacrament. Unfortunately, the Protestant theologians give very little importance to the Holy Unction, which was not discussed during the inter-confessional dialogue. Even in the contemporary Protestant Theology, we cannot find any rapprochement of the meaning which this sacrament has in the sacramental Churches.

Key words: *Holy Unction, Church, sacrament, healing, inter-confessional.*

REZUMAT. Mântuitorul îi face părtași pe Sfinții Apostoli și prin ei Biserica la misiunea Sa de vindecare. Scopul principal al Bisericii este vindecarea noastră, ștergerea rupturii dintre Dumnezeu și omenire.

Maslul - administrat încă din epoca apostolică așa cum atestă Sf. Scriptură - este o continuare a vindecărilor minunate ale lui Hristos. Vindecarea neputințelor se deosebește de o simplă acțiune medicală, pentru că aici este vorba despre o integrare în trupul Bisericii. Biserica, ca și comunitate stă alături de cel bolnav, de cel aflat în suferință și-l reintegrează în trupul lui Hristos.

Foarte mult timp Biserica romano-catolică a administrat Taina Sf. Maslu doar bolnavilor aflați pe patul de moarte, pentru care motiv se și numește *extrema unctio* sau *sacramentum exeuntium*. Maslul nu e destinat pentru moarte, ci pentru viață și curăție.

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., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, dbutcapusan@yahoo.ro

În epoca marilor scolastici, Maslul a început să capete funcția de obținere a iertării păcatelor. Funcția sa de vindecare a trupului a început să fie neglijată, ba chiar exclusă definitiv.

Protestanții de toate nuanțele resping această Taină. Din nefericire teologii protestanți acordă foarte puțină importanță Maslului, care nu a fost luat în discuție în cadrul dialogului interconfesional. Nici în misterologia protestantă contemporană nu se constată nici o apropiere de sensul acestei Taine din Bisericile sacramentale.

Cuvinte cheie: *Sfântul Maslu, Biserică, taină, vindecare, inter-confesional.*

Sfintele Taine, în general, constituie teme de interes major în cadrul dialogurilor interconfesionale, bilateral sau în cadrul Mișcării ecumenice.

Biserica Ortodoxă, Biserica romano-catolică, ca și Bisericile vechi orientale mărturisesc credința în existența a șapte Sf. Taine. În Sf. Scriptură găsim temeuri solide pentru fiecare dintre acestea, dar numărul de șapte nu apare nicăieri menționat în mod expres. Biblia nu este un tratat de Teologie sistematică. Numeroase și valoroase referiri la Sf. Taine întâlnim în scrierile Sf. Părinți, dacă e să amintim doar catehezele baptismale și tratatele despre preoție, dar nici în operele patristice, nici în Hotărârile sinoadelor ecumenice nu este declarat numărul Sf. Taine, pentru că în acea epocă nu se punea această problemă. „Părinții doar descriu tainele Bisericii în manifestările și rezultatele lor”².

Dintre cei care vorbesc în epoca patristică despre practicarea Tainei Sf. Maslu, fără să o numească amintim pe: Sf. Ioan Gură de Aur în Răsărit: „Părinții noștri ne nasc pentru viața de acum; preoții pentru viața viitoare: unii nu ne pot apăra nici de moartea aceasta trupească și nici nu pot îndepărta bolile ce vin peste noi; ceilalți de multe ori au mântuit chiar suflete bolnave și pe cale de a pieri...nu numai cu ajutorul învățăturilor și al sfaturilor, ci și cu ajutorul rugăciunilor. Preoții au puterea să ne ierte păcatele nu numai când ne nasc din nou prin Sf. Botez, ci și după ce ne-au botezat: Este cineva bolnav dintre voi, spune Scriptura, să cheme preoții Bisericii...”³, dar și papa Inocențiu I în Apus: „cuvintele Apostolului: (de este cineva bolnav, etc.) se referă, desigur, la credincioșii atinși de vreo boală care se ung cu mir sau untdelemn sfânt”⁴.

Dar începând cu secolul al XII-lea, apărând în Apus erezii care contestau ființa și numărul Sf. Taine, valdensii și catarii, Biserica ia atitudine și numărul de șapte Taine este precizat, pentru prima oară în opera *Sententiarum* a lui Petru Lombardul (+1160)⁵. În Răsărit în secolul al XIII-lea cele șapte taine apar enumerate în scrierile monahului Iov Iasitul din Constantinopol și apoi în mărturisirea de credință prezentată de împăratul Mihail Paleologul la Sinodul unionist de la Lyon în 1274.

² Nikos A. Matsoukas – *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 347 (trad. Nicușor Deciu).

³ Sf. Ioan Gură de Aur - *Tratatul despre preoție*, III, 6, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 61-62 (trad. D. Fecioru).

⁴ *Epistola către Decențiu, Episcop de Gubbio* apud Hristu Andruțos - *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Editura și tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1930, p. 428.

⁵ *Sententiarum IV* – Jean-Paul Migne – *Patrologiae. Cursus completus*. Series latina, vol. CXCII, col. 908-932.

În epoca Reformei, la acuza romano-catolicilor că cei ce se despart de instituția bisericească văzută nu mai sunt membri ai Bisericii, Luther enunță principiul conformității cu Scriptura. “Evangelhia sau Cuvântul lui Dumnezeu din ea este creatorul și susținătorul Bisericii invizibile”.⁶ Foarte curând el a formulat al doilea criteriu: primirea sacramentelor: Botezul și Euharistia, “Duo remanent vera sacramenta, baptismus et coena Domini una cum Evangelio”.⁷ Cele Două Taine: Botezul și Euharistia sunt validate prin cuvânt. Se poate vorbi de sacramente, doar acolo unde cuvântul Scripturii pentru fundamentarea lor este foarte clar, în cazul Botezului apa este cuprinsă în cuvânt: “Botezul nu este numai apă, ci apă sfințită prin porunca lui Dumnezeu și legată de Cuvântul lui Dumnezeu”.⁸

Este important de subliniat că “la baza concepției despre Taine a Bisericii Ortodoxe stă încrederea în puțința lucrării duhului dumnezeiesc a lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic a lui Hristos...baza generală a Tainelor Bisericii este credința că Dumnezeu poate lucra asupra creaturii în realitatea ei vizibilă. În acest sens, înțelesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura. Cea mai cuprinzătoare taină în acest înțeles este unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație. Aceasta e o taină care cuprinde totul.”⁹ Teologul Nikos Matsoukas spunea: „Tainele nu sunt deloc lucruri abstracte sau magice. Este vorba despre manifestări concrete în unitatea celor sensibile și a celor inteligibile”¹⁰.

La protestanți nu mai poate fi vorba de Sfintele Taine ca mijlocitoare ale harului. De aceea ei, chiar dacă mai păstrează unele Taine le dau alt înțeles... le socotesc simple semne ale promisiunilor dumnezeiești pentru deșteptarea și întărirea credinței, care singură mântuiește¹¹.

Din punct de vedere ortodox concepția protestantă despre Taine implică o relație exterioară între har și semn, pe care aceștia au moștenit-o din teologia scolastică. În timp ce romano-catolicii, pe baza acestei relații externe obiectivează grația și o fac dependentă de semnul sacramental, motiv pentru care sacramentele împărtășesc ex opera operanto, grația mântuitoare, se subiectivizează grația și este făcută dependentă de predestinație.”¹²

Nu găsim în Sf. Scriptură amănunte despre momentul instituirii Tainei Sf. Maslu – toate cele șapte Taine au fost instituite în esența lor de Domnul Hristos¹³.

⁶ Henri Strohl – “La notion de l’Eglise chez les Réformateurs” în rev. RHPH, VI-e anée, nr 3-4-5/1936, p. 267.

⁷ *De coena Christi, Confessio Lutheri M*, 1528, in *Opera*, ed. di Jena, tom 3, p. 512.

⁸ Dr. Martin Luther – *Catehismul mic cu scurte explicații*, Ed. Logos și Dansk Balkan Mission, Cluj-Napoca, 1996, p. 99 (trad. J. Moscovici).

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae - *Teologia Dogmatică Ortodoxă (TDO)*, ed. a II-a, vol. III, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 7-8.

¹⁰ Nikos A. Matsoukas – *op. cit.*, p. 346.

¹¹ Prof. Diac. Em. Vasilescu – „Sfintele Taine (*generalități și controverse interconfesionale*)” în rev. S. T., nr. 1-2/1950, p. 22.

¹² Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu – *Dogmă și teologie*, vol. II, Ed. Sigma, București, 2006, p. 139.

¹³ Ioan Ică – „Sfintele Taine în viața Bisericii după Mărturisirele de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII” în vol. *Sfintele Taine ale Bisericii în Confessio Augustana și Mărturisirele de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2008, p. 92.

Strâns legată de puterea vindecării este și puterea de a ierta păcatele. Iisus mai întâi iartă păcatele slăbănogului și abia apoi îl vindecă¹⁴ (Mt 9, 2-8; Mc 2, 1-12; Lc 5, 17-26). Mântuitorul îi face părtași pe Sf. Apostoli și prin ei Biserica la misiunea Sa de vindecare: „le-a dat putere și stăpânire peste toți demonii și să vindece bolile” (Lc 9,1), reînnoind trimiterea după Înviere: „peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși” (Mc 16,18). Apostolii au practicat această lucrare: „și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau” (Mc 6,13), la fel cei hirotoniți de ei: episcopii și preoții (Ic 5,14-15).

Scopul principal al Bisericii este vindecarea noastră, ștergerea rupturii dintre Dumnezeu și omenire, care este cauzată de păcatele noastre și care conduce spre moarte. Și aceasta se întâmplă tocmai atunci când suntem uniți unul cu altul și cu Dumnezeu în trupul lui Hristos care este Biserica¹⁵.

Învățătura ortodoxă are în vedere realitatea complexă a bolii și legătura dintre păcat și boală: „boala și suferința sunt consecințele inevitabile ale stării de păcătoșenie a întregii lumi care a urmat păcatului săvârșit de Adam și Eva”¹⁶. În consecință: „boala fizică este doar una dintre manifestările realității spirituale. Astfel boala nu este niciodată pur fizică, ci are întotdeauna și o dimensiune spirituală”¹⁷. De aceea la Taina Sf. Maslu „ne rugăm pentru reintegrarea celor aflați în suferință în trupul Bisericii, în deplinătatea vieții, indiferent care ar fi cursul final al bolii fizice”¹⁸. Maslul este o continuare a vindecărilor minunate ale lui Hristos. Totdeauna Hristos a învățat că boala este păcatul însuși. Și după vindecarea multor neputințe, spunea, cunoscutul îndemn, de aici încolo să nu mai păcătuiești (In 5,14). Prin urmare vindecarea neputințelor se deosebește de o simplă acțiune medicală, pentru că aici este vorba despre o integrare în trupul Bisericii; întreaga existență a membrului se sfințește în această integrare¹⁹.

Toate Dogmaticile și catehismele ortodoxe enumeră două efecte sau scopuri ale Tainei Sf. Maslu: tămăduirea bolilor trupești și sufletești și iertarea păcatelor. „Este imposibil de separat între trup și suflet atâta timp cât omul trăiește, deci între lucrarea harului asupra trupului și asupra sufletului. Însăși vindecarea trupului e simțită de bolnav ca un har dat lui ca persoană umană integrală. Trupul e plin de energiile sufletului; prin el lucrează sufletul; fără el sufletul nu poate lucra. De aceea harul nu lucrează asupra trupului fără să lucreze și asupra sufletului. Asupra sufletului lucrează însă, întărindu-l și curățindu-l de păcate și liniștindu-i prin aceasta conștiința, ceea ce are un efect întăritor și asupra trupului, ca să-l facă un instrument al lucrării bune a sufletului și ca să întărească și sufletul”²⁰.

Poate cel mai frapant aspect al Sf. Maslu este prezentarea insistentă a legăturii dintre boală și păcat, dintre vindecare și iertare²¹, așa cum arată întreaga rânduială a slujbei: rugăciuni, cântări, citiri. Rugăciunea care precedă fiecare dintre cele șapte ungeri

¹⁴ Paul Meyendorff – *Taina Sfântului Maslu. Ungerea bolnavilor*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 22. (trad Cezar Login).

¹⁵ *Ibidem*, p. 25.

¹⁶ *Ibidem*, p. 61.

¹⁷ *Ibidem*, p. 69.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Nikos A. Matsoukas – *op. cit.*, p. 367.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *TDO*, vol. III, p. 136-137.

²¹ Paul Meyendorff – *op. cit.*, p. 60.

vorbește în același timp de vindecarea trupească și sufletească și de iertarea păcatelor²²: „tămăduiește pe robul Tău acesta (N) de neputința trupească și sufletească ce l-a cuprins și fă-l să vieze prin harul Hristosului Tău”²³.

În această perspectivă Taina Sf. Maslu poate fi legată de Tainele de inițiere. „Ungerea bolnavilor, la fel ca Botezul, nu se face numai pentru iertarea păcatelor, ci pentru nașterea din nou, pentru luminare, pentru eliberarea din robie, pentru înfiere. Untdelemnul pe care îl folosim acum ne amintește de untdelemnul bucuriei cu care am fost unși înainte de Botez, cât și de Mirungere”²⁴.

Legătura dintre cele două scopuri ale Sf. Maslu a fost subliniată și prin introducerea în rânduiala slujbei, spre sfârșit, în decursul secolului al XIII-lea, unei rugăciuni de dezlegare adaptată după cea pe care o regăsim în Rânduiala Spovedaniei. Din secolul al XVII-lea, în Bisericele slave în special, sub influența Mitropolitului Kievului, Petru Movilă²⁵ a fost impusă obligativitatea primitorului Tainei Sf. Maslu de a se spovedi mai întâi. „Această dezvoltare recentă este una nefericită, pentru că, sub influența scolasticismului, tinde să separe taina vindecării și a iertării mult prea mult. Una din temele centrale ale Sf. Maslu este tocmai faptul că vindecarea și iertarea sunt intim legate și nu pot fi separate”²⁶. Pe de altă parte Maslul nu trebuie înțeles ca o înlocuire a Spovedaniei, o alternativă la aceasta. „Rânduiala spovedaniei și cea a ungerii bolnavilor sunt strâns legate între ele. Amândouă se adresează condiției noastre decăzute și oferă un remediu. Însă nu sunt identice, iar folosirea uneia ca substitut pentru cealaltă înseamnă a le înțelege pe fiecare în mod greșit”²⁷. Taina Sf. Spovedanii este necesară pentru mântuire, Sf. Maslu nu e obligatoriu și absolut necesar pentru mântuire, doar recomandat, nu impus.

Biserica, ca și comunitate stă alături de cel bolnav, de cel aflat în suferință și-l reintegrează în trupul lui Hristos, după cuvântul Sf. Ap. Pavel: „dacă un mădular suferă, toate mădulele suferă împreună” (I Cor 12,26). Întreaga Biserică participă la săvârșirea acestei Taine, numărul de șapte preoți slujitori exprimând deplinătatea, iar locul obișnuit de săvârșire este locașul de cult. „Maslul se face de obicei cu participarea mai multor credincioși, care se roagă și ei concomitent cu preoții. Din această largă comuniune, din acest semn al dragostei pe care i-l dau mai mulți semeni în starea lui de boală și neputință, bolnavul prinde de asemenea putere de refacere trupească și sufletească”²⁸.

Experiența ne arată de fapt că nu toți cei ce primesc Taina Maslului se și vindecă de boală, fie din cauza puținei lor credințe, fie din cauza preștiinței lui Dumnezeu că vindecarea nu le-ar aduce vreun folos pentru mântuire. De altfel dacă Maslul ar avea totdeauna ca urmare vindecarea trupească, ar însemna ca oamenii să nu mai moară niciodată, întrucât ei ar recurge mereu la primirea lui, de câte ori sunt bolnavi. În acest caz s-ar desființa legea morții, ceea ce Domnul nu a intenționat prin Maslu... Domnul

²² *Ibidem*, p. 71.

²³ *Molitfelnic*, Ed. IBMBOR, București, 2002, p. 144.

²⁴ Paul Meyendorff – *op. cit.*, p. 73.

²⁵ *Ibidem*, p. 72, Trebnik, Kiev, 1646, p. 446.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 88.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *TDO*, vol. III, p. 139.

nu a voit să dea omenirii, prin Maslu, nemurirea pe pământ. Dar dacă nu urmează totdeauna însănătoșirea fizică, în schimb cel ce o primește cu cuviință și are dispoziția sufletească potrivită, dobândește totdeauna tăria sufletească de a răbda boala și de a se afla prin aceasta pe calea mântuirii²⁹.

Nu este o simplă terapie cu untdelemn, care era practică în Orient, atât de către iudei, cât și de către păgâni sau o ungere simbolică ce se practica și în Vechiul Testament. Este vorba despre o ungere „în numele Domnului”, deci după voința lui Hristos, nu poate fi numită o taină minoră sau nedeplină.

Foarte mult timp Biserica romano-catolică a administrat Taina Sf. Maslu doar bolnavilor aflați pe patul de moarte, pentru care motiv se și numește *extrema unctio* sau *sacramentum exeuntium*. Teologii scolastici au ajuns la concluzia că Maslul este o cale de primire a iertării păcatelor și, pentru a o deosebi de Taina Pocăinței, au transformat-o într-o Taină care se putea acorda foarte rar și doar pe patul de moarte. Creștinul aflat pe patul de moarte se spovedea, primea Împărtașania și în cele din urmă primea și "ultima pecete" înainte de trecerea la cele veșnice³⁰.

"Extrema unctio" nu a fost susținută în primele opt veacuri de nici o mărturie patristică sau liturgică în Biserica Apuseană. Scopul Tainei nu a fost niciodată să ne pregătească imediat pentru trecerea la cele veșnice, ci acela de a ne oferi vindecarea fizică în fața bolii care ne atacase cu multă furie³¹. Conciliul de la Ferrara-Florenza a avut o ședință dedicată Sfântului Maslu, apusenii statuând termenul de "extrema unctio" pentru această Taină ce trebuie administrată numai persoanelor aflate în pericol de moarte³².

Sensul acesta pe care l-a dobândit este contrar temeiului biblic (Ic 5,14-15). „Mai persistă acea concepție total greșită cum că acest sacrament ar fi un semn precursor al morții ... din păcate din cauza mentalității greșite a multor creștini, sacramentul continuă să fie pentru mulți doar sacramentul celor muribunzi, să fie un semn care produce temă”³³.

Maslul nu e destinat pentru moarte, ci pentru viață și curăție, iar merinde pentru viața veșnică este Sf. Euharistie așa cum arată și formula: „Se împărtașește robul lui Dumnezeu... spre viața de veci”.

Din punct de vedere dogmatic, spunând romano-catolicii că Maslul este o pregătire, o merinde pentru viața de veci, micșorează prin aceasta valoarea Euharistiei, care singură este merinde pentru acea viață. Din punct de vedere psihologic, administrându-se Maslul numai celor greu bolnavi, și știindu-se că el e pregătire pentru

²⁹ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună – *Teologia Dogmatică și Simbolică*, ed. a II-a, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 266. „Expresia *il va ridica* mai înseamnă însăși și îi va ridica moralul, adică va întări sufletește pe cel bolnav ca să suporte mai ușor boala”.

³⁰ Jean-Phillipe Revel - *Traité des sacrements*, vol. VI: L'onction de malades. Rédemption de la chair et par la chair, Éditions du Cerf, 2009, p. 77-78.

³¹ Adrian Agachi – “*Argumente patristice din primele secole creștine: Susțin mărturiile patristice apusene „extrema unctio”*” Ziarul Lumina, 10 mai 2012, p.

³² Jean-Phillipe Revel – *op. cit.*, p. 102-110.

³³ Alois Bișoc – *Sacramentele semnele credinței și ale harului*, ed. a III-a, Ed. Sapientia, Iași, 2009, p. 184-185.

moarte, Taina în loc să însenineze și să încurajeze pe bolnavi – îndeosebi pe cei slabi în credință - ea mai mult îi îngrozește, știind ei că li se apropie moartea³⁴.

Catehismul Bisericii Catolice prevede: „Ca sacrament al Paștelui lui Cristos, Euharistia ar trebui să fie întotdeauna ultimul sacrament ar peregrinării pământești, *viaticul, merindea* pentru trecerea spre viața veșnică”³⁵ și conchide: „După cum sacramentul Botezului, al Mirului și al Euharistiei alcătuiesc o unitate numită *sacramentele inițierii creștine*, se poate spune deci și că Pocăința, Sfânta Ungere și Euharistia dată ca viatic constituie, atunci când viața creștină își atinge ținta, *sacramentele care pregătesc pentru Patrie ori sacramentele care încheie peregrinarea*”³⁶.

Este îmbucurătoare precizarea Conciliului II Vatican: „nu este numai sacramentul acelora care se află în momentul critic al sfârșitului vieții. De aceea, timpul potrivit pentru a-l primi este cu siguranță atunci când credinciosul începe să fie în pericol de moarte din cauza bolii sau a bătrâneții înaintate”³⁷. „Chiar și copiilor le poate fi acordată sfânta Ungere atunci când au ajuns la uzul rațiunii, pentru a simți efectul de întărire al acestui sacrament. Foarte important este că sacramentul poate fi repetat la orice boală gravă și chiar și în aceeași boală”³⁸. În consecință, astăzi se impune tot mai mult între preoți denumirea de sacrament al ungerii bolnavilor³⁹. În Apus pentru Sf. Maslu denumiri frecvente erau: *extrema unctio, unctio infirmorum, sacramentul onctionis, sacramentum muribundorum*.

Formula utilizată de romano-catolici, spre deosebire de rânduiala ortodoxă, exprimă doar efectul iertării păcatelor: „Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen” (Prin această sfântă Ungere și prin mila sa preaîndurătoare să te ajute Domnul cu harul Duhului Sfânt)⁴⁰. Constituția apostolică *Sacram unctionem infirmorum* (1972) modifică formula sacramentală, adăugând: „pentru ca iertându-ți păcatele, să te mântuiască și să te aline”⁴¹. Efectul acesta de ameliorare a bolii este subliniat și de definiția dată de Constituția dogmatică despre Biserică a Conciliului II Vatican, *Lumen gentium*: „Prin sfânta Ungere a bolnavilor și prin rugăciunile preoților; Biserica întreagă îi încredințează pe bolnavi Domnului răstignit și glorificat pentru a-i alina și a-i mântui”⁴², precum și de cea a Catehismului Bisericii Catolice: „Biserica crede și mărturisește că între cele șapte sacramente există unul destinat în mod special alinării celor încercați de boală: Ungerea bolnavilor”⁴³.

³⁴ Prof. N. Chițescu și colab. – *op. cit.*, p. 269.

³⁵ *Catehismul Bisericii Catolice*, 1517, Arhiepiscopia Romano-catolică de București, 1993, p. 330-331. „Bolnavul care este pe punctul de a trece din această viață, primește Sacramentul Euharistiei ca *Viatic*” (Alois Bișoc – *op. cit.*, p. 201).

³⁶ *Ibidem*, 1525, p. 332.

³⁷ Constituția despre liturgie *Sacrosantum Concilium* 73, în vol. *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, ed. revizuită, Arhiepiscopia Romano-catolică de București, 2000, p. 29-30.

³⁸ Alois Bișoc – *op. cit.*, p. 202.

³⁹ *Ibidem*, p. 199.

⁴⁰ Bernard Bartmann – *Précis de Théologie Dogmatique*, tom II, ed. III, Mulhouse, 1938, p. 461 (trad. Marcel Gautier).

⁴¹ *Ritualul ungerii bolnavilor*, 25 la Alois Bișoc – *op. cit.*, p. 199.

⁴² *Lumen gentium* 11, în vol. *Conciliul Ecumenic Vatican II...*, p. 68.

⁴³ *Catehismul Bisericii Catolice*, 1511, p. 329.

În epoca marilor scolastici, Maslul a început să capete funcția de obținere a iertării păcatelor. Funcția sa de vindecare a trupului a început să fie neglijată, ba chiar exclusă definitiv. Bonaventura, spre exemplu, era ferm convins că vindecarea trupei este un efect indirect, ba chiar lipsit de importanță⁴⁴.

Cu toate aceste încercări de apropiere de învățătura și practica Bisericii din primul mileniu creștin, recunoaște un preot profesor romano-catolic contemporan: „dintre toate sacramentele, pastorația sacramentului Ungeriei bolnavilor pare să fie și astăzi cea mai deficitară, fragmentară și provizorie”⁴⁵.

Sf. Maslu se săvârșește de obicei în Biserica romano-catolică de către un singur preot, printr-o singură ungere, numai pe frunte, cu untdelemn sfințit în prealabil de către episcop, în Joia din Săptămâna Pătimirilor. „Celebrarea sacramentului cuprinde în principal următoarele elemente: preoții Bisericii impun – în tăcere – mâinile asupra bolnavilor, se roagă asupra bolnavilor în credința Bisericii; este epicleza proprie acestui sacrament; le dau apoi ungerea cu ulei care a fost sfințit, pe cât se poate de episcop”⁴⁶.

În Biserica Ortodoxă „mădulele trupului sunt unse de șapte ori în semnul crucii, după citirea a șapte pericope evanghlice și din Apostol, și după citirea a șapte rugăciuni, pentru că șapte sunt darurile Sfântului Duh, pentru că șapte au fost duhurile rele scoase din femeia păcătoasă, pentru că numărul șapte simbolizează totalitatea formelor răului, dar și a darurilor lui Dumnezeu. După numărul șapte vine numărul opt care simbolizează odihna și fericirea nesfârșită”⁴⁷.

În documentele romano-catolice Ungerea extremă apare, în mod inexplicabil, penultima, urmată de Taina Nunții.

Biserica romano-catolică având o apetență pentru clasificări, împărțiri și subîmpărțiri numește *Extrema unctio* sacrament al vindecării, instituit indirect sau mediat de Mântuitorul, opțional, care se poate repeta. Toma d'Aquino era unul dintre scolastici care susțineau repetabilitatea Tainei Maslului, dar doar în anumite situații. Spre exemplu, dacă un creștin suferea de o boală relativ ușoară, el avea dreptul să primească Maslul o singură dată. Doar în cazul unei boli grave se admitea repetabilitatea Tainei. Existau însă și scolastici precum Yves de Chartres care erau ferm convinși că Maslul este irepetabil. Această opinie nu a existat niciodată în Ortodoxie⁴⁸.

Protestanții de toate nuanțele resping această Taină, *Confessio Augustana* nu pune problema Sf. Maslu, iar *Apologia* îi tăgăduiește caracterul de taină, ca una ce face parte din acele „ritualuri acceptate de Părinți, care nu sunt socotite de Biserică drept necesare pentru mântuire, căci nu au porunca lui Dumnezeu”⁴⁹.

⁴⁴ Jean-Phillipe Revel – *op. cit.*, p. 92. Teologii din perioada scolastică, precum Yves de Chartres, Albert cel Mare, Bonaventura, Thoma d'Aquino, au început să evidențieze tot mai mult iertarea păcatelor ca scop principal al Tainei Maslului (Adrian Agachi – „Aspecte ale Maslului în Apus: „*Extrema unctio*”: Iertarea absolută a păcatelor” Ziarul Lumina, 17 mai 2012, p.).

⁴⁵ Alois Bișoc – *op. cit.*, p. 183.

⁴⁶ *Catehismul Bisericii Catolice*, 1519, p. 331.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *TDO*, vol. III, p. 139.

⁴⁸ Adrian Agachi – „*Taina Sfântului Maslu în teologia apuseană: Toma d'Aquino și Taina Sfântului Maslu*” Ziarul Lumina 24 mai 2012, p.

⁴⁹ *Apologia Confessionis Augustanae* XIII,6 în vol. *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1929, p. 203.

Martin Luther respinsese *Extrema unctio* încă din 1520 în scrierea sa *De captivitate babylonica ecclesiae*⁵⁰ socotind-o o lucrare instituită de Apostoli, nu de Hristos, fundamentată pe textul din Epistola Sf. Iacov pe care o considera în întregime *epistolă de paie*. În Bisericile luterane a rămas în practică doar vizitarea bolnavului și rugăciunea, fără ungere. Teologul contemporan W. Pannenberg este de părere că „apostolii ungeau bolnavii cu ulei; un obicei de altfel răspândit în antichitate, despre care se credea că este folositor la vindecarea bolnavilor. Epistola lui Iacov atestă tradiția din creștinătatea primară că bolnavii erau vizitați de către cei mai bătrâni, care se rugau cu ei și-i ungeau cu ulei”⁵¹, contestând astfel și preoția sacramentală.

În replică la toate acestea, Conciliul tridentin decretează următoarele: ”dacă cineva afirmă că Sacramentele Legii Noi nu au fost instituite de Iisus Hristos Domnul nostru, sau că sunt mai multe sau mai puține decât șapte și anume: Botezul, Confirmarea, Euharistia, Penitența, *Extrema unctio*, Preoția și Căsătoria, sau că una dintre acestea șapte nu sunt cu adevărat și propriu-zis sacrament, să fie blestemat !”⁵²

Cartea simbolică fundamentală a Bisericii Reformate spune: „Sunt unii care enumeră șapte sacramente ale poporului celui nou. Dintre care noi recunoaștem: penitența, ordinarea miniștrilor – nu cea papală, ci cea apostolică și căsătoria, ca instituite de Dumnezeu și necesare. Confirmarea și *Extrema unctio* sunt invenții omenești de care Biserica se poate lipsi fără nici o pierdere”⁵³

Calvin este de părere că: „chiar dacă admitem întru totul că ungera a fost un sacrament al puterilor care au fost administrate pe atunci prin mâinile apostolilor, acum ea nu mai are nimic de a face cu noi cei de acum, căroră nu ne-a fost încredințată administrarea unor astfel de puteri...când Iacov îndeamnă ca persoanele bolnave să fie unse, el nu indică o altă ungere decât cea cu ulei obișnuit”⁵⁴.

Despre *Extrema unctio* săvârșită în Biserica romano-catolică el se exprimă cu multă înverșunare, în penultimul capitol al operei sale fundamentale *Institutio religionis christianae* (1536), capitol intitulat: *Celelalte cinci ceremonii, fals numite sacramente; deși până acum așa au fost considerate, se dovedește că nu sunt sacramente și li se arată adevărata natură* : „și din ce rațiuni superioare fac ei un sacrament din această ungere și nu din celelalte simboluri menționate în Scriptură? De ce nu decretează ei ca bolnavii să vină la o anumită scaldătoare ... de ce nu iau ei morții în brațe, devreme ce Pavel a înviat un copil luându-l în brațe? ... De ce noroiul făcut din salivă și pulbere nu este un sacrament? ... acești oameni nu binevoiesc să folosească alt ulei decât cel consacrat de un episcop, adică unul care a fost încălzit de respirația multor clerici, deasupra căruia au fost murmurate lungi incantații și care a fost cinstit prin nouă îngenuncheri...de unde au dedus ei că trebuie să recurgă la astfel de exorcisme ... acești indivizi mint cu nerușinare că păcatele sunt iertate prin ungera lor *sacră*, adică blestemată”⁵⁵.

⁵⁰ WA 6, 567-570.

⁵¹ Wolfhart Pannenberg – *Teologia Sistematică*, vol. III, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1999, p. 47 (trad. pr. dr. George Remete).

⁵² *Decretul De sacramentis*, 03. III. 1547, 1601.

⁵³ *Confessio Helvetica posterior*, XIX, în vol. *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 205-206.

⁵⁴ Jean Calvin - *Institutio christianae religionis. Învățătura religiei creștine*, IV,19, vol. II, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 649-651 (trad. Elena Jorj, Daniel Tomuleț)

⁵⁵ *Ibidem*.

Din nefericire teologii protestanți acordă foarte puțină importanță Maslului, care nu a fost luat în discuție în cadrul dialogului interconfesional. Nici în misteriologia protestantă contemporană nu se constată nici o apropiere de sensul acestei Taine din Bisericile sacramentale, unde harul printr-un element material: ungerea cu untdelemn săvârșește vindecarea trupească și sufletească. „Specificul teologiei protestante constă tocmai în separarea dintre lumea materială și spirituală, între divin și uman, între materie și spirit, și în orice caz, neîncrederea în capacitatea materiei de a fi mediu real, eficient de cuprindere și transmitere a sacralului, a harului divin”⁵⁶.

⁵⁶ Pr. dr. George Remete – *Perspective noi în Teologia sacramentală luterană. Evaluare ortodoxă*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1999, p. 304.

INIMA ȘI RUGĂCIUNEA INIMII ÎN SPIRITUALITATEA RĂSĂRITEANĂ, PÂNĂ ÎN SECOLUL V

GHEORGHE IONAȘCU*

ABSTRACT. *The Heart and the Prayer of Heart in the Eastern Spirituality, until the Fifth Century.* Communion of man with God is itself a mystery, experienced in prayer and in a spiritual life, which cannot be fully contained in the rational concepts, while the true spiritual life lies in the union of mind and heart, more specific in lowering or immersing the mind into the heart. Saint Mark the Ascetic considers that deep inside the heart, where the mind should immerse, lies the throne or the place where Christ and the Holy Spirit or, more precisely, the Holy Trinity dwells through Baptism. The failure to understand the heart in this respect has determined some authors to adopt the Platonist scheme, making the difference between the mind and the heart, scarcely using the term "heart". When the term does appear, it is associated with the feelings or it is dealt with as an equivalent of "mind" (*nous*). The same idea appears in the works of Origene, Evagrius or Dionysius the Areopagite. Other patristic authors continue to use the term "heart" in the sense of the Scriptures, in order to designate the spiritual center of the whole being. Among those one can mention Saint Mark, Diadochus, Hesychius, John and Varsanuphius, John Climacus or Isaac the Syrian. Since the semitic syntax of the language offered the Syrian speaking Christians the possibility to grasp the specific language of the Scripture, it came as a logical consequence that the Syrian ascetics, more than the Egyptian ones, be close to the doctrine of heart, with a scriptural character. The Syrian authors added to their literary and theological traditions a profound biblical spirituality, characterized by advanced rhetorical Greek forms, thus bringing their contribution to the formation of the Byzantine spiritual synthesis that will take place later. The two perspectives will be merged and transferred by the Byzantine synthesis of ascetic concept after the 10th century, a synthesis that had emerged in the 5th and the 6th centuries, in the writings of the Syrian and Greek Fathers. Thus we can get a better grasp of the stress that Eastern spirituality puts on the advice regarding the guarding of the heart and on the presence of God in man's heart.

Keywords: *Prayer, heart, spirituality, the Holy Fathers, Old Testament, New Testament, Saint Mark the Ascetic.*

REZUMAT. Comuniunea omului cu Dumnezeu reprezintă în sine o taină, experimentată în rugăciune și într-o viață duhovnicească, ce nu poate fi pe deplin cuprinsă în concepte raționale, iar adevărata viață duhovnicească constă în unirea dintre minte și inimă, mai precis coborârea sau cufundarea minții în inimă. Sf. Marcu Ascetul consideră că adâncul inimii, unde trebuie să coboare mintea, este tronul sau locul unde Se sălășluiește, prin Botez, Hristos și Duhul Sfânt, sau mai bine zis Sf. Treime. Absența acestei înțelegeri a inimii a determinat unii autori să adopte schema platonistă, făcând deosebirea între inimă și minte, utilizând puțin termenul de "inimă", și chiar atunci când apare, el este

* Pr. Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Andrei Șaguna, Universitatea Lucian Blaga, Sibiu, România, ionascugheorghe@gmail.com

asociat fie cu sentimentele, sau este tratat ca un echivalent al "minții" (nous), concepție întâlnită la Origen, Evagrie sau Dionisie Areopagitul, în timp ce alți autori patristici care continuă să folosească cuvântul "inimă" așa cum îl prezintă și Scriptura, desemnând centrul spiritual al întregii persoane, concepție întâlnită la Sf. Marcu, Diadoh, Avva Isaia, Ioan și Varsanufie, Ioan Scărarul sau Isaac Sirul. Dacă sintaxa semitică a limbii le-a oferit creștinilor de limbă siriacă posibilitatea de a înțelege limbajul specific Scripturii, nu este de mirare că întâlnim la asceții sirieni, mai mult decât la cei egipteni, doctrina inimii, cu articulare scripturistică. Autorii sirieni, începând cu sfârșitul secolului al IV-lea, au adăugat la tradițiile lor literare și teologice o spiritualitate biblică profundă, cu forme retorice grecești avansate, contribuind astfel la formarea sintezei spirituale bizantine ce va avea loc mai târziu. Cele două perspective vor fi în cele din urmă definitiv contopite și transmise de către sinteza bizantină a tradiției ascetice de după secolul al X-lea, sinteză ce se contura încă din secolele al V-lea și al VI-lea, în scrierile Părinților greci și sirieni. Astfel vom putea înțelege mai bine insistența care se pune în spiritualitatea răsăriteană pe îndemnul legate de paza inimii, luarea-aminte la inimă, curăția inimii, rugăciunea și atenția la inimă, ca și pe prezența lui Dumnezeu în inima omului.

Cuvinte cheie: *Rugăciune, inimă, spiritualitate, Sf. Părinți, Vechiul Testament, Noul Testament, Sf. Marcu Ascetul.*

Având în vedere faptul că în Sfânta Scriptură nu există dihotomia minte/inimă, pentru autorii biblici „inima nu înseamnă sentimentele și emoțiile; acestea sunt localizate mai jos, în intestine și măruntaie. Inima desemnează, dimpotrivă, interiorizarea personalității noastre umane în întreaga ei profunzime spirituală. Termenul trebuie înțeles într-un sens larg: inima este centrul primordial al întregii persoane, baza ființei noastre, rădăcina și sursa întregului nostru adevăr interior. Ea este în acest fel un simbol al unității și plinătății personalității noastre în Dumnezeu”¹.

Concepția despre inimă în Vechiul Testament

Astfel că inima este înțeleasă ca „centrul ființei omenești. Este locul în care sălășluiește harul, prin nevointă, în lăuntru al căreia se arată Însuși Domnul. Inima este și centrul puterilor – energii ale sufletului (puterea înțelegătoare, poftitoare și mânioasă)”², ce „cuprinde în sine întreaga plinătate a vieții duhovnicești, care trebuie să îmbrățișeze omul întreg cu toate facultățile și toate activitățile sale”³. Antropologia biblică acordă inimii o semnificație duhovnicească „ea fiind adevărata realitate lăuntrică a persoanei”⁴, unde se nasc și sălășluiesc gândurile făpturii „ca să cunoști gândurile inimii tale” (Dn. 2, 30),

¹ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *How Do We Enter the Heart?, în Paths to the Heart, Sufism and the Christian East*, edited by James S. Cutsinger, 2002, p. 7.

² Ierothei, Mitropolitul Nafpaktei, *O noapte în pustia Sfântului Munte*, ed. a IV-a, trad. Călin Cosma, Ed. Predania, București, 2006, p. 197.

³ Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, I. Manual sistematic, ed. a II-a, trad. și prezentare Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 145.

⁴ Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie*, în *Semnele Împărăției. Antologie de studii biblice și patristice*, vol. I, cuv. intr. Pr. Prof. Dr. V. Muntean, trad. Marian Rădulescu, Ed. Marineasa, Timișoara, 2003, pp. 230 – 267, aici p. 232.

și fiindcă omul trăiește potrivit gândurilor inimii sale aceasta este cercetată de către Dumnezeu „Tu, Doamne al puterilor, Judecătorul cel drept, Care cercetezi inimile și rărunchii” (*Jer.* 11, 20). Inima este locul în care are loc supunerea și slujirea adevărată față de Dumnezeu „numai să vă temeți de Domnul și să-I slujiți Lui cu adevărat, din toată inima voastră” (*I Regi* 12, 23) și unde se sălășluiește frica de Dumnezeu „voi pune frica Mea în inima lor” (*Jer.* 32, 40), astfel că inima celui drept nădăjduiește în Domnul „pune-ți nădejdea în Domnul din toată inima ta și nu te bizui pe priceperea ta” (*Pildele lui Solomon* 3, 5). Întrucât mișcările inimii arată direcția în care se îndreaptă voința și dorința omului, psalmistul îi cere lui Dumnezeu zicând: „Pleacă inima mea la mărturiile Tale și nu la lăcomie” (*Ps.* 118, 36), căci omul se uită la înfățișarea exterioară în timp ce Dumnezeu se uită la inimă „Eu nu Mă uit ca omul; căci omul se uită la față, iar Domnul se uită la inimă” (*I Regi* 16, 7), de aceea Dumnezeu primește rugăciunea rostită din inima întristată a Anei „fiindcă Ana vorbea în inima sa” (*I Regi* 1, 13), astfel că chiar Dumnezeu îl îndeamnă pe om zicând: „nimeni să nu pună la cale fărădelegi în inima lui împotriva fratelui său!” (*Zaharia* 7, 10). „Psalmii și apoftegmele de înțelepciune prezentau o formă mai bine încheată a aceleași doctrine, una mai relevantă pentru doctrina rugăciunii, pe care primii călugări aveau să o asimileze prin recitarea constantă de pasaje din această carte a Scripturii. Domnul cunoaște tainele inimii (*Ps.* 43, 23). El știe că oamenii văd adevărata lor față în inimă (*Pilde* 23, 7), a cărei adâncime este uimitoare (*Ps.* 72, 7)⁵.

Concepția despre inimă în Noul Testament

În Noul Testament, față de cel Vechi, inima primește noi sensuri, astfel că ea devine echivalentă omului lăuntric, unde are loc sălășluirea divină „ca să fiți puternic întăriți, prin Duhul Său, în omul dinăuntru, și Hristos să Se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre” (*Ef.* 3, 16-17). „Aici inima, ca lăuntru în totalitatea lui, este în mod evident mai mult decât afecțiunile și sentimentele. Aceasta denotă faptul că persoana umană este văzută ca subiect spiritual, cum reiese clar din cuvintele adesea citate ale lui Hristos din Predica de pe Munte: „Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta” (*Mt.* 6, 21)⁶, fiind astfel locul unde noi formulăm primele speranțe și unde ne decidem scopul de urmat în viață. „Aceasta este centrul moral, determinant al acțiunii, și așa corespunde în parte cu ceea ce înseamnă astăzi conștiință. Despre Maica Domnului se spune că „păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa” (*Lc.* 2, 19), ceea ce înseamnă conștiința actuală de sine, locul cugetării și al reflecției. „Așa cum nu există contrastul minte/inimă în Scriptură, tot astfel nu există nici o separare între trup și suflet. Inima nu desemnează trupul excluzând sufletul sau sufletul excluzând trupul, ci le cuprinde pe amândouă la un loc⁷. ”Antropologia cardiacă” este în acest fel holistică: ființa umană

⁵ Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie ...*, p. 233.

⁶ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *How Do We Enter the Heart?*, p. 7.

⁷ În ceea ce privește sensul pe care îl are inima, el este mult mai cuprinzător decât cel de suflet, așa cum reiese din cuvintele lui Diadoh, care îndeamnă ca cel ce urmează viața ascetică, să o facă cu nădejdea „ca să ajungă numai să iubească pe Dumnezeu cu toată simțirea și convingerea inimii, ceea ce înseamnă din tot sufletul, din toată inima și din tot cugetul” (*Lc.* 10, 27), Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete, FR. I*, trad. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Humanitas, București, 1999, p. 353.

este concepută ca o totalitate psihosomatică, o unitate indivizibilă. Inima este, pe de o parte, o realitate fizică – organul din trup localizat în pieptul nostru – și, în același timp, un simbol psihic și spiritual. Mai presus de toate, ea înseamnă integrarea și relația: integrarea și unificarea întregii persoane în ea însăși și, în același timp, centrarea și concentrarea întregii persoane în Dumnezeu”⁸. Înțelegând importanța inimii în viața duhovnicească vom putea înțelege mai bine insistența care se pune în spiritualitatea răsăriteană pe îndemnurile legate de paza inimii, luarea-aminte la inimă, curăția inimii, rugăciunea și atenția la inimă, ca și pe prezența lui Dumnezeu în inima omului. „A lua aminte la inimă” este o expresie extrem de cunoscută în spiritualitatea răsăriteană. Ea îmbracă mai întâi un aspect negativ: a îndepărta orice gând rău venind din afară, a tămădui inima, a o educa prin intermediul vigilenței”⁹.

Proorocul Iezechiel când spune că Dumnezeu va înlocui inima de piatră cu cea de carne, zicând: „Și le voi da aceeași inimă și duh nou voi pune în ei; voi scoate din trupul lor inima cea de piatră și le voi da inimă de carne, ca să urmeze poruncile Mele și legile să le păzească și să le împlinească; vor fi poporul Meu, iar Eu le voi fi Dumnezeu” (*Iez. 11, 19 – 20*), arată necesitatea reînnoirii noastre spirituale, prin reorientarea noastră spre chemarea adresată de Mântuitorul: „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău” (*Mt. 22, 37*). „Viața spirituală este o nouă creație prin care energia minții este dirijată spre esența ei, spre inima spirituală. Părinții neptici numesc această lucrare, întoarcerea minții acasă. Mintea risipită, împrăștiată sau împătimită, prin despățimire se întoarce în lăcașul ei, acasă, adică în inimă”¹⁰.

Însă din cauza păcatelor personale pe care le-am săvârșit cât și „a viețuirii într-o lume căzută, inima omului este profund ambivalentă, un câmp de bătaie între forțele binelui și răului. Inima este astfel, arena în care noi venim față în față cu puterea păcatului”¹¹. Aceasta o arată Mântuitorul când spune că: „din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtișaguri, mărturii mincinoase, hule” (*Mt.15, 19*), sau Sf. Ap. Pavel care zice că: „Dumnezeu i-a dat necurăției, după poftele inimilor lor” (*Rm.1, 24*), fiind în același timp locul în care descoperim prezența lui Dumnezeu „Cel ce cercetează inimile ...” (*Rm. 8, 27*), fiindcă acolo „a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte!” (*Ga. 4, 6*). Inima este „locul de întâlnire a creatului cu Necreatul. În și prin inimă credinciosul poate să afirme, nu într-o manieră sentimentală și imaginară, ci cu strictețe literalitatea: „nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (*Ga. 2, 20*)”¹². Această precizare ne dă o nouă înțelegere a cuvintelor „să pătrundă înlăuntrul omului și în adâncimea inimii lui” (*Ps. 63, 7*), și a celor despre păzirea inimii „păzește-ți inima mai mult decât orice, căci din ea țășnește viața” (*Pildele lui Solomon 4, 23*), care sunt centrale în gândirea părinților neptici.

⁸ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *How Do We Enter the Heart ?*, p. 8.

⁹ Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, I, p. 150.

¹⁰ Diac. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr., Asist. Ierom. Dr. Vasile Bîrzu, *Spiritualitate ascetică și mistică, Suport de curs*, sem. I, Facultatea de Teologie „ Andrei Șaguna”, Sibiu, p. 48.

¹¹ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *How Do We Enter the Heart ?*, p. 8.

¹² *Ibidem*, p. 9.

Concepția patristică despre inimă

Kallistos Ware prezintă cele două moduri în care este înțeleasă sălășluirea lui Dumnezeu în adâncul inimii, specifice teologiei răsăritene și anume: una specifică gândirii Sf. Marcu Ascetului, după care, prin Sfântul Botez Hristos și Duhul Sfânt se sălășluiesc în „încăperea cea mai dinăuntru, mai ascunsă și mai sinceră a inimii”¹³, astfel că „celor botezați în Hristos li s-a dăruit harul în chip tainic ; dar el lucrează în ei pe măsura împlinirii poruncilor”¹⁴; și o alta care insistă pe prezența tainică a lui Dumnezeu în adâncul inimii, în orice persoană umană „fie că este botezată sau nu, pentru că toți suntem făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fc. 1, 26)”¹⁵, care-și poate găsi sprijinul acestui punct de vedere „universalist” în cuvintele Sf. Apostol Pavel, după care Dumnezeu „nu e departe de fiecare dintre noi. Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem” (FA. 17, 27-28), ca și în cuvintele Sf. Ioan Teologul, despre „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume” (In. 1, 9), concepție întâlnită și în gândirea Sf. Iustin Martirul și Filozoful despre Logosul ale Cărui seminte se află în toți oamenii „...datorită seminței Cuvântului, care este înăscută în tot neamul oamenilor...”¹⁶, sau despre cei care sunt creștini înainte de Hristos, pentru că au viețuit potrivit voinței Lui: „Cei ce au viețuit potrivit Cuvântului, sunt creștini, chiar dacă au fost socotiți ateii. Astfel au fost, bunăoară, la elleni: Socrates și Heraclit și cei asemenea lor ...”¹⁷.

K. Ware este de părere că cele două moduri de abordare ar putea fi combinate: „Credincioșii pot afirma, cu Iustin Martirul, că Hristos Logosul este prezent în fiecare inimă omenească; și apoi ei pot merge mai departe susținând, cu Sf. Marcu Monahul (Ascetul), că această locuire universală a Dumnezeirii este confirmată și accentuată (adâncită) prin taina Botezului în Biserică”¹⁸. Într-adevăr în virtutea creației toți purtăm chipul lui Dumnezeu, datorită căruia toți avem chemare de la Dumnezeu, dar acest chip al lui Dumnezeu în om a fost alterat prin cădere, momentul în care omul pierde harul divin și astfel legătura dintre om și Dumnezeu este ruptă, deși așa cum afirmă Sf. Chiril al Alexandriei „Duhul Sfânt este substanțial prezent în adâncul ființei noastre, locul sălășluirii sale primordiale și al inserării tuturor darurilor următoare”¹⁹, căci îndată ce firea omului „s-a aplecat spre păcat și s-a îmbolnăvit de păcatul introdus în

¹³ Sfântul Marcu Ascetul, *Răspuns acelor care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez*, FR. I, trad. intr. și note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 287.

¹⁴ Idem, *Despre cei ce-și închipuie că se îndreptează prin fapte...*, p. 260.

¹⁵ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *How Do We Enter the Heart ?*, p. 10.

¹⁶ Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *Apologia a doua*, cap. VIII, trad. și note Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, *Apologeti de limbă greacă*, PSB 2, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 83.

¹⁷ Idem, *Apologia întâia*, cap XLVI, *op. cit.* p. 56.

¹⁸ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *How Do We Enter the Heart ?*, pp. 10 - 11. „E adevărat că mulți care îl resping în mod conștient pe Hristos și Biserica Sa, sau care nu au auzit niciodată de El, slujesc unui Domn care, cu toate că le este necunoscut, se sălășluiește în adâncul inimii lor și implicit în orientarea întregii lor vieți. Dumnezeu poate să mântuiască pe cei care nu au aparținut niciodată Bisericii Sale. Dar privind la aceasta de pe poziția noastră, nu suntem îndreptățiți să spunem: «Biserica nu este necesară pentru mine»”, Episcop Kallistos Ware, *Ortodoxia, calea drepte credințe*, trad. E. Chiosa, G. Jacotă și Pr. D. Ailincăi, Ed. Trinitas a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p.116.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgorean, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 248.

ea din iubirea sporită de trup, Duhul care o modela după chipul dumnezeiesc și care era întipărit în ea în mod negrăit, ca o pecete, s-a despărțit de ea și astfel a apărut în ea stricăciunea (corupția) și lipsa de frumusețe, precum și alte urătenii. Dar Făcătorul tuturor voind să readucă la tăria și armonia de la început existența căzută în stricăciune, în falsitate și în urătenie, pentru păcatul introdus în ea, i-a infuzat iarăși Duhul Sfânt și dumnezeiesc care o părăsise”²⁰.

Pentru refacerea acestei legături, restaurarea chipului lui Dumnezeu în om, și primirea harului a fost necesară venirea Mântuitorului Hristos²¹. Chiar dacă harul lui Dumnezeu ca lucrare providențială și ca rațiune naturală, este prezent în fiecare făptură, putând astfel spune la modul general că Duhul Sfânt este prezent în toți, dar în chip deosebit se găsea în cei de sub Lege și cu totul în alt chip în cei renăscuți prin harul dumnezeiesc al lui Hristos. În aceștia se află ca cel ce zidește în ei înfierea, primită prin credință și apoi prin împlinirea poruncilor, curățindu-se de patimi și dobândind virtuțile, lucrează în ei desăvârșirea²². Sf. Marcu subliniază acest lucru arătând necesitatea

²⁰ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime, Cuvântul VII*, Scrieri partea a treia, trad. intr. și note, Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, membru al Academiei Române, PSB 40, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 298.

²¹ „Dar pierzând sfințenia prin abaterea spre rău, a fost readus la frumusețea de la început prin Hristos, Care a înnoit ceea ce se învechise, refăcând chipul dumnezeiesc și spiritual”, *Ibidem*, p. 283.

²² Acest lucru este subliniat în modul cel mai explicit de Sf. Maxim Mărturisitorul care spune că Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură și mai ales rațională. El o susține în existență pe fiecare, prin puterea providențiatoare. El mișcă rațiunea naturală pentru a o aduce la cunoștința faptelor săvârșite greșit, pe cel ce vrea să primească gândurile drepte ale firii. „Căci se întâmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți, este Duhul Sfânt. Într-un chip deosebit însă și în alt înțeles se afla în toți aceia care trăiau sub Lege. În ei susținea legea și le vestea tainele viitoare, trezind în ei conștiința călcării poruncilor și știința despre desăvârșirea viitoare în Hristos. De aceea aflăm și dintre aceștia mulți care, părăsind slujirea veche și închisă în umbre, s-au mutat cu bucurie spre cea nouă și tainică. Dar pe lângă modurile amintite mai sus, se mai află, în alt chip, în toți aceia care au moștenit prin credință numele cu adevărat dumnezeiesc și îndumnezeitor al lui Hristos. În aceștia se află nu numai ca Cel ce-i susține și le mișcă, prin Providență, rațiunea naturală, apoi ca Cel ce le descoperă călcarea poruncilor și păzirea lor, și le vestește desăvârșirea viitoare cea întru Hristos, ci și ca Cel ce zidește în ei înfierea cea după har, dăruită prin credință. Dar ca dătător de înțelepciune e numai în aceia, care și-au curățit sufletul și trupul prin deprinderea în împlinirea întocmai a poruncilor. Întru aceștia petrece ca întru ai Săi, prin cunoștința simplă și nematerială ce le-o împărtășește, întipărind în mintea lor preacuratele și negrăitele înțelesuri, care îi ridică la îndumnezeire. [Înfierea cea după har, dăruită prin credință o au toți credincioșii. E prima treaptă a vieții în Hristos. Dar la înțelepciune, la cunoașterea simplă, unitară și mai presus de înțelegere, se ajunge numai după curățirea de patimi și dobândirea virtuților. E treapta cea mai înaltă a urcușului duhovnicesc; Pr. Stăniloae, nota 1, p. 66]. Așadar în chipul cel mai general se află în toți, întrucât îi susține și îi providențiază pe toți și mișcă germenii naturali din toți; într-un chip deosebit se află în cei de sub Lege, întrucât le face cunoscută călcarea poruncilor și le limpezeste făgăduința prevestită a lui Hristos; în sfârșit, pe lângă chipurile amintite, se mai află în alt chip în toți cei ce urmează lui Hristos, ca făcător al înfierii. Ca dătător de înțelepciune însă nu este în nici unul din cei amintiți înainte în chip general, ci numai în cei chibzuiți, care s-au făcut vrednici de sălășluirea lui îndumnezeitoare printr-o viață după voia lui Dumnezeu. Căci tot cel ce nu împlinește voia lui Dumnezeu chiar dacă e credincios, are inima sa nesocotită drept laborator de gânduri rele, iar trupul e supus păcatelor, ca unul ce-i stăpânit pururea de murdăriile patimilor”, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, trad. intr. și note Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, *Filocalia* vol. III, Ed. Humanitas, București, 1999, pp. 65-67.

botezului prin care „am primit slobozenia și curățirea în chip tainic”²³, „căci întâi se dă botezul în Biserica universală, și prin botez se dă în chip tainic (μυστικῶς) harul care locuiește astfel în chip ascuns (κρυπτῶς). Pe urmă, pe măsura împlinirii poruncilor și a nădejdiîi înțelegătoare, acesta se descoperă ...”²⁴, și afirmă în continuare zicând: „Încredințatu-te-ai acum că chiar de la botez li se dă Duhul Sfânt celor ce cred cu tărie, iar celor ce nu cred sau cred rău și nu sunt botezați nu li se dă ?”²⁵. Deci cu toate că Botezul este absolut necesar pentru mântuire aceasta nu va însemna „că li se refuza mântuirea acelor care, asemenea tâlharului de pe cruce, aveau dorința, dar nu și ocazia, de a primi Sfânta Taină”²⁶.

La Sf. Diadoh găsim combătută cu claritate învățătura messalienilor care susțineau că atât harul cât și diavolul se află în om după botez, și susținută, ca și Sf. Marcu Ascetel învățătura că în momentul botezului am primit harul în chip tainic, zicând: „Eu însă am înțeles din dumnezeieștile Scripturi și din însăși simțirea minții că înainte de Sfântul Botez harul îndeamnă sufletul din afară spre cele bune, iar Satana foiește în adâncurile lui, încercând să stăvilească toate ieșirile dinspre dreapta ale minții. Dar din ceasul în care ne renaștem, diavolul e scos afară, iar harul intră înăuntru. Ca urmare aflăm că precum odinioară stăpâna rădăcirea asupra sufletului, așa după botez stăpânește adevărul asupra lui. Lucrează, desigur, Satana asupra sufletului și după aceea ca și mai înainte, ba de multe ori chiar mai rău. Dar nu ca unul ce se află de față împreună cu harul (să nu fie!), ci învăluind prin mustul trupului mintea, ca într-un fum, în dulceața pofteilor neraționale”²⁷. Iar despre faptul că prin botez se reface chipul stricat prin cădere zice: „Două bunuri ne aduc harul cel sfânt prin botezul renașterii, dintre care unul covârșește nemărginit pe celălalt. Cel dintâi ni se dăruiește îndată, căci ne înnoiește în apa însăși și luminează toate trăsăturile sufletului, adică „chipul” nostru, spălând orice zbârcitură a păcatului nostru. Iar celălalt așteaptă să înfăptuiască împreună cu noi ceea ce este „asemănarea”. Deci când începe mintea să guste întru multă simțire din dulceața Preasfântului Duh, suntem datori să știm că începe harul să zugrăvească, așa zicând, peste chip, asemănarea ... și sfântul har al lui Dumnezeu readuce întâi prin botez „chipul” omului la forma în care era când a fost făcut, iar când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețea „asemănării” și stând goi, și fără frică în atelierul lui, înflorește o virtute prin alta și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării”²⁸.

²³ *Răspuns aceloră ...*, FR. I, p. 292.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 293.

²⁶ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină, O istorie a dezvoltării doctrinei, III Evoluția teologiei medievale (600-1300)*, trad. Silvia Palade, Ed. Polirom, 2006, p. 229.

²⁷ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic ...*, cap. 76, FR. I, pp. 369 – 370. Această învățătură poate fi înțeleasă încă din cuprinsul *Epistolei lui Barnaba*, datată aproximativ între anii 71-130(131), unde se scoate în evidență deosebirea dintre omul cel vechi și cel renăscut prin botez: „Înainte de a fi crezut noi în Dumnezeu, locuința inimii noastre era stricată și slabă, ca un templu zidit într-adevăr de mână; era plin de idololatrie, era casă a demonilor, pentru că se făceau de el cele câte erau împotriva lui Dumnezeu. Dar templul acesta va fi zidit în numele Domnului... Când am luat iertarea păcatelor și am nădăjduit în numele Domnului, ne-am înnoit, fiind zidiți iarăși dintru început. De aceea în locuința inimii noastre locuiește cu adevărat Dumnezeu”, *Epistola zisă a lui Barnaba*, XVI, 7-8, *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB.1 trad. note și indici Pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 134.

²⁸ Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic ...*, cap. 89, p. 379.

Mintea și Inima

Înțelegerea noțiunii biblice de inimă este importantă întrucât „inima include trupul, pentru că este un organ fizic; dar este, de asemenea, centrul spiritual al personalității noastre, mijlocul prin care noi gândim, luăm decizii morale și dobândim înțelepciunea. Dar aceasta nu este tot. Pătrunzând înlăuntru, trecând mai multe niveluri diferite ale inimii unde binele și răul se confruntă între ele, sunt în conflict, în cele din urmă, prin harul și mila lui Dumnezeu, cel ce caută atinge „adâncul inimii”, acesta fiind scânteia divină din noi, altarul cel mai ascuns în care locuiește Sfânta Treime, punctul de întâlnire dintre timp și veșnicie, dintre creat și Necreat”²⁹. Absența acestei înțelegeri a inimii a determinat unii autori să adopte schema platonistă, făcând deosebirea între inimă și minte. „Ei utilizează puțin termenul de „inimă”; atunci când apare, el este asociat fie cu sentimentele, sau este tratat ca un echivalent al „minții” (*nous*), dar în ambele cazuri, deplinătatea întrebuirii biblice este pierdută. Acest lucru este adevărat în general la scriitorii cum ar fi Origen (m. 254), Evagrie din Pont³⁰ (m. 399), și Sf. Dionisie Areopagitul (c. 500). Există, însă, alți autori patristici care continuă să folosească cuvântul „inimă” în puternicul sens al Scripturii, desemnând centrul spiritual al întregii persoane. Acesta este cazul, de exemplu, cu Sf. Marcu Monahul (Ascetul), Sf. Diadoh al Foticeii și Avva Isaia în al cincilea secol, cu Sf. Varsanufie și Sf. Ioan din Gaza la începutul sec. al șaselea, cu Sf. Ioan Scărarul și Sf. Isaac din Ninive în al șaptelea secol, și cu Sf. Isihie³¹ din Batos în al optelea-al nouălea secol”³².

Totuși cele două perspective „- a înălțării noetice și cea a inimii care devine conștientă de Prezența divină – își au rădăcina în doctrina biblică a milostivei epifanii a Domnului, în fața fapturilor Sale, fiind în cele din urmă definitiv contopite și transmise de către sinteza bizantină a tradiției ascetice de după secolul al X-lea, sinteză ce se contura încă din secolele al V-lea și al VI-lea, în scrierile Părinților greci și sirieni”³³. Însă și Părinții deșertului accentuau nevoia de a păstra inima curată. Tradiția egipteană „abordează această chestiune în două feluri: mai întâi (și cel mai adesea), călugărul trebuie să-și păzească inima de noianul de gânduri pătimase care îl încearcă; apoi (la

²⁹ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *How Do We Enter the Heart ?*,... p. 11.

³⁰ „Este adevărat că, în anumite școli spirituale (mai ales cele influențate de metafizica lui Origen și Evagrie, culminând – după încercarea de suprimare a celor doi învățători – în scrierile extrem de influente, atribuite lui Dionisie Areopagitul), terminologia aleasă de Părinții greci întrebuițată, adeseori, noțiunea de *nous* și de „înălțare a acestuia la Dumnezeu Cel de necuprins”. Dar, chiar dacă așa stau lucrurile în termeni generali, să nu uităm că Origen (ca inițiator al influenței platonice asupra spiritualității creștine) și-a temperat intelectualismul printr-un misticism dedicat lui Iisus, profund înrădăcinat în inimă, care avea să-l facă îndrăgît de majoritatea generațiilor de monahi. Evagrie însuși vorbește despre rolul inimii în scrierile sale..., deși sensul pe care el îl conferea întrupării a fost slăbit de concepția metafizică a ieșirii din trup”, Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie...*, p. 233.

³¹ Referindu-se la învățăturile lui Diadoh și Isihie, Antoine Guillaumont, spune că „în realitate nous-ul este în interiorul inimii. Asupra acestui punct psihologia acestor autori este pur și simplu aceea a vechilor semiți, întâlnită în textele Scripturii, după care inima este centrul inteligenței”, Antoine Guillaumont, *Le "cœur" chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, DSp, t. 2, Paris, 1952, art. „*Cor et cordis affectus*”, col. 2281 – 2288, reluat în *Études sur la Spiritualité de l'Orient chrétien*, Spiritualité Orientale, N^o 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, pp. 69 – 80, p.75.

³² Kallistos Ware, Bishop of Diokleia, *How Do We Enter the Heart ?*,... p. 12.

³³ Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie...*, p. 235.

câțiva călugări doar), inima, curățită fiind, ajunge altar al prezenței incandescente a lui Dumnezeu. În acest stadiu timpuriu al tradiției deșertului, doctrina inimii este, așadar, predominant "neptică": preocupată să păstreze starea de trezvie, nelăsând patimile să pătrundă în sanctuarul inteligenței spirituale³⁴. Astfel în Apoftegme se spune despre răspunsul unui bătrân, dat unui frate ce voia să știe ce lucru bun să făptuiască și cu care să viețuiască: „Bătrânul a răspuns: ”Dumnezeu știe ce-i bun, dar am auzit că un părinte l-a întrebat pe avva Nistheroos cel Mare, prietenul avvei Antonie: «Ce lucru să fac?». El i-a zis: «Nu sunt toate lucrurile egale? Scriptura zice că Avraam era iubitor de oaspeți și Dumnezeu era cu el; Ilie iubea liniștea și Dumnezeu era cu el; David era smerit și Dumnezeu era cu el. Fă ce vezi că sufletul tău își dorește, ca să-i fie drag lui Dumnezeu și ai grijă de inima ta»³⁵.

Pentru Sf. Antonie cel Mare „inima era arena adevăratului deșert interior, acel loc al extremelor, mai mult decât un deșert, în care călugărul își petrecea nevoițele întru mântuire”³⁶, astfel că inima care s-a curățit și a dobândit discernământul, poate fi oferită ca jertfă fără prihană lui Dumnezeu: „Eu vreau ca voi să știți, copiii mei, că nu încetez să mă rog lui Dumnezeu pentru voi, ziua și noaptea, că El poate deschide ochii inimilor voastre, ca să puteți vedea toate răutățile ascunse pe care duhurile le revarsă peste noi în fiecare zi, în acest timp prezent. Eu cer lui Dumnezeu să vă dea o inimă cunoscătoare și un duh al discernământului, ca să puteți să înălțați inimile voastre înaintea Tatălui ca o jertfă curată în toată sfințenia, fără prihană”³⁷. La fel și pentru Avva Ammonas căutarea lui Dumnezeu determină curăția inimii ce atrage după sine iubirea Lui din toată inima: „Apoi acum, dragii mei prieteni, știu că sunteți credincioși (evlavioși) și că, de când ați început să întreprindeți această lucrare, voi iubiți pe Dumnezeu din toată inima. De aceea eu vă iubesc din toată inima mea, din cauza curăției inimilor voastre”³⁸. Pentru că nici Mântuitorul nu a dat Apostolilor Duhul înainte ca ei să fie curățți căci „Duhul este dat sufletelor dreptilor care sunt complet curățți. Cel care survine la alte suflete nu este Acela, ci duhul pocăinței, care duh de pocăință survine la alte suflete pe care El le cheamă toate, și le curăță de impuritățile lor. Atunci când ele sunt complet purificate, El le transmite Duhul Sfânt”³⁹.

Dar și după primirea Duhului inima este încercată de Dumnezeu, în vederea desăvârșirii curățirii astfel că: „Trebuie să știți că, la începutul vieții duhovnicești, Duhul Sfânt dăruiește oamenilor bucurie, atunci când vede că inimile lor se curățesc. După ce le-a dăruit bucurie și bună plăcere, El se depărtează și îi părăsește. Acesta este un semn al lucrării Sale, care se arată fiecărui suflet ce îl caută cu sinceritate și cu grijă mare. Domnul se depărtează și stă la distanță până când este încredințat dacă oamenii continuă sau nu să îl caute ...”⁴⁰.

³⁴ *Ibidem*, pp. 237 – 238.

³⁵ *Despre avva Nistheroos, Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, Colecția alfabetică, trad. și prezentare de Cristian Bădiliță, ed. a III-a, Ed. Polirom, 2007, p. 250.

³⁶ Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie*, II ..., p. 238.

³⁷ Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony, Monasticism and the making of a saint, Letter six*, Ed. Fortress Press, Minneapolis, 1995, pag. 218.

³⁸ *Ammonas successeur de Saint Antoine, Letre II (Syr. II), 2, Sus Les Tentations*, trad. grecs et syriaques, F. Nau, Patrologia Orientalis, t. XI, Fas. 4- N^o 55, Paris, 1914, retipărită Brepols, 1994, p. 436 [134].

³⁹ *Ibidem*, Letre VII (Syr. XIII), 2, p. 453 [151].

⁴⁰ *Letters of Ammonas 9*; trad. de Chitty, Fairacres, 1979, p.11, apud. Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie*, II ..., p. 239.

Necesitatea curăției lăuntrice a inimii o găsim și la Amma Sara care a spus: „Dacă m-aș ruga lui Dumnezeu, ca tuturor oamenilor să le placă purtarea mea, aș păcătui față de toți. Mă voi ruga însă ca să am inima curată față de toți”⁴¹. Pentru primii monahi principala nevointă avea în vedere paza gândurilor și nevoințele ascetice, lupta cu gândurile rele (λογισμοί), care îi tulburau. Prima practică creștină de rugăciune apărută la Părinții pustiei era repetarea Psalmilor, sau versete din Scriptură ce le ofereau versete spre meditație, sau folosiți ca invocații, în timpul muncii fizice⁴². „Sarcinile manuale, repetitive, monotone, ce presupuneau un minim de concentrare a minții, serveau drept metode pentru calmarea zburdălniciei trupului și a minții”⁴³. Sintagmele prin care se adresau rugii și care erau repetate de sute de ori au fost numite ”rugăciune”, μονολογιστός⁴⁴, cu scopul de a-și îndrepta atenția spre Dumnezeu. Deși după concepția preluată de Origen „Omnis oratio dirigitur ad Patrem. Potrivit acestei vechi reguli, Origen scrie: nu ne rugăm lui Hristos, ci prin Hristos Tatălui⁴⁵. Cu toate acestea, regula n-a fost urmată întru totul, nici chiar de cel care o formulase”⁴⁶. În acest context al contestării acestei

⁴¹ *The Sayings of the Fathers. Alphabetical Collection*, trad. engl. B. Ward, London, 1975, p. 230, apud Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii ...*, II ..., p. 240.

⁴² *Avva Apollo*, 2, care se ruga mereu și zicea: „Eu am greșit ca un om, Tu, ca Dumnezeu, curățește-mă!”; *Avva Lucius*: „Miluește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta, și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărâdeleaga mea”; *Avva Macarie Egipteanul*, 19, întrebând de frați cum să se roage, le răspunde: „Nu trebuie să roștiți vorbe multe, ci întindeți mâinile și spuneți: Doamne, miluiește-mă cum vrei și cum știi. Iar dacă ai vreo ispită: Doamne, ajută-mă!”; *Avva Pavel cel Mare*, 2, zicea: „Miluiește-mă!”; *Avva Isaac* îi recomandă Sf. Ioan Casian un verset din *Ps. 69*: „Dumnezeule, spre ajutorul meu ia aminte! Doamne, să-mi ajuți mie grăbește-Te! (Sf. Ioan Casian, *Conv. X*, 10, în *Așezămintele Mânăstirești și Convorbiri Duhovnicești*, trad. Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, pref. stud. intr. și note Prof. Nicolae Chițescu, *PSB* 57, E.I.B.M.B.O.R., București, 1990, p. 483)”; *Ucenicii Avvei Arsenie* 3, l-au auzit strigând către Dumnezeu: „Dumnezeule, nu mă lăsa. N-am făcut nimic bun în fața Ta, dar întru bunătața Ta vreau să pun un început bun”.

⁴³ „Adesea se face o deosebire între două etape de bază ale călătoriei spirituale: viața activă (praxis, praktike) și viața contemplativă (theoria). Aceasta este o distincție regăsită la Clement din Alexandria (cc.150-cc. 215) și la Origen (cc.185-cc. 254), acolo unde Marta este privită ca simbolul vieții active, iar Maria ca cel al vieții contemplative (cf. Lc. 10, 38-42)... Dar la autorii patristici greci termenii se aplică dezvoltării interioare, nu situației externe: viața activă înseamnă efortul ascetic pentru a obține virtutea și de a stăpâni patimile, în timp ce viața contemplativă înseamnă vederea lui Dumnezeu”, Kallistos Ware, *Ways of Prayer and Contemplation*, I. *Eastern, Christian Spirituality, Origins to the twelfth century*, edited by Bernard McGinn and John Meyendorff in collaboration with Jean Leclercq, Ed. SCM Press Ltd, London, 1989, pp. 396-397.

⁴⁴ Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie*, II ..., p. 240.

⁴⁵ „Dacă am înțeles bine ce este rugăciunea, - προσευχη - atunci trebuie să știm că rugăciunea noastră nu se adresează nici unei făpturi, nici chiar lui Hristos, ci numai lui Dumnezeu, Domnul și Tatăl tuturor, Căruia I s-a rugat însuși Mântuitorul”, Origen, *Despre Rugăciune*, XI, 1, în *Scrieri alese*, partea a doua, *PSB* 7, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, st. intr. și note Pr. Prof. Teodor Bodogae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 232.

⁴⁶ Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, II. *Rugăciunea*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 48.

concepții despre rugăciune, întâlnită la Origen că există doar rugăciunea către Tatăl adresată prin intermediul lui Iisus, Avva Shenouda din Atripe⁴⁷ consideră: „În acest fel cei ce nu doresc să se roage Fiului ar trebui să-și țină gura și să nu-l numească nici pe Tatăl. Soluția lui Shenoute: Rugăciunea lui Iisus, Fiul întrupat al lui Dumnezeu, este pentru el, bazată pe *homousios* de la Niceea. Acesta garantează comuniunea numelui (dumnezeirii) și adorarea Tatălui și Fiului”⁴⁸. El își învață ucenicii despre invocarea numelui lui Iisus, într-un imn doxologic⁴⁹, care trebuie considerat asemenea numelui Tatălui:

„când intri [în casă spune]: Dumnezeule! Și când pleci: Iisuse! Și când te odihnești: Dumnezeule! Și când te apuci de lucru: Iisuse! și când binecuvintezi: Dumnezeule! Și când te rogi: Iisuse!” Pentru a nu ne opri mai mult aici: este clar că noi numim Treimea cea de o ființă, atunci când spunem Iisus”⁵⁰.

Desigur din aceste cuvinte nu reiese doctrina despre rugăciunea inimii „ci o legătură importantă între practica invocațiilor monologice, specifică Părinților deșertului,

⁴⁷ „Șenute de Atripe (348-466), stareț al mănăstirii Albe de lângă Atripe, în deșertul theban, unde a avut în grijă peste 2200 de călugări și 1800 de călugărițe, după cum ne informează Besa, cel mai vechi biograf al său, care i-a fost ucenic și succesori ... el stimulează opera catehetică printre monahi și lucrarea misionară de combatere a iudaismului și păgânismului... Pe Chiril (al Alexandriei) îl însoțește la Sinodul ecumenic de la Efes (431)”, Remus Rus, *Dicționar Enciclopedic de Literatură Creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 794.

⁴⁸ *The dispute over prayer to Jesus, A new source for Shenoute's Christology and for Coptic Theology in general*, Aloys Grillmeier SJ with Theresia Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, Pt. 4. – The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451, english transl. O. C. Dean Jr., 1996, pp. 185 – 186.

⁴⁹ „Slavă Ție și Fiului Tău binecuvântat din ceruri, din ceruri și din ceea ce este acolo. Fii lăudat, O Doamne. Slavă Ție și Fiului tău binecuvântat din lume și din tot ce este acolo. Fii lăudat, O Doamne; slavă Ție și tuturor lucrurilor Tale, Ție și Fiului Tău binecuvântat, prin care sunt făcute toate lucrurile Tale, și toate sunt lucrurile Tale. Fii lăudat, O Doamne, Tu și Fiul Tău binecuvântat, al cărui nume împreună cu al Tău sunt unul și același în gura celui care luptă împotriva celor care suțin această nouă necredință”, *Ibidem*, p.186.

⁵⁰ *Ibidem*. Este demn de menționat aici și obiecția ce va fi întâlnită mai târziu, împotriva rugăciunii lui Iisus, venită din partea demonilor, descoperită în inscripția ce datează aproximativ jumătatea sec al VII-lea și jumătatea sec al VIII-lea, scoasă la lumină de săpăturile arheologice din 1965, pe locul fostei comunități de la Kellia, întemeiată de Avva Ammun în 330, republicată cu studiul aferent în „Une inscription copte sur la ”Priere de Jesus”, *Orientalia Christiana Periodica*, XXXIV, 1968, pp. 310-325, reluat în Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale*, trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, 1998, pp. 229 – 250. Această inscripție de 29 de rânduri relatează obiecția demonilor: „Dacă strigi tu neîncetat «Doamne Iisuse !», nu te rogi nici Tatălui, nici Duhului Sfânt”. La această obiecție se răspunde prin aceea că Fiul este nedespărțit de Tatăl și de Duhul Sfânt, și că oricine îl cheamă se roagă în același timp Treimii cele Sfinte și nedespărțite”, în *Ibidem*, p. 185.

și chemarea sinceră a Domnului și Mântuitorului”⁵¹. Indiferent de activitățile pe care le împlineau, monahii aveau în vedere păstrarea minții neocupate, pentru rugăciune considerată ca fiind activitatea primă și esențială pe care trebuie să o desfășoare continuu. Această meditație continuă presupunea repetarea din memorie a unui verset sau o rugăciune scurtă, care să asigure totodată concentrarea minții, evitându-se astfel împrăștierea gândurilor, cum este rugăcinea monologistos (de un singur gând). „Scriind, avva Isidor din Nesareea își ridică adeseori ochii spre cer spunând în inima sa fără a-și mișca însă buzele: „Iisuse, miluește-mă! Iisuse, ajută-mă! Te binecuvânteț, Doamne al meu!”⁵².

Chiar dacă „recitarea versetelor Sfintei Scripturi în timpul lucrului nu era întotdeauna o rugăciune explicită, dar aceasta trebuia să fie de obicei în inima monahului. Sfântul Epifanie spunea că „adevăratul monah trebuie să aibă întotdeauna psalmodia și rugăciunea în inima sa”⁵³, pentru că rugăciunea continuă⁵⁴ constituie o poruncă așa cum precisase Evagrie: „Nu ni s-a poruncit să lucrăm, să veghem și să postim tot timpul. Regula care ni s-a dat este „să ne rugăm fără încetare” (I Tes. 5, 17). Într-adevăr, primele lucrări, care vindecă partea pătimasă a sufletului, au nevoie și de trupul nostru pentru a putea fi împlinite. Iar trupul, datorită slăbiciunii sale firești, nu este în stare să îndure chinurile prea mult. Rugăciunea, în schimb, pregătește o minte vitează și curată pentru luptă. Căci mintea este din fire predispusă a se ruga (chiar fără trup) și a se lupta cu demonii, alături de toate puterile sufletului”⁵⁵. Atunci când te rogi mintea trebuie să devină goală, fără să se lase ispitită de gânduri sau simțuri: „Rugându-te, să nu dai vreun chip lui Dumnezeu în tine, nici să îngădui minții tale să se modeleze după vreo formă, ci apropie-te în chip nematerial de Cel nematerial și vei înțelege”⁵⁶.

⁵¹ Pr. John A. McGuckin, *Rugăciunea inimii în ...*, p. 241. Acest fapt este întâlnit și în unele apoftegme: Avva Sisoe se roagă zicând: „Doamne Iisuse, apără-mă de limba mea!. De asemenea în tradiția etiopiană care a unit rugăciunea neîncetată a inimii cu mulțumirea se spune că „Ava Pavel chinoviotul a zis: „Când zăbovești printre frați, lucrează, învață, ridică-ți încet ochii către cer, și grăiește din adâncul inimii către Domnul: ”Doamne Iisuse, miluiește-mă! Iisuse, ajută-mi! Te laud pe Tine, Dumnezeul meu!” *Les Sentences de Peres du désert. Collection alphabétique* (Traduction et présentation par Dom Lucien Regnault, OSB), Solesmes, 1981, Eth, Coll. 13, 42, apud Ieromonah Gabriel Bunge, *Practica Rugăciunii Personale după Tradiția Sfinților Părinți* sau „*Comoara în vase de lut*”, cuvânt înainte și trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 125; Ca și așteptarea eshatologică a Domnului în aceeași tradiție: „Un frate a zis:” Iată ce înseamnă a aștepta pe Domnul: inima este întoarsă spre Domnul, strigând: ”Iisuse, miluiește-mă! Iisuse, ajută-mi! Te laud totdeauna pe Tine, viul meu Dumnezeu! ” Și rostind în inimă aceste cuvinte către Domnul, să ne înălțăm încet ochii spre cer”, în *Eth. Coll.* 13,26, *Ibidem*.

⁵² *Eth.* 13, 43, (Apophtegmes traduits de l'éthiopien, în *Les Sentences de Peres du désert*) apud Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, ed. a II-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 125.

⁵³ Lucien Regnault, *Viața cotidiană ...*, p. 127.

⁵⁴ Îndemnul la rugăciune neîncetată a fost însușit în mod greșit și de „mesalienii eretici au luat porunca „ad litteram”: a te ruga însemna pentru ei a spune rugăciuni și neîncetat însemna a refuza orice lucru profan și mai cu seamă manual”, Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, I., p. 366.

⁵⁵ Evagrie Ponticul, *Tratatul Practic, Gnosticul*, ediția a II-a, intr. trad. și comentarii Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, 2003, pp. 100-101.

⁵⁶ *Idem*, *Cuvânt despre rugăciune*, FR. I, Humanitas, Buc. 1999, p. 94; „Nu vei putea să te rogi cu curăție până ce vei fi împletit cu lucruri materiale și tulburat de griji necontenite. Căci rugăciunea este lepădarea gândurilor”, *Ibidem*, 70, p. 95 și „Fericită este mintea care, în vremea rugăciunii, s-a lipsit desăvârșit de orice simț”, *Ibidem*, 120, p. 101.

Rugăciunea celui care este conștient de sine, nu este considerată desăvârșită, așa cum redă Sf. Ioan Casian convorbirea cu părintele Isaac, zicând: „Nu este desăvârșită rugăciunea în care monahul își dă seama de sine și de faptul că se roagă”⁵⁷. Sf. Grigorie de Nyssa spune că cel învrednicit de cele desăvârșite, trebuie să părăsească simțurile, odihnindu-se de cele cunoscute ca pe un pat, căutând pe Cel ascuns în negură, care scapă cuprinderii cugetărilor noastre”⁵⁸. „Această cunoștință noniconică, nondiscursivă a prezenței lui Dumnezeu este adesea desemnată în sursele grecești prin termenul *isihia* - *hesychia*, însemnând calm și tăcere interioară (de aici "isihasm" și "isihast"). Isihia însemnând liniște, nu negativ în sensul de absență a cuvintelor, o pauză între cuvinte, ci pozitiv în sensul atitudinii de ascultare. Aceasta semnifică plenitudine, nu goliciune; prezență, nu vid”⁵⁹.

Revenind la Avva Shenouda pentru care prin numele lui Iisus, este numită Sfânta Treime, fapt atestat prin porunca botezului (*Mt.* 28, 19), sau cuvintele Sf. Ap. Pavel referitoare la botezul în Hristos: *Rm.* 6, 3; *Ga.* 3,27, sau *FA.* 8, 16. „Așadar este clar că atunci când spunem numele Iisus, noi spunem numele Sf. Treimi, dar distingem pe Tatăl ca Tatăl, pe Fiul ca Fiul și pe Sfântul Duh ca Sfântul Duh. Dar să nu mai cercetăm mai departe aceste lucruri”⁶⁰. Din acestea rezultă cu claritate că „avem aici o explicație trinitară a botezului în numele lui Iisus și în cele din urmă – în opoziție expresă cu origeniștii – o îndrumare de a pune numele lui Iisus, deasupra întregii vieți omenești cu toate bucuriile și necazurile sale”⁶¹.

⁵⁷ Sfântul Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 31, p. 241; Jean Cassien, *Conférences* (VIII-XVII), IX, 31, intr. texte latin, trad. et notes Dom E.Pichery, SC. 54, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 66.

⁵⁸ „Căci după ce m-am învrednicit, zice de cele desăvârșite, odihnindu-mă în înțelegerea celor cunoscute ca pe un pat, am ajuns în lăuntru celor nevăzute, părăsind simțurile. Dar, înconjurată de noaptea dumnezeiască, căutând pe Cel ascuns în negură, am simțit iubirea față de Cel dorit, totuși Cel iubit a scăpat cuprinderii cugetărilor mele”, Sf. Grigorie, episcopul Nyssei, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor, Omilia* a VI-a, Scrieri, partea întâia, PSB. 29, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Pr. Ioan Buga, note: Pr. Prof. D. Stăniloae, indice: Pr. Ioan Buga, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 195; Sau atunci când vorbește de cunoașterea lui Dumnezeu în lumină, adică în rug, prin depărtarea de necredință, apoi în norul din pustiu, care e o cunoaștere prin cele văzute spre firea nevăzută, și în întunericul din Sinai, părăsind astfel cele văzute: „cea dintâi depărtare de la plăcerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu e strămutarea de la întuneric la lumină. Iar cunoașterea nemijlocit următoare a celor ascunse, care călăuzește sufletul prin cele văzute spre firea nevăzută, e un fel de nor care umbrește pe de o parte tot ce se vede, iar pe de alta, îl conduce și îl obișnuiește să vadă pe Cel ascuns. Iar sufletul înaintând prin aceasta spre cele de sus, când e cu puțință firii omenești, părăsind cele de jos, ajunge în lăuntru ascunsurilor cunoștinței de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc. Și astfel, fiind lăsat afară tot ce se vede și se cuprinde, nu mai rămâne pentru contemplarea sufletului decât nevăzutul și necuprinsul, în care e Dumnezeu, precum zice Scriptura despre legiuitor: «A intrat Moise în întunericul unde e Dumnezeu» (*Iș.* 20, 21)”, *Ibidem*, p. 260.

⁵⁹ Kallistos Ware, *Ways of Prayer and Contemplation*, pp. 399-400.

⁶⁰ *The dispute over prayer to Jesus, A new source for Shenoute's Christology and ...*, p. 186.

⁶¹ *Ibidem*.

Mărturii despre folosirea „rugăciunii lui Iisus”, în literatura monahală egipteană, păstrate în limba coptă găsim și în *Virtuțile dreptului și marelui nostru părinte, Avva Macarie*⁶², unde un călugăr primește din partea Avvei Macarie următoarele cuvinte: „Prinde curaj, fiul meu, apucă-te de Cel care nu are timp, care nu are nici început, Cel care rămâne veșnic, care nu are sfârșit, ajutorul celor care nu au nici o nădejde, decât în El singur, cheamă numele care îndulcește gura fiecăruia, cu singura dulceață, viața desăvârșită. Stăpânul multelor comori ale milostivirii, Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu. El să-ți fie puterea ta, ajutorul tău și iertarea ta”⁶³. Astfel că chemarea neîncetată a numelui Domnului nostru Iisus Hristos apare ca cea mai sigură cale spre mântuire „numele lui Iisus este considerat ca singurul care poate aduce ajutorul și mila”⁶⁴.

Despre Evagrie care fiind tulburat de gânduri și de patimile trupului, se precizează că l-a vizitat pe Avva Macarie, pentru a-i cere sfatul zicând: „Părinte, îi spuse el, dă-mi un cuvânt prin care să pot dobândi viața!” Macarie îi răspunse, vorbind la figurat: „Leagă funia de catarg, astfel încât să poată ține pânza, iar prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, corabia va sfărâma valurile diavolești, talazurile acestei mări înșelătoare și întunecimea groasă a deșertăciunilor lumesti”. Evagrie întrebă: „Dar ce este corabia? Ce este funia? Ce este catargul?” Avva Macarie răspunse: „Corabia este inima ta: păzește-o! Funia este mintea: leag-o de Domnul nostru Iisus Hristos; El este catargul care stăpânește talazurile și valurile diavolești ce se ridică la luptă împotriva sfinților. Greu este oare să rostești, la fiecare respirație: Doamne, Iisuse Hristoase, miluește-mă! Doamne, Iisuse Hristoase, slavă Ție! Doamne, mântuiește-mă!” Și, folosind o altă imagine acvatică, continuă: „În timp ce peștele se bucură încă de apă, poate fi prins fără ca măcar să-și dea seama”. (Valul simbolizează aici plăcerile deșarte ale acestei lumi, iar peștele, pe cel care se complăce în ele). „Dar câtă vreme ne ținem strâns de numele mântuitor al Domnului nostru Iisus Hristos, acesta îl va apuca pe diavol de nări (cf. Iov 40, 24), pentru tot ce ne-a făcut, iar noi, care suntem slabi, vom cunoaște astfel că tot ajutorul ne vine de la Domnul nostru Iisus Hristos”⁶⁵. În această relatare se face un pas înainte în ceea ce privește concepția despre paza inimii, asocierea și armonizarea chemării numelui lui Iisus cu respirația, cum va fi întâlnită mai târziu la autorii isihăști.

⁶² *Extrait des vertus de notre père le juste Le Grand Abba Macarie*, în *Histoire des monastères de la Basse-Égypte, Vie des Saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce Jean le Nain, & textes coptes et traduction française* par E. Amélineau, Paris, 1894, pp. 118-202. Antoine Guillaumont, în studiul său referitor la *Rugăciunea lui Iisus la călugării din Egipt*, se bazează pe o traducere proprie din limba coptă, întrucât consideră că cea oferită de Amélineau, nu este satisfăcătoare, *Originile vieții monahale, Pentru o fenomenologie a monahismului*, nota 382, pp. 176-177.

⁶³ *Extrait des vertus de notre père le juste Le Grand Abba Macarie...*, p. 188.

⁶⁴ Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale*, p. 177.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 177-178.

IV TEOLOGIE PRACTICĂ

TUDOR JARDA AND THE WALLACHIAN LITURGY

VASILE STANCIU*

ABSTRACT. The composer Tudor Jarđa¹ is one of the most important representatives of the musical school of composition in Cluj. His activity is mingled with the activity of the "Gheorghe Dima" Academy of Music, in which he received his instruction and distinguished himself. In his choral creation, Tudor Jarđa approached the *Liturgy* as well. This work intended for mixed chorus was destined to all Orthodox Romanian Christians or Greek-Catholic. This is the very reason why he entitled his work *The Wallachian Liturgy*, saying that there is no such thing as a Greek-Catholic liturgy, but only the liturgy of Saint John Chrysostom in Romanian language, which is sung both by the Orthodox and the Greek-Catholic.

In his liturgy, Tudor Jarđa uses a musical material of Church origin, which illustrates the meanings of the liturgical text and the archetypal formulas which, in a few sounds, claims strength of rich expression, as it is argued by Ligia Toma-Zoicaş.

The work of Tudor Jarđa joins, from the stylistic point of view, the traditional Romanian religious composition, which is based on the lectern singing, a fact that generated a proper style of composition, the style of the Church singing, different from the style of free composition. The choral Church singing which belongs to this style is destined for the cult, because it has all the characteristics which transform the singing into prayer.

Keywords: *liturgy, melody, hymnography, polyphony, stile, traditional.*

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

¹ A brief biography: Tudor Jarđa was born in Cluj on the 11th of February 1922 and he died in Cluj in July 2007. He studied at the Conservatory of Music in Cluj/Timisoara between 1941-1945 and 1945-1948 with Traian Vulpescu (theory and solfeggio), Mihail Andreescu-Skeletty (harmony, counterpoint, and composition), George Simonis (History of Music), Dumitru Cărbunescu (trumpet), Augustin Bena and Lucian Surlaşiu (choir practice and conducting), Anton Ronai (orchestra conducting); he took Philosophy with Lucian Blaga, D.D.Rosca and Liviu Rusu at Cluj University. He worked as a trumpeter in the Orchestra of the Romanian Opera from Cluj (1945-1948) and a professor of harmony at the Cluj Conservatory of Music (1949-1984); he had also been appointed Secretary of the Composers' Union Branch Office (1954-1957), a professor at the Institute of Pedagogy from Târgu Mureş (1967-1972), and chairperson of the Romanian Opera from Cluj (1975-1981). He wrote music for the theatre, vocal-symphonic music, chamber music, music for lay and religious choirs, folk pieces characterized by a rare delicacy and beauty, and vocal music; he also wrote some didactical works among which we mention: *Tonal-Functional Harmony Course* and *Modal Harmony Course*. He liked composing harmonic and modally polyphonic melodies mainly to emphasize the Transylvanian folk songs. (Viorel Cosma, *Muzicieni din România. Lexicon*, vol.4, Editura Muzicală, Bucureşti, 2001, p.179-183)

REZUMAT. Tudor Jarda și liturghia valahă. Compozitorul Tudor Jarda este unul dintre cei mai importanți exponenți ai școlii muzicale clujene de compoziție. Activitatea sa se confundă cu activitatea Academiei de Muzică Gheorghe Dima, în care s-a format și în care și-a câștigat un loc aparte. Tudor Jarda a abordat în creația sa corală și *Liturghia*. Această lucrare pentru cor mixt s-a dorit a fi destinată tuturor românilor creștini ortodocși sau greco-catolici. Acesta a fost și motivul principal pentru care și-a intitulat lucrarea *Liturghia valahă*, mărturisind că nu există o liturghie greco-catolică, ci doar o liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur în limba română pe care o cântă și ortodocșii și greco-catolicii.

Tudor Jarda pune în circulație în *Liturghia* sa un material muzical de sorginte bisericească prin care evidențiază sensurile textului liturgic și formulele arhietipale, care în puține sunete reclamă o forță de expresie bogată, după cum arată Ligia Toma-Zoicaș.

Lucrarea lui Tudor Jarda se poate înscrie din punct de vedere stilistic în componistica românească tradițională de factură religioasă, care are la bază cântarea de strană, ceea ce a generat un stil propriu de compoziție, stilul cântării bisericești, distinct de cel al compoziției libere. Cântarea religioasă corală ce se încadrează în acest stil este destinată cultului, pentru că deține toate premisele prin care această cântare devine de fapt rugăciune.

Cuvinte cheie: liturghie, melodie, imnografie, polifonie, stil, tradițional

There is a very small number of people, even in the academic musical environment, who know that Tudor Jarda wrote a Liturgy and several Psalms, a creation which can be listed in the choral religious genre of the 20th century. However, there are many music critics who are asking what the necessity of a Wallachian Liturgy is. The answer to this question was given by the author himself at the first audition of this work in Târgu Mureș in September 1991. This is what Ligia Toma-Zoicaș quoted from Tudor Jarda' words at the time:

"I was suggested to write a Greek Catholic liturgy. I replied that there is no such thing; there is only a Romanian liturgy, Saint John the Chrysostom's Liturgy, which is sung by both the Orthodox and the Greek Catholics and which is also celebrated in Greek and Bulgarian, as well as in Serbian and Romanian. If this can be celebrated in Romanian too, then I tried to write a Romanian music, namely to use those elements which have crossed from our country into our liturgical music, into the music of the tones through our tradition. That is the reason for which I have entitled this liturgy *Liturghia valahă pentru toți românii de aici și de pretutindeni* (*The Wallachian Liturgy for all the Romanians from here and from everywhere*) ..." ²

Tudor Jarda's confession is extremely important in understanding what the reason for writing this remarkable and unique work had been. Here are some bullet points to explain his comment:

² Ligia Toma-Zoicaș, *Tudor Jarda – Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, în rev. „Muzica”, nr. 3/1992, Editura Muzica, București, p. 17.

- *there is no such thing as a Greek Catholic liturgy*; the cult of the Eastern Orthodox Churches has three liturgies which are called Byzantine according to the place of their poetic and hymnodical establishment and these are: a) Saint Basil the Great's Liturgy – Saint Basil was the archbishop of Caesarea in Cappadocia, a very important province of the Byzantine Empire -; b) Saint John the Chrysostom's Liturgy – he was the patriarch of Constantinople, the capital of the Byzantine Empire – and c) the Liturgy of the Presanctified Gifts, also called Saint Gregory the Great's Liturgy – he was a Pope of Rome (540-604) and was considered the father of medieval papacy; he was also the fourth and last of the traditional Latin Doctors of the Church; he had been a papal legate (apocrisiarius) of Pope Pelagius II at Emperor Tiberius' court in Constantinople; and he was the reformer of the Eastern Church music which came to be called Gregorian chant³. All of the three Divine Byzantine Liturgies were in common use in all the Orthodox Churches of the Byzantine Empire and even at the beginning of the 17th century, when the unification of a part of the Romanians from Transylvania, of an important part of the Ruthenes and the Ukrainians, as well as of some smaller communities from Poland, the Czech Republic, Greece and Serbia with the Church of Rome and with the United Church which had become Greek Catholic took place, the entire Eastern Orthodox liturgical tradition was kept (the liturgy, the Lauds, the Seven Holy Mysteries, the calendar and the celebrations). Hence, Saint John the Chrysostom's Liturgy had also become traditional in all the Greek Catholic Churches united with Rome which came to be called *Catholic Churches which use the Byzantine Rite* after the meeting between the Orthodox Churches and the Catholic one from Balamand in 1993. Thus, Tudor JarDA was right to say that a Greek Catholic liturgy does not exist;

- *there is only a Romanian liturgy, Saint John the Chrysostom's Liturgy, which is sung by both the Orthodox and the Greek Catholics*; one can say that there is a Romanian liturgy, namely a liturgy celebrated in Romanian, in the spoken language of the people – which was providential for the people if we take into consideration that the Russians, the Greeks, the Serbians, the Bulgarians, the Polish, and the Czech do not benefit from the favour of having the Liturgy celebrated in their own languages, languages that the population understands. All those people did not adapt the language of the liturgy to the spoken language; instead they kept the old obsolete languages which are no longer spoken by the common people: Ancient Greek and Slavonic. In the case of the Romanians, even during the time at which Slavonic had been used at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century, the Creed, the Gospel Reading, the Epistle Reading, the Lord's Prayer and the sermon were in the language that the people could understand. The Catholic Church is still in the same situation since the Latin language has remained the official language of the church even after the liturgy, namely the *missa*, had been translated into the languages of the Catholic peoples: English, German, French, Italian, Spanish, Portuguese, etc. This is the context in which Tudor JarDA used the phrase *Romanian liturgy*.

- *The Wallachian Liturgy for all the Romanians from here and from everywhere*; that is a liturgy meant for all the Romanian Christians. This liturgy is the means of achieving a national, cultural, religious and even confessional unity. One cannot help

³ A se vedea Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de Literatură creștină din primul mileniu*, Editura „Lidia”, București, 2003, p. 314-317.

but read between the lines and notice Tudor Jarda's ecumenical and reconciliatory spirit, his magnanimity, his power of communication and commitment for his Romanian brothers. Such a cultural spirit has only been seen in Iacob Mureșianu and his son, Iuliu Mureșianu, who wrote a double formulation for the Litanies – *Doamne, miluiește* and *Doamne-ndură-Te spre noi* – from Saint John the Chrysostom's Liturgy composed for male choirs, printed in Turda in 1935.

- *If this can be celebrated in Romanian too, then I tried to write a Romanian music, namely to use those elements which have crossed from our country into our liturgical music, into the music of the tones through our tradition; one cannot feel anything but joy at the sight of the liturgical music - music of the tones.* Tudor Jarda, a composer by excellence, did not write such an exceptional piece of work by eluding the fundamental element of this type of work, element which is the melodic substance of the Byzantine Church tones, the only one capable of offering this music the attributes of *liturgical* or *ecclesiastic*, videlicet, a music destined to for the prayers in church which can facilitate the Christian's relationship with God through the liturgical, ecclesiastic music that draws its substance from the tradition of the Byzantine music, a tradition which has also been adopted by the Romanians who have enriched it: we have made it our own by kneading it in our national land. This incontestable reality makes us subscribe to the definition of a Romanian musical culture of a Byzantine foundation, in which an autochthonous musical speech and a pure, unique, authentic and valuable Romanian ethos have been built on the melodic substance kneaded in Constantinople and Athos. In this way, the Romanian music could be placed in the same line as the other European musical cultures. Tudor Jarda's phrase anchors the culture of the Romanian liturgical choral music in a tradition and this gives it the value of a *traditional Romanian style* belonging to a larger cultural and musical European context, that of the national schools of composition in which the well-known composer has already acquired a unanimously recognized fame and contour. We cannot avoid certain similarities in the way in which the Byzantine-tradition-inspired Romanian musical phenomenon was perceived and the opinions of another great spirit of the Romanian musical culture, Titus Moisescu, a specialist in the Byzantine culture, who said that

"Throughout the centuries, the music of Byzantine origin was an objective reality which has been an integral part of the past that had distanced itself from the art and the culture of the Romanian people. This specific art has been preserved, developed and transmitted through an obvious traditional spirit, through the manuscripts of some Romanian music clerks who were very familiar with the chant and the neumatic notation and who opened schools near the great monasteries – such as the ones in Neamț in the 15th century, the one we call the Music School from Putna established in the 15th-16th centuries, that in Șcheii Brașovului dating back to the 15th century or the one in Bucharest in the Ungrovlahian Metropolis during the 17th and 18th centuries".⁴

When referring to the entire musical creation of the Romanian people, Titus Moisescu mentions and emphasizes three main directions of manifestation of the Romanian musical art throughout its history a) folk music; b) Byzantine chant and

⁴ Titus Moisescu, *Muzica bizantină în Evul Mediu Românesc – Schița unei eventuale istorii a acestei străvechi arte*, Ed. Academiei Române, București, 1995, p. 50.

tradition; c) Western music which was known in the Romanian space with the help of the Guidonian semiography and particularly in the Transylvanian space where the Byzantine music was no longer in use and the religious music was transmitted orally and by means of the European musical notation.⁵

Tudor Jarđa is the one that circulated in his liturgy a musical material that originated in the Church. He did that through the best means possible "by carrying the liturgical bearing into the artistic plan," by discovering or by simply creating "archetypal formulas that carry a great power of expression in a few sounds"⁶.

The hymnologic structure of the Liturgy⁷

- Great Litany. *God, have mercy;*
- First Antiphon. *Bine cuvintează/Bless the Lord;*
- Second Antiphon. *Unule născut/Only Begotten Son;*
- *Veniți/O come, let us worship;*
- *Sfinte Dumnezeule/Trisangion;*
- *Cari pe Heruvimi/Cherubic Hymn;*
- *Ca pe împăratul/That we may receive the king of all;*
- *Pe Tatăl/The Father...;*
- *Mila păcii/The mercy of peace;*
- *Cu vrednicie/It is meet and right;*
- *Sfint/Holy;*
- *Pe tine te lăudăm/We hymn Thee;*
- *Cuvine-se/Hymn to the Theotokos;*
- *Unul Sfint/One only is holy;*
- *Văzut-am/We have seen the true Light;*
- *Să se umple/Let our mouth be filled with Thy praise.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ Ligia Toma-Zoicaș, *op.cit.*, p.17.

⁷ We kept the character of the songs and the names that the author used: *Unule născut*, instead of *Unule Născut*; *Veniți*, instead of *Veniți să ne închinăm*; *Cari pe Heruvimi*, instead of *Care pe Heruvimi* or *Heruvicul*; *Ca pe împăratul*, instead of *Ca pe Împăratul*; *Sfint*, instead of *Sfânt*; *Pe tine te lăudăm*, instead of *Pe Tine Te lăudăm*; *Cuvine-se*, instead of *Cuvine-se cu adevărat*, or *Axion duminical*; *Unul Sfint*, instead of *Unul Sfânt*; *Văzut-am*, instead of *Văzut-am lumina*; *Să se umple*, instead of *Să se umple gurile noastre*. The ones used by the author are according to his preference which has also been encountered in other composers both from the space of the United Church (such as Celestin Cherebețiu, Sigismund Toduță, Valentin Timaru) and from the space of the Orthodox Church (such as Gh.Dima). However, the titles that we used are the ones in use according to the rules of the Synod of the Romanian Orthodox Church, the only canonical ones. They are found in all the editions of the books for the Divine Office. Nevertheless, this inadvertency does not diminish the value of Tudor Jarđa's Liturgy. It is certain that there is no uniformity in the way in which the titles of these works were used by the Romanian composers, uniformity which could strictly indicate the hymnographical structure of the Byzantine Liturgy as in the case of the Catholic, Protestant or Anglican musical tradition in which the names of the hymns or motets are strictly respected.

Musical analysis

Musicologist Ligia Toma Zoica, the person who analysed Tudor Jarda's Liturgy, says that "even since from the beginning of the score, we are in contact with the world of the essences, of the first vocables that define us from point of view of the musical expression"⁸. The same phenomenon is encountered in the case of great Viennese classical composers, especially in Beethoven who used to build the discourse of his symphonies and sonatas based on these musical essences or of the melodic cells. Tudor Jarda, through his preoccupation for the Byzantine chant and the modal essence of the Church tones, brilliantly infers the melodic formulas that become real prototypes or icons of the liturgical speech without eluding the liturgical text which he uses as a fundament or basis of the musical one, generating an authentically Romanian prosody.

The Great Litany is based upon the fa-sol two-chord and the fa-re hexachord while its modal structure is the one of the sticheron in Tone 1 which the author transposes in a sol minor mode.



If one was set to recognize in Tudor Jarda's work a church melody pre-existing in the Byzantine tradition of the Church music, he would not be able to find any since the composer creates Church melodies in the style of the Romanian Church music which are mainly diatonic and totally lacking in chromatic insertions. This surprise in the compositional style is evident in the Trisagion *Sfinte Dumnezeule / Holy God*. It debuts with a simple, clean, expressive, and efficient alto voice with a cadence on the first step which becomes an accompaniment for the answer of the tenor melody; on the words *Sfinte fără de moarte / Holy and Immortal* the discourse becomes harmonious for all the choir voices with a final cadence on the first step, a minor triad.

The second section transposes the melody from the altos to the basses in a descending octave with a cadence on the first step which becomes an accompaniment for the melodic answer of the tenors and sopranos unison:

⁸ *Ibidem*.

TUDOR JARDA AND THE WALLACHIAN LITURGY

I

Sfin - te ta - re

Sfin - te Dum - ne - ze - u - le

Sfin - te

Sfin - te ta - re

Fa - mî

moar - te în - du - ră - te spre noi

în - du - ră - te spre noi

moar - te în - du - ră - te spre noi

în - du - ră - te spre noi

II

ppp Sfin - te ta - re

ppp Sfin - te ta - re

Sfin - te Dum - ne - ze u le

The third section preserves the melodic theme for all the voices in unison with a cadence on the first step for the altos and the basses and the unison answer arrives from the sopranos and the tenors:

The image shows a musical score for four voices (Soprano, Alto, Tenor, Bass) in unison. The lyrics are "Sfin-te Dum-ne-ze-u-le Sfin-te ta-re." The score includes dynamic markings such as *mf* and *f*, and a tempo marking "D'al. 8 al." The music is written on four staves, each with its respective vocal line and lyrics.

The liturgical Trisagion from Tudor Jarda's Liturgy represents the most convincing sample of the author's compositional power. In this sample the "fluency of speech and the naturalness of the evolution in the melodic plan bring this idea together with the area of the Byzantine chant, area in which the superiority of the horizontal plan is absolute"⁹. We admit that this music really belongs to us even if we did not bring any contribution to its birth; it is Romanian; it has enough objective data to become a national heritage well integrated in the European space to which this brings beauty and nobility.

The *Cherubic Hymn*¹⁰ "is the moment that carries a special signification in the liturgical service. Through its structural elements as well as through the way in which it was written, this ample choral work creates from the beginning the image of an open space, image which is consubstantial with the prayer of the priest who comprises in his arm the entire space of the church during the Great Entrance (a space that loses its contour in the incense smoke)"¹¹.

⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰ Cf. Dimitrie Cunțanu, *Cântările bisericești...op. cit.*, p. 77; D.G. Kiriac, *Liturghia psaltică...*, p. 35; Gh. Cucu, *Cântările Sfintei Liturghii...*, p. XXXIII; Gh. Șoima, *Liturghia Dogmatică... op. cit.*, p. 16; Nicolae Lungu, *Liturghia psaltică...op. cit.*, p. 85; ș.a.

¹¹ Ligia Toma-Zoicaș, *op. cit.*, p. 26; Mrs. Ligia Toma-Zoicaș reflection is worthy of admiration since it infers the liturgical context in which this prayer is sung. "We who mystically represent the Cherubim, and sing to the life-giving Trinity the thrice-holy hymn, let us now lay aside all earthly care: that we may receive the King of all, who comes invisibly upborne by the Angelic Hosts. Alleluia, alleluia, alleluia" reels off the voices of the choir over the entire community. The composer of liturgical hymns knows this essential detail and writes his work consequently.

The melodic construction of the work is specific to a modal sol mode, practically a Myxolichial mode of sol that creates in its turn – in the words of musicologist Ligia Toma-Zoicaș - "the mood" while the text moulds itself in an "absolute melodicty"¹².

The work debuts with a basso continuo accompaniament, and in the second bar the tenor embroiders an aerial melody supported this time by a re accompaniament from the second tenor and they are terminally set, in a semi-cadence manner on re as an accompaniament of the harmonious discourse of the female voices, soprano and alto, in a simultaneity of thirds. "The very low dynamic, reduced to a **pp**, is in full consensus with the text: *us who mystically represent*¹³:

17 Cari pe Heruvimi

S
A
T1
B

A. min
A. min
pp
Rar

Noi ca-ri pe He-ru-vimi Noi ca-ri pe He-ru-vimi Noi ca-ri pe He-ru-vimi

pp
Ca-ri pe He-ru-vimi Cu tai-na în-chi-pu-im în-chi-pu-im pe He-ru-vimi

The middle part of the work is written in an "imitative contrapunctual spirit"¹⁴ while the melodic discourse is still under the limitations of a relatively reduced register in which alternative degrees of **p**, **mf**, **p**, **mf** are interceded. The novelty is brought by a semi-cadence on the second step of the Myxolichian mode and by the way in which the

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

musical phrase is continued in the modal mood created by the second step. "The Plagal cadence which ends this part of the chant introduces us in the Myxolydian mode atmosphere from the beginning of the passage"¹⁵, a moment that has chromatic insertions, octaves and consecutive fifths:

The image displays a handwritten musical score for three voices (Soprano, Alto, Tenor) and basso continuo. The score is written in G major (one sharp) and 4/4 time. It features three systems of staves. The first system shows the vocal parts with lyrics in Romanian. The second system continues the vocal parts with lyrics. The third system shows the basso continuo part with lyrics. The music includes various dynamics (p, mf, imp) and articulation marks (accents, slurs).

System 1:
 Soprano: cu tai nă, in-chi-pu-im si fa-că-toa-rei de vi-
 Alto: cu tai nă și fa-că-toa-rei de vi-
 Tenor: cu tai nă și fa-că-toa-rei de vi-
 Basso Continuo: cu tai nă și fa-că-toa-rei de vi-

System 2:
 Soprano: și fa-că-toa-rei de vi-a-ța tre-imi in-tre-
 Alto: și fa-că-toa-rei de vi-a-ța tre-imi in-tre-
 Tenor: și fa-că-toa-rei de vi-a-ța tre-imi in-tre-
 Basso Continuo: și fa-că-toa-rei de vi-a-ța tre-imi in-tre-

System 3:
 Soprano: -it sfin-tă cin-tă-re A-du-cem
 Alto: -it sfin-tă cin-tă-re A-du-cem.
 Tenor: -it sfin-tă cin-tă-re A-du-cem.
 Basso Continuo: -it sfin-tă cin-tă-re A-du-cem.

¹⁵ Ibidem.

TUDOR JARDA AND THE WALLACHIAN LITURGY

The reprise begins with the reiteration of the theme from the first part which is harmonically developed for all the choir voices and in which the outer voices, the sopranos and the basses, build parallel thirds towards the Pagal cadence on the second step; the doubling of the fifth for the interior voices, tenors and altos, offers a special harmonic stability and consistency: the Pagal cadence introduces us in a state of complete detachment from the things that surround us, helping us to perform the necessary introspection during the sacred moment of the soon-to-come Liturgy:

pp possibile

Ca-ri pe He-ru-vimi - cu tai- nă in- chi- pu- im - cu tai- nă in-
 Ca-ri pe He-ru-vimi - cu tai- nă in- chi- pu- im - cu tai- nă in-
 - chi- pu- im
 - chi- pu- im

The final part of the piece has a severely imitative contapuntal development with an intricate minor - major contrasting harmony, with a unison cadence.

- chi- pu- im
 - chi- pu- im
 Toa- tă gri- ja
 Toa- tă gri- ja cea lu- meas- că
 Toa- tă gri- ja cea lu- meas- că
 Toa- tă

piu mosso



Tudor Jarda's second major religious work is very little known: *11 Psalmi / 11 Psalms* for mixed choirs¹⁶. In the *Programme* of the concert held in honour of the composer and during which these psalms were interpreted, it was written:

"Original and prominent figure of the Romanian contemporary music, Tudor Jarda celebrated his 85th anniversary in 2007. This was a great opportunity to bring homage to the one whom through his work and half-century preoccupations in the field of the art of sounds, whom through his creation – especially through his choral pieces - wrote a very unique and brilliant page."

The same leaflet reproduced one of the composer's confessions: "When you are being surrounded from all sides by torment and intranquillity, the reading of the Psalms – prayers filled with humility – can bring peace and quietness to your soul".

The Psalms have a polyphonic structure, with fragments of imitation and fragments of fugue, while the accompaniment, the unison, the consecutive fifths and octaves "remind us of the early days of the polyphony which can hold much significance even today".

With their significance and their uniquely built polyphony, the Psalms for mixed choirs are nowhere near the value of the Liturgy. The way in which they were written betrays a certain "fatigue" however this does not take anything from their musical value. If the Liturgy has a precise destination, the choir's balcony, the Psalms are destined for concert halls.

¹⁶ They have been interpreted in premiere by the Ave Musica Choir of the Gheorghe Dima Academy of Music from Cluj-Napoca, conducted by associate professor Ciprian Para, Ph.D., at the Studio Hall of the Academy of Music, on the 24th of May 2007, at Tudor Jarda's 85th birthday.

TEMA FECIOAREI CU PRUNCUL - DE LA ICOANA BIZANTINĂ LA RETABLUL APUSEAN DIN PERIOADA PROTORENAȘTERII ITALIENE

MARCEL GH. MUNTEAN*

ABSTRACT. *The Virgin and Child Theme, from the Byzantine Icon to the Western Altarpiece of Italy from the Pre-Renaissance Period.* In the last centuries and especially after the 1st Vatican Council, the Roman – Catholic Church recognizes Mary not only as *Mother of God* and *Ever-Virgin*, as established at the Third Ecumenical Council of Ephesus (431), but also as immaculately conceived (*the Immaculate Conception*), as risen to heaven with the body and as a saviour, alongside Jesus Christ. The Virgin's increasingly exemplary presence, proved by her appearances at Lourdes or Fatima, which were accepted by the Western Church, and the major role she plays in the Orthodox Christian world, made us consider this major research, seeing it as an essential approach, both as an open door to theological universe and also from an artistic point of view.

While in all the Byzantine paintings, the Virgin and Child theme follows the rules established in Erminia, as does the entire Eastern European Church, the Roman Catholic Church approaches this theme using multiple interpretations.

Tenderness, kindness, nobility, beauty, and especially a humanist vision or deliberately naturalistic play, timidly started in Duecento or Trecento on the Italian site, represents the new vision. This sensitivity can be seen in paintings by Cimabue, Giotto di Bondone, Duccio di Buoninsegni, Simone Martini, Paolo Veneziano and others.

The Byzantine iconography remains faithful to the Christian tradition foreshadowed by the early Christianity and included in the Athos Erminia after the 10th century. Mary's gentle face that harmonizes with that of her son is watching us today, urging us to welcome peace of mind, sympathy, brotherly love, charity and certainly prayer in our everyday life.

The Western artistic creation, with its increasing interest towards humanist sciences transformations and beyond, will impose an ever-changing Marian typology, although in general terms, until the year 1000, when it recognized and acknowledged the Eastern Church influences.

Keywords: *Virgin, Byzantine, Duecento, Trecento, Cimabue, Paolo Veneziano, Christian*

REZUMAT. În ultimele veacuri și cu prisosință după Conciliul Vatican I¹, Biserica Romano – Catholică recunoaște Mariei pe lângă meritul de a fi *Născătoare de Dumnezeu* și cel de *Pururea Fecioară* consfințite la Sinodul Ecumenic de la Efes (431)², și cel al *Imaculatei Concepțiuni*, al *Ridicării cu trupul la cer*, precum și acela de a fi împreună *Comântuitoare* alături de Hristos. Prezența Fecioarei tot mai pilduitoare dovedită prin arătările sale de la

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

¹ Pr. Prof. Rămureanu Ioan, *Istoria Bisericească Universală*, vol. 2, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993, p. 354, 374-376.

² Pr. Prof. Dr. Bria Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 356.

Lourdes ori Fatima acceptate de Biserica Apuseană, dar și rolul major pe care îl are în spațiul creștin ortodox, ne-au făcut să considerăm această cercetare majoră. Considerându-o de asemenea, esențială, atât ca deschidere spre universul teologic, de unde provine, cât și în mod special, reprezentativă pentru cel artistic.

Dacă în pictura bizantină tema *Fecioarei cu Pruncul* este tributară canonului Erminiei, ca de altfel întregul repertoriu iconografic răsăritean, în spațiul de răspândire a Bisericii Romano – Catolice, de exemplu în Italia, asistăm la o diversificare și multiplicare a ei.

Tandrețea, bunătatea, duioșia, noblețea, frumusețea, dar mai cu seamă, viziunea umanistă sau cu redare voit naturalistă, începută cu timiditate în Duecento-ul sau Trecento-ul italian constituie noua viziune personală dar și generalizată. Aceasta se poate observa cu sensibilitate în picturile lui Cimabue, Giotto di Bondone, Duccio di Buoninsegna, Simone Martini, Paolo Veneziano și alții.

Iconografia bizantină rămîne fidelă tradiției creștine prefigurată la începutul creștinismului și inclusă în Erminiile athonite, după veacul al X-lea. Chipul blând al Mariei ce se armonizează cu cel al fiului ei ne privesc și astăzi, îndemnându-ne la pace sufletească, înțelegere, dragoste frățească, milostenie și cu siguranță rugăciune.

Creația artistică apuseană cu interesul crescut spre transformările științelor umaniste și nu numai, va implementa o tipologie mariană mereu în schimbare, chiar dacă în linii generale, până în anul 1000, când ea și-a recunoscut apartenența și izvorul fecund, în spațiul sacru al Răsăritului.

Cuvinte cheie: *Fecioară, Bizantin, Duecento, Trecento, Cimabue, Paolo Veneziano, Creștin*

Tema Fecioarei cu Pruncul

Tema propusă pentru acest studiu este cea a reprezentării *Maicii Domnului cu Pruncul*, temă considerată relevantă și semnificativă în aria iconografiei creștine, fiind a doua ca însemnătate și răspândire după cea a Mântuitorului. Cercetarea va cuprinde exemple din spațiul răsăritean și apusean, acestea fiind definite prin elementele caracteristice și corespunzătoare celor două arii ale Europei creștine.

În ultimele veacuri, și cu prisosință după Conciliul Vatican I³, Biserica Romano-Catolică recunoaște Mariei, pe lângă meritul de a fi *Născătoare de Dumnezeu*, și cel de *Pururea Fecioară* consfințite la Sinodul Ecumenic de la Efes (431)⁴, cel al *Imaculatei Concepțiuni*, al *Ridicării cu trupul la cer*, precum și acela de a fi împreună *Comântuitoare* alături de Hristos. Prezența Fecioarei tot mai pilduitoare, dovedită prin arătările sale de la Lourdes ori Fatima acceptate de Biserica Apuseană, dar și rolul major pe care îl are în spațiul creștin ortodox, ne-au făcut să considerăm această cercetare majoră. De asemenea, ea este esențială, atât ca deschidere spre universul teologic, de unde provine, cât și în mod special, reprezentativă pentru cel artistic.

Moștenirea artei bizantine este prezentă în marile monumente eclesiale de la Ravenna, Roma sau Veneția, iar arhitectura, mozaicurile sau fresca sunt tot atâtea dovezi

³ Pr. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 354, 374-376.

⁴ Pr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 356.

ale influenței directe de la Constantinopol în întreaga Europă, în mod special în Italia. Repertoriul iconografic creștin adoptat în Biserica Apuseană își are rădăcinile directe în Bizanț. Dacă ne referim la tema *Răstignirii* în pictură, ea apare pentru prima dată într-un evangheliar al călugărului Rabula, din veacul al IV-lea, ca mai apoi, tema să fie preluată și să o întâlnim într-o frescă a Bisericii Santa Maria Antiqua din Roma din secolul al VIII-lea⁵.

Potrivit tradiției răsăritene, Sfântul Evanghelist Luca ar fi pictat imediat după Cincizecime primele trei icoane ale Maici Domnului. Prima este cunoscută sub numele de *Eleusa* – cea în care Fecioara este reprezentată într-o atitudine plină de tandrețe alături de Prunc, cea de-a doua este de tipul *Călăuzitoarea* (Odighitria) – în care Maria are mâna îndreptată spre Iisus arătându-L, iar ce de-a treia ne-o înfățișează singură, în gestul rugăciunii, fiind intitulată *Orantă* sau *Rugătoare*⁶.

Printre primele imagini sacre care o au pe Maica Domnului cu Pruncul trebuie să o reținem pe cea din catacomba Coemeterium Majus de la Roma, din secolul al IV-lea, unde este pictată în atitudinea rugăciunii⁷. La Parenzo, în veacul al VI-lea, un pictor a zugrăvit-o în absida altarului, însoțită de arhangheli și de sfinți, idee ce va fi preluată de bizantini⁸. Tema se va generaliza după secolul al X-lea în toată arta creștină și o regăsim, cu precădere în iconografia răsăriteană și în cea apuseană. Ea va fi prefigurată în tehnici diverse: tempera, mozaic, frescă, ulei; totodată este redată pe diferite materiale și ansambluri eclesiale, îmbrăcând forme recognoscibile, ca de exemplu: icoană de altar, retablu, triptic, poliptic, etc. Dacă în pictura bizantină tema *Fecioarei cu Pruncul* este tributară canonului Erminiei, ca de altfel întregul repertoriu iconografic răsăritean, în spațiul de răspândire a Bisericii Romano-Catolice, de exemplu în Italia, asistăm la o diversificare și multiplicare a ei.

Tandrețea, bunătaea, duiosia, noblețea, frumusețea, dar mai cu seamă, viziunea umanistă sau cu redare voit naturalistă, începută cu timiditate în Duecento-ul sau Trecento-ul italian, constituie noua viziune personală dar și generalizată. Aceasta se poate observa cu sensibilitate în picturile lui Cimabue, Giunta Pisano, Coppo di Marcovaldo, Pietro Cavallini, Giotto di Bondone, Duccio di Buoninsegna, Simone Martini, Paolo Veneziano și alții. Acești artiști se vor evidenția la început printr-un atașament față de concepția medievală a *teocentrismului*, fiind apropiați de stilul gotic internațional (al curților princiare) ce se manifesta, precum și de tradiția manierei grecești bizantine persistente în Italia. Charles Delvoye, prezentând această influență a artei bizantine în sfera celei apusene, considera că icoanele în maniera *greaca*, după cum amintea Giorgio Vasari, au stat la temelie artei italiene. De asemenea, Delvoye, citându-l pe Pietro Cavallini, autorul scenelor inspirate din viața Fecioarei de la Biserica Santa Maria Maggiore de la Roma afirmă că: *alături de Crucifix, tema Madonei șezând cu Pruncul constituie cea de-a doua categorie de opere, iar mai apoi faptul că tot tabloul de șevalet nu va fi altceva decât o adaptare occidentală a icoanei*.⁹ Prestigiosul istoric de artă Viktor Lazarev atestă

⁵ Gheorghe Marcel Muntean, *Crucea între mit și simbol în pictură*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2006, p. 28.

⁶ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 34.

⁷ Tristan Frederic, *Primele imagini creștine*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 118.

⁸ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 63.

⁹ Charles Delvoye, *Arta bizantină*, vol. 2, Ed. Meridiane, București, 1976, p. 283.

faptul că: *arta bizantină a reprezentat un factor de avangardă în istoria picturii italiene, iar din veacul al XIII-lea, cei mai importanți pictori lucrau după maniera grecească*¹⁰. La rândul său, Charles Bayet amintește de rolul semnificativ al artei bizantine în făurirea fundamentului artelor renascentiste, dând diferite exemple, printre care îl reținem pe cel al Fecioarei de la Torcello și Murano¹¹.

Reflectând la minunea artei iconografice bizantine - *Maica Domnului cu Pruncul* de pe bolta marelui altar, din catedrala Sfintei Sofia de la Constantinopol - vrednicul de pomenire Mitropolitul Bartolomeu Anania, menționa: *Maica Domnului cu Pruncul e o icoană strălucită și strălucitoare. Făptura Sfintei Fecioare este, fără îndoială, cea mai frumoasă din câte s-au putut face de-a lungul secolelor creștine... mozaicul bizantin devine instrumentul meșteșugăresc prin care evlavia și smerenia îi conferă icoanei nu numai privilegiul de a fi luminată, dar și puterea de a se lumina pe ea însăși și, mai mult, de a deveni ea însăși izvor de lumină. Așadar, a spune despre lumină că participă împreună cu icoana la actul liturgic e puțin; ea face parte din plămădeala ființială a persoanei pe care icoana o reprezintă, e o iradiere a harului prin materia ce i se supune transfigurându-se.*¹²

În paginile ce se ordonează, se va face o analiză a câtorva capodopere de artă universală, prezentându-se icoanele mariale din arta lui Panselinos, Teofan Cretanul, Tzorzis Giorgios, în raport cu cele din viziunea lui Cimabue, Giotto, Taddeo Gaddi, Agnolo Gaddi, și alții.

La începutul Renașterii, Siena este locul unde artiștii se apropie de temele mariale, Madona constituind tema centrală a artei sieneze, ea fiind considerată nu doar protectoarea ci și eternul simbol feminin. *Pentru artiști, citează Lazarev, Fecioara era imaginea cea mai îndrăgită, ea întruchipând visurile lor cele mai intime*¹³.



Teofan Cretanul, *Maica Domnului cu Pruncul pe tron*, frescă, absida altarului, sec. al XVI-lea, Mănăstirea Stavronichita, Sfântul Munte Athos.

¹⁰ Viktor Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, vol. III, Ed. Meridiane, București, 1983, p. 92.

¹¹ Charles Bayet, *Arta bizantină*, Ed. Scorilo, Craiova, 1999, p. 173.

¹² † Bartolomeu Anania, „Lumină Lăuntrică”, în *Monitorul de Cluj*, 8 aug. 2008, p. 5.

¹³ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii italiene – Trecento*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 12.

TEMA FECIOAREI CU PRUNCUL ...



Tzorziis Giorgios, *Fecioara cu Pruncul pe tron*, frescă, absida altarului, sec. al XVI-lea, Mănăstirea Dionisiu, Sfântul Munte Athos.

Între cele două decorații absidale există numeroase asemănări, dar și deosebiri, desigur nu fundamentale. Poziționarea figurilor principale și simetria sunt rodul unui izvod comun. Fondul albastru închis din fresca lui Teofan, ca de altfel și mișcarea reținută a Arhanghelilor, sunt depășite în lucrarea ucenicului său. Tzorziis îmbogățește paleta spre mai multă lumină-culoare și deschide pașii celor doi arhistrategi, dând senzația de un dinamism avântat. Expresiile figurilor sunt mai accentuate, detaliile ușor mai degajate și ansamblul primește parcă mai multă monumentalitate. Deschiderea și amplitudinea elementelor constitutive se datorează și spațialității absidei altarului. Având mai multă larghețe, zugravul apelează la ritmare și la pauza impusă de jocul dintre plin și gol. Cu maximă coerență, Tzorziis preia și redă cu exactitate mimetică atât poziția, proporția și mai cu seamă, tipologia lui Iisus Prunc.



Tzorziis Giorgios, *Fecioara cu Pruncul pe tron*, frescă parietală; Tzorziis Giorgios, *Fecioara cu Pruncul pe tron*, absida altarului, frescă, sec. al XVI-lea, Mănăstirea Dionisiu, Sfântul Munte Athos (detaliu).



Berlinghiero, *Fecioara cu Pruncul*, tempera pe lemn, sec. al XIII-lea, Muzeul Metropolitan, New York;
Maestrul Sfinților Cosma și Damian, *Fecioara cu Pruncul*, tempera pe lemn, 1265-1285,
Fogg Museum, Harvard.

Berlinghiero, pictor activ între 1228 și data morții sale 1236 se va integra în tradiția cea mai apropiată bizantină, preluând tema Hodigitriei și transfigurându-o în opere nepieritoare. Artistul a interpretat tema sugerând un sentiment de tristețe întrebătoare pe care i l-a atribuit Fecioarei. Rafinamentul cromatic, acordurile diafane dintre ocrurile aurii și albastrul profund și întunecat al maforionului Mariei dau un sentiment de sobrietate și solemnitate celor două figuri.



Coppo di Marcovaldo, *Fecioara cu Pruncul*, tempera pe lemn, 1261; Pietro Cavallini, *Fecioara cu Pruncul și Sfinții Ioan și Chrisogon*, mozaic, 1273-1308, Biserica San Crisogono in Trastevere, Roma.

Pietro Cavallini¹⁴ va reda cu multă intensitate tema *Madonei cu Pruncul* însoțită de sfinți. Aparent se pot consemna suficiente similitudini cu arta bizantină, cu toate acestea artistul roman o așează pe Fecioară pe un tron grandios, drapată într-o haină

¹⁴ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii italiene Protorenașterea*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1983, p. 155.

cu falduri multiple. Volumele lor cad liniștite, scoțând la iveală corporalitatea Mariei; ele nu mai seamănă cu hașurile aurii ale icoanelor bizantine, pierzând aspectul linear. Cavallini utilizează, cu precădere, un modelaj în clarobscur, fapt care accentuează plasticitatea formelor în raport cu figurile ascetice și acorporale ale lui Cimabue.



Cimabue, *Fecioara cu Pruncul, opt îngeri și patru profeți*, tempera pe lemn, 1285-1286, Galeria Uffizi, Florența.

Cimabue¹⁵ și Giotto au preluat tradiția bizantină, definindu-și fiecare propriul stil și eliberându-se de canoanele impuse de Erminie. Giotto va fi novatorul *noului stil modern*, atât de bine structurat în marile ansambluri de la Assisi ori de la Padova.

Madona e așezată pe un tron amplu, de concepție romanică, susținut de opt îngeri așezați simetric, câte patru pe fiecare parte, sprijinindu-l. Veșmântul Fecioarei de un albastru profund, cade în cute mărunte, amintind de canoanele bizantine. Sub cele trei arcade, la baza tronului, se reliefează alte trei chipuri de profeți. Iisus, în gest asemănător tipologiei tradiționale, ține în mâna stângă un rotulus închis, în vreme ce, cu dreapta ușor ridicată este redat gestul prediciei. Prin conținutul pasional susținut în masivitatea formelor, Cimabue încearcă să sugereze o timidă reliefare a divinității¹⁶. Giotto¹⁷ cu un simț al realității deosebit, propune o apropiere tot mai fidelă față de realitate. Monumentala *Fecioară cu Pruncul* tronează, secondată fiind de doi îngeri. Veșmântul albastru închis cuprinde, într-un contrast puternic, silueta Mântuitorului. Hristos păstrează expresia specific bizantină a unui prunc matur. Volumele amintesc de gustul școlii florentine tributare desenului și formei, în opoziție cu cea sieneză, îndreptată spre culoare și delicatețe.

Cea de-a doua Madonă a lui Giotto se înscrie în seria Madonelor toscane compuse pe un fond de aur, ce provine din tradiția bizantină. Tronul cu accente gotice și cu brațele traforate este diferit de cele pictate de Duccio și Cimabue. Masivitatea grupului principal și ierarhizarea voită a proporțiilor stau în directă concordanță cu figurile delicate ale celorlați sfinți și mai cu seamă cu cei doi îngeri îngenuchiați¹⁸.

¹⁵ Alexandra Bărcilă, *Cimabue*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1958, p. 8, 10, 19, 20, 23. Artistul a trăit între anii 1240 - (1250) - 1302, după anumite ezitări, se pare că Giovanni Gualtieri cunoscut sub numele de Cenni di Peppo zis Cimabue, s-a îndreptat spre atelierile timpului, instruindu-se în tehnica iconografiei bizantine. A pictat în frescă la Assisi (bazilica San Francesco) anumite scene printre care: *Sfântul Francisc* alături de o *Madonă* și o monumentală *Crucificare*. Cimabue este cel care l-a primit ucenic pe Giotto, începând din anul 1282. Pictorul este cu certitudine autorul a câtorva tablouri de altar, de mari dimensiuni cunoscute ca *Madonne: Madonna* pentru biserica Santa Maria dei Servi, *Madonna* din biserica Santa Trinita din Florența (Galeriile Uffizi), *Maesta*, *Fecioara între îngeri*, 1301 (Muzeul Luvru). Pentru mozaicul absidal al Catedralei din Pisa l-a realizat pe *Sfântul Ioan Botezătorul*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 20.

¹⁷ *Pictura italiană*, Editura Fundației Culturale Române, București, p. 12. Giotto di Bondone a trăit între 1267 cca - 1337. A decorat mai multe ansambluri în frescă printre ele reținem capelele: Brandi, Peruzzi, Scovegni.

¹⁸ *Ibidem*, p. 18.



Giotto di Bondone, *Fecioara cu Pruncul*, tempera pe lemn, 1293, Museo Diocesano Santo Stefano al Ponte, Florența; Giotto di Bondone, *Fecioara pe tron*, tempera pe lemn, 1306-1310, Galeria Uffizi, Florența.

Cu o remarcabilă știință a compoziției și a armoniei coloristice, Duccio¹⁹ înfrumusețează altarul catedralei de la Siena cu o grandioasă *Madonna* numită *Maesta*. De impozanța unei fresce, scena cuprinde, alături de Maria și Iisus Prunc, o multitudine de sfinți și îngeri. Un tron cu decorațiuni ce amintesc de mozaicurile romane, în stilul pietrarilor Cosmati, o are în centru pe Maica Domnului, în proporții impunătoare, înconjurată de reprezentanții divinității. La picioarele ei, înscrise pe cele trei laturi ale postamentului se află pictată o rugă dublă: către Fecioară, invocându-se pacea pentru Siena și recunoașterea pentru Duccio, cel ce a zugrăvit-o²⁰.



Duccio di Buoninsegna, *Madona Rucellai*, tempera pe lemn, 1285, Galerile Uffizi, Florența; Duccio di Buoninsegna, *Maestà*, detaliu, tempera pe lemn, 1308-1311, Muzeul Domului din Siena.

¹⁹ *Ibidem*, p. 21. Duccio di Buoninsegna a viețuit între 1280 cca – 1318, fiind unul dintre cei mai de seamă pictori sieniți formați în ambianța școlii bizantine. Este contemporan cu Cimabue, pregătindu-se pe amplul șantier de la Assisi. Pictura sa este înscrisă în limitele tradiției orientale, cu toate că, în germene se simt și zorii artei gotice a căror reprezentanți sunt Simone Martini și Lorenzetti. Cea mai importantă operă a sa a rămas posterității fiind celebra *Maestà*, ea este adăpostită în Muzeul Domului din Siena.

²⁰ *Ibidem*, p. 23.

În creația sa, Duccio va fi influențat de arta gotică, acest lucru fiind sesizabil în draperiile rânduite din spatele Madonei, precum și de arta romană (statuara). Acest fapt a dus la motivul copilului Hristos, care se joacă cu vâlul ce acoperă capul Mariei. Portretele sunt tratate tot mai mult într-un clarobscur fin, ce conferă formei relief. Fecioara a pierdut din severitatea și austeritatea bizantină, artistul sienez imprimând grupului o finețe și o duioșie deosebite.²¹



Simone Martini, *Fecioara cu Pruncul și sfinți*, frescă, 1317, Primăria, Siena.



Simone Martini, *Fecioara cu Pruncul și sfinți*, frescă, detaliu, 1317, Primăria, Siena.

Importanța artei lui Duccio va fi simțită în lucrările lui Simone Martini, ce va fi impresionat de latura poetică a maestrului, în raport cu trăsăturile *de gen* ce se vor simți la frații Lorenzetti.

Artistul sienez Martini²² compune, într-o scenă amplă, o succesiune de sfinți și îngeri îngenunchiați în fața tronului cu decorațiuni gotice, ce o are în centrul său pe Maica Domnului cu Hristos binecuvântând²³. Fecioara are coroană, atribut preferat al sculpturilor franceze, de epocă. Pe genunchiul ei stâng se vede cel mai fermecător prunc pictat vreodată de un pictor sienez, după cum concluziona Viktor Lazarev. Compoziția a fost realizată ulterior capodoperei lui Duccio, la Siena. Draperia ce tronează deasupra celor treizeci de siluete de sfinți este împodobită cu dreptunghiuri roșii, în alternanță cu altele colorate în alb și negru, ce simbolizează steagul Sienei. În inscripția ce se reliefează sub frescă, se află scris faptul că Mariei îi plac mai puțin florile cerești, decât hotărârile drepte și faptele bune ale cetățenilor Sienei. Așadar, prezența Fecioarei în sala Marelui Consiliu are o valoare de simbol, ca și cum ea ar fi participat într-un mod nevăzut la deciziile luate de mai marii Republicii sieneze²⁴.

²¹ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii...*, vol. I, p. 16, 19.

²² *Pictura italiană, op. cit.*, p. 26. Simone Martini (1284-1344) și Giotto au fost deseori comparați cu Dante și Petrarca; artistul a petrecut un timp în serviciul lui Robert d'Anjou, la Neapole. Din anul 1320 datează marile poliptice de la Orvieto și Pisa, iar mai apoi frescele de la Assisi. Ultimii ani, pictorul îi va petrece la Avignon, la curtea papală. Celebră rămâne pentru posteritate *Bunavestire* de la Galeria Uffizi din anul 1333, operă ce îmbină armonios realismul detaliilor și grafismul expresiv întruchipat prin gestul Mariei, tulburată la primirea veștii divine.

²³ Philippe Morel, Daniel Arasse, Mario D'Onofrio, *L'Art italien du IV siècle à le Renaissance*, Ed. Citadelles & Mazenod, Paris, 1997, p. 75. O lucrare asemănătoare *La Maestà* o găsim la pictorul Lippi Memmo, doar că el o va reda într-o cheie compozițională diferită, dezvoltată doar pe orizontală.

²⁴ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii...*, vol. I, p. 23, 25.



Pietro Lorenzetti, *Fecioara cu Pruncul și îngeri*, tempera pe lemn, 1340, Galeria Uffizzi, Florența.



Ambrogio Lorenzetti, *Fecioara cu Pruncul și îngeri, Maestà*, tempera pe lemn, 1335, Muzeul de Artă Sacră Marittima.

delele sculpturii antice. Se consideră că nici un alt pictor recentist nu a reușit să redea și să întruchipeze cu atâta vioiciune ideea de maternitate ca și Ambrogio Lorenzetti.²⁸

Discipol al lui Giotto, Taddeo²⁹, se îndepărtează de stilul sever și sublim al maestrului³⁰. Desenul greoi și tipologia figurilor standardizată, precum și coloritul

În arta sa, Simone Martini aduce o melodie plină de blândețe, poezie și gingășie inspirată din aria spirituală a lui Duccio, pe care însă, o îmbogățește cu un nou spirit și conținut, provenit din modul de viață cavaleresc. Idealurile sale estetice au fost preluate de câțiva remarcabili pictori, precum: Lorenzo Monaco, Lippo Memmi, Tederigo.

Chipurile de Fecioare pictate de către Pietro Lorenzetti²⁵ sunt de o mai mare sobrietate și profunzime, în raport cu cele ale lui Simone Martini. El creează un așa zis *nou tip de Madonă*, marcat de o stare de tragicism, fiind totodată, încărcat de emoționalitate și de o vivacitate creatoare²⁶.

Frate cu mai vârstnicul Pietro, Ambrogio²⁷ va fi citat de către Vasari în *Viețile...* sale. În tipurile sale senzuale de Madone, cu profilul lor clasic regulat și cu ovalul cărnos al feței, el are drept inspirație mo-

²⁵ *Le Grand Dictionnaire de la Peinture*, Ed. E.D.D.L., Amsteeven, Pay-Bas, 1998, p. 446. Pietro Lorenzetti (1280 - 1348) a fost ucenicul lui Guido Talati. Stilul său stă sub imboldul unui realism pronunțat. În ultimele lucrări se simt influențele artei lui Giotto.

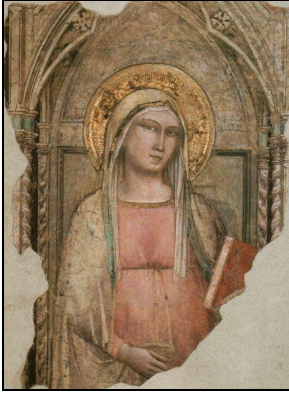
²⁶ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii...*, vol. I, p. 48.

²⁷ *Le Grand Dictionnaire ...*, p. 445. Ambrogio Lorenzetti (1285 - 1348) a fost învățăcelul fratelui, fiind totodată impresionat de pictura lui Duccio, pe care îl va urma în arta sa. Creația sa stă și sub influența lui Giotto manifestată prin formele ample, solide și prin desenul accentuat. Cea mai importantă lucrare se află la Palazzo Pubblico din Siena.

²⁸ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii...*, vol. I, p. 50, 51.

²⁹ *Le Grand Dictionnaire...*, p. 248. Pictorul florentin va rămâne sub dominanta și influența directă a maestrului său timp de 20 de ani. Opera sa principală s-a constituit în jurul temei Fecioarei, pe care a tratat-o într-un stil narativ.

³⁰ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii...*, vol. I, p. 63.



Taddeo Gaddi, *Madona del Parto*, frescă, sec. al XIV-lea, Biserica San Francesco di Paola, Florența.



Agnolo Gaddi, *Fecioara cu Pruncul și îngeri*, tempera pe lemn, sec. al XIV-lea.

deschis și rece, caracterizează și exemplul propus, cu toate că înrâuririle giotteschi sunt vizibile, privind modul de realizare ale detaliilor feței.

Agnolo Gaddi ne introduce în albia goticului internațional, în fruntea căruia se afla la Florența Lorenzo Monaco. Îndepărtarea sa de Taddeo se face treptat, formele sale devin mai diafane și mai fragile; paleta se luminează, iar pe chipuri se citește o distincție pur sieneză.³¹ A se urmări aceiași tendință de schematizare a portretului, cu toate că o notă idilică de sinceritate îmbracă sentimentul matern pe care artistul îl încorporează Fecioarei și Pruncului. Iisus în picioare, s-a oprit din pasul pe care ar fi dorit să-l proiecteze spre privitor, ținându-se cu fermitate de gâtul puternic al mamei Sale. Maria, cu fața prelungă, privește în tăcere spre credincioși, făcând posibil dialogul firesc ce se articulează peste timp.

Fecioara cu Pruncul însoțită de doi îngeri în zbor este proiectată pe un fundal de aur, ea fiind imaginată pe un tron cu ornamente gotice. Culoarea albastră de lapis-lazuli a mafionului ei, cade în cute simetrice. Culoarea de tradiție rece a devenit lait motivul cromatic al lucrării. În con-

trast cu ea, aripile celor doi îngeri, pictate în oranj și așezați simetric, întregesc nota de vivacitate a compoziției. Sentimentul de liniște și armonie domină ansamblul caracterizat printr-o subtilă reafirmare a unui adevărat cult al liniei și al culorii. Artistul se îndreaptă spre tradiția florentină, acest lucru poate fi vizibil demonstrat prin similitudinile cu Agnolo Gaddi, a cărui ucenic a fost. Linia devine instrumentul semnificativ de redare a stărilor sufletești, a emoțiilor.³² El face un adevărat cult pentru linie, asemeni lui Simone Martini, imprimându-i un ritm gotic. Posibil ca acest element de limbaj plastic să fi fost asimilat și din miniatura medievală. Trăind în plină transformare creatoare, artistul a beneficiat de influența lui Ghiberti, depășind limitele giottismului și îndreptându-se spre

³¹ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii...*, vol. I, p. 81-82.

³² *Ibidem*, p. 88.



Lorenzo Monaco, *Fecioara cu Pruncul și îngeri*, tempera pe lemn, 1400-1403, Fitzwillian Museum, Cambridge.



Lorenzo Veneziano, *Fecioara cu Pruncul și donatori*, tempera pe lemn, sec. al XIV-lea, Lehman Colectia Metropolitan Museum of Art.

curentul gotic. Lorenzo³³ a fost primul artist ce a transferat cuceririle sculpturii gotice florentine în pictură și tot el a fost cel dintâi ce a atașat pictura florentină la mișcarea gotică internațională.³⁴

Format în atelierul lui Paolo Veneziano, alături de Maestro Stefano, artistul se îndreaptă spre o valorificare a unei pronunțate goticizări. Compoziția *Fecioarei cu Pruncul* se remarcă printr-o atenuare a formelor bizantine, în favoarea celor trecentiste. La fel ca și maestrul său, Lorenzo împodobește veșmintele Fecioarei cu un bogat ornament auriu, creând impresia unei eleganțe deosebite. Pictorul, prin construcția și tratarea aplatizată a figurilor, asemeni unor icoane, se înscrie într-un curent oarecum vechi, în peisajul artei contemporane italiene dominată de stilul gotic³⁵.

Cu o atenție sporită spre stilul trecentist se manifestă și pictorul Niccollò di Pietro, (activ 1394-1430) format în ambianța lui Maesto Stefano. În tema Madonei, adăpostită la Galeria venețiană, se manifestă un tip fizionomic ce amintește de tipurile germane; el fiind printre cei dintâi artiști venețieni ce au cunoscut îndeaproape arta germană³⁶. Stilizările personajelor,

și mai cu seamă gustul către un decorativism al scenei, caracterizează acest tablou de altar. Tronul roșietic, decorat cu colonete și îngeri, amintește poate de stilul gotic, care pare să nu fi fost foarte important pentru creatorul lagunar. Culorile principale: roșu,

³³ *Le Grand Dictionnaire*, p. 446. Lorenzo Monaco (Piero di Giovanni, activ între anii 1370 – 1388- 1422) este reprezentantul de vază a goticului internațional. Ca și contemporanii săi, la începutul activității lui a fost influențat de Giotto; pentru ca, mai apoi să renunțe la perspectiva centrală, la modelul sculptural. Personajele lui sunt surprinse în culori luminoase și calde, fiind de asemenea, plasate pe fundaluri decorative. Elegante și decorative, figurile sale se diferențiază prin monumentalitate și simplitate.

³⁴ Viktor Lazarev, *Originile Renașterii...*, vol. I, p. 89.

³⁵ *Ibidem*, p. 146.

³⁶ *Ibidem*, p. 148.

albastru și galben contrastează cu fundalul de auriu pe care se ordonează. Expresiile figurilor, pline de o diafană stare, dau privitorului o senzație de visare, de duioșie, amestecate cu un subtil sentiment al bucuriei lăuntrice.

Finalizând acest studiu, considerăm că exemplele propuse au elocința de a vădi unele caracteristici, care în ciuda unui individualism pronunțat, încă din aria Renașterii de început, se fac simțite. În majoritatea acestor opere, Maica Domnului se află îndreptată spre dreapta, iar Hristos Prunc se găsește pe brațul ei, în partea stângă. Excepție fac cele două fresce postbizantine ale lui Teofan și ale lui Tzorzis, în care figura Născătoarei este redată din față. Urmărind tipologia expresiei, dar și a veșmintelor, se poate considera că Fecioara are o față lungă, luminoasă, cu ochii ușor desenați, cu trăsături suave. Ea are cele trei stele specifice matornului său, elemente ce simbolizează fecioria în cele trei momente: înainte, în timpul și după nașterea lui Iisus. Dacă în tradiția răsăriteană s-a încetățenit ideea ca mantia ei să fie pictată în roșu carmin (desigur cu rare excepții și albastră), în cea apuseană dominantă este albastru în variante de la închis și până la deschis, cu accente de ceruleum ori cobalt. Odată cu Renașterea romană, în tipologia vestimentară a Pruncului se pierde nota de austeritate și simplitate, El fiind deseori redat nud (a se avea în vedere Rafael, Leonardo, Michelangelo). Planul secund comportă și el anumite schimbări, detaliile de arhitectură și de natură se amplifică. Impozanța grupului cu veleități statuare, format din Fecioara și Iisus Prunc, ce apar în ambianța câtorva sfinți sau îngeri, (doi sau maxim patru la număr) va fi preluat de o întreagă scenografie a figurilor sfinte și laice. Compoziția, în secolele viitoare, va da libertate unor noi teme precum cea numită *Sacra Conversazione*. Giotto a adus un suflu nou acestei teme, inspirându-se din antichitatea păgână, dar și din cea a artei romanice. *Maestà* sa, inspiră umanism, solemnitate, monumentalitate. Reluată în aria picturii seneze cu accentele artei bizantine, tema marială s-a propagat la Florența, după care compoziția *Fecioarei cu Pruncul* a fost supusă influențelor goticului internațional. Printre cei mai destoinici creatori ce au pus în practică acest deziderat medieval s-a aflat și Lorenzo Monaco. El a exercitat o puternică influență asupra tuturor contemporanilor săi, și nu numai, ca de exemplu: Fra Angelico, Fra Filippo Lippi, Paolo Uccello și Botticelli.

În raport cu cele enunțate, iconografia bizantină rămâne fidelă tradiției creștine prefigurată la începutul creștinismului și inclusă în Erminiile athonite, după veacul al X-lea. Chipul blând al Mariei, ce se armonizează cu cel al Fiului ei, ne privesc și astăzi, îndemnându-ne la pace sufletească, înțelegere, dragoste frățească, milostenie și cu siguranță, rugăciune.

Creația artistică apuseană, cu interesul crescut spre transformările științelor umaniste, va implementa o tipologie mariană mereu în schimbare, chiar dacă în linii generale, până în anul 1000, ea și-a recunoscut apartenența și izvorul fecund în spațiul sacru al Răsăritului.



Niccolò di Pietro, *Fecioara cu Pruncul și donator*, tempera pe lemn, 1394, Galleria dell'Accademia, Veneția.

“THIS VAIN WORLD” – THE ICON OF THE VANITY OF THE EARTHLY LIFE

ALIN TRIFA*

ABSTRACT. One of the most outstanding representations described in the Painter’s Manual of Dionysius of Furna is that of „This Vain World” – the icon of the vanity of the earthly life. Both complex in its composition and surprising by the approached theme, this scene is rarely painted in the Byzantine art. It describes the story of man’s life through picturesque and sometimes, shocking images. This representation is an illustration of the drama and of the futility of running in vain, characteristic for the profane way of existence put under the sign of the perishable. This entire scene might be a visual synthesis of the book of Ecclesiastes, which may as well have inspired it, and which states that: „vanity of vanities; all is vanity!” (Eccl. I, 2), and furthermore, „all is vanity and vexation of spirit!” (Eccl I, 14).

Keywords: *vain world, vanity, life, Ecclesiastes*

REZUMAT. „Lumea aceasta zadarnică” – icoana deșertăciunii vieții pământești. Una dintre cele mai remarcabile reprezentări descrise în Erminia lui Dionisie din Furna este „Lumea aceasta zadarnică” – icoana zădărniceii vieții pământești. Complexă prin compoziție și surprinzătoare prin abordare, scena este foarte rar întâlnită în arta bizantină. Ea redă povestea omului prin imagini uneori pitorești, alteori șocante. Această reprezentare este o ilustrare a dramei și inutilității alergării în van, caracteristică modului de existență profană, aflată sub semnul perisabilului. Întreaga scenă pare o sinteză vizuală a cărții Ecclesiastul, din care probabil se va fi inspirat, carte care exprimă, prin formulări similare, aceeași idee: „totul este deșertăciune” (Eccl. I, 2).

Cuvinte-cheie: *lume zadarnică, deșertăciune, viață, Ecclesiastul*

Introduction

The Byzantine Painting Manual¹, the main book of any iconographer dedicates a very large number of pages² to the description of the scenes and saints that are being depicted inside of orthodox churches. Each of them is being described in its specific, defining features, in a concise manner, yet one that provides enough information for the iconographer to be able to paint an icon or a church. Dionysius of Furna, the author of the Manual, who was a monk on Holy Month Athos at the beginning of the 18th century, presented in his book older technical recipes and iconographical rules which had been enshrined by the athonite master painters.

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

¹ Dionysius of Furna, *The Byzantine Painting Manual*, Ed. Sofia, Bucharest, 2000.

² Second part, approximately half of the entire book.

At the end of these pages, in the subchapter entitled “Different representations”, one can find the description of an extremely surprising scene, both as compositional conception and message, called “This vain world”³. The complexity of the scene and the subsequent difficulties of execution, as well as its subject make the present representation a rare one in the orthodox iconography. Unfortunately, the few preserved examples are questionable in terms of artistic realization.

The indications concerning the composition of the scene that the iconographer receives from the Manual regarding this theme, first attract one’s attention through their amplitude. Unlike the rest of the scenes presented in the book, a much generous space is allocated to “This Vain World”. This scene is the most complex and amply described representation in the Manual, after the Judgment scene.

Another aspect that strikes us (more than the previous one) is the very subject of the scene. Even if the vanity of the world and human life is a recurrent theme in the orthodox thinking, in iconography it may be found only indirectly; one may deduce it from the attitude of the holy martyrs in front of death, or from the lives of the holy anchorets that gave everything up for God. Thus, a direct representation of the vanity of the world, in a true vanity view, as it occurs in the present scene, is a unique and totally surprising thing.

The description of the scene and the phases of the elaboration of the drawing

Let us follow now the description of this representation in the Manual, making in parallel the sketch of the scene, based on the canonic indications. We shall follow the drawing as it develops, step by step:

1. *“Make a small circle and inside of it draw an old man, with a round beard, wearing a crown on his head and royal vestments, with his arms stretched on each side of the body, holding a kerchief in his hands. And write this all around the circle: “The vain and deceiving world””*⁴.

The figure of the old man with the crown on his head, holding a kerchief between his stretched arms, reminds us of the similar scene of the Pentecost. There, in the center of the apostles one may see the same character represented almost identically⁵ and symbolizing the world (O KOSMOS), while here the anthropomorphically rendering of the world receives the epithet of “vain and deceiving” (fig. 1). The twelve rolls of paper that the emperor holds inside the kerchief as symbols of the twelve tribes of Israel, are missing here; anyway the symbol is most probably the same.

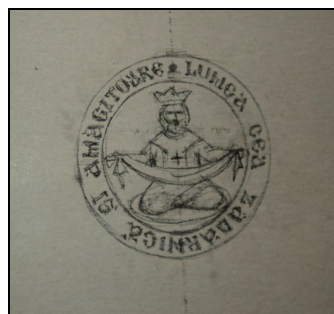


Fig. 1. Phase one

³ *Ibidem*, 222-223.

⁴ *Ibidem*, 222.

⁵ He holds 12 rolls of paper inside the kerchief, as a symbol of the 12 tribes of Israel.

2. “And outside the first circle, make a bigger one, and between these two circles, draw four halves of circles, in the shape of the cross, and in their centers make the four seasons of the year: spring, summer, autumn and winter. And in the upper side make the spring this way: a man sitting among flowers, wearing a crown of flowers on his head and holding a harp in his hand and playing it. And on the right side make the summer this way: a man that wears a hat, holding the reaping hook in his hand and reaping. In the lower part make the autumn this way: a man that hits the trees with a pole, knocking down the crops and the leaves. And on the left side make the winter this way: a man dressed in furs, wearing a hat on his head and warming by the fire”.⁶

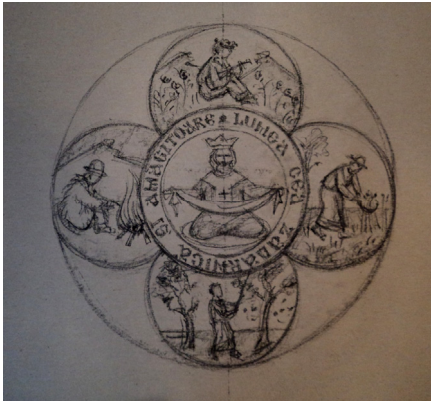


Fig. 2. Phase 2. The 4 seasons

As one may notice, the sequence of the four seasons, marking the cyclicity and the passing of time, is being depicted between the two concentric circles (fig. 2). In the context of the entire representation, as we shall see, the seasons of the year become a metaphor for the “seasons” of man’s life: childhood, manhood, old age and death.

In his description Dionysius uses some very eloquent images, and manages to catch the specific features of each season. The picture of the spring, one of the most beautiful, symbolized by the man sitting among flowers, also crowned by them, and playing the harp, seems to evoke the heavenly state, the purity, the childhood as well as the tranquility and lack of worries. Summer is being depicted in the image of a man gone to the harvest, with his head covered by a hat. The man is presented in full activity, working hard in the middle of the day, probably finding himself at the middle of his life, in full vigor. The penultimate description presents a man reaping the fruit from the trees. One may notice the picturesque image of the leaves falling on the ground, suggesting the end of the annual cycle, and not only. The last of the representations, the winter, renders the face of a man dressed in warm clothes, sitting by the fire to warm. The elements in the painting indicate a hard, cold winter. A chance for meditation, the flames of the fire bear within it the symbolism of Judgment, of hell, meaning that goes hand in hand with the message of the entire scene.

As one may see, man is present in each scene, being surprised in the specific moments of each period of the year. One should note the distinctive pictorial approach in describing the seasons and the freedom that connects them to the landscape painting.

3. “And outside the second circle, make an even bigger circle and between them, make twelve small boxes all around the circle in which you shall put the twelve signs of the twelve months. And think well so as to put near each season its corresponding sign, as follows: near spring you shall put the Ram, the Bull and the Twins; near summer you shall put the Crab, the Lion and the Maiden; near autumn, the Scales, the Scorpion and the Archer; and near winter, the Sea-Goat, the Water-Bearer and the Fish.

⁶ Dionysius, *The Manual*, 222.

And thus you must put them in order all around the wheel, writing the name of each sign, and near them, up above, you shall also write the name of the months, as follows: at the Ram write March, at the Bull write April, at the Twins, May; at the Crab, June; at the Lion, July; at the Maiden, August; at the Scales, September; at the Scorpion, October; at the Archer, November; at the Sea-Goat, December; at the Water-Bearer, January; at the Fish, February.”⁷

As one may see, the signs of the year and the corresponding months, are being represented between the circular register of the seasons and the concentric circle, being disposed near the seasons to which they belong (fig. 3). The presence of the zodiac signs in a religious scene might be confusing at first reading; yet, there are churches in which they are being represented without any violation of the dogmatic or iconographical rules. The zodiac is not presented here as a horoscope. Likewise, Saint John the Damascene mentions the twelve signs in his Dogmatic⁸, understanding them without the contemporary negative connotations to the horoscope.

Without any references to the wrong ideas concerning the predestination and the implacable, the different zodiacal signs mostly record a reality, that of some mental and behavior traits that are common to the people born in a certain month. Just as there is a set of common features among the people of the same country, region or even small groups, also can there be noticed common elements between specific ways to be of those born in the same month. The presence here of all the zodiacal signs suggests that the idea submitted by the scene addresses all the people, whatever the sign or month they are born under. The vanity of life concerns everyone.

4. *“And outside the third circle and the bigger one, make the seven ages of man, in this way:*

Down, on the right side of the circle⁹, make a baby child getting up and write above the circle like this: “7 years old baby child”.

And above it draw a bigger one and write: “14 years old child”.

And above it do another one, a lad with a growing moustache and write: “21 years old young man”.

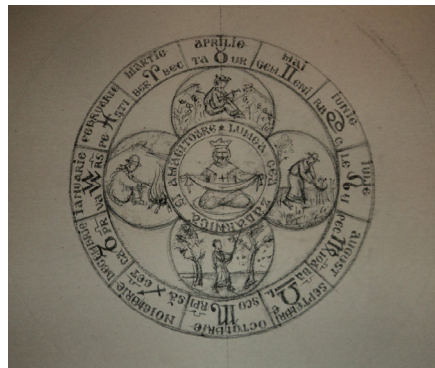


Fig. 3. Etapa a III-a: Zodiile

⁷ *Ibidem*, 223.

⁸ Saint John the Damascene, *The Dogmatic*, Ed. Apologeticum, 46-47: “Scholars say that there are twelve signs among the stars in the sky, that are moving against the sun, the moon and the other 5 planets, and that the 7 planets go through the twelve signs. The names of the 12 signs and their corresponding months are as follows: the Ram receives the sun in the month of March the 21th. The Bull in the Month of April the 23rd. (...)” and so on. “And the moon crosses the 12 signs each month since it is lower and passes faster through them.”

⁹ We note here the correspondence between the circular shape of the register of the stages of life and “the wheel of life” which it probably illustrates.

And up, on top of the circle, make a young man with small beard, wearing a crown on his head and royal vestments, sitting on a chair with his feet resting on a pillow and his hands stretched on each side, holding a scepter in his right hand and a bag of money in his left one; and below him, above the circle, write: “28 years old young man”.

And below him, on the left side, make another one with a sharp beard, sloping on his back and looking upwards, and write: “48 years old man”.

And below him, make a grey haired man, lying with his face down, and write: “56 years old man”.

And below him, make another one, white bearded and bald, fallen with his face down, with his hands hanging down due to the fatigue, and write: “75 years old man”.”¹⁰

As one can see at the beginning of the passage quoted above, Dionysius identifies 7 “ages” in man’s life, an arbitrary division meant to capture the singularity of different stages that man goes through. The age of 75, the last one in the description, is the media between the age of an ordinary man and that of a man in full vigour, as the psalmist states¹¹, a generalization that shows the universality of the message it wants to send.

The first three stages correspond to the ages of 7, 14 and 21. The fourth stage, the middle one, is suggestively represented on top of the circle and it corresponds to the 28 years old man, the strong one. The young man in his prime and in full vigour represented in royal clothing, wearing a crown and sitting on a throne, holds a scepter in his hands, as a symbol of power, and a bag of money in the other one, symbol of wealth and possibilities. The fifth stage, that of the 48 years old man, represents him looking back, retrospectively, with an obvious nostalgia towards the stage of the 28 years old man.

The penultimate of the stages puts forward the 56 years old man, grey haired and looking down. The last stage, that of the 75 years old man, also corresponds to the last part of our life; once young and in vigour, the man, now an old man, is represented white bearded, fallen down and also looking downwards, exhausted by the trouble in his life and worn out. The image of each age manages to capture some of the most representative moments for each stage of life, by means of specific attitudes and physical postures.

5. *“And below the circle, make a hole with a big dragon inside of it, holding a man with face down in his mouth, only half of the man being seen; and near the dragon, inside the hole, the death, holding a big scythe in its hand, putting it on the man’s neck and pulling him down.”¹²*



Fig. 4. Phase 4. The 7 ages

¹⁰ Dionysius, *The Manual*, 223.

¹¹ Psalm 89, 10-11

¹² Dionysius, *The Manual*, 223

This image, one of the most shocking in the entire composition, puts the tomb's hole underneath the whole wheel of life, so as to show the implacable end of the entire earthly human existence. The presence of the anthropomorphized death inside the tomb, holding a big scythe with which to pull inside the man that reached the end of his days, comes to underline the statement above. Near death there is also the figure of a dragon, that has already half swallowed a man falling with his face down. Both figures (the death's and the dragon's) reminds us of the Judgment scene, as well as of other representations with a close theme, though less known: John's Ladder, the Death of the Sinner etc.



Fig. 5. Phase 5. *The hell and the death*

The description of the scene continues in the Painter's Manual with the texts that should be written near each age of the man, writings consisting in a rhetorical invocation of the man reaching that certain age. As we shall see, the texts carry a maximum of realism and drama.

6. *"You should also write these words, near the baby child: I wonder when, with time passing by, shall I reach those things above me? And near the child, write these: O, year, pass by me sooner, so that I go faster upwards! And near the young man, write these: I am so close to sitting in that chair! And near the young man write these: Which man is higher than me, and who can overcome me? Near the man write these: I wonder, o year, as I see, my youth has passed? And near the old man write these: Oh, how you tricked me, the villain, you lying world! And near the old man write these: Woe, woe, oh death, who can get rid of you? And near the hole write these: the all-eating hell and the Death.*

*And near the man swallowed by the dragon write these: Woe is me, and who will save me from the all-eating hell."*¹³

7. The last part of Dionysius' description finalizes the entire scene. Let us follow the text from the Manual:

*"And make two angels on the left and right sides of the wheel, having two halves of clock above their heads and spinning the wheel with ropes; and near the right angel write: the day, and near the left angel write: the night. And above the wheel write this title: the passing life of the deceiving world."*¹⁴

¹³ Dionysius, *The Manual*, 223.

¹⁴ *Idem*.

As one may notice, the wheel of life is spun by two angels above which is written “the day” and “the night” (fig. 6). It is highly improbable that the two writings identify the angels; they most probably refer to the halves of clock. The strange and totally surprising presence of the two divided halves of clock above the angels, reminds us of the surrealistic paintings of Salvador Dali, and they seem to show the breaking of time, its stopping and stillness. The only logical hypothesis is that they should be connected to the two writings, in this case designating the hours of the day and of the night.

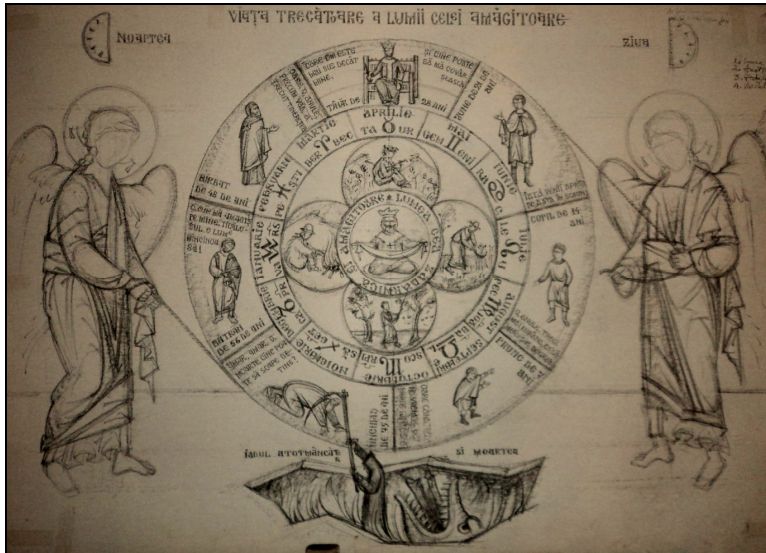


Fig. 6. *The last phase. “This vain world”*

In a totally pessimistic view, above the entire composition lies the writing that represents also the title of the scene: “the passing life of the deceiving world”.

Conclusions

Although the scene is not exclusively dedicated to monks, but to all of us, it seems to be specific for the monastic life. The very few examples to illustrate it are to be found in churches that belonged to former monasteries. The emptiness of worldly life and its vanity urge the spectator, either a monk or a layman, to have a realistic view over the entire existence. This is a vain and passing life, and the Christians’ attention should point towards the eternal, imperishable values.

Many details in the representation of this scene catch our attention; let us approach some of them. In the upper register, the distinctive and no less peculiar presence of the two halves of clock may be noticed. The wheel of life inserted between them, seems to suggest the transience of the entire existence; man’s life appears as a moment inside eternity, a moment during the inexorable flowing of time. The day and the night that guard what looks like the diagram of the earthly life, seem to point out the interval of our trip on earth, comprised between the light of the day and the dark

of the night/death. And if Adam, who lived for a few hundred of years¹⁵, thought life to be short, the more today's man would think that, a man who's existence is much more ephemeral.

The short period of life is doubled here by another drama: man not leaving in present. As shown by the rhetorical invocations of man at different ages, which we could read above, the human person seems to be oriented most of his life towards the anxious expectation of maturity (in childhood), followed by nostalgia (during oldness). Thus the stages appear wasted, not fully lived. Man does not realize the value of the present, always wiggling back and forth between imagining the future and regretting the past. Indeed, as N. Iorga noticed, we waste years of our lives, and beg for moments at our death.

This is a sad scene since it problematizes certain things in an explicit manner, without offering any concrete solutions to the dilemma. Thus we notice the presence of death and the dragon in hell, in contrast with the absence of God, which casts an even darker shadow over the entire painting. The lack of classic sacred landmarks consecrate - Christ, the Mother of God and the saints, make the presence of hell even more terrifying.

The two angels (which are impossible to neglect, due to their over sizing), are the only actual signs of the Divine, in a scene where the entire wheel of life is floating above the open mouth of hell. They are the only ones to cast a more optimistic light over the scene, reminding by their presence of the One who sent them. The presence of hell alone, without the heaven, suggests that the scene describes the life and ending of the sinner man, who allowed himself to be deceived by the lying world, according to his own words¹⁶. The absence of God from this scene might reflect the absence of God from the life of the man represented here, a man who's only connection to the sacred (made possible also by God, and not searched by the man himself) is the guardian angel (perhaps the one spinning the wheel of life). The assumption that the man is not a believer is enhanced by the fact that, in neither of the 7 stages of his life is he represented in such a posture.

We may say about the man in this scene, along with the Ecclesiastes, that "...he cometh in with vanity, and departeth in darkness, and his name shall be covered with darkness" (Eccl., VI, 4). As a matter a fact, we may say that the entire scene might be a visual synthesis of the book of Ecclesiastes, which may as well have inspired it, and which states that: "...vanity of vanities; all is vanity!" (Eccl. I,2), and furthermore, "... all is vanity and vexation of spirit!" (Eccl. I, 14).

The present scene is an illustration of the drama and of the futility of running in vain, characteristic for the profane way of existence put under the sign of the perishable. The theme of the entire picture urges us to seriously reflect on the world and on ourselves, "or ever the silver cord be loosed, or the golden bowl be broken at the fountain, or the wheel broken at the cistern; then shall the dust return to the earth as it was, and the spirit shall return unto God who gave it" (Eccl. XII, 6-7).

Single image in the byzantine iconography, the representation of the vain World, is a sad, yet necessary *memento mori*, as it points our life towards a sacred existence, towards God, Who "calls everyone to redemption, towards the promise of the good to come."

¹⁵ As we find out from Elder Cleopa, who quoted a paragraph from the Chronograph.

¹⁶ "Oh, how you tricked me, the villain, you lying world!"

OMUL – „FIINȚĂ LITURGICĂ” SAU DESPRE NECESITATEA RECURSULUI CULTURII LA VALORILE VIEȚII CREȘTINE. SINERGISMUL CULTURAL-LITURGIC ȘI LITURGIC-CULTURAL

LUCIAN FARCAȘIU*

ABSTRACT. *Man – „a Liturgical Being” or About the Necessity of Culture’s Appeal to the Values of the Christian World. The Cultural-Liturgical and the Liturgical-Cultural Synergy.* The authentic culture always keeps in it a liturgical seed and this is just what maintains its meaning alive. A culture with no liturgical assumption can change only partially, that is up to a certain point, which means that it can prepare, but not regenerate man’s life, his being. Only a liturgically integrated culture can lead to the ontological transfiguration and redemption of a human being. While, in the first part, this study focuses on the close relationship between creed and culture at the beginning of the christian life, in the second part it will emphasize the breaking off between life in Christ and culture in our secularized society, trying to offer possible solutions concerning this problem.

Keywords: *„liturgical being”, cult, culture, Christian life, „the culture of the Spirit”.*

REZUMAT. Cultura autentică păstrează întotdeauna în ea o sămânță liturgică și tocmai acest lucru este cel care îi menține viu sensul. O cultură fără o asumare liturgică poate schimba doar parțial, adică până la un anumit punct, ceea ce înseamnă că poate pregăti, dar nu poate regenera viața omului, ființa lui. Doar o cultură integrată liturgic poate duce la transfigurarea ontologică și mântuirea ființei umane. Dacă, în prima parte, acest studiu se concentrează pe relația strânsă dintre crez și cultură de la începutul vieții creștine, în a doua parte va accentua ruptura dintre viața în Hristos și cultură în societatea noastră secularizată, încercând să ofere soluții posibile pentru această problemă.

Cuvinte cheie: *„ființă liturgică”, cult, cultură, viață creștină, „cultura duhului”.*

I. Relația sinergică cult-cultură

Cuvântul cultură derivă de la termenul de cult, termen care desemnează viața liturgică desfășurată în cadrul lăcașului Bisericii în general. Cele două noțiuni: cultură și cult sunt legate între ele, sensul culturii fiind acela de a tinde spre deplina ei împlinire, în Dumnezeu. Iar pe Dumnezeu îl întâlnim în chip deplin în rânduiala liturgică a Bisericii. La începuturile vieții Bisericii, viața liturgică s-a dezvoltat și s-a exprimat printr-o cultură majoră. Astfel, relația dintre cultură și viața liturgică a fost una organică,

* Diac. Lect. Univ. Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Aurel Vlaicu, Arad, România, lucian.farcasiu@yahoo.com.

interioară, perihoretică. În acest sens, Nicolae Berdiaev, aprecia: „cultura se trage din cult. Izvoarele ei sunt sacralități. Ea are începuturile în preajma Bisericii și perioada ei organică a fost legată de viața religioasă. Așa au stat lucrurile în marile culturi antice, în cultura greacă, în cultura medievală, în cultura Renașterii incipiente. Cultura are geneză nobilă. Ea moștenește caracterul ierarhic al cultului. Cultura are fundamente religioase”¹. În același sens, părintele Ilarion V. Felea, urmând lui Nichifor Crainic, arată că fundamentul culturii este religia, cultul, care și însuflețește și face să rodească orice cultură care stă în strânsă relație cu ea: „Dacă studiem istoria culturii sub toate formele ei: istoria artelor, istoria științelor, istoria filosofiei și în general istoria tuturor creațiilor spiritului omenesc, la toate aflăm o origine comună, religioasă. Toate s-au născut din religie; mai precis, din cultul religios”². Mai concret spus, „Ortodoxia a reprezentat de-a lungul veacurilor un mediu ideal de creativitate și de strădanie în vederea constituirii unei civilizații autentice”³. După cum afirma părintele Pavel Florenski într-o scrisoare a sa, „credița determină cultul și cultul determină concepția despre lume, din care se naște cultura”⁴. Creștinismul nu a răzbit și nu s-a impus prin aculturalism, ci tocmai prin crearea premiselor unei culturi majore și prin împlinirea ei. Creștinii nu sunt niciodată angajați în refuzul culturii ca atare, „însă ei sunt datori să aibă o poziție critică față de orice situație culturală existentă, măsurând-o cu măsura lui Hristos”⁵.

O privire istorică asupra evoluției vieții creștine, oricât de fugară ar fi, ne va înfățișa tabloul unei culturi excepționale, născută dintr-un mod de viață înalt, o cultură capabilă să impună și să susțină, la rândul ei, o viață înaltă care este cu puțință de trăit pentru că stă în unire cu Frumusețea Dumnezeirii Întrupate în persoana Dumnezeului Om Iisus Hristos. Cultura autentică, pentru a fi cu adevărat, trebuie să se împlinească în Dumnezeu. Această împlinire a culturii în Dumnezeu, ca unică finalitatea a ei, este desemnată în teologia ortodoxă contemporană prin expresia de „*cultură teonomă*”. În perspectiva unei culturi ce nu poate fi decât teonomă, omul nu poate avea acces la ea decât în unire cu Frumusețea absolută, cu Dumnezeu, care este de fapt unicul ei temei. Prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Acesta coboară în istorie pentru a-l face pe om „fiu al Său după har” și deci pentru a-l face părtaș pe om la „cultura duhului”, adică la împlinirea sa în Dumnezeu, trecându-l „prin moarte la viață, și de pe pământ la cer”, făcându-l pe om ca prin moarte să treacă la viață, în sensul paulin al expresiei „se seamănă trup pământesc, înviază trup duhovnicesc; se seamănă întru stricăciune, înviază întru slavă” (I Cor. 15, 43-44). Omul devine astfel părtaș cereștii Împărății, și această împlinire a sa în Dumnezeu o definim ca fiind „cultură a duhului”. Această „cultură a duhului” nu se poate realiza decât pe coordonatele liturgicului, adică a integrării noastre în viața în Hristos prin intermediul slujbei bisericești, care reprezintă

¹ Nicolae Berdiaev, *Filosofia inegalității. Scrisori către adversarii mei întru filosofie socială*, trad. Florea Neagu, Editura Andromeda Cpmpany, București, 2005, p. 313.

² Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1994, p. 20.

³ Pr. Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 49.

⁴ Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 321.

⁵ Lect. Dr. Cristinel Ioja, *Rațiune și Mistică în Teologia Ortodoxă*, Editura Universității „Aurel Vlaicu” Arad, 2008, p. 189.

modul cel mai autentic de exprimare și de întrupare a acestei vieți în Hristos. Referindu-se la acest aspecte, teologul Paul Evdochimov socotește că atunci când este autentică, adevărată „cultura este ieșită din cult”, și numai așa ea își poate afla originile⁶.

Aceasta ar fi de fapt lucrarea culturală cea mai înaltă, cu o finalitate veșnică, eshatologică, și din această perspectivă nu poate fi concepută o cultură majoră fără accentuarea și promovarea Frumuseții veșnice, adică a Dumnezeieștii Slave, cu care ne întâlnim și ne unim în slujba bisericească împlinindu-ne astfel nu în noi înșine, ci înfinit mai mult, în Dumnezeu. Dacă am defini cultura ca „lucrare a împlinirii umanului”, atunci vom spune că orice împlinire de sine a omului, în afara relației cu Dumnezeu, devine într-un timp anume tot perisabilă, precum omul fără Dumnezeu, care apune în mormânt, și groapa i se face sfârșit. Numai în Dumnezeu omul și cultura umană devine împlinită, transfigurată, **trecât** pragurile spațio-temporale și căpătând finalitate în veșnicia lui Dumnezeu. Cuvântul Mântuitorului: „Căutați Împărăția lui Dumnezeu”, din această perspectivă, sunt interpretate de teologul Paul Evdochimov în următorul sens: „Cultura, în esența ei, este această căutare în istorie a ceea ce nu se află în istorie, a ceea ce o depășește și o conduce în afara limitelor ei; pe această cale, cultura devine expresia Împărăției în mijlocul acestei lumi ... cultura este icoana Împărăției cerurilor”⁷. Așa stând lucrurile, cultura este chemată în perspectivă eshatologică să aleagă între „a trăi pentru a muri sau a muri pentru a trăi”.

Din această perspectivă, „cultura autonomă”, adică realizată strict într-o dimensiune orizontală, neglijând sau chiar negând dimensiunea verticală, transcendentă a lumii și a creației în general, chiar dacă poate fi înfloritoare până la o vreme, va fi învăluită în chip inevitabil la sfârșitul timpului, în stricăciune și moarte. Înțelegând astfel lucrurile, vom spune despre cultura autonomă că de fapt aceasta nu este decât o trădare a sensului original al culturii, care având la bază cultul, nu se poate concepe fără referire la Dumnezeu, la valorile religioase ca valori ce stau în locul cel mai înalt al ierarhiei valorilor.

Spunem așadar că trebuie cu necesitate ca actul de cultură să fie exprimat într-o dimensiune liturgică, adică să fie proiectat pe traiectoria vieții îndumnezeite în Hristos, și că el va avea un rol definitoriu pentru om și pentru societate numai în măsura în care este înscris în această dimensiune a vieții în Hristos. Dacă demersul cultural nu va fi construit și așezat pe „piatra cea din capul unghiului” (Matei 21, 42; Psalmul 117, 22-23) tuturor veacurilor, pe „Iisus Hristos, care este ieri și azi și în veci același”, ea nu va putea dura nimic trainic care se rămână în „veacul acesta și în cel ce va veni”, confirmând încă o dată cuvântul Eclesiastului „deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciune” (Eclesiast 1, 2). Atunci când este autentică „cultura care este născută din cult își regăsește originile liturgice și prin mijlocirea lumii acesteia va reuși să-și apropie Împărăția, care nu este nicidecum exclusivistă pentru o cultură teonomă”⁸.

În virtutea celor afirmate mai sus, referindu-ne la ființa culturii, vom spune că aceasta „este un eșafodaj al structurii ființiale personalizate care trebuie umplut cu viață”. Aceasta este, „cofrajul care ajută la turnarea credinței. Cultura își are rațiunea

⁶ Paul Evdochimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995, p. 138.

⁷ *Ibidem*, p. 138-139.

⁸ Lect. Dr. Cristinel Ioja, *op. cit.*, p. 188.

de a fi tocmai în virtutea faptului că acest conținut, care urmează a fi turnat, există. Ea reprezintă forma operațională naturală - și deci firească - a omului, chipul ființării sale⁹. O cultură neasumată în chip liturgic, nu poate schimba decât parțial, adică până la o vreme, în sensul că poate pregăti, dar nu poate regenera viața omului, ființa lui. Doar o cultură integrată liturgic poate conduce la transfigurarea și recuperarea ontologică a făpturii umane. Din această perspectivă, avem cel mai înalt exemplu de cultură, promovat de Mântuitorul Hristos¹⁰.

Ontologic, omul este o ființă liturgică și culturală în același timp, cele două dimensiuni sincronizându-se în mod absolut în interiorul ființei umane. Atât în actul liturgic cât și în cel cultural, creștinul se află într-o dinamică: „spectator-autor-actor, activ, izvorător, participant, împreună-lucrător cu Dumnezeu și cu Sfinții Lui. În felul acesta, pentru creștin majoritatea actelor vor fi liturgic-culturale și cultural-liturgice”¹¹.

Cultura autentică păstrează întotdeauna în ea un germene liturgic, și tocmai aceasta o salvează, în sensul că o mântuiește. Când sâmburele liturgicului din cultură se pierde, printr-o secularizare deplină a acesteia, adică printr-o reducere a ei doar la dimensiunile veacului de acum și de aici, cultura nu mai poate exista ca atare în chip viabil, devenind subcultură, incultură, noncultură. Cu alte cuvinte, ea dispăre¹². Vom spune așadar că „liturgicul hrănește și salvează cultura, și nu invers”¹³.

În duhul celor exprimate mai sus, înțelegem cuvântul Avvei Macarie Egipteanul din Patericul egiptean: „Viața (sfântă) fără instruire face mai multe fapte bune decât instruirea fără viață (sfântă). Pentru că (cel ce are viață sfântă), chiar și când tace aduce folos; pe când (cel fără viață sfântă), chiar și când cugetă aduce tulburare. Însă dacă (aceste calități) se întâlnesc în același (om), adică viața (sfântă) și instruirea, ele alcătuiesc o statuie a filosofiei”¹⁴. Înțelegem desigur aceste apoftegme nu ca pe o negare a rolului și rostului culturii, ci ca pe o strădanie de a-i da acesteia sensul cel autentic, transfigurat, adică punând-o în dimensiunea împlinirii ei în Frumusețea veșnică și nepieritoare, care este Dumnezeu.

Trebuie să precizăm în acest context faptul că dacă cultura nu se poate exprima decât în cadrele vieții celei adevărate, adică în cadrele vieții în Hristos, nici viața liturgică nu poate fi trăită în mod autentic într-o detașare totală față de cultură, sau încadrând-o în „exprimări culturale minore”. În cadrul liturgic, „expresia culturală minoră este rezultatul unor carențe de trăire religioasă, este cădere, raportare strâmbă la divinitate ... O Biserică ce ar promova cultura joasă sau *kitsch*-ul ar fi, fără doar și poate, o Biserică eretică”¹⁵. Viața liturgică care nu se exprimă „printr-o și în cadrul unei culturi majore”¹⁶ este căzută din vocația și demnitatea unei vieți chemate la îndumnezeire. Din această perspectivă, spunem că pentru a nu se descarna și dilua, „liturgicul nu se poate exprima, în cele din urmă, decât cultural”¹⁷ și că orice încercare

⁹ Costion Nicolescu, *Spre o cultură liturgică*, Editura Anastasia, București, 1999, p. 184.

¹⁰ *Ibidem*, p. 187.

¹¹ *Ibidem*, p. 186.

¹² *Ibidem*, p.181.

¹³ *Ibidem*, p. 182.

¹⁴ Avva Macarie Egipteanul, în *Patericul*, Alba Iulia, 1997.

¹⁵ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 181.

¹⁶ *Ibidem*, p. 182.

¹⁷ *Ibidem*, p. 187.

de teologhisire care face abstracție de cultură, este sortită nu numai închiderii în ea însăși, fără relevanță pentru lumea în care mărturisește adevărul revelat, ci și capcanelor misticismului și pietismului¹⁸.

II. Divorțul dintre viața în Hristos și cultură în societatea secularizată. Posibile remedii

Astăzi, mulți oameni de cultură, printr-un discurs formulat strict într-o dimensiune orizontală, nu mai observă legătura dintre viața liturgică și cea culturală, și le privesc pe cele două într-o relație disjunctivă, dacă nu chiar într-un divorț, în ciuda strânsei legături originare dintre ele, legătură pe care am precizat-o la începutul studiului nostru. Astfel, cultura modernă „se dorește a fi una autonomă, desprinsă de fundamentele religioase și mistice ale Bisericii”¹⁹.

Principala cauză a acestei rupturi este secularismul, care, „afirmat sau deghizat, nu reprezintă doar o simplă opțiune ideologică inocentă, ci un fenomen în cadrul căruia credința și cultura sunt tratate ca două realități care se distanțează din ce în ce mai mult și se ignoră reciproc”²⁰. Mai mult decât atât, secularismul „reduce idealurile umane la orizontul vieții pământești, ceea ce face ca evenimentele care se derulează în acest orizont să nu mai fie percepute conform unei raționalități transcendente și supranaturale, ci să fie „explicate” într-o perspectivă exclusiv „științifică și rațională”²¹. În fața acestei realități „trebuie să fie afirmate profunzimea și capacitatea mântuitoare a credinței, așa cum trebuie recunoscut caracterul profund pozitiv și receptiv la culturii”²². Așa cum se poate lesne observa, „secularismul este de fapt o erezie a cărei caracteristică principală o reprezintă „negarea cultului”, ceea ce înseamnă de fapt refuzul învățaturii creștine despre om și despre lume”²³. Omul secularizat „trăiește într-un orizont spiritual și cultural pe cât de confuz, pe atât de mediocru, fapt pentru care devine pueril și gregar”²⁴.

Dacă la începuturile sale, cultura europeană s-a dezvoltat în relație strânsă cu religia creștină, ea constituind de fapt o parte a istoriei creștinismului, tragedia actuală a acestei culturi intervine în momentul în care ea nu-și mai recunoaște matca în care s-a format și se desprinde de aceasta, atomizându-se. Fenomenul descreștinării Europei, indică „existența unei fracturi radicale între cultura europeană și valorile spiritualității creștine – și – poate fi probat și prin atitudinea europenilor în fața unor probleme fundamentale, cu implicații majore asupra concepției despre viață și moarte (avortul, eutanasia, manipulările genetice), dar și asupra problemelor economice, ale familiei, ale sexualității etc.”²⁵. Imaginea actuală a Europei ne conduce înspre concluzia că „patrimoniul dogmatic și liturgic al creștinismului nu mai este conectat la așteptările, nevoile și practicile comunităților europene, pentru că nici viața socială, nici cultura și nici orizonturile de așteptări ale acestor comunități nu se mai definesc în raport cu valorile creștine și nu mai sunt modelate de către acestea”²⁶.

¹⁸ A se vedea despre aceasta la Lect. Dr. Cristinel Ioja, *op. cit.*, p. 180-181.

¹⁹ *Ibidem*, p. 188.

²⁰ Pr. Ioan Bizău, *op. cit.*, p. 58.

²¹ *Ibidem*, p. 65.

²² *Ibidem*, p. 58.

²³ *Ibidem*, p. 73.

²⁴ *Ibidem*, p. 79.

²⁵ *Ibidem*, p. 17.

²⁶ *Ibidem*, p. 21.

Din această perspectivă, dacă este să ne referim la starea de fapt a unei mari părți a oamenilor de cultură din România, trebuie să spunem că foarte gravă și provocatoare de daune culturale este acuta incultură teologică a unei părți a intelectualității române, incultură de care ea nici nu vrea să fie conștientă, cu atât mai puțin să dorească să o depășească²⁷.

În această situație „este necesar să se pună problema *salvării culturii* salvare care nu se poate concepe în afara spațiului eclesial și mistic al creștinismului ortodox, care constituie modelul peste veacuri al unei relații autentice dintre credință și cultură”²⁸.

În primul rând, căutând să stabilim cauzele acestei rupturi dintre cultură și viața liturgică în societatea contemporană, vom constata că ele trebuiesc căutate în ambele părți: atât în ceea ce-i privește pe slujitorii Bisericii, cât și în ceea ce-i privește pe oamenii de cultură. În acest sens, observăm pe de o parte faptul că prea adesea oamenii altarului au o cultură precară, sau mai bine zis o închidere față de evenimentele culturale, în timp ce oamenii de cultură, pe de altă parte, au mari dificultăți în a se încadra în formele cele mai elementare și minimale de viață liturgică²⁹.

Încercând să tămăduim lucrurile din interior, vom enumera câteva aspecte desprinse din viața bisericească actuală, raportându-le la evenimentul cultural. Dacă este să ne referim la situația din Biserica noastră, vom constata fără un prea mare efort faptul că ne aflăm într-o acută criză a culturii bisericești, criză exprimată în arhitectura, pictura și muzica pe care le promovăm, dar prea adesea în comportamentul liturgic, în teologia pe care o dezvoltăm, în relația Bisericii cu lumea și în delăsarea ascetică și morală, ale căror scăderi, uneori grave, le acceptăm și le tolerăm cu prea multă seninătate, complăcându-ne într-o fatalitate păcătoasă³⁰. Tocmai de aceea, Biserica este chemată astăzi mai mult decât oricând înspre sincronizarea și armonizarea tuturor forțelor de care dispune, pentru deschiderea spre conlucrare și construcție, pentru promovarea în viața proprie a smeritei cugetări și a dreptei judecăți și desigur înspre un efort pentru educarea gustului și pentru stabilirea corectă a ierarhiilor valorilor culturale, inclusiv a celor bisericești³¹. Departe de a constitui preocupări facultative sau adiacente, socotim că acestea sunt cerințe majore obligatorii care se cer grabnic împlinite. Aceste provocări se adresează tuturor aceluia care în momentul de față sunt preocupați de starea Bisericii și care se simt datori să contribuie, fiecare după puterea sa, la ieșirea din criza de care orice om lucid este conștient și îngrijorat.

Desigur că aceste responsabilități revin în primul rând „mai marilor Bisericii”, care potrivit învățaturii evanghelice sunt chemați să fie slujitori ai obștii poporului credincios, și care ar trebui să fie cei dintâi în promovarea smereniei, conștientizând lucrul ce le stă înaintea și silindu-se cu toată ființa înspre împlinirea deplină a lui. „Mai marii noștri”, deopotrivă episcopi și preoți, ca unii care au acces la ambele valori, deopotrivă la cultură și la liturghisire, a căror viață este determinată atât de zona culturală cât și de cea liturgică, trebuie să fie conștienți și responsabili de necesitatea reafirmării și

²⁷ Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 187.

²⁸ *Ibidem*, p.189.

²⁹ *Ibidem*, p.180.

³⁰ *Ibidem*, p. 182.

³¹ *Ibidem*, p. 185.

susținerii relației sinergice dintre cultură și liturghisire, pentru a împlini astfel, restabilirea reciprocei penetrări și infuzări dintre cele două.

De la această responsabilitate nu sunt desigur dispensați nici credincioșii care dimpreună, oameni de cultură și oameni simpli, formează „trupul lui Hristos”, Biserica, fiecare fiind mădular în parte al unuia și aceluiași trup eclesial. Ni se pare că oamenii de cultură sunt chemați astăzi mai mult decât oricând la părăsirea cercului strâmt al unui „elitism intelectual”, care-i exclude pe toți ceilalți, chiar pe creștinii deplin integrați eclesial, dar poate de multe ori neînvățați, socotindu-i ignorați și foarte adesea alunecați într-un pietism bolnav și astfel desconsiderându-i, și mai degrabă câștigarea lor prin dragoste și răbdare înspre o aplecare mai atentă asupra patrimoniului cultural al umanității, care inevitabil surprinde în multe articulații ale sale suflarea „Duhului Sfânt” și trecerea Acestuia prin istorie. Nu prin etichetare, ci mai degrabă prin provocarea și îmbierea bucuriilor culturii, făcute cu dragoste, s-ar reuși câștigarea acestora și înălțarea lor spre alte experiențe, rămase necunoscute pentru ei. Chiar ignoraților și celor ce manifestă un duh potrivnic vis a vis de cultură, li se pot pune în atenție dimensiuni nevăzute, frumuseți nedescoperite, ce izvorăsc din demersul cultural, dacă vom ști ca oameni de cultură să-i învăluim în dragoste, și-i vom cuceri mai întâi cu aceasta, pentru ca apoi să putem să le împărtășim și bucuriile culturii.

Credincioșii simpli, neînvățați sunt în aceeași măsură chemați astăzi să zăbovească cu aceiași dragoste și răbdare în a le propune și a-i învăța pe oamenii de cultură care calcă pragul Bisericii, tainele credinței, bucuriile și împlinirile unei vieți integrate eclesial, și experiența adierii Duhului Sfânt în viețile lor, despre care nu vor putea să nu dea mărturie, chemându-i pe toți întru această bucurie.

Aceste sugestii, posibile soluții, se înscriu în cadrul mai general al teologiei patristice răsăritene, care „nu recunoaște distincția între o „cale a iubirii” și o „cale a cunoașterii”, căci în mod normativ, adevărata cunoaștere este întotdeauna iubitoare, iar iubirea este întotdeauna cunoscătoare, cele două culminând într-o singură lucrare a omului care devine deodată iubitor și cunoscător”³².

Așa cum arătam anterior, cele prezentate mai sus, deși nu se pretind unice soluții la pierderea pe care astăzi cultura o înregistrează în raport cu viața liturgică, și viața liturgică în raport cu cultura, fără ca măcar să fie sesizat acest fapt, au menirea să pună în evidență unitatea dintre cultură și cult, unitate pe care cultura contemporană a pierdut-o, iar Biserica nu se străduiește întotdeauna îndeajuns să recupereze și să vindece această rană, de trupul Bisericii și culturii, un singur trup ce stă astăzi cel mai adesea sfâșiat, și care trebuie redescoperit și mai apoi tămăduit. În perspectiva aceasta ar trebui să înțelegem că durerea Bisericii pentru împușinarea sau ieșirea culturii din ceea ce ar trebui să o definească ar trebui să se resimtă și în rândul oamenilor de cultură, și nu se simte pentru că stă în amorțirea subculturii de cele mai multe ori, iar durerea neconștientizată a culturii, care se socotește cel mai adesea neînțeleasă de mulți, și astfel stă în neîmplinire, ar trebui să ne scoată pe noi credincioșii Bisericii din ignoranța și autosuficiența în care ne-am așezat vis-à-vis de cultură, să ne facă sensibili la această durere, iar aceste „dureri ale facerii” să genereze redescoperirea și reasezarea noastră, deopotrivă oameni de cultură și slujitori ai altarelor, în unitatea originară cultural-liturgică sau liturgic-culturală.

³² Lect. Dr. Cristinel Ioja, *op. cit.*, p. 147.

Ca o ultimă meditație, vom spune că în sensul cel mai propriu, cultura trebuie să fie producătoare de recoltă. În acest sens, părintele Rafail Noica arăta că de fapt „cultura este ceea ce cultivăm”. Și atrăgea părintele atenția asupra faptului că „ceea ce cultivăm, aceea și devenim”³³. În sensul acesta, sămânța din care răsare cu precădere cultura creștină – și, în fond, orice cultură autentică – este cuvântului lui Dumnezeu, fertilizat în ființa umană de energiile Sale necreate. „Cultivând cuvântul lui Dumnezeu, cultivăm în noi sămânța vieții”³⁴. Din această perspectivă, a cuvântului lui Dumnezeu care dă viață, zice părintele Rafail că „nu este destul omului să studieze Scriptura, ca un studiu abstract, nu este destul omului să trăiască o viață îmbisericită, să-și împodobească casa cu icoane, să asculte muzică duhovnicească, bisericească, să înlocuiască o cultură omenească cu o cultură îmbisericită”³⁵. Cultura pe care omul și-o asumă trebuie să devină viață a sa, bucurie a sa, mod de a fi al său, căci vine momentul în care vom fi întrebați asupra roadelor noastre, despre felul în care am aruncat sămânța pusă de Dumnezeu în lăuntrul nostru. A Vieții cu V mare. Cuvântul lui Dumnezeu, cel încredințat nouă spre rodire „nu este poruncă morală ... este Cuvânt de Viață”, și atunci „cuvântul pe care-l păzesc, pe mine mă păzește ... Cuvântul lui Dumnezeu vine din Împărăția Cerurilor, și nu numai că ne păzește, dar ne și duce la Împărăția Cerurilor”³⁶. Iar ziua judecării, este aceea în care va trebui să dăm răspuns, fiecare în parte, în fața „Marelui Dumnezeu” despre felul în care am rodit în inima noastră ceea ce El a așezat în noi. Va fi cultura aceasta a cuvântului lui Dumnezeu în inima noastră, una care să ne îndreptățească la „mântuirea sufletelor noastre”?

³³ Ieromonahul Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 15.

³⁴ *Ibidem*, p. 19.

³⁵ *Ibidem*, p. 25.

³⁶ *Ibidem*, p. 24.

FRUMUSEȚEA INTERIOARĂ ÎN LUMINA BIZANTINĂ – DE LA ARTĂ LA MANIERISM DECADENT

MARIUS GHENESCU*

ABSTRACT. The Inner Beauty in the Byzantium Light - from Art to Decadent Mannerism. The premises of the apparition and of the configuration of the iconic face, until the moment when it was crystallised as ideal image of divinity, representing not a bodily beauty, but one outside the body which increases from the darkness of the substance, transformed into light, were owed to the communication between philosophy, religion and art, meditation through which the word became an image of the world. I will insist on the clarification of a problem of various styles which derived from an important centre, that of Constantinople, which delivered throughout the empire models of representing the archetype, but what stood as a victory from the artists side was the fact that they kept the essence of the canon readjusting it to the spirit of each people.

We see the same Pantocrator in Daphni, Cefalù, Mon Reale, Saint Sofia, Pammakaristos, Sinai, Boiana (Jesus Christ the Everghet), Studenica, Novgorod (Teofan the Greek) we do not observe at all a stereotype, but on the contrary, a surprising variety of unique and very original interpretations, which we will not meet from the late Palaeological period, when the masters overshadowed their epigones, constantly copying a special expression without realising that they profane, through technicality, the creation of an anonymous master and more than that, distance themselves from the archetype.

In the late Antiquity, because of the big social problems of economical fall, political unrest, the human being enters a state of crisis, looking for a new fulcrum, generating his escape from de rational to the extra-terrestrial, in "over-sensibility", like a possible repression, in the fight with himself, thus realising the passage from the sensual classic Expressionistic appearance exteriorised towards the interiorised one.

The breaking of the equilibrium between body and soul is consciously lifted to the rank of artistic principle.

The authority of the erminias has closed both in the past and in the current century the sacred contemporary creation, remaining as a fundamental etalon for the "masters" with no talent that are not aware of the fact that by copying a face the message is lost and the archetypal authenticity is estranged, deforming the idea of inner spiritual beauty.

The study suggested by I.D. Ștefănescu shows the essential fact that both in donor portraits and in the iconographic prototypes, there is a certain individualisation that makes the difference between one face and the other, being not only a representation of a character, but much more, an expression of a psychological state, of an inner state that is due to the study of human physiognomy as fundament for the genesis of interpretation of the indefinite depth beyond the look.

Keywords: *art, portrait, canon, face, beauty, light*

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România,
marius ghenescu@yahoo.com

REZUMAT. Premisele apariției și configurării chipului iconic, până în momentul când s-a cristalizat ca o imagine ideală a divinității, reprezentând nu o frumusețe corporală, ci una acorporală, care crește din bezna materiei, transformându-se în lumină, s-au datorat comunicării dintre filosofie, religie și artă, meditații, exegeze, prin intermediul cărora, cuvântul devenea imagine a luminii.

Voi insista asupra clarificării unei problematice a diferitelor stiluri care au provenit dintr-un centru important, cel al Constantinopolului, care a răspândit în întreg imperiul modele de reprezentare a arhetipului, însă ceea ce a însemnat o reușită din partea artiștilor a fost faptul că ei au păstrat esența canonului, readaptându-l la spiritul fiecărui popor.

Vedem același Pantocrator în Daphni, Cefalù, Mon Reale, Sfânta Sofia, Pammakaristos, Sinai, Boiana (Iisus Hristos, Euergetul), Studenica, Novgorod (Teofan Grecul) și nu vedem nici o stereotipie ci, dimpotrivă, o varietate surprinzătoare de interpretări inedite și extrem de originale, pe care nu le mai întâlnim din perioada paleologică târzie, când deja meșterii își umbreau epigonii, copiind cu înverșunare o anume expresie, fără a realiza că profanează, prin tehnicism, creația unui maestru anonim și, mai mult decât atât, se îndepărtează de arhetip.

În antichitatea târzie, datorită gravelor probleme sociale, de cădere economică, tulburări politice, omul intră într-o stare de criză, căutându-și un nou punct de sprijin, generând evadarea sa din rațional spre extra-terestru, în „suprasensibil”, ca o posibilă refulare, în lupta sa cu interiorul său, făcându-se astfel trecerea de la expresia senzuală clasică exteriorizată de factură expresionistă, spre cea interiorizată. Ruperea echilibrului dintre suflet și corp este ridicată în mod conștient la rangul de principiu artistic.

Autoritatea erminiilor închide și în secolul actual creația sacră contemporană, rămânând ca etalon fundamental al „meșterilor” neînzestrați, ce nu realizează că copierea unui chip nu duce la păstrarea mesajului, ci la deformarea ideii de frumusețe interioară-spirituală.

Studiul propus de I. D. Ștefănescu atestă faptul esențial că atât în portretele de donatori, cât și în prototipurile iconografice, există o anume individualizare ce diferențiază un chip de altul, fiind nu doar o redare a unui caracter, ci mult mai mult, o exprimare a unei stări psihologice, a unei trăiri interioare, ce se datorează studiului fizionomiei umane ca fundament al interpretării bizantine.

Cuvinte cheie: artă, portret, canon, chip, frumusețe, lumină

Introducere

Doar marii meștri înzestrați cu un simț artistic rafinat, o cultură plastică solidă și un desen expresiv au avut capacitatea de a depăși limitele fără a altera semnificația desprinzându-se astfel de modestii meșteri tributari unor rețetare și modele depășite pe care le copiază la nesfârșit cu mulțumirea că respectă tradiția fără să realizeze că se îndepărtează de autentică icoană!

E lesne de observat că o imagine plastică fie că este icoană ori un peisaj, prin copierea efectivă își pierde mesajul rezultând o lucrare frumoasă în cel mai bun caz, dar fără viață, practic o suprafață acoperită de culori.

Din păcate și în secolul actual în arta sacră a apărut pericolul tot mai pregnant de a cădea în manierism, o rudă apropiată a amatorismului cauzele fiind incultura, lipsa de talent și incapacitatea meșterilor iconari de a înțelege în profunzime arta, de a scrie dezinvolt într-un spațiu doar aparent limitat. Fiecare spațiu liturgic pictat nou

trebuie să constituie în final un reper grăitor un discurs nou al imaginilor într-un cuvânt oglinda actualizată a Tradiției Bisericii Ortodoxe *o Mărturisire Ortodoxă de Credință exprimată plastic*.¹

Un artist trebuie să picteze prin desen nu doar să coloreze asemeni unui copil care umple o formă cu creioane colorate străduindu-se să nu iasă din chenar.

A scrie o icoană pe pergament, lemn, ori zid impune un proces de cercetare științifică prin permanenta căutare a expresiei desăvârșite, inspirat de cuvintele din Sfânta Scriptură, Acatistiere, Sinaxare, precum și din imnele liturgice, care dau muzicalitate imaginilor sacre.

Consider că artistul trebuie să aibă un rol militant în societate nu doar prin a desena portrete ci a remodela chipul desfigurat al omului, surprinzându-i nu neapărat trăsăturile, ci ceea ce doar artistul cu vedere poate să circumscrie nedefinitul, adică sufletul.

Umanitatea lui Hristos a fost mai curând testamentul lumii antice decât începutul lumii noi.²

Premisele apariției și configurării chipului iconic (fig. 1), până la momentul când s-a cristalizat ca imagine idealizată a divinității, reprezentând nu o frumusețe corporală, ci una acorporală ce crește din bezna materiei, transformându-se în lumină, s-au datorat comunicării dintre filosofie, religie și artă, meditații, exegeze, prin intermediul cărora, cuvântul devenea imagine a luminii.

*Arta greacă și-a cunoscut pruncia, dar grecii au legănat-o, iar Dragostea a învățat-o să vorbească. Iar dacă legenda ar merita să-i dăm crezare, povestea de iubire a tinerei corintiene, care a desenat, la lumina lămpii tainice conturul umbrei iubitelui care avea să plece, nu creștinismul primitiv, așa cum se reflectă în evanghelii, a prilejuit elaborarea teoriei sacralității imaginii (după cum se știe, până în secolul VI a avut loc o evoluție lentă de la aniconism, la simbolism și, în fine, la figurativitate), această sacralizare fiind determinată de o anumită atitudine față de creștinismul evanghelic, în speță, de cea existentă în Imperiul Roman, după edictul lui Constantin, adică după ce creștinismul devenise religie de stat. Secolul VI, prima epocă de aur a Imperiului Bizantin, prilejuiește și oficializarea cultului icoanei.*³



Fig. 1. Pastel pe pânză, 2005

¹ Părintele Arsenie Boca. *Biserica de la Drăgănescu. «Capela Sixtină» a Ortodoxiei Românești. „O smerită mărturisire ortodoxă de credință exprimată plastic”*, Editura Deva, Deva, 2005, p. 1.

² Élie Faure, *Istoria Artei, Arta Antică*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1970, p. 23.

³ E. Kitzinger, în Victor Ieronim Stoichiță, *Scurtă istorie a umbrei*, Editura Meridiane, București, 2000, p.161.

Începând cu secolul IV, prin apariția Instituției Bisericii, în gândirea creștină se accentuează problema idolatriei. Sinodul din Elvira (305-312) reprezintă cea mai veche mărturie în acest sens, întrucât a stabilit interzicerea imaginilor în biserică. Sfinții părinți capadocieni (Grigorie de Nysa, Grigorie cel Mare...), justifică artele vizuale mărturisind rolul lor pedagogic, iar Vasile cel Mare, face apelul la prototip. Sub influența lui Pseudo-Dionisie Areopagitul (sfârșitul secolului V) se dezvoltă concepția despre imagine ca punte de comunicație cu sfera divină.

Cugetarea lui Pseudo-Dionisie Areopagitul a fost o reflecție importantă asupra definirii noului concept al frumuseții divine ca lumină, foc, fântână luminoasă, creionând prin intermediul cuvintelor desenul luminii ca arhetip ce se va manifesta prin imaginea Hristică (fig. 2) în iconografie.



Fig. 2. *Studiu, Creion pe hârtie, 2008*

Dacă expresia remarcabilă a acestei cugetări și al celorlalte care vor fi expuse în continuare au avut o relevanță în apariția și cristalizarea chipului iconic, consider că trebuie reanalizate și de către artistul sacru contemporan, spre o înțelegere aprofundată a modului în care trebuie văzut un posibil nou concept al frumuseții divine.

Și ce vom spune despre raza de soare luată ca atare? Lumina provine de la Binele suprem și e imaginea Bunătății, de aceea Binele este proslăvit prin numele Luminii ca arhetip manifestat prin imagine. Așa precum Bunătatea dumnezeiască, aflată mai presus de orice, cuprinde totul prin suflarea sa, de la esențele cele mai înalte și nobile, până la cele mai de jos, rămânând însă mereu, deasupra tuturor, fără ca acelea mai elevate să se poată ridica la măreția sa, fără ca acelea mai prejos să poată scăpa de sub înrâurirea sa; așa precum Bunătatea dumnezeiască iluminează, rodește, readuce la viață, cuprinde și îmbunătățește toate lucrurile, făcute pentru a o primi; și așa cum ea e măsura, durata, numărul, ordinea, paza, cauza, și țelul tuturor fapturilor; tot așa și imaginea răsfrântă a Bunătății dumnezeiești, acest soare uriaș și mereu strălucitor, care e doar un palid ecou al Binelui suprem, luminează toate aceste lucruri, care sunt demne să-i fie părtașe; și are o lumină care se revarsă asupra tuturor lucrurilor, trimițând asupra întregii lumi văzute, strălucirile razelor sale și spre înalt, și spre adâncuri. Iar dacă ceva ce nu se înfruptă din acest Bine, acest lucru nu trebuie pus pe seama faptului că razele sale n-ar fi destul de luminoase, sau că acestea nu s-ar împrăștia fără osebire peste toate, ci pe seama faptului că sunt lucruri care nu tânjesc să se hrănească din lumină, din pricină că nu sunt în stare să o primească. Căci raza de lumină străbătând multe din lucrurile acestea, de care am pomenit, luminează tot ceea ce le urmează, și nu e printre lucrurile văzute, vreuna, la care să nu ajungă, căci nesfârșită e prea marea ei strălucire. (Pseudo Dionisie Areopagitul, sec. V-VI, Nume divine, IV)⁴

⁴ Umberto Eco, *Istoria frumuseții*, traducere de Oana Sălișteanu, Editura RAO, București, 2005, p. 104.



Fig. 3. *Tempera pe lemn, 2010*

Voi insista asupra clarificării unei problematici a stilurilor diverse ce au provenit dintr-un centru important, acela al Constantinopolului, ce a furnizat în imperiu, modele de reprezentare a arhetipului, însă ceea ce a însemnat o reușită din partea artiștilor a fost faptul că au păstrat esența canonului readaptându-l la spiritul fiecărui popor, același Pantocrator îl vedem la Daphni, Cefalù, Mon Reale, Sfânta Sofia, Pammakaristos, Sinai (fig. 3), Boiana (Iisus Hristos Everghetul)⁵, Studenica, Novgorod (Teofan Grecul) nu observăm deloc o stereotipie, ci dimpotrivă, o surprinzătoare varietate de interpretări inedite și extrem de originale (fig. 4), ce nu le vom mai întâlni din perioada paleologă târzie, când deja meșterii își umbreau epigonii, copiind cu înverșunare o anume expresie, fără a realiza că profanează, prin tehnicism, creația unui maestru anonim și mai mult decât atât, se îndepărtează de arhetip.

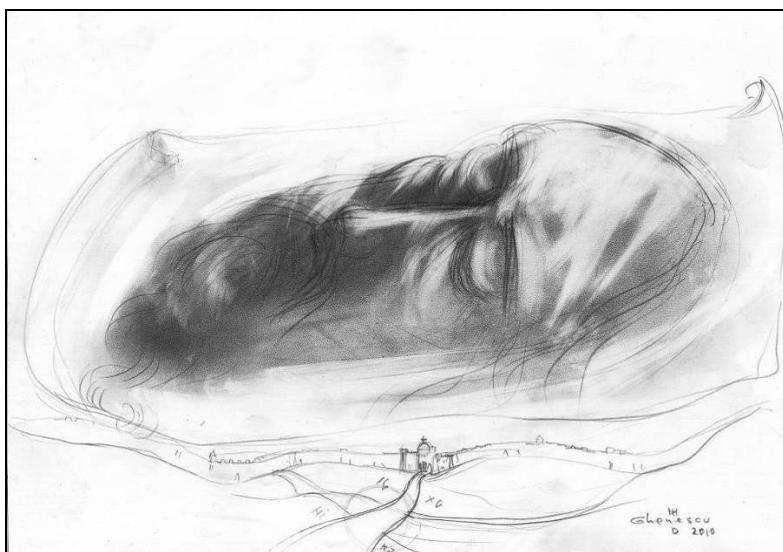


Fig. 4. *Studiu, Creion pe hârtie, 2010*

⁵ Marius Dan Ghenescu, *Portretul investigație și proiecție în secolul XX*, mss. UAD (teză de doctorat), Cluj-Napoca, 2011, pp. 119-120.

În secolul al XIV-lea o singură persoană se afirmă pe deplin, este faimosul Teofan Grecul, fără îndoială unul dintre cei mai importanți meșteri bizantini ai epocii paleologe. El însă se diferențiază în așa măsură de meșterii contemporani, încât le subliniază și mai mult tradiționalismul conservator.⁶

Dacă personalitatea artistului nu atinge un nivel prea ridicat nici în secolul al XIV, cu școlile lucrurile se petrec cu totul altfel. Secolul al XIV e caracterizat de un proces de cristalizare a școlilor naționale, care se eliberează treptat de influența bizantină.⁷ Acest proces se manifestă în mod deosebit de evident în Serbia și mai ales în Rusia.

⁶ V. Lazarev, *Istoria Artei Bizantine*, Volumul III, Editura Meridiane, București, 1980, p. 10.

⁷ „Millet, care s-a ocupat în special de problema școlilor în pictura bizantină a secolului al XIV-lea, a formulat în legătură cu aceasta o teorie proprie. El este de părere că în această epocă și chiar în cea care a urmat, au existat două școli principale: cea macedoneană și cea cretană. Celei dintâi Millet îi atribuie picturile metropolei și ale Brontochionului de la Mistra, toate picturile sârbești, frescele de la Volotovo și Kovalevo din Novgorod, și picturile mai multor biserici de la Athos (Vatopedi, Hilandar, Protaton); celei de-a doua școli: frescele de la Peribleptos și Pantanassa din Mistra, stauroteca aparținând cardinalului Visarion de la Academia din Veneția, operele lui Teofan Grecul și ale lui Andrei Rubliov, picturile târzii ale mai multor mănăstiri ale Meteorelor din Tesalia și ale unor biserici de pe Muntele Athos (Lavra Stavronichita, Dionisiu, Dochiariu). Teoria lui Millet a fost acceptată în întregime în lucrările lui Diehl, Bréhier, Dalton și Talbot Rice. Numai Muratov și Petković și-au exprimat unele rezerve asupra validității sale. De fapt această teorie stârnește unele obiecțiuni substanțiale, nu numai de ordin metodologic, ci și istoric. În primul rând apare foarte discutabilă o reconstituire a școlilor bazată exclusiv pe date iconografice. Și tocmai aceasta găsim noi în Millet. Școlile propuse de el nu prezintă nici un fel de unitate stilistică, întrucât este puțin probabil să existe ceva comun între picturile de la Volotovo și cele de la Kovalevo, între cele ale Metropolei și cele de la Nagoričino sau Studenița, între cele de la Pantanassa și cel din biserică „Schimbării la Față” de la Novgorod. Dacă le-ar fi spus autorilor acestor picturi că ei aparțineau școlii cretane sau macedonene, ei ar fi fost primii care s-ar fi mirat. Și, probabil, ar fi pus o serie de întrebări exprimându-și nedumerirea. De ce să ne atribuie școlii cretane când aceasta nu e în secolul al XIV-lea decât un centru provincial și nesemnificativ, și nu joacă în această vreme nici o funcție reală? De ce ne declară provenind din școala macedoneană când noi suntem de fapt sârbi? Și de ce nu se vorbește despre școala de la Constantinopol de care noi depindem cu toții, și căreia toți îi datorăm totul? Cred că asemenea întrebări ar fi pe deplin motivate dat fiind faptul că teoria lui Millet aruncă o lumină cu totul falsă asupra problemei școlilor în pictura bizantină a secolului al XIV-lea. Ea nesocotește total o problemă atât de fundamentală ca aceea a școlii de la Constantinopol. În loc să-i atribuie acesteia din urmă o funcție capitală, ea scoate în evidență școala cretană lipsită cu totul de importanță și școala macedoneană, care nu avea granițele teritoriale precise. Ea nu poate dovedi științific existența, în secolul al XIV-lea, a unei școlii cretane, din care să fi ieșit picturile de la Peribleptos și de la Pantanassa și lucrările lui Teofan Grecul și ale lui Rubliov. Potrivit teoriei lui Millet, școlii de la Constantinopol, care a existat realmente, i se substituie involuntar o mitizantă școală cretană. O aberație asemănătoare se constată și-n atribuirea la școala macedoneană a multor opere care se dovedesc a fi, după o examinare atentă, doar un produs al artei pur sârbești. În sfârșit, Millet nu ia în considerație un alt fapt extrem de important al picturii paleologe: adică trecerea de la stilul pictural la cel grafic. De aici tendința de a lega opere cu caracter pictural de școala macedoneană și pe cele cu caracter grafic de cea cretană. În realitate deosebirea dintre aceste două stiluri fundamentale trebuie explicată nu prin diversitatea școlilor, ci prin diferitele faze de evoluție. În vreme ce în prima jumătate a secolului al XIV-lea predomină principiile picturale, spre sfârșitul secolului predomină definitiv principiul strict grafic. Prin aceste două faze trec atât școala metropolitană de la Constantinopol, cât și toate școlile provinciale. Și dacă stilul grafic este tipic pentru producția școlii cretane, aceasta este numai pentru că școala cretană, care începe să aibă o funcție independentă doar începând cu secolul al XVI-lea, este mai târzie” (V. Lazarev, *Istoria Artei ...*, Volumul III, pp. 10-12).

Dezvoltarea artei bizantine a fost însă caracterizată de faptul că pictorii săi nu au copiat niciodată în mod servil motivele moștenite de la antichitate, ci le-a supus mereu unei serioase reelaborări, dându-și silința să sublinieze în operele lor principiul spiritual.⁸

Mozaistul⁹ (fig. 5) a avut grijă ca prin atitudinii, prin expresii și colorit, să îndepărteze de asprime tipurile tradiționale și să facă o operă vie, păstrând totuși canonul clasic al figurii Domnului.¹⁰

Constantinopolul, spațiul unde s-a fundamentat și materializat noua viziune a formei transfigurate, desprinzându-se de expresia senzual corporală a elenismului, păstrând de la acesta proporția, eleganța mișcării, picturalitatea, adăugând frumusețea sobrietății interioare, pe care omul, prin contemplare, o va regăsi, ca o armonie a sa cu sinele său (fig. 6, fig. 7).

În Bizanț arta figurativă urmărea un scop exclusiv didactic: ea trebuia să expună faptele religioase în mod precis și accesibil tuturor, să stimuleze memoria și să constrângă fantezia să lucreze în direcții prestabilite. Astfel Grigorie cel Mare scria:

„În sfintele lăcașuri se folosesc imaginile pentru ca aceia care nu cunosc scrierea să poată citi măcar pe pereți ceea ce nu sunt în măsură să citească din cărți”.

„Pictura, deși mută, știe să vorbească pe pereți”, afirma Grigorie de Nysa. După părerea patriarhului Nichifor, „adesea ceea ce intelectul nu surprinde ascultând este explicat de către vedere care nu se pretează la interpretări false”.

„Dacă un păgân se apropie de tine și îți cere să-i arăți credința pe care o ai... du-l în biserică să privească imaginile sfinte”. Aceste cuvinte ale lui Ioan Damaschinul arată clar ce enormă importanță acordau bizantinii picturii, instrument de influență ideologică asupra conștiinței credincioșilor. În consecință, firește, tematica era supusă unui foarte sever control: orice fel de inovație și de variantă la subiect, care putea eventual să ducă la o formulare eretică, era imediat eliminată. În vreme ce în arta occidentală iconografia se schimba fără întrerupere, în Bizanț ea se distingea prin staticitate și conformism.¹¹

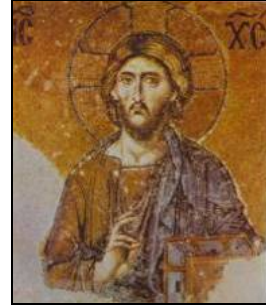


Fig. 5. Detaliu, Deisis, Istanbul, Sf. Sofia

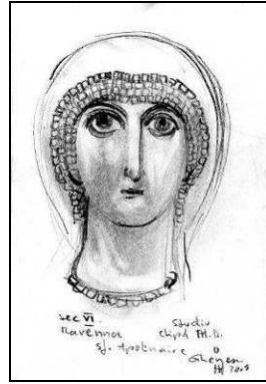


Fig. 6. Creion pe hârtie, 2009

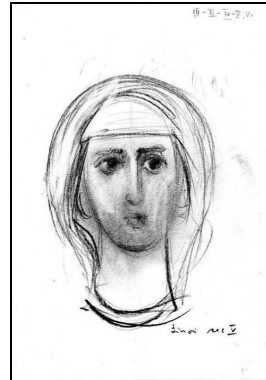


Fig. 7. Studiu, Creion pe hârtie, 2009

⁸ Ibidem, Volumul I, p. 75.

⁹ Arhim. Sofian Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, Editura Bizantină, București, 2001, p. 81.

¹⁰ Ibidem, p. 81.

¹¹ V. Lazarev, *Istoria Artei ...*, Volumul I, p. 52.

În antichitatea târzie, datorită gravelor probleme sociale, de cădere economică, tulburări politice, omul intră într-o stare de criză, căutându-și un nou punct de sprijin, generând evadarea sa din rațional spre extra-terestru, în „suprasensibil”, ca o posibilă refulare, în lupta sa cu interiorul său, făcându-se astfel trecerea de la expresia senzuală clasică exteriorizată de factură expresionistă, spre cea interiorizată.

Portretele cele mai elocvente în care putem observa ruperea echilibrului dintre corp și suflet sunt capodoperele de la Fayum, în care, cu toate că s-a păstrat senzualismul, apare ideea de frontalitate, sobrietate culminând cu atenția focalizată asupra ochilor supradimensionați exprimând o stare de inconfort spiritual și în același timp contemplativi, spiritualizați, prin aceste chipuri anticipăm ceea ce va însemna transfigurarea iconografică. Acest moment de înaltă calitate artistică îl vom mai regăsi în secolul VI într-un alt spațiu de referință, și anume Muntele Sinai, Mănăstirea Sfânta Ecaterina (fig. 8)¹², Egipt, reformulat ca arhetip bizantin, printr-o tratare extrem de liberă picturală, accentul căzând pe expresia chipului și a mâinilor încadrate de un drapaj simplu și bine gândit, sugerând discret ceea ce este dincolo de el.

Ruperea echilibrului dintre suflet și corp (fig. 9) este ridicată în mod conștient la rang de principiu artistic. În toate aceste portrete, sufletul tinde către lumea suprasensibilă și pare că vrea să se elibereze de învelișul material care-l acoperă și îi frânează năzuința către înalt. Din această luptă cu corpul ia naștere un conflict chinuitor care conferă chipurilor o expresie întunecată. O caracteristică a artei antichității târzii, un concept care-a constituit în formarea și cristalizarea stilisticii bizantine, acest dualism rămânând tipic în reprezentarea omului, însă expresia „întunecată”, specifică debutului dualismului, a fost eliminată prin subordonarea corpului, sufletului.¹³

Tot ceea ce este material este înăbușit pentru a ajunge la maxim de spiritualizare (fig. 10). În cursul dezvoltării ulterioare artei paleocreștine,



Fig. 8. Sfântul Petru, Mănăstirea Sf. Ecaterina, Sinai, Egipt, sec. VI

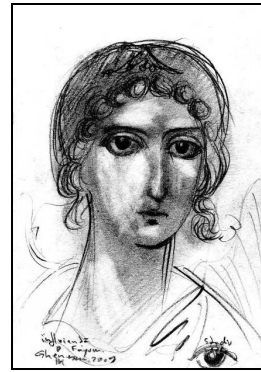


Fig. 9. Studiu, Creion pe hârtie, 2009



Fig. 10. Studiu, Creion pe hârtie, 2009

¹² Icoane, traducere de Mihaela Tocuț, Editura Aquila, Oradea, 2007, p. 7.

¹³ V. Lazarev, *Istoria Artei ...*, Volumul I, p. 87.

principiul spiritualist, care, ca în clasicismul târziu, se sprijină pe un rigid dualism între suflet și corp, capătă o importanță tot mai mare. De aceea nu rare ori artiștii creștini își apropie formele clasicismului târziu, care corespund intențiilor lor creatoare în aceeași măsură în care neoplatonicismul corespunde exigențelor teologilor creștini. Totuși oricare ar fi afinitatea dintre estetica clasicismului târziu, și cea paleocreștină, între ele există o deosebire evidentă. În arta clasicității târzii dualismul este caracterizat de frământare și tensiune: elementul dominant nu este spiritul, ci trupul, care pare să-i stăvilească libera manifestare. În arta creștină, dimpotrivă spiritul prevalează asupra corpului și astfel încetează acel conflict dureros care se manifestă cu atâta forță în operele clasicismului târziu. Triumful spiritului animează un puternic sentiment de seninătate spiritualismul creștin, devenind predominant își găsește în sfârșit forme adecvate de expresie în care se dizolvă încetul cu încetul ultimele supraviețuiri ale senzualismului antic.¹⁴

De aceea consider că pentru a revitaliza arta iconografică trebuie să avem în vedere aceste momente ca repere de înaltă ținută ce trebuie să constituie modele de urmărit și nu spre a le reproduce ad-literam. Deoarece în arta bizantină, capodoperele iconografice au apărut datorită faptului că artiștii stăpâneau desenul formei anatomice (moștenire antică), analizând minuțios detaliile, proporția întregului în raport cu portretul și mâinile, prin studii laborioase. Dacă s-ar fi păstrat desenele pregătitoare realizate manual, am fi putut observa creșterea construcției „umbrei” până la strălucirea sa prin privire, cu siguranță am descoperi în spatele acestei lumini, zeci de propuneri, până la momentul când artistul a simțit că a găsit expresia cea mai adecvată ce exprimă arhetipul.

Capul (fig. 11, fig. 12) în care se concentra capacitatea expresivă a sufletului, devine elementul dominant al figurii, corpul a căpătat o importanță cu totul secundară: lipsit de greutate, se pierde sub cutele rafinate ale veșmintelor, al căror ritm liniar avea o amprentă abstractă, irațională.¹⁵ Artistul bizantin pornea de la dimensiunile capului pentru a fixa proporțiile figurii; capul era partea care-l interesa cel mai mult, pentru că aici se putea exprima „o contemplare spirituală și acorporală”. După Eucharites, adevăratul pictor nu reprezintă numai corpul ci și sufletul.



Fig. 11. Detaliu, reprezentarea "Maica Domnului cu Pruncul", sec. VI, Manastirea Sfanta Ecaterina a Muntelui Sinai, Egipt, tehnica encaustica pe ipsos aplicat pe lemn, preluat din "Icoana", trad. din engleza de Mihaela Totuc, Editura Aquila, Oradea, 1993, p. 8

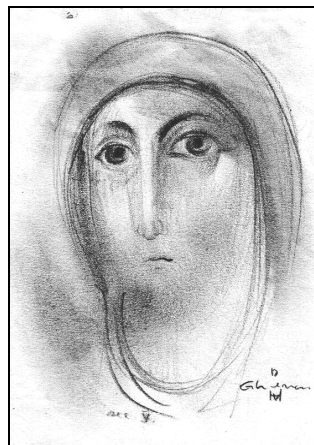


Fig. 12. Studiu, Creion pe hârtie, 2010

¹⁴ V. Lazarev, *Istoria Artei ...*, Volumul I, pp. 88-89.

¹⁵ *Ibidem*, Volumul I, p. 76.

În efortul de a se exprima cât mai mult sufletul, chipul se modela în mod caracteristic: ochii fixați asupra privitorului, erau exagerat de mari, buzele subțiri, aproape imateriale, erau lipsite de senzualitate, nasul se profila ca o linie aproape ne semnificativă, sau ușor curbată, fruntea este foarte înaltă și cu dimensiunile sale domină tot restul feței. Astfel figura devenea acea formă sensibilă care să-i permită omului să se ridice spre Dumnezeu.¹⁶

Creația artistică bizantină a avut momentele de creștere, când a predominat picturalitatea, mișcarea, dezinvoltura, proporția, studiul naturii, valori ale antichității, ce dădeau vigoare expresiei (fig. 13); dar în momentul în care spiritul conservator al societății metropolitane propune respectarea anumitor modele și perpetuarea lor, apare forma severă și ascetică, în care predomină liniarismul sec, fără viață, gama cromatică își pierde nuanțele impresioniste, devenind compactă, raportul dintre chip, mâini și drapaj devine egal, fenomen numit de I. D. Ștefănescu „bizantinizare”=copiere servilă modelelor anterioare. Dintre cele două orientări ce au oscilat, prima, remarcabilă, ce exprimă spiritualul printr-o interpretare artistică picturală și elevată, iar cea de-a doua, rigidă și scolastică, în final cea din urmă a închis porțile creației prin „triumful” isihasmului¹⁷ (arta paleologă târzie), isihasm ce însemnează începutul decadenței artei în „favoarea păstrării inalterate” a arhetipului. Însă, precum El Greco, cel care a reușit să

¹⁶ *Ibidem*, Volumul I, p. 76

¹⁷ „Devenit împărat în 1347, Cantacuzino a asigurat victoria isihaiștilor, cu care a făcut o strânsă alianță politică. Isihasmul a fost o importantă mișcare politică și ideologică, mișcare care sfida deschis orientarea umanistică. Născut la Muntele Athos, a adunat toate învățăturile ascunse ale creștinismului oriental. El îndemna la solitudine, la îndepărtarea de lumea păcătoasă, la rugăciune, la unirea mistică cu Dumnezeu. Isihasmul s-a întărit în lupta împotriva încercărilor de revezionism al creștinismului oriental, provenite de la un puternic partid condus de către călugărul calabrez Varlaam, maestrul lui Petrarca și al lui Boccaccio. În timp ce Varlaam insista asupra posibilității de a ajunge la cunoașterea adevărului (adică a divinității) prin rațiune și știință, prin studierea filosofilor antici, isihaiștii susțineau că unirea cu divinitatea este imposibilă fără o iluminare supranaturală. [...] Victoria isihaiștilor a însemnat pe un plan strict politic victoria partidului monastic asupra celui laic, victoria intoleranților zeloți asupra politicianilor liberali. Aceasta era o evidentă mișcare de regres, deoarece isihasmul nu a dus la o înprospătare a vieții religioase, ci a contribuit doar la consolidarea definitivă a vechilor poziții dogmatice religioase. În consecință pe terenul lui nu a răsărit nici o operă de artă cu adevărat mare. Deși nu au putut reinnoi radical limbajul artistic tradițional, ideile isihaste au fost totuși destul de puternice ca să întrerupă linia de dezvoltare a stilului pictural liber din prima jumătate a secolului al XIV-lea rezultat din noul spirit laic. Sub influența lor se formează un stil mai idealist: mișcării, la început accentuată îi ia locul o relativă staticitate, chipurile capătă din nou o expresie mai severă și mai solemnă, carnația este tratată de acum înainte nu cu obișnuitele tușe și pete de lumină libere și cutezătoare, ci prin linii uscate, subțiri și dese din punct de vedere grafic, care se transformă încetul cu încetul într-o tratare continuă; îndrăznețelor căutări perspective de la începutul secolului le iau locul compoziții schematice, tinzând spre suprafața plană și cu o amprentă specific iconală. În cea mai mare parte a icoanelor și a frescelor apare o nuanță neplăcută de rețineră studiată, înghețat oficială. Această ultimă fază de încheiere a picturii constantinopolitane, între a doua jumătate a secolului al XIV-lea și prima jumătate a secolului al XV-lea, trebuie considerată ca o formă specială a academismului bizantin și marchează începutul sfârșitului civilizației artistice a Bizanțului, cândva foarte evoluată. [...] Tragedia Bizanțului constă tocmai în faptul că în faza finală a istoriei sale, au avut precumpănire nu forțele progresiste, ci acelea profund conservatoare, ostile oricărei reforme. Și când Giorgios Gemistos Plothon, a încercat să promoveze un program destul de moderat de reforme, glasul lui a rămas neauzit de nimeni.” (V. Lazarev, *Istoria Artei*, Volumul I, pp. 36-38).

redea arhetipului obosit o nouă viață, tot așa, doar Teofan Grecul (fig. 14), format la școala constantinopolitană, a reușit să readucă privirea Fayumului, revenind la sursa alexandrină ca izvor de inspirație, dovedind încă o dată că progresul artei s-a datorat depășirii în permanență a unui canon impus, aceasta face diferența dintre un maestru, ca și Teofan Grecul, și simplii zugravi, precum Teofan Cretanul.

*Când, după o ultimă „întoarcere” la antichitate petrecută în secolele XIII-XIV, cultura și arta bizantină au fost văduvite de centrele celebre ale Constantinopolului, Salonicului și Siriei, pictorii nu s-au mai putut împărtăși din atmosfera culturii străbătute de spiritul antic. Natura a rămas în umbră. Studiul nudului omenesc și draperiei, acela al arhitecturilor și peisajului, care suferise des- și înainte de „bizantinizare”, s-a îndreptat și scufundat pe drumul copiei și stilizării abstracte.*¹⁸

Din păcate este alarmant faptul că atât modelele din perioadele decadente amintite, sunt regăsite, promovate în metodologiile didactice de specialitate, în albume, contaminând „gustul artistic” cu „artefacte” neobizantine, fără valoare artistică, considerate de către fideli (credincioși) și clerici neavizați, ca icoane canonice. Arta sacră, alături de rolul liturgic, didactic, trebuie să aibă și un rol fundamental estetic-factor primordial în formarea culturală a societății, astfel biserica va deveni un spațiu unde omul se va modela, cultivându-se într-un muzeu viu în care sunt păstrate doar capodoperele create de artiști cu o cultură, „umbriți” de inspirația divină. Pictura bisericească și icoana trebuie să fie mereu concepte noi, portrete transfigurare, ce provoacă omul atât în comunicarea cu divinitatea, cât și în generarea de idei și curente artistice prin care se deschide o punte spre interfevențele culturale și ecumenism.

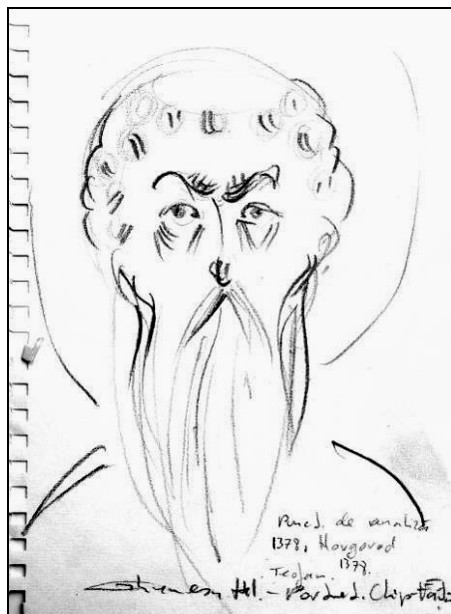


Fig. 13. Dialog cu Teofan Grecul, Creion pe hârtie, 2008

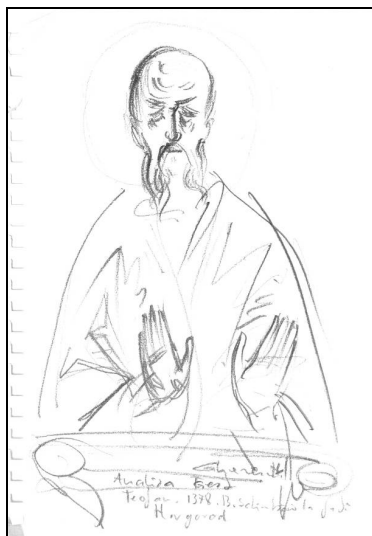


Fig. 14. Dialog cu Teofan Grecul, Creion pe hârtie, 2008

¹⁸ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Editura Meridiane, București, 1973, p. 13.

Voim să subliniem, acum, îndepărtarea de natură și supunerea excesivă față de exemplele păstrate pe zidurile monumentelor pictate. Caiete de copii, machete, schițe, întovărășite de o rețetă de meșteșug și, sfaturi privitoare la alegerea și folosirea materialului (tencuiei, culori, verniuri) încep să circule și se înmulțesc în secolele XIV-XVII. Ansamblurile murale ruinate sunt refăcute în spirtul cel nou, de mâini experte, pe dinafară și cu grabă. Repictările din această epocă ajung curând modele, și sunt luate drept bază ale unei școli noi. Așa s-a întâmplat în mai toate regiunile de tradiție orientală și bizantină. Icoanele de lemn au fost repictate uneori de două sau de trei ori. Cu acest prilej, pe temeiul monumentelor restaurate și pe acela al tradiției orale, s-au alcătuit „erminiile”, care au dobândit în scurt timp autoritate și largă răspândire.¹⁹ Costumul personajelor e peste tot același în toată vremea, nu numai ca formă, ci și în ce privește desenul, culoarea și chiar numărul și importanța cutelor... Nu se poate închipui o exactitate mai tradițională și o mai puternică tiranie a trecutului... În Grecia (la Bizanț), artistul e robul teologului; opera lui, pe care o vor copia urmașii, e copia picturilor care l-au precedat. Artistul bizantin e legat de tradiție așa cum e animalul rob al instinctului.²⁰

Această autoritate a **erminiilor** închide și în secolul actual creația sacră contemporană, rămânând ca etalon fundamental al „meșterilor” neînzebrați ce nu realizează că copierea unui chip nu duce la păstrarea mesajului ci la deformarea ideii de frumusețe interioară-spirituală.

Practice, fiindcă scuteau pe artiști de formația culturală a înaintașilor, „formație” care nu se mai putea însuși nicăieri, bogate în sfaturi de meșteșug, concentrate și ușor de pătruns, erminiile au ignorat și îndepărtat studiul naturii și știința decorului arhitectonic. Erminiile și procedeele de informație sau inspirație la care ne-am referit, depărtază de secole artiștii de izvoarele legitime și pline de viață, încât s-a ajuns să nu se mai vorbească de ele. Folosindu-se un anume înțeles profund eronat, al stilizării și picturii arhitectonice, decorurile reprezintă un schematism și o „abstracție” care au fost botezate cu numele de spiritualitate și atribuite împotriva adevărului și istoriei artei bizantine și orientale.²¹

Studiul propus de I.D. Ștefănescu atestă faptul esențial că atât în portretele de **donatori** (fig. 15) cât și în prototipurile iconografice, există o anume individualizare ce diferențiază un chip de altul, fiind nu doar o redare a unui caracter, ci mult mai mult, o exprimare a unei stări psiho-

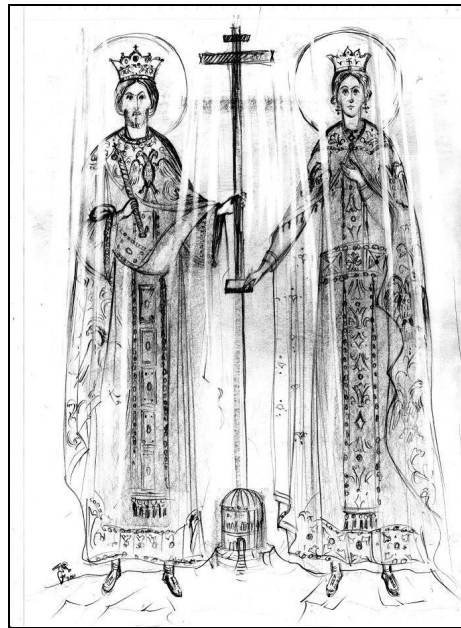


Fig. 15. *Sfinții Împărați Constantin și Elena, Creion pe hârtie, 2011*

¹⁹ I. D. Ștefănescu, *Iconografia ...*, p. 15.

²⁰ M. Didron, *Manuel d'icographie chrétienne. Introduction*, în *Ibidem*, p. 19.

²¹ I. D. Ștefănescu, *Iconografia ...*, p. 15.

logice, a unei trăiri interioare, ce se datorează studiului fizionomiei umane ca fundament al interpretării bizantine.

Portretul împăratului Iustinian și al împărătesei Teodora (fig. 16), precum și portretele câtorva persoane de la curte, imagini oficiale și de protocol sunt semnificative. Ochii mari cu privire dreaptă și concentrată, ovalul fețelor și prezentarea figurilor evocă, dincolo de solemnitatea curții imperiale, portrete egiptene de pe sarcofage (Fayum), icoanele bizantine cele mai frumoase și arta paleocreștină. Măinile, piatra de încercare a pictorilor de portrete, merită singure un studiu aparte la San Vitale (mijlocul secolului al VI-lea), relevăm realismul bine înțeles, izvorât din studiul și cunoștința naturii bine văzute, construite și desenate cu simț anatomic, portretele au viață și caracter. Aceleași însușiri sunt pornite din același izvor, se disting pe fizionomiile deseori vorbitoare, în privirile pornite dinăuntru și în atitudinile personajelor libere, elegante, protocolare, dar și însuflețite de mișcare și de o naturalitate neașteptată²². Portretul arhiepiscopului Maximianus, portret istoric și icoană în același timp, este o capodoperă a geniului. [...]

Simțul vieții în portrete cum este acela al Sfântului Abbacyr, studiul naturii și cunoștințele anatomice, pun în lumină legătura artei bizantine cu izvorul principal și firesc al picturii.²³

Reperetele iconografice pe care le indică I.D. Ștefănescu, prin descrieri obiective, sunt mărturii elocvente ce se referă la momente de mare importanță artistică a artei bizantine clasice, urmărind expresii care devin grăitoare prin forma ochilor.

În figura sfântului uimesc ochii mari, ovalul pronunțat al feței și privirea care amintește pe aceea a unor portrete egiptene. Coloritul e ținut parcă înadins într-o gamă estompată, fără străluciri și reflexe. Draperiile studiate și de stil, readuc la minim „materia”. Fizionomiile devin din această pricină mai grăitoare. (Portretul Sfântului Dumitru, mozaic, secolul VII, Salonic, Biserica „Sfântul Dumitru”) (fig. 17).²⁴

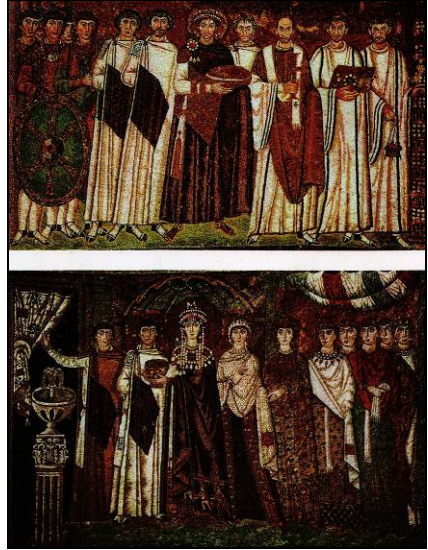


Fig. 16. Împăratul Iustinian și curtea sa, San Vitale, Ravenna, 574



Fig. 17. Sf. Dumitru, Pastel pe pânză, 2006

²² Konrad Onasch, Annemarie Schnieper, *Ikonen, Faszination und Wirklichkeit*, Editura Bassermann, München, 2007, p. 37.

²³ I.D. Ștefănescu, *Iconografia ...*, pp. 22-23.

²⁴ *Ibidem*, p. 21.

Culorile, păstrând gingășia de tonuri delicate și luminoase, evocă mătăsurile. Stilizarea nu a distrus nici materia acestora și nici volumele sugerate cu precizie și discreție în desenul trupurilor. Mișcările sunt liniștite, notă clasică și aceasta. Figurile sunt realizate din studiul realității și înrâurirea statuilor antice. În preajma vremurilor de distrugere a centrului de artă bizantin din capitala imperiului, mozaicurile de **la Kahriyé Djami** (fig. 18, fig. 19), vădesc însușiri superioare și caracterele superioare ale picturii bizantine: monumentalitatea, cunoștința naturii și realismul temperat de înrâurirea clasicismului și a statuarei antice. Înțelegem aici mai bine ca oriunde, că arta bizantină s-a întemeiat pe antichitatea grecească. Înrâurirea acestora nu s-a impus niciodată însă în chip tiranic, fiindcă a fost în tot cursul istoriei „dozată” de inspirație și studiul naturii.²⁵

Reacția care începând din 1330 s-a petrecut în mentalitatea și în sensibilitatea bizantinilor împotriva spiritului de cercetare și de liberalizare din vremea primilor Paleologi și a cărei expresie exagerată a fost isihasmul, a făcut ca acestor curente de viață nouă, acestei bogății și acestei prospețimi de invenție li se substituie un stil mai tradiționalist, cu aspect dogmatic, la care voința de sustragere din viața pământească a pus pecetea unei preocupări de idealizare. Mișcarea a fost înlocuită cu atitudinile încrămenite. Gustul pentru linia conștiincios desenată se impune din nou și fizionomiile redevin severe și austere.²⁶

Prin cucerirea Constantinopolului arta a intrat în stadiu de decadentă: producția artistică scade calitativ, operele de artă valoroase, devenite modele etalon, sunt acum supuse unui proces de degradare artistică, ce atinge apogeul în așa zisa perioadă a școlii

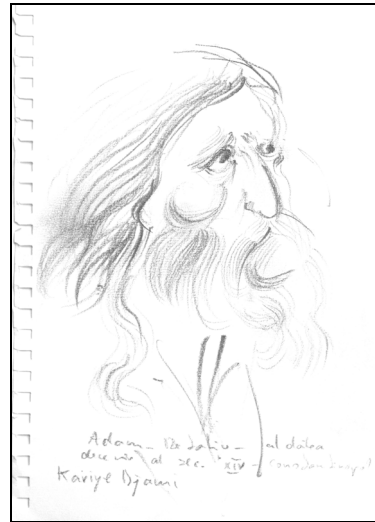


Fig. 18. Studiu Kahriyé Djami, Creion pe hârtie, 2009

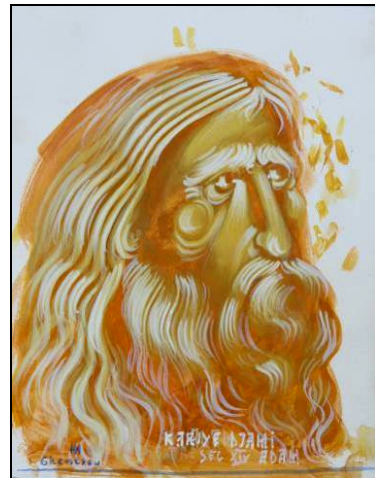


Fig. 19. Kahriyé Djami, Tempera pe lemn, 2008

²⁵ I.D. Ștefănescu, *Iconografia ...*, p. 29.

²⁶ Charles Delvoye, *Arta Bizantină*, Editura Meridiane, București, 1976, p. 258.

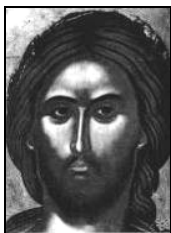


Fig. 20. *Detaliu Hristos, Teofan Cretanul, 1546, Athos, Măn. Stavronikita*



Fig. 21. *Arhanghelul Mihail, sec. XVI, Biserica Protaton, Athos*

cililor mai târzii georgieni, sârbești și bulgărești. Și așa sunt operele școlii cretane²⁷, care din întâmplare, a devenit principala depozitară a moștenirii constantinopolitane.

²⁷ „Deși școala cretană depășește cu mult limitele acestui studiu, se cuvine să amintim pe scurt de ea, mai ales dacă ținem seamă că ea a primit o interpretare complet eronată, din punct de vedere științific. Kondakov și mai ales Lihacev, au fost primii care au unificat sistematic școala cretană cu școala italo-grecescă din secolul al XV-lea, făcând ca originile ei să se aple în secolul al XIV-lea. Continuând pe această cale greșită, Milet a legat de școala cretană din secolul al XIV-lea picturile de la Peribleptos, stauroteca cardinalului Bessarion, operele lui Teofan Grecul și ale lui Andrei Rubliov. Rezultatul unui asemenea procedeu a fost că această școală a căpătat dimensiuni care să umbrească și Constantinopolul. În realitate școala cretană a fost un fenomen târziu, care a ajuns la forma sa deplină abia în secolul al XVI-lea. Tocmai din acest motiv nu poate fi confundată cu școala italo-grecescă din secolele XIV-XV. Dar nimeni nu va nega că tocmai în acele timpuri, și chiar mai înainte nu se executau în Creta fresce și icoane. Dar nimeni nu va putea să demonstreze că aceste fresce și aceste icoane ar avea vreo importanță istorică. Picturile păstrate în Creta pe care abia acum oamenii de știință greci au început să le cerceteze cu seriozitate, mărturisesc în modul cel mai indiscutabil profundul provincialism al picturii cretane din secolul XIV și XV. Această pictură trăiește dintr-o lumină reflectată de alt undeva și nu aduce nici o noutate în procesul de dezvoltare.

Până la jumătatea secolului al XIV-lea ea se hrănește din tradițiile cele mai înapoiate ale artei mănăstirești, mai târziu începe foarte încet și cu greutate să-și apropie inovațiile paleologe, învându-le în mod artificial cu elementele occidentale care se stratificaseră peste cele bizantine în mod superficial și efemer. Nu există nici un element venețian în pictura cretană în secolul al XIV-lea și deci nu există nici un motiv pentru a căuta izvoarele acestei picturi în arta venețiană din Trecento. Nici o pictură cretană nu a fost pictată vreodată la Veneția în secolul al XIV-lea. Numai după căderea Constantinopolului a început să se formeze o școală cretană de pictură de icoane din care au ieșit sute de opere monotone, aflate acum în colecțiile de la Moscova, Cairo, Leningrad, Roma, Atena și Veneția. Locul de plecare al acestor icoane nu a fost maniera venețiană, ci târziul academism constantinopolitan cu accentuatul său liniarism, tratarea sa uscată și specifică, cu decolorata sa idealizare. Pe această bază, pictorii cretani din secolele XVI- și XVII au început să acumuleze element occidentale, adresându-se în primul rând picturii venețiene din Cinquecento: așa a apărut școala italo-cretană care reprezintă, în totalitatea sa, un fenomen profund decadent. Nu o salvează nici abundența de pictori, care își semnează cu plăcere propriile icoane, nici virtuozitatea pur exterioară a tehnicii, nici varietatea de tipuri iconografice” (V. Lazarev, *Istoria Artei...*, Volumul III, pp. 98-101, *passim*).

Cine este sensibil la spiritul autenticului Bizanț, nu va putea niciodată să aprecieze aceste icoane cretane târzii care nu sunt decât umbra eminentului prototip.

Austeritatea chipului bizantin din perioadele amintite, asupra căreia am insistat din motive obiective de ordin artistic în primul rând, a fost reînsuflărit, reînnoit, prin eliberarea din limitele din nou severe impuse de tradiționaliști-amatori prin contribuția tot a unui cretan, însă spre diferență față de cei din urmă avea acea vedere deschisă spre nesfârșita cercetare a adâncimilor ce nu au limite și despre care pe bună dreptate Lazarev afirma: **Un singur cretan a reușit să devină un mare artist: acesta a fost Domenikos Theotokópoulos (fig. 22, fig. 23).** În operele sale, transcenden-

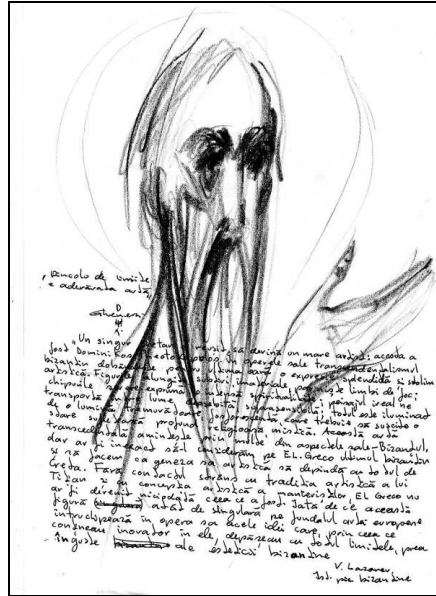


Fig. 22. Eu și El Greco, Creion pe hârtie, 2009



Fig. 23. Dialog cu El Greco, Ulei pe carton, 2008

*talismul bizantin dobândește pentru ultima dată o expresie splendidă și sublim artistică. Figurile alungite, subțiri, imateriale, par niște limbi de foc; chipurile severe exprimă o intensă spiritualitate; peisajul ireal ne transportă într-o lume deosebită, suprasensibilă; totul este iluminat de o lumină tremurătoare, fosforescentă, care trebuie să suscite o stare sufletească profund religioasă, mistică. Această artă transcendențială amintește prin multe din aspectele sale - Bizanțul, dar ar fi inexact să-l considerăm pe El Greco ultimul artist bizantin și să facem ca geneza sa artistică să depindă cu totul de Creta. Fără contactul strâns cu tradiția artistică a lui Tițian și concepția artistică a manieristilor, El Greco nu ar fi devenit niciodată ceea ce a fost. Iată de ce această figură atât de singulară pe fundalul artei europene întruchipează în opera sa acele idei care, prin ceea ce conțineau inovator în ele, depășeau cu totul limitele, prea înguste ale esteticii bizantine.*²⁸

²⁸ V. Lazarev, *Istoria Artei ...*, Volumul III, pp. 98-101.

Prin noua sa viziune, diferită ca și abordare plastică de cea bizantină, readuce în atenție esențele esteticii bizantine reformulându-le într-o cheie actualizată, extrem de modernă, pătrunsă de acel umanism necesar, redat prin transfigurarea portretelor oamenilor din acea vreme, judecați de semenii lor, ce prin penelul său au devenit sfinți (fig. 24)²⁹.



Fig. 24. Tabor, Dialog cu El Greco, Pastel pe hârtie, 2006

²⁹ Din cele 24 de figuri, 6 sunt reproduceri din Istoria Artei (fig. 5, 8, 11, 16, 20, 21) iar 18 reproduceri ale operelor de artă personale.

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

Daniel Lemeni, *Tradiția paternității duhovnicești în spiritualitatea creștină răsăriteană. Un studiu asupra îndrumării spirituale în Antichitatea creștină târzie*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2012, 333 p.

Cercetarea teologică românească nu are o prea lungă tradiție a studiilor academice de spiritualitate. Până nu demult catedra de spiritualitate nu exista în Facultățile de Teologie de la noi (disciplina numită „Formare duhovnicească” e totuși altceva, iar *Ascetica și Mistica* deși a avut predecesori iluștri ca Nichifor Crainic¹, Nicolae Mladin² sau Dumitru Stăniloae³ nu s-a recuperat pe deplin după ce a fost scoasă din curricula academică în timpul comunismului). Acest domeniu de cercetare este în ultima perioadă îmbogățit de câteva teze de doctorat făcute sub îndrumarea părintelui Ioan Ică jr. și nu numai. Aceasta este și geneza cărții lui Daniel Lemeni despre care vorbim⁴.

Multe dintre marile texte de spiritualitate creștină răsăriteană au fost deja traduse în limba română (cu mai multă sau mai puțină

acrivie). Mă gândesc aici la *Apophthegmata Patrum*⁵, *Istoria lausiacă* sau *Lavsaiiconul*⁶ lui Paladie, *Convorbirile duhovnicești*⁷ ale lui Ioan Casian sau corespondența Marelui Bătrân Varsanufie și Ioan Profetul (cuprinse în volumul XI al Filocaliei românești). Evident, lista aceasta nu epuizează nici textele fundamentale și nici traducerea românești. Lipsesc însă

¹ Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. Teologie mistică, mistică germană*, ediție de Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 2010.

² Nicolae Mladin, „*Hristos - viața noastră*” sau *Asceza și mistica paulină*, Mistica, ediție de Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1996.

³ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica bisericii ortodoxe*, Scrieri 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

⁴ Daniel Lemeni, *Tradiția paternității duhovnicești în spiritualitatea creștină răsăriteană. Un studiu asupra îndrumării spirituale în Antichitatea creștină târzie*, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2012.

⁵ *Patericul egiptean* a cunoscut numeroase traduceri și ediții în limba română. Cea mai răspândită este varianta publicată la Alba-Iulia în 1990 (cu numeroase reeditări ulterioare) care este de fapt o diortosire a unei vechi traduceri românești de secol XVIII. Există apoi o traducere făcută la Timișoara, nu foarte cunoscută, caracterizată de Cristian Bădiliță drept „inutilizabilă” în *Nota asupra ediției* la traducerea sa a *Patericului* (Polirom 2003). În felul acesta am menționat și traducerea cea mai acurată științific și filologic, la care se mai adaugă încă o ediție publicată la *Sophia/Cartea Ortodoxă*, care „reproduce originalul tradus de Pafnutie Dascălul de la Mănăstirea Neamț și tipărit de Sfântul Grigorie Dascălul la București, în anul 1828”.

⁶ Tipărit la Alba-Iulia în 1994 după o veche traducere, dar și traducerea părintelui Dumitru Stăniloae, la Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2007.

⁷ Sf. Ioan Casian, *Scrieri alese*, trad. Vasile Cojocar și David Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, col. PSB nr. 57, 1990.

cercetările asupra unor asemenea scrieri, ele rămânând cel mai adesea în uz privat sau ecleziastic. Nici traduceri de lucrări științifice de acest fel nu abundă, deși editura Deisis sau chiar Sophia au pus pe piață cărți foarte bune ale unor autori ca de exemplu I. Hausherr⁸, G. Bunge⁹, L. Regnault¹⁰ sau D. Chitty¹¹. Alături de aceștia se poate foarte bine așeza și lucrarea lui Daniel Lemeni.

Paternitatea duhovnicească și îndrumarea spirituală sunt esențiale pentru înțelegerea vieții Bisericii Ortodoxe. De bună seamă că acestea au cunoscut de-a lungul istoriei fluctuații inerente și modificări de profil, însă modelul rămâne cel stabilit în secolele IV-V în pustia Egiptului, deșertul din Gaza sau muntele Sinai. Acolo unde au trăit mari personalități duhovnicești ca Antonie cel Mare, Sfinții Varsanufie și Ioan, iar puțin mai târziu Ioan Scărarul. Aici se formează paradigma părintelui duhovnicesc,

am putea spune. Oameni cu viața desăvârșită care își fundamentează autoritatea lor spirituală pe experiența ascetică și care se feresc de ipocrizia de a preda celorlalți ceea ce ei înșiși nu au trăit mai întâi. Pustnici harismatici, acești îndrumători spirituali sunt în cele mai multe dintre cazuri nehirotoniți, adică nu își justifică autoritatea lor în baza succesiunii apostolice, ci se legitimează exclusiv prin viața pe care o duc.

Daniel Lemeni, prezintă în primul capitol al lucrării sale câteva portrete esențiale pentru ceea ce a însemnat părintele duhovnicesc în centrele menționate mai sus: pustia egipteană (Antonie cel Mare, Evagrie Ponticul), face apoi o prezentare a monahismului pahomian, adică a mohanismului de obște, care vine cu o serie de caracteristici proprii, trece la școala din Gaza (Marele Bătrân Varsanufie, Ioan Profetul, Drotei de Gaza) și încheie cu Sinaiul și personalitatea lui Ioan Scărarul. Se poate vedea că majoritatea primului capitol este ocupat de personalități singulare, în jurul cărora se organizau mici grupuri de asceți, care viețuiau în comuniune. Excepția de la această regulă foarte generală este Sf. Pahomie, cel consacrat drept întemeietorul monahismului cenobitic sau de obște. Odată cu el se face un prim pas al tranziției către instituționalizarea libertății ascetice. „Koinonia pahomiană”, scrie Daniel Lemeni, „se caracterizează prin faptul că are o ierarhie ordonată a funcțiilor, precum și un ritm uniformizat de muncă, rugăciune și formare spirituală. Din această perspectivă, îndrumarea egipteană și regula pahomiană apar în tradiția ascetică ca două categorii foarte diferite între ele. În comunitățile ascetice din Egiptul secolului IV nimic nu era atât de străin de îndrumarea spirituală decât elaborarea unei reguli de viață”¹². Dimensiunea harismatică a vieții pustnicilor trece acum pe un plan secund. Regula înlocuiește prezența vie a unui bătrân, dar nu total. „Potrivit sistemului monahal al Sf. Pahomie, în fruntea ierarhiei se afla „părintele”, iar imediat după el urmează superiorul unei mănăstiri individuale, denumit prin termenul „administrator” (*oikonomos*). El avea un asistent personal, iar aceasta

⁸ Irénée Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Mistica, traducere de Mihai Valentin Vladimirescu, Deisis, Sibiu, 1999.

⁹ Gabriel Bunge, *Akedia plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Sufletul în lupta cu demonul amiezii*, Mistica. Teme și tratate, traducere de Ioan I. Ică, Editia a 2-a, Deisis, Sibiu, 2001; Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, Philosophia Christiana, traducere de Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 1997; Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, Mistica, traducere de Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 1998; Gabriel Bunge, *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți sau „Comoara în vase de lut”*, Mistica. Spiritualitatea răsăriteană. Inițieri, traducere de Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 1996; Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, Mistica. Teme și tratate, traducere de Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 2000.

¹⁰ Lucien Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, Philosophia Christiana, traducere de Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 1997.

¹¹ Derwas J. Chitty, *Pustia - cetatea lui Dumnezeu. O introducere în studiul monahismului egiptean și palestinian din timpul imperiului creștin*, traducere de Gheorghe Fedorovici, Sophia, București, 2010.

¹² Daniel Lemeni, *Tradiția paternității duhovnicești*, p. 45.

era menționat ca *al doilea* în *koinonia* pahomiană. Fiecare mănăstire era divizată la rândul ei în „așezăminte” mai mici, iar fiecare așezământ era condus de un „supraveghetor” care, de asemenea, avea un ajutor în treburile gospodărești ale mănăstirii, adică un *al doilea*.¹³

Ce se poate observa aici este că totuși, deși regula capătă preeminență, autoritatea bătrânului nu dispăre. Apar în schimb doi „poli de autoritate” cum îi numește Daniel Lemeni, și un lanț prin care autoritatea este delegată pe linia unei ierarhii. Comunitatea pahomiană, așa cum este ea prezentată în cartea despre care vorbim, aduce în atenție o problemă deosebit de importantă, aceea a tensiuni permanentizate în istoria Bisericii dintre har și instituție, doi poli care nu se exclud reciproc, dar care refuză să fie asimilați unul altuia, sau în termenii lui Daniel Lemeni „raportul dintre harisma personală a avvei și harul *instituționalizat*”¹⁴. Tensiunea dintre cele două tipuri de îndrumare nu este totuși insolubilă, autorul nostru considerând că „inspirația harismatică, specifică părinților din deșert, a fost direcționată și armonizată în interiorul unui sistem bine organizat, potrivit căruia fiecare ascet trebuia să cultive un fel de a fi prin care el să poată sluji în cadrul acestei comunități mai largi”¹⁵.

Capitolul II al cărții noastre conturează și mai îndeaproape profilul părintelui duhovnicesc și, în scopul unei bune clarificări a lucrurilor, îl pune în opoziție cu atât cu maestrul spiritual, cât și cu preotul-duhovnic, pentru a-i putea scoate cât mai bine în evidență trăsăturile. Și în acest capitol regăsim conflictul dintre har și instituție, dar sub o altă formă: raportul ambiguu dintre autoritatea harismatică și cea eclesială. În Antichitatea târzie, dar nu numai, asceții și pustnicii nu s-au găsit „întotdeauna sub controlul autorității episcopale, ci dimpotrivă, ei au reprezentat o sursă independentă de autoritate spirituală în cadrul Bisericii din primele patru secole”¹⁶. Cele două tipuri de autoritate sunt specifice vieții eclesiale, așa îndrăzni să spun,

din toate timpurile, fără să se excludă reciproc, fără să se supună una celeilalte, coexistă într-o tensiune roditoare. „Compatibile până la un punct, ele se pot intersecta, fiindcă orice episcop sau preot poate să își asume la un moment dat rolul de părinte duhovnicesc.”¹⁷ Și completează autorul „dacă îndrumarea spirituală a asceților din secolul IV nu reprezintă o instituție în sensul eclesial al termenului, putem spune că prin caracterul ei profetic și harismatic, ea completează indelebil caracterului instituțional al Bisericii fără să se asimileze acestuia.”¹⁸

Tema părintelui duhovnicesc în Antichitatea târzie ocupă prima parte a cărții, capitolele I și II. Ultimele două capitole sunt oarecum adiacente, venind cu o serie de completări ce facilitează înțelegerea în context cultural, dar și creștin, a paternității spirituale. Punerea în context cultural a temei este realizată în capitolul III, dedicat raportului dintre maestru și ucenic în filozofia antică. După cum suntem lăsați să înțelegem, relația dintre bătrân și ucenicul său se aseamănă și în același timp se diferențiază față de raportul maestru-ucenic, pentru că prin componenta sa harismatică duce la desăvârșire tipul acesta de legătură. Contextul creștin este reconstituit prin analiza în capitolul final al lucrării a „simbolicii parentale și filiale în Noul Testament”.

Considerațiile finale clarifică și sintetizează tezele fundamentale, care poate că uneori se pierd în argumentația stufoasă. Este din nou subliniat că prestația unui părinte duhovnicesc „nu se reduce la transmiterea în mod teoretic a unei experiențe duhovnicești, ci, mai ales, la faptul că el o întrupează prin chiar modul său de viață. Prin urmare, părintele spiritual iradiază prin simpla lui prezență, iar nu prin discurs, ceea ce înseamnă că practica îndrumării spirituale se face la vedere, adică ea ni se arată”¹⁹. Tensiunea dintre harismă și autoritatea eclesială nu a încetat niciodată să fie prezentă, atât în mod real, cât și ca temă de reflecție în Răsăritul creștin. Relația maestru ucenic din

¹³ *Ibidem*, p. 46.

¹⁴ *Ibidem*, p. 48.

¹⁵ *Ibidem*, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*, p. 151.

¹⁷ *Ibidem*, p. 166.

¹⁸ *Ibidem*, p. 167.

¹⁹ *Ibidem*, p. 303.

filosofia antică este o prefigurare a relației dintre părinte și fiu duhovnicesc, este trecerea de la un raport exterior la o înrudire spirituală, cu profunde temeuri în Noul Testament și apoi în practica Bisericii.

Lucrarea deși se declară a fi „rezultatul provizoriu al unor reflecții și cercetări” dovedește maturitatea intelectuală a autorului, după cum subliniază și arhid. Ioan I. Ică jr. în prefața cărții. Fiind însă un rezultat provizoriu aștept de pe acum o variantă îmbunătățită a acestei teze de doctorat, care să aibă o mai bună sistematizare a materialului, acolo unde e cazul, și poate ceva mai multă rezervă în utilizarea abundentă a terminologiei grecești și latine,

care uneori criptează prea mult textul. Oricum, lucrarea lui Daniel Lemeni se prefigurează de pe acum ca făcând parte din bibliografia românească obligatorie asupra acestei mari teme a spiritualității răsăritene: paternitatea duhovnicească.

PAUL SILADI*

* Doctor al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, siladipaul@yahoo.com.

Pr. Prof. Acad. Dumitru Popescu – *Hristos, Biserică, Misiune, relevanța misiunii bisericii în lumea contemporană*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galați, 2011, 284 p.

În anul 2011, la un an de la trecerea la cele veșnice a părintelui Dumitru Popescu, vede lumina tiparului, în Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, volumul *Hristos, Biserică, misiune*.

Cartea cuprinde patru secțiuni, precedate de Cuvântul înainte al ÎPS Arhiepiscop Casian.

I. Pr. prof. acad. Dumitru Popescu, „un teolog creator de sinteze și promotor al dialogului” conține cuvinte de omagiere a personalității regretatului teolog semnate de P.F. Părinte Patriarh Daniel, conf. dr. Adrian Lemeni, Pr. prof. dr. Ștefan Buchiu, conf. dr. Cristinel Ioja, toți ucenici ai neuitatului magistru.

II. Hristos, Biserică, misiune. Relevanța misiunii Bisericii în lumea contemporană. Este de fapt ultima carte ce-l are ca autor pe părintele Popescu, concepută, după model patristic, sub formă de convorbiri teologice cu conf. Cristinel Ioja de la Facultatea de Teologie din Arad. Fiind abordate, în cele șapte capitole, subiecte variate de Teologie dogmatică, Apologetică, Misiologie, Ecumenism și Pastorală, de

maximă importanță și stringentă actualitate pentru misiunea Bisericii în lumea contemporană.

În creștinism, Adevărul nu e o idee, un concept, ci persoana divino-umană a lui Hristos. Biserica mărturisește și azi și în toate timpurile pe Hristos răstignit și înviat. “Creștinii trebuie să devină mărturisitori ai Adevărului-Hristos într-o lume secularizată, rămânând persoane mărturisitoare în comuniune cu comunitatea mărturisitoare a Bisericii. Ei trebuie să devină pentru lume ceea ce este sufletul pentru trup ... creștinii au darul și puterea de la Hristos să dea lumii sensul Învierii și al Vieții mărturisind până la capăt și devenind modele vii ale vieții într-o lume moartă spiritual” (p. 34-35), o lume secularizată, viciată de ateism.

Biserica Ortodoxă nu a văzut niciodată nici în confuzie, nici în separație eshatologia și istoria, contemplația și acțiunea, Biserica și societatea, Dumnezeu, omul și cosmosul... Omul și cosmosul își găsesc sensul lor desăvârșit în Hristos, Logosul Creator și Mântuitor (p. 33).

Dialogul dintre creștinism și cultură este mereu necesar. Biserica nici nu trebuie să ignore contextul în care își desfășoară misiunea ei, nici nu trebuie să rămână prizonieră a acestui context, ci totdeauna, ținând cont de relațiile sociale și culturale ale lumii, este chemată să le depășească, nu prin anulare, ci prin transfigurare (p. 41). Biserica aplică, potrivit gândirii și practicii Sf. Părinți, principiul selecției, "Ortodoxia nu a respins niciodată, în bloc, vreo cultură și nu respinge nici cultura secularizată și globalizată de astăzi, însă o analizează și se raportează la ea din perspectiva Revelației" (p. 49) Cultura nu are valoare soteriologică, știința tehnica nu pot aduce salvarea omului, „cultura are nevoie de Biserică tocmai pentru că misiunea Bisericii îl ferește pe omul de azi și de totdeauna de a cădea pradă forțelor interioare iraționale (p. 50), născându-se violența, drogurile, in Justiția, erotismul, intoleranța, fanatismul, genocidul, etc. Prin puterea Duhului, aceeași energie pusă în slujba patimilor, poate fi convertită și pusă în slujba virtuților. Scopul spiritualității creștine nu este acela de a omorî partea pasională a omului, ci de a o muta de la rău la bine, așa cum spunea Sf. Grigorie Palama. "Cultura pe care Biserica o promovează astăzi și în toate timpurile este cultura sfințeniei, a jertfei, a iubirii, este cultura Crucii nedespărțite de Înviere, este cultura care pune în centrul ei pe Hristos, cel răstignit și înviat, ca model de inspirație pentru orice cultură umană" (p. 74).

Creștinismul are un orizont social, Iisus Hristos nu a venit cu un program politic sau economic, ci realizează opera de mântuire, în consecință Biserica nu se angajează în politică, nu face economie, nu se suprapune instituțiilor statului, dar are o doctrină socială, este prezentă în lume, este preocupată de bunul mers al societății, „Biserica consideră că rolul omului nu este acela de a seculariza lumea, adică de a materializa spiritul și de a transforma omul - prin politică și economie - în prizonierul valorilor materiale, ci de a transfigura lumea în Hristos, de a spiritualiza materia" (p. 92).

Evoluționismul, o ideologie cu accente panteiste și creaționismul cu accente deiste sunt două teorii raționaliste ce se bazează pe autonomia lumii, distorsionând referatul biblic,

de unde se inspiră. Dacă modernismul a exacerbât raționalismul, post-modernismul exacerbă simțurile, chiar împotriva rațiunii, trecându-se la adorarea trupului, a patimilor, vitalism, senzualism, acesta și ca o contrapondere la mortificarea violentă a trupului din spiritualitatea latină.

Raportul dintre credință și știință - care a depășit concepția mecanicistă și opoziția carteziană între spirit și materie, trebuie văzut prin prisma raționalității interne a creației, care ne permite să înțelegem, în sensul fizicii noi, că spațiul și timpul nu sunt concepute ca niște realități în sine, despărțite de esența lucrurilor imuabile, ci ca mijloace relaționare și dinamice, prin care Logosul transcendent își extinde puterea Lui peste tot în creație

Deși proiectul Constituției europene nu face nici o referire la creștinism, nici la Dumnezeu, trebuie ținut seama că creștinismul a conferit Europei identitatea ei culturală (p. 88). Ortodoxia în general a depășit dilema între naționalism și universalism, iar Ortodoxia românească a constituit întotdeauna o punte de întâlnire între Orient și Occident. Universalul nu este opus particularului, ci se manifestă prin particular (p. 44) Biserica ține împreună, fără confuzie, localul și universalul, "generalul și particularul din Treime se manifestă ca un reflex în generalul și particularul din creație ca și operă a Treimii" (p. 47).

Pe fondul globalizării, alături de influența cultelor neopăgâne ce invadează spațiul european, probabil cea mai mare provocare la adresa Bisericii în contemporaneitate este cea a sincretismului, "se dorește nu numai o super-cultură, ci și o super-religie, formată în mod sincretist din fragmente și piese ale diferitelor religii, pe care le relativizează în funcție de opțiunile individului" (104), în acest context se plasează și teroriile unor teologi ortodocși chiar români care afirmă că dogmele (care ar fi de fapt simple declarații, mărturisiri) nu ar avea un caracter neschimbabil, ci pot fi manipulate după placul subiectiv al fiecăruia (p. 121).

Postmodernismul trece de la Dumnezeuul *forte* medieval care căuta să domine omul din înălțimea transcendenței sale inaccesibile la un dumnezeu *slab* care poate fi manevrat,

imantent, de către omul radical, fără religie, fără istorie, pe care nu-l interesează decât satisfacerea propriilor lor poftă, individualist, egocentric (p. 126) dar omul postmodern este redus la un exemplar individual... o simplă existență biologică, pierdută în imensitatea universului (p. 124), iar atitudinea total iresponsabilă a omului contemporan față de natură, se datorează faptului că am pierdut sensul legăturii duhovnicești dintre om și natură.

Este necesară atât cunoașterea rațională, cât și experiența spirituală, noi nu substituim rațiunea cunoașterii duhovnicești, întrucât doar mintea nu poate cuprinde și explica taina lui Dumnezeu, ci ea este chemată să-L cunoască pe Dumnezeu din lucrurile create sau să expliciteze, pe cât posibil, experiența pe care omul o face cu Dumnezeu, în har, în lumina necreată (p. 118).

Într-o epocă în care unii nu exclud credința în Hristos, deși uneori o înțeleg distorsionat, alții nu au o credință, nici nu vor să o aibă și se declară împotriva creștinismului (p. 111), autorul enumeră ca priorități ale misiunii interne a Bisericii: realizarea coeziunii comunităților parohiale, intensificarea contribuției laicului la misiunea ei, întreținerea conștiinței apartenenței la o comunitate de iubire și integrarea în programul ascetic și liturgic, catehizarea, accentul pe lângă aspectul informativ pe cel formativ și contactul viu al elevilor cu mediul eclezial și sacramental. Prin spiritualitate și cult, dogmele Bisericii devin accesibile, devin experiabile pentru creștini, în mediul eclezial (p. 44).

În concluzie, sublinia părintele profesor "nu există altă cale decât Hristos, nu există alt adevăr decât Hristos, nu există altă viață decât Hristos! În El, de la El și prin El sunt toate, toate bucuriile vieții, toate nădejțile vieții, tot sensul vieții!" (p. 147).

III. Apostolatul ortodox și provocările lumii moderne. Studii și articole ale Pr. prof. acad. Dumitru Popescu, apărute în publicații ale Editurii Arhiepiscopiei Dunării de Jos are în componență 11 materiale publicate în volume sau reviste editate la Galați, unele reprezentând comunicări susținute în cadrul unor simpozioane organizate acolo.

IV. Ortodoxie și contemporaneitate. Recenzii la volume din opera pr. prof. acad. Dumitru Popescu. Aici sunt recenzate de către cadre didactice ale Facultății de Istorie, Filosofie și Teologie a Universității „Dunărea de Jos” din Galați, principalele volume ale părintelui academician: *Teologie și cultură; Ortodoxie și contemporaneitate; Hristos, Biserica, societate; Omul fără rădăcini; Știință și Teologie; Iisus Hristos Pantocrator; Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei și Teologie și viață. Relevanța teologiei ortodoxe în lumea contemporană.*

Ilustrul părinte profesor, cu o vastă experiență didactică, ecumenică, pastorală, specialist care s-a bucurat de recunoașterea și prețuirea tuturor celor care l-am cunoscut, în țară și peste hotare, în cei peste cincizeci de ani puși în slujba Bisericii, a creat o operă teologică de o certă valoare și mare profunzime și concizie, cu largă deschidere spre Teologia confesiunilor, cultură, știință și filosofie, având în centru hristologia, iar ca teme predilecte: poziția Logosului de Creator, Mântuitor și Pantocrator, raționalitatea creației, energiile divine necreate, ființa și misiunea Bisericii în contextul secularizării. Ar fi de un real folos traducerea în limbi de largă circulație internațională a scrierilor sale, de referință pentru Ortodoxia contemporană și Teologia creștină în general.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN