



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

1/2011

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

1

Desktop Editing Office: 51ST B.P. Hasdeu, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264-40.53.52

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Descoperirile de la Marea Moartă – un subiect care ridică încă multe interogații, dar și model al adăpării din Izvorul păcii celei adevărate * *The Dead Sea Discoveries – a Subject Still Raising Interrogations*..... 5
- STELIAN TOFANĂ, Harisma „vorbirii în limbi”, prezentă încă în Biserică? O perspectivă paulină * *“Speaking in Tongues”, as a Gift of the Spirit, is Still Working in the Church? A Pauline Perspective* 15
- DĂNUȚ JEMNA, Gen. 1-3. Influența textului în dezvoltarea conceptului de incoruptibilitate la Sf. Irineu de Lyon * *The Role of Gen. 1-3 in the Development of the Incorruptibility Concept at St. Irenaeus of Lyon* 33
- PAULA BUD, Eshatologie și apocalipsă în Vechiul Testament * *Eschatology and Apocalypse in the Old Testament* 47
- SERGIU-VASILE BĂLAJ, Episodul nașterii lui Iisus oglindit în profețiile Vechiului Testament. Dimensiunea profetică a Întropării * *The Episode of Jesus’s Birth Emphasized in the Old Testament Prophecies. The Prophetic Dimension of Incarnation*55
- STELIAN PAȘCA-TUȘA, Expresii lirice/psalmice – premize ale rugăciunii inimii * *Lyrical/Psalmic Expressions – Premises for the Prayer of the Heart* 65

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

- VASILE LEB, Teme prioritare de cercetare în teologia istorică * *Imperative Research Themes in Historical Theology*..... 77

ALEXANDRU MORARU, <i>Molitvelnicul de la Bălgrad (1689) și Protopopul Ioan Zoba din Vințu de Jos * The Euchologion (Molitvelnic) of Balgrad (1689) and the Rector Ioan Zoba from Vințu de Jos</i>	79
GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, <i>Unitatea și autocefalia Bisericii în dialogul panortodox presinodal * The Unity and Autocephaly of the Church in the Pan-Orthodox Pre-Council Dialogue</i>	89

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

VALER BEL, <i>Familia și Biserica * Family and Church</i>	99
CRISTIAN SONEA, <i>Împlinirea misiunii omului de mijlocitor pentru lume în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul * Fulfilling Man's Mission as a Mediator for the Entire World in Saint Maximus's Theology</i>	103
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, <i>Câteva aspecte de eclesiologie la Philipp Melanchton (1497-1560) * Some Ecclesiological Issues at Philip Melanchton (1497-1560)</i>	111
LIVIU PETCU, <i>Sfinții Iustin Martirul și Filosoful și Irineu al Lyonului despre îndumnezeire * The Saints Justin Martyr and Philosopher and Irenaeus of Lyons about Deification...</i>	123

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

DOREL MAN, <i>Pastorația persoanelor dependente. Fenomenul alcoolismului dintr-o perspectivă teologică * The Pastoral of Dependent Persons. The Phenomenon of Alcoholism from a Theological Perspective</i>	135
RADU PREDĂ, <i>Criza financiar-economică și reacțiile Bisericilor Ortodoxe locale. O panoramă social-teologică * The Economic-Financial Crisis and the Reactions of the Local Orthodox Churches. A Social-Theological Survey</i>	145

V. THEOLOGIA EUROPAEA

DAVID BRADSHAW, <i>The Divine Energies in the New Testament</i>	165
KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, <i>Der christliche Charakter Europas und der orthodoxe Beitrag * The Christian Nature of Europe and the Orthodox Contribution</i>	173

VI. MISCELLANEA

IUSTINIAN ȘOVREA, <i>Perspective ale antropologiei în contextul teologiei occidentale contemporane * Prospects of Anthropology in the Context of Contemporary Western Theology</i>	179
NICOLAE TURCAN, <i>Kant și Dumnezeu moral. O lectură teologică * Kant and the Moral God. A Theological Reading</i>	187
IOAN-GHEORGHE ROTARU, <i>Mănăstirea sabatariană de la Ephrata, Pennsylvania, S.U.A. * The Sabbatarian Monastery from Ephrata, Pennsylvania, S.U.A.</i>	199

VII. SECȚIUNEA DOCTORANZILOR

PAUL SILADI, Câteva considerații privind destinul imaginii în modernitate * <i>Some Reflections on the Destiny of Image in Modernity</i>	211
LAURIAN COSMIN RUS, Papalitatea între regii franci și împărații bizantini, la sfârșitul secolului al VIII-lea * <i>Papacy between Franc Kings and Byzantine Emperors at the End of the 8th Century</i>	221
ADRIAN CHERHAȚ, Comuniunea Sfintei Treimi – modelul, conținutul și punctul de plecare al misiunii creștine * <i>The Holy Trinity Communion – Pattern, Content and Starting Point of the Christian Mission</i>	231
DUMITRU COTELEA, Chestiunea „teritoriului canonic rus” și Ortodoxia din Moldova. Un exemplu de geopolitică aplicată * <i>The Issue of the „Russian Canonical Territory” and the Orthodoxy in Moldova. An Example of Applied Geopolitics</i>	241
MIHAI NAGY, Retorica discursului profetic la Iezechiel și Daniel * <i>The Rhetoric of Prophetic Discourse in Ezekiel and Daniel</i>	253
TEODORA MUREȘANU, Apariția, dezvoltarea și afirmarea imnografiei bizantine până la Sfântul Roman Melodul * <i>The Emergence, Development and Climax of the Byzantine Hymnography prior to Saint Romanos the Melodist</i>	263
ION ALEXANDRU ARDEREANU, Evocare a compozitorului Ion Vidu la 80 de ani de la trecerea la cele veșnice. I. Viața Compozitorului * <i>The Commemoration of the Composer Ion Vidu at 80 Years since the Passing into Eternity. I. The Composer's Life</i>	273
IOANA MARIA MUREȘAN, Începuturile Școlii Catehetice din Alexandria * <i>The Beginning of the Catechetical School of Alexandria</i>	281

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

Pr. Petru-Ioan Ilea, <i>Iisus Hristos în viața Bisericii</i> , Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 372 p. (Dacian BUT-CĂPUȘAN)	293
Andrei Șaguna, <i>Teologia Pastorală pentru preoții de lege ortodoxă răsăriteană. Ediție îngrijită și prefațată de pr. Emil Cioară, la împlinirea a 200 de ani de la nașterea Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873)</i> , Editura Universității din Oradea, Oradea, 2008, 200 p. + anexă (Mircea-Gheorghe ABRUDAN).....	294
Ciprian-Flavius Terinte, <i>Viața Bisericii conform Metaforelor Pauline. Perspectiva Apostolului Pavel privitoare la natura și menirea Bisericii</i> , Societatea Biblică din România, Ed. Metanoia, Oradea, 2010, 350 p. (Dacian BUT-CĂPUȘAN).....	297

I. TEOLOGIE BIBILICĂ

DESCOPERIRILE DE LA MAREA MOARTĂ – UN SUBIECT CARE RIDICĂ ÎNCĂ MULTE INTEROGAȚII, DAR ȘI MODEL AL ADĂPĂRII DIN IZVORUL PĂCII CELEI ADEVĂRATE

IOAN CHIRILĂ*

ABSTRACT. *The Dead Sea Discoveries – a Subject Still Raising Interrogations.* The paper proposes a brief recollection of the most important scholars involved in the Qumran research and editing projects, such as Eleazar Sukenik, Roland de Vaux, Frank Cross or Emanuel Tov. Another concern of the paper is presenting the Qumran scrolls as possible models of returning to the source of true peace, by inserting some liturgical texts which blend together doxology, blessing and intercession.

Keywords: *Dead Sea Scrolls, Qumran scholars, prayer, liturgy*

Epoca ce urmează încetării conflagrațiilor mondiale se deschide prin realizarea a două mari descoperiri arheologice: Nag Hammadi (1945) și Qumran (1947). Tratatetele de pace încheiate cu acest prilej încercau să ofere cadrele unei dezvoltări durabile, deși se realizaseră polii unui alt fel de război, ai războiului rece. Beligeranții acestuia erau colegii din tabăra care s-a opus planului german și care acum erau mânați de dorința de a-și marca cu exactitate sferile de influență, sferile de putere. Invoc acest moment din următoarele considerente: tratatetele de pace ar fi fost firesc să insereze în text, măcar în text, relația dintre pacea terestră și dăruitorul păcii – Dumnezeu, dar nu o fac; părțile constitutive ale tratatetele, deși vin din sfere teritoriale, de geografie a religiilor, marcate de trăire religioasă, lasă această caracteristică deoparte, lăsând să se imprime un evident duh de secularizare. Acestei situații de fapt vine și-i răspunde profetic lumea descoperirilor arheologice prin cele două evenimente, parcă dorind să ne spună: voi ne-ați lăsat deoparte, dar iată, eu vă arăt ceea ce este durabil cu adevărat, care este izvorul păcii celei adevărate.

Astăzi se discută mult, fie pe tema bibliotecii gnostice, fie pe tema esenianism-mesianism-eschatologie la Qumran și, totuși, nu putem întrevedea un orizont comun de concluzionare. Credem noi că acest fapt se datorește îndeosebi modului de abordare analitică a descoperirilor, fiind vorba în chip preponderent de o abordare istorico-critică în principal și nu de una complementată de înțelegerea mesajului duhovnicesc, a substratului teologic spiritual. În cele ce urmează, am dori să reluăm câteva aspecte legate de tema „Qumran și esenienii”, subiect care a constituit obiectul unei sinteze realizate de André Paul¹. Trebuie să spunem că școala de arheologie biblică franceză este avansată din punctul de vedere al sistematizării descoperirilor, găsindu-se în faza de publicare a caietelor de lucru a echipelor de cercetare², a ordonării pe cărți a textelor biblice³, a sintezelor teologice⁴.

* *Profesor de Vechiul Testament, Arheologie biblică și Limba Ebraică, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, www.prioanch.ro, ioanchirila@yahoo.com.*

¹ André PAUL, *Qumran et les esséniens*, Les Editions du Cerf, Paris, 2008.

² Roland DE VAUX, *Fouilles au Khirbet Qumrân, Rapport préliminaire*, RB 60 (1953), pp. 83-106; *Fouilles au Khirbet Qumrân, Rapport préliminaire sur la deuxième campagne*, RB 61 (1954), pp. 206-306; *Fouilles de Khirbet Qumrân, Rapport préliminaire sur la 3e, 4e et 5e campagnes*, RB 63 (1956), pp. 533-577.

Prima sinteză teologică a manuscriselor am întâlnit-o datorită lucrării unui reductibil cercetător originar din Ungaria, datorită lui Geza Vermes, actualmente profesor emeritus la Oxford. Domnia sa a ajuns să publice *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, iar în preambulul introductiv oferă o Teologie a Qumranului. Eu m-am oprit în primă instanță la aceasta, fiindu-mi mult mai accesibilă, dar cunoaștem și alte lucrări mai ample pe această tematică: Helmer Ringgren, *Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, 1995; James Charlesworth (ed.), *The Biblical Inspiration for Qumran Theology*, 2 vols., D. & F. Scott Publishing, 2005. Invocarea lui Geza Vermes în acest studiu are mai mult un aspect sentimental. Parcurgând lucrarea domniei sale *The Story of the Scrolls. The miraculous discovery and True significance of the Dead Sea Scrolls*, Penguin Books, 2010, am găsit un element biografic care mă incită și mai mult la aprofundarea cercetării și publicării manuscriselor în românește. Era originar dintr-o familie de evrei asimilați, a fost botezat romano-catolic și a intrat la seminarul teologic. Cu toate acestea, familia sa nu a scăpat de oroarea nazistă și de efectele ei dramatice, holocaustul. În acest timp, el a peregrinat, o vreme, prin Ungaria, dar, în cele din urmă, a ajuns la Oradea (1945-1946) de unde, în chip clandestin, avea să revină în Ungaria și mai apoi în Austria pentru a da curs invitației de a urma studiile la Louvain, Belgia. Acest episod mă face să asum cu mai multă responsabilitate subiectul, dar și să încerc să răspund la unele interogații ce se tot vehiculează în zona *National Geographic* sau *Discovery*. Azi, însă, invocăm chipul „principalilor actori” ai cercetărilor qumraniene, cei care au demarat procesul de restaurare, descifrare și editare a manuscriselor de la Qumran.

Ostenitorii cercetărilor de la Qumran. Primul contact al mediului universitar cu manuscrisele s-a realizat prin intermediul profesorului Eleazar L. Sukenik⁵, care, pe atunci, preda arheologie și epigrafie semitică la Universitatea Ebraică din Ierusalim. El a avut privilegiul de a fi primul specialist care să vadă textele păstrate pe suport de piele în biblioteca de la Qumran, și a propus cel dintâi conexiunea manuscriselor qumranite cu comunitatea eseniană. A achiziționat, în numele Universității Ebraice, trei manuscrise provenind din peștera 1, pe care le-a și publicat curând după aceea: 1QM, 1QH și 1QIs^b. Fiul său, Yigael Yadin⁶, i-a continuat preocupările arheologice, lucrând îndeosebi la Masada și la grottele Nahal Hever, situate în nordul Masadei. De aici au ieșit la lumină o copie a cărții lui *Ben Sirah* și a unui document liturgic, *Cântările Sacrificiului Șabatic* (4Q400-407, 11Q17, Masada 1039-200). Manuscrisul a fost publicat selectiv sub titlul „Liturgia îngerească”⁷, și cuprinde cântări pentru primele treisprezece Șabat-uri ale anului. Se considera îndeobște că momentul oferirii jertfei de Șabat avea un statut aparte între celelalte jertfe prescrise de Lege, fiind un moment în care Dumnezeu ar fi privit cu mai multă disponibilitate spre

³ André PAUL, Katell BERTHELOT, Thierry LEGRAND, *La bibliotheque de Qumran – Tome 1, Torah-Genese, édition bilingue des manuscrits*, Editions du Cerf, Paris, 2008.

⁴ André PAUL, *Qumran et les esséniens*, Les Editions du Cerf, Paris, 2008.

⁵ **Eleazar L. Sukenik** (12 august 1889 - 28 februarie 1953), arheolog israelian, profesor la Universitatea Ebraică din Ierusalim. La început, a lucrat în Palestina ca profesor în mediul preuniversitar și ca ghid turistic. Pe lângă contribuția sa esențială la cercetările arheologice de la Ierusalim, Sukenik a avut un rol-cheie în crearea Departamentului de Arheologie al Universității Ebraice. Lucrări: *Oșar ha-Megillot ha-Genuzot*, Ierusalim: Bialik Institute și Hebrew University, 1954/55; *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Ierusalim, Magness Press și The Hebrew University, 1955.

⁶ **Yigael Yadin** (1917-1984), născut Yigal Sukenik, arheolog, om politic și militar de carieră israelian. După renunțarea la cariera militară, Yadin a primit premiul statului Israel în 1956 pentru teza sa de doctorat despre traducerea Manuscriselor de la Marea Moartă. Cele mai importante situri arheologice pe care le-a cercetat sunt: peșterile de la Qumran, Masada, Hazor și Tel Megiddo. Lucrări: *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*. New York: Random House, 1966; *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford, 1962.

⁷ J. STRUGNELL, "The Angelic Liturgy," *Congress Volume Oxford, VTSup 7* (Leiden, 1960): 318-45. Materialul complet a fost publicat apoi de Carol NEWSOM, în *DJD*, XI, 173-401.

rugăciunea poporului Său, manuscrisul ce cuprinde *Cântările Sacrificiului Șabatic* se întemeindu-se pe această idee⁸.

4Q400 Frag. 1 Col. 1

Lăudați-L pe Domnul, voi, făpturi divine de o sfințenie desăvârșită; bucurați-vă în Împărăția Lui. Căci El a așezat sfințenia între cei care sunt veșnic sfinți, pentru ca să-I fie Lui preoți [ai sanctuarului interior al templului Său], slujitori ai Prezenței în sălașul Său cel slăvit și tainic.

Pasajul inaugurează cântarea primului Șabat, centrată pe ideea sacerdoțiului ceresc și pe slavosloviile îngeresti. Prezentarea desăvârșirii sfințeniei proprii îngerilor este pusă în contrast, în cântarea celui de-al doilea Șabat, cu nimicnicia cultului omenesc:

4Q400 Frag. 2

Cum ne vom număra noi alături de ei [îngerii]? Și ce va cântări sacerdoțiul nostru în lăcașurile lor? Care va fi sfințenia noastră prin comparație cu sfințenia lor desăvârșită? Ce este lauda noastră, a muritorilor, pe lângă cunoașterea lor divină?...

Tematica acestor cântări include lupta îngerească eshatologică, purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de lume (4Q402 Frag. 3-4), psalmodieri și binecuvântări (4Q403 Frag. 1 Col. 2), descrierea sanctuarului ceresc (4Q405 Frag. 14-16), tronul lui Dumnezeu⁹ (4Q405 Frag. 19-20, 11Q17 Frag. 5-6) și veșmintele îngeresti de slujire (11Q17 Frag. 7-8, 4Q405 Frag. 23, Col. 2, 11Q17 Frag. 2+1+9). În cuprinsul *Cântărilor Sacrificiului Șabatic*, se insistă pe ideea simultaneității cultului ceresc cu cel pământesc¹⁰, însă discursul vizează preponderent lumea celor nevăzute, acolo unde îngerii slujesc Celui ce este cu adevărat Izvorul păcii și care dăruiește lumii: *...toate binecuvântările păcii Sale, slava lucrărilor Sale și lumina [Sa]...* (11Q17 Frag. 2).

Am inserat aceste pasaje din convingerea că manuscrisele de la Marea Moartă, dincolo de interogațiile (mai ales de tip istoric și arheologic) pe care le suscită, ar putea oferi contemporaneității și un model de viețuire în care accentul este pus nu pe cele trecătoare, ci, așa cum spuneam în partea introductivă, pe cele nepieritoare, care nu se supun robiei timpului, ci deschid lumii porțile veșniciei.

Întorcându-ne, însă, la Yadin, am menționa că, tot la Nahal Hever, el a descoperit și manuscrise contemporane revoltei lui Bar Kokhba (sec. II d.Hr.). În calitate de director al departamentului de arheologie și, apoi, al Institutului de arheologie al Universității Ebraice, Yadin a cumpărat patru manuscrise din peștera 1 (*Isaia^a, Comentariu la Avacum, Regula comunității și o versiune apocrifă a Facerii*) și *Sulul Templului* din peștera 11. A publicat *tefilin, Sulul Templului și versiunea apocrifă a Facerii*.

La momentul descoperirii primelor manuscrise, Școala biblică și arheologică franceză de la Ierusalim era condusă de P. Roland de Vaux¹¹, arheolog, istoric și exeget dominican. Conform

⁸ Michael WISE, Martin ABEGG, Jr., Edward COOK, *Les manuscrits de la mer Morte*, Editions Perrin, 2003, p. 466.

⁹ Imaginea tronului lui Dumnezeu, a *merkabah*-ului ceresc a fost preluată în mistica iudaică, v. James Abelson, *Mistica ebraică de la origini până în epoca medievală*, traducere de Ilie ILIESCU, Ed. Herald, București, 2006, pp. 35-51.

¹⁰ Geza VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, 2004, 329.

¹¹ **P. Roland de Vaux** (1903-1970), dominican francez, director al Școlii biblice și arheologice franceze de la Ierusalim. El a fost însărcinat să supravegheze cercetările asupra manuscriselor de la Qumran. Echipa sa a făcut săpături în Khirbet Qumran (1951-1956), precum și la alte peșteri din apropiere. Între 1938 și 1953, a fost editorul *Revue biblique*. Interesul pentru arheologie a survenit mai târziu, domeniu în care s-a îmbogățit prin contactul cu personalități ca William F. Albright, Kathleen Kenyon și Benjamin Mazar. În 1956, deși nu era de formație epigrafist, a fost numit editor-șef al primelor cinci volume din colecția *Discoveries in the Judean Desert*, publicația oficială pentru editarea manuscriselor de la Marea Moartă. Lucrări: *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, OUP, 1973; M. BAILLET, J.T. MILIK și R. DE VAUX, *Les Petites Grottes de Qumran, DJD 3*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

interpretării sale, situl de la Qumran ar fi fost locuit de aceeași comunitate care a depozitat manuscrisele în peșteri, o sectă iudaică identificată cu esenienii menționați de Iosif Flaviu, Pliniu și Filon Alexandrinul¹².

În *Antichitățile iudaice*, Iosif Flaviu se exprima elogios la adresa acestor esenieni, subliniind cât de puternică le era credința și cât de strălucite le erau virtuțile: „Esenienii sunt de părere că toate trebuie să rămână în seama proniei divine. Ei cred în nemurirea sufletului și răsplata dreptății li se pare bunul suprem. [...] Sunt oameni cu moravuri exemplare și se îndeletnicesc cu agricultura. Mai presus de toți cei ce-și atrag laudele prin propria lor virtute, esenienii merită să fie admirați pentru dreptatea lor, prea puțin cultivată de greci sau de barbari, câtă vreme ei o respectă nu de scurtă vreme, ci de mulți ani în urmă. Ca atare, au acționat în așa fel ca nimic să nu-i împiedice să-și folosească bunurile în comun, încât bogății nu se bucură mai mult de averea lor decât cei ce nu posedă nimic. Sunt vreo patru mii de oameni care fac acest lucru. Nu vor să audă de soții și nici să aibă slujitori, socotind că s-ar dovedi nedrepti față de ultimii și că cele dintâi sunt certărețe, așa că ei trăiesc separat și se ajută unii pe alții”¹³.

Comuniunea strânsă dintre adepții acestei secte era mult apreciată de Iosif Flaviu, care observa că împărtășirea aceluiași valori și principii de viață îi făcea să devină din străini, prieteni apropiați: „Ei [esenienii] nu au un oraș propriu-zis al lor, în fiecare dintre ele locuind mai mulți laolaltă. Membriilor sectei, veniți de altundeva, li se pun la îndemână toate lucrurile agonisite de comunitate, de parcă ar fi propria lor avuție și, la niște oameni pe care nu i-au mai văzut până atunci, ei intră ca și cum le-ar fi prieteni apropiați. De aceea, când pleacă la drum, nu iau cu ei nimic, cu excepția armelor, ca să se apere de tâlhari”¹⁴. Regăsim ideea împărtășirii valorilor și la Filon: „...această sectă nu este pe linie ereditară sau familială; căci legăturile de familie nu au de a face cu actele voluntare; ci aceia care intră în ea o fac datorită admirației pe care o au față de virtutea, dragostea, bunătatea și omenitatea lor”¹⁵. Și el exprima laude la adresa virtuții și înțelepciunii lor, considerându-i a fi, „mai presus de toate, oameni devotați slujirii lui Dumnezeu, care nu sacrifică animale, ci mai degrabă studiază pentru a-și păstra mintea într-o stare de sfințenie și curăție”¹⁶. Chiar numele lor se credea că se datorează sfințeniei lor nemăsurate. Datorită virtuții lor, ei alegeau să locuiască în sate, „evitând toate orașele din cauza obișnuitelor nelegiuiri ale celor care le locuiesc”¹⁷, sau, în alt loc, „ei locuiesc în multe orașe din Iudeea, și în multe sate, și în mari și aglomerate/foarte populate comunități”¹⁸. Una dintre aceste comunități ar fi putut exista la Qumran.

Ulterior, însă, conexiunea dintre manuscrisele de la Qumran și esenieni a constituit obiectul unor divergențe între specialiști¹⁹, dar, cu toate acestea, aportul lui De Vaux la cercetarea manuscriselor este incontestabil. El a condus misiunea arheologică a Școlii biblice franceze la

¹² Jodi MAGNESS, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 2.

¹³ În original, „Polistai” – întemeietori de cetăți, adică daci urbanizați în FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichități iudaice*, vol. 2 – *Cărțile XI-XX: De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, cartea a XVIII-a, cap. 1, par. 5, traducere, note și indice de nume de Ion ACSAN, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 439.

¹⁴ FLAVIUS JOSEPHUS, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, cartea a II-a, cap. 8, par. 4, prefață de Răzvan THEODORESCU, traducere de Gheneli WOLF și Ion ACSAN, cuvânt asupra ediției și note explicative de Ion ACSAN, Ed. Hasefer, București, 2004, p. 159.

¹⁵ FILON DIN ALEXANDRIA, *Apologia Pro Iudaeis*, în YONGE, C. D., transl. *The Works of Philo*, New Updated Editions, Complete and Unabridged in One Volume, Hendrickson Publishers, Peabody, 1993, p. 745.

¹⁶ IDEM, *Quod Omnis Probus Liber Sit*, în *Ibidem*, p. 691.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ IDEM, *Apologia Pro Iudaeis*, p. 745.

¹⁹ În 1991, doi arheologi belgieni, Robert Donceel și Pauline Donceel-Voûte și-au exprimat opinia că situl de la Qumran nu ar fi fost așezarea unei secte, ci o *villa rustica*, iar alte voci s-au pronunțat în favoarea considerării Qumranului ca fort sau oraș/centru comercial, apud *Ibidem*, p. 2.

Qumran și Murabba'at, în paralel cu echipele lui G. Lankaster Harding (Iordania) și ale Muzeului Arheologic al Palestinei (Ierusalim). În anul 1953, o echipă internațională a fost alcătuită pentru pregătirea manuscriselor de la Qumran în vederea publicării. Echipa formată din șapte savanți (Józef Milik, Patrick Skehan, Frank Cross, John Allegro, John Strugnell, Jean Starcky, Claus Hunzinger, cărora s-a alăturat ulterior și Maurice Baillet) a fost pusă sub conducerea lui De Vaux²⁰.

Józef Tadeusz Milik²¹ era un tânăr epigrafist polonez cu studii la Roma, invitat de părintele De Vaux la Ierusalim pentru a se implica în cercetările de la Qumran. El a colaborat cu dominicanul Dominique Barthelemy la publicarea unei serii de documente descoperite în 1949, care îi fuseseră încredințate spre studiu acestuia din urmă²². Milik s-a implicat cu precădere în descifrarea și editarea manuscriselor din peșterile 1 și 5, a unei serii extinse de manuscrise din peștera 4, precum și a *Sulului de aramă* din peștera 3. Pe lângă cercetările qumraniene, Milik a colaborat cu Jean Starcky la descifrarea inscripțiilor nabateene de la Petra (Iordania)²³. Colaboratorul său, Dominique Barthélémy²⁴, implicat inițial în proiectele Școlii biblice franceze, a predat apoi Vechiul Testament la Facultatea de Teologie a Universității din Fribourg, fiind preocupat îndeosebi de critica textuală a Vechiului Testament în limba ebraică. Însă, începând din 1953, a studiat fragmentele sulurilor celor *12 Profeți mici* în limba greacă, relansând chestiunea traducerilor grecești ale Sfintei Scripturi²⁵.

În cadrul echipei internaționale de savanți, Statele Unite ale Americii erau reprezentate de Patrick W. Skehan²⁶ și de Frank M. Cross²⁷. Amândoi s-au ocupat îndeosebi de publicarea textelor biblice din peștera 4. Cross era profesor la departamentul de ebraică al Universității Harvard, director al Muzeului Semitic al acesteia, și profesor la McCormick Theological Seminary din Chicago.

²⁰ Farah MÉBARKI, Émile PUECH, *Les Manuscrits de la mer Morte*, Éditions du Rouergue, 2002, p. 314.

²¹ **Józef Tadeusz Milik** (24 martie 1922 - 6 ianuarie 2006), biblist polonez, cunosător al limbilor: ebraică, greacă, latină, aramaică, siriacă, slavonă, arabă, georgiană, ugaritică, akkadiană, sumeriană, egipteană și hitită. A fost cel mai prolific membru al echipei internaționale în ce privește numărul de texte publicate din cuprinsul manuscriselor qumranite. La Ierusalim și-a început cercetările pe manuscrise în anul 1951, dezvoltând și o tehnică specială de reconstrucție a fragmentelor. Lucrări: *Le rouleau de cuivre de Qumran (3Q15): traduction et commentaire topographique*, RB 66, 1959, p. 321-357; *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

²² F. MÉBARKI, É. PUECH, *op. cit.*, pp. 25-26.

²³ *Ibidem*, p. 314.

²⁴ **Dominique Barthélémy** (16 mai 1921-2002), dominican francez, biblist, membru al Școlii biblice și arheologice franceze de la Ierusalim, a studiat manuscrisele de la marea moartă și, în colaborare cu J. Milik, a publicat fragmentele de manuscrise găsite în peștera 1. Lucrări: *Qumran Cave I*, cu Joseph Milik, Clarendon Press, Oxford, 1955; *Dieu et son image: ébauche d'une théologie biblique*, Éditions du Cerf, 1963; *Découvrir l'Écriture*, Éditions du Cerf, 2000.

²⁵ Prin lucrarea sa magistrală, *Les Devanciers d'Aquila*, 1963, apud F. MÉBARKI, É. PUECH, *op. cit.*, p. 314.

²⁶ **Patrick W. Skehan** (30 septembrie 1909-1980), doctor în limbi și literaturi semitice și egiptene, profesor de limba ebraică, aramaică și siriacă la Universitatea Catolică din Washington între anii 1938-1980. Membru al echipei internaționale create în 1953 pentru studierea manuscriselor de la Qumran. Lucrări: *Qumrân, Littérature de Qumrân, A. Textes bibliques*, DBS IX, 1979, pp. 805-822; P. SKEHAN, E. ULRICH și J. SANDERSON (éd.), *Qumran Cave 4. IV, Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, DJD IX, 1992.

²⁷ **Frank M. Cross** (n. 1921), specialist în limbi orientale și epigrafie. A intrat în echipa editorială a manuscriselor prin intermediul profesorului său, William F. Albright, de la Johns Hopkins University, primind să pregătească pentru publicare 61 de manuscrise din peștera 4. Preocupat de studiile biblice, el a folosit manuscrise biblice de la Qumran pentru a prezenta o istorie textuală a Tanakh-ului. Lucrări: E. Ulrich și F. M. Cross (ed.), *Qumran Cave 4. VII; Genesis to Numbers*, DJD XII, 1994; 1995; Frank M. Cross și Esti Eshel, Khirbet *Qumran Ostrakon (Plate XXXIII)*, în *Qumran Cave 4: XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Partie 1* (DJD 36; Oxford, Clarendon, 2000), p. 497-507.

Din partea Marii Britanii, în echipă au fost implicați John M. Allegro²⁸ și John Strugnell²⁹. Strugnell a fost solicitat să se implice în cercetarea manuscriselor qumranite imediat după încheierea studiilor sale la Jesus College (Oxford) în 1954, devenind ulterior profesor la Oriental Institute of Chicago, la Duke University (Durham) și la Harvard. El a fost cel care, în 1984, i-a urmat lui Pierre Benoit³⁰ la conducerea echipei internaționale, poziție pe care a ocupat-o până în 1990³¹.

Cercetătorul francez Jean Starcky³² a fost desemnat, în cadrul grupului de cercetare, editorul oficial al unei serii de manuscrise ebraice și aramaice din peștera 4. S-a alăturat ulterior echipei un alt francez, Maurice Baillet³³ venit ca bursier la Școala biblică franceză de la Ierusalim, care s-a implicat în publicarea unor fragmente de manuscrise din peșterile 2, 3, 6-10 în colecția *Discoveries in the Judean Desert (DJD)*.

Singurul savant german implicat în echipa internațională și interconfesională de editare a manuscriselor a fost Claus Hunzinger, de la Universitatea din Göttingen, unde s-a dezvoltat până azi o adevărată tradiție de studii qumraniene. Lui Hunzinger i-au fost încredințate manuscrisele *Regulii Războiului* din peștera 4, din care a publicat o ediție preliminară ce conținea câteva fragmente. La retragerea sa din activitate în 1971, a fost înlocuit de P. Maurice Baillet.

Cercetările au primit un impuls important prin fondarea binecunoscutei *Revue de Qumran* în 1958, de către biblistul Jean Carmignac³⁴. La conducerea revistei i s-a alăturat Emile Puech în 1976. Carmignac a publicat traduceri adnotate ale sulurilor care fuseseră deja publicate în primul deceniu care a urmat descoperii lor³⁵.

André Dupont-Sommer³⁶ a adus o contribuție importantă qumranologiei prin publicarea unui corpus de traduceri în limba franceză ale unor texte nebiblice de la Qumran, publicate anterior de editorii manuscriselor. Dupont-Sommer a însoțit traducerea de unele comentarii, lucrarea sa „Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte”, Payot, Paris, 1959, fiind reeditată de mai multe ori.

²⁸ **John M. Allegro** (1923-1988), epigrafist de la Universitatea din Manchester, reprezentant al Marii Britanii în cadrul echipei internaționale de editare a manuscriselor. Lucrări: J.M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll*, Garden City: Doubleday, 1960; *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, second revised addition by John M. Allegro, Prometheus Books, 1992.

²⁹ **John Strugnell** (1930-2007), la vârsta de 23 de ani, a devenit cel mai tânăr membru al echipei coordonate de Roland de Vaux pentru publicarea manuscriselor. A fost implicat în proiectul de la Qumran pentru mai bine de patruzeci de ani. Textele publicate de el, deși puține la număr, au o importanță excepțională: *Cântările Sacrificiului Șabatic (Shirot 'olat ha-Shabbat)*, și *Miqtsat Ma'asei ha-Torah (4QMMT)*, un text halakhic. Cele două texte au îmbogățit informațiile despre practica liturgică a qumraniților.

³⁰ **Pierre Benoit** (1906-1987), director al Școlii biblice și arheologice franceze de la Ierusalim, specialist în Noul Testament, a fost succesorul lui Roland de Vaux la conducerea echipei internaționale începând din 1971. A publicat documentele în limba greacă și latină din peșterile de la Murabba'at (DJD III).

³¹ F. MÉBARKI, É. PUECH, *op. cit.*, p. 315.

³² **Jean Starcky** (1909-1988), epigrafist specializat mai ales în palmyreană și nabateană, profesor la Institutul Catolic din Paris.

³³ **Maurice Baillet** (1923-1998). Lucrări: împreună cu J. T. Milik, a editat *Discoveries in the Judean Desert: Petites Grottes de Qumran*, Oxford University, 1997; *Textes liturgiques, in Qumrân Grotte 4, (4Q482-4Q520)*, DJD 7, Oxford: Clarendon, 1982, p. 105-214.

³⁴ **Jean Carmignac** (1914-1986), bursier la Școala biblică franceză de la Ierusalim. Și-a dedicat întreaga viață studierii Evangheliilor, iar cercetarea manuscriselor de la Qumran a făcut-o permanent prin comparație cu acestea. Lucrări: *La Naissance des évangiles synoptiques*, 1984, Éd. F.X. de Guibert; Jean Carmignac, *Royauté, Règne et Royaume de Dieu sans Eschatologie*, Éd. Letouzey et Ané, 1979.

³⁵ F. MÉBARKI, É. PUECH, *op. cit.*, p. 314.

³⁶ **André Dupont-Sommer** (1900-1983), epigrafist și profesor la Sorbonna. Lucrări: *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1950; *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, Adrien-Maisonneuve, 1953; *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Payot, 1959.

Emile Puech³⁷ a fost ales editor șef al manuscriselor din peștera 4 de la Qumran, în 1990, fiind și reprezentantul Franței în echipa internațională de editori. Activitatea sa la Școala biblică franceză a debutat în 1971, iar doi ani mai târziu, Puech a început să lucreze cu Jean Starcky. În prezent, este director de cercetare la Centrul Național pentru Cercetare Științifică (Centre national de la recherche scientifique – CNRS), detașat la Ierusalim pentru a se ocupa de publicarea manuscriselor încredințate inițial lui Jean Starcky. În cadrul colecției DJD, el a publicat un volum de texte ebraice din peștera 4, și un altul consacrat unora dintre manuscrisele aramaice din aceeași peșteră. A îngrijit o reeditare a Sulului de aramă. Din anul 1986, este director al *Revue de Qumran*, o revistă semestrială dedicată exclusiv cercetărilor qumraniene.

Emanuel Tov³⁸, profesor la departamentul de studii biblice al Universității Ebraice din Ierusalim, a fost numit editor al manuscriselor din peștera 4 de către Israel Antiquities Authority (1990-2001). A publicat câteva manuscrise biblice sau cu tematică înrudită. A coordonat publicarea unui număr important de volume din peștera 4 și din alte peșteri ale deșertului iudaic.

Rugăciune și slujire liturgică. Am ilustrat textul qumranit de tip liturgic atunci când am introdus câteva pasaje din *Cântările Sacrificiului Sabatic*, iar acum rămânem în același registru, propunând câteva fragmente dintr-o colecție de rugăciuni pentru sărbătorile iudaice (1Q34 și 34bis). Titlul prezentei secțiuni s-a pierdut, dar referința la reînnoirea Legământului pare să indice că avem aici o altă parte din liturgia de Rusalii³⁹ (Cincizecime) a sectei. În final este utilizată tema păstorului. Aceasta pare a fi mai degrabă o referire la Mesia, decât la Moise, deoarece cuvântul “păstor” apare într-un final apoteotic iar nu în contextul separării poporului ales dintre celelalte popoare. Această presupunere este întărită și de caracterul liturgic al rugăciunii, cu referințe la eternitate.

I ... Tu vei face ca cel ticălos să fie răscumpărarea noastră iar cel necredincios să fie izbăvirea noastră. [Tu vei] nimici pe toți cei ce ne asupresc și ne vom ruga Numelui Tău întotdeauna și în veci. Pentru aceasta Tu ne-ai creat și [pentru a spune Ție] aceasta: Binecuvântat ești Tu...⁴⁰

II ... Marea Lumină (a cerului) pentru timpul [zilei], [și Mica Lumină (a cerului) pentru noapte]...fără a încălca legile lor, ...iar domnia lor este peste toată lumea.

Dar sâmbâna omului nu a înțeles tot ce le-ai dat Tu să moștenească; ei nu au avut puterea să Te deosebească pe Tine în toate cuvintele Tale și s-au întors cu răutate de la oricine. Ei nu au dat importanță marii Tale puteri și deci tu i-ai respins. Pentru că cei ticăloși nu Te mulțumesc, iar cei nepioși nu se vor întemeia înaintea Ta. Dar în timpul binevoirii Tale Tu ai ales pentru Tine un popor. Tu Ți-ai amintit Legământul Tău și [l-ai dat] astfel încât ei să se separe pentru Tine dintre toate popoarele ca un lucru de

³⁷ **Emile Puech** (n. 1941), epigrafist și specialist în esenianism. Lucrări: *Les manuscrits de la mer Morte*, F. MEBARKI, E. PUECH, Éditions du Rouergue, 2002; *Les convictions d'un savant. Entretien avec Emile Puech*, Le Monde de la Bible, Bayard; *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, Études Bibliques, NS, 22, Gabalda, Paris, 1993.

³⁸ **Emanuel Tov** (n. 1941), profesor la Departamentul de studii biblice al Universității Ebraice din Ierusalim. În cadrul cercetărilor de la Qumran, Prof. Tov s-a preocupat îndeosebi de scribii qumraniți, despre care a publicat o monografie detaliată în 2004: *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (STDJ 54; Leiden/Boston: E. J. Brill, 2004). Alte lucrări: *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran—Collected Essays* (TSAJ 121; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; *Revised Lists of the Texts from the Judean Desert* (Leiden/Boston: Brill, 2010). A se vedea pagina personală: [http://www.emanuelTov.info/](http://www.emanuel Tov.info/).

³⁹ La evreii, era sărbătoarea de cincizeci de zile după Paști, și se numea Sărbătoarea Săptămânilor (adică la șapte săptămâni, timpul socotit cât dura secerișul).

⁴⁰ Textele care urmează sunt preluate din ediția Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Revised and extended 4th Edition, Penguin Books, London, 1995.

preț. Și Tu ai reînnoit pentru ei Legământul Tău (aflat) într-o viziune de slavă iar cuvintele [Duhului] Tău Cel Sfânt, în lucrările mâinilor Tale și scrierile Măinii Tale Drepte, astfel încât ei să poată cunoaște temeliile slavei și pașii spre eternitate... [Tu ai ridicat] pentru ei un păstor credincios...

Perioada în care au fost redactate principalele documente descoperite la Qumran a fost un timp dinamic în sfera trăirii liturgice. Lipsite de împlinirea euharistică din Liturgia creștină, imnele qumranite exprimă totuși o stare existențială de tip profetic cu deschidere spre mister. În finalul fragmentului se vorbește despre înnoirea Legământului, inspirația Duhului Sfânt și despre “un păstor credincios”. Din perspectivă antropologică nu este relevant dacă aici este vorba despre Mesia sau despre Învățătorul Dreptății. Pentru qumraniți, oricare dintre cei doi Mesia este o persoană aleasă prin care se împlinește în lume dreptatea lui Dumnezeu. Este vorba despre dreptate ca relație între oameni și ca îndreptare a omului înaintea lui Dumnezeu, de unde rezultă nevoia unui Păstor.

Trei manuscrise păstrate într-o stare nu prea bună din grota 4 (4Q507-9) corespund parțial fragmentelor pomenite anterior din grota 1 (1Q34 și 34bis). Acestea au păstrat rugăciuni pentru sărbători, două dintre care sunt asociate cu Ziua Răscumpărării și cu Ziua Primelor Roade. Au fost datate la începutul secolului I d.Hr. Primele fragmente tratează problema nedreptății din lume; încrederea pentru izbăvirea de nedreptate este pusă în Dumnezeu. În fragmentele următoare sunt menționate explicit Sărbătoarea Răscumpărării și Sărbătoarea Primelor Roade. Sărbătoarea Răscumpărării este descrisă ca sărbătoare a bogatei milostiviri a lui Dumnezeu. Legat de Sărbătoarea Primelor Roade se menționează ofrandele de bunăvoie.

4Q507, Fr. 1

Suntem înconjurați de nedreptate din pântecul mamei, și de la sân prin vină. În timpul vieții, străbăteam prin nedreptate...

4Q508, Fr. 1 (cf. 1Q34bis)

[Iar cei drepti... să crească în bogăție mulțumită norilor cerului și produselor pământului, pentru a distin]ge pe cel drept de cel ticălos. Tu vei face din ticălos ispășirea noastră, și prin cel drept Tu vei distruge pe toți asupritorii noștri. Și ne vom ruga nume[lui] Tău neîncetat, în vecii vecilor. Pentru că [Tu ne-ai creat pentru asta] și Îți răspundem cu astfel: Binecuvântat fie...

Fr.2 (cf.1Q34bis)

...Rugăciune pentru ziua Răscumpărării. Nu uita O, Doamne, sărbătoarea milostivirilor și timpul întoarcerii... Tu l-ai stabilit pentru noi ca o sărbătoare de post, și un precept care du[rează] în veci... Tu cunoști lucrurile ascunse și lucrurile dezvă[luite]...

Fr.3

...Tu ai stabilit [Legământul Tău] cu Noah...

4Q509,fr.3(cf.1Q34bis)

Pentru că Tu ne-ai făcut să ne înveselim, înlăturând supărarea, și ai adunat pe cei surghiuniți ai noștri pentru o sărbătoare de ... Tu vei aduna femeile noastre împrăștiate în anotimpul ... [Mi]lele Tale în adunarea noastră ca picăturile de plo[ai]e pe pământ în anotimpul însămânțării ... și ca aversele de ploaie pe iar]bă în anotimpul de înmugurire și... Vom povesti minunile Tale din generație în generație. Binecuvântat fie Domnul care ne-a făcut să ne veselim...

Fr.132

II *[Rugăciune pentru Ziua] Primelor Roade. Adu-ți aminte, O Doamne, sărbătoarea ...și jertfele de bună voie plăcute pe care le-ai poruncit...a fi aduse înaintea Ta primele roade ale lucrărilor [Tale]...*

Conform [4,5], recitarea în comun de rugăciuni speciale dedicate sărbătorilor iudaice a reprezentat o practică larg răspândită după rezidirea Templului. Astfel, rugăciunile de sărbători ale qumraniților nu reprezintă o practică sectară izolată, ci o reflectare a acestui obicei larg răspândit la iudei.

Rugăciunea deschide făptura umană manifestării doxologic-euharistice. În acest sens, voi reda doar un fragment dintr-un imn. Relatarea de către Filon a banchetului celebrat de Esenienii contemplativi, sau de Terapeuți, la sărbătoarea Rusaliilor poate indica la ce erau utilizate imnurile. El

spune că atunci când Președintele și-a sfârșit comentariul asupra Scripturii, s-a ridicat și a cântat (a psalmodiat) un imn, fie unul compus de el, fie unul vechi, și după el fiecare dintre frați a procedat la fel. În mod similar, este probabil că psalmii acestei colecții erau recitați de Superiorul (Starețul) precum și de membrii nou inițiați la Sărbătoarea Reînnoirii Legământului. Reproducem mai jos numai imnurile 1 și 5. Imnul 1 evocă iertarea divină și îndreptarea omului prin judecățile Lui Dumnezeu, răsplata fiind moștenirea slavei lui Adam (cel vechi). Se pare că la Qumran, slava dinainte de căderea lui Adam cel vechi era considerată răsplata supremă la care poate visa omul. Imnul 5 este un comentariu poetic la liturghie marcând intrarea în Comunitate. Imnul pare să exprime o concepție a predestinării: “Știi că înclinația fiecărui duh [este în mâna Ta]; Tu ai stabilit [toate căile] sale înainte de a-l crea, și cum poate un om să schimbe cuvintele Tale?”. Totuși, nu există o consecvență deplină în privința predestinării, căci tot în același imn 5 mai putem citi: “Te-am iubit liber...”. Este aici vorba despre o înclinație sectară spre dreptate fără milă? Este posibil. De altfel, imnul 5 continuă cu laude la adresa „celor drepti” și amenințări la adresa „celor ticăloși”, care la rândul lor au fost aleși din pântece pentru „Ziua Măcelului”. Relativa sărăcie de teme principale poate să se datoreze faptului că toate aceste poezii a fost compuse pentru o ocazie specială iar aria sa de inspirație a fost deci limitată. Imnurile de mulțumire sunt cuprinse în manuscrisele (1QH, 1Q36,4Q427-432).

Imnul 1

... Așa cum Tu ai spus prin Moise, Tu ai iertat greșeala, nedreptatea, și păcatul, și ai scuzat răzvrătirea și necredincioșia. Căci temelile munților se vor topi iar focul va devora adâncurile Iadului, dar Tu vei elibera pe toți care s-au îndreptat prin judecățile Tale, pentru a putea să Îți slujească cu credință și pentru ca sămânța lor să poată sta înaintea Ta în veci. Tu Îți vei ține jurământul și vei ierta greșeala lor; tu vei arunca toate păcatele lor. Tu le vei da să moștenească toată slava lui Adam și belșug de zile.

Imnul 5

[Îți mulțumesc] Ție, O Doamne, cum se cuvine mării puterii Tale și mulțimii minunilor Tale în veci. [Tu ești un Dumnezeu milostiv] și bogat în [bunăvoință], iertând pe cei care se pocăiesc de păcatele lor și cercetând nedreptatea celor răi. [Tu îți așli plăcerea în] jertfa de bună-voie [a dreptății] dar urăști întotdeauna nedreptatea. Tu ai avut bunăvoință față de mine, robul Tău, cu un duh de cunoaștere, [pentru ca să pot alege] adevărul [și bunătaea] și să detest toate căile nedreptății. Și Te-am iubit liber și cu toată inima mea; [contemplând tainele] înțelepciunii Tale [Te-am căutat]. Deoarece aceasta este din mâna Ta și [nimic nu se face] fără [voia Ta]....

VIII ... Deoarece cunosc toate aceste lucruri limba mea va rosti un răspuns. Închinându-mă și [mărturisind toate] greșelile mele, voi căuta duhul cunoașterii Tale; croindu-mi drum spre duhul sfințeniei Tale voi dobândi grabnic adevărul Legământului Tău, astfel încât să Îți [pot sluji] în adevăr și în deplinătatea inimii, și astfel încât să pot să iubesc [Numele Tău]. Binecuvântat ești Tu, O, Doamne, Creatorul [tuturor lucrurilor și puternic în] fapte: toate lucrurile sunt opera Ta! Iată, Ție Îți place să Îți arăți bunăvoința față de [robul Tău], și m-ai atras cu duhul milostivirii Tale și cu [strălucirea] slavei Tale. A Ta este dreptatea, Căci Tu ai făcut toate [aceste lucruri]! Știu că Tu ai însemnat duhul dreptății, și deci am ales să îmi păstrez mâinile curate conform vocii Tale: sufletul robului Tău [a detestat] orice lucrare a nedreptății. Și știi că omul nu este drept decât prin Tine, și de aceea Te implor prin duhul pe care mi l-ai dat să desăvârșești [bunăvoința] Ta către robul Tău [în veci], curățându-mă cu Duhul Tău Cel Sfânt, și atrăgându-mă spre Tine cu harul Tău pentru mulțimea milelor Tale... [Dă-mi mie] locul [blândei și iubirii Tale] pe care [Tu l-ai] ales pentru cei care Te iubesc și păzesc [poruncile Tale, pentru a sta] în preajma Ta [în] veci. ... Nici o pedeapsă să nu se apropie de el ca să nu șovăie la împlinirea legilor Legământului Tău. ... Știu, O, Doamne, [că Tu ești milostiv] și plin de compasiune, [mult]-îndurător și [bogat] în har și adevăr, iertând greșeala [și păcatul]. Tu regreți [răul suferit de cei ce Te iubesc] și păzesc poruncile [Tale]. [care] se întorc spre Tine cu credință și cu inima întregă ... pentru a sluji Ție [și a face ceea ce este] bine în ochii Tăi. Nu îndepărta fața robului Tău.

Aceste fragmente de text liturgic arată cu prisosință cum cugetarea umană se înalță în cadrul practicării vieții duhovnicești spre înțelesurile cele veșnice, spre luminile veșniciei, spre hrănirea din izvorul păcii celei adevărate. Accesul la această comoară autentică ni l-au deschis ostenitorii Qumranului, cei care și-au închinat întreaga viață cercetării manuscriselor, oferind lumii un model de reîntoarcere către cele nevăzute și nepieritoare.

Nu putem să nu sesizăm sinonimia viziunii qumranite cu secvențe eshatologice consistente din Iezechiel, Zaharia și Maleahi, dar și perspectiva patristic creștină cu privire la concomitența Liturgiilor și cu privire la slujirea anghelologică. Punctul desăvârșirii viziunii creștine este oferit de deplinătatea revelației realizate în Hristos, dar, dincolo de relația tip-antitip, poate fi remarcată creșterea sau dezvoltarea gândirii/reflecției religioase înspre desăvârșirea descoperirii mesianice. Qumranul este un pas intermediar și ascendent pe calea interferării noastre cu înțelegerea prilejuită de plinirea vremii, este un argument solid pentru dovedirea importanței și centralității revelației trăite în chip liturgic, este un pas în pregătirea pozitivă a omenirii pentru venirea lui Mesia – *melek haolam*, izvorul convențiilor și al păcii celei depline.

HARISMA „VORBIRII ÎN LIMBI”, PREZENTĂ ÎNCĂ ÎN BISERICĂ? – O PERSPECTIVĂ PAULINĂ –

STELIAN TOFANĂ*

ABSTRACT. *“Speaking in Tongues”, as a Gift of the Spirit, is Still Working in the Church? A Pauline Perspective.* An important issue the contemporary Christians are very interesting in is the answer to the question: “Speaking in tongues”, as Gift of the Spirit, is still working in the church? This article is an enquiry in this matter. By analysing of this theme and based on the exegesis of the Church fathers I came to the conclusion that Apostle Paul give in answer to this matter in 1 Corinthians 14. His answer seems to be a negative one. Is it indeed so? In this respect John Chrysostom concludes that “speaking in tongues” is “neither altogether useless, nor very profitable”. Spiritual gifts are for all men, Christians and non-Christians. But speaking in tongues do not edify most Christians and fail to convert unbelievers. May we assume such kind of presupposition? In the following analysis is to find a response in this regard.

Keywords: *glossolalia, xenoglossia/xenologia, harismă, profeție, desăvârșire, Cincizecime, vorbire în limbi, Duhul Sfânt.*

1. Preliminarii

Pogorârea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii constituie împlinirea cuvintelor Mântuitorului adresate ucenicilor Săi în seara Cinei celei de Taină: „Eu Îl voi ruga pe Tatăl, și alt Mângâietor vă va da vouă, pentru că n-avea să rămână cu voi, Duhul Adevărului, pe Care lumea nu-L poate primi, pentru că nu-L vede și nici nu-L cunoaște; Îl cunoașteți voi, de vreme ce la voi rămâne și întru voi va fi” (In 14,16-17). Biserica, trupul tainic al lui Hristos, este descrisă de Sfântul Apostol Pavel, în lumina evenimentului Cincizecimii, ca templu al Duhului Sfânt (1Cor 3,16; 2Cor 6,16; Efes 2,22), acesta odihnindu-Se în Biserică,¹ și fiind nedespărțit de Ea.² Astfel, activitatea kerygmatică a Bisericii este împuternicită de prezența harului Sfântului Duh, spre a deveni mărturie „în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (Fap 1,8). Din această perspectivă, „puterea” promisă de Mântuitorul Apostolilor Săi, deschide realitatea prezenței harismelor în Biserica primară, având drept scop principal confirmarea dumnezeirii Evangheliei.³ În acest context, harismele nu au fost înțelese ca fiind o recompensă oferită de Dumnezeu pentru anumite merite personale ale celui care își mărturisea credința în Mântuitorul Hristos, deoarece Duhul Sfânt le împărțea după cum vroia El (1Cor 12,11); nici ca adăugând vreun merit celui care le primea (1 Cor 12,3).⁴ Harismele, fiind date de Duhul Sfânt trupului lui Hristos, nu erau pentru uzul particular, ci pentru zidirea duhovnicească a Trupului lui Hristos (1 Cor 12,8; 14,26).⁵

* Pr. prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, s_tofană@yahoo.com

¹ Vasile MIHOC, „Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică”, în *Mitropolia Ardealului XXVII* (1982), nr. 4-6, 316-329 (321).

² În acest sens, Sf. Irineu afirma: „unde este Biserica, acolo e și Duhul Sfânt, și unde e Duhul Sfânt, acolo e Biserica și tot harul” – „Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia” (S. IRINAEI, *Contra Haereses. Libri Quinque*, III.24.1, PG 7, J.-P. Migne, Paris, 1857, col. 966).

³ N. I. NICOLAESCU, „Actualitatea epistolei I către Corinteni”, în *Studii Teologice III* (1951), nr. 3-4, 190.

⁴ A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan; The Paternoster Press, Carlisle, 2000, 931, susține că „darurile nu sunt ocazii de mândrie, ci de slujire”, ceea ce presupune ca harul Sfântului Duh să se poată arăta spre folosul Bisericii.

⁵ Vezi detalii, Constantin GHEORGHE, „Harismele după epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în *Studii Teologice XXV* (1973), nr. 1-2, 21-32 (29); Ioan SAUCA, „Glossolalia în Biserica primară și interpretările ei de-a lungul vremii”, în *Mitropolia Ardealului XXVII* (1982), nr. 7-9, 445-463 (445).

În epistolele Sf. Apostol Pavel întâlnim patru liste referitoare la harismele care se manifestau în Biserica veacului întâi: *1Cor 12,8-10*; *12,28-30*; *Rom 12,6-8* și *Efes 4,11*, ele fiind liste exemplificative, și nu exhaustive.⁶ În *1Cor 12,8-10*, în contextul menționării scopului harismelor: „și arătarea Duhului i se dă fiecăruia *spre folosul tuturor* (πρὸς τὸ συμφέρον)” (12,7), harismele „felurimea limbilor - γένη γλωσσῶν” și „tălmăcirea limbilor - ἐρμηνεία γλωσσῶν”, sunt prezentate la sfârșitul listei. Însă, relatarea lucană din Faptele Apostolilor, referitoare la cea dintâi dintre harismele cu care au fost înzestrați Apostolii în ziua Cincizecimii, insistă că aceasta a fost „vorbirea în alte limbi - λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις” (Fapte 2,4). Acest paradox legat de prezența glossolaliei ca prima harismă, la Cincizecimea din Ierusalim, și ultima, în lista harismelor bisericii din Corint, este continuat de abordarea Sf. Apostol Pavel din *1Cor 14*: *este glossolalia o harismă care ar trebui practică în adunarea liturgică sau doar în rugăciunea privată?* Deși ea este interzisă în Biserică atunci când nu este însoțită de tălmăcire, Apostolul Pavel admite legitimitatea ei (*1Cor 14,18.39*). Cu toate acestea, textul paulin ne pune în fața unui verdict clar: „*limbile vor înceta*” (*1Cor 13,8*). Toate aceste perspective referitoare la harisma glossolaliei vor face obiectul prezentului studiu.

Cercetarea biblică românească a acordat atenție analizei definiției harisimei „vorbirii în limbi” în studiile de specialitate publicate de-a lungul secolului al XX-lea.⁷ Paradigma care s-a conturat în aceste studii a înțeles evenimentul relatat de Evanghelistul Luca ca o *xenoglossie*, specifică epocii apostolice, din această perspectivă fiind interpretat și pasajul paulin din *1Cor 12-14*, referitor la harisma *glossolaliei*. Un aspect mai puțin abordat (el fiind doar amintit) în aceste studii, este cel al perspectivei textului din *1Cor 13,8-12*, unde Sf. Apostol Pavel vorbește despre încetarea harisimei limbilor în contextul desființării atât a harisimei profețiilor, cât și a harisimei cunoașterii „când va veni ceea ce-i desăvârșit” (13,10). O întrebare la care vom răspunde în acest studiu este dacă folosirea în 13,8 a unui alt verb și a unei alte diateze pentru harisma limbilor pledează, în acest context, pentru înțelegerea *impului* când aceasta va înceta.

Iată de ce, pentru o înțelegere a acestei dimensiuni legate de harisma vorbirii în limbi, se impun analize și nuanțări amănunțite, cu precădere din perspectiva epistolelor pauline, dar și

⁶ Nici una din listele referitoare la harisme din întreg din Noul Testament nu este exhaustivă și nici chiar cele douăzeci și una de harisme din cele cinci liste – *1 Cor 12,8-11*; *1 Cor 12,28-30*; *Rom 12,6-8*; *Efes 4,11* și *1Pt 4,11* – nu poate fi considerată o listă exhaustivă a darurilor duhovnicești. Pentru detalii, D. A. CARSON, *Showing the Spirit – A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*, Baker Book, Grand Rapids, Michigan, 1987, 35-36). Vezi detalii despre enumerarea ocazională a harismelor manifestate în Biserica veacului întâi, Vasile MIHOC, „Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică”, 324.

⁷ Amintim, în acest sens, cele mai importante studii: P. DEHELEANU, *Glossolalia sau „vorbirea în limbi” ca dar harismatic*, Ed. Episcopiei Aradului, Arad, 1949; Pr. Constantin GHEORGHE, „Harismele după Epistolele Sfântului Apostol Pavel”, în *Studii Teologice* (1973), nr. 1-2, 21-32; Dumitru VASILESCU, „Glossolalia” în *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 7-8, 477-489; Pr. Grigorie MARCU, „Despre «grăirea în limbi»”, în *Îndrumător Bisericesc*, Tipografia eparhială, Sibiu, 1971, 137-141; Pr. Prof. Dr. Nicolae NEAGA, „Glossolalia”, în *Mitropolia Banatului* XXVI (1976) nr. 9-12, 608-614; Dumitru ALINCĂI, „Harismele și rolul lor în viața Bisericii primare”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei* (1981), nr. 10-12, 737-748; Drd. Ioan SAUCA, „Glossolalia în Biserica primară și interpretările ei de-a lungul vremii”, în *Mitropolia Ardealului* XXVII (1982), nr. 7-9, 445-463; Pr. Asistent Vasile MIHOC, „Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică”, în *Mitropolia Ardealului* XXVII (1982), nr. 4-6, 316-329. Aceași problematică, a glossolaliei, a fost analizată și în cursurile de asceză și mistică: Mitropolitul Nicolae MLADIN, *Asceza și Mistica paulină*, ediție îngrijită și prefată de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1996; Nichifor CRAINIC, *Cursurile de mistică: I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, studiu introductiv și ed. diac. Ioan I. Ică Jr., Deisis, Sibiu, 2010. O opinie mai nuanțată față de studiile menționate o găsim în tratatul: Natalia DINU MANOILESCU, *Sfântul Duh în spiritualitatea ortodoxă*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, 103, care subliniază faptul că: „glossolalia era un dar propriu epocii apostolice, care de atunci nu mai apare decât extrem de rar în zilele noastre” (s.n.). Autoarea, însă, nu dezvoltă această subliniere.

cea a scrierilor lucane, avându-se în vedere faptul că Sf. Evanghelist Luca este cel care, la data scrierii Faptelor Apostolilor (anul 63 d.Hr.),⁸ cunoștea bine sensul glosolaliei despre care Apostolul Pavel scrisese bisericii din Corint în anul 57 d.Hr.⁹

2. Pogorârea Sfântului Duh și începutul harisimei ”vorbirii în limbi”

Prezența glosolaliei în relatarea cărții Faptele Apostolilor este identificată de Evanghelistul Luca în trei evenimente distincte, legate de prezența Duhului Sfânt: *pogorârea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii*, în Ierusalim (Fap 2), *pogorârea Sfântului Duh în casa lui Corneliu*, în Cezareea (Fap 10,46) și *venirea Duhului Sfânt peste ucenicii lui Ioan Botezătorul*, asupra cărora Sf. Apostol Pavel își pusese mâinile, în Efes (Fap 19,6).

Pogorârea Sfântului Duh în ziua Cincizecimii (Fap 2,1-4) este descrisă prin intermediul unei incluziuni: „erau toți (πάντες) împreună la un loc” (2,1) și „s-au umplut toți (πάντες) de Duh Sfânt” (2,4).¹⁰ Fenomenului auditiv: „vuietul ca de suflare de vânt (ἤχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς)” (2,2), i se adaugă un altul, cu caracter vizual: „limbi ca de foc (γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς),¹¹ li s-au arătat, împărțite, și s-au așezat pe fiecare din ei” (2,3).

⁸ Vezi detalii, Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament. Curs pentru anul I de studiu*, Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, 256.

⁹ Stelian TOFANĂ, *Studiul Noului Testament. Curs pentru anul II de studiu*, manuscris în curs de tipărire. Vezi detalii, Richard J. DILLON, „Actele Apostolilor”, în Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy (eds.), *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Volumul VIII*, trad. P. Dumitru Groșan, Galaxia Gutenberg, 2007, 541-542. Pentru Richard I. PERVO, *Acts. A Commentary* (Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 2009), 64, textul din FA 2,1-4.13 este „o prezentare narativă a situației ipotetice din 1Cor 14,23: «Deci, dacă Biserica toată s’ar aduna laolaltă (ἐπὶ τὸ αὐτό, cf. FA 2,1) și toți ar vorbi în limbi (πάντες λαλῶσιν γλῶσσαις, cf. Fap 2,4) și ar intra neștiutori sau necredincioși (cf. Fap 2,5-6), oare nu vor zice că sunteți nebuni?» (cf. Fap 2,13). [...] Luca a fost, în mod evident, familiar cu textul din 1 Corinteni.” Detalii pentru modul în care Evanghelistul Luca folosește 1 Corinteni, Thomas L. BRODIE, *The Birth of the New Testament. The Intertextual Development of the New Testament Writings*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2004, 545-566.

¹⁰ Constantin PEDA insistă pe faptul că au fost date două interpretări expresiei πάντες: pe de o parte, Sfântul Duh s-ar fi pogorât doar asupra Apostolilor, iar pe de altă parte, așa cum susține și Sf. Ioan Hrisostom, Duhul Sfânt s-a pogorât peste toți cei 120 de ucenici care așteptau, potrivit făgăduinței Mântuitorului, venirea Duhului Sfânt. Astfel, pentru Sf. Ioan Hrisostom, „Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime are o dimensiune eclesiologică; El a fost dăruit întregii Biserici” (Constantin PEDA, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, IBMBOR, București, 2005, 72-73, n. 82). Vezi detalii, JOANNIS CHRYSOSTOMI, *Commentarius in Acta Apostolorum. Homilia III-IV*, PG 60, J.-P. Migne, Paris, 1862, col. 33-50. Punctul meu de vedere este că Duhul Sfânt s-a pogorât numai peste Apostoli, întrucât promisiunea venirii Lui, la ultima Cină Pascală, s-a dat numai lor, ceilalți ucenici nefiind prezenți la acest eveniment (cf. In 13,2-4; 14,26.31; 15,19).

¹¹ Sf. GRIGORIE PALAMA explică rațiunea prezenței limbilor „ca de foc” în evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt: „Aceasta s-a întâmplat nu numai din cauza faptului că Duhul este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul; căci Dumnezeu nostru este foc care arde toată răutatea; ci și pentru ca să arate îndoita formă de lucrare a prediciei Apostolilor. Căci ea poate să aducă pe de o parte binefaceri, iar pe de alta, să pedepsească. Și, după cum focul are puterea de a natură, și de a lumina și de a arde, tot asemenea și cuvântul învățăturii celei după Hristos, pe cei care-l ascultă și i se supun îi luminează, iar pe cei ce nu țin seama de el, în cele din urmă, îi dă focului și pedepsei veșnice” (Sf. GRIGORIE PALAMA, „Omilie la Pogorârea Sfântului Duh”, trad. O. N. Căciulă, în *Mitropolia Olteniei* (1971), nr. 1-2, 41).

În opinia Dr. Constantin Preda, Pogorârea Sfântului Duh implică, pe de o parte, un eveniment unic, prin aoristul pasiv: „s-au umplut (*ἐπλήσθησαν*) de Duhul Sfânt”, ale cărui efecte continuă în timp, iar pe de altă parte, o capacitate unică de a se exprima, prin vorbirea în alte limbi (*λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*), după cum Duhul le dădea (*ἐδίδου*) (FAP 2,4).¹² Astfel, putem vorbi despre apariția harismelor ca efect al prezenței Duhului Sfânt, între care, cea dintâi, este glossolalia.¹³

Înțelegerea harismei „vorbirii în alte limbi - *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*” este determinată, în acest text, de interpretarea evenimentului Cincizecimii: este acesta o *minune auditivă*,¹⁴ argument, în acest sens, fiind faptul că fiecare dintre iudeii veniți din diaspora „îi *auzea* pe ei grăind în limba sa - *ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν*” (FAP 2,6) și se întreba: „cum de *auzim* noi, fiecare limba noastră - *καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν*” (FAP 2,8), sau este o *minune a limbajului*, deoarece Apostolii *grăiau în limba* celor veniți, „*ἤκουον εἰς ἕκαστος τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν*” (FAP 2,6), fiind subliniat și *conținutul*

¹² C. PEDA, *Propovăduirea Apostolică*, p. 74.

¹³ Sf. IOAN HRISOSTOM explică rațiunea pentru care Apostolii au luat acest har mai înainte de toate celelalte: „fiindcă urmau a se duce prin toate țările din lume, și după cum, în timpul zidirii turnului din Babilon, o singură limbă a fost împărțită în multe, asemenea, și atunci, multe limbi se dădeau unui singur om și acela grăia în mai multe limbi străine - în limba perșilor, de pildă, a romanilor, a indienilor - căci Duhul îl învăța pe dânsul toate acele limbi. Acest har se numea harul limbilor, fiindcă unul singur putea să vorbească, fără de veste, mai multe limbi (*καὶ τὸ χάρισμα ἐκαλεῖτο χάρισμα γλωττῶν, ἐπεὶδὴ πολλαῖς ἄθροον ἐδύνατο λαλεῖν φωναῖς*)” (JOANNIS CHRYSOSTOMI, *In epistulam I ad Corinthios (homiliae 35)*, P.G. 61, J.-P. Migne, Paris, 1862, col. 296, = în trad. românească, Sf. IOAN HRISOSTOM, *Tâlcuire la Epistola întâi către Corinteni*, trad. Theodosie Athanasiu, ed. rev. Constantin Făgețean, Sophia / Cartea Ortodoxă, București, 2005, p. 372).

¹⁴ Drd. Ioan SAUCA, „Glossolalia în Biserica primară și interpretările ei de-a lungul vremii”, în *Mitropolia Ardealului XXVII* (1982), nr. 7-9, 445-463, afirmă că unii Sf. Părinți consideră că: „Sfinții Apostoli au vorbit o singură limbă, iar Duhul Sfânt o traducea fiecăruia ascultător în limba sa (VASILE AL SELEUCIEI, *Oratio XXXVII*, I, Migne, PG 85, col. 385; BEDA VENERABILUL, *Expositio super Acta Apostolorum*, II, II, Migne, PL 92, col. 947). Nu putem accepta aceasta, [spune Ioan SAUCA] pentru că atunci, așa cum constată și Sfântul GRIGORIE DE NAZIANZ (*Oratio XLI*, în *Pentecostem*, n. 15, Migne, PG 36, col. 449), minunea ar fi fost mai degrabă la cei ce ascultau decât la cei ce vorbeau”. Or, *Sfinții Apostoli* au primit glossolalia ca dar al Sfântului Duh. Fericitul Augustin, mai afirmă că un singur om vorbea limbile tuturor celor prezenți (*In Iohannis Evangelium*, tract. V, n. 10, *op. cit.*, col. 1429; Idem, *Sermo 87*, n. 7, Migne, PL, t. 38, col. 535; Idem, *Sermo 175*, a. 3, col. 946; Idem, *Sermo 266*, m. 2, cod. 1225).”

Johhanes BEHM, „*γλώσσα, ἑτερόγλωσσος*”, în *The Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, G. Kittel, G. W. Bromiley & G. Friedrich (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2000, 719-727 (726), împărtășește opinia, specifică bibliștilor sfârșitului sec. XIX și începutului sec. XX, conform căreia cuvântul *γλώσσα* are sensul „unui limbaj peculiar - «limbaj al Duhului» - , un limbaj miraculos folosit în ceruri între Dumnezeu și îngeri (1Cor 13,1), pe care omul îl poate atinge în rugăciune în măsura în care el este coplesit de revărsarea Duhului și răpit [cu mintea] la cer”.

Tot în perioada de început a secolului XX, teologul român Iosif Olariu, influențat de opinia biblistului catolic Augustin BISPING (*Erklärung des ersten Briefes an die Korinther*, Münster, 1855, 233-238), consideră că, la Cincizecime, Sfinții Apostoli au vorbit limba primitivă, cea adamică (Iosif OLARIU, *Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Romani, Corinteni, Galateni, Efeseni*, Caransebeș, 1910, 378-379, nota 1). Referitor la această opinie, considerăm că nu putea să fie limba adamică, deoarece aceasta s-ar fi numit limbă „veche”. or, despre glossolalie, Sfânta Scriptură afirmă clar că sunt „limbi noi” (Mc 16, 17), limbile popoarelor care aveau nevoie de propovăduirea Evangheliei. Pentru detalii, Dumitru VASILESCU, „Glossolalia”, 477-489 (485).

vorbirii lor: „vorbind în limbile noastre despre mărețiile lui Dumnezeu – τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ” (Fap 2,11)¹⁵

Faptele Apostolilor 2,4 relatează foarte clar că toți cei umpluți de Duh Sfânt „au început (ἤρξαντο) să grăiască în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăii”, înainte ca mulțimea să se adune (2,6). Minunea a fost la nivelul vorbitorilor în limbi, nu la cel al ascultătorilor, scopul ei fiind „de a demonstra că Duhul Sfânt Se pogorâse asupra vorbitorilor, nu asupra ascultătorilor”.¹⁶

Faptul că unii dintre iudeii din Ierusalim (Fap 2,14b), care i-au auzit vorbind, i-au luat „în bătaie de joc” (Fap 2,12), subliniază ideea că „λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις” indică prezența unei alte limbi, diferită de cea nativă a acestora. Faptul că pentru cei menționați în versetele 8-11: „parți, mezi, elamiți, cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei de lângă Cirene, și romani aflați în trecere, iudei și prozeliți, cretani și arabi”, nu era o limbă străină, accentuează opinia că „λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις” era inteligibilă. Ascultătorii observă că acești „Γαλιλαῖοι”, vorbesc „τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ” (Fap 2,8) și „ἡμετέραις γλώσσαις” (Fap 2,11). Se poate deduce astfel, că limba vorbită de Apostoli, fiind inteligibilă, nu avea nevoie de traducere.¹⁷

Comentarii patristici¹⁸ insistă pe ideea că fenomenul „vorbirii în alte limbi – λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις” (Fap 2,4) de la Cincizecime, s-ar referi la *xenoglossie* / *xenologie*,¹⁹ „o vorbire într-o limbă omenească, dar care nu a fost învățată în prealabil”,²⁰ și nu atât de mult la *glossolalie*, „o vorbire în tipare verbale, care nu pot fi identificate cu nici o limbă omenească; o vorbire extatică”.²¹ Cunoșcători ai limbii aramaice, Apostolii erau împuterniciți să propovăduiască Evanghelia la „toate neamurile – πάντα τὰ ἔθνη” (Mt 28,20). De aceea, Sf. Ioan Hrisostom se întreabă: „Și cum anume i-au convertit Apostolii pe aceștia? Din moment ce cunoșteau o singură limbă, cea a iudeilor, cum au putut să-l convingă pe scit, pe ind și pe trac? Primind desigur, prin

¹⁵ Pentru o prezentare a celor două perspective, Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven and London, 238.

¹⁶ David GOODING, *Credincioși adevărului. O abordare nouă a Faptelor Apostolilor*, vol. I, trad. Mirela Rădoi, Logos, Cluj-Napoca, 1995, 69.

¹⁷ Sf. Apostol Petru interpretează minunea de la Cincizecime în lumina profeției lui Ioil, dându-i valoarea eshatologică a judecării lui Dumnezeu (Fap 2,17-21). În lumina paralelei cu textul din *Isaia 28*, semnul vorbirii în limbi de la cincizecime trebuia să fie un semn al vestirii judecării lui Dumnezeu. El a și-a împlinit această funcție pentru toți cei necredincioși din Ierusalim care „își băteau joc [de Apostoli] și ziceau: «sunt plini de must»” (Fap 2,13). Dacă vorbirea în limbi de la Cincizecime n-ar fi fost înțeleasă de cei care o auzeau, ea s-ar fi transformat pentru ei în mesajul judecării, nu în cel al mântuirii. Așa se face că Sf. Apostol Petru se ridică să tâlcuiască ceea ce s-a vorbit în alte limbi și pentru iudeii care nu cunoșteau limbile în care Duhul le-a dat ucenicilor să vorbească.

¹⁸ Sf. IOAN HRISOSTOM, de exemplu, definește glossolalia astfel: „în vechime, cel ce era botezat și credea, îndată, prin lucrarea Duhului, vorbea în diferite limbi. Aceasta se numea *felul limbilor*: un om care, în mod firesc, vorbea doar o singură limbă, acum, prin harul Sfântului Duh, vorbea în felurite limbi” (JOANNIS CHRYSOSTOMI, *Quod Utilis sit Lection Sacrarum scripturarum*, PG 51, J.-P. Migne, Paris, 1862, col. 92).

¹⁹ Richard I. PERVO, *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 2009, 64. Pentru detalii, Luke Timothy JOHNSON, „Gift of Tongues”, în *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 6, Doubleday, New York, 1992, 596-600.

²⁰ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 79.

²¹ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 79. I. SAUCA amintește că Mântuitorul, „în timpul activității Sale pământești promise trimiteră Duhului Sfânt (In 7,38-39; 14,16-17; 15,26; Lc 24, 49), iar după învierea Sa din morți, reamintind promisiunea făcută, adaugă și semnele ce-i vor urma ca dovezi perceptibile; iar printre alte semne era precizată și „vorbirea în limbi noi [- γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς]” (Mc 16,7)” (Ioan SAUCA, „Glossolalia în Biserica primară”, 446).

harul Sfântului Duh, darul de a vorbi în limba fiecăruia”.²² Sf. Grigorie de Nyssa, propune aceeași perspectivă de înțelegere a evenimentului: „Așadar, aceștia (Apostolii) vorbeau parțial elamiților, mezilor și celorlalte neamuri, schimbându-și, după voie, graiurile lor în limbile neamurilor. *Dar eu, zice Apostolul, vreau să grăiesc în Biserica cinci cuvinte cu mintea mea, ca să-i învăț și pe alții, decât zece mii de cuvinte într-o limbă oarecare* [1Cor 14,19]. Căci, atunci, acea limbă a fost foarte folosită de cei de alte limbi, întrucât a ajutat ca nu cumva din pricina limbii [aramaice a] celor ce vesteau, să se facă fără eficiență propovăduirea pentru cei ce nu o cunoșteau.”²³ Astfel, glossolalia confirmă lucrarea Duhului Sfânt în viața Bisericii, făcând posibilă propovăduirea Evangheliei până la marginile pământului.²⁴

Următoarea relatare legată de harisma glossolaliei o întâlnim în Faptele Apostolilor 10,46, unde revărsarea Duhului Sfânt este peste toți cei din casa sutașului Corneliu, „rudeniile sale și prietenii cei mai de aproape”, „care ascultau cuvântul” propovăduit de Apostolul Petru (Fap 10,24.44). Încreștinarea lui Corneliu a fost „un act direct al lui Dumnezeu”,²⁵ care s-a folosit de Apostolul Petru, apostol recunoscut al misiunii iudeo-creștine. Prezența harisimei Duhului Sfânt – „îi auzeau vorbind în limbi (ἤκουον αὐτῶν λαλοῦντων γλώσσαις)” (Fap 10,46) – demonstrează că Dumnezeu îi primise pe acești „păgâni” (10,45), tot așa cum i-a primit pe cei dintre iudei în ziua Cincizecimii (Fap 2).²⁶ Apostolul Petru însuși, întors la Ierusalim, le explică celor care „îi reproșau” intrarea în casa celor netăiați împrejur: „Și când am început eu să vorbesc, Duhul Sfânt a căzut peste ei, *ca și peste noi, la început (ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ’ αὐτοὺς ὡσπερ καὶ ἐφ’ ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ)*” (Fap 11,15); „dacă Dumnezeu le-a dat lor *același dar* ca și nouă (τὴν ἴσθιν δωρεάν ἔδωκεν αὐτοῖς), lor, care au crezut în Iisus Hristos, cine eram eu să-L opresc pe Dumnezeu?” (Fap 11,17). Validarea lucrării Duhului Sfânt între neamuri era similară celei din ziua Cincizecimii între iudei. Prezența Sfântului Duh, prin manifestarea harisimei glossolaliei – „αὐτῶν λαλοῦντων γλώσσαις” (Fap 10,46), era identică.

Tot identic a fost și conținutul vorbirii în limbi, atât în Ierusalim, cât și în Cezareea: dacă în Fap 2,11 ucenicii sunt descriși ca „vorbind în limbile noastre despre *mărețiile lui Dumnezeu* (τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ)”, în Fap 10,46, cei care au avut parte de umplerea cu Duhul Sfânt, erau auziți „vorbind în limbi și *slăvind-L pe Dumnezeu* (μεγαλυνόντων τὸν θεόν)”.²⁷

De asemenea, putem observa că și vorbirea în limbi din Cezareea era, ca și în cazul vorbirii în limbi din Ierusalim, o vorbire inteligibilă, înțeleasă de cei prezenți. În opinia lui Bastian Van Elderen,²⁷ cei care aveau nevoie de convingerea prezenței Duhului Sfânt în Corneliu și cei din casa lui, erau „credincioșii tăiați împrejur” (Fap 10,45). Ca ei să recunoască prezența Sfântului Duh între neamuri, aveau nevoie să înțeleagă pe deplin ceea ce aceștia vorbeau.²⁸

²² JOANNIS CHRYSOSTOMI, *Contra Judaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus*, P.G. 48, J.-P. Migne, Paris, 1862, col. 822.

²³ GREGORII NYSSENI, *Oratio de Spiritu Sancto. Sive in Pentecosten (1)*, P.G. 48, J.-P. Migne, Paris, 1863, col. 697.

²⁴ Vezi detalii, Werner G. KÜMMEL, *Theology of the New Testament*, trad. John E. Steely, SCM Press, London, 1976, p. 217.

²⁵ Gordon FEE & Douglas STUART, *How to Read the Bible for All Its Worth*, Foreword by F. F. Bruce, Scripture Union, London, 1989, 91.

²⁶ David GOODING, *Credincioși adevărului. O abordare nouă a Faptelor Apostolilor*, vol. I, 214.

²⁷ Bastian Van ELDEREN, „Glossolalia in the New Testament”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 7 (1964), nr. 2, 53-58 (54).

²⁸ Sf. TEOFILACT spune că „nu-L vedeau pe Duhul, căci nevăzut este, însă darul [Duhului] dăruia un oarecare semn simțit al lucrării aceleia, și unul grăia cu limba Perșilor, altul cu a romanilor, iar altul cu alta, și prin aceasta se arăta celor de afară că Duhul este întru cel ce grăiește” (Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire la Faptele Apostolilor*, Sophia / Cartea Ortodoxă, București / Alexandria, 2007, 215).

Astfel, harisma vorbirii în limbi nu era un scop în sine al manifestării Sfântului Duh, ci reprezenta împlinirea unei nevoi misionare specifice în istoria și gândirea Bisericii primare.

O ultimă relatare a Evanghelistului Luca despre harisma glossolaliei, în cartea Faptele Apostolilor, este prezentată în contextul întâlnirii celor doisprezece ucenici ai lui Ioan Botezătorul, de către Sf. Apostol Pavel, în Efes, în a treia sa călătorie misionară (Fap 19,1-7). Ucenicii, când au auzit cuvintele Apostolului Pavel „Ioan a botezat cu botezul pocăinței, spunând poporului să creadă în Cel ce avea să vină după el, adică în Iisus Hristos” (19,4), s-au botezat. Iar când Apostolul Pavel și-a pus „mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor (ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ’ αὐτούς) și vorbeau în limbi (ἐλάλουν τε γλώσσαις) și prooroceau” (Fap 19,6). În opinia lui D. Gooding, evanghelistul Luca subliniază faptul că diferența între un ucenic (chiar și al lui Ioan Botezătorul) care nu crede în Iisus Hristos, și unul care crede, este marcată de Duhul Sfânt, în mod public, „printr-un semn deosebit și evident”.²⁹ Pentru acești ucenici, care nu auziseră „că este Duh Sfânt” (19,3), validarea printr-un semn exterior a prezenței Duhului Sfânt era esențială.

În concluzie, putem afirma că în Faptele Apostolilor, Evanghelistul Luca subliniază ideea că harisma „vorbirii în alte limbi”, ca efect al prezenței Duhului Sfânt, este o minune a limbajului, manifestându-se printr-o limbă inteligibilă, alta decât cea nativă a glossolalului, și necunoscută lui, care nu avea nevoie de traducere pentru auditoriu, confirmând, pe de o parte, lucrarea Duhului Sfânt în viața Bisericii, și autentificând, pe de altă parte, misiunea Acesteia. Bastian Van Elderen, definind rolul glossolaliei, descris în toate pasajele din Faptele Apostolilor referitoare la vorbirea în limbi, concludă că minunea „vorbirii în limbi are același scop: validare, confirmare și autentificare” a prezenței Duhului Sfânt.³⁰

3. Perspectiva Apostolului Pavel asupra harisimei ”vorbirii în limbi” (1 Cor 14)

Întemeierea Bisericii din Corint, în timpul celei de a doua călătorii misionare (aprox. 50-51 d.Hr.), este relatată de Sf. Evanghelist Luca în Faptele Apostolilor 18,1-18. Cu toate că perioada în care Apostolul Pavel i-a învățat „cuvântul lui Dumnezeu” pe corinteni a fost de „un an și șase luni” (18,11), textul nu amintește de manifestarea harisimei „vorbirii în limbi” în Corint. Glossolalia este amintită, însă, în singurul loc nou-testamentar care analizează prezența și rolul glossolaliei, pe lângă textele cărții Faptele Apostolilor, și anume, textul paulin adresat bisericii din Corint: 1 Cor 12–14.

În 1Cor 12,4-13, Sf. Apostol Pavel prezintă o listă a darurilor duhovnicești. Lista celor nouă harisme, în care cea de-a opta este „felurimea limbilor - γένη γλωσσῶν”, iar a noua, „tălmăcirea limbilor - ἐρμηνεία γλωσσῶν” (12,10), are o concluzie clară: „Și pe toate acestea Unul și același Duh le lucrează, fiecăruia în parte împărțindu-i după cum vrea El” (12,11). În același capitol, în 12,27-31, Apostolul Pavel reia de două ori lista harismelor într-o ordine descendentă din perspectiva importanței lor legate de lucrarea Duhului Sfânt în trupul lui Hristos.³¹ Cele două liste încep cu harisma apostoliei (12,28 și 12,30) și se sfârșesc cu cea a feluririi limbilor - γένη γλωσσῶν (12,28), respectiv a vorbirii în limbi și a tălmăcirii lor (12,30).

Funcția acestei dezbateri pauline subliniază, pe de o parte, faptul că una din problemele destinatarilor corinteni, la care răspunde Sf. Apostol Pavel, este cea a înțelegerii inversate a ordinii amintite în 1Cor 12,4-13.27-31, harisma vorbirii în limbi fiind percepută, în comparație cu celelalte

²⁹ GOODING, *Credincioși adevărului. O abordare nouă a Faptelor Apostolilor*, vol. II, 136-137.

³⁰ Bastian Van ELDEREN, „Glossolalia in the New Testament”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 7 (1964), nr. 2, 53-58 (54).

³¹ ELDEREN, „Glossolalia in the New Testament”, 53-58 (55).

harisme ale Sfântului Duh, ca fiind cea mai importantă.³² Pe de altă parte, subliniază I. SAUCA, corintenii erau obișnuiți „cu viața lor de păgâni, unde, [la sărbătorile unor] zei, s-a manifestat și un gen de *pseudo-glossolie* (Pythia, Bachus),³³ [iar] acum, fiind în posesia adevăratei *glossolalii*, cei ce o aveau se lăudau cu ea, disprețuindu-i pe cei ce n-o aveau”.³⁴ Referindu-se la același context păgân, David E. Aune descrie fenomenul *pseudo-glossoliei* ca fiind săvârșit în stare de transă, într-o ipostază a desprinderii de realitate:

În diferitele culte ale misterelor, starea de conștiință alterată era dovada contactului stabilit cu puterile supranaturale, ceea ce era, de fapt, scopul participării în astfel de ritualuri. Începând cu timpurile lui Plato, se constată o tendință crescândă de a echivala starea de frenezie extatică cu inspirația divină [și,] indiferent ce anume spunea cel aflat într-o astfel de stare, era considerat a fi de inspirație cerească. Asumția de bază era că, dacă o divinitate vorbea, de fapt, printr-un om, mintea aceuia trebuie să fi devenit inactivă, pentru ca organele sale de vorbire să fi putut deveni instrumente ale divinității. În mod inevitabil, o astfel de gândire a devenit trăsătura recunoscută social a vorbirii oraculare, etalându-se prin comportamente asociate cu posedarea divină, cum ar fi ridicarea intensității vorbirii (strigăte), tonuri și ritmuri anormale ale vorbirii și manifestări fizice ale stării de exaltare sau a stării de transă.³⁵

Din pricina acestui context, putem înțelege mai clar rațiunea pentru care Sf. Apostol Pavel nu doar stăruie în prezentarea harismei *glossoliei*, la sfârșitul celor trei liste ale harismelor din 1Cor 12,4-13; 12,27-28 și 12,29-30, ci și insistă ca vorbirea din adunările liturgice ale Bisericii Corintului să fie una inteligibilă („în Biserică vreau să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea, ca să-i învăț și pe alții, decât zece mii de cuvinte într-o limbă oarecare” - 14,19), iar manifestarea harismei *glossoliei* să fie ținută „în cuviință și după rânduială” (14,27-28.39-40).

Prezența unei noi harisme, *ἐμνημία γλωσσῶν*,³⁶ ce trebuia să însoțească *glossolia* din adunările liturgice ale Bisericii din Corint, în comparație cu relatările vorbirii în limbi din Ierusalim, Cezareea sau Efes (FAP 2; 10; 19), unde nu a fost nevoie de o tălmăcire a limbii pentru auditoriu, relevă ideea că rolul harismei *glossoliei*, relatat în 1Corinteni, pare, la prima vedere, că nu e identic cu cel observat în narațiunea din Faptele Apostolilor.³⁷

³² Sf. IOAN DAMASCHINUL spune: „Deoarece această harismă a fost dată Apostolilor prima dată, în ziua Cincizecimii, cei ce o aveau se lăudau”, *In Epistolam ad Corinth*, I, Migne, PG 95, col. 664. La fel se exprimă și TEODORET DE CIR, *In Epistolam ad Corinth*, cap. XII, Migne, PG 118, col. 820.

³³ I SAUCA („Glossolia în Biserica primară, 445-463), subliniază: „O pseudo-glossolie, de natură extatică, neînțeleasă, considerată ca eficientă prin ea însăși în adresarea către zei, s-a întâlnit și în religiile păgâne. Astfel în Vechiul Egipt era credința că zeii inferiori, lăudau pe cei superiori într-o limbă deosebită, iar în timpurile sincretiste s-a dat mare importanță invocării zeilor în alte limbi decât cele uzuale. Foloseau adesea sunete și cuvinte din limbi vechi dispărute de mult timp, ca frigiana, crezând că au mai mare eficiență (Cf. Raitzenstein, *Poimandres*, 55, după B. Allo, *op. cit.*, 377). O pseudo-glossolie era și la oracolele Pythiei. Plutarh (*De Pythia*, or. 24, 406) spune că altădată la acelea se foloseau „versuri epice, cuvinte străine, perifraze, lucruri ascunse”, după Emile Lombard, *De la glossolie chez les premières chrétiens et des phénomènes similaires*, Lausanne, 1910, 20. Același fenomen se întâlnea și la păgânii greci, la cultul zeului Bachus. (Cf. Rhode, *Psyche*, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1898, t. II, 56)”.

³⁴ OECUMENIUS, *op. cit.*, col. 812: „Căci cei care primeau un dar mai mare se ridicau împotriva celor ce aveau unul mai mic. Cel care primea unul mai mic, invidia pe cel ce primea unui mai mare.

³⁵ David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1983, 47-48.

³⁶ În opinia lui James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Eerdmans, Grand Rapids, [1975] 1997, 243), *ἐμνημία*, în limbajul grecesc, avea sensul de traducere. Implicația este importantă, deoarece, pentru Apostolul Pavel, tălmăcirea limbilor înseamnă traducerea limbilor.

³⁷ Pentru detalii, ELDEREN, „Glossolia in the New Testament”, 53-58.

De aceea, e important să răspundem la întrebarea: *Cum a înțeles Apostolul Pavel glosolalia corintiană? Ca o „vorbire extatică”,³⁸ un limbaj ceresc,³⁹ ori ca „minunea de a vorbi într-o limbă omenească necunoscută vorbitorului?”⁴⁰*

În opinia lui Gordon Fee,⁴¹ putem vorbi despre o raportare abuzivă a Bisericii din Corint la harisma glossolaliei. Ca soluție, Apostolul Pavel prezintă în fața corintenilor două imperative. Pe de o parte, „urmăriți iubirea” – afirmă el – iar pe de altă parte, „râvniți la *darurile* duhovnicești - ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά”. G. Fee precizează că „aceste imperative de început reflectă un singur scop: acela de a sluji ca tranziție între argumentul sau argumentele precedente și problema în cauză, anume aceea a abuzului limbilor în adunările [liturgice ale] bisericii”.⁴² Abuzul harismei glossolaliei nu avea ca motivație ultimă zidirea duhovnicească a bisericii. De aceea, pentru a corecta această problemă, Apostolul Pavel începe cu o comparație între „cel ce vorbește într-o limbă” și „cel ce profetizează” (14,1-5), subliniind că orice vorbire - „λαλέω”, rostită în biserică, trebuie să zidească duhovnicește biserica: „ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ” (14,3), „ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομῆν λάβῃ” (14,5).

Astfel, folosirea oricărui dar de vorbire, în contextul liturgic al bisericii, are ca și criteriu definitoriu inteligibilitatea celor spuse (14,7-20). Iată de ce, Apostol Pavel afirmă că „dacă prin limba voastră nu veți scoate cuvânt lesne de’nteles, cum se va cunoaște ce-ați grăit? *Veți vorbi în vânt*.”¹⁰ În lume sunt nu știu câte feluri de limbi, dar nici una din ele nu-i fără semn.¹¹ Deci, dacă nu voi ști înțelesul semnului, eu voi fi barbar pentru cel ce vorbește, iar cel ce vorbește va fi barbar pentru mine.¹² Așa și voi, de vreme ce râvniți la daruri duhovnicești, căutați să le aveți cu prisosință *spre zidirea Bisericii*” (14,9-12). Argumentul, ca și cel precedent din 14,1-5, reiterează, în concluzia sa, sensul harismei vorbirii în limbi: „πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας” (14,12).

Ca urmare, vorbirea în limbi *netălmăcită*, manifestată în biserică, nu este un semn îngăduit de Dumnezeu să zidească duhovnicește biserica (14,21-25). Efectul negativ al manifestării incorecte a harismei glossolaliei, poate duce chiar și până la pierderea mărturiei creștine, a credibilității și a autorității creștinismului: „Deci, dacă Biserica toată s’ar aduna laolaltă și toți ar vorbi în limbi și ar intra neștiutori sau necredincioși, oare nu vor zice că *sunteți nebuni*?” (14,23).

În 14,26-40, Apostolul Pavel încheie argumentul, prezentând rânduiala după care „toate să se facă” în adunarea liturgică a bisericii: „Dacă se grăiește într-o limbă, să fie câte doi sau cel mult trei și să grăiască pe rând, iar *unul să tălmăcească*; iar *dacă nu se află tălmăcitor, atunci să tacă n* Biserică și să-și grăiască numai lui și lui Dumnezeu” (14,27-28).

Apostolul Pavel prezintă vorbirea în limbi în contrast cu profeția, pentru a ilustra aspectul negativ al abuzului harismei glossolaliei în biserică din Corint. Abuzul presupune neînțelegerea esenței harismei, manifestată prin lipsa iubirii față de aproapele. Iar lipsa iubirii aproapelui transformă chiar și darul extraordinar al glossolaliei într-o manifestare fără valoare: „dacă n-am iubire, făcutu-m’am aramă sunătoare și chimval zăngănitor” (1Cor 13,1); „dacă n’am iubire, nimic nu sunt” (13,2); „dacă n’am iubire, nimic nu-mi folosește” (1Cor 13,3). De aceea, semnul manifestării Duhului Sfânt în biserică nu este vorbirea în sine, ci conținutul ei: dacă cel ce profetizează zidește biserica prin vorbire „spre zidire, îndemn și mângâiere - οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν” (14,3), cel ce vorbește într-o limbă „el în duh grăiește taine - πνεύματι λαλεῖ μυστήρια” (14,2),

³⁸ Johhanes BEHM, „γλώσσα, ἑτερόγλωσσος”, 719-727 (722).

³⁹ C. K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Black, London, 1968, 299.

⁴⁰ R. H. GUNDRY, „Ecstatic Utterance (NEB)?”, în *JTS* 17, 1966, 299-307 (299).

⁴¹ Gordon D. FEE, *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2009, 148.

⁴² G. FEE, *God’s Empowering Presence*, 215. Vezi detalii, L. G. MUNTEANU, *Viața Sfântului Apostol Pavel*, ed. a II-a, Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, 96.

doar lui Dumnezeu și nu oamenilor. Iar pentru ca vorbirea lui să poată zidi și ea biserica, tainele, grăite în duh lui Dumnezeu, au nevoie de tălmăcire - διερμηνεύω (14,5).

Cu toate că scopul Sf. Apostol Pavel dorește să sublinieze, în acest text, importanța zidirii bisericii prin harisme, el nu oprește manifestarea harisimei vorbirii în limbi („nu opriți să se grăiască în limbi” – 14,39), ci, mai degrabă, o așează în contextul ei („când vă adunați împreună, fiecare din voi [...] are o limbă, are o tălmăcire: toate spre zidire să se facă. Dacă se grăiește într-o limbă [...] și] nu se află tălmăcitor, atunci să tacă în Biserică și să-și grăiască numai lui și lui Dumnezeu” – 14,26-28).

Apostolul Pavel afirmă despre cel care vorbește într-o limbă, „în lumina discuției despre rugăciune și cântare din 14,13-17”,⁴³ că îi vorbește lui Dumnezeu – această vorbire exprimându-se fie prin rugăciune rostită: *rugăciune inspirată* – „mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga și cu mintea – προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῦ” (14,15), „vei binecuvânta cu duhul” (14,16) –, *rugăciune de mulțumire* – εὐχαριστία (14,16);⁴⁴ fie prin rugăciune, cântare intonată: „voi cânta cu duhul, dar voi cânta și cu mintea – ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοῦ” (14,15).⁴⁵

Conținutul acestei vorbiri în limbi îl reprezintă „tainele” – „μυστήριον” (14,2), care, în discursul paulin, „primesc întotdeauna un sens eshatologic”.⁴⁶ Pentru James D. G. Dunn, aspectul tainelor din glossolalia adresată lui Dumnezeu este identificat cu tainele eshatologice cunoscute doar în ceruri, de aceea, susține el, „limbajul folosit ar putea fi limbajul cerului”.⁴⁷

Cu toate acestea, chiar dacă o asemenea grăire în duh îl zidește pe cel ce vorbește într-o limbă, aspectul personal al rugăciunii, în contextul adunării liturgice, este înțeles ca fiind mai puțin important pentru zidirea întregii Biserici (14,5), decât profeția. De aceea, Apostolul Pavel insistă pe tălmăcirea limbilor (14,5.13.26.28), „pentru ca Biserica să primească zidire” (14,5).

Profeția este etalonul cu care măsoară Apostolul Pavel harisma vorbirii în limbi, reliefând cât de nepotrivită este glossolalia în contextul adunării Bisericii. Atitudinea sa fermă, în ce privește folosirea darului vorbirii în limbi în adunare, vine tocmai din natura profund personală și egoistă⁴⁸ a acestei harisme: „Cel ce grăiește într’o limbă, *pe sine însuși se zidește* (ὁ λαῶν γλώσση

⁴³ G. FEE, *God's Empowering Presence*, 218.

⁴⁴ James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, 245.

⁴⁵ În acest sens, Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Studii de Teologie Biblică*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, 174-175 insistă pe faptul că acest verset, 14,15, vorbește „despre imnele de preaslăvire a lui Dumnezeu care trebuie aduse atât cu duhul, cât și cu rațiunea; două forme ale cântării, care par să aibă aceeași valoare. Verbul grecesc „ψαλῶ”, folosit în textul grecesc, nu trebuie să ne surprindă și să ne conducă neapărat la genul liric al psalmilor. În întregul context este vorba, în general, de preaslăvirea lui Dumnezeu, care trebuie să corespundă și aspectelor raționale. Această inteligibilitate a conținutului doxologic, care este psalmodiat prin imne, este lămurită de către Sfântul Grigore de Nyssa, care-și propune o interpretare și explicare a versetului paulin [14,15] (GRIGORIE DE NYSSA, *Inscriptiones Psalmorum* 2,3: BEP 66,43,19-21). Aici, nu este vorba în nici un caz de vreun psalm davidic, ci de un imn pur creștin, care este desemnat de către Sfântul Grigore cu termenul de *psalm*.”

⁴⁶ G. BORNKAMM, „μυστήριον, μνέω”, în TDNT IV, 802-828 (822): „deși acestea nu se manifestă, rămân însă taine dumnezeiești inefabile”.

⁴⁷ În acest context, James D. G. DUNN se referă la limbajul cultic ceresc din Apoc 14,2 (IDEM, *Jesus and the Spirit*, 244). Pentru o dezbatere extinsă, vezi Idem, *Jesus and the Spirit*, 304-306.

⁴⁸ „Glosolalia nu edifică pe nimeni afară de cel care vorbește; un limbaj neinteligibil nu poate oferi vreun beneficiu celor care îl aud. Dacă un om folosește glosolalia în devoțiunea lui privată – și dacă aceasta îl aduce pe el mai mult în prezența lui Dumnezeu – este bine și frumos: Dumnezeu îi citește mintea, dar în cei privește pe alții, cel în cauză vorbește taine” (F. F. BRUCE, *1&2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1971., 130).

ἐαυτὸν οἰκοδομεῖ); dar cel ce profetește, zidește Biserica (*ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ*)” (14:4). Raymond F. Collins⁴⁹ consideră că, pentru a sublinia și mai adânc acest contrast, Apostolul Pavel, prin lipsa articolului pentru *ἐκκλησίαν*, accentuează că, în opoziție cu „*ἐαυτὸν*” nu este doar biserica locală din Corint, ci Biserica, trupul lui Hristos. Însă, când vorbește despre zidirea duhovnicească a Bisericii, prezența articolului în exprimare: *ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομηγὴν λάβῃ* (14,5), subliniază zidirea unei anume comunități.

În acest context, întrebarea este: de ce afirmă Sf. Apostol Pavel, în versetul 5, dorința ca toți să vorbească în altă limbă: „eu pe toți vă vreau să grăiți în alte limbi, dar cu mult mai mult să profetizați” (14:5)? Termenului „aș dori” (*θέλω*) nu i se poate nega valența pozitivă. În consecință, G. Fee refuză să accepte că în versetul 5 ar fi vorba de o atitudine pur conciliatoare a Apostolului Pavel:

Pavel a indicat deja faptul că limbile au valoare pentru om în cazul folosirii lor private, în rugăciunile personale (vezi vs. 14-15 și 18-19). La această dimensiune a vieții spirituale se referă Pavel și el dorește ca toți să fi experimentat edificarea care vine din exersarea unui astfel de dar al Duhului. Dar pentru că nu acesta este subiectul lui prezent, Pavel se grăbește să califice pe acel „aș dori” repetând limbajul din versetul 1: „dar mai ales să profetizați”.⁵⁰

În versetul 12 („de vreme ce râvniți la daruri duhovnicești, căutați să le aveți cu prisosință spre zidirea Bisericii”), Apostolul Pavel redirecționează râvna corintenilor de pe harisme, pe zidirea duhovnicească a Bisericii prin harisme. Pentru aceasta, „cel ce grăiește într-o limbă să se roage ca să și poată tălmăci” (14,13). Ca motivare, Apostolul Pavel prezintă un adevăr caracteristic vorbirii în limbi: vorbirea în altă limbă este o vorbire în care duhul se roagă, dar mintea este nereditoare. O primă dezbateră în interpretarea versetului 15 este înțelesul termenului „duh”. Gordon Fee recunoaște faptul că, pe de o parte, afirmațiile din contextul imediat ar conduce spre înțelegerea termenului cu privire la duhul omului.

Pe de altă parte însă [continuă Fee], există puține dubii în baza dovezilor combinate din 1Cor12,7-11; 14,2 și 16, că Pavel a înțeles vorbirea în limbi ca fiind o activitate a Duhului în viața cuiva; este rugăciune și laudă îndreptate către Dumnezeu într-o limbă inspirată de Duhul. Cea mai viabilă soluție pentru rezolvarea acestei ambiguități este să înțelegem că prin expresia „duhul meu se roagă”, Pavel vrea să spună că duhul lui se roagă după cum Duhul lui Dumnezeu îi dă vorbirea.⁵¹

Gordon Fee pledează pentru a legitimă glossolalia din acest context ca pe un dar autentic al Duhului. El afirmă că limbile trebuie socotite a fi o vorbire inspirată de Duhul (12,7.11; 14,2), în timpul căreia vorbitorul este „în control”, deci nu este o vorbire extatică.⁵² Este o vorbire, în esența ei, neinteligibilă atât pentru vorbitor (14,14), cât și pentru ascultător (14,16) și este o vorbire adresată lui Dumnezeu (14,2.14-15.28).

În ce privește natura vorbirii în limbi, Gordon Fee înclină să creadă că nu este vorba despre o limbă omenească inteligibilă.⁵³ Larry Christensen consideră limbile a fi „o manifestare supranaturală a Duhului Sfânt, în care credinciosul vorbește într-o limbă pe care el n-a învățat-o vreodată, și pe care nu o înțelege”.⁵⁴ Iar J. W. MacGorman afirmă că glossolalia din 1Corinteni

⁴⁹ Raymond F. COLLINS, *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville, 1999, 493.

⁵⁰ G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1987, 658.

⁵¹ G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 670.

⁵² În extaz există o condiție de exaltare emoțională, în care cel care are experiența este mai mult sau mai puțin conștient de realitatea lumii exterioare și care pierde într-o oarecare măsură conștiința de sine, puterea gândirii raționale și auto-controlul (G. B. CUTTEN, *Speaking with Tongues, Historically and Psychologically Considered*, Yale University Press, New Heaven, 1927, 157).

⁵³ G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 598.

⁵⁴ Larry CHRISTENSEN, *Speaking in Tongues and Its Significance for the Church*, Bethany, Minneapolis, 1968, 22.

este „o vorbire inspirată de Duhul Sfânt care nu este inteligibilă dacă nu este tălmăcită, darul tălmăcirii fiind el însuși un dar complementar. Este o formă de vorbire extatică, o ungeră harismatică validă”.⁵⁵ D. A. Carson se întreabă dacă „vorbirea în limbi din Corint poate fi socotită a fi un caz de *xenoglossia* sau un caz de *glossolalia*?”⁵⁶ Confirmând faptul că răspunsul la această întrebare este foarte de greu de precizat, el analizează diferite perspective ale bibliștilor contemporani legate de această problemă, fiind în total dezacord, spre exemplu, cu C. G. Williams,⁵⁷ care consideră limbile a fi „o expresie a unei experiențe adânci a Duhului, dar care este transmisă nu neapărat în termeni propoziționali în ce privește sunetele în ele însele”. C. G. Williams pledează pentru interpretarea fenomenului din Fapte 2 în termenii *glossolaliei*, nu *xenoglossiei*. În concluzia sa, D. A. Carson contrazice poziția lui C. G. Williams:

Puse în balanță, dovezile înclină în favoarea ideii că Pavel a înțeles darul limbilor cu referire la limbi reale, adică la limbi înțelese: fie omenești, fie îngerești. Mai mult, dacă el a cunoscut detaliile legate de Rusalii, înțelegerea lui cu privire la limbi trebuie să fi fost modelată într-o anumită măsură de acest eveniment. Cu certitudine, limbile din Faptele Apostolilor împlinesc funcții diferite de cele din 1 Corinteni, dar nu există dovezi care să ne facă să credem că Pavel le-ar fi socotit esențial diferite pe cele două.⁵⁸

În concluzie, putem afirma că în 1Cor 14 Apostolul Pavel subliniază ideea că harisma „vorbirii în alte limbi”, ca dar autentic al Duhului, este o vorbire inspirată de Duhul Sfânt, adresată lui Dumnezeu, fiind, în esența ei, neinteligibilă atât pentru vorbitor, cât și pentru ascultător. Din această cauză, spre deosebire de Faptele Apostolilor, textul din 1Cor 14, pentru a nu interzice manifestarea harismei glossolaliei în contextul liturgic al Bisericii, și ca răspuns la abuzul folosirii harismei, insistă, în baza nevoii inteligibilității învățaturii date în Biserică, pe manifestarea harismei tălmăcirii limbilor cu scopul de a zidi duhovnicește Biserica.

Aspectul comun cu perspectiva Evanghelistului Luca, din Faptele Apostolilor, rămâne necesitatea harismei, ca efect al umplerii cu Duhul Sfânt, de a prezenta o mărturie inteligibilă atât celor din Biserică, cât și celor necredincioși.⁵⁹ „Umplerea cu Duhul” este o expresie tipică luană (Lc 1,15.41.67; FAp 4,8.31; 9,17; 13,9) ce ilustrează, în opinia lui Fitzmyer,⁶⁰ un dar al prezenței profetice. În acest caz, putem afirma că aspectul dominant al mărturiei Duhului este legat de cuvântul rostit. Astfel, Mântuitorul Însuși îi încredințează pe Apostoli că, atunci când vor fi duși să dea socoteală de mărturia lor, li se va da ce să vorbească „fiindcă nu voi sunteți cei ce vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru este Cel ce grăiește întru voi” (Mt 10,19-20). Mărturia Apostolului Petru în fața „căpeteniilor, bătrânilor, cărturarilor din Ierusalim, a lui Anna arhiereul, Caiafa, Ioan, Alexandru și câți erau din neamul arhieresc” (FAp 4,5-6) este o mărturie pe care Evanghelistul Luca o identifică ca efect al faptului că Petru era „plin de Duhul Sfânt” (FAp 4,8-12.19-20). În fața sinedrului, Petru și Apostolii mărturisesc, plini de curaj, ascultarea lor de Dumnezeu spunând că „martori ai acestor cuvinte suntem noi și Duhul Sfânt pe Care Dumnezeu L-a dat celor ce-L ascultă” (FAp 5,29-32). Iar cuvântarea plină de curaj a arhidiaconului Ștefan (FAp 7,2-53) este anticipată de faptul că era „bărbat plin de credință și de Duh Sfânt” (FAp 6,5), „plin de har și de putere” (FAp 6,8). Astfel,

⁵⁵ Jack W. MACGORMAN, *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12-14*, Brodman, Nashville, 1974, 390-391.

⁵⁶ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 79-81.

⁵⁷ Cyril G. WILLIAMS, *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*, University of Wales, Cardiff, 1981, 25-45.

⁵⁸ D. A. CARSON, *Showing the Spirit*, 83.

⁵⁹ G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 662, subliniază că, în text, „accentul nu e pus atât de mult vorbirea în limbi și pe profeție, cât pe limbi și inteligibilitate, în lumina căreia profeția slujește ca dar reprezentativ”.

⁶⁰ Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, 238. Expresia derivă, în opinia sa, din LXX: Prov. 14,4 și Sir 48,12.

prezența Duhului Sfânt, care a dat putere Apostolilor să facă semne și minuni pentru autentificarea Evangheliei (FAp 2,43; 3,6-10; 4,29-30; 5,12-16), a fost însoțită de o mărturie inteligibilă. Oamenii înțelegeau, astfel, că se aflau în prezența unei minuni, și că mesajul kerygmei Apostolice le era destinat.

4. Harisma „vorbirii în limbi” prezentă încă în Biserică? 1Cor 13,8-12 sau timpul încetării ei

În ceea ce privește rezolvarea problemelor stârnite de abuzurile legate de vorbirea în limbi, în Biserica din Corint, Apostolul Pavel nu alege interdicția totală și radicală a manifestării harisimei. Însă, cu toate că în 1Cor 14,39 precizează: „Nu opriți să se grăiască în limbi!”, în 1Cor 13,8, el afirmă despre harisma limbilor că va înceta. *Cum se împacă cele două perspective legate de continuitatea și de încetarea harisimei glossolaliei?*

Pe de o parte, Apostolul Pavel nu a luat o decizie de oprire a harisimei în Corint pentru că doar Duhul Sfânt este Acela care împarte harismele „fiecăruia în parte [...] după cum vrea El” (1Cor 12,11). A nu accepta manifestarea harisimei vorbirii în limbi, în acel context, însemna a nu accepta realitatea umplerii cu Duhul Sfânt manifestată încă de la Cincizecime. Sfântul Apostol Pavel a rânduit, însă, ca harisma glossolaliei „să se facă în cuviință și după rânduială” (1Cor 14,40), și doar în cazul în care nu se respectă această „*εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν*” și nu se împlinește „*πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας*” să i se interzică manifestarea în Biserică (1Cor 14,28.40). De aceea se și subliniază criteriul prin care este testat omul duhovnicesc: supunerea față de autoritatea apostolică: „dacă i se pare cuiva că este [...] om duhovnicesc, să recunoască faptul că ceea ce vă scriu eu e o poruncă a Domnului. Dar dacă cineva nu vrea să știe, să nu știe!...” (1Cor 14,37-38).⁶¹ Astfel, nu prezența în Biserică a harisimei „vorbirii în limbi” era importantă, ci modul în care aceasta își împlinea rostul ei. De aceea Sf. Apostol Pavel nu consideră că încetarea manifestării ei în Biserică („să tacă în Biserică” – 1Cor 14,28), în cazul neîmplinirii funcției ei, ar fi oprit zidirea trupului lui Hristos („voi nu sunteți lipsiți de nici un dar duhovnicesc în așteptarea descoperirii Domnului nostru Iisus Hristos” – 1Cor 1,7). Zidirea Bisericii se realizează doar prin subordonarea darurilor duhovnicești acestui scop și prin manifestarea lor în cuviință și bună rânduială.

Pe de altă parte, Apostolul Pavel știa că harismele aveau un caracter temporar (1Cor 13,8), deci implicit și harisma „vorbirii în limbi”. Până la momentul în care urma să înceteze această harismă, ea trebuia să-și împlinească, la fel ca toate celelalte harisme ale Sfântului Duh, menirea ei. În acest sens, există un consens al interpretării, atât patristice, cât și contemporane, în privința încetării harismelor. Astfel, problema care rămâne în atenția bibliștilor nu este atât de mult *realitatea încetării* harismelor, cât *timpul încetării* lor.⁶²

De aceea, în studiul de față, nu vom aborda un istoric al manifestării glossolaliei – acest demers fiind parcurs deja în studiile de specialitate –,⁶³ ci vom încerca să conturăm perspectiva paulină

⁶¹ Clement Romanul, în contextul revoltei harismaticilor din Corint împotriva ordinii prezbiteriale, scrie o epistolă către biserica din Corint, împotriva răzvrătiților harismatici, invocând principiul autorității, al ordinii ierarhice și al succesiunii ei în Biserică de la Tatăl la Hristos, de la Hristos la apostoli, de la apostoli la prezbiteri-episcopi. Vezi o dezbateră, în acest sens, la Ioan I. ICĂ, *Canonul Apostolic al primelor secole*, Sibiu, Deisis, 2008, 187-189, 226.

⁶² Donald G. McDougall, „Cessationism in 1 Cor 13,8-12”, în *The Master's Seminary Journal* 14 (2003) nr. 2, 177-213 (185), precizează că bibliștii „pot să nu fie de acord cu privire la timpul încetării, dar nici unul nu se îndoiește cu privire la afirmația despre încetare”.

⁶³ Vezi referințe în acest sens, Ioan SAUCA, „Glossolalia în Biserica primară și interpretările ei de-a lungul vremii”, 445-463; Cheryl Bridges JOHNS and Frank MACCHIA, „Glossolalia”, în Erwin FAHLBUSCH, Jan M. LOCHMAN, J. MBITI, Jaroslav PELIKAN, Lukas VISCHER (eds.), *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003, 413-416.

din 1Cor 13,8-12 asupra *timpului* prezenței harismei „vorbirii în limbi” în Biserică, respectiv a *timpului* încetării ei. Astfel, ne vom opri atenția asupra modului în care logica textului conturează temporalitatea harismelor profeției, a limbilor și a cunoașterii,⁶⁴ prin detaliile subliniate de timpul verbelor „καταργηθήσονται”, „παύσονται” și „καταργηθήσεται” (1Cor 13,8), de diateza lor, de omiterea harismei limbilor în 1Cor 13,9 și 1Cor 13,12, și, respectiv, de identificarea expresiei „τὸ τέλειον” din 1Cor 13,10.

Apostolul Pavel folosește verbul „καταργέω” atât legat de destinul profețiilor, cât și de cel al cunoașterii: „cât despre profeții (προφητεῖαι): vor fi desființate (καταργηθήσονται); [...] cât despre cunoaștere (γνώσις), va fi desființată (καταργηθήσεται)” (1Cor 13,8). În 1 Corinteni verbul καταργέω este prezentat permanent în contextul judecării lui Dumnezeu. Astfel, în capitolul 1, în contextul propovăduirii lui Hristos-Cel-Răstignit, Dumnezeu a ales „pe cele ce nu sunt, ca să le facă de nimic (καταργήση) pe cele ce sunt” (1 Cor 1,28). În capitolul 6, în pericopa referitoare la cele care sunt îngăduite și de folos, Dumnezeu este prezentat ca fiind Cel ce va nimici (ὁ δὲ θεὸς [...] καταργήσει) atât bucatele, cât și pântecele (1Cor 6,13). Iar în capitolul 15, perspectiva eshatologică este definită astfel: „Apoi vine sfârșitul (τὸ τέλος), când Domnul îi va preda lui Dumnezeu-și-Tatăl împărăția, când va desființa (καταργήση) toată domnia și toată stăpânirea și toată puterea. Căci El trebuie să împărătească până ce-Și va pune pe toți vrăjmașii sub picioarele Sale. Cel din urmă vrăjmaș care va fi nimicit (καταργεῖται) este moartea.” (1Cor 15,24-26). Astfel, folosirea verbului „καταργέω” în 1 Corinteni, în opinia lui T. Schreiner,⁶⁵ subliniază contextul eshatologic al inaugurării împărăției lui Dumnezeu.

Faptul că același verb este repetat de patru ori și în textul din 1Cor 13,8-12: „profețiile vor fi desființate - καταργηθήσονται” (13,8b), „cunoașterea va fi desființată - καταργηθήσεται” (13,8d), „ceea ce-i în parte se va desființa - καταργηθήσεται” (13,10b), „când am devenit bărbat, le-am desființat - κατήργηκα - pe cele ale copilului” (13,11b), relevă că Apostolul Pavel dorește să impună conotația eshatologică a verbului καταργέω, care, în opinia lui Roy E. Clampa și Brian S. Rosner,⁶⁶ înregistrează tranziția de la veacul prezent la cel viitor.

În acest sens, pe de o parte, *desființarea* profețiilor și a cunoașterii, a ceea ce este în parte - ἐκ μέρους (1Cor 13,10), a vorbirii, gândirii și judecării stării de copil (1Cor 13,11), subliniază contrastul cu permanența virtuții iubirii care nu va fi desființată, ci, dimpotrivă, „nu se trece - οὐδέποτε πίπτει” (1Cor 13,8). Întregul excurs despre virtutea iubirii din 1 Cor 13, în opinia lui D. E.

⁶⁴ Harisma „cunoașterii - γνώσις” se referă la „cuvânt[ul] de cunoaștere - λόγος γνώσεως” din 1 Cor 12,8. Din această perspectivă, toate cele trei harisme amintite în 13,8 - προφητεῖαι, γλώσσαι, γνώσις - sunt înțelese ca harisme ale vorbirii, care au nu doar o existență temporală, ci, - „când va veni ceea ce-i desăvârșit - ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον” și nu vom mai vedea „în parte” (13,10.12), ci „față către față” (13,12) -, vor fi desființate (13,10.11). CARSON, *Showing the Spirit*, 70, afirmă în acest sens: „cele trei vor trece la un moment ulterior dat scrierii Apostolului Pavel”.

⁶⁵ Thomas R. SCHREINER, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ*, Baker Academic, Grand Rapids, 2008, 30.

⁶⁶ Roy E. CLAMPA and Brian S. ROSNER, „1 Corinthians”, în G. K. BEALE & D. A. CARSON, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Baker Academic / Apollos, Grand Rapids / Nottingham, 2007, 739.

Garland,⁶⁷ nu are intenția de a-i motiva pe creștinii din Corint să renunțe la harisme, ci să-i convingă să umple darurile cu iubire. În cazul în care harismele nu sunt guvernate de iubire, ele devin neroditoare duhovnicește, și, din perspectivă eshatologică, fără valoare. Pe de altă parte, același verb *καταργέω*, pune în lumină venirea a „ceea ce e desăvârșit - τὸ τέλειον” (1Cor 13,10), starea de devenire înspre maturitate - *γέγονα ἀνὴρ* (1Cor 13,11), vederea „față către față” - *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (1Cor 13,12a) și cunoașterea deplină - *ἐπιγνώσομαι* (1Cor 13,12b).

În acest context, înțelegem că rațiunea pentru care Apostolul Pavel vorbește despre temporalitatea limbilor – „cât despre limbi (γλῶσσαι): vor înceta (παύσονται)” (1Cor 13,8) –, folosindu-se de verbul *παύω*, și nu de verbul *καταργέω*, nu ilustrează o simplă variație stilistică, așa cum înțeleg D. A. Carson⁶⁸ și G. Fee.⁶⁹ Verbul, în opinia acestora, nu presupune că acțiunea de încetare va fi săvârșită de la sine.⁷⁰ Astfel, ne putem pune întrebarea: *Coincide încetarea limbilor cu desființarea celorlalte două harisme menționate în 1Cor 13,8?*

Perspectiva pe care S. T. Toussaint⁷¹ o subliniază, făcând apel nu doar la schimbarea verbului „καταργέω” cu „παύω”, ci și la schimbarea diatezei verbului – de la cea pasivă (*καταργηθήσονται / καταργηθήσεται*) la cea medie (*παύσονται*) – este că limbile vor înceta în și din ele însele, fără nevoia vreunui agent exterior, adică fără nevoia venirii a ceea ce este desăvârșit (1Cor 13,10).⁷²

Aceeași perspectivă este conturată și de Daniel B. Wallace în privința diatezei verbului *παύω* din 1Cor 13,8:

dacă diateza verbului, în acest caz, este semnificativă, atunci [Apostolul] Pavel afirmă fie că limbile se vor înceta pe ele însele (diateza medie directă), fie, mai probabil, vor înceta cu propriul lor acord, adică, „se vor stinge” fără nevoia unui agent de intervenție (diateza medie indirectă). Acest aspect poate fi semnificativ în lumina faptului că, în privința profeției și cunoașterii, Pavel a folosit un verb diferit (*καταργέω*) la diateza pasivă. În versetele 9-10, argumentul continuă: „pentru că noi în parte *cunoaștem* și în parte *profețim*; dar când va veni ce e desăvârșit, ceea ce e în parte se va desființa [*καταργηθήσονται*]”. Aici, din nou, Pavel folosește același verb la pasiv pe care l-a utilizat referitor la profeție și cunoaștere [...]. Totuși, el nu vorbește despre *limbi* atunci când „va veni ceea ce e desăvârșit”. Implicația *poate* fi legată de faptul că limbile „s-au stins” în ele însele *înainte* ca ceea ce e desăvârșit să vină. În acest caz, diateza medie din acest text, trebuie să fie luată în considerare de oricine ajunge la vre-o concluzie privitoare la timpul încetării limbilor.⁷³

Deși D. B. Wallace observă că majoritatea bibliștilor contemporani nu consideră verbul *παύσονται* la diateza medie indirectă, argumentând că verbul *παύω* la viitor este deponent, iar schimbarea verbelor în 1Cor 13,8 este doar una stilistică, textul nefăcând, în acest caz, vreun comentariu referitor la încetarea limbilor în ele însele, decât cel al intervenției a ceea ce e „desăvârșit”, totuși, el aduce trei argumente împotriva înțelegerii verbului ca deponent:

⁶⁷ David E. GARLAND, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, 2003, 622.

⁶⁸ CARSON, *Showing the Spirit*, 66.

⁶⁹ G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, 643.

⁷⁰ Pentru detalii vezi și David E. GARLAND, *1 Corinthians*, 622.

⁷¹ Stanley D. Toussaint, „First Corinthians Thirteen and the Tongues Question”, în *Bibliotheca Sacra* 120 (1963), 311–16.

⁷² Vezi detalii, R. Bruce COMPTON, „1 Corinthians 13,8-13 and the Cessation of Miraculous Gifts”, în *DBSJ* 9 (2004), 97-144 (120).

⁷³ Daniel B. WALLACE, *A Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1996, 422.

a. dacă „*παύσονται*” este deponent, atunci, în greaca elenistă, a doua parte principală (timpul viitor) nu trebuie să fie la diateza activă. Însă, dimpotrivă, acest aspect este întâlnit frecvent.⁷⁴ Prin urmare, verbul nu poate fi considerat deponent.

b. textul din Lc 8,24: Iisus „a certat vântul și valul apei; și ele au încetat (*ἐπαύσαντο*, aorist mediu) și s-a făcut liniște”. Argumentul este că cele neînsuflețite nu pot înceta din proprie inițiativă; prin urmare, diateza medie a verbului *παύω* este echivalentă diatezei pasive. Acest argument este o neînțelegere a caracteristicilor literare ale textului: dacă vântul și valul mării nu pot înceta în mod voluntar, de ce le *muștră* Iisus? Mai mult, de vorbesc ucenicii despre ascultarea vânturilor și a apei față de Iisus? Vântul și marea sunt personificate în textul din Lc 8, iar „încetarea” din partea lor e prezentată ca un act de ascultare determinată de propria lor voință.

c. ideea că verbul deponent de la diateza medie este, de fapt, înțeles la diateza *activă*. Dar *παύσονται* este înconjurat în 1 Cor 13,8 de verbe la diateza pasivă, nu activă. Puterea reală a verbului *παύω* la diateza medie este intransitivă [acțiunea lui nu trece direct asupra unui obiect], în timp ce la diateza activă este tranzitivă [acțiunea se răsfrânge direct asupra unui obiect]. În diateza activă are puterea de a cauza *încetarea* altor obiecte; în diateza medie, *încetarea* se produce ca urmare a răsfrângerii acțiunii direct asupra sa.⁷⁵

În concluzie, Wallace consideră că opinia bibliștilor referitoare la verbul deponent se fundamentează pe unele ipoteze greșite ale identificării lui *παύσονται* ca deponent, pe sensul paralel din Lc 8,24 și chiar pe sensul deponentului. Însă Apostolul Pavel pare să sublinieze un aspect care e mult mai mult decât o simplă schimbare stilistică a verbelor.⁷⁶

În omiliile Sf. Ioan Hrisostom la 1 Corinteni, *τέλειον* este înțeles ca referindu-se, de asemenea, la Parusia Domnului.⁷⁷ De aceea, rațiunea legată de încetarea limbilor este determinată de împlinirea mandatului ei. Vorbirea în limbi s-a dat „spre întărirea credinței, [iar] apoi când credința va fi împrăștiată pretutindeni, negreșit că întrebuințarea [ei] va fi de prisos”.⁷⁸ Redăm, în concluzie, argumentul pe care Sf. Ioan Hrisostom,⁷⁹ la sfârșitul secolului al IV-lea, îl subliniază, în acest sens, într-o omilie rostită la praznicul Cincizecimii:

„Pentru care pricină dar nu se mai fac semne acum? De la mulți aud aceasta, care pururea se întrebă: Pentru ce atunci toți cei botezați vorbeau în limbi, dar acum nu? Să cunoaștem mai întâi ce înseamnă a vorbi în limbi? Cei botezați grăiau îndată în limba indienilor, în a egiptenilor, în a perșilor, în a sciților, în a tracilor și omul prindea darul vorbirii în multe limbi: chiar aceștia de acum, dacă ar fi fost botezați atunci, îndată i-ai fi auzit grăind în felurite

⁷⁴ Wallace explică aici că „o căutare în baza de date a *TLG-ului* scoate în evidență *sute* de asemenea cazuri. Mai mult, viitorul mediu al verbului „*παύω*” a fost utilizat des, în aceeași perioadă, cu înțelesul de „a înceta” (Daniel B. WALLACE, *A Greek Grammar Beyond the Basics*, 422).

⁷⁵ Daniel B. WALLACE, *A Greek Grammar Beyond the Basics*, 422-423.

⁷⁶ Daniel B. WALLACE, *A Greek Grammar Beyond the Basics*, 423.

⁷⁷ Sf. Ioan Hrisostom, pentru a ilustra diferența dintre *în parte* și *desăvârșire*, face o comparație între Vechiul și Noul Testament, identificând *desăvârșirea* nu cu Noul Testament, sau finalizarea revelației acestuia, ci cu *dobândirea împărăției cerurilor* (Vezi Sfântul IOAN HRISOSTOM, *Omiliile la Matei* 16,5, PSB 23, traducere, introducere, indici și note Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, 203-204).

⁷⁸ Sf. IOAN HRISOSTOM, *Tâlcuire la Epistola întâi către Corinteni*, trad. Theodosie Athanasie, ed. rev. Constantin Făgețean, Sophia / Cartea Ortodoxă, București, 2005, 359. „Εἰ γὰρ ἀμφότερα ταῦτα τῆς πίστεως ἐνεκεν εἰσενήνεκται, ταύτης πανταχοῦ διασπαρείσης, περιττὴ τούτων ἡ χρεία λοιπόν.” (JOANNIS CHRYSOSTOMI, *In epistolam I ad Corinthios (homiliae 34)*, PG 61, J.-P. Migne, Paris, 1862, col. 287).

⁷⁹ JOANNIS CHRYSOSTOMI, *De Sancto Pentecoste, Homilia I*, PG 50, J.-P. Migne, Paris, 1862, col. 459, trad. românească a Pr. D. Fecioru, *Cuvântări la praznice Împărătești*, București, 1942, 258.

limbi. Aceasta o arată Pavel, zicând: „Și găsim câțiva ucenici, a zis către ei: Primit-ați voi Duhul Sfânt când ați crezut? Iar aceia au zis către el: Dar nici n-am auzit dacă este Duh Sfânt”. Și apoi botezându-i și „punându-și Pavel, mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor și vorbeau în limbi...” [FA 19,1-2.6).

Pentru care pricină dar a fost dus și a luat dintre oameni acum harul acesta? Nu pentru motivul că Dumnezeu ne necinstește ci pentru că ne cinstește foarte mult. Cum? Să vă spun. *Oamenii erau atunci mai puțin pregătiți*, deoarece erau izbăviți de curând de idoli și mintea lor era încă neascuțită și mai nesimțitoare, erau atrași și încântați de toate cele trupești, nu aveau încă nici o idee despre darurile netrupești și nici nu știau ce este harul spiritual, care se contemplă numai prin credință. *Pentru aceea se făceau atunci semne*.

Unele dintre harismele cele duhovnicești sunt nevăzute și se înțeleg numai prin credință, iar altele se fac prin semne văzute pentru încredințarea celor necredincioși. Adică, iertarea păcatelor este lucrare duhovnicească, care se înțelege cu gândul: este deci dar nevăzut. Pentru că nu vedem cu ochii trupului, cum se curățesc, deci, păcatele? Cel ce se curățește este sufletul. Însă sufletul nu se vede cu ochii trupului. Deci curățirea păcatelor este un dar care se înțelege cu mintea și nu poate fi văzut de ochii trușești. *A vorbi însă în diferite limbi este și aceasta una din lucrările spirituale ale Duhului, dar dă un semn văzut și ușor de priceput de cei necredincioși*. Într-adevăr, vorbirea care se aude afară este o învedereare și o dovadă a celei nevăzute, care se face în suflet.

Eu acum, deci, n-am nevoie de semne. Pentru ce? Pentru că am fost învățat să cred în Stăpânul și fără să mi se dea semn. Cel care nu crede are nevoie de zălog, dar eu, care cred, n-am nevoie de zălog și nici de semn. Știu că am fost curățit de păcate, chiar dacă n-aș vorbi în limbi. Cei de atunci, nu credeau, dacă nu primeau semn. Pentru aceasta li se dădea semne, ca un gaj al credinței în care credeau. Prin urmare nu se dădea semne ca la niște credincioși ci ca la niște necredincioși, ca să ajungă credincioși. În acest sens zice și Pavel: *„Semnele nu sunt pentru cei credincioși ci pentru cei necredincioși.”* [1 Cor 14,22] Vedeți dar că dacă s-au îndepărtat de la noi semnele, nu se datorește faptului că Dumnezeu nu ne cinstește, ci că ne cinstește? A făcut astfel voind să arate credința noastră, că noi credem în El fără gajuri și fără semne. Cei de la început, dacă n-ar fi luat mai întâi semn și gaj, n-ar fi crezut în el cu privire la cele nevăzute. Eu, însă și fără semn îmi arăt toată credința. *Aceasta este pricina pentru care nu se fa c acum semne”*.

5. Concluzii

a. „Vorbirea în limbi” este un dar al Sfântului Duh, o *χάρισμα*. Pentru o corectă înțelegere a ei, este nevoie de analiza textelor din Faptele Apostolilor și epistola 1 Corinteni, avându-se în vedere faptul că Sf. Evanghelist Luca este cel care, la data scrierii Faptelor Apostolilor, cunoștea bine sensul glosolaliei despre care Apostolul Pavel scrisese bisericii din Corint.

b. Evanghelistul Luca subliniază, în Faptele Apostolilor, ideea că harisma „vorbirii în alte limbi”, ca efect al prezenței Duhului Sfânt, reprezintă o minune a vorbirii într-o limbă inteligibilă, alta decât cea nativă a *glossolalului*, și necunoscută lui, care nu avea nevoie de traducere pentru auditoriu. În acest caz, putem identifica vorbirea în limbi cu *xenoglossia*.

c. Spre deosebire de relatarea Evanghelistului, textul din 1 Cor 14 insistă, din pricina nevoii inteligibilității învățaturii date în Biserică, pe manifestarea harismei *tălmăcirii limbilor* împreună cu cea a glosolaliei în scopul de a zidi duhovnicește Biserica. Aspectul comun cu perspectiva Faptelor Apostolilor, rămâne necesitatea harismei glosolaliei de a fi o mărturie inteligibilă atât celor din Biserică, cât și celor necredincioși.

d. ”A fi plin de Duhul” înseamnă a da mărturie inteligibilă în Biserică, și nu una neînțeleasă de nimeni (Mt 10:19-20; FAp 4:8-12.19-20; 5:29-32: 6.5; 7:2-53).

e. Datorită caracterului ei temporar, harisma vorbirii în limbi a încetat după veacul apostolic. Argumentul Sf. Ioan Hrisostom este revelator în acest sens.

STELIAN TOFANĂ

f. Așadar, *"Tubiților, nu dați crezare oricărui duh, ci ispitiți duhurile de sunt de la Dumnezeu"*
(1 In 4: 1), *"...pentru că, nu este de mirare, deoarece însuși satana se preface în înger al luminii"*
(2 Cor 11: 14).

GEN. 1-3. INFLUENȚA TEXTULUI ÎN DEZVOLTAREA CONCEPTULUI DE INCORUPTIBILITATE LA SF. IRENEU DE LYON*

DĂNUȚ JEMNA**

ABSTRACT. *The Role of Gen. 1-3 in the Development of the Incorruptibility Concept at St. Irenaeus of Lyon.* The first three chapters of the Genesis focus on the fundamental truths which lie at the foundation of the Christian biblical anthropology: the origin of man, the constitution received in the moment of creation, his destiny, fall and its implications on man's existence and goal, God's interference in the fall so that his divine plan should remain valid under new conditions. The density of the theological and anthropological material of these texts attracted both the Heretics and the defenders of the righteous belief. St. Irenaeus of Lyon frequently makes use of Gen. 1-3, namely excerpts from 1:26-28, 2:7-8, 3:5, to substantiate his biblical thinking about man and to fight against the Gnostic heresy. The objective of this paper is to analyze the way in which St. Irenaeus' exegesis contributes to the substantiation of the incorruptibility concept of his anthropology.

Keywords: *Gen. 1-3, St. Irenaeus of Lyon, anthropology, incorruptibility*

Introducere

Primele trei capitole ale cărții Facerii prezintă într-o formă condensată date esențiale pentru antropologia creștină: originea și constituția omului, destinul său, căderea în păcat și efectele acesteia asupra modului său de existență, a relației cu Dumnezeu. Gen. 1-3 joacă un rol determinant în proiectul Sf. Irineu de a combate gnosticismul și de a construi un răspuns biblic la această erezie care lasă gândirea despre om în parametrii filosofiei antice. Aceste texte reprezintă o sursă cu ajutorul căreia Sf. Irineu dezvoltă o antropologie biblică unitară care transpare din câteva relații cu privire la om: început și sfârșit, primul și al doilea Adam, constituția omului și scopul său, căderea în păcat și destinul omului. Creația și constituția omului primesc claritate prin lumina pe care o aduce întruparea Fiului, în acord cu textele NT. Împlinirea omului este legată de venirea celui de-al doilea Adam, iar acesta din urmă este anunțat încă de la început prin venirea în ființă a primului Adam. Desăvârșirea omului este posibilă pentru că Dumnezeu s-a făcut om, dar și pentru că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În dezvoltarea acestor corespondențe, Sf. Irineu utilizează conceptul de incoruptibilitate, pe care îl definește biblic prin interpretarea tipologică a textelor din VT.

Căderea omului a făcut din istorie un spațiu al salvării, iar atingerea scopului său presupune mai întâi un proces de vindecare. În urma acestei intervenții divine mântuitoare omul este reasezat pe direcția progresului spre împlinire. Potrivit¹ Sf. Irineu, împlinirea omului înseamnă dobândirea incoruptibilității, care coincide cu perfecțiunea, un atribut prin excelență al ființei divine pe care omul îl poate primi doar prin participare la viața veșnică a lui Dumnezeu. Dacă acceptăm ipoteza că în antropologia Sf. Irineu conceptul de incoruptibilitate este unul definitoriu pentru proiectul

* Lucrarea este parte a referatului al doilea susținut în cadrul Școlii Doctorale a Universității Babeș Bolyai Cluj Napoca, sub îndrumarea Pr. Prof.univ.dr. Stelian Tofană.

** *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj Napoca, danut.jemna@uaic.ro*

¹ Jacobsen este de părere că narațiunea creației și căderii, relatate Gen. 1-3, joacă un rol important în teologia Sf. Irineu tocmai pentru că textul Scripturii creează o relație fundamentală între începutul omului și destinul său, cf. A.C. JACOBSEN, *The importance of Gen. 1-3 in the Theology of Irenaeus*, „Zeitschrift für Antikes Christentum”, vol. 8, p. 299.

său de a se desprinde de elenism, atunci un obiectiv important al cercetării operei episcopului de Lyon, din perspectivă biblică, este tocmai analiza modului în care exegeza sa la Gen. 1-3 contribuie la fundamentarea acestui concept. În lucrarea de față avem în vedere un asemenea obiectiv, iar analiza are în atenție în special textele din Gen. 1:26-28, 2:7-8 și 3:5.

1. Distincția creat - necreat și scopul omului (Gen. 1:26-28)

În prima parte a cărții a IV-a a operei² sale *Adversus Haereses* (AH), Sf. Irineu își propune să demonstreze unicitatea lui Dumnezeu și unitatea celor două testamente care alcătuiesc Scriptura apelând la cuvintele Mântuitorului și la cuvintele profetice despre Hristos. În acest context, episcopul citează din Gen. 1:28 pentru a realiza o relație între scopul venirii Fiului în lume și destinul omului:

„să acorde moștenirea incoruptibilității în vederea deplinei desăvârșiri a omului. Căci El l-a modelat în vederea unei creșteri și a unei maturități, după cuvântul Scripturii: Creșteți și înmulțiți-vă”³.

La Sf. Irineu, destinul omului este echivalent cu atingerea desăvârșirii, în urma unui proces de creștere. Maturitatea omului presupune dobândirea incoruptibilității, care este înțeleasă ca o moștenire, ca un dar făcut omului de către cel care are acest atribut prin excelență: Dumnezeu. Introducerea acestei dimensiuni a incoruptibilității are la Sf. Irineu importanță prin prisma intenției sale de a construi biblic o altă viziune despre om decât cea a gnosticilor. Demersul acestei intenții, chiar dacă nu este realizat metodic, presupune o definire a incoruptibilității, în sens creștin, în relație cu ființa lui Dumnezeu, și apoi punerea ei în relație cu ființa omului. Conceptul de incoruptibilitate joacă un rol important la Sf. Irineu pentru clarificarea raportului dintre om și Dumnezeu, așa cum este dezvoltat biblic pe baza distincției dintre ființa creată și cea necreată. În acest demers, pasajul din Gen. 1:26-28 este fundamental, iar episcopul de Lyon îl utilizează pentru a da conceptului de incoruptibilitate o perspectivă trinitară și pentru a susține potențialitatea participării omului la incoruptibilitate prin apelul la constituția sa de ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Chipul și asemănarea lui Dumnezeu și incoruptibilitatea (Gen. 1:26)

Când Sf. Irineu vorbește despre om ca o ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, el are în vedere pasajul⁴ din Gen. 1:26. În scrierile sale, termenii „chip” și „asemănare” sunt corelativi și apar în permanență ca o pereche în care unul îl presupune pe celălalt. Acești termeni sunt interschimbabili când se referă la primul Adam în starea lui dinainte de cădere, la ariena

² În lucrare cităm ediția franceză publicată în colecția Sources Chretiennes, astfel: *Livre I*: 263, 264 (1979): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre II*: 293, 294 (1982): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre III*: 210, 211 (1974): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau; *Livre IV*: 100; 2 vols. (1965): texte et trad. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, C. Mercier; *Livre V*: 152, 153 (1969): texte et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier.

³ Cf. AH 4.11.1, aici Sf. Irineu citează din Gen. 1:28 pentru a susține ideea centrală a antropologiei sale conform căreia omul a fost creat cu o constituție dinamică, ca să devină în permanență spre *telos*-ul său. Majoritatea comentariilor la cartea Genezei văd însă în acest pasaj o binecuvântare care vizează viața biologică și socială a omului, mai puțin un enunț care privește constituția și destinul său. Un exemplu este comentariul lui J.F. Keil și F. Delitzsch care insistă asupra relației dintre binecuvântarea dată omului de a se înmulți, nevoia de a se hrăni și demnitatea de a avea stăpânire asupra creației, cf. J.F. KEIL și F. DELITZSCH *Old Testament Commentary, vol. 5, Psalms*, Hendrickson Publishers, 2006, electronic version, cap.1 (Genesis 1). Un alt exemplu este comentariul lui Bede, în care acest pasaj este utilizat pentru a clarifica relația dintre înmulțirea oamenilor, căsătorie, sexualitate și virginitate, cf. Bede, *On Genesis*, trad. C.B. Kendal, Liverpool University Press, 2008, p. 93.

⁴ În VT mai există doar trei formule asemănătoare cu cea din Gen. 1:26: în Gen. 1:27: „Și Dumnezeu l-a făcut pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat și femeie i-a făcut”; Gen. 5:1: „În ziua în care Dumnezeu l-a făcut pe Adam, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut”; Gen. 9:6: „... fiindcă după chipul lui Dumnezeu l-a făcut Dumnezeu pe om”.

omului și la constituția sa. Așa cum remarcă⁵ A. Rousseau, la Sf. Irineu nu avem încă o conceptualizare pentru sintagma biblică din Gen. 1:26, așa cum se va întâmpla în secolele următoare, ci asistăm la un limbaj natural, concret și aproape de cel biblic. Termenii⁶ „chip” și „asemănare” formează o pereche și sunt utilizați de Sf. Irineu pentru a clarifica înțelegerea biblică despre om ca o ființă compusă. „Chipul” implică trupul omului și vizează două exigențe conform cu ideea de modelare sugerată de textul⁷ din Gen. 2:7: chipul este vizibil; acesta poartă trăsăturile arhetipului. Ca o noutate pentru gândirea epocii sale, Sf. Irineu consideră că chipul lui Dumnezeu implică forma și substanța trupului⁸, după exigența vizibilității. El menționează explicit că trupul omului este modelat după chipul lui Dumnezeu⁹ și folosește frecvent pentru om expresia „ființă modelată de Dumnezeu” (*plasma*). La acest nivel, termenul „chip” îl presupune pe cel de „asemănare”, în sens strict natural, și se referă la capacitățile cu care omul a fost înzestrat la creație ca să corespundă cu modelul după care a fost creat.

Nuanțarea unei diferențe între termenii „chip” și „asemănare” apare la Sf. Irineu în momentul în care discută despre scopul omului, despre perfecțiunea acestuia și despre faptul că acum omul se află într-o stare de cădere și are nevoie de salvare. Omul este creat de Dumnezeu pentru un destin veșnic, care se atinge în urma unui proces de creștere spre perfecțiune, o stare de plinătate a Duhului Sfânt. Asemănarea cu Dumnezeu presupune acceptarea planului divin și trăirea în plinătatea Duhului, fapt care nu s-a realizat cu primul Adam din pricina căderii. Mântuirea este o refacere a modului de existență pierdut prin păcat și presupune reluarea procesului de creștere spre perfecțiune întrerupt din cauza căderii. În viziunea Sf. Irineu, chipul omului se păstrează după cădere, însă asemănarea se pierde pentru că omul nu mai are însoțirea Duhului Sfânt, iar procesul de creștere spre maturitate încetează. Antropologia Sf. Irineu implică o importantă dimensiune pneumatologică care aduce o clarificare cu privire la termenii „chip” și „asemănare” prin relația dintre omul perfect și cel imperfect¹⁰:

⁵ În *Appendice II* al traducerii sale la Dem, A. Rousseau îl critică pe J. Fantino și refuză distincția dintre similitudine (ομοιοτης) și asemănare (ομοιωσις) și consideră că la Sf. Irineu avem de a face cu un limbaj concret, direct, real, mai aproape de limbajul biblic și mai puțin unul tehnic, care să suporte o conceptualizare clară, cf. A. ROUSSEAU, *Appendice II, Image et ressemblance de Dieu chez Irenee*, pp. 365-371, în lucrarea Irénée de Lyon, *Demonstration de la predication apostolique*, texte et trad. A. Rousseau, Sources Chretiennes, 406, Les Editions du Cerf, Paris, 1995.

⁶ În textul ebraic al Scripturii se folosesc *selem* și *demut*. *Selem* apare în VT în majoritatea cazurilor cu un sens care vizează o reprezentare care presupune o asemănare fizică și apare frecvent în relație cu idoli, cf. W.S. TOWNER, *Clones of God, Genesis 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible*, “Interpretation”, 2005, p. 346.

⁷ Există o tradiție gnostică și iudaică la Gen. 1:26-28 și 2:7-8 care susține ideea unei duble creații. Y. de Andia menționează două surse în acest sens: Evanghelia lui Filip și lucrările lui Filon din Alexandria, cf. Y. de ANDIA, *Homo vivens: incorruptibilit'e et divinisation selon Irenee de Lyon*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1986, pp. 62-63.

⁸ H. Boersma opinează că Sf. Irineu este poate singurul dintre Sfinții Părinți ai Bisericii care afirmă caracterul fizic, trupesc al chipului lui Dumnezeu în om. O asemenea viziune are darul să aducă cu sine implicații etice importante și să dea Bisericii actuale instrumente cu care să opereze în raport cu ideologiile noi despre om sau despre trupul omului, conform H. BOERSMA, *Accommodation to What? Univocity of Being, Pure Nature, and the Anthropology of St Irenaeus*, „International Journal of Systematic Theology”, 2006, vol 8; nr. 3, p. 279. W.S. Towner apreciază că în final se pot identifica două poziții cu privire la interpretările sintagmei „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”: una substanțialistă, care admite ideea regăsirii la nivelul omului (în trup sau în suflet) a unor caracteristici ale ființei divine; una relațională, care admite ideea unei înclinații sau comportament care apare doar în relații, cf. W.S. TOWNER, *Op. Cit.*, p. 348. În această grilă, Sf. Irineu ar fi un substanțialist, însă aprecierea trebuie nuanțată pentru că Sf. Irineu își dezvoltă hristologic antropologia sa și prin urmare și înțelegerea sintagmei biblice din Gen. 1:26.

⁹ În AH5.6.1. și în prefața de la AH 4 se realizează această precizare și sunt două texte în care termenii *imago* și *similitudo* sunt folosiți cu același sens, având un conținut hristologic. Diferența de sens dintre cei doi apare atunci când se pune în discuție faptul că Fiul însuși are de realizat un urcuș, de a duce omul pe care l-a asumat în sine însuși spre perfecțiune.

¹⁰ J. FANTINO, *Op. cit.*, p. 179.

„Când Duhul, amestecându-se cu sufletul, se unește cu lucrarea modelată, se realizează omul spiritual și perfect care a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, grație acestei manifestări a Duhului. Când, dimpotrivă, Duhul lipsește din suflet, rămânând un om psihic și carnal, va fi imperfect, având chipul lui Dumnezeu în lucrarea modelată, însă nu primește asemănarea cu Dumnezeu prin Duhul”¹¹.

Textul de mai sus afirmă explicit că a avea pe Duhul înseamnă a avea asemănarea cu Dumnezeu. Ceea ce incomodează în acest pasaj însă este relația de echivalență stabilită între omul imperfect, omul „psihic” și cel „carnal”, precum și între cel perfect cu cel „spiritual”. Această echivalență rezultă din întrepătrunderea planului soteriologic cu cel antropologic. Sf. Irineu dă o altă nuanță termenilor gnostici, vorbind despre omul firesc, „carnal” sau „pământesc”¹² ca despre omul aflat în situația de neascultare și păcat, un om care nu are Duhul Sfânt, însă are chipul lui Dumnezeu și este chemat la mântuire. Acest om nu se poate mântui singur și nu poate avea viață decât dacă o primește de la Duhul Sfânt. Omul „spiritual” este omul perfect, omul care participă¹³ la viața Duhului, care se află în comuniune cu Duhul Sfânt.

O clarificare a termenilor „chip” și „asemănare” la Sf. Irineu se poate face doar în context biblic prin viziunea paulină, pe care și-o însușește și episcopul de Lyon, potrivit căreia chipul lui Dumnezeu este Hristos, iar Adam a fost creat după acest chip. Antropologia Sf. Irineu este construită hristologic, iar obiectivul acesteia este de a demonstra că omul este creat de Dumnezeu ca o ființă cu o natură compusă - materie și spirit – și că acest om integral este destinat mântuirii și învierii. În spiritul Scripturii, Sf. Irineu realizează o relație între textul din Gen. 1:26-28 cu cel din Col. 1:15, care afirmă că Hristos, Fiul¹⁴ întrupat, este chipul lui Dumnezeu. În viziune biblică, chipul lui Dumnezeu este legat de întrupare. Dumnezeu este invizibil, iar chipul implică vizibilitatea. De aceea, prin întrupare, Fiul a arătat lumii adevăratul chip al lui Dumnezeu și a refăcut și asemănarea care s-a pierdut prin păcat:

„În vremurile anterioare, este adevărat, se spune că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar el nu a fost revelat ca atare, căci Cuvântul era încă invizibil, El, după a cărui chip omul a fost făcut. Dealtfel, din această pricină asemănarea a fost ușor pierdută. Dar, atunci când Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut trup, El a confirmat și pe una și pe cealaltă (chipul și asemănarea): El a făcut să apară chipul cu adevărat, devenind El Însuși ceea ce chipul său era și a restabilit asemănarea într-o manieră stabilă, făcând omul asemănător Tatălui invizibil prin Cuvântul cel vizibil”¹⁵.

În acest pasaj se arată instabilitatea intrinsecă a omului aflat în starea de copilărie care a condus ușor la pierderea asemănării cu Dumnezeu. Această lipsă de stabilitate este legată de invizibilitatea chipului lui Dumnezeu, de faptul că întruparea nu a avut încă loc. Implicit, Sf. Irineu indică nevoia întrupării Fiului dincolo de accidentul păcatului. Doar așa omul își afirmă plenar condiția de ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Relația dintre Hristos - adevăratul chip al lui Dumnezeu și om - care a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este construită convenabil de Sf. Irineu cu ajutorul conceptului de incoruptibilitate. Incoruptibilitatea este în același timp atât rezultatul unui proces de creștere, precum și răsplata sau cununa unei lupte¹⁶, a unui efort de a fi participat progresiv la ea în condițiile din lume. Iconomia lui Dumnezeu în istorie implică două exigențe: una antropologică - a creșterii și

¹¹ AH 5.6.1

¹² Sf. Irineu face trimitere la 1Cor. 15:49.

¹³ Conform cu AH 5.9.3., acest om implică participarea trupului la Duhul Sfânt și nu renunțarea la trup. Y de Andia precizează că această participare la viața Duhului înseamnă că trupul omului primește o calitate pe care nu o are, cea de incoruptibilitate, Y. De ANDIA, *Op. Cit.*, pp.291-293.

¹⁴ AH 5.6.1

¹⁵ Acest pasaj esențial din AH 5.16.2 face distincția dintre chip și asemănare la nivelul omului având în vedere starea sa căzută și opera de restaurare a lui Hristos.

¹⁶ AH. 5.29.1

dezvoltării omului spre perfecțiune; una soteriologică - a asumării libere a acestui proces în condițiile actuale din lume. Hristos este expresia pleneră a chipului lui Dumnezeu, după exigența unei forme vizibile pe care o implică conceptul de chip, precum și expresia desăvârșită a asemănării cu Dumnezeu, prin modul său de viață în totală dependență de Dumnezeu și prin ridicarea omului la nivelul plinătății Duhului, a unirii cu Dumnezeu pentru eternitate. Accentul pe Hristos cel glorificat nu este un accent eshatologic, ci unul antropologic. Hristos înviat și înălțat în slavă este ținta și vocația primului Adam, iar drumul parcurs de Mântuitorul până acolo este modelul de urmat pentru fiecare om din istorie.

O viziune trinitară asupra creației omului și asupra incoruptibilității (Gen. 1:26-28)

Sf. Irineu dă o interpretare trinitară la pasajul din Gen. 1:26-28 în contextul în care răspunde la întrebarea de ce omul nu a fost creat perfect de la început¹⁷. Înțelepciunea Creatorului se arată în modul în care a dat constituție omului, ca o ființă cu proporție, măsură și armonie. Omul a primit aceste caracteristici pentru a crește și a ajunge la perfecțiune¹⁸. Arta creatoare a lui Dumnezeu este evidențiată de episcop prin interpretarea trinitară la Gen. 1:26-28:

„Aceasta este ordinea, ritmul și mișcarea prin care omul creat și modelat devine chipul și asemănarea Dumnezeului celui necreat: Tatăl decide și comandă, Fiul execută și modelează, Duhul hrănește și crește, iar omul progresează puțin câte puțin și se ridică spre perfecțiune, adică se apropie de necreat: căci nu există perfecțiune decât la cel necreat, și acesta este Dumnezeu. Cât despre om, trebuia ca mai întâi să fie făcut, fiind făcut să crească, crescând să devină adult, devenind adult să se înmulțească, înmulțindu-se să devină puternic, fiind puternic să fie glorificat, și în final, fiind glorificat, să vadă pe Dumnezeu. Căci Dumnezeu este cel care trebuie văzut într-o zi, iar vederea lui Dumnezeu oferă incoruptibilitatea, iar incoruptibilitatea îl face pe om să fie aproape de Dumnezeu”¹⁹.

Antropologia Sf. Irineu este construită trinitar, dintr-o perspectivă biblică, în lumina revelației aduse de întruparea Fiului lui Dumnezeu. Evenimentul creației descoperă participarea Sf. Treimi²⁰ în comuniunea persoanelor divine și în implicarea unică a fiecăreia la proiectul creației. Perspectiva antropologică²¹ din Gen. 1:28 apare prin identificarea etapelor dezvoltării omului, de la starea de copilărie până la statura maturității sau a perfecțiunii sale. Sf. Irineu consideră că vederea lui Dumnezeu este posibilă doar la maturitate, iar această vedere dă omului incoruptibilitatea.

Este important de precizat că în gândirea episcopului conceptul de incoruptibilitate este construit mai întâi în relație cu ființa lui Dumnezeu în contextul efortului său de a se delimita de gândirea gnostică. Însă, incoruptibilitatea este un concept utilizat frecvent în gândirea greacă și este

¹⁷ Acest răspuns este desfășurat pe larg în AH 4.38.1-4 după ce, mai întâi, demonstrează că omul a fost creat ca o ființă liberă.

¹⁸ În AH 4.38.3, perfecțiunea este înțeleasă ca apropiere de cel necreat, astfel încât omul să primească slava Sa.

¹⁹ Pasajul este citat din AH 4.38.3 și are un punct de plecare în opera Sf. Teofil al Antiohiei, care dă pasajului din Gen. 1:26-28 cu privire la creația omului o interpretare trinitară prin sesizarea dimensiunii comunitare a ființei și economiei lui Dumnezeu. De asemenea, finalul pasajului este un citat din cartea *Înțelepciunii lui Solomon*, cap. 6:19.

²⁰ În literatura de specialitate părerile sunt împărțite cu privire la pluralul din Gen. 1:26, precum și la soluțiile interpretative date acestui pasaj. S. Brayford și W.S. Towner sintetizează aceste opinii și consideră că interpretarea trinitară la acest pasaj este una dogmatică și nu una exegetică, cf. S. BRAYFORD, *Genesis, Septuagint Commentary Series*, Brill, Leiden, 2007, p. 221, W.S. TOWNER, *Clones of God, Genesis 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible*, “Interpretation”, 2005, p. 344. R.K. Hughes este de părere că Gen. 1:2 oferă suport exegetic pentru a înțelege pluralul din 1:26 în sens trinitar, dar și textele NT care vizează implicarea Fiului în evenimentul creației, cf. R.K. HUGHES, *Genesis*, Crossway Books, Wheaton, 2004, p. 36.

²¹ Capacitatea omului de a procrea, împreună cu întregul proces al multiplicării sale este interpretat de unii autori în relație cu sensul omului de a governa asupra creației și de a produce civilizație pe pământ, cf. A.R. GUENTHER, *Creation: A Hermeneutical Study in Genesis 1:1-2:3*, „Direction”, vol. 6, nr. 3, 1977, p. 16.

prezent la gnostici doar în relație cu Tatăl, care este invizibil, incomprehensibil, nenăscut, perfect, tatăl tuturor lucrurilor²². Sf. Irineu refuză delimitarea gnostică dintre Tatăl și eonii spirituali, dintre Demiurgul creator și eonul salvator Hristos și nu admite că incoruptibilitatea ar fi doar o trăsătură a Tatălui, ca o caracteristică abstractă a ființei sale transcendente și ascunse oricărei cunoașteri. Dimpotrivă, episcopul construiește conceptul de incoruptibilitate trinitar și are în vedere toate cele trei persoane²³: Tatăl este incoruptibil - El este cel care dă omului incoruptibilitatea²⁴; Logosul incoruptibilității²⁵ este Fiul, Cel prin care omul poate primi acest dar divin; Duhul este arvuna incoruptibilității²⁶ care este dată omului în Biserică. Iconomia treimică a lui Dumnezeu este surprinsă de Sf. Irineu nu numai la creație, ci în toată lucrarea divină în care se delimitează specificul lucrării și a caracterului fiecărei persoane: Duhul pregătește omul pentru Fiul, pentru adopție; Fiul conduce pe om la Dumnezeu Tatăl; Tatăl dă omului darul divin al incoruptibilității²⁷.

Gnosticii aplică eternitatea și incoruptibilitatea ființei umane prin ideea de consubstanțialitate a omului cu natura spirituală a ființei divine. Pentru ei, incoruptibilitatea vizează doar sufletul, care este nemuritor și este unit cu Dumnezeu. La Sf. Irineu însă, este afirmată transcendența ființei divine față de creație, iar incoruptibilitatea se poate obține de către om doar prin participare, adică printr-o relație cu persoanele divine. Incoruptibilitatea nu este o caracteristică abstractă a substanței sau naturii divine, ci ține de modul său treimic de existență în comuniune liberă a persoanelor Treimii, este stabilitatea și plinătatea vieții divine care se oferă omului ce intră în comuniune cu Dumnezeu.

Prin conceptul de incoruptibilitate, Sf. Irineu se desprinde radical de ontologia clasică greacă. Episcopul refuză ființa abstractă a lumii clasice antice și o gândește din perspectivă biblică prin conceptul de viață. Dumnezeu este viață pentru că este o ființă a comuniunii personale dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Vederea lui Dumnezeu este participarea omului la splendoarea lui, care este dătătoare de viață. Cei care îl văd pe Dumnezeu au parte de viață, pentru că omul a fost creat pentru a trăi veșnic, pentru a participa la Cel care este viața prin excelență:

„Căci este imposibil să trăiești fără viață, și nu există viață decât prin participarea la Dumnezeu, iar această participare înseamnă vederea lui Dumnezeu”²⁸.

„Astfel deci, omul va vedea pe Dumnezeu pentru a trăi, devenind nemuritor”²⁹.

„Căci slava lui Dumnezeu este omul viu, iar viața omului este vederea lui Dumnezeu.”³⁰

„Căci Dumnezeu este cel care trebuie văzut într-o zi, iar vederea lui Dumnezeu procură incoruptibilitatea, iar incoruptibilitatea face ființa să fie aproape de Dumnezeu”³¹

Ideea de participare la viață este dezvoltată la Sf. Irineu din această viziune trinitară asupra creației și a întregii iconomii divine. Participarea la viața divină înseamnă primirea Duhului Sfânt³², care îi dă omului viața și puterea (ἐξουσία) să devină copil al lui Dumnezeu (In. 1:12). Participarea este o experiență personală, relațională, care face persoana umană capabilă să trăiască după modul divin personal de existență. Episcopul vorbește despre o unire a Cuvântului și a Duhului

²² AH 1.30.1

²³ La Sf. Irineu, trinitatea este construită din perspectivă iconomică, care privește relațiile dintre persoanele Sf. Treimi în lucrarea lui Dumnezeu și în participarea specifică a fiecărei persoane la planul său. Analiza Sf. Treimi în imanența sa, a relațiilor din interiorul ființei divine va fi opera părinților Capadocieni, în lucrările elaborate în sec. al IV-lea.

²⁴ AH 4.20.5

²⁵ AH 3.19.1

²⁶ Cf. AH 5.8.1, această arvună este doar o parte din ceea ce omul va primi la înviere, iar rostul ei este să pregătească omul pentru incoruptibilitate, printr-un proces de creștere.

²⁷ Această idee din AH 4.20.5 este reluată și dezvoltată și în AH 4.20.6.

²⁸ AH 4.20.5

²⁹ AH 4.20.6

³⁰ Acest pasaj din AH 4.20.7 leagă evenimentul creației de întruparea Fiului.

³¹ AH 4.38.3

³² „Omul este viu grație participării la Duhul” (*participationem Spiritus*), conform AH 5.9.2.

Sfânt cu omul modelat de Dumnezeu la început³³ pentru a-l face un om viu și perfect, capabil să-l cunoască pe Tatăl, care este perfect. Incoruptibilitatea, ca o trăsătură a ființei comunitare a lui Dumnezeu, poate fi dăruită omului ca participare, adică prin relația personală care se stabilește între om și Dumnezeu.

Incoruptibilitatea și diferența dintre ființa creată și cea necreată

Interpretarea Sf. Irineu la Gen. 1:28 este realizată din perspectivă antropologică, pentru a susține ideea devenirii omului în vederea dobândirii incoruptibilității. În demersul său, episcopul face apel la argumentul ontologic al distincției dintre cele două registre ale ființei: creat și necreat:

„Dumnezeu este cel care face, iar omul este făcut. Cel care face este mereu același, pe când cel care este făcut primește în mod obligatoriu un început, o stare intermediară și o maturitate. Dumnezeu dă bunurile sale, în timp ce omul le primește. Dumnezeu este perfect în toate lucrurile, egal și asemănător lui însuși, în întregime lumină, în întregime gândire, în întregime substanță și sursă a tuturor bunurilor, pe când omul își primește progresul și creșterea spre Dumnezeu. Căci Dumnezeu este mereu același, iar omul, aflându-se în Dumnezeu, va progresa mereu către Dumnezeu³⁴”.

La baza gândirii antropologice a Sf. Irineu stă distincția³⁵ dintre ființa necreată a lui Dumnezeu (incoruptibilă, transcendentă creației și care nu admite nici o determinare) și ființa creată a omului (care este imperfectă³⁶, poate fi coruptă, dar poate participa la incoruptibilitatea ființei divine). Fiind creat, omul are un început al ființei sale și este în mod necesar inferior celui care l-a creat, deci nu poate avea perfecțiunea Creatorului³⁷. Starea originară a omului nu este una de perfecțiune³⁸, ci una de copilărie și presupune o dinamică ce permite omului dezvoltarea către scopul său. Ideea că omul a fost creat ca un copil, într-o stare de inocență și de imaturitate o găsim deja la Sf. Teofil al Antiohiei³⁹. Sf. Irineu dezvoltă această concepție, atât în AH 4.38 cât și în *Demonstrația propovăduirii apostolice*⁴⁰ (Dem 11-16). În combaterea gnosticilor, Sf. Irineu insistă pe faptul că există o singură distincție fundamentală în plan ontologic: cea dintre creat și necreat. La nivelul omului, nu se poate accepta decât faptul că toți au aceeași natură⁴¹ primită prin actul divin al creației, iar distincția între buni și răi este una morală.

Crearea omului și scopul său sunt puse de Sf. Irineu în relație cu ființa lui Dumnezeu, care este liberă de orice determinare. Insistând asupra acestui adevăr al desăvârșirii ființei divine, episcopul ajunge la câteva concluzii de ordin antropologic prin relația pe care o stabilește între

³³ În AH 5.9.2 ideea de om viu este definită prin viața care se obține ca participare la Duhul Sfânt, iar calitatea de om implică natura sa creată și de ființă modelată, adică o ființă compusă, materie și spirit.

³⁴ AH 4.11.2

³⁵ Conform cu AH 1.10.1; AH 4.11.2

³⁶ Ideea de perfecțiune are la Sf. Irineu un sens antropologic care vizează scopul sau destinul final al omului. Imperfecțiunea de la început este legată de distanța dintre creat și necreat și de faptul că omul se află într-o stare de copilărie. Comentariile moderne la Gen. 1:26-28 înțeleg perfecțiunea fie din perspectivă morală, în relație cu păcatul (înainte de cădere omul trăia în sfințenie și armonie, deci era perfect), fie în relație cu intenția lui Dumnezeu, cf. Gen. 1:31: „toate erau foarte bune”.

³⁷ Primul argument prezentat în AH 4.38.1 pune accentul pe faptul că omul abia creat este un copil. Această idee a imperfecțiunii lui Adam nu înseamnă o lipsă în constituția sa și nici o ignoranță a creatorului. Ca ființă creată, Adam are perfecțiunea ființei create, dar nu pe cea a creatorului.

³⁸ Conform AH 4.38.1, Sf. Irineu răspunde obiecției gnosticilor care întreabă: „Nu putea Dumnezeu să îl facă pe om perfect de la început?” Răspunsul episcopului nu vizează neputința lui Dumnezeu, ci statutul omului de ființă creată.

³⁹ Asupra acestei viziuni a Sf. Teofil ne-am oprit în referatul *Bazele biblice veterotestamentare ale conceptului de incoruptibilitate în antropologia Sf. Irineu de Lyon*, prezentat în cadrul Școlii Doctorale a Universității „Babeș Bolyai” din Cluj Napoca, 2011, sub îndrumarea Pr.prof.dr. S. Tofană.

⁴⁰ Citările din această lucrare sunt realizate după ediția franceză din colecția Sources Chretiennes: *Demonstration de la predication apostolique*, texte et trad. A. Rousseau, 406, Les Editions du Cerf, Paris 1995.

⁴¹ AH 4. 37.2

ființa necreată a lui Dumnezeu și ființa creată a omului. Conform pasajului din In. 17:5, Sf. Irineu susține că în Dumnezeu există o dinamică interpersonală care asigură perfecțiunea lui Dumnezeu și lipsa oricărei necesități naturale a ființei divine. Înainte de a fi lumea, Tatăl îl glorifică pe Fiul și Fiul îl glorifică pe Tatăl⁴², fără să aibă nevoie de o altă ființă care să îi confirme slava. În consecință, nu Dumnezeu este cel care a avut nevoie de om, atunci când a fost creat Adam, ci scopul⁴³ creației acestuia este ca omul să fie destinatarul binecuvântărilor lui Dumnezeu. Dacă omul îl slujește pe Dumnezeu, acesta nu reprezintă un favor adus ființei divine, ci omul este în final beneficiarul darurilor lui Dumnezeu, pentru că: „Dumnezeu îi dă omului viața, incoruptibilitatea și gloria eternă”⁴⁴. Pentru a susține această idee, Sf. Irineu apelează din nou la textul Scripturii din Gen. 1:26 și la argumentul ontologic evidențiind că atât actul creației omului, cât și destinul său veșnic de a avea viața și incoruptibilitatea sunt darurile lui Dumnezeu, iar nu rezultatul unei necesități:

„La început, Dumnezeu nu l-a modelat pe Adam pentru că ar fi avut nevoie, ci pentru a avea pe cineva în care să așeze binefacerile sale. Căci nu numai înainte de Adam, ci înainte de toată creația, Cuvântul îl glorifică pe Tatăl, rămânând în el, și el era glorificat de Tatăl... Nu ne-a cerut să îl urmăm pentru că ar fi avut nevoie de serviciile noastre, ci ne-a poruncit să îl urmăm pentru a ne procura mântuirea”⁴⁵.

2. Darul lui Dumnezeu și scopul creației (Gen. 2:7)

Analiza exegezei Sf. Irineu la Gen. 2:7 ne aduce în atenție câteva idei mai importante cu privire la incoruptibilitate: aceasta este oferită de Dumnezeu, care are puterea să ofere omului acest dar; constituția omului permite primirea incoruptibilității; destinul etern al omului și participarea sa la incoruptibilitate sunt legate de proiectul divin al întrupării Fiului.

Incoruptibilitatea este darul puterii lui Dumnezeu demonstrată la creație prin arta Sa

În prima parte a cărții a V-a a lucrării AH, Sf. Irineu demonstrează cu argumente biblice că învierea trupului este posibilă și face parte din planul lui Dumnezeu. Un argument în acest sens este puterea lui Dumnezeu care s-a manifestat la creație și este dezvoltată ca o interpretare la Gen. 2:7:

„Căci dacă el nu dă viață celui mort și incoruptibilitatea celui corupt, Dumnezeu ar înceta să fie puternic. Dar că el are puterea să facă toate acestea, chiar originea noastră trebuie să ne facă să înțelegem asta: din țărâna pământului Dumnezeu a modelat omul. El i-a dat ființa, l-a creat un animal viu și dotat cu rațiune când nimic nu exista, nici os nici nervi, nici un alt element constitutiv al organismului uman”⁴⁶.

Logica episcopului este simplă: dacă Dumnezeu poate mult, poate și puțin. Pentru Dumnezeu, care din proprie voință și libertate a creat totul din nimic, există acum o rațiune în plus de a reabilita la viață omul căzut, care există deja. Pentru a demonstra că trupul omului poate primi viața și puterea lui Dumnezeu, Sf. Irineu apelează din nou la pasajul⁴⁷ din Gen. 2:7 și îi dă o

⁴² Comentarii moderni sunt de aceeași părere că textul din In. 17:5 indică ideea comuniunii eterne a Fiului cu Tatăl în gloria ființei necreate (Vezi M.E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *L’Evangile de Jean. Commentaire*, Ecole Biblique de Jerusalem, Les Editions de Cerf, Paris, 1977, p. 397; L. MORRIS, *The Gospel according to John*, The New International Commentary on the New Testament, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 721).

⁴³ AH 4.14.1

⁴⁴ Conform AH 4.14.1, aceste binecuvântări primite de om sunt de fapt caracteristici ale ființei divine la care omul este invitat să participe.

⁴⁵ AH 4.14.1

⁴⁶ AH 5.3.2

⁴⁷ Motivul creării omului din țărână este unul specific lumii antice, în Mesopotamia, Egipt și Grecia, cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11: A Commentary*, trad. J. J. Scullion, Augsburg, Minneapolis, 1984, pp. 203–205. Acest motiv arată, pe de o parte că natura omului este legată de pământ, iar pe de altă parte, prin suflul primit de la Dumnezeu se arată diferența sa față de *adamah* (țărână).

interpretare conform căreia actul creației poate fi înțeles din perspectiva realizării unei opere de artă - omul este opera unui artist și astfel el poartă ceva din creator, ca imprimare a intențiilor și înțelepciunii sale creatoare:

„Ceea ce participă la arta și la înțelepciunea lui Dumnezeu participă, de asemenea, la puterea sa. Trupul nu este exclus artei, înțelepciunii și puterii lui Dumnezeu, ci puterea lui Dumnezeu se arată în slăbiciune, adică în trup⁴⁸.”

Într-adevăr, textul din Gen. 2:7, în comparație cu Gen. 1:26-28, îl arată pe Dumnezeu implicat în actul creației, folosind nu numai cuvântul, ci participând până la nivel fizic, modelând cu „mâinile” Sale omul. Opera este gata abia după ce Dumnezeu suflă o suflare⁴⁹ de viață asupra operei modelate, astfel încât omul devine un „suflător viu”. Demonstrația episcopului privind capacitatea trupului de a primi viața și incoruptibilitatea cuprinde argumentul că trupul are deja viață în prezent, participă deja la viață. Această viață se primește constant de la Dumnezeu, nu este o capacitate intrinsecă a creaturii, iar viața omului și lungimea ei în istorie țin doar de voia și puterea lui Dumnezeu:

„Dacă Dumnezeu este capabil să dea viața lucrării de el modelate și dacă trupul (carnea) este capabil să primească această viață, ce împiedică trupul să aibă parte de incoruptibilitate, care nu este altceva decât o viață lungă, fără sfârșit primită de la Dumnezeu?⁵⁰”

În pasajul de mai sus, avem una dintre definițiile date de Sf. Irineu incoruptibilității. Aceasta este înțeleasă ca viață eternă care este primită de om în mod constant de la Dumnezeu, așa cum se întâmplă și cu viața din istorie. Accentul antropologic din acest pasaj cade pe capacitatea omului de a primi viața de la Dumnezeu și nu doar pentru o vreme, ci pentru eternitate. Cu această capacitate omul a fost înzestrat la creație, iar puterea lui Dumnezeu de atunci se va manifesta și în direcția împlinirii scopului omului de a trăi veșnic alături de Dumnezeu după înviere.

Lucrarea modelată de Dumnezeu are o constituție care permite primirea incoruptibilității

În disputa cu gnosticii, Sf. Irineu precizează frecvent că omul autentic este ființa modelată de Dumnezeu din țărâna pământului⁵¹ și că pentru această ființă el a dezvoltat întreaga sa economie, de la creație până la întruparea Fiului și în toată istoria Bisericii, de la Rusalii până la finele istoriei. În Dem. 11, Sf. Irineu prezintă scenariul creației omului cu „mâinile lui Dumnezeu”, care sunt Fiul și Duhul Sfânt. Accentul și intenția episcopului este de a da unitate celor două detalii ale evenimentului creației prezentate în Gen. 2:7 și de a susține că atât modelarea omului din țărâna pământului, cât și suflarea lui Dumnezeu asupra lui reprezintă elemente constitutive ale ființei sale care îl fac să fie după chipul și asemănarea lui Dumnezeu⁵²:

„Dumnezeu a suflat peste fața sa un suflu de viață, astfel încât, în același timp, atât după suflul de viață, cât și după trupul modelat, omul să fie asemenea lui Dumnezeu⁵³.”

⁴⁸ În acest pasaj din AH 3.2.2-3, Sf. Irineu face o conexiune cu textul Ap. Pavel din 2Cor. 12:9.

⁴⁹ În Septuaginta se folosește termenul πνοή care corespunde în ebraică lui *nišmah*.

⁵⁰ AH 5.3.3

⁵¹ Un exemplu îl constituie pasajul din AH 5.14.2, unde episcopul citează din Gen. 2:7.

⁵² Echivalarea „facerii” omului, prezentată în Gen. 1:26-28, cu cea a „plăsmuirii” din Gen. 2:7 reprezintă un alt element de distanțare a gândirii Sf. Irineu de interpretării antici la cartea Facerii. Viziunea sa biblică îl determină în același timp să echivaleze pe Dumnezeul transcendent și atotputernic din Gen. 1:26-28 cu Dumnezeul care participă efectiv la crearea omului prin arta modelării pământului. Există și la comentarii moderni o relație între cele două pasaje prin corespondența dintre chipul lui Dumnezeu și suflarea de viață, cf. B.L. GLADD, *The Last Adam as The "Life-Giving Spirit" Revisited: A Possible Old Testament Background of One of Paul's Most Perplexing Phrases*, “Westminster Theological Journal”, 71, 2009, p. 301.

⁵³ *Insufflavit in faciem eius spiraculum vitae, ita ut et secundum insufflationem et secundum plasma similis fieret homo Deo*, cf. Dem. 11.

Episcopul interpretează textul din Gen. 2:7 și consideră că omul este o ființă compusă din trup și suflet care face vizibil chipul Dumnezeului invizibil. Accentul pe ceea ce primește omul ca suflu de viață⁵⁴ este unul esențial în teologia și antropologia sa. Sf. Irineu înțelege ființa ca viață, iar Dumnezeu este viața prin excelență, cel care dă omului viața pentru a trăi. Omul este viu pentru că a primit suflul de viață la creație, iar păstrarea acestuia în integritatea naturii sale compuse înseamnă primirea constantă a vieții, participarea la viață. Starea de copilărie este facilitată de condițiile din Eden, însă tot cadrul constituie o invitație a omului la maturitate și la a extinde Paradisul pe întreg pământul. Ceea ce omul a primit în Rai trebuie asumat în mod liber pentru un destin veșnic, acela de a participa etern la viața lui Dumnezeu, adică de a dobândi incoruptibilitatea.

Conceptul de incoruptibilitate este important pentru clarificarea relației dintre starea inițială de inocență a omului și destinul său veșnic. Fiind creat liber, omul este chemat să înțeleagă datele existenței sale și să își exerseze libertatea ca un răspuns dat lui Dumnezeu prin care să își păstreze integritatea ființei. El este chemat să își asume condiția de ființă creată care are viața prin participare la viața lui Dumnezeu. Ca să îi faciliteze acest demers, Sf. Irineu consideră că Dumnezeu i-a dat omului în Eden porunca⁵⁵. Rolul acesteia este de a-l ajuta pe om să păstreze vie conștiința propriilor limite, a distincției dintre el și Creator și a dependenței sale constante de viața care vine de la Dumnezeu⁵⁶. Rolul poruncii este așadar acela de a fi un ajutor dat omului ca să nu-și depășească măsura, să nu se întoarcă spre sine crezând că are viața în sine. Omul este creat pentru nemurire și incoruptibilitate, însă acestea le poate avea pentru totdeauna dacă își asumă cu maturitate datele obiective ale propriei ființe.

Omul este mai întâi modelat, apoi primește un suflet și în final dobândește comuniunea cu Duhul Sfânt, care este incoruptibilitatea

Textul din Gen. 2:7 este utilizat de Sf. Irineu pentru a arăta care este adevărata natură a omului, delimitându-se de orice altă accepțiune filosofică sau religioasă despre om de până la el. El consideră că sufletul omului nu este nemuritor și nu preexistă trupului, că nu are viața prin substanța ființei sale, ci participă la viață, care vine de la Dumnezeu. Sufletul omului nu este viață în sine, iar nemurirea este un dar care ține de voia și de puterea lui Dumnezeu:

„Căci, așa cum trupul fizic nu este el însuși suflet, ci participă la suflet atâta timp cât Dumnezeu vrea, tot așa sufletul nu este el însuși viață, ci participă la viața pe care i-o dă Dumnezeu. De aceea, cuvântul profetic zice despre primul om: *el a fost făcut un suflet viu*. Acest cuvânt ne învață că printr-o participare la viața sufletul a fost făcut viu, astfel încât sufletul este ceva și altceva este viața pe care el o posedă⁵⁷”.

Natura omului așa cum a fost creată de Dumnezeu la facere este aceea a unei ființe compuse din trup și suflet⁵⁸, este „un animal (*ζῴον*) compus dintr-un suflet și un trup⁵⁹”. Unirea dintre cele două elemente constituie substanța sau natura ființei sale așa cum a creat-o Dumnezeu.

⁵⁴ În Dem. 14, se afirmă că integritatea și sănătatea naturii omului este garantată de primirea suflului de viață.

⁵⁵ C.C. Crawford sugerează că rolul poruncii este tocmai să arate că libertatea omului presupune limite, adică existența poruncii și cerința ca omul să asculte de legea lui Dumnezeu, cf. C.C. CRAWFORD, *Genesis. The Book of Beginnings*, College Press, Joplin, Missouri, vol. 1, 1978, p. 513.

⁵⁶ Cf. Dem. 14, 15, Sf. Irineu consideră că Dumnezeu i-a pus omului niște borne, niște limite prin poruncile sale, astfel încât, dacă omul le respectă, va rămâne mereu ceea ce a fost făcut să fie, adică o ființă care are nemurirea și incoruptibilitatea. Dimpotrivă, dacă nu va respecta porunca, va deveni muritor și coruptibil, adică se va degrada și se va întoarce în pământul din care a fost luat.

⁵⁷ AH 2.34.4

⁵⁸ Cf. AH 2.13.3; AH 5.8.1; prefața la AH 4.

⁵⁹ Dem 2

Unitatea⁶⁰ este un element constitutiv ale ființei umane care rezonează cu vocația sa de a fi un principiu unificator în interiorul creației, dar și cu scopul său de a se uni cu Dumnezeu. Suflul de viață este interpretat de Sf. Irineu în repetate rânduri ca fiind sufletul omului⁶¹. Însă, acest suflu de viață nu asigură omului viața eternă, ci el este creat, ca și trupul, și are un caracter temporar. Relația dintre început și sfârșit, dintre starea omului la creație și destinul său veșnic este sugerată prin pasajul de mai jos care introduce distincția dintre două tipuri de viață: cea primită de om prin suflul de viață și cea primită de la Duhul:

„Prima viață a fost expulzată pentru că ea a fost dată printr-un simplu suflu și nu prin intermediul Duhului. Căci ceva este suflul de viață, care a făcut omul psihic și altceva este Duhul dător de viață, care face omul spiritual... El așează suflul de viață în sfera comună printre creaturi și îl declară lucru făcut. Ori ceea ce este făcut este diferit de cel care l-a făcut. Suflul este ceva temporar, în timp ce Duhul este etern⁶²”.

Caracterul temporar al suflului de viață este înțeles de Sf. Irineu din perspectivă antropologică prin corelație cu 1Cor. 15:46. Textul⁶³ este interpretat în acord cu viziunea sa despre lipsa de perfecțiune a omului la început și prin accentuarea diferenței dintre creator și cel creat: sufletul este ceea ce este făcut, iar Duhul este cel care face. Această distincție trebuie corelată cu cea dintre „pământesc” și „ceresc”, pe baza textului din 1Cor. 15:49, unde apare aceeași idee a relației dintre creat și necreat și cea că vocația omului este să participe la viața creatorului. De aceea, ordinea și ritmul creației presupun mai întâi ca omul să fie modelat, apoi să primească un suflet și apoi să primească comuniunea stabilă cu Duhul lui Dumnezeu⁶⁴. Explicația pentru care primul Adam a fost făcut un suflet⁶⁵ viu și ultimul Adam un Duh dător de viață nu vizează planul soteriologic, ci pe cel antropologic. Omul nu putea fi creat perfect la început, dar a fost destinat perfecțiunii și i s-a imprimat acest țel chiar în natura sa de ființă care crește și se dezvoltă. Distanța dintre creat și necreat face ca perfecțiunea să poată fi atinsă doar prin întruparea Fiului. De aceea, al doilea Adam este punctul culminant al operei lui Dumnezeu pentru că împlinește destinul omului. El este arhetipul care vine să dea perfecțiunea tipului care a fost creat după chipul său. Întruparea răspunde atât lipsei de perfecțiune a omului, cât și problemei păcatului.

⁶⁰ Sf. Irineu nu poate fi încadrat nici în tiparul unei antropologii dihotomiste și nici trihotomiste. Viziunea sa despre om este una biblică, de tip paulin, care vede omul într-o perspectivă holistă, departe de înțelegerea greacă în care se disting elemente componente ale ființei omului și o ierarhie a acestora.

⁶¹ A se vedea AH 5.7.1, AH 5.12.1,2

⁶² AH 5.12.1-2

⁶³ J.A. Fitzmyer vede în această ordine „psihic” – „pneumatic” relația tipologică între primul și al doilea Adam, așa cum arată textul din Rom. 5:14, conform J.A. FITZMYER, *First Corinthians*, The Anchor Yale Bible, vol. 32, Yale University Press, New Haven and London, 2008, p. 599. Această relație tipologică însă nu vizează planul antropologic, așa cum interpretează Sf. Irineu. De asemenea, la G. Fee, acest pasaj are o conotație soteriologică și eshatologică, nu una antropologică. Fee consideră că pasajul din 1Cor. 15:46 este unul explicativ și clarifică faptul că ordinea psihic – pneumatic se aplică și primului și celui de-al doilea Adam și întărește mesajul pentru cei din Corint că viața pneumatică în totalitatea ei este rezervată eshatonului, nu vieții de acum. Rezultă că viața actuală a omului este una psihică, dar are parte de prezența Duhului Sfânt, conform G. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament, W.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1991, pp. 790-791. Keener C.S. merge pe aceeași idee și adaugă faptul că Duhul caracterizează vremurile de pe urmă și învierea morților. De aceea, oricine susține învierea, trebuie să ia în considerare această ordine „psihic” – „pneumatic”, conform KEENER C.S., *1-2 Corinthians*, New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 132.

⁶⁴ Pasajul din AH 5.12.2 prezintă succint ceea ce episcopul dezvoltă în AH 4.38.3 într-o perspectivă trinitară despre constituția și scopul creației omului.

⁶⁵ Textul grec pune în contrast pe Adam și pe Hristos prin două seturi de termeni: suflet și duh, primul și ultimul: *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν* (cf. 1Cor. 15:45).

Perfecțiunea omului, ca stare finală a unirii cu Dumnezeu, înseamnă dobândirea incoruptibilității. În opinia episcopului, omul perfect are următoarea constituție: trupul, sufletul și Duhul⁶⁶. În definirea omului perfect, dimensiunea pneumatologică joacă un rol determinant și este utilizată de Sf. Irineu diametral opus față de poziția gnosticilor:

„Omul perfect este unirea sufletului, care a primit Duhul Tatălui, cu trupul care este modelat după chipul lui Dumnezeu”⁶⁷.

Prin conceptul de incoruptibilitate, ideea de perfecțiune a omului admite două niveluri de sens la Sf. Irineu. Pe de o parte, ea este împlinirea omului ca final al unui proces de creștere de la copilărie la maturitate. Pe de altă parte, ea înseamnă deja participarea la incoruptibilitate în iconomia Duhului Sfânt în Biserică, omul perfect fiind cel care are Duhul, cel imperfect este omul „carnal” care nu are Duhul lui Dumnezeu. Există două etape ale dobândirii incoruptibilității. Prima este a intrării omului în relație cu Dumnezeu⁶⁸, când primirea Duhului este echivalentă cu înfierea și este debutul procesului de creștere spre desăvârșire în Trupul lui Hristos; a doua este permanența incoruptibilității, care vizează plinătatea Duhului și experiența omului de după înviere:

„supunerea față de Dumnezeu este incoruptibilitatea, iar permanența incoruptibilității este gloria neCreatului”⁶⁹.

3. Căderea omului și incoruptibilitatea (Gen. 3:5)

Căderea omului este legată de scopul său de a deveni ca Dumnezeu, de a atinge perfecțiunea, incoruptibilitatea. Sf. Irineu precizează păcatul omului a avut loc tocmai sub pretextul destinului său:

„Sub pretextul imortalității el (Șarpele) le-a dat (oamenilor) moartea: promițându-le că vor fi ca dumnezeii, lucru care nu era cu nici un chip în puterea lui, el le-a dat moartea”⁷⁰.

Cel care a adus omului oferta nemuririi este la rândul său o ființă creată, care nu are viața în sine, deci nu are puterea să împlinească destinul omului. De aceea, ce a oferit șarpele în realitate este moartea. Această viziune despre păcat ca ratare a destinului, ca alegere care duce la o existență improprie, „nenaturală”, degenerată concordă cu semantica termenului biblic pentru păcat⁷¹, ἀμαρτία, adică aceea de ratare a țintei, a scopului. Căderea omului s-a realizat prin seducerea sa și a condus la călcarea poruncii, la invalidarea ei ca limită care avea rostul să țină trează conștiința distanței dintre om și Creatorul său. Pretextul imortalității nu a însemnat pentru om oferta unui alt destin, ci o altă cale pe care se dorește a fi atins același scop⁷². Este o cale pe

⁶⁶ AH 5.9.1. Întâlnim aici o formulă care nu se înscrie nici în categoria dihotomistă și nici în cea trihotomistă. Așa cum menționează A. Rousseau în nota 2 de la pag. 73, IRENÉE de LYON, *Contre les hérésies*, Sources Chrétiennes, Les Editions du Cerf, Paris, *Livre V*: 153, pp. 226-227, atenția Sf. Irineu nu se concentrează pe al treilea element constitutiv al omului perfect, așa cum interpretează unii autori moderni, ci pe primul, adică pe trup. Potrivit lui A. Rousseau, polemica cu gnosticii conduce la a spune că pentru Sf. Irineu omul perfect nu este doar unirea sufletului cu Duhul Sfânt, ci o unire din care nu trebuie să lipsească trupul.

⁶⁷ AH 5.6.1

⁶⁸ În AH 4.41.2-3 Sf. Irineu precizează că statutul de fiu al lui Dumnezeu admite o nuanță importantă care distinge între fii prin creație – toți oamenii sunt opera lui Dumnezeu, deci sunt fiii lui – și fii prin ascultare și supunere față de Dumnezeu. Astfel, cei care se supun și ascultă de Dumnezeu primesc înfierea și moștenirea incoruptibilității.

⁶⁹ AH 4.38.3

⁷⁰ AH 3.23.1

⁷¹ Verbul ἀμαρτανω, are ca sens primar „a greși, a rata ținta, scopul, a devia, a se abate, a greși drumul”, cf. M.A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1901, p. 93.

⁷² Așa cum arată textul Scripturii din Gen. 3:5 (ἤδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἧ ἄν ἡμέρα φάγητε ἀπ’ αὐτοῦ διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρὸν) interdicția este prezentată chiar ca o piedică pusă de Dumnezeu în calea omului de a ajunge ca el, adică de a avea nemurirea și incoruptibilitatea.

cont propriu⁷³, fără a ține cont că omul are viața doar ca participare la Dumnezeu. Rezultatul păcatului este nu numai pierderea spiritului ingenuu și copilăresc⁷⁴, ci o ruptură față de Dumnezeu care blochează procesul de creștere spre desăvârșire. Ratarea destinului omului ia forma acestui blocaj, suspendarea procesului de devenire spre perfecțiune.

În viziunea Sf. Irineu, omul a fost creat ca un copil, într-o stare de slăbiciune tocmai pentru a-l ajuta să își asume condiția de ființă creată, să nu caute să-și depășească propria natură. Dimpotrivă, păcatul a însemnat pretenția omului la o slavă proprie, de a fi prin sine, ceea ce l-a condus la pierderea adevărului și iubirii:

„A se ridica împotriva lui Dumnezeu, a pretinde o slavă proprie, aceasta l-a făcut pe om un ingrat și i-a cauzat un grav prejudiciu: l-a făcut să piardă adevărul și, în același timp, iubirea sa față de Creator⁷⁵.”

Episcopul de Lyon îi confruntă pe gnosticii care se consideră deja dumnezei fără să recunoască și să își asume statutul lor de ființe create⁷⁶. Argumentul de bun simț al Sf. Irineu este acela că nu omul l-a făcut pe Dumnezeu, ci invers, de aceea omul trebuie să își ia în serios rangul de ființă creată și mai apoi să primească, prin participare, slava divină. Dacă omul este ființă creată de Dumnezeu, atunci viața și perfecțiunea lui înseamnă păstrarea conformității cu natura sa compusă, de ființă care a fost modelat de Creator care își primește constant viața de la Dumnezeu. Scopul creației este prezentat de episcop prin metafora biblică a îmbrăcării în aur și argint, astfel încât omul să ajungă la frumusețea și strălucirea dorită de Creator ca urmare a unui proces de creștere:

„Păstrând această conformitate, tu vei crește spre perfecțiune, căci prin arta lui Dumnezeu va fi ascunsă argila care este în tine. Mâna lui a creat substanța ta: El te va îmbrăca cu aur și argint curat, pe dinăuntru și pe dinafară, și te va face atât de bine, că Regele însuși va fi surprins de frumusețea ta⁷⁷.”

Dimpotrivă, respingerea artei lui Dumnezeu, nemulțumirea de a fi om, ingratitudinea față de Dumnezeu îl plasează pe om într-o starea de neconformitate față de constituția și modul de existență pe care i le-a dat Dumnezeu. Această neconformitate, ca respingere a artei și vieții care vin de la Dumnezeu, reprezintă la Sf. Irineu păcatul și moartea. Asumarea statutului de ființă creată înseamnă a crede și a asculta de Dumnezeu, pe când neascultarea duce la ratarea destinului omului de a se împlini și de a atinge perfecțiunea:

„Dacă tu îi vei da ceea ce este al tău, adică credința și supunerea, tu vei primi beneficiul artei Sale și vei fi ființa perfectă a lui Dumnezeu”. Dacă, dimpotrivă, tu îi vei opune rezistență și vei fugi de mâinile Sale, cauza neîmplinirii tale va fi în tine care nu ai ascultat și nu te-ai supus celui care te-a chemat⁷⁸.”

Căderea omului este în responsabilitatea sa, deoarece a fost creat ca o ființă liberă și stăpână pe faptele sale, dar a refuzat să păstreze coordonatele artei divine, adică limitele propriei ființe. În această perspectivă, căderea omului are la Sf. Irineu valențe ontologice și antropologice și nu rezonază cu o dominantă juridică. Omul a primit un destin și o constituție care să îi permită împlinirea. A fost creat ca o ființă liberă, însă această libertate este una gravitațională, care trebuie

⁷³ J. Vogel consideră că la Sf. Irineu căderea omului este înțeleasă în relație cu situația gnosticilor care se grăbeau să ajungă la perfecțiune, la condiția divină. Această grabă a omului care acționează pe cont propriu este rădăcina păcatului, cf. J. VOGEL, *The Haste of Sin, the Slowness of Salvation: An Interpretation of Irenaeus on the Fall and Redemption*, “Anglican Theological Review”, 1989, 3, pp. 448-449.

⁷⁴ Cf. AH 3.23.5, această pierdere duce la cunoașterea binelui și răului.

⁷⁵ AH 5.1.3

⁷⁶ Printr-un set de întrebări retorice, Sf. Irineu îi provoacă pe eretici să înțeleagă distincția dintre Creator și starea de ființă creată, cf. AH 4.39.2.

⁷⁷ În acest pasaj din AH 4.39.2 episcopul face trimitere la textele din Ex. 25:11 și Ps. 44:12.

⁷⁸ AH 4.39.2,3

înțeleasă în limitele propriei ființe create, care nu are viața prin sine, ci o primește de la Creator. Natura păcatului omului nu constă în primul rând într-un gest de neascultare față de o poruncă a lui Dumnezeu, ci mai ales într-un act de invalidare a limitelor propriei ființe, prin desconsiderarea datelor fundamentale ale propriei existențe. Ca ființă aflată în devenire spre un scop, omul și-a atribuit sieși acest proces, refuzând datele obiective ale propriei ființe create și dependente de Creator. Crediința și ascultarea de Dumnezeu înseamnă la Sf. Irineu în primul rând acceptarea termenilor artei lui Dumnezeu, adică a statutului de ființă creată care discerne că are un scop și că își primește viața și mișcarea spre acest destin proiectat de Dumnezeu. Ratarea destinului omului se realizează prin desconsiderarea distincției dintre Creator și ființa creată, prin însușirea orgolioasă a unei slave care nu îi este proprie și prin pretenția de a se realiza pe cont propriu.

Căderea omului este comparată de Sf. Irineu cu starea de orbire⁷⁹. Aceasta s-a produs din vina omului, care a ales întunericul, ca un refuz al luminii. Omul, și nu Dumnezeu, este responsabil de păcat și întuneric. Vocația omului este să caute lumina incoruptibilității și să se miște mereu spre ea. Însă, căderea s-a realizat prin disprețul omului față de această lumină, întoarcerea voită de la acest destin. Deoarece omul nu are lumina prin sine, întoarcerea spatelui luminii înseamnă întunericul, orbirea proprie. Căci toate lucrurile se află în Dumnezeu, iar cei care își exclud propria devenire din Dumnezeu se privează de lucrurile lui Dumnezeu, de lumină și viață.

Concluzii

Din perspectiva teologiei biblice, exegeza Sf. Irineu la Gen. 1-3 este importantă pentru că ne oferă o interpretare a acestor texte dificile în spiritul epocii apostolice și într-un context polemic. Maniera în care textele din Gen. 1-3 sunt utilizate pentru definirea și dezvoltarea conceptului de incoruptibilitate are atât importanță teologică și antropologică, cât și metodologică. În esență, munca episcopului este legată de delimitarea falselor interpretări ale Scripturii date de eretici de cele ale Bisericii, precum și de resemnificarea conceptelor cheie ale sistemului gnostic într-o viziune biblică creștină pentru a trasa linia de demarcație față de elenism.

În ciuda existenței unei tradiții gnostice și iudaice care susține că cele două pasaje din cartea Genezei, 1:26-28 și 2:7-8, vizează o dublă creare a omului, Sf. Irineu își dezvoltă o gândire biblică unitară și vede în cele două pasaje elemente de detaliu ale aceluiași tablou. Primul pasaj pune în evidență scopul omului și natura sa de ființă creată, distinctă de Creator, dar creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Al doilea pasaj prezintă modul în care Dumnezeu l-a creat pe om, scenă care arată caracterul personal al creației și constituția pe care omul a primit-o pentru a-și putea atinge destinul. Prin exegeza la Gen. 1:26-28, Sf. Irineu dă conceptului de incoruptibilitate o perspectivă trinitară și susține că omul a primit prin creație o natură dinamică pentru a ajunge să participe la perfecțiunea divină. Potențialitatea participării omului la incoruptibilitate este asigurată prin constituția sa de ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Textul din Gen. 2:7 este utilizat de Sf. Irineu în repetate rânduri pentru a susține înțelegerea sa despre om ca o ființă compusă care este chemată să se unească cu Dumnezeu și să primească darul incoruptibilității. Episcopul subliniază că incoruptibilitatea este o moștenire pe care omul o poate primi din pricina constituției sale pe care o relevă scenariul creației din cartea Facerii. Analiza evenimentului căderii omului îi permite Sf. Irineu să clarifice mai bine elementele legate de sensul omului și să adauge noi perspective conceptului de incoruptibilitate. Scopul creării omului este să ajungă la perfecțiune, ca și Creatorul său. Acest scop a fost însă viciat de la început prin deturnarea propusă de Satan în grădina Edenului sub același pretext al perfecțiunii, al incoruptibilității. Căderea este ratarea destinului omului care duce la o stare de stricăciune, contrar vocației sale de a ajunge la incoruptibilitate și nemurire.

⁷⁹ Această metaforă biblică este utilizată pentru a explica starea de cădere a omului ca o acțiune de lepădare a luminii și a sursei acesteia, cf. AH 4.39.3-4.

ESHATOLOGIE ȘI APOCALIPSĂ ÎN VECHIUL TESTAMENT

PAULA BUD*

ABSTRACT. *Eschatology and Apocalypse in the Old Testament.* The paper proposes a brief overview of the Old Testament elements of eschatology and apocalyptic discourse, mainly focusing on the encounter of the two which gradually generated a new type of discourse, the apocalyptic eschatology. Within this type of discourse, the paper approaches the theme of Yom YHWH, the Day of the Lord, synthetically presenting the manner of understanding it, proper to each of the Old Testament prophets, and finally indicating some possible connections with the Shabbat.

Keywords: *Old Testament, Eschatology, Apocalypse, Yom YHWH*

Învățătura eshatologică vechitestamentară se conturează treptat până să ajungă la punctul său maxim de dezvoltare, cuprins îndeobște în discursul profeților. Acest proces evolutiv poate fi urmărit îndeaproape pornind de la observarea lexicului eshatologic și apocaliptic specific fiecărei perioade istorice reflectate în cărțile ce compun Vechiul Testament, dar și a contextului folosirii acestui lexic. Prezentarea cuvintelor și expresiilor specifice arealului tematic la care ne referim, pe două filiere lingvistice – ebraică și greacă –, pe care o propunem în studiul de față, reflectă modul în care, prin suprapunerea discursului eshatologic cu cel apocaliptic, aceste cuvinte și expresii s-au îmbogățit cu noi semnificații teologice.

În cadrul Vechiului Testament, *eshatologia profetică* avea un caracter național pronunțat și un orizont limitat în cadrele istoriei. Treptat, însă, întâlnirea dintre *eshatologie* și *apocaliptică* a creat un discurs cu caracter universal și deschidere înspre veșnicie, expresie a credinței în eliberarea adusă de Dumnezeu, simultană distrugerii/prefacerii lumii și învierii celor credincioși la o viață cerească binecuvântată¹. Acestuia se circumscrie învățătura despre *olam haze* – „veacul de acum” și *olam habá* – „veacul care vine”, și despre *Yom YHWH* – „Ziua Domnului”. Șabatul aparține veacului de acum prin manifestarea sa istorică, dar, prin dimensiunea sa liturgic/tipologic-eschatologică, face prezent în istorie veacul ce va să fie.

Ἑσχατολογία și ἀποκάλυψις în Sfânta Scriptură. Termenul „eshatologie” derivă din grecescul ἔσχατος, η, ον care, atunci când este folosit cu referire la spațiu, înseamnă: „cel mai îndepărtat”, „extrem”, „ultimul” (*F. Ap.* 1, 8; 13, 47); cu referire la grad, intensitate: „superlativ”; cu referire la persoane: „cel mai rău”, „cel mai josnic”; și, în sfârșit, cu referire la timp: „ultim”, „din urmă”, „de apoi”² (*Mt.* 12, 45; 20, 8; 27, 64; *Mc.* 12, 6, 22; *Lc.* 11, 26; *In.* 7, 37; *II Pt.* 2, 20; *Apoc.* 2, 19). Ἑσχατος desemnează un eveniment unic, irepetabil, implicând ideea că ulterior lui nu mai pot exista evenimente similare³. În literatura patristică, termenul este folosit pentru a exprima sensul de „ultimul din timp”⁴, adică exprimă dimensiunea eshatologică a existenței creației. În Noul

* Doctor în Teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea “Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, e-mail: paulabud_oi@yahoo.fr.

¹ John J. COLLINS, *Early Jewish Apocalypticism*, în David N. FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*, Doubleday, New York, 1996, pp. 280-281.

² Cf. Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 699-700.

³ Gerhard KITTEL, Ἑσχατος, în *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, vol. 2, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1964, p. 697.

⁴ G. W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 551.

Testament, termenul este folosit cu mai multe sensuri: cu sensul de *cel din urmă*, referitor la persoane sau acțiuni, în contrast cu „cei dintâi” sau „cele dintâi” (*Mt.* 19, 30; *Mc.* 10, 31; *Lc.* 13, 30); indică *timpul mesianic*, începând cu Parusia istorică a lui Hristos (întruparea, activitatea, patimile și proslăvirea Lui), începutul Bisericii și activitatea ei până la sfârșitul veacului (*F. Ap.* 2, 17); alteori vizează *viața eshatologică*, sau Parusia cea mare la a doua Venire a Domnului „cu slavă și cu putere multă” (*Mt.* 24, 30) pe norii cerului (*Mt.* 25, 31).

Conceptul eshatologic vechitestamentar cuprins în formula *be'aharit hayyamim* - „în zilele ce au să fie”, „zilele din urmă” este redat în LXX prin ἔσχατα (ἐπ' ἔσχατων) – „zilele cele de apoi” (*Fac.* 49, 1; *Mih.* 4, 1) sau prin ἐπ' ἔσχατου τῶν ἡμερῶν – „la sfârșitul zilelor”⁵ (*Num.* 24, 14) și, foarte rar, prin ἐν ταῖς ἔσχαταις ἡμέραις – „în zilele cele de apoi”⁶ (*Is.* 2, 2). Tradiția profetică a „Zilei Domnului” este preluată de evanghelistul Ioan care vorbește despre ἐν τῇ ἔσχατῇ ἡμέρᾳ - „ziua cea de apoi” (*In.* 6, 39-40, 44, 54; 11, 24; 12, 48). În capitolul 6, expresia face referire la timpul Învierii⁷, ceea ce indică faptul că sfârșitul timpului nu trebuie înțeles doar ca o realitate viitoare, ci că el a început cu venirea lui Hristos în lume (*Evr.* 1, 2; *I Pt.* 1, 20), care mărturisește despre Sine: Ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος – „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă” (*Apoc.* 1, 17; 2, 8; 22, 13). El este împlinirea, τέλος-ul făpturii umane: „Făcutu-s-a omul *cel dintâi*, Adam, cu suflet viu; iar Adam *cel de pe urmă* cu duh dătător de viață” (*I Cor.* 15, 45).

Substantivul ἀποκάλυψις este derivat din verbul καλύπτω, care are sensul de bază „a ascunde”, „a îngropa”⁸. Cu acest sens apare în *Mt.* 8, 24; *Lc.* 23, 30; *Lc.* 8, 16, iar cu sens figurat îl întâlnim, spre exemplu, în *Mt.* 10, 26: „nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală și nimic ascuns care să nu ajungă cunoscut”. Verbul ἀποκαλύπτω este o formă intermediară între acest verb de bază și substantivul ἀποκάλυψις care are sensul de *descoperire, explicare, viziune și revelație*⁹. Aceasta înseamnă, în termenii unei definiții primare, arătarea sau descoperirea unui lucru ascuns. Când se face referire la genul literar identificat cu acest apelativ, definiția cel mai larg acceptată în cercul bibliștilor este de „literatură revelațională cu un cadru narativ, în care o revelație este mediată de o ființă din cealaltă lume și transmisă unui receptor uman, descoperind o realitate transcendentă care este atât temporală, în măsura în care închipuie o izbăvire eshatologică, cât și spațială, atât timp cât implică o altă lume, supranaturală”¹⁰. Astfel, chiar dacă sensul general acceptat al apocalipsei (descoperirii) implică o focusare pe sfârșitul timpului, la început acest atribut era atașat oricărei revelații directe făcute din lumea nevăzută, realizată de obicei prin viziune, prin descoperire angelică (așa-numitul *angelus interpres*), sau printr-o răpire „în Duhul” (*Apoc.* 1, 10; *Iez.* 3, 14; 8, 3).

Adjectivul „apocaliptic” apare și ca atribut al unui mod de gândire, sau chiar al unei religii care pune accentul pe un moment iminent care va aduce existența prezentă a lumii la un sfârșit. Alteori, aproape că i se conferă o valoare sinonimică cu „eshatologic”, atunci când se referă la sfârșitul sau telosul istoriei și al cosmosului¹¹. În Vechiul Testament, verbul ἀποκαλύπτω se referă fie la transmiterea cuvintelor dumnezeiești (*Am.* 3, 7), fie la descoperirea lucrurilor dumnezeiești (*Ps.* 97, 2; *Sir.* 1, 6, 30; 4, 18), fie chiar la o teofanie, la o arătare a lui Dumnezeu (*III Rg.* 3, 21).

⁵ Preferăm varianta de traducere a Bibliei din 1914 care este mai apropiată de original, ediției sinodale din 2006 care traduce cu „în vremurile viitoare”.

⁶ Din nou optăm pentru varianta 1914, ediția sinodală 2006 traducând cu expresia „în vremurile cele de pe urmă”.

⁷ H. R. BALZ & G. SCHNEIDER, *Exegetical dictionary of the New Testament (EDNT)*, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1991, pp. 60-64.

⁸ Albrecht OEPKE, *καλύπτω*, în *TDNT*, vol. 3, p. 556.

⁹ G. W. LAMPE, *op. cit.*, p. 194.

¹⁰ J. J. COLLINS, ed., *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, în *Semeia*, vol. 14 (1979), p. 9, apud Horst Dietrich PREUSS, *Old Testament Theology*, vol. 2, translated by Leo G. PERDUE, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995-1996, p. 279.

¹¹ Philip DAVIES, *Apocalyptic*, în *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, eds. J. W. ROGERSON, Judith M. LIEU, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 398.

În scrierile iudaice apocaliptice, acest termen se referă în mod special la arătarea timpului exact al venirii Împărăției lui Dumnezeu și a semnelor care certifică această venire¹².

Evenimentul de tip apocaliptic este o manifestare a transcendentului în imanent¹³, categorial căruia se circumscrie evenimentul eshatologic, acesta restrângând arealul tematic la sfârșitul timpului și la realitățile de dincolo de el. Șabatul, ca zi în care veșnicia devine prezentă prin actul liturgic, este o realitate eshatologică, dar este și un eveniment apocaliptic prin faptul că dezvăluie, în chip real, dar încă nedesăvârșit, judecata faptelor și bucuria veșniciei.

Discursul eshatologic-apocaliptic vechitestamentar. În cadrul teologiei Vechiului Testament, trebuie să avem în vedere faptul că învățătura eshatologică nu are cu prioritate un sens sinonim cu cel creștin, și că ea nu trebuie confundată nici cu evenimentul profetic, nici cu experiențele apocaliptice, deși este în parte sinonimă cu amândouă¹⁴. Discursul eshatologic vechitestamentar a trecut printr-un proces de dezvoltare îndelungat până să ajungă la întrevvederearea unui timp viitor în care cursul istoriei urma să fie radical schimbat de așa manieră încât să se treacă într-un nou nivel de realitate¹⁵, proces care a fost posibil prin interacția așteptărilor eshatologice ale lui Israel cu viziunile apocaliptice care au realizat deschiderea spre universal și spre existența veșnică¹⁶. Din acest moment, se va putea vorbi despre un nou discurs în care se îmbină eshatologia cu apocaliptica Vechiului Testament.

Sursele principale ale eshatologiei vechitestamentare sunt identificate în făgăduințele făcute patriarhilor, în legământul de pe Sinai și în tradiția davidică a Sionului¹⁷. Gândirea eshatologică s-a dezvoltat din aceste elemente, pentru că ele implicau ideea așteptării unor evenimente care aveau să se împlinească în viitor prin lucrarea proniatoare a Domnului. Spre exemplu, din perioada patriarhală datează nădejdea eshatologică privind viitorul marelui al poporului (*Fac.* 12, 2-3; 15, 14; *Fac.* 18, 18; 22, 18; 26, 4). Inițial, eshatologia profeților nu viza realități de dincolo de moarte, ci ei anunțau venirea unei împărății mesianice veșnice pe acest pământ, care avea să fie precedată de judecata finală¹⁸. Așteptările eshatologice ale lui Israel întrevedeau un timp mesianic al păcii pe care îl gândeau în termenii tradiției monarhice. De altfel, până astăzi, rugăciunile iudaice încep cu binecuvântarea Domnului: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, *regele universului*”. Vechiul Testament îl numește „rege” pe Dumnezeu în mod constant (*Deut.* 33, 1-5), și aici se înrădăcinează credința poporului în venirea lui Dumnezeu pe pământ pentru a crea o împărăție pământească a lui Israel. Această înțelegere a timpurilor mesianice s-a amplificat și s-a deformat treptat, primind un caracter etnic și în mod necesar pozitiv, fără contingență morală. De aceea, profeții au deschis orizonturile gândirii eshatologice israelite, arătând că „ziua Domnului” va fi o zi a întunericului și nu a luminii, a durerii și nu a bucuriei¹⁹ (*Am.* 5, 18), fiindcă Dumnezeu va face mai întâi judecată asupra întregii lumi, chiar și asupra poporului ales. În acest context, judecata trebuie înțeleasă în sensul pe care i-l conferă Isaia, de „judecată curățitoare” (*Is.* 1, 25-28, 28, 17 ș.u.).

Pasajele eshatologice ale Vechiului Testament vorbesc preponderent de nimicirea națiunilor păgâne și de salvarea lui Israel, dar există și texte care admit manifestarea binecuvântării lui Dumnezeu și a milostivirii Lui și asupra celorlalte neamuri (*Fac.* 12, 3, 18, 8, 28, 14; cf. *II Rg.* 5, 15). Totuși, atașamentul profeților față de istoria propriului popor este evident, el constituie norma

¹² Savvas AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, trad. de Pr. prof. dr. Constantin COMAN, ed. a 2-a, Ed. Bizantină, București, 2004, p. 48.

¹³ A. OEPKE, *art. cit.*, p. 591.

¹⁴ Robert CHARLES, *Doctrina vieții de apoi în Israel, în iudaism și în creștinism sau eshatologia ebraică, iudaică și creștină din timpurile preprofetice până la constituirea canonului Noului Testament*, trad. de Alexandru ANGHEL, Ed. Herald, București, 2009, p. 138.

¹⁵ David L. PETERSEN, *Eschatology – Old Testament*, în *ABD*, vol. 2, p. 575.

¹⁶ H. D. PREUSS, *op. cit.*, vol. 2, pp. 253-254.

¹⁷ D. L. PETERSEN, *art. cit.*, pp. 576-577.

¹⁸ R. CHARLES, *op. cit.*, p. 139.

¹⁹ Pr. prof. Athanase NEOGIȚĂ, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004, p. 227.

reprezentării evenimentelor profetice, oricât de îndepărtate ar fi acestea. Orice nou eveniment pe care profeții îl preconizează își are rădăcina într-o lucrare a lui Dumnezeu din trecut. În această manieră, Isaia vorbește despre un nou David și un nou Sion (*Is.* 9, 6) sau Ieremia vorbește despre un legământ nou (*Ier.* 31, 31-33)²⁰. Ei nu operează o distincție netă între lucrarea lui Dumnezeu în istorie și cea de la sfârșitul istoriei, ci indică existența unei discontinuități între prezent și timpul ce va veni, care nu poate fi înțeles ca o prelungire a stării prezente²¹. Predicând în această idee, discursul profetic devine unul eshatologic²², în care profeții lasă deoparte siguranța conferită de evenimentele mântuitoare din trecutul lui Israel și transferă accentul pe iminența judecății și a mântuirii printr-o lucrare viitoare a lui Dumnezeu²³. Astfel, dacă inițial, pentru poporul Israel, viitorul nu era altceva decât o extensiune a prezentului: „De acum, cât va trăi pământul, semănatul și seceratul, frigul și căldura, vara și iarna, ziua și noaptea nu vor mai înceta!” (*Fac.* 8, 22), treptat, însă, prin intermediul predicii profetice, a apărut convingerea că Yahwe urma să aducă o nouă eră în existența poporului Său²⁴. Această nouă eră a început să fie înțeleasă treptat în termenii unei realități veșnice exprimate prin conceptul *olam haba*.

Două noțiuni esențiale pentru înțelegerea percepției vechitamentare asupra timpului sunt *olam haze* – „veacul acesta” și *olam haba* – „veacul ce vine”. Prima exprimă starea prezentă a existenței umane și a întregii creații, spre deosebire de *olam haba*, adică „veacul viitor” sau „veacul ce va să fie” care exprimă o realitate încă neîmplinită, ce aparține viitorului. Expresia *olam haze* are o importanță mai mare în cadrul eshatologiei particulare, ca un timp dăruit omului pentru a-și dovedi vrednicia de a participa la lumea de apoi, o anticameră în care fiecare se pregătește pentru a se învrednici de ospățul lumii ce va să fie²⁵. În schimb, *olam haba*²⁶ (*Dan.* 12, 2), „veacul viitor” sau „ce va să fie”, este lumea recompensării celor dreți și a pedepsirii celor păcătoși, care începe după moarte, dar care nu va fi desăvârșită decât după înviere²⁷. Îndeosebi în tradiția rabinică s-a dezvoltat ideea, pornind de la *Ps.* 89, 4, că lumea aceasta stricăcioasă (*olam haze*) va fi urmată de un mileniu șabatic (*Apoc.* 20, 1; *II Pt.* 3, 8), echivalentul „lumii ce va să vină” (*olam haba*)²⁸. Un exemplu aflăm la profetul Osea, unde fragmentele eshatologice sunt 2, 1-3; 2, 16-25; 3,5; 11, 8-11 și 14, 2-9. Ziua aceasta sau veacul acesta (*olam haze*), perceput ca timpul viețuirii profetului, este revendicator – prin conținutul său faptic – al judecății. Veacul care vine *olam haba* sau începutul veșniciei este „revendicator al bunătății desăvârșite ce a fost dobândită în timpul facerii ca potență, dar care nu a devenit act, datorită apostaziei, iar acum prin manifestarea generozității divine se materializează ca realitate veșnică abundentă”²⁹.

²⁰ Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. 2: *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, translated by D. M. G. STALKER. SCM Press Ltd, 1998, p. 117.

²¹ *Ibidem*, p. 115.

²² *Zah.* 9-11 și *Zah.* 12-14; *Is.* 24-27 și *Ioil* arată clar tranziția de la profetie la apocalipsă, cf. H. D. PREUSS, *op. cit.*, vol. 2, p. 254.

²³ G. VON RAD, *op. cit.*, vol. 2, p. 118.

²⁴ *Ibidem*, p. 113.

²⁵ Pr. prof. dr. Dumitru ABRUDAN, *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de doctorat, Sibiu, 1979, p. 124.

²⁶ Pentru identificarea acestei expresii cu Împărăția lui Dumnezeu și cu viața spirituală, a se vedea Kaufmann KOHLER, *Kingdom of God*, în *Jewish Encyclopedia (JE)*, www.jewishencyclopedia.com, p. 502, iar pentru evitarea confuziei dintre hā'ōlām habā și grădina Edenului, a se vedea George A. BARTON, Judah David EISENSTEIN, Mary W. MONTGOMERY, *Paradise*, în *JE*, p. 515.

²⁷ Pr. prof. dr. D. ABRUDAN, *op. cit.*, p. 124.

²⁸ K. KOHLER, *Eschatology*, în *JE*, p. 209.

²⁹ Pr. prof. dr. Ioan CHIRILĂ, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnozeologiei Vechiului Testament*, teză de doctorat, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 231.

Textele care tratează subiecte eshatologice aparțin genului literar apocaliptic, cunoscut atât în tradiția iudaică³⁰, cât și în cea creștină³¹, și este extins chiar în cadrul surselor nebiblice³². Genul apocaliptic aduce un element de noutate, pentru că el are în vedere imaginea unui timp viitor care transcende istoria³³, acesta având o importanță crucială pentru timpul prezent, atât în planul istoriei, cât și la nivel cosmic³⁴. Viziunile apocaliptice survin de obicei în epoci de criză și ele contrazic contingenta istoriei, afirmând-o ca expresie a vooi dumnezeiești, perspectivă din care prezentul, indiferent cum ar fi, apare ca integrat planului lui Dumnezeu³⁵. Astfel, literatura apocaliptică, anunțând sfârșitul istoriei, o prezintă în lumina veșniciei, producându-se treptat o transformare a așteptărilor eshatologice ale lui Israel. Prin interferența elementului apocaliptic se cristalizează un nou tip de discurs: discursul eshatologic-apocaliptic în care se depășește aspectul de fundătură al istoriei și se trece spre orizontul înfinit al existenței veșnice, și concomitent, se trece din planul nădejzii într-o bunăstare materială, pământescă, în planul împlinirilor spirituale³⁶. Discursul eshatologic-apocaliptic are o deschidere universală și cosmică: prin faptul că odată cu el se încheie istoria specială a lui Dumnezeu cu poporul ales, și se inaugurează o istorie universală și cosmică, el corespunde istoriei universale³⁷ (*Fac.* 1-11). Urmând un traseu descendent, de la sfârșit spre început, discursul eshatologic-apocaliptic poate constitui un model ermeneutic în abordarea Vechiului Testament, atât pentru Israel, cât și pentru Biserică³⁸.

Abia după această concretizare a discursului eshatologic-apocaliptic, în Vechiul Testament apar cu proeminență subiectele eshatologice în sensul deplin al termenului: Împărăția lui Dumnezeu, mântuirea lumii prin Mesia, Ziua Domnului, învierea morților, Noul Ierusalim, areal tematic căruia se circumscrie și Șabatul. Mai întâi, împlinirea lui se raportează la evenimentul fondator al lumii și al lui Israel. Apoi, orizontul eshatologic implică împlinirea Șabatului la un alt nivel de realitate, pe care îl intuiește profetul Isaia, asociind odihna șabatică temei eshatologice a transfigurării creației: „Într-adevăr, precum cerul cel nou și pământul cel nou pe care le voi face, zice Domnul, vor rămânea înaintea Mea, așa va dăinui totdeauna seminția voastră și numele vostru. Și din lună nouă în lună nouă și din zi de odihnă în zi de odihnă vor veni toți și se vor închina înaintea Mea, zice Domnul.” (*Is.* 66, 22-23). În al treilea rând, Șabatul este o zi a judecării personale cu valoare tipologic-prefigurativă pentru judecata curățitoare a Domnului. În sfârșit, Șabatul ca zi hebdomadară de cult aparține poporului Israel dar, prin dimensiunea sa soteriologică³⁹, are o valabilitate universală și cosmică, fiind cu adevărat sărbătoarea creației.

³⁰ Mostre de literatură apocaliptică în Vechiul Testament pot fi considerate: *Zaharia* 9-14, *Isaia* 24-27 (Mica Apocalipsă), *Daniel*, S. AGOURIDIS, *op. cit.*, p. 10.

³¹ În Noul Testament, pe lângă cartea *Apocalipsei*, identificăm genul apocaliptic în *Mt.* 24; *Mc.* 13; *I Tes.* 4, 13-18; *II Tes.* 2, 1-12; *I Cor.* 15:20-26, 51-53.

³² Din categoria apocrifelor și pseudoepigrafelor apocaliptice fac parte *I și II Enoh*, *IV Ezdra*, *Înălțarea lui Moise*, *Apocalipsa lui Avraam*, *Apocalipsa lui Adam*, *Apocalipsa lui Elisei*, *Cartea Jubileelor*, *Testamentul celor 12 patriarhi* și unele manuscrise de la Qumran precum *Regula Comunității*, *Sulul Războiului* etc. Jacques B. DOUKHAN, *Secrets of Revelation: the Apocalypse through Hebrew eyes*, Review & Herald Publishing, 2002, pp. 21-22.

³³ Claus WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduite de l'allemand par Lore JEANNERET, Labor et Fides, Genève, 2002, p. 189.

³⁴ H. P. PREUSS, *op. cit.*, vol. 2, p. 282.

³⁵ P. DAVIES, *art. cit.*, p. 399.

³⁶ R. CHARLES, *op. cit.*, p. 139.

³⁷ C. WESTERMANN, *op. cit.*, pp. 189-190.

³⁸ S. AGOURIDIS, *op. cit.*, p. 15.

³⁹ Jürgen MOLTSMANN, *Dumnezeu în creație. O perspectivă ecologică asupra creației*, trad. de Emil JURCAN și Jan NICOLAE, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007, p. 335.

Yom YHWH – Ziua Domnului. În perioada pre-eschatologică⁴⁰, eshatologia israelită consta în așteptarea unui timp viitor, radical distinct de cel prezent, în care circumstanțele istoriei vor fi transformate, dar se va rămâne tot în cadrele ei. Cosmosul actual, creat „bun” de Dumnezeu, dar temporar întunecat de nedreptate, neputințe, război și păcat, și, în general, de rău, va fi izbăvit și restaurat de Dumnezeu. Punctul central în această concepție era conștientizarea „deformării lumii prezente și convingerea că schimbări radicale pentru îndreptarea ei se vor petrece efectiv „în acea zi”, un timp cunoscut numai de Dumnezeu. Sintagma „Ziua Domnului” nu trebuie, însă, asociată în chip automat acestui timp așteptat⁴¹, fiindcă expresia „Ziua Domnului” sau „în ziua aceea” era, inițial, o simplă plasare cronologică (*Ieș.* 32, 28; *Jud.* 3, 30). De asemenea, zilele de sărbători, ca Șabatul, Pesah, Cincizecimea, și altele, erau numite și ele „Ziua Domnului”, fie că erau zile de „binecuvântare”, de „pedepsă” sau de „judecată” și „răsplată”⁴². Se pune întrebarea care ar putea fi originea sintagmei „Ziua Domnului”. Denumirea acestei zile se datora, cel mai probabil, faptului că era sau putea fi integral determinată și umplută de lucrarea lui Dumnezeu, așa cum se vorbea, într-o manieră similară, de „ziua lui Midian” (*Is.* 9, 3), „ziua lui Izreel” (*Os.* 2, 2) care erau zile de acțiuni militare, și „Zilele baalilor” (*Os.* 2, 15) care se referă la zile festive închinat acestor zeități. În cadrul mesajului profetic, conceptul a fost remodelat și extins, primind o valență eshatologică⁴³.

În contextul discursului eshatologic, expresia *Yom YHWH* apare de numai șaisprezece ori în Vechiul Testament⁴⁴, dar se face referire la acest timp din urmă și prin alte expresii, ca *bayom hahu* - „în ziua aceea” (*Am.* 8, 9; *Sof.* 1, 9-10). De asemenea, la început, sintagma „Ziua Domnului” desemna orice moment de intervenție divină directă în istorie, când, pentru a pedepsi păcatul și a curăța toată întinăciunea, Dumnezeu Însuși cerceta pământul, și se poate vedea episodul pedepsirii sodomitelor: „Atunci Domnul a slobozit peste Sodoma și Gomora ploaie de pucioasă și foc din cer de la Domnul” (*Fac.* 19, 24; a se vedea și *Ieș.* 9, 23; 11, 4; 12; 12; *Ios.* 10, 11). Profeții au investit expresia „Ziua Domnului” cu două aspecte eshatologice complementare: unul apocaliptic, vizibil în timpul vieții lor, și unul îndepărtat – *leolam* – *al tuturor* care vizează întreaga creație, ele nefiind altceva decât două etape ale eshatologiei unice⁴⁵. Deși la Osea, ziua aceea apare ca o zi a încheierii unui nou legământ, așternut în inimi și nu gravat în piatră, în general, corpusul profetic o prezintă ca zi a judecății și manifestării dreptății divine. Cu mai multă claritate apare această idee la profetul Ieremia: „Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda legământ nou [...]. Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor”, prin aceasta profetul inaugurând un nou orizont al nădejzii (*Jer.* 31, 31.33).

În credința poporului Israel, Ziua Domnului avea să aducă nenorocire numai asupra celorlalte neamuri, asupra dușmanilor lui Israel, idee contrazisă vehement de profetul Amos: „Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului; pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre.” (*Am.* 3, 2). El conferă Zilei Domnului înțelesul opus așteptărilor poporului (5, 18-20), pe care îl regăsim și la Sofonie: „Zi de mânie este ziua aceea, zi de strămtorare

⁴⁰ Delimitarea corespunde sistematizării realizate de Theodorus Christiana VRIEZEN, care identifică patru perioade distincte în dezvoltarea eshatologiei vechitamentare: 1) **timpul pre-eschatologic** cu accente politice și naționale (*Fac.* 49, *Num.* 24); 2) **perioada proto-eschatologică** în timpul activității profeților preexilici; 3) **timpul așteptării eshatologice efective** începând cu exilul (597 și 587 î. Hr.); 4) **timpul apocaliptic** – postexilic. Theodorus Christiana VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology*, Blackwell, Oxford, 1958, p. 367.

⁴¹ Bill T. ARNOLD, *Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalypticism*, în J. W. ROGERSON, Judith M. LIEU (eds.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 24-25.

⁴² Pr. Ioan MIRCEA, „Duminica, ziua Domnului, *Împărăteasă și Doamnă*”, în *Ortodoxia* nr. 2/XXXIII (1981), p. 176.

⁴³ H. D. PREUSS, *op. cit.*, vol. 2, p. 273.

⁴⁴ *Is.* 13, 6, 9; *Iez.* 13, 5; *Ioil* 1, 15; 2, 1, 11; 3, 4 [2, 31]; 4, 14 [3, 14]; *Am.* 5, 18 (de două ori); 5, 20; *Avd.* 15; *Sof.* 1, 7, 14 (de două ori); *Mal.* 3, 23 [4, 5].

⁴⁵ Pr. prof. dr. I. CHIRILĂ, *op. cit.*, p. 139.

și de jale” (1, 15), care va apărea și în discursul eshatologic al Mântuitorului (*Mt.* 7, 22; 26, 29; *Mc.* 13, 32; 14, 25; *Lc.* 10, 12; 17, 31; 21, 34)

Prin sintagma „Ziua Domnului”, profeții fac referire la o perioadă de timp în care Dumnezeu va veni pentru a instaura stăpânirea Sa pe pământ, izbăvind „rămășița” celor credincioși și pedepsind pe cei păcătoși⁴⁶, creându-se un contrast puternic și între soarta care îi așteaptă pe păgâni și mântuirea făgăduită lui Israel (*Is.* 34-35). Alte profeții privind „ziua aceea” pun accentul pe convertirea finală a păgânilor la credința cea adevărată în Domnul (*Is.* 2, 1 ș.u., 46, 6-21; *Zah.* 8, 21 ș.u.; 14, 16 ș.u.)⁴⁷. În Noul Testament, acest raport se inversează, evreii fiind cei care Îl primesc pe Iisus Hristos ca Mesia.

Fiecare profet are specificitatea sa în a descrie evenimentele ce se vor petrece în această zi eshatologică. Pentru profetul Isaia, Ziua Domnului va fi înfricoșătoare și va prefăce totul în ruină în Iuda și Israel (*Is.* 2, 12; 10, 3; 22, 5; vezi și *Mih.* 1, 3), dar și în sânul celorlalte națiuni (*Is.* 14, 25; 24-25), și chiar la nivel cosmic (*Is.* 2, 12). La Iezechiel, „Ziua Domnului” este o zi de judecată asupra Ierusalimului (*Jez.* 13, 5 și 34, 12). Ioil (1, 15; 2, 1, 11; 3, 4; 4, 14) arată că Ziua Domnului va avea un semn, plaga lăcustelor descrise ca o armată înfricoșătoare (*Ioil* 1, 15; 2, 1), care afectează natura și istoria, Israel și popoarele. Totuși, Ziua Domnului devine o zi de mântuire pentru aceia din Israel care se întorc la Domnul (*Ioil* 2, 12). Sofonie adaugă acestei zile dimensiunea universală, ea este una a judecării întregului pământ și a tuturor neamurilor care trăiesc pe el (1, 7-8, 14-18; 2, 2). Profeția lui privind Ziua Domnului (*Sof.* 1, 7-18) este una dintre cele mai importante surse de informație privind diferitele concepte legate de acest subiect. Imaginea judecării curățitoare o dezvoltă profetul Maleahi, care spune că, în Ziua Domnului, El vine „ca focul topitorului și ca leșia nălbitorului. Și El Se va așeza să lămurească și să curețe argintul” (*Mal.* 3, 2 ș.u.⁴⁸; cf. *Ps.* 65, 9).

În contextul Zilei Domnului, metafora ospățului apare ca element comun al profeților Isaia, Ieremia și Iezechiel, într-o serie imagistică de o violență neașteptată:

Sabia Domnului este plină de sânge, acoperită de grăsime, de sânge de miei și de țapi, de grăsimea rărunchilor de berbeci. Că Domnul face jertfă la Boțra și mare junghiere în țara lui Edom.” (*Is.* 34, 6)

Căci ziua aceasta e zi de răzbunare la Domnul Dumnezeu, ca să Se răzbune pe vrăjmașii Săi, și sabia va mânca, se va sătura și se va îmbăta de sângele lor; și aceasta va fi jertfă Domnului Dumnezeului Savot în țara cea de la miazănoapte, la râul Eufratului.” (*Jer.* 46, 10)

Așa zice Domnul Dumnezeu: Iar tu, fiul omului, spune la tot felul de păsări și tuturor fiarelor câmpului: „Adunați-vă și mergeți din toate părțile, adunați-vă la jertfa Mea, pe care o voi junghia Eu pentru voi, la jertfa cea mare din munții lui Israel și veți mânca acolo carne și veți bea sânge. (*Jez.* 39, 17)

Dacă la marile sărbători, sângele jertfelor curge șiroaie, tot așa va curge și sângele păcătoșilor în Ziua mâniei Domnului⁴⁹. Aceași metaforă a ospățului apare într-o formulă euharistică, de ospăț liturgic pregătit celor aleși ai Domnului, la profetul Sofonie: „Tăceți toți înaintea Domnului Dumnezeu, că aproape este ziua Lui, că Domnul a pregătit ospăț și a sfințit pe cei chemați ai Lui! Și în ziua ospățului voi pedepsi pe căpetenii și casa regelui și pe toți cei care se îmbracă în veșminte străine” (*Sof.* 1, 7-8)⁵⁰. E posibil ca și aceste texte să se înscrie în fondul teologico-eschatologic vechitestamentar valorificat de Sfântul Ioan la scrierea *Apocalipsei*, în care, îndeosebi prologul (cap. 1), se creează o atmosferă liturgică⁵¹.

⁴⁶ B. ARNOLD, *art. cit.*, p. 26.

⁴⁷ K. KOHLER, *Eschatology*, în *JE*, p. 209.

⁴⁸ Vezi și *Is.* 33, 14 ș.u.

⁴⁹ G. VON RAD, *op. cit.*, vol. 2, pp. 122-123.

⁵⁰ Imaginea ospățului apare și în Noul Testament, în cazul pildei nunții fiului de împărat (*Mt.* 22, 1-14), U. LUZ, & H. KOESTER, *Matthew 21-28: A commentary*, vol. 3, translated by James E. CROUCH, Augsburg, Minneapolis, 2005, pp. 44-60.

⁵¹ S. AGOURIDIS, *op. cit.*, p. 52.

Conceptele legate de „Ziua Domnului” nu sunt în sine eshatologice. Totuși, profeții credeau într-o intervenție divină împotriva necredincioșilor, război care treptat a luat proporții universale, chiar cosmice, afectând nu numai toate popoarele, ci chiar ordinea creației, din acel moment, nu cea stabilită de Dumnezeu; El va aduce un pământ nou și ceruri noi (*Is.* 65, 17; *II Pt.* 3, 13), pentru că distrugerea revendică înnoirea. Astfel, evenimentul limitat inițial în cadrele istoriei, a căpătat dimensiuni cosmice. Sub influența acestui fapt, conceptul profetic de eshaton a fost sistematizat⁵², în centrul lui fiind plasată tema „Zilei Domnului”, înțeleasă, pe de-o parte, ca timpul de manifestare a dreptății punitive divine asupra tuturor celor care-I stârnesc mânia prin păcatele lor și, pe de altă parte, ca timpul vindecării și izbăvirii dreptilor⁵³.

În cazul lui Israel, deși Yom YHWH nu era în vreun fel legată de viața cultică, având cu precădere o relevanță istorică⁵⁴, ne putem gândi la unele formulări cu referire la Șabat: „măine e odihnă, odihna cea sfântă a Domnului” (*Ieș.* 16, 23), „ziua a șaptea este ziua de odihnă a Domnului Dumnezeului tău” (*Deut.* 5, 14), „ziua Mea cea sfântă” (*Is.* 58, 13). Acest tip de formulări ne îngăduie propunerea unei conexiuni între ziua Șabatului și Ziua Domnului despre care vorbesc profeții, fără a dori să stabilim o identitate între cele două. Oriunde apare o profeție despre așteptarea Zilei Domnului, se face aluzie la venirea lui Yahwe în persoană⁵⁵. Și ce era Șabatul, dacă nu o zi de întâlnire a omului cu Dumnezeu, o zi în care El era mai prezent în mijlocul poporului? În sfârșit, să nu uităm că în Șabat, avem de-a face cu o zi rezervată exercițiului duhovnicesc, în care omul trece prin fața „tribunalului sufletesc faptele sale”⁵⁶, pentru a vedea dacă acestea sunt sau nu conforme cu voia divină și pentru a lucra la îndreptarea sa spirituală. Este o zi a judecării pe care omul însuși o împlinește cu raportare la propriile acte, prin aceasta prefigurând ziua eshatologică a judecării și mâniei divine, temă centrală în discursul eshatologic-apocaliptic vechitestamentar.

Concluzii. Cărțile Vechiului Testament ne oferă imaginea unui discurs eshatologic dinamic, în care orizontul de așteptare al lui Israel pierde treptat aspectul de limitare specific existenței istorice și se deschide spre veșnicie, dar și spre comuniunea cu *goim*, neamurile. Acest mod de înțelegere presupune depășirea oricăror limitări temporale, spațiale și etnice, indicând trecerea la un nivel de înțelegere superior în care făgăduința mesianică nu mai este proprietatea exclusivă a lui Israel, ci este darul oricărei făpturi care, prin săvârșirea dreptății, se va desfăta în veselia cea veșnică, la ospățul eshatologic al Zilei Domnului.

⁵² G. VON RAD, *op. cit.*, vol. 2, p. 124.

⁵³ K. KOHLER, *Eschatology*, în *JE*, p. 209.

⁵⁴ H. D. PREUSS, *op. cit.*, vol. 2, p. 273.

⁵⁵ G. VON RAD, *op. cit.*, vol. 2, p. 119.

⁵⁶ Pr. prof. dr. I. CHIRILĂ, *op. cit.*, p. 114.

EPISODUL NAȘTERII LUI IISUS OGLINDIT ÎN PROFETEILE VECHIULUI TESTAMENT. DIMENSIUNEA PROFETICĂ A ÎNTRUPĂRII*

SERGIU-VASILE BĂLAJ**

ABSTRACT. *The Episode of Jesus's Birth Emphasized in the Old Testament Prophecies. The Prophetic Dimension of Incarnation.* The Episode of Saviour's birth presented in the first two chapters of the Gospel of Matthew contains five prophecies taken from the Old Testament. What is the purpose of these prophecies? By using them, the Evangelist Matthew underlines the fact the expected Mesia by Jewish people has been born and in this way all the mesianic prophecies of the Old Testament have been accomplished. This Mesia is the born Child by Virgin Maria, in Bethlehem.

This article analyses mesianic prophecies used by the Evangelist Matthew in the 2nd chapter of his Gospel (2: 6, 15, 18, 23). On the one hand, I analyse the way in that the Evangelist Matthew has adapted and integrated these prophecies in the Episode of Saviour's birth, and on the other hand the role of geographical elements existing in each prophecy.

Keywords: *Jesus, prophecy, Bethlehem, accomplishment, Nazareth*

Preliminarii

Profețiile vechi-testamentare din al doilea capitol al Evangheliei după Matei, pot fi studiate în diferite moduri și din mai multe puncte de vedere. Stendahl¹, a studiat textul acestor profeții pentru a afla mediul în care au fost scrise, Strecker² și Rothfuchs³ au cercetat funcția acestor profeții, reușind o nouă înțelegere a teologiei mateiene, iar Gundry⁴ a comparat înțelesul pasajelor vechi-testamentare citate de Matei cu sensul lor original, „literal”, pentru a justifica modul în care Evanghelistul s-a folosit de aceste texte scripturistice.

Scopul nostru este cercetarea felului în care aceste profeții au fost adaptate și integrate în episodul nașterii Mântuitorului de către Evanghelistul Matei, în speranța că aceasta va arunca lumină în tradiția și sursele pe care Matei le-a folosit la redactarea materialului său.

Stendahl scoate în evidență faptul că fiecare profeție din al doilea capitol mateian conține numele unei localități. După ce locul nașterii lui Iisus a fost stabilit de episodul magilor și de profeția din Mih. 5, 1, celelalte episoade ale capitolului doi sunt dedicate mutărilor geografice ale lui Mesia și justificării lor. De ce a părăsit Betleemul, unde s-a refugiat, cum s-a întors de acolo și cum a fost călăuzit spre o nouă casă. Pe scurt, modul cum pruncul din Betleem a devenit profetul din Nazaret.

Dar ce vrea să comunice acest material geografic despre Iisus? Dacă primul capitol l-a prezentat pe Iisus ca Mesia cel adevărat și ca Fiul lui David, ce vreau să ne transmită aceste informații geografice despre el⁵? Stendahl vorbește de un element apologetic aici⁶. Aceste informații geografice, vor să sublinieze faptul că misiunea lui Mesia va avea un rol universal, nelimitându-se numai la

* *Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat la specializarea Studiul Noului Testament, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, care și-a dat avizul pentru publicare.*

** *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, balajsergiu@yahoo.com*

¹ K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Uppsala, 1954.

² G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen, 1966.

³ W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblischtheologische Untersuchung*, Stuttgart, 1969.

⁴ R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden, 1967.

⁵ R. T. France, „The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication”, în: *NTS*, nr. 2 (vol. 27), January 1981, Cambridge University Press, pp. 237-238.

⁶ Krister Stendahl, "Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2.", în: *Judentum Urchristentum Kirche* (ed. W. Eltester; Berlin: Topelmann, 1960), (nota 5), pp. 97-99.

poporul lui Israel. R. T. France afirmă că scopul elementelor geografice din Mt. 2 nu este numai unul apologetic ci și unul hristologic în mod categoric; pe de altă parte aceste elemente geografice formează structura acestui capitol⁷.

Matei a scris pentru a fi înțeles, a transmis un mesaj care să fie ușor de înțeles pentru destinatarii Evangheliei sale. Însă acești destinatari erau diferiți în ceea ce privește modul lor de înțelegere; unii erau inițiați, alții mai puțin inițiați. Hartman face distincție între o „înțelegere de suprafață” accesibilă oricărui cititor și o înțelegere mai profundă la care au acces cunoscătorii Vechiului Testament sau a tradițiilor folosite de Matei⁸.

I. Tradiția Nașterii lui Hristos în Betleem. O afirmație pur teologică sau un eveniment istoric? (Mt. 2, 6 – Mih. 5, 1)

Betleemul⁹ este menționat atât de Evanghelistul Matei cât și de Luca numai în al doilea capitol din scrierile lor, fără a se face vreo mențiune de acest oraș în primul capitol. Deși, Matei lasă impresia puternică potrivit căreia Iosif și Maria locuiau în Betleem, Luca spune că cei doi locuiau în Nazaret și că au venit în Betleem numai pentru recensământ. Se poate observa că acest capitol începe cu menționarea Betleemului și se încheie cu Nazaretul, cele mai importante locuri din viața lui Iisus¹⁰.

Efrata se referă la verbul ebraic **para**-a fi fertil, a produce rod, dar și la faptul că în această zonă se stabilise clanul Efratei (cf. 1 Par. 2, 19, 24, 50; 4, 4) din care făcea parte și Iesei, tatăl regelui David (cf. 1 Rg. 17, 12). Profetul Miheia reafirmă ceea ce a profetit întreg Vechiul Testament, faptul că Mesia nu va fi nici negarea timpului, nici a spațiului, că El „se va supune” geografiei și va accepta istoria. El se va naște în Betleem și va intra în istorie prin recensământul lui Quirinius.

Profeția din Mt. 2, 6 face parte din episodul magilor (2, 1-12), fiind rostită de Miheia cu opt secole înainte de nașterea lui Mesia. Și acest episod ca și celelalte culminează cu o profecie din Vechiul Testament. Această profecie nu este prezentată ca o completare din partea Evanghelistului, ci ca un adevăr scripturistic dat de conducătorii evrei pentru a-și justifica răspunsul, pe care l-au dat la întrebarea lui Irod, cu privire la locul unde se va naște Mesia. Astfel, această profecie biblică este pusă pe buzele conducătorilor poporului prin intermediul discursului direct. Se poate observa că aceștia pot să interpreteze Scripturile, dar nu pot vedea lucrarea lui Dumnezeu, care devine acum vizibilă prin întruparea Fiului Său ca Prunc. Deși Matei 2, 5 nu este un comentariu al Evanghelistului, este parte din relatarea lui¹¹.

Exegeții afirmă că nu Betleemul este locul istoric al nașterii lui Iisus¹². Astfel, unii sugerează că orașul în care s-a născut Iisus ar fi Capernaumul, deoarece acesta a fost centrul unde Iisus și-a desfășurat activitatea¹³, iar alții afirmă că Nazaretul este locul unde s-a născut Iisus, potrivit profetiei care mărturisește acest lucru (Mt. 2, 23). Stegemann¹⁴ consideră că legătura dintre Iisus și Nazaret ca loc al nașterii lui,

⁷ R. T. France, „The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication”, p. 239.

⁸ L. Hartman, „Scriptural Exegesis in the Gospel of Matthew and the Problem of Communication”, după M. Didier, „L'Evangile selon Matthieu: rédaction et théologie”, în: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* XXIX. Gembloux: Duculot, 1972, p. 141.

⁹ „Orașul Betleem a avut o existență zbuciumată, uneori tragică și sângeroasă în cele aproape patru milenii de viață. Menționat în cartea Facerii, cu ocazia morții Rahilei, Betleemul este mereu citat în cărțile Vechiului Testament, în legătură cu evenimentele de mare însemnătate politică și religioasă din viața poporului evreu. În secolul al XIV-lea î. d. Hr., aici se desfășoară povestea întâlnirii dintre Rut și Booz, apoi căsătoria lor. Chemarea lui David pe tronul lui Iuda și Israel, are loc de asemenea la Betleem, pe câmpiile din jurul cărui viitorul rege păștea oile tatălui său și avea să înfrunte pe Goliat, uriașul din armata filistenilor. Pe la 795 î. d. Hr., Roboam, fiul lui Solomon, a făcut la Betleem o cetate întărită”, după B. A. Alexandru, „Slăvitul Betleem”, în: *Mitropolia Olteniei*, 1963, nr. 11-12, pag. 844-845.

¹⁰ Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 177.

¹¹ G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2”, p. 36.

¹² C. Burger, *Jesus als Davidsson* (FRLANT 98 (80); Göttingen: Vandenhoeck, 1970), p. 104.

¹³ J. S. Jr. Kennard, „Was Capernaum the Home of Jesus?”, în: *JBL* 65 (1946), pp. 131-141.

¹⁴ H. Stegemann, „Die des Uria: Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus, 1, 1-17”, în *Tradition und Glaube* (Festgabe K.G.Kuhn; Göttingen: Vandenhoeck, 1972), pp. 246-276.

este rezultatul unei interpretări greșite a titlului de „Nazarinean”.

a) „Betleemul”- pământul lui Iuda „Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας”

Venirea magilor de la răsărit accentuează și mai tare faptul că Iisus este fiul lui Avraam prin care „toate neamurile pământului vor fi binecuvântate” (Fac. 22, 18). Dar Iisus nu este numai fiul lui Avraam, ci și fiul lui David (Mt. 1, 1), iar acest lucru este reluat de Matei și în capitolul 2, prin introducerea unei profeții din Miheia 5, 1 și 2 Sam. 5, 2.

Prima parte a profeției afirmă că din Betleem se va ridica conducător peste Israel. Pentru că Betleemul era considerat locul unde s-a născut regele David, profetul Miheia vorbește despre un rege din neamul lui David. Acest lucru este întărit în partea finală a profeției „tu vei paște pe poporul meu Israel”. Aceste cuvinte i-au fost adresate lui David când triburile lui Israel au venit la el, cerându-i să le păstorească¹⁵.

Deși Betleemul nu apare enumerat în lista din Iosua 15, 20-61 printre triburile din ținutul lui Iuda, totuși texte precum 1 Sam. 20, 6, 1 Cron. 2, 51 sau Ezdra 2, 21 arată destul de clar că acesta a fost clasificat drept un oraș tribal¹⁶.

Matei a vrut să scoată în evidență faptul că profeția din Miheia 5, 1 a fost acceptată de evrei ca făcând referire la locul unde s-a născut Mesia: Betleem. Această idee este susținută parțial de Ioan 7, 41-42 “nu spune oare Scriptura că Mesia se va naște din familia lui David și că el va veni din Betleem?”.

b) „Cârmuitor” sau „Povățuitor”- o abordare exegetică controversată

Este greu de înțeles de ce 2 Sam. 5, 2 a fost adăugat profeției lui Miheia 5, 2 în Mt. 2, 6, când se poate observa că și textul din Miheia 5, 3 vorbește despre motivul păstorului care-și hrănește turma. O explicație a fost găsită de Rothfuchs în termenul τὸν λαόν din 2 Sam. 5, 2 care nu se găsește în Miheia. Prin aceasta, el vede o referire la poporul lui Iisus pe care El îl va salva de păcate 1, 21. Pe de altă parte, profeția îl identifică pe Iisus cu Mesia și Biserica cu adevăratul popor al lui Dumnezeu¹⁷.

Această profeție este o combinație între Mih. 5, 1 și motivul păstoririi din II Sam. 5, 2.

Comparând profeția din Mt. 2, 5 cu textul ebraic și cu cel al Septuagintei, constatăm mai multe diferențe:

a) în textul din Matei, nu se face nici o referință la Efrata¹⁸. Matei vorbește despre Betleemul Iudeii. Unii consideră că Matei nu face nici o mențiune despre Efrata pentru a potrivi mai bine cu referința la Iudeea din 2, 1 și 5a. Alți exegeți, afirmă că textul a fost conceput pentru a se potrivi cu profeția. Raymond Brown consideră că Matei nu folosește denumirea de Efrata probabil dintr-un motiv teologic: termenul Efrata nu avea o semnificație prea mare, pe când Iudeea reamintea cititorilor că Mesia se va naște din Iuda (1; 1,2)¹⁹.

Punctul de legătură între Betleem și David poate fi văzut în In. 7, 42: „N-a zis, oare, Scriptura că Hristos va să vină din sămânța lui David și din Betleem, cetatea lui David?” În Betleem, David a fost uns rege peste Israel (1 Sam 16:1–13; cf. 17:12, 15, 58; 20:6, 28). Satul era situat la câteva mile de Ierusalim. Era numit orașul lui David. Tot în Betleem este prezentat și episodul care vorbește despre Rut (Mt. 1, 5). Mai multe locuri din Sfânta Scriptură presupun Nazaretul ca loc al nașterii lui Iisus (Mc 6, 1, 4; In 1, 46; 7, 41, 52).

Profeția din Miheia 5, 2 nu are aceeași structură cu celelalte profeții folosite de Matei în episodul Nașterii. Dacă în celălalte profeții, Matei folosește termenul „πληρωθῆ - s-a împlinit” (1, 22-23; 2, 15; 2, 18), aici el nu apare. Luz afirmă că formularea exactă a profeției diferă de toate

¹⁵ Se poate observa faptul că noul rege al lui Israel este unul smerit, care se va îngriji de poporul său asemenea păstorului de turma lui. Acest rege este diferit de tiranul rege Irod.

¹⁶ Th. Zahn, *Matthew* 98, nota 87.

¹⁷ W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums. Eine biblischtheologische Untersuchung*, p. 61.

¹⁸ Clanul Efratei (1 Chr 2, 19, 24, 50) s-a așezat lângă Betleem (1 Sam. 17, 12; Rut 1, 2). Efrata este vechiul nume al Betleemului (Fac. 35, 19; 48, 7; Rut 4, 11)

¹⁹ Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 186.

textele cunoscute din Miheia 5.²⁰

Profeția este o combinare a textului din Septuagintă cu cel ebraic²¹. Albright consideră că motivul pentru care Matei nu folosește expresia $\pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta$, este faptul că el însuși are îndoieli asupra istoricității evenimentului²². Totuși, ne întrebăm dacă Matei ar folosi un material îndoielnic în construirea acestui episod. Este dificil de sortat cât din profeția lui Miheia 5 se regăsește în Matei 2, 6. Diferențele care apar sunt modificări făcute de Matei sau provin din altă parte, din alte surse?

Mesia nu va veni să stăpânească peste Israel, ci să-l păstorească, să aibă grijă de el. Expresia „va păstori” este folosită în contextul regalității. Profeția este interpretată de Evanghelist în sens hristologic pentru a accentua încă o dată că Iisus este fiul lui David. Hendricksen afirmă că citatul este redat „în esența lui”, deoarece în ambele cazuri se arată că Iisus se va naște din micul Betleem²³.

În concluzie: din cele 22 de cuvinte grecești ale profeției din Miheia (Septuaginta), numai 8 se regăsesc în textul grec folosit de Matei. Explicația ar fi că textul din Miheia 5, 1 i-a provenit lui Matei într-o formă deja existentă care circula în tradiția creștină, și că el a adăugat la aceasta textul original din 2 Rg. 5, 2²⁴. Prabhu consideră că textul din Mt. 2, 5 ar putea fi „the redactional expansion of a pre-redactional form”²⁵.

Se pune întrebarea dacă Matei 2, 5-6 poate fi catalogată drept împlinirea unei profeții, dat fiind faptul că lipsește formula obișnuită: „toate acestea s-au întâmplat ca să se împlinească cuvântul spus de Domnul prin prorocul care zice...”. Profeția nu este prezentată ca fiind comentariul Evanghelistului, ci răspunsul scribilor de la curtea lui Irod, la întrebarea „unde se va naște Mesia?”. Astfel, ei ar fi putut rosti și formula introductivă. Astfel, Matei a ales ca profeția să facă parte din vorbirea directă pentru a arăta încăpățănarea lor. Brown consideră că această profeție este un adaos al evanghelistului, deoarece ea poate să lipsească din context și nimeni nu ar observa acest lucru²⁶. În concluzie, Mt. 2, 5 este o profeție prin adopție²⁷, asimilată redacțional grupului de profeții mesianice.

II. Întrebuițarea lui Osea 11, 1 în Matei 2, 15

Osea 11, 1 face o afirmație cu privire la experiența exodului lui Israel. Deși textul, ca atare, nu este o profeție, el este înțeles ca o justificare a șederii lui Iisus în Egipt²⁸. S-ar părea că aceste versete au în centrul atenției istoria poporului lui Israel și nu venirea lui Mesia. La o primă privire, nu este nevoie ca să primească nici o împlinire viitoare. Problematic este faptul că Matei afirmă că Osea 11, 1 s-a împlinit ($\pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta$) în evenimentele de la nașterea lui Iisus. În alte cuvinte, fuga în Egipt pentru a scăpa uciderea pruncului-Iisus de Irod într-un oarecare fel împlinește cuvintele din Osea 11, 1.

Întrebarea care se pune este: ce anume din contextul lui Osea 11, avea să se împlinească, deoarece aceste versete privesc spre trecut, spre experiența istorică a lui Israel, și nu spre viitor, spre venirea lui Mesia?

Părerile sunt împărțite. Pentru mulți creștini, interpretarea Vechiului Testament din prisma Noului Testament, fără a spune nimic cititorului evreu, este extrem de arbitrară. Astfel, Ellis se întreabă cum poate fi aplicat Mt. 2, 15 la șederea lui Iisus în Egipt²⁹? Silva observă același lucru: „din Egipt am chemat pe fiul meu (Os. 11, 1) este aplicat în Mt. 2, 15 la ceva ce apare un eveniment diferit și nerelatat”³⁰.

²⁰ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 130.

²¹ J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, consideră că această citare biblică să fi fost influențată de textul din 2 Regi 5,2

²² W.F Albright și C.S. Mann, *Matthew*. The Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday, 1971, p. 15.

²³ William Hendriksen, *Evanghelia după Matei*, p. 153.

²⁴ Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 186 și G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2”, p. 39, afirmă același lucru „din cele 24 de cuvinte care alcătuiesc profeția, 16 nu au fost preluate din Septuagintă 66%”.

²⁵ G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 40.

²⁶ Raymond Brown, *op. cit.*, p. 186. Același lucru este afirmat și de Strecker, *Der Weg...*, p. 57.

²⁷ G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 40.

²⁸ *Ibidem*, p. 217.

²⁹ E. Earl Ellis, „How the New Testament Uses the Old”, în *New Testament Interpretation*, ed. I. Howard Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 209.

„Backgroundul” istoric al textului din Mt. 2, 15

Matei a vrut să demonstreze destinatarilor săi (poporului evreu) că adevăratul Mesia este cel davidic despre care vorbesc profețiile Vechiului Testament.³¹ Este ales Egiptul pentru că era relativ aproape și acolo locuiau mulți evrei, care ar fi putut ajuta familia sfântă la nevoie (Ier 43, 7; 44, 1; FA 2, 10; 6, 9; 18, 24)³².

În Vechiul Testament, Egiptul³³ era socotit un refugiu pentru evrei (Fac. 42-50; 1 Rg. 11, 40; Ier. 26, 21-23; 43, 7). Egiptul era locul unde evreii se refugiau pe perioada luptelor din timpul Macabeilor³⁴.

Potrivit lui Matei, plecarea lui Iisus în Egipt este împlinirea profeției din Os. 11, 1³⁵. El folosește cuvintele „s-a plinit”. Este lipsit de valoare faptul că citarea lui Matei provine din textul ebraic mai degrabă decât din Septuagintă. Acest lucru se datorează faptului că textul masoretic probabil se potrivea mai bine cu scopurile teologice pe care le urmărea, în comparație cu textul Septuagintei³⁶.

Deși, la o primă citire a versetului Os. 11, 1, acesta nu este nevoie să se îplinească și nu face nici o referire la venirea lui Mesia³⁷, referința lui Matei arată faptul că drumul lui Iisus spre Egipt împlinește profeția din Os. 11, 1. Mai bine spus, deși profeția folosită de Matei nu este un rezultat exegetic al Os. 11, 1, ea face legătura între călătoria lui Iisus spre Egipt și experiența exodului lui Israel. Dar cum s-au împlinit evenimentele istorice referitoare la exodul poporului Israel în viața pruncului Hristos? Când Matei citează Osea 11, 1 și i-o aplică lui Hristos, devine evident faptul că el consideră Israelul un prototip al lui Mesia³⁸. După cum Faraon a încercat să distrugă Israelul, așa și Irod vroia să-l distrugă pe Iisus. După cum Dumnezeu și-a protejat poporul în Egipt, tot așa Dumnezeu avea grijă de Fiul Său nu numai în drumul spre Egipt, dar și când s-a întors de acolo. Așadar, Mesia recapitula istoria poporului Israel³⁹. Mai mulți comentatori sugerează că evenimentele din Mt. 2, 13-15 referitoare la viața lui Iisus au fost prefigurare de Os. 11, 1 referitoare la viața poporului lui Israel⁴⁰.

³⁰ Moises Silva, „The New Testament Use of the Old Testament”, în *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), p. 156.

³¹ David Hill, *The Gospel of Matthew*, New Century Bible Commentary, ed. Ronald E. Clements (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 43.

³² William Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Matthew* (Grand Rapids: Baker, 1973), p. 177.

³³ Egiptul a reprezentat pentru poporul lui Israel, locul unde puteau să se refugieze cei persecutați (Ieroboam -3 Rg. 11, 40; Urie-Ier. 26, 21 sau arhiereul Onias, în anul 172 î. Hr.).

³⁴ David Hill, *The Gospel of Matthew*, p. 84; A se vedea, de asemenea, Iosif Flavius, *Antichități iudaice*, p. 75.

³⁵ În profeția lui Osea, ideile principale ale poveștii lui Osea și Gomera îi sunt aplicate lui Israel.

³⁶ *Ibidem*, 85.

³⁷ Este imediat observabil că spusele lui Osea în forma lor originală nu au nimic de-a face cu Iisus sau cu fuga în Egipt. Nu reprezintă nimic mai mult decât o simplă afirmație despre cum Dumnezeu a trimis poporul Israelului din sclavagism și robie în Egipt. Vom vedea, în repetate rânduri, cât de tipică este pentru Matei recurgerea la Vechiul Testament. El este pregătit să folosească orice text drept o prorocie despre Iisus atâta timp cât, literal, se potrivește. Matei știa că singurul mod de a-i convinge pe evrei că Iisus este Cel promis de Dumnezeu, era să le demonstreze că El este îndeplinirea proorociilor din Vechiul Testament. Iar din această dorință arzătoare, el identifică proorocii în Vechiul Testament chiar și acolo unde acestea nu există. Când citim un astfel de pasaj trebuie să ținem minte, că deși ar putea părea neobișnuit și neconvincător, acesta făcea apel la evreii pentru care scria Matei, după W. Barclay, *The Gospel of Matthew*, p. 18.

³⁸ Este greu de afirmat că Israelul a fost un prototip al lui Hristos. Dacă din Israel trebuia să se nască Mesia și poporul ar fi fost distrus, atunci nu s-ar mai fi împlinit profețiile mesianice. De aceea, când Israelul a fost chemat să iasă efectiv din Egipt, și Iisus a fost chemat. Așadar, Matei are tot dreptul să spună: „ca să se îplinească ce fusese vestit de Domnul prin proorocul care zice: „L-am chemat pe Fiul Meu din Egipt”, după Hendricksen, *op. cit.*, pp. 163-164.

³⁹ William Hendriksen, *Evanghelia după Matei*, p. 164.

⁴⁰ A. B. Bruce, *Matthew*, The Expositor's Greek Testament, ed. W. Robertson Nicoll, 5 vols. (London: Hodder and Stoughton, 1900-1910; reprint, Grand Rapids Eerdmans, 1979), 1:75; William Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Matthew*, 178-79; Alfred Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to Matthew* (London: Stock, 1909; reprint, Grand Rapids, Eerdmans, 1953), p. 17.

Hagner afirmă că deși Matei nu folosește tipologia Iisus-Moise, s-ar putea ca el să aibă în minte șederea lui Iisus în Egipt în lumina șederii poporului său în Egipt din timpul lui Iosif⁴¹. Kent admite că deși este dificil de găsit o idee mesianică în evenimentele istorice referitoare la Exod, probabil Matei avea în mintea sa o prefigurare tipologică bazată pe expresia „din Egipt am chemat pe fiul meu”⁴².

Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază caracterul tipologic al istoriei lui Israel, care se conjugă cu istoria vieții Mântuitorului: „...ducerea în Egipt și întoarcerea din Egipt a poporului iudeu și a patriarhului Iacov a fost o prefigurare a ducerii și întoarcerii Fecioarei din Egipt. Iudeii s-au dus în Egipt ca să scape de moarte; îi amenința foametea; Pruncul S-a dus, tot ca să scape de moarte; Îi amenința ura lui Irod. Ducându-se iudeii în Egipt, au scăpat de foamete; ducându-se Pruncul, a sfârșit, prin ducerea Lui, toată țara. Iată cum prin fapte de mică însemnătate se descoperă Dumnezeuira”⁴³.

Se pune întrebarea de ce Matei nu a inserat această profeție numai după 2, 21? Raymond Brown sugerează că evanghelistul a vrut să dea o semnificație diferită călătoriei de reîntoarcere, nu atât de mult o călătorie spre Egipt, cât o călătorie spre Nazaret⁴⁴. Stendahl⁴⁵ arată că Matei a ales să aducă în prim plan motivul exodului, al ieșirii din Egipt, la prima menționare a Egiptului în relatarea sa (2, 13-14). Evanghelistul vroia de altfel ca referința la exod (2, 13-14) să preceadă referința la exil din 2, 17-18.

Văzând inaplicabilitatea profeției din Osea la Iisus, ne întrebăm ce i-a atras atenția lui Matei asupra profeției din Osea 11, 1? În acest sens, Lindars⁴⁶ face o sugestie interesantă. El presupune faptul că Matei ar fi făcut legătura între episodul magilor și episodul lui Balaam, episod în care se găsește de două ori expresia „din Egipt” (Num. 23, 22; 24, 8⁴⁷). Acel episod i-ar fi putut atrage atenția lui Matei asupra expresiei din Osea 11, 1. Profeția lui Osea este interpretată hristologic⁴⁸ de către Matei, pentru a accentua că Iisus este Fiul lui Dumnezeu⁴⁹. Iisus a fost prezentat de Matei drept „fiul lui Avraam, al lui David” sau „Emanuel”, dar acum, prin această profeție este proclamat și revelat drept Fiul lui Dumnezeu.

Exodul poporului lui Israel din Egipt poate fi socotit un eveniment prin care Dumnezeu îl răscumpără pe Israel, dar Iisus, ca cel ce a fost chemat din Egipt, este Răscumpărătorul întregii lumi.

III. Uciderea pruncilor și mesajul profetic (Mt. 2, 18 - Ier. 31, 15)

Sursele profeției

Profeția din Mt. 2, 17-18 este cea mai problematică din întreaga Evanghelie⁵⁰. Părerile sunt împărțite în ceea ce privește locul de unde a fost preluată de Matei. Astfel:

- a) unii afirmă că a fost luată în mod evident din Septuaginta⁵¹.
- b) Strecker afirmă în mod categoric că textul nu derivă din Septuaginta, ci din textul ebraic (masoretic) sau dintr-o formă textuală independentă⁵². Prabhu consideră că deși probabil se poate observa o influență a Septuagintei în termeni precum *κλαυθμός* și *ὄδυρος*, totuși versiunea lui Matei este cu mult mai apropiată de textul masoretic al profeției din Ier. 31, 15 mai mult decât oricare

⁴¹ Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary, ed. David A. Hubbard and Glenn W. Barker (Dallas: Word Books, 1993), p. 34.

⁴² Homer A. Kent, „Matthew's Use of the Old Testament”, în: *Bibliotheca Sacra* 121 (January 1964), pp. 37-38.

⁴³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, p. 106.

⁴⁴ Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 220.

⁴⁵ Krister Stendahl, "Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2.", p. 97

⁴⁶ B. Lindars, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, p. 217

⁴⁷ Textul Septuagintei din Num. 24, 7-8 este interesant în această privință. Iată ce spune: „atunci va veni un om din sămânța lui Israel și el va conduce popoarele...Dumnezeu l-a scos din Egipt”

⁴⁸ Matei 2, 15 nu este singura instanță în care un pasaj vechi-testamentar care face referire la un eveniment trecut din istoria lui Israel, a fost interpretat de Matei hristologic. Profeția din 2, 17, acea aluzie a profetului Ieremia la exilul regatului de nord (Ier. 31, 15), este prezentată ca împlinindu-se într-un eveniment al copilăriei lui Iisus. Este posibil ca Matei să fi înțeles aceste pasaje drept profeții directe la Iisus.

⁴⁹ Cf. U. Luz, *La storia di Gesù in Matteo*, p. 43.

⁵⁰ G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 253

⁵¹ Massebiau, *Examen*, p. 10

⁵² Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, p. 58.

alta⁵³. Aceeași părere este împărtășită și de Raymond Brown⁵⁴. Zahn⁵⁵ remarcă faptul că deși Matei, într-un oarecare fel, a fost influențat în alegerea cuvintelor lui de Septuagintă, el traduce textul ebraic cu o exactitate mai mare decât cea a Septuagintei.

Expresia τὰ τέκνα αὐτῆς pune anumite probleme în versiunea prezentată de Matei. Strecker consideră că această expresie nu ar aparține lui Matei⁵⁶. Prabhu consideră neîntemeiată această sugestie, deoarece expresia se găsește în mai multe locuri din Evanghelia după Matei (3, 9; 7, 11; 9, 2; 10, 21; 11, 19; 15, 26; 23, 37); așadar, nu poate fi considerată un adaos al redactorului⁵⁷.

Între profeție și context există câteva deosebiri: profeția folosește termenul τέκνα (Septuaginta), iar contextul τοὺς παῖδας. Se pune întrebarea de ce Matei folosește expresia τοὺς παῖδας (2, 16) pentru a descrie uciderea pruncilor, când termenul τέκνα ar fi corespuns cu mult mai bine scopului său?

Răspunsul poate fi că termenul τέκνον este folosit de Matei cu un scop bine determinat, întotdeauna asociat cu un substantiv specific (Mt. 21, 28) sau cu un pronume posesiv (27, 25), și face referire la anumiți copii. Dar παῖς, potrivit contextului din 21, 5 poate fi folosit nedeterminat, cu un sens general, la “niște copii”, asemenea celor care plângeau în templul din Ierusalim, aclamându-l pe Iisus. Așadar, copiii Rahelei din profeție vor fi τέκνα, iar copiii uciși în Betleem (nespecificați), παῖδες.

În ceea ce privește legătura dintre profeție și context, profeția pare a fi independentă de contextul în care se află. Existența sau inexistența acestei profeții nu influențează episodul prezentat de Matei. Această profeție este cu mult mai dificilă deoarece referința la Rama nu are nici o legătură cu contextul. Legătura dintre profeție și context o constituie episodul uciderii pruncilor. Întregul incident este prezentat într-o singură propoziție, pe un ton care nu emoționează. Prabhu consideră că episodul este pre-redacțional și nu aparține vocabularului și stilului mateian. El aduce drept argumente mai mulți termeni din acest episod care nu se regăsesc în Matei sau chiar în Noul Testament⁵⁸, precum și un pasaj asemănător din Mt. (Mt. 22, 7⁵⁹-parabolă nunții fiului de împărat) care este considerat în mod evident redacțional de specialiști⁶⁰.

Imaginea Rahelei care își plânge copiii are o lungă istorie în literatura biblică și exegeza ebraică⁶¹. Deși locul unde a avut loc uciderea pruncilor este Betleemul, la sud de Ierusalim, profeția din Ieremia o localizează pe Rahela⁶² și pe copiii ei morți în Rama (Ier. 40, 1)⁶³, un lagăr pentru captivii din nordul Ierusalimului. Rama se afla la granița dintre două regate: Israel și Iuda și era locul unde cuceritorii străini adunau mulțimile pentru a fi deportate. Așadar, Rama poate reprezenta cele două regate.

Cum trebuie interpretată uciderea pruncilor și plânsul Rahelei⁶⁴ după copiii ei care nu mai sunt? Se pare că Evanghelistul s-a folosit de o tipologie.

⁵³ G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 253.

⁵⁴ Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 223. El arată că micile diferențe între Matei și textul masoretic sunt ușor de explicat prin faptul că textul grecesc din Matei a interpretat mai bine textul ebraic din Ieremia, decât cel masoretic.

⁵⁵ Zahn, *Matthew*, p. 111, n. 11, după G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 253. Așadar, deși există anumite reminiscențe din Septuagintă, traducerea s-a făcut din textul ebraic.

⁵⁶ Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, p. 59

⁵⁷ G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 254.

⁵⁸ Cuvintele ἀναρπεῖν și ἐμπαῖζειν (în sensul folosit aici) nu se mai găsesc în Evanghelia după Matei, iar cuvintele θυμουσθαί, διετίς, κατωτέρω și ἀκριβοῦν nu se mai găsesc în Sfânta Scriptură.

⁵⁹ Mt. 22, 7: „Și auzind împăratul de acestea, s-a umplut de mânie, și trimițând oștile sale, a nimicit pe ucigașii aceia și cetățile lor i-au dat foc”.

⁶⁰ Această parabolă face referire la căderea Ierusalimului și este considerată de specialiști ca aparținând redactorului. A se vedea Jeremias, *Parables*, p. 68, Haenchen, *Weg Jesu*, p. 405, Davies, *Setting*, p. 298.

⁶¹ Christine Ritter, „Rachels Klage im antiken Judentum und frühen Christentum”, în *AGAJU* 52; Leiden/Boston: Brill, 2003).

⁶² Dacă ne întorcem la istorisirea originală, Rahela a murit dând naștere fiului ei Benjamin (Fac. 35, 19)

⁶³ Ier. 40, 1: „Cuvântul care a fost de la Domnul către Ieremia, după ce Nebuzaradan, căpetenia gărzii, i-a dat drumul din Rama, unde fusese găsit ferecat în lanțuri în mijlocul celorlalți robi ai Ierusalimului și ai lui Iuda, care au fost strămutați la Babilon”.

⁶⁴ Gândindu-ne și la faptul că Irod o ordonat ca la moartea lui să fie uciși cei mai importanți oameni ai societății, pentru a fi și el jelit împreună cu ei, putem face o legătură cu faptul că Rahela își plânge copiii, după Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 227.

IV. Întoarcerea în Nazaret și „enigma profeteiei” (Mt. 2, 23)

După primirea poruncii, Iosif nu mai merge spre Iudeea, ci se îndreaptă spre Nazaretul Galileii⁶⁵. Acest lucru duce la împlinirea unei profeteii cu referire la Iisus: „că Nazarinean se va chema” (Mt. 2, 23). Textul profeteiei se compune din trei cuvine: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται⁶⁶. Identificarea aluziei biblice la care se face referire în expresia ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται - „nazarinean se va chema” este poate cel mai complicat lucru din exegeza Evangheliilor sinoptice⁶⁷.

1. Originea termenului Ναζωραῖος

Termenul de Ναζωραῖος - „Nazarinean” luat ca un apelativ pentru Iisus este răspândit în Evangheliile și în Faptele Apostolilor⁶⁸. Dar să vedem ce poate însemna termenul Ναζωραῖος:

a) Ναζωραῖος - locuitor al Nazaretului? Poate deriva acest apelativ din numele orașului Nazaret? Prabhu arată că există cel puțin trei incompatibilități fonetice între termenul Ναζωραῖος și Nazaret⁶⁹. Dacă luăm în considerare și faptul că numele de Nazaret era necunoscut⁷⁰ în Biblia ebraică, în scrierile lui Iosif Flavius, în Mișna și în Talmud⁷¹, putem spune că între titlul de Ναζωραῖος și orașul Nazaret nu ar exista nici o legătură.

Totuși, pentru Evanghelistul Matei, termenul Ναζωραῖος poate face referire și la Nazaret, lucru confirmat și de contextul profeteiei: Iosif împreună cu familia lui s-au stabilit în orașul Nazaret, pentru a se împlini profetia (ὅτι⁷² Ναζωραῖος κληθήσεται - „nazarinean se va chema”). Acest lucru este evidențiat și în Mt. 26, 71 unde o slujnică îi spune lui Petru că și el era cu Iisus „Nazarineanul”. Termenul face distincție între Iisus din Nazaret și alte persoane care ar fi purtat același nume. Iar în 21, 11 mulțimile spun despre Iisus: „acesta este profetul din Nazaretul Galileii”.

Așadar, numai o persoană din Nazaret va fi numită „Nazarinean”. Verbul κληθήσεται scoate în evidență tocmai acest lucru: Iisus a fost numit de alții „Nazarinean” și nu de el însuși (mulțimile în 21, 11 și slujnica din 26, 71).

b) Ναζωραῖος – membru al sectei nazoreilor? Pentru dovedirea acestui lucru trebuie mai întâi să identificăm așa numita „sectă” a nazoreilor. Despre aceasta vorbește Epifaniu⁷³.

⁶⁵ Mt. 2, 22-23: „Și auzind că domnește Arhelau în Iudeea, în locul lui Irod, tatăl său, s-a temut să meargă acolo și, luând poruncă, în vis, s-a dus în părțile Galileii. Și venind a locuit în orașul numit Nazaret, ca să se îplinească ceea ce s-a spus prin proroci, că Nazarinean Se va chema”. După cum în Matei 4, 12-17, redactorul folosește o profecie pentru a explica de ce Iisus își mută reședința din Nazaret în Capernaum, tot așa profetia din Matei 2, 23 lămurește de ce Iisus trebuie să meargă din Iudeea în Galileea (Nazaret).

⁶⁶ Acest lucru este acceptat de mai mulți exegeți printre care și Maarten J. J. Menken, „The Sources of the Old Testament Quotation in Matthew 2, 23”, p. 453.

⁶⁷ Acest lucru este confirmat de mai mulți exegeți: G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 193; Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 223.

⁶⁸ Termenul de „Nazarinean-Ναζωραῖος” în întâlnim în Evanghelia după Matei de două ori (2, 23 și 26, 71), o dată în Luca (18, 37), de trei ori în Ioan (18, 5,7; 19, 19) și de șase ori în FA (2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9). În FA 24, 5 termenul descrie „secta nazarenilor”. Evanghelistul Mc. evită acest termen, dar folosește un echivalent al lui (Ναζαρηνός) de patru ori (1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6), termen folosit și de Luca de două ori (4, 34; 24, 19). Așadar, Mt., In. și FA folosesc numai termenul Ναζωραῖος, iar Mc. singur Ναζαρηνός, Lc. le folosește pe ambele.

⁶⁹ Iată cele trei deosebiri: Ναζωραῖος în loc de Ναζαραῖος (un ω în loc de α), Ναζωραῖος în loc de Νασωραῖος (un ζ în loc de σ) și Ναζωραῖος în loc de Ναζωραταῖος (omiterea terminației feminine -at), după Prabhu, *op. cit.*, p. 195.

⁷⁰ Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 38, nu este de acord cu acest lucru. El spune că nu poate fi negată existența unui oraș cu numele de Nazaret din timpul lui Iisus.

⁷¹ Cf. P. Winter, „Nazareth and Jerusalem”, in Luke Chs. I and II, în: *NTS* 3 (1956-1957), n. 2, p. 137.

⁷² Maarten J. J. Menken, „The Sources of the Old Testament Quotation in Matthew 2, 23”, p. 454, face o analiză a termenului ὅτι în Evangheliile sinoptice și ajunge la următoarea concluzie: Matei are tendința de a renunța la recitativul ὅτι când îl întâlnește în sursele sale, iar când îl reține și îl introduce în context este pus în legătură cu formule autoritative.

⁷³ Cf. Epiphanius, *Panarion*, Haer. 18, 1; 29, 1-4, după G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 196.

Schweizer⁷⁴ a sugerat faptul că Iisus a fost numit Ναζωραῖος, nu pentru că el ar fi aparținut vreunei secte a nazoreilor, ci pentru că el a văzut o hristologie „nazirate” prefigurată în cea a marilor „nazirs” din Vechiul Testament. A se vedea în acest sens, cazul lui Samson care este descris drept un Ναζιραῖος (Jud. 13, 5) și ἄγιος θεοῦ (Jud. 16, 17).

În concluzie, Iisus nu a fost numit Ναζωραῖος pentru că el a fost comparat cu nazirii din Vechiul Testament, ci mai degrabă el a fost comparat cu nazirii pentru că a fost numit Ναζωραῖος.

2. Aluziile biblice la termenul Ναζωραῖος

Maarten J. J. Menken⁷⁵ merge pe ipoteza că profeția a fost preluată de Evanghelist din Vechiul Testament, nefolosindu-se de o colecție de mărturii (testimonia).

Mt. 2, 23 prezintă Ναζωραῖος drept un titlu dat lui Iisus care este înrădăcinat în profețiile Vechiului Testament. Două lucruri sunt afirmate aici: că Vechiul Testament a prezis faptul că Iisus va fi numit Ναζωραῖος și că această precizie este împlinită prin faptul că Nazaretul este orașul unde Iisus a locuit.

Dar, acest termen nu apare în Vechiul Testament (nici chiar în apocrife). Pluralul „prin profeții-δὴ τῶν προφητῶν” folosit în formula de introducere a profeției⁷⁶, sugerează ideea că Matei nu citează aici un text specific, ci face aluzie la unul sau mai multe pasaje din Sfânta Scriptură. Ne întrebăm dacă trebuie neapărat să găsim o aluzie din Vechiul Testament la Mt. 2, 23? Allen⁷⁷ consideră că Mt. 2, 23, trebuie privit ca o simplă afirmație scripturistică cu referire la stabilirea lui Iisus în Nazaret.

Zahn⁷⁸ arată că Matei nu a intenționat să citeze un text vechi-testamentar, ci a dorit numai să afirme că tema unui Mesia umil s-a împlinit prin faptul că Iisus a fost cunoscut cu disprețuitul nume de „Nazarinean”. Strecker consideră că Matei a formulat această profeție pentru că nu avea una mai potrivită pentru finalul episodului nașterii lui Iisus⁷⁹.

Astfel, potrivit unor exegeți, profeția din Mt. 2, 23 face aluzie la anumite texte vechi-testamentare:

a) Iudecători 13, 5: „Că iată ai să zămislești și al să naști un fiu; și nu se va atinge briciul de capul lui, pentru că pruncul acesta va fi chiar din pântecel mamei sale *nazireu al lui Dumnezeu* și va începe să izbăvească pe Israel din mâna Filistenilor”, referitoare la Samson. Există asemănări între nașterea lui Samson și nașterea lui Iisus (ambele nașteri au fost vestite de un înger)⁸⁰. Așadar, Matei nu poate *cita* Jud. 13, 5 pentru a justifica faptul că Iisus se numea „Nazarinean”, dar poate face *aluzie* la acest episod.

La fel ca alte profeții, Mt. 2, 23 nu este numai un text care justifică originea nazarineană a lui Iisus, ci și un comentariu teologic la persoana și misiunea lui⁸¹.

b) Pasajele din Is. 4, 3 și Jud. 16, 17. Raymond Brown consideră că titlul de „nazarinean” poate fi aplicat lui Iisus, pe de o parte pentru că el a locuit în Nazaret, iar pe de altă parte pentru că el este „Mlădița -Is. 11, 1⁸²”, mesianică a casei lui David și pentru că El este un Nazirit, dar unul Sfânt,

⁷⁴ E. Schweizer, „Er wird Nazoräer heissen”, în *Judentum-Urchristentum-Kirche*, Festschrift J. Jeremias, Berlin, 1960, pp. 90-93.

⁷⁵ Maarten J. J. Menken, „The Sources of the Old Testament Quotation in Matthew 2, 23”, p. 452. El ajunge la concluzia că profeția este „munca Evanghelistului” (p. 454).

⁷⁶ Comparând formula introductivă a acestei profeții (2, 23) cu alte profeții din Evanghelia după Matei, se poate observa o diferență: în timp ce toate profețiile din Matei (1, 22; 2, 15, 17; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 27, 9) folosesc expresia δὴ τοῦ προφήτου (singular), numai profeția din 2, 23 folosește expresia δὴ τῶν προφητῶν (plural).

⁷⁷ W. C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, pp. 17-18.

⁷⁸ Th. Zahn, *The Gospel of Matthew*, p. 117.

⁷⁹ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, pp. 61-63.

⁸⁰ J. A. Sanders, „Ναζωραῖος in Matt 2:23”, în: *Journal of Biblical Literature*, Vol. 84, No. 2 (Jun., 1965), pp. 169-172.

⁸¹ G. M. Soares Prabhu, „The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew”, p. 207.

⁸² Isaia 11, 1: „O Mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un Lăstar din rădăcinile lui va da”.

dedicat lui Dumnezeu încă de la naștere⁸³. Formula profetică din 2, 23, la fel ca și celelalte profeții din acest capitol conține numele unei localități-Nazaret.

Când Matei spune „ceea ce s-a spus de prooroci: că Nazarinean se va chema”, el are în minte cel puțin două pasaje profetice. Primul este Is. 4, 3 „Rămășița Sionului și cei ce vor fi scăpați cu viață din Ierusalim *se vor chema sfinți* și oricine va fi înscris să trăiască în Ierusalim”, iar al doilea text vine din Jud. 16, 17: „Și atunci i-a descoperit el toată inima sa și i-a zis: "Briciul nu s-a atins de capul meu, căci eu *sunt nazireu al lui Dumnezeu din pântecel maicii mele*; de m-ar tunde cineva, atunci s-ar depărta de la mine puterea mea și eu aș slăbi și aș fi ca ceilalți oameni”. Este nevoie de înțelegerea a două lucruri pentru a vedea de ce Matei 2, 23 are legătură cu aceste texte: 1) ebraicul „nazâr” este transmis în greacă prin hagioș-sfânt și Naziraios; 2) Iisus a fost cunoscut în timpul activității sale drept: „Sfântul lui Dumnezeu”.

Câțiva exegeți, negăsind o sursă convingătoare a acestei profeții au încercat să găsească alte explicații. Astfel, profeția ar proveni dintr-o sursă care a fost pierdută⁸⁴, Matei nu ar cunoaște proveniența acestei profeții⁸⁵, Matei însuși a creat această profeție⁸⁶. Profeția a fost văzută apoi drept un sumar retrospectiv al profețiilor care o preced (2, 6, 15, 18)⁸⁷ sau un sumar prospectiv al profețiilor care urmează (4, 15-16; 8, 17; 12, 18-21)⁸⁸. Alții au considerat că termenul „nazarinean” semnifică umilintă (cf. In. 1, 46) și că toate profețiile despre smerenia lui Mesia (Is. 53) s-au împlinit în această profeție⁸⁹, sau că aproape toate pasajele vechi-testamentare care pot fi citite într-un sens mesianic (Num. 24, 17; 2 Sam. 7, 14) pot fi considerate sursa profeției⁹⁰.

Concluzii

1. Profețiile amintite de Matei, scot în evidență faptul că ceea ce Dumnezeu a promis poporului evreu s-a împlinit în viața lui Iisus. Profețiile sunt corelate cu afirmații temporale și geografice despre viața lui Iisus. Locurile prin care a trecut Iisus (Betleem, Egipt, Nazaret) sunt analizate de Evanghelist și accentuate prin referirea la împlinirea profețiilor. Matei folosește aceste profeții pentru a interpreta istoria lui Iisus ca un eveniment unic.

2. Profetul Miheia reafirmă ceea ce a profetizat întreg Vechiul Testament, faptul că Mesia nu va fi nici negarea timpului, nici a spațiului, că El „se va supune” geografiei și va accepta istoria. El se va naște în Betleem și va intra în istorie prin recensământul lui Quirinius.

3. Informațiile geografice prezente în Mt. 2 (Ierusalim, Betleem, Egipt, Rama, Nazaret), vor să sublinieze faptul că misiunea lui Iisus va avea un rol universal și că nu se va limita numai la poporul lui Israel.

4. Deși există exegeți care afirmă că lipsa profețiilor din episodul nașterii Mântuitorului nu ar produce o schimbare majoră în context (Raymond Brown, G.M. Soares Prabhu, G. Strecker), totuși prezența lor în acest episod are o mare importanță. Ele au fost inserate de Evanghelistul Matei, pentru a arăta că Pruncul născut în Betleem este adevăratul Mesia și că El este împlinirea tuturor profețiilor mesianice ale Vechiului-Testament.

⁸³ Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 223.

⁸⁴ A. Resch, *Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente* (2d ed.; TU 15.3-4; Leipzig: Hinrichs, 1906; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974), 23, pp. 382-83.

⁸⁵ Lindars, *NT Apologetic*, p. 196; F. W. Beare, *The Gospel according to Matthew*, p. 84.

⁸⁶ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, pp. 59-63.

⁸⁷ W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums: Eine biblischtheologische Untersuchung*, pp. 65-67.

⁸⁸ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, pp. 88-89.

⁸⁹ R. T. France, „The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication”, în: *NTS* 27 (1981): pp. 233-251; T. Stramare, „Sarà chiamato Nazareno: Era stato detto dai Profeti”, în: *BeO* 36 (1994), pp. 231-249.

⁹⁰ J. C. O'Neill, „Jesus of Nazareth”, în: *JTS* 50 (1999), pp. 135-142.

EXPRESII LIRICE/PSALMICE – PREMIZE ALE RUGĂCIUNII INIMII

STELIAN PAȘCA-TUȘA *

ABSTRACT. *Lyrical/Psalmic Expressions – Premises for the Prayer of the Heart.* This study is ment to identify the premises for the Prayer of the Heart throughtout some lyric expressions from the Book of the Psalms. First of all, in order to accomplish my purpose I will take into consideration, through some basic concepts, the configuration of the way in which this method of praying was perceived in the orthodox area and also the evolution of this method in time. Secondly, I will identify the texts from the Psalms which involve the expressions/notions on which my study is based. I will also make some specifications regarding the morpho-sematics aspects of those idioms. The following level that I will try to reach is the one concerning the analysis of the verbal structures which form the ideational context of those Psalms. Moreover, I will bring into consideration the patristic writings in order to sketch the soteriological dimension developed of these lyric structures. In the conclusion, I will offer to the reader the possibility of finding through this so well-known expression from the Book of Psalms, *Lord have mercy*, the premises of the Prayer of the Heart.

Key words: *the Prayer or the Heart, Lord have mercy, Jesus Prayer, hanan, verbal structure, psalms, Holy Fathers*

Preliminarii

Fiind o formă de rugăciune permanentă, rugăciunea inimii este considerată în creștinismul răsăritean o interpretare contemplativă a vieții mistice în Hristos¹, un mod prin care mintea se coboară pe altarul inimii² sau o trăire tainică a stării de comuniune cu Hristos și prin El cu întreaga Sfântă Treime³. În formula completă și, totodată recomandată a acestei rugăciuni (*Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul*), episcopul Kallistos Ware identifică două momente esențiale: adorarea și pocăința. Primul dintre acestea are ca element de bază invocarea numelui dumnezeiesc în vederea conștientizării prezenței nemijlocite a lui Hristos în inimă⁴, iar celălalt presupune o stare de asumare a păcatelor săvârșite. Aceste structuri (experierea prezenței reale a Mântuitorului în suflet și realizarea pocăinței) converg și se întâlnesc în cerința *miluiește-mă* care realizează unirea dumnezeiescului cu umanul prin recunoașterea neputinței omului de a dobândi harul mântuitor fără ajutorul lui Hristos⁵.

Cu toate că la prima vedere rugăciunea inimii indică un caracter preponderent penitențial, conținutul acesteia scoate în evidență nădejdea neclintită în iertarea păcatelor și în dobândirea mântuirii. Complexitatea rugăciunii care reiese din fiecare cuvânt în parte l-a determinat pe Sfântul

* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, stelianpascatusa@yahoo.com.*

¹ Jean GOUILLARD, „Introducere,” în *Mica Filocalie a rugăciunii inimii*, ed. Ilie și Ecaterina Iliescu (București: Herald, 2008), 9.

² Dumitru STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (Sibiu: Deisis, 2003), 49.

³ Rugăciunea inimii dezvoltă atât o dimensiune hristologică, cât și una trinitară. Chiar dacă celelalte Persoane ale Sfintei Treimi (Tatăl și Duhul Sfânt) nu sunt menționate în chip explicit și direct, ele sunt prezente implicit: Tatăl pentru că Iisus Hristos este numit în rugăciune Fiul lui Dumnezeu, iar Duhul Sfânt în virtutea faptului că nimeni nu poate să-l numească pe Hristos „Domn decât în Duhul Sfânt” (1 Cor. 12, 3). Kallistos WARE „Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă,” în *Rugăciunea lui Iisus*, ed. Gabriela Moldoveanu (Sibiu: Deisis, 1992), 25.

⁴ Despre prezența personală a lui Dumnezeu în și prin numele Său în cadrul rugăciunii vezi Stelian PAȘCA-TUȘA, „Numele lui Dumnezeu semn al prezenței personale și acțiunea sa mântuitoare (sotirică),” *Studia UBB Theol. Orth.* 1 (2010): 23-24.

⁵ Kallistos WARE, *Puterea numelui*, 26-27. Cf. Sofronie SAHAROV, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, ed. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1998), 124.

Simeon Noul Teolog să afirme că aceasta este „și rugăciune și făgăduință, și mărturisire a credinței, și dătătoare a Duhului, și aducătoare a dumnezeieștilor daruri, și curățire a inimii, și alungarea demonilor, și locuire în noi a lui Iisus Hristos, și izvor al înțeleșurilor duhovnicești și al gândurilor dumnezeiești, și izbăvire de păcate, și tămăduire a trupului și a sufletului, și dătătoare a dumnezeieștii luminări, și izvor al milei dumnezeiești, și răsplătitoare întru smerenie cu descoperiri ale tainelor dumnezeiești și singura mântuitoare căci aduce cu ea numele mântuitor al Dumnezeuului nostru, singurul nume care trebuie chemat de noi, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu [...] și izvor al milei dumnezeiești este, căci milă cerem, iar Domnul este milostiv și se milostivește de toți cei care-L cheamă, și face degrabă dreptate celor care strigă către El.”⁶

Înainte de cristalizarea ei în forma ce s-a impus în mediul isihast, rugăciunea inimii a cunoscut mai multe variante⁷. Acestea au avut ca elemente comune sorginta biblică a cuvintelor folosite în rugăciune și invocarea numelui lui Iisus Hristos. John Breck consideră că sintagmele *Maran atha!* (Domnul vine – 1 Cor. 16, 23; Apoc. 22, 20) sau *Doamne scapă-mă!* (Mt. 14, 30) ar putea fi primele forme ale rugăciunii inimii folosite în Biserica Primară⁸. Oliver Clément afirmă că expresia *Doamne miluiește* (Ps. 6, 2; 30, 9; 40, 4; Mt. 9, 27; 15, 22; Lc. 16, 24; 17, 13) care era întâlnită frecvent în structurile cultice primare ar putea fi încadrată în aceeași categorie cu mențiunea că aceasta ar fi fost utilizată de novicii care începeau demersul penitențial, includerea numelui lui Iisus presupunând deja o stare avansată⁹. Repetarea acestei rugăciuni de 40 de ori în cadrul anumitor ritualuri liturgice ar putea să susțină temeinic opinia distinsului teolog. Alphonse și Rachel Goettmann¹⁰ consideră că primele argumente clare ale practicării sistematice a rugăciunii inimii pot fi întâlnite la părinții pustiei. Aceștia remarcă faptul că eremiții obișnuiau să rostească rugăciuni scurte și să mediteze îndelung la câte un verset din Sfânta Scriptură. Astfel că Sfântul Arsenie cel Mare († 356) repeta neîncetat, fie rugăciunea *Doamne, mântuiește-mă cum știi!* (Ps. 3, 7; 19, 10), fie *Doamne, nu mă lepăda!* (Ps. 50, 12; 70, 10); Sfântul Macarie cel Mare († 390), organizatorul vieții monahale din pustia schetică, obișnuia să recomade ucenicilor câteva tipuri de rugăciuni: *Doamne ajută-mă!* (Mt. 15, 25), *Doamne, cum dorești și cum știi mântuiește-mă!* (Ps. 117, 25)¹¹, *Fie voia Ta, Doamne, după cum este bineplăcut ție* (Ps. 32, 21 ?) sau *Binecuvântat fi, Doamne Iisuse, ajută-mă!* (Ps. 27, 8). Tot el cerea multă luare aminte când se rostea în rugăciune numele lui Iisus Hristos¹². Avva Lucius (sec. al IV-lea), un monah din Antiohia, avea obiceiul de a rosti primul verset din psalmul 50 („Miluiește-mă Dumnezeu după mare mila Ta și după mulțimea îndurărilor Tale șterge fărădelegea mea.”)¹³.

⁶ Sf. Simeon NOUL TEOLOG, „Cuvânt despre mântuitoarea numire și chemarea a Domnului nostru Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, sfântă cu adevărat și dumnezeiască rugăciune [isihastă]”, în PG 155, 541-549.

⁷ Vezi amănunte despre acest subiect în studiul lui Kallistos WARE, „Ways of Prayer and Contemplation I Eastern”, în *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, ed. Bernard McGinn, John Meyendorff și Jean Leclercq (New York: Crossroad, 1985), 395-414.

⁸ John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, ed. Ioan Tămăian (Cluj-Napoca: Patmos, 2003), 301.

⁹ Oliver CLÉMENT, *Rugăciunea lui Iisus*, ed. Măriuca și Adrian Alexandrescu (București: EIBMBOR, 1997), 26.

¹⁰ Alphonse și Rachel GOETTMANN, *Rugăciunea lui Iisus. Rugăciunea inimii*, ed. Siluana Vlad (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2007), 44-46.

¹¹ *Mica Filocalie*, 38.

¹² „În cânta inimii să iei aminte la numele Domnului nostru Iisus Hristos pe care îl atragi la tine când buzele îți rostesc fierbinte, și să nu-l duci în mintea ta doar ca să te prefaci, ci gândește-te la chemarea ta: *Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă* și în liniștea sufletului vei vedea dumnezeirea lui venind spre a se așeza în tine.” (*Mica Filocalie*, 44-45).

¹³ Dorind să ofere unor monahi un exemplu concret de rugăciune neîncetată, Avva Lucius își dezvăluie practica sa zilnică: „...eu vă arăt vouă, că lucrând lucrul cu mâinile mele, neîncetat mă rog. Șed cu ajutorul lui Dumnezeu, muindu-mi puținule smicele ale mele, și împletindu-le funie, zic: *miluiește-mă, Dumnezeuule, după mare mila Ta și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărădelegea mea!* Și le-a zis lor: nu este rugăciune aceasta? Și au zis ei: este. Și a adăugat bătrânul: când petrec toata ziua lucrând și rugându-mă, fac mai mult sau mai puțin decât șaisprezece bani. Și dau dintr-înșii la ușă doi și ceilalți îi cheltuiesc la mâncare. Și se roagă pentru mine cei ce iau doi bani, când mănânc sau dorm. Și cu darul lui Dumnezeu se împlinește la mine cuvântul acela ce zice: neîncetat vă rugați!”. *Patericul* (Alba Iulia: Episcopia Ortodoxă Română, 1997), 234.

Sfântul Ioan Casian († 430), autorul unei adevărate Filocalii a părinților din pustie, repeta și el frecvent un verset dintr-un psalm: „Dumnezeule spre ajutorul meu ia aminte! Doamne, să-mi ajuți mie grăbește-te!” (Ps. 69, 1). Episcopul Diodoh al Foticiei (sec. al V-lea) semnaleză practicarea rugăciunii inimii sub forma *Doamne Iisuse!* (Fapte 7, 59; Apoc. 22, 20)¹⁴, iar pustnicii Varsanufie († 540) și Ioane de la mănăstirea Seridos de lângă Gaza stabilesc câteva reguli de folosire a unei formule macarione deja consacrată în acea zonă: *Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă*¹⁵. Originea formulei consacrate este fixată de Kallistos Ware în secolele VI-VII, în timpul avvei Filimon în pustia Egiptului¹⁶, dar fără expresia finală *păcătoșul*. Isihie (sec. al VIII-lea ?), un ieromonah al mănăstirii Rugul Maicii Domnului din Sinai, se mărginește doar la invocarea numelui Mântuitorului (*Doamne Iisuse Hristoase*) abordare specifică monahilor îmbunătățiți¹⁷. Sfântul Simeon Noul Teolog († 1022) folosește mai multe variante ale rugăciunii inimii: *Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă, Doamne, miluiește-mă pe mine păcătoșul și Doamne miluiește*. Ultima formă este amintită de Sfântul Nichita Stithatul († 1090) când descrie experiența avută de dascălul său în momentele în care acesta a fost învăluit de o lumină cerească¹⁸. Nichifor Sihastrul (sec. al XIII-lea) este primul care menționează alături de rugăciunea inimii în varianta *Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă* și o tehnică specială de respirație¹⁹. Un secol mai târziu, Calist și Ignatie Xantopol descriind metoda isihastă de practicare a rugăciunii inimii susțin că aceasta este de sorginte apostolică. La structura ei de bază, părinții „au adăugat cuvântul *miluiește-mă* la cuvintele mântuitoare (Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu) mai ales pentru cei aflați pe treapta de jos a virtuții [...] pentru că cei înaintați și desăvârșiți se îndestulează cu prima parte a rugăciunii [...] și uneori numai simpla chemare a numelui Iisus, pe care și-l întipăresc în inimă cu lucrarea întregă a rugăciunii.”²⁰

Originea scripturistică a rugăciunii inimii este incontestabilă. Aceasta combină în viziunea părinților două cereri din Evanghelie: a orbului din Ierihon (*Iisuse, Fiul lui David, fie-Ți milă de mine!* – Lc. 18, 38)²¹ și a vameșului din templu (*Dumnezeule, fii milostiv mie păcătoșului* – Lc. 18, 13)²². Dacă cererea vameșului poate fi considerată cu ușurință un ecou al primului verset din psalmul 50 (deși în cazul de față se folosește verbul *ἰλάσθητι* – *fii milostiv* în locul lui *ἐλέησον* – *miluiește* și adaosul *τῷ ἁμαρτωλῷ* – *păcătoșul*)²³, atunci suntem îndreptățiți să afirmăm că originile acestei rugăciuni ajung până în Vechiul Testament. De fapt, structura de bază a rugăciunii inimii este constituită de cuvintele *Doamne miluiește*, sintagmă utilizată frecvent în Psaltire. În sprijinul acestei afirmații poate să fie adusă, atât rugăciunea practică de avva Lucius (Ps. 50, 1), cât și celelalte mărturii (avva Arsenie, avva Macarie, Sfântul Ioan Casian) care atestă utilizarea unor versete sau expresii din psalmi ca variante pentru rugăciunea inimii. Așadar, în cele ce urmează voi dezvolta un demers sistematic în care voi evidenția expresiile lirice din Cartea Psalmilor ce creionează premisele rugăciunii inimii.

¹⁴ *Mica Filocalie*, 52.

¹⁵ VARSANUFIE și IOAN, „Scrisori duhovnicești,” în *Filocalia* 11, ed. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1976), 243, 516.

¹⁶ Kallistos WARE, „The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai,” *Eastern Churches Review* IV/1 (1972): 12.

¹⁷ *Mica Filocalie*, 94.

¹⁸ „...deși a fost inițiat în asemenea revelații, în uimirea de care a fost cuprins a început să strige cu voce tare, neîncetat: *Doamne miluiește*, așa cum și-a amintit că a făcut după ce și-a venit în simțuri.” (*Mica Filocalie*, 120).

¹⁹ *Mica Filocalie*, 138.

²⁰ Calist și Ignatie XANTHOPOL, „Metoda sau cele 100 de capete,” în *Filocalia* 8, ed. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1979), 118-119.

²¹ Sfântul Simeon Noul Teolog susține că „cel ce se roagă din trup și încă nu a căpătat conștiința duhovnicească, este la fel ca orbul care striga: *Iisuse, Fiul lui David, fie-Ți milă de mine!* Orbul, după ce-și recapătă vederea, văzându-l pe Domnul, L-a slăvit și nu a mai strigat fiul lui David, ci Fiul lui Dumnezeu.” (*Mica Filocalie*, 118).

²² Combătându-i pe adepții lui Varlaam, Sfântul Grigorie Palama afirmă că „unii iau în derădere felul în care vameșul își făcea rugăciunea smerită, și îndeamnă pe alții să nu îl imite în rugăciunea lor [...] însă îl imită, din contră, cei care, rugându-se, își pleacă ochii spre ei înșiși.” (*Mica Filocalie*, 193).

²³ John NOLLAND, „Luke 2 (9:21-18:34),” în *WBC* 35B (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 877.

1. Identificare de text și determinări morfo-semantice

Cele mai reprezentative structuri lirice care pot constitui premisele psalmice ale rugăciunii inimii sunt sintagmele *Doamne miluiește-mă* sau *Dumnezeule miluiește-mă*. Prima dintre acestea, redată în limba ebraică prin cuvintele יהוה הַנְּנִי (*hānnēnī yhw̄h*), este întâlnită sub această formă în patru versete (Ps. 6, 2; 30, 9; 40, 4; 10). În această categorie pot fi incluse *hapax legomenon*-ul יהוה הַנְּנִי יהוה (*hānōnēnī yhw̄h*) din Ps. 9, 13, יהוה הַנְּנִי יהוה (*hānnēnū yhw̄h*) din Ps. 122, 3, יהוה אֱלֹהֵינוּ הַנְּנִי (*yhw̄h ʾēlōhēnū yw̄hōnnēnū*) din Ps. 122, 2 și אֱדֹנָי הַנְּנִי אֱדֹנָי (*hānnēnī ʾādōnāy*) din Ps. 85, 3, bineștiind că Adonay²⁴ este unul din substituttele tetragramei (YWHW)²⁵. Tot aici mai pot fi cuprinse și textele din psalmii 26, 12 și 29, 10 unde cele două structuri ale sintagmei se regăsesc și sunt în strânsă legătură în cadrul aceluiși verset, între ele interpunându-se o conjuncție sau mai multe cuvinte. Într-o situație similară se găsesc și psalmii 24, 17; 25, 11; 85, 15; 118, 29, 58, 132 fiindcă prezența lui Yahwe sau Adonay este subînțeleasă din context²⁶. Cealaltă expresie principală אֱלֹהִים הַנְּנִי (*hānnēnī ʾēlōhīm*) poate fi regăsită în această formă în trei psalmi (50, 1; 55, 1²⁷; 56, 1). La acestea se mai adaugă sintagma אֱלֹהִים יְהוָה הַנְּנִי (*ʾēlōhīm yw̄hōnnēnū*) din Ps. 66, 1 și cea din Ps. 4, 1 אֱלֹהֵי צִדְקֵי הַנְּנִי (*ʾēlōhē sīdqi hānnēnī*) având în vedere că numele *Elohei Țidqi* derivă din *Elohim*²⁸.

Imperativul הַנְּנִי (*hānnēnī*) – *miluiește-mă* apare sub această formă în Vechiul Testament doar în Cartea Psalmilor, fiind întâlnit de 18 ori în 13 psalmi: 4, 1; 6, 2; 24, 17; 25, 11; 26, 12; 29, 10; 30, 9; 40, 4, 10; 50, 1; 55, 1; 56, 1²⁹; 85, 3, 15; 118, 29, 58, 132. La acestea se adaugă încă trei forme înrudite: הַנְּנִי יהוה (*hānōnēnī*) – *hapax legomenon*-ul din Ps. 9, 13³⁰, הַנְּנִי יהוה (*yw̄hānnēnū*) din Ps. 66,

²⁴ ADONAY (*Domnul, Stăpânul* – provine din cuvântul *adan* – *a hotărî, a judeca, a cârmui, a domni*) îl prezintă pe Dumnezeu ca domn și stăpân al întregului Univers. Deși este forma plurală a lui Adon, „numele Adonay are totuși numai înțeles exclusiv singular și se aplică unicului Dumnezeu adevărat stând în cea mai apropiată relație cu Yahwe nu numai pentru că îi cedează vocalele, ci și prin aceea că este considerat un nume propriu a lui Dumnezeu [după cum vedem în scrierile profetice – Is. 6, 1] [n. n.]” (Vasile LOICHITĂ, „Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică,” *C 3-5* (1927): 86-7). Începând cu perioada Ahemenizilor, în cadrul serviciului divin, la citirea scripturilor s-a încetățenit să se folosească *Adonay* ca substitut pentru YHWH (Veron McCLASLAND, „Some New Testament Metonyms for God,” *JBL* 58 (1954): 109.

²⁵ YAHWE (יהוה – *yhw̄h*) este numele oficial al Dumnezeului lui Israel în Vechiul Testament care definește ființa Acestuia (Karel van der TOORN, et. al., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Michigan: Eerdmans, 1999), 910). Datorită faptului că este scris întotdeauna din patru litere (*yod, he, waw, he*) acesta este numit și Tetragrama. Atât Septuaginta, cât și Vulgata redau acest cuvânt prin termenul *Domn* (*Κύριος*, respectiv *Dominus*). Numele Yahwe apare sub această formă de peste 6000 de ori (6823 – Cf. Walter ELWELL, *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, 883; 6828 – Cf. Katharine SAKENFELD, et al., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 2008), 520) în Vechiul Testament. Variațiile din manuscrisele masoretice fac dificilă stabilirea exactă a acestui număr, însă notabil este faptul că acest nume apare de mai multe ori în Scriptură decât celelalte numiri ale lui Dumnezeu la un loc. Cf. David FREDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1996), 1010.

²⁶ Vezi pentru Ps. 24 – v. 16; Ps. 25 – v. 8; Ps. 85 – v. 14; Ps. 118 – v. 12, 57, 126.

²⁷ În cazul acestui verset Septuaginta optează pentru o traducere neobișnuită. Dacă pentru Elohim corespondentul grecesc era de regulă *θεός*, aici LXX folosește *Κύριος*, cuvânt care redă Tetragrama și substituttele acesteia.

²⁸ ELOHIM (*Dumnezeu* – derivat de la două rădăcini: *'alah* – *a speria, a înfricoșa* și *'ul* – *a fi puternic*) este o formă de plural a numelui lui Dumnezeu, singularul *Eloah* folosindu-se numai în poezie. „Folosirea pluralului în limba ebraică era expresia deplinătății și totalității unei noțiuni, de exemplu, pluralul cuvintelor *Urim* și *Tumim* exprimă lumina și adevărul, dar nu oricum, ci la cea mai înaltă potență (vezi și Is. 19, 4). În același fel, Elohim este un plural al majestății, prin care poporul evreu îl desemna pe Dumnezeu în care se concentrează toate perfecțiunile. Interpretarea sa treimică aparține exclusiv discursului creștin”. Ioan CHIRILĂ, „Philological reflection – Genesis 1:1,” *ROOTS* 1 (2009): 156.

²⁹ *Hanneni* apare în acest verset de două ori.

³⁰ Johannes BOTTERWECK și Helmer RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, ed. David. E. Green (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), 32.

1 și 122, 2 și הַנְּנִי (*hannēnū*) din Ps. 122, 3³¹. Sensul de bază al verbului din care provine termenul הַנְּנִי este acela de *a fi milostiv față de cineva* sau de *a avea milă de*³², însă semnificațiile lui pot fi nuanțate. Potrivit concordanței ebraice, cuvântul הָנָן (*hānan*)³³ are 34 de sensuri în cele 78 de texte scripturistice în care este întâlnit³⁴.

Verbul *hanan* este folosit în Scriptură cel mai frecvent la qal și hitpael³⁵. Forma qal are sensul de *a fi milostiv, a arăta îngăduință*, iar cealaltă presupune acțiunea de *a căuta îngăduință* la Dumnezeu (în cele mai multe situații) sau la oameni (cf. Fc. 42, 21). Făcând abstracție de două texte veterotestamentare (Pilde 22, 20 și 26, 25) în care *hanan* deține un înțeles estetic, toate celelalte cazuri folosesc cuvântul הָנָן pentru a sublinia îngăduința în cadrul unei relații personale³⁶. Aceasta poate face referire, fie la o primire binevoitoare obișnuită sau la bunătate, fie la un favor special: îndurare, milă sau generozitate. În cazul ultimei categorii, verbul are de fiecare dată o nuanță transcendentă³⁷.

În limba ebraică termenul *hanan* nu implică un tratament preferențial sau favorizarea unei anumite categorii de persoane cum este, spre exemplu, cazul lui רָצָה (*rāṣāh*) – *a fi plăcut spre, a fi favorabil* în Deut. 33, 24³⁸. Mai mult decât atât, spre deosebire de acesta din urmă care denotă o dispoziție pasivă, *hanan* presupune o stare activă. A fi milostiv înseamnă a proteja pe săraci, a

³¹ *Hannenu* apare de două ori în acest verset.

³² În limba română *a se milostivi* înseamnă „a fi cuprins de milă, a i se face milă (de cineva); a se îndura, a se înduioșa”, iar *a milui* – „a da cuiva de pomană, a se arăta milostiv față de cineva, a-i fi milă, a salva sufletul cuiva, a mântui”. Eugenia DIMA et al., *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române* (Chișinău: Arc-Gunivas, 2007), 1157.

³³ Verbul *hānan* provine dintr-o rădăcină ebraică arhaică și este înrudit cu akadianul *enēnu*, *hanānu* (*a acorda un favor*), cu ugariticul *hnn* (*a fi milostiv, a fi favorabil*) și cu arabicul *hanna* (*a avea afecțiune, compasiune*). Robert L HARRIS et al., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1999), 298. Pentru mai multe amănunte privind originea și sensul pe care acest cuvânt îl are în Vechiul Testament vezi D. R. AP-THOMAS, „Some Aspects of the Root HNN in the Old Testament,” *JSS* 2 (1957): 128-48.

³⁴ *A avea milă* – Is. 33, 19; Ps. 9, 13; 40, 4, 10; 50, 1; 56, 1; 85, 3, 14-15; 118, 32; 122, 3; Am. 5, 15; *a fi milos* – Fc. 33, 11; 43, 29; Num. 6, 25; 2 Rg. 11, 22; 4 Rg. 13, 23; Iov 33, 24; Ps. 24, 17; 36, 26; 66, 1; 118, 29, 58; Is. 30, 19; 33, 2; Mal. 1, 9; *a fi milostiv* – Ps. 4, 1; 6, 2; 25, 11; 26, 12; 29, 10; 30, 9; 55, 1; 76, 9; *bun* – Pilde 14, 21, 31; 19, 17; 28, 8; *a cere (iertare)* – 3 Rg. 8, 33, 47; Iov 8, 5; 9, 15; *a cere (îndurare)* – 4 Rg. 1, 13; Est. 8, 3; *a fi generos* – Ps. 36, 26; 111, 5; *binevoitor* – Is. 30, 19; *a avea îndurare* – Iov 19, 21; *a face o rugămintă* – 3 Rg. 8, 33; 2 Par. 6, 37; *a insista* – Fc. 42, 21; Deut. 3, 23; *a arăta milă* – Ps. 58, 5-6; 122, 2; *a invoca milă* – Est. 4, 8; *a face o rugăciune* – Iov 19, 16; *a solicita o favoare* – Os. 12, 5; *încântător* – Pilde 26, 25; *a plânge după milă* – Ps. 29, 8; *a face un act de bunătate* – Jud. 21, 23; *bunăvoință* – Plângeri 4, 16; *cu noblețe* – Ps. 36, 21; *a primi milă* – Pilde 21, 10; *îndurarea este arătată* – Is. 26, 10; *primit cu mărinimie* – Fc. 33, 5; *adus pentru milă* – Ps. 142, 1; *a face* – 3 Rg. 9, 3; *a duce spre milă* – Ps. 101, 14; *a-i fi milă* – Dt. 28, 50; *a năzui după milă* – Iov 9, 15; *a ruga* – 3 Rg. 8, 60; *a arăta mărinimie* – Ps. 101, 14; *arată bunăvoință* – Is. 27, 11; *a lua milă* – Ps. 108, 12; *a acorda milă* – Ps. 58, 5-6. John KOHLENBERGER și James SWANSON, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the New International Version* (Michigan: Zondervan Grand Rapids, 1998), 2854.

³⁵ Verbul apare la forma qal de 56 de ori, la hitpael de 17 ori, la hofal o dată, la piel o dată, la pual de două ori și la nifal o dată. Cf. Robert L HARRIS et al., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1999), 298.

³⁶ Verbul *hanan* descrie răspunsul plin de sinceritate prin care o persoană, ce deține un lucru dorit, oferă unei alte persoane ceea ce aceasta își dorește. În opinia lui E. Flack, verbul indică o acțiune din partea unei ființe superioare spre o alta inferioară care nu are îndreptățirea de a cere o îngrijire plină de milostivire. Vezi Elmer E. FLACK, „The Concept of Grace in Biblical Thought,” în *Biblical Studies in Memory of H. C. Allen*, ed. Jacob M. Myers (New York: J. J. Augustin, 1960), 137-54.

³⁷ Johannes BOTTERWECK, *TDOT*, 23-4.

³⁸ „Pentru Așer a zis: Binecuvântat să fie Așer între fii, iubit să fie de frații lui și să-și afunde în untdelemn piciorul lui.”

hrăni pe cei flămânzi, a elibera pe suferinzi de înfrângeri și moarte³⁹. Așadar, se poate sesiza că toate aceste acțiuni sunt de o natură pozitivă, fiindcă este de neconceput ca o persoană cuprinsă de mânie să fie în același timp și milostivă sau ca un judecător imparțial și drept să achite din generozitate o persoană care a greșit, fără să nedreptățească prin aceasta pe altele.

În literatura sapiențială termenul *hanan* a fost folosit pentru a exprima în cadrul relațiilor interumane un gest de îndurare față de o persoană care se afla în nevoie (Iov 19, 21; Pilde 19, 17). De aceea, în cazul în care cineva nu dădea dovadă de compasiune față de semenii săi, se știa că acela nu avea parte de milă din partea celorlalți sau chiar a lui Dumnezeu (Ps. 36, 21; Pilde 21, 12; 26, 27; Is. 26, 10)⁴⁰. Însă în cele mai multe situații acest cuvânt a fost folosit în Scriptura Veche pentru a descrie acțiunea prin care Dumnezeu arăta milă față de cei necăjiți. Gesturile Sale pline de îndurare erau provocate de strigătul persoanei deznădăjduite care se afla în suferință: *ai milă de mine sau miluiește-mă* (cf. Is. 33, 19; Nm. 6, 25; Ps. 25, 11; 50, 1; 118, 58).

Septuaginta traduce de obicei verbul $\eta\eta$ cu *οἰκτίρω*⁴¹ (*a milui* sau *a avea compasiune*), sau cu *ἐλέεω*⁴² (*a arata milă* sau *bunăvoiență*), iar în cazul hitpael-ului cu *δεῖσθαι* (*a ruga*)⁴³. Diferența dintre verbele *οἰκτίρω* și *ἐλέεω* (care sunt cel mai des utilizate în traducerea lui *hanan*) este mai mult de formă decât de fond. Prin primul se cere lui Dumnezeu mila Sa pentru o pricină anume, în timp ce prin al doilea, care de altfel este mult mai răspândit în Scriptura Veche⁴⁴, se cere în general mila lui Dumnezeu pentru diverse motive, cunoscute sau nu⁴⁵. Pentru verbul *hanan*, LXX folosește *ἐλέεω* deoarece acesta asumă cel mai bine sensurile termenului ebraic care face trimitere întotdeauna la o relație personală, fie ca este vorba de mila dumnezeiască oferită unui om, fie că se face referire la raporturile interumane pline de compasiune⁴⁶.

2. Analiza structurii verbale a psalmilor hanneni

Înainte de a expune textele patristice care analizează dimensiunea soteriologică a rugăciunii *Doamne miluiește* din psalmi, consider că este important să dezvolt încă o chestiune isagogică care are în vedere stabilirea structurii verbale ce însoțește expresia $\eta\eta$. Acest demers este necesar deoarece creionează într-o manieră cuprinzătoare contextul în care este folosit verbul *hanan*, scoate în evidență elementele similare și realizează unitatea ideatică a locurilor paralele. Acest mod de analiză poate fi aplicat și pe alte părți de vorbire, însă datorită faptului că în limba ebraică verbul este structura gramaticală de bază în jurul căruia gravitează celelalte elemente morfologice, am considerat că este firesc să optez pentru această variantă.

Folosirea verbului *hanan* este precedată în context de câteva verbe ($\eta\eta$ (*hātā*) – *a greși*, *a păcătui*; $\eta\eta$ (*āzab*) – *a uita*, *a părăsi*; $\eta\eta$ (*yārā*) – *a se teme*, *a-i fi frică*) care indică o stare apăsătoare caracterizată de panică, disperare și teamă. Persoana care solicită mila dumnezeiască este marcată de urmările nefaste ale păcatului. Depărtarea de Dumnezeu accentuează sentimentul singurătății în așa fel încât cel care a greșit se simte uitat și părăsit chiar și de cei apropiați (Ps. 24,

³⁹ Johannes BOTTERWECK, *TDOT*, 24.

⁴⁰ Warren BAKER, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament* (Chattanooga: AMG Publishers, 2003), 357.

⁴¹ Vezi amănunte despre înțelesul verbului *οἰκτίρω* în Gerhard KITTEL et al., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 159-61.

⁴² Despre modul în care verbul *ἐλέεω* a fost receptat în mediul grec, ebraic și creștin vezi Gerhard KITTEL, *TDNT*, vol. 2, 477-87.

⁴³ Robert L. HARRIS, *TWOT*, 299.

⁴⁴ 131 de situații, față de 34 cât are *οἰκτίρω*.

⁴⁵ Cf. EFTIMIE Zigabenu și Sf. NICODIM Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 2, ed. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006), 745.

⁴⁶ Ralph P. MARTIN și Peter H. DAVIDS, *Dictionary of the Later New Testament and Its Development* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2000), s. mercy.

17⁴⁷; 26, 15). Vulnerabilitatea sa este sesizată de cei potriviți și, prin urmare, atacurile și cuvintele lor pline de răutate sporesc teama deja existentă în sufletul celui abandonat. Asumarea greșelilor (Ps. 40, 4; 50, 4⁴⁸) și întoarcerea spre Dumnezeu determină răsturnarea întregii situații și începutul unei noi etape. Frica și nesiguranța se risipesc, iar penitentul dobândește curaj (Ps. 26, 1, 3; 55, 3, 4, 11⁴⁹; 118, 120).

Cea de-a doua etapă este caracterizată de câteva cerințe, printre care se află și *hanneni*. Verbele utilizate subliniază dorința celui însingurat de a reintra în comuniune: קָרָא (*qarā*) – a chema, a striga; עָנָה (*ʿanāh*) – a răspunde, a auzi; שָׁמַע (*šāma*) – a asculta, a auzi; בָּטַח (*bbāṭah*) – a se încrede, a nădăjdui; קָהָה (*qāwāh*) – a nădăjdui în; אָמַר (*ʿamar*) – a spune, a vorbi, a grăi; שׁוּב (*šūb*) – a se întoarce, a întoarce și זָכַר (*zākar*) – a-și aminti, a-și aduce aminte. Tulburarea produsă de factorii mai sus amintiți (păcat, amenințarea vrăjmașilor) și depărtarea de Dumnezeu impune o chemare mult mai accentuată a ajutorului ceresc. Trăirile intense situate la limita disperării sunt concentrate într-un strigăt acut după izbăvire (Ps. 4, 1, 3⁵⁰; 29, 8; 56, 3; 85, 3, 6; 118, 145). Certitudinea răspunsului divin ca urmare a chemării (Ps. 4, 1⁵¹; 3; 30, 22; 85, 7; 118, 26), oferă în unele cazuri o abordare mai detașată a situației, deoarece persoana care solicită sprijinul ceresc este convinsă că va fi ajutat la un moment dat și, prin urmare, chiar dacă Dumnezeu întârzie să apară, într-un sfârșit El va veni cu siguranță (Ps. 30, 17; 55, 9⁵²). Încrederea în fidelitatea lui Dumnezeu este menținută de o nădejde vie. Având în vedere faptul că Dumnezeu este considerat, aproape de fiecare dată, singura cale spre dobândirea izbăvirii, punerea nădejzii în El și încredințarea vieții în mâinile Sale devine un gest firesc și obișnuit (Ps. 4, 5; 9, 10⁵³; 24, 2; 25, 1; 26, 3; 30, 6, 14; 40, 9; 55, 3, 4, 11; 85, 1; 118, 42). Convins de faptul că Dumnezeu îl aude și că îi va asculta cererea (Ps. 4, 1; 29, 10; 85, 1⁵⁴; 118, 145, 149), cel aflat în necaz se destăinuie și spune Domnului suferințele și nevoile care îl împresoră (26, 13; 29, 6; 30, 14, 22; 40, 4⁵⁵). Psalmistul îi cere Domnului să-și aducă aminte de el (9, 12; 24, 6, 7; 118, 49⁵⁶) și să nu-l treacă cu vederea chiar dacă este nevednic. Făcând apel la mila sa nemărginită, acesta îl roagă să caute spre el și să restabilească comuniunea prin întoarcerea Sa (Ps. 6, 4⁵⁷).

Prin această ultimă cerință se inaugurează o nouă etapă a demersul propus. Verbele utilizate aici au o altă specificitate: acțiunea (נָטָה (*nāṣā*) – a duce, a purta, a ridica; נָתַן (*nāṭān*) – a da, a oferi; יָשַׁע (*yāša*) – a mântui, a izbăvi; רוּם (*rūm*) – a exalta, a ridica; קָוַם (*qūm*) – a se ridica, a se scula; יָאֲזַר (*yāzār*) – a scoate, a veni afară; נָצַל (*nāṣal*) – a izbăvi, a proteja; פָּדָה (*pādāh*) – a izbăvi, a scăpa; עָזַר (*ʿazar*) – a ajuta). Cererilor din stadiul anterior li se oferă acum un răspuns. Dumnezeu a ascultat cuvintele celui care i-a solicitat sprijinul și în consecință îi oferă ajutor (Ps. 29, 10; 85, 16⁵⁸). Majoritatea verbelor folosite sunt concentrate în jurul ideii de izbăvire (Ps. 30, 5⁵⁹; 55, 13; 56, 4). Cel oprimat și sălășluit odinioară aproape de porțile morții este acum scos din necaz (Ps. 9, 13⁶⁰; 24,

⁴⁷ „Caută spre mine și mă miluiește, că părăsit și sărac sunt eu.”

⁴⁸ „Că fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururea.”

⁴⁹ „În Dumnezeu am nădăjduit, nu mă voi teme: Ce-mi va face mie omul?”

⁵⁰ „Domnul mă va auzi când voi striga către Dânsul.”

⁵¹ „Când Te-am chemat, m-ai auzit, Dumnezeul dreptății mele!”

⁵² „Întoarce-se-vor vrăjmașii mei înapoi, în orice zi Te voi chema. Iată, am cunoscut că Dumnezeul meu ești Tu.”

⁵³ „Să nădăjduiască în Tine cei ce cunosc numele Tău, că n-ai părăsit pe cei ce Te caută pe Tine, Doamne!”

⁵⁴ „Pleacă, Doamne, urechea Ta și mă auzi, că sărac și necăjit sunt eu.”

⁵⁵ „Eu am zis: Doamne, miluiește-mă; vindecă sufletul meu, că am greșit ție.”

⁵⁶ „Adu-Ți aminte de cuvântul Tău, către robul Tău, întru care mi-ai dat nădejde.”

⁵⁷ „Întoarce-Te, Doamne; izbăvește sufletul meu, mântuiește-mă, pentru mila Ta.”

⁵⁸ „Fă cu mine semn spre bine, ca să vadă cei ce mă urăsc și să se rușineze, că Tu, Doamne, m-ai ajutat și m-ai mângăiat.”

⁵⁹ „În mâinile Tale îmi voi da duhul meu; izbăvit-m-ai, Doamne, Dumnezeul adevărului.”

⁶⁰ „Miluiește-mă, Doamne! Vezi smerenia mea, de către vrăjmașii mei, Cel ce mă înalți din porțile morții...”

16, 18; 30, 4, 40, 6) și așezat pe un loc înalt și sigur (Ps. 4, 8⁶¹). Izbăvirea coincide cu ridicarea și înălțarea psalmistului deasupra tuturor celor potrivnici (Ps. 9, 13, 26, 10⁶²).

Intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu se concretizează prin reaşezarea celui suferind în comuniune. Așezarea în proximitatea lui Dumnezeu este similară cu dobândirea siguranței. Verbe precum: (אָשַׁב) (*yāšab*) – a sta, a așeza, a locui; צָפַן (*sāpan*) – a ascunde; סָתַר (*sātar*) – a pune în siguranță, specifice unei astfel de etape, oferă imagini concrete ale modului de manifestare a proniei cerești. Ascunderea în sanctuar (Ps. 26, 7-8, 9⁶³; 30, 21), așezarea pe un loc înalt sau protejarea sub acoperământul aripilor dumnezeiești (Ps. 30, 20⁶⁴) sunt doar câteva modalități de subliniere a grijii pe care Dumnezeu o poartă celor aleși. Însă acțiunea providenței nu se încheie aici, deoarece Dumnezeu statornicește comuniunea redobândită printr-o nouă acțiune în care celui reprimat i se fac cunoscute legile și poruncile (Ps. 24, 4⁶⁵, 8, 12; 26, 17, 85, 11, 118, 7, 12, 26, 64, 66, 68, 99, 108, 124, 135, 171) care îl vor ține în câmpul asemănării. Verbele folosite aici (לָמַד) (*lāmad*) – a învăța; יָרָה (*yārāh*) – a instrui) subliniază în continuare ocrotirea de care are parte cel izbăvit.

În ultima etapă, atenția este orientată din nou spre psalmist. Acesta sesizează cum toate năzuințele sale în ajutorul lui Dumnezeu nu au fost deșarte. Verbele folosite (רָאָה) (*rā'āh*) – a vedea, a privi, a arăta; יָדַע (*yāda*) – a cunoaște) îl așază pe acesta în câmpul revelației, în sfera vederii (Ps. 4, 6; 85, 16; 118, 37, 74, 96⁶⁶, 158) și a cunoașterii desăvârșite (Ps. 9, 10; 40, 11; 55, 9⁶⁷; 118, 75, 125; 152). Pe lângă promisiunea de a păzi căile cele drepte (שָׁמַר) (*sāmar*) – a păstra, a păzi; Ps. 118, 8⁶⁸; 17; 34; 44, 55, 57, 67, 88, 134, 146), psalmistul își manifestă exaltarea sufletească (שָׂמַח) (*sāmāh*) – a se bucura; גִּיל (*gyl*) – a se veseli, a exalta; Ps. 9, 2⁶⁹; 30, 7; 50, 8; 118, 74) și recunoștința într-un mod doxologic (Ps. 9, 1⁷⁰; 25, 12; 26, 11⁷¹; 29, 4, 12; 56, 12; 66, 3; 85, 12; 118, 12⁷²), acțiune surpinsă de trei verbe diferite: יָדָה (*yādāh*) – a lăuda, a oferi mulțumiri; זָמַר (*zāmar*) – a cânta laude, a preamări; בָּרַךְ (*bārāk*) – a binecuvânta.

Etapete rezultate din analiza contextului intern al psalmilor care conțin expresia *Doamne miluiește* ne ajută să reconstituim stările care determinau rostirea acestei rugăciuni. Se poate observa cu ușurință similitudinile dintre trăirile psalmistului și cele ale isihaiștilor care practica rugăciunea inimii. Începând de la prima etapă care descrie cauzele externe ce generează impulsul spre rugăciune și încheind cu momentul așezării în sfera comuniunii revelatoare, a vederii nemijlocite (ex. vedenia Sfântului Simeon Noul Teolog), sesizăm identitatea trăirilor experimentate de cei care practică rugăciunea inimii. În cadrul acestei experiențe mistice timpul este o coordonată nesemnificativă, Dumnezeu căruia i se roagă psalmistul este același cu Cel căruia se roagă isihaiștii⁷³.

⁶¹ „Cu pace, așa mă voi culca și voi adormi, că Tu, Doamne, îndeosebi întru nădejde m-ai așezat.”

⁶² „Pe piatră m-a înălțat. Și acum iată, a înălțat capul meu peste vrăjmașii mei.”

⁶³ „Că Domnul m-a ascuns în cortul Lui în ziua necazurilor mele; m-a acoperit în locul cel ascuns al cortului Lui.”

⁶⁴ „Ascunde-i-vei pe dânșii acoperământul feței Tale de tulburarea oamenilor.”

⁶⁵ „Căile Tale, Doamne, arată-mi, și cărările Tale mă învață.”

⁶⁶ „La tot lucrul desăvârșit am văzut sfârșit, dar porunca Ta este fără de sfârșit.”

⁶⁷ „... Iată, am cunoscut că Dumnezeul meu ești Tu.”

⁶⁸ „Îndreptările Tale voi păzi; nu mă părăsi până în sfârșit.”

⁶⁹ „Veseli-mă-voi și mă voi bucura de Tine; cânta-voi numele Tău, Preaînalte.”

⁷⁰ „Lăuda-Te-voi, Doamne, din toată inima mea, spune-voi toate minunile Tale.”

⁷¹ „Înconjurat-am și am jertfit în cortul Lui jertfă de laudă. Îl voi lăuda și voi cânta Domnului.”

⁷² „Binecuvântat ești, Doamne, învață-mă îndreptările Tale.”

⁷³ Dimensiunea soteriologică a numelui dumnezeiesc Yahwe nu rămâne încorsetată în structurile Legii Vechi, ci este continuată într-o nouă perspectivă de Iisus Hristos, Domnul și Dumnezeul Noului Legământ Care deschide prin jertfă și învierea Sa calea spre mântuirea întregului neam omenesc. Astfel că „după cum coeziunea și cunoașterea lui Dumnezeu în Vehiul Legământ erau condiționate și determinate de numele sfânt a lui Yahwe, așa și în unitatea noii religii a iubirii, acestea erau dominate de numele lui Iisus. În acest sens putem spune că Tatăl a dat numele Său Fiului.”. William BOUSSET, *Kyrios Christos*, ed. John E. Steely (New York: Abingdom Press, 1970), 293.

3. Conținutul soteriologic al rugăciunii *Doamne miluiește* – reperi patristice

Abordarea literaturii patristice va constitui unul dintre punctele centrale ale demersului propus, deoarece în aceste scrieri se oglindește modul în care Biserica a receptat, a asumat și a mărturisit conținutul soteriologic al expresiei *Yahwe hanneni*. Așadar, în cele ce urmează voi expune într-o manieră rezumativă reflecțiile câtorva părinți raportați la această cerere în sine (*Doamne miluiește*) și la elementul cerut (mila). În acest sens am optat cu precădere asupra celor care au alcătuit comentarii la Cartea Psalmilor sau au dezvoltat cugetări pornind de la texte scripturistice menționate mai sus.

În viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur († 407) acest strigat rezumă întreaga dimensiune soteriologică. Expresia *hanneni* însumează tot demersul pe care îl parcurge omul de la căderea în păcat până la îndumnezeire: mărturisirea și recunoașterea păcatelor, implorarea milei, iertarea greșelilor, izbăvirea de pedeapsă și dobândirea Împărăției Cerurilor. „Cel care a spus: *Miluiește-mă* – susține dumnezeiescul Hrisostom – acela s-a mărturisit și și-a recunoscut păcatele. Că cei ce au păcătuit cer milă. Cel care a spus: *Miluiește-mă!*, acela a luat iertare de greșeli. Că cel miluit nu este pedepsit. Cel care a spus: *Miluiește-mă!* a dobândit împărăția cerurilor. Că pe cel pe care Dumnezeu îl miluiește, nu-l scapă numai de pedeapsă, ci îl învrednicește și de bunătățile cele viitoare.”⁷⁴. Rostirea acestor două cuvinte prin care se cere revărsarea milei dumnezeiești are ca scop, conform celor afirmate de Sfântul Chiril al Alexandriei († 444), reaşezarea celui căzut în har. Ierarhul alexandrin vede în rugăciunea *Doamne miluiește* „harul lui Dumnezeu revărsat prin Hristos”⁷⁵. Interpretând într-o perspectivă mesianică psalmul 40, Teodoret de Cir († 457) arșază pe buzele lui Hristos chiar aceste cuvinte, subliniind faptul că Însuși Mântuitorul (prin glasul psalmistului) consideră rugăciunea *Doamne miluiește* o „pârgă a firii omenești”⁷⁶.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare († 379) mila este simțământul pe care Dumnezeu îl are față de cei ce se gădesc, de multe ori fără să merite, într-o stare umilitoare⁷⁷. Ierarhul capadocian afirmă acestea contextualizând sentimentul milei în starea pe care omul a dobândit-o după căderea în păcat. El susține că: „Dumnezeu ne miluiește văzându-ne ce am ajuns din ceea ce am fost [...] pentru că noi cei care eram slăviți odinioară, datorită viețuirii noastre din rai, am ajuns, prin cădere, neslăviți și umiliți. Pentru asta Dumnezeu l-a strigat pe Adam cu glas plin de milă: *Adame, unde ești?* în loc de: *În ce cădere ai ajuns de la o atât de mare înălțime?*”⁷⁸. O concepție asemănătoare are și Sfântul Chiril care precizează natura acestui sentiment dumnezeiesc⁷⁹ în contextul învierii lui Lazar din Betania:

⁷⁴ Sf. IOAN Gură de Aur, *Omilii la Ana. Omilii la Saul și David. Omilii la serafimi*, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 2007), 63.

⁷⁵ Sf. CHIRIL al Alexandriei, „Tălcuirea psalmilor VIII (50-62)”, ed. Dumitru Stăniloae, *MO* 1 (1991): 55.

⁷⁶ TEODORET de Cir, *Tălcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, ed. PS. Iosif al Argeșului (Petru Vodă: Sf. Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 119.

⁷⁷ Fratele său după trup, episcopul de Nyssa, definește mila în felul următor: Mila este: 1. întristarea de bunăvoie pentru necazurile stăine; 2. împreună pătımirea iubitoare cu cei chinuți de dureri; 3. odrăsește din iubire și se ivește din ea; 4. o întărire a simțirii iubitoare, amestecată cu pătımirea întristării; 5. întărirea iubirii.” Sf. GRIGORIE de Nyssa, „Despre viața lui Moise,” în *PSB* 29, ed. Dumitru Stăniloae și Ioan Buga (București: EIBMBOR, 1982), 370.

⁷⁸ Sf. VASILE cel Mare, „Omilii la Psalmi,” în *PSB*, 17, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1986), 342. Clement Romanul este cel care lansează această idee când afirmă: „Îndurându-se de noi ne-a miluit și ne-a mântuit, când a văzut cât de mare rătăcire și pierzare era în noi, când nu mai aveam nicio nădejde de mântuire, numai în El.” CLEMENT Romanul, „Epistola a doua către Corinteni,” în *PSB*, vol. 1, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1979), 94.

⁷⁹ Clement Alexandrinul consideră că mila aparține prin excelență lui Dumnezeu deoarece, „în chip propriu, cel superior miluiește pe cel inferior; iar omul, întrucât este om, nu poate fi superior omului, ci Dumnezeu este superior omului în toate; iar dacă cel superior miluiește pe cel inferior, atunci numai Dumnezeu ne va milui.” CLEMENT Alexandrinul, „Stromatele,” în *PSB* 5, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1982), 150.

„Iar Domnul lăcrimează, văzând pe omul făcut după chipul Său intrat în stricăciune, ca să ne scape de lacrimile noastre. [...] Iudeii socoteau că lăcrimează pentru moartea lui Lazăr. Dar El lăcrima din milă pentru toată firea omenească, plângând nu numai pe Lazăr, ci cugetând la vechea întâmplare, când toată firea omenească a ajuns sub moarte, căzând cu dreptate sub pedeapsa aceasta.”⁸⁰

Sfântul Ioan Gură de Aur semnaleză faptul că revărsarea milei dumnezeiești se face, totuși, în urma unei efort pe care omul îl face din dorința sa sinceră de apropiere de Dumnezeu și de îndreptare de păcat: „Mila lui Dumnezeu este nespūsă, netălcuită, nu se poate pricepe, covârșește mintea. Însă deși este astfel, are trebuință și de cele din partea noastră. Dumnezeu miluiește, dar nu miluiește la întâmplare, ci zice omului: „Dă și tu ceva!” Adică, ai sarcini nenumărate de păcate, greșeli multe. Iată! Eu vreau să te ușrez de ele. Întinde și tu mâna! Nu pentru că Eu aș avea trebuință de tine, ci pentru că vreau să contribui și tu, cu ceva, la mântuirea ta. Și cum voi întinde mâna mea?”⁸¹. Cu toate că susține că niciun om nu se poate învrednici cu adevărat de mila lui Dumnezeu, Sfântul Ioan Gură de Aur crede că această trebuie, totuși, câștigată fiindcă cel ce a făcut ceva vrednic de a fi miluit poate zice *miluiește-mă*, în timp ce persoana care nu face nimic pentru a dobândi mântuirea în zadar va zice *miluiește-mă*, căci mila are o oarecare judecată prin care caută pe cel vrednic și priceput pentru a-i face parte de ea⁸².

Opinia lui Hrisostom este împărtășită și de Sfântul Vasile cel Mare care precizează condițiile în care o persoană care a greșit se poate împărtăși de milă: „Dacă după păcat te va găsi umilit, cu inima zdrobită, cu lacrimi multe pentru faptele tale rele, dacă te va vedea că dai pe față, fără să te rușinezi, pe cele ce le-ai făcut în ascuns, că rogi pe frați să te ajute să te vindeci, dacă te vede că ai ajuns într-adevăr vrednic de miluit, îți dă din belșug milostenia Lui⁸³; dar dacă inima îți rămâne nepocăită, cugetul mândru, dacă nu crezi în veacul ce va să fie, dacă nu te temi de judecată, atunci folosește cu tine judecata [...] Dumnezeu folosește milostenia cu cei ce se pocăiesc, dar folosește și judecata cu cei îndărătnici.”⁸⁴

Sfântul Grigorie de Nyssa († 400) consideră că mila lui Dumnezeu nu se primește oricum, ci numai în urma unor etape bine definite: „Până ca să ajungem la mila lui Dumnezeu avem nevoie mai întâi de ajutorul Lui [...] ca să ne învrednicim de ajutorul Domnului trebuie să avem încredere

⁸⁰ Sf. CHIRIL al Alexandriei, „Comentariu la Evanghelia după Ioan,” în *PSB* 41, ed. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 2000), 522. Același ierarh afirmă în comentariul sau la Psaltire că: „Dumnezeu se milostivește de firea omului plecat spre păcat” (*Tălcuirea*, 54). „Dacă omul înclina spre nemurie, păzind porunca lui Dumnezeu, avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemuirea și avea să ajungă dumnezeu – susține Teofil al Antiohiei; și iarăși dacă se îndrepta spre faptele morții, neascultând de Dumnezeu, el însuși avea să fie pricina morții sale, că Dumnezeu l-a făcut pe om liber, cu voința liberă. Așadar ceea ce omul nu și-a agonisit sieși din pricina nepurtării de grijă și neascultării, aceea îi dăruiește Dumnezeu acum, prin milostivirea și iubirea Sa de oameni, dacă omul ascultă de El. După cum omul prin neascultarea lui și-a atras asupra lui moartea, tot așa cel ce voiește să asculte de voința lui Dumnezeu își poate agonisi viață veșnică.” Sf. TEOFIL al Antiohiei, „Trei cărți către Autolic,” în *PSB* 2, ed. Olimp Căciulă (București: EIBMBOR, 1980), 315.

⁸¹ Constantin ERBICEANU, „Continuarea explicării Psalmului 50 de Sf. Ioan Hrisostom,” *BOR* 2 (1909): 147.

⁸² „Toți avem nevoie de milă, dar nu toți suntem vrednici de a fi miluiți. Deși este milă, ea îl caută pe cel vrednic, după cum Însuși a grăit către Moise: *Pe cel ce va fi de miluit îl voi milui și cine va fi vrednic de îndurare, de acela Mă voi îndura* (Iș 33, 19). Cel ce face ceva vrednic de a fi miluit poate spune *miluiește-mă*, dar cel ce nu este vrednic de a obține această iertare, în zadar va spune *miluiește-mă*.” Sf. IOAN Gură de Aur, *Omilii la Psami*, ed. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2011), 78.

⁸³ „Dumnezeu este milostiv și iubitor de oameni față de toți cei ce se pocăiesc de răutate.” Sf. IUSTIN Martirul și Filosoful, „Dialogul cu iudeul Tryfōn,” în *PSB* 2, ed. Olimp Căciulă (București: EIBMBOR, 1980), 218. „Dumnezeu promite milă celor ce se pocăiesc.” Sf. CIPRIAN al Cartaginei, „Despre rugăciunea domnească,” în *PSB* 3, ed. Nicolae Chițescu, et. al. (București: EIBMBOR, 1981), 477.

⁸⁴ Sf. VASILE cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 250.

în puterea Celui care ne ajută⁸⁵ și să ne înțrămăm sub aripile lui Dumnezeu, căci cel ce recunoaște umbra aripilor dumnezeiești ca acoperământ transformat în virtuți, nu va mai păcătu⁸⁶. Din acestea rezultă că mila lui Dumnezeu se dobândește prin încrederea în atotputernicia Sa și prin conlocuirea sub acoperământul aripilor sale care impune despătimirea și comuniunea⁸⁷.

Sfinții Părinți sugerează faptul că nevoia omului de mila lui Dumnezeu, indiferent de starea sufletească în care se află, este caracteristică firii sale⁸⁸. Din acest motiv Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că mila lui Dumnezeu poate fi cerută în orice situație⁸⁹ și, de aceea, nu se sfiște să îi îndemne pe cei virtuoși să stăruiască înaintea lui Dumnezeu pentru a o primi. Dreptatea și virtutea nu sunt suficiente omului pentru a birui în lupta sa cu răul. În acest sens, el îl dă ca exemplu de David care, deși s-a aflat în ambele ipostaze (drept și păcătos), nu a conștientizat să ceară mila lui Dumnezeu⁹⁰. De asemenea, el recomandă stăruința și încrederea absolută în Dumnezeu ca mijloace de obținere a milei. În omilia sa la psalmul 122 îndeamnă: „Și tu, așadar, omule, așteaptă fără încetare, fie că primești, fie că nu primești, nu te depărta de El și vei primi. [...] Nu vezi cum slujnicile se agată de stăpânele lor, nelăsând mintea sau privirea să se abată? Astfel fă și tu, privește numai la Dumnezeu și lasă toate celelalte deoparte. Fii printre slujitorii lui și vei primi neîntârziat cele pe care le ceri cu folos.”⁹¹.

Concluzii

1. Indiferent de formele pe care le-a avut de-a lungul timpului (*Doamne miluiește; Doamne Iisuse Hristoase; Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu miluiește-mă pe mine păcătosul* sau *Iisuse*), rugăciunea inimii a avut întotdeauna ca element principal invocarea numelui lui Dumnezeu, iar ca structură secundară dorința de a dobândi mila dumnezeiască.

2. Fiind o sinteză a celor două momente ale rugăciunii inimii (adorarea și pocăința), sintagma *Doamne miluiește* care este utilizată frecvent în Cartea Psalmilor poate constitui punctul de plecare și baza de la care se dezvoltă întregul demers presupus de această metodă.

⁸⁵ Gândind în același sens, Sfântul Vasile laudă atitudinea psalmistului care cere la un moment dat milă de la Dumnezeu după măsura nădejzii sale: „*Fie, Doamne, mila Ta spre noi, precum am nădăjduit întru Tine. Vezi cu câtă pricepere s-a rugat psalmistul? A făcut din propria sa stare sufletească măsura revărsării milostiviilor lui Dumnezeu asupra lui. Atât de mare să fie mila Ta spre noi, spune psalmistul, cât de mare nădejde am pus noi în Tine! Toată nădejdea noastră să se întoarcă întru odihnă, pentru ca, schimbându-se trupul smereniei noastre, să înțelegem că a ajuns asemenea cu chipul trupului slavei.*” (*Omilii la Psalmi*, 259-60).

⁸⁶ Sf. GRIGORIE de Nyssa, „La titlurile Psalmilor,” în *PSB*, 30, ed. Teodor Bodogae (București: EIBMBOR, 1998), 194.

⁸⁷ Origen susține că: „Dumnezeu se milostivește față de cei înduhovniciți, dar se împietrește de cei trupești. [...] Dumnezeu se milostivește de ei pentru că fără mila Lui ei ar fi sortiți pierzaniei...” („De Principii,” în *PSB* 8, ed. Dumitru Bodogae (București: EIBMBOR, 1982), 195-6), iar Sfântul Grigorie crede că: „Mila naște iubirea în cei ce se împărtășesc de ea” (*Moise*, 371).

⁸⁸ Sf. CHIRIL al Alexandriei, „Tâlcuirea psalmilor IV (30-40),” ed. Dumitru Stăniloae, *MO* 1-3 (1990): 194-6. Pentru o înțelegere mai clară se recomandă și citirea scoiliilor realizate de părintele Dumitru Stăniloae la această traducere. Vezi Sf. VASILE cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 251 și EFTIMIE Zigabenu și Sf. NICODIM Aghioritul, *Psaltirea* I, 487.

⁸⁹ Sfântul Augustin afirmă că mila dumnezeiască scăpă pe om de chinuri, de uneltiri și de singurătate. „Expositions on the Psalms,” în *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 69.

⁹⁰ Sf. IOAN Gură de Aur, „Tâlcuire la Psalmi. Tâlcuire la Psalmul 4,” ed. Alexandru Mihăilă și Sabin Preda, *ST* 1 (2008): 162.

⁹¹ Sf. IOAN Gură de Aur, *Omilii la Psalmi*, 526.

3. Analiza contextului psalmic în care este rostită rugăciunea *Doamne miluiește* subliniază similitudinile dintre trăirile psalmistului și cele ale eremiților ce practicau rugăciunea inimii.

4. Exegeza patristică oferă o perspectivă holistică asupra modului în care omul poate parcurge întregul demers de la căderea sa în păcat până la îndumnezeire prin rostirea repetată a cuvintelor: *Doamne miluiește*.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

TEME PRIORITARE DE CERCETARE ÎN TEOLOGIA ISTORICĂ

VASILE LEB*

ABSTRACT. *Imperative Research Themes in Historical Theology.* A history is based primarily on sources, which makes us wonder where are we today on this issue. After my appreciation in this matter we are extremely tributary to foreign research, whether Catholic or Protestant. A critical, centralized, long-term editing of sources is needed. This means a clear and financed coordination of the work and is well known that these sources can be edited whenever necessary, of course with the necessary improvements. Textbooks or compendia should also be made for the historical field. A history of all Orthodox Churches should be another goal of historical theology, focused too much on the Western Area. A totally inexistent chapter in the historical research so far is the hermeneutic of history and the theology of history, two fundamental themes of historical research, on which the Romanian historical theology will have to insist.

Keywords: *historical research, Romanian historical theology.*

După cum se știe, Teologia Istorică este una din secțiile fundamentale ale teologiei, fapt pentru care este nevoie să-i fie acordată atenția cuvenită atât prin programa de învățământ, cât și în cercetarea teologică. Includem aici nu doar una, ci toate disciplinele acestei secțiuni, fie IBU, IBR, Patrologie, Bizantinologie sau Hagiografie. Cât de importantă este cercetarea privind istoria Bisericii și cum trebuie ea să fie onorată, reiese cu claritate din afirmațiile regretatului profesor Teodor M. Popescu, ce se află în studiul său dedicat studenților în teologie. Merită să reamintim aceste afirmații: „*Istoricul privește și înfățișează, deci, viața: viața trecută ca fapt, în adevăr, dar prezentă ca urmări în viața noastră și împreună cu a noastră în viața urmașilor noștri. Istoria este tot atât de interesantă cât este și viața, pentru că istoria ca fapt este viață trăită, istoria ca studiu este viață cercetată, este o știință a vieții, nu simplă înșirare de nume și de date, pentru a încărca memoria noastră, ci o reconstituire în forma cercetării științifice întemeiate, obiective, vioaie, făcute nu ca pe un cadavru, ci ca pe un organism viu, a realităților care au constituit viața trecută și, într-un fel, au trecut în viața noastră*”¹. Aceasta înseamnă, de fapt, a prezenta, în toată complexitatea ei, viața Bisericii, cu realizările și cu nerealizările ei sub aspectul elementului uman, având mereu în fața ochilor dubla perspectivă a acesteia: perspectiva divino-umană.

Întrucât în intervenția noastră avem în vedere cea de a doua perspectivă, amintim doar faptul că o istorie se bazează în primul rând pe **izvoare**, ceea ce ne face să ne punem întrebarea cum stăm la acest capitol. După aprecierea mea și a unora dintre colegii mei, la capitolul acesta suntem extrem de tributari cercetării străine, fie ea catolică, fie protestantă. Argumente pro sau contra se pot aduce oricând, însă trebuie să fim lucizi și realiști. Căci, dacă în privința Patrologiei s-au scris deja câteva cărți, toate stau sub semnul folosirii din plin a acestor izvoare străine. Și nici la celelalte discipline nu stăm mai bine! Fără îndoială, colecția **PSB**, ce a început să fie publicată sub egida Patriarhiei Române, precum și **Canonul Ortodoxiei** în șase volume, aflat în lucru la Sibiu (Diac. Prof. Ioan I. Ică jr.) sunt de o importanță deosebită. Numai că este nevoie de o editare critică, planificată, centralizată și de lungă durată, a izvoarelor. Aceasta înseamnă o coordonare clară și

* Pr. prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, lebioan@yahoo.com.

¹ Prof. dr. Teodor M. Popescu, „Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica Ortodoxă”, în: Idem, *Biserica și Cultura*, Editura IBMBOR, București, 1996, p. 188.

finanțată a lucrărilor, fiind bine știut că aceste izvoare vor putea fi reeditate ori de câte ori este nevoie, evident, cu îmbunătățirile necesare. Poate va spune cineva că avem Migne, Denzinger, Sources Chretiennes, Fontes Christiani ș.a., care pot fi oricând folosite. Este corect, numai că noi le-am folosit și le folosim ca situație de avarie întrucât numai cei care ajung la ele pot să scrie ceva argumentat pe izvoare. Restul preiau informația unul de la altul și, nu rareori, cu greșelile pe care le fac editorii. Așadar, este necesară editarea unor colecții critice de documente privind istoria Bisericii, întâi cu privire la temele centrale ale acesteia și apoi și a altora. Titlul ar putea fi foarte simplu: ***Izvoare privind istoria Bisericii***. Ar fi un prim pas. De asemenea, tot o editare critică, chiar cu text bilingv, este necesară și în privința ***vechilor istorii bisericești***: Eusebiu de Cezareea, Socrate, Sozomen, Gelasie de Cyzic, Teodoret de Cyr, Epifanie, precum și istoricii bizantini de mai târziu. Lipsa unei ***Istorii a sinoadelor***, în câteva volume, care să cuprindă inclusiv documentele acestora, este un deziderat ce trebuie luat serios în discuție. Deși este folositoare ediția canoanelor, realizată de regretatul nostru profesor Ioan Floca, cred că a venit timpul să realizăm mai mult decât s-a făcut până acum.

Paralel cu aceasta ar trebui realizate ***manuale*** sau ***compendii*** pentru disciplinele istorice. Nu trebuie să uităm eforturile înaintașilor noștri, însă Istoria, ca un organism viu, se dezvoltă neîncetat, așa încât și lucrările actuale trebuie să se ridice la un standard care să le situeze la nivelul celor recunoscute universal și pentru a putea intra în circuitul specialităților respective. Este lăudabil, de pildă, efortul colegului N. Chifăr de la Sibiu, dar și al celor care au editat manuale de IBU sau altele. Cred că un efort conjugat al unei echipe de specialiști ar putea întregi demersul lor. Mă gândesc, de pildă, la realizarea unei ***Istorii a Creștinismului*** de la începuturi până astăzi, în genul celei realizate de colectivul de la Paris al lui Vauchet sau a renumitului Handbuch der Kirchengeschichte, care să cuprindă vreo zece volume. Și aceasta atât cu specialiști români, cât și cu invitați din străinătate, pentru chestiunile special. În felul acesta se va asigura atât calitatea, cât și circulația acestora. O ***istorie a tuturor Bisericilor Ortodoxe*** trebuie să fie un alt deziderat al teologiei istorice, centrate mult prea mult pe spațiul apusean, datorită accesului la surse. Paralel cu acestea, este neapărat necesară și o ***istorie a confesiunilor***, care să prezinte realitățile confesionale ale vremii noastre și pentru a informa lumea asupra problematicii cu care se confruntă Biserica astăzi. Considerăm că tot aici ar trebui realizată și o istorie a mișcării ecumenice care să prezinte cu claritate chestiunile în discuție, în vederea contracarării subiectivismelor care induc în eroare prin lucrări de duzină, fie ele și ale unor autori iubiți, dar prea puțin informați. În sfârșit, de urgență imediată este publicarea unui ***Lexicon***, în genul cunoscutului ***Lixikon für Theologie und Kirche*** sau a unei ***Enciclopedii*** de genul ***Theologische Realenzyklopädie***.

Un capitol total inexistent în cercetarea istorică de până acum îl constituie ***Hermeneutica istoriei și teologia istoriei***, două teme fundamentale de cercetare istorică, asupra cărora teologia istorică românească va trebui să insiste. Ea va trebui să răspundă la întrebări de genul: Cum lucrează Dumnezeu în istorie? Cum putem urmări lucrarea Lui în interiorul Bisericii de-a lungul veacurilor? Care sunt criteriile prezenței Sale în evenimentele istorice? Și multe altele. Și dacă, din cauze legate de o realitate istorică azi depășită, istoriografia noastră s-a bazat mai mult pe o prezentare cronologică, este cazul ca scrisul viitor să facă un pas înainte printr-o abordare existențială a istoriei bisericești, să prezinte istoria vieții, a mentalităților, a ethosului ortodox, ca și al celorlalte confesii. După constituirea cadrelor istorico-cronologice, trebuie să urmeze analiza vieții care se desfășoară în interiorul acestora.

Mă opresc aici cu enumerare celor câteva probleme prioritare pentru cercetarea istoriei bisericești, deși ele sunt, cu siguranță, mult mai multe. Întrebarea care se pune este una dublă: cine și cu ce mijloace să se realizeze aceste deziderate? Sunt chestiuni care, ca și cele de mai sus, vor trebui abordate și îmbogățite în cadrul discuțiilor pe secțiuni. Eu aș preciza doar un lucru: demersul acesta trebuie să fie susținut coerent, prin publicare și finanțare clară și reală. Căci, dacă rămânem la străvechiul nostru voluntariat nu vom realiza decât lucrări puține și de valoare îndoielnică.

MOLITVELNICUL DE LA BĂLGRAJ (1689) ȘI PROTOPOPUL IOAN ZOBA DIN VINȚU DE JOS

ALEXANDRU MORARU*

ABSTRACT. *The Euchologion (Molitelnic) of Balgrad (1689) and the Rector Ioan Zoba from Vințu de Jos.* This study presents an orthodox divine service book, *Molitelnic*, which was published at Alba Iulia for the first time in 1698 and re-edited in the same city in 2009 at the initiative of the Archbishop Andrei of Alba Iulia; it is written in Romanian and it was translated for the first time from Slavonic by the rector Ioan Zoba from Vințu de Jos, a cultivated man of the XVIIth century; even if the text of this church book is purely orthodox, until nowadays the author of the translation (Ioan Zoba) is suspected of filo-Calvinism (because he had good relations with the Calvin Hungarian prince of Transylvania, as well as with representatives of the Calvin-Reformat Church), because he might have worked for the calvinization of the Orthodox Church of this region.

Keywords: *The Euchologion (Molitelnic) of Balgrad (1689), Rector Ioan Zoba from Vințu de Jos, filo-Calvinism in Transylvania, XVIIth century.*

*

Motivul alcătuirii acestui text este acela de a prezenta importanta și lăudabila inițiativă de reeditare a *Molitelnicului de la Bălgard* (1689)¹ și, în același timp, de a face o apreciere despre traducătorul său, Popa Ioan Zoba² din Vințu de Jos.

În prezentarea noastră nu vom insista asupra vieții și activității lui Ioan Zoba, ele fiind cu multă acribie realizate de către cadrele didactice și cercetătorii: Ana Dumitran, Alin-Mihai Gherman și Dumitru A. Vanca în ediția a II-a a *Molitelnicului* pe care l-am pomenit (Alba Iulia, 1085 p.), apărut cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Andrei, Arhiepiscopul Alba Iuliei; noi însă ne vom referi doar la câteva aspecte mai puțin evidențiate, dar, care concură înspre crearea „chipului” real al Popii (cum își spunea) Ioan Zoba, din Vinț³.

* Pr. prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, almoraru@upcnet.ro.

¹ Titlul complet este: *Molitelnic* [Molitelnic] *izvodit din slovenie pre limba rumânească, supt crăirea și biruința prealuminatului și milostivului domn MIHAIL APAFI, cel mai-mare din mila lui Dumnezău craiul Ardealului, Domnul părilor Țării Ungurești și șpanului săcuilor, [...]* Și cu blagoslovenia preasfințitului Părinte Chir VARLAAM, Mitropolitul Belgradului și a toată țara Ardealului [...]. Tipăritu-s-au în MITROPOLIA Belgradului Anii Domnului 1689, april 22 zile (titlul conform manuscrisului); Ediția a II-a: *Molitelnic*, Bălgard, 1689. Ediție îngrijită, studiu introductiv și glosar de Ana Dumitran, Alin-Mihai Gherman și Dumitru A. Vanca, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului ANDREI, Arhiepiscopul Alba Iuliei, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2009, 1085 p.

² A tradus și editat: *Ceaslovețul*, Bălgard, 1685, ediția a II-a, Sibiu, 1696; *Rânduiala diaconstvelor*, Bălgard, 1687 și *Molitelnicul*, Bălgard, 1689; de amintit și lucrarea sa proprie, de predici funebre (15 la număr), intitulată *Siciriul de Aur*, Sebeș, 1783 (cu unele nuanțe neortodoxe), precum și traducerea din maghiară în română a cărții: *Cărare pe scurt spre fapte bune îndreptătoare*, Sebeș, 1785, alcătuită de către Matkó István, predicator clavin din Baia Sprie și apărută mai întâi la Sibiu în anul 1666.

³ Date importante despre el vezi la: Ion Bianu, Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, tomul I, București, 1903, p. 269-273, 275-277, 279-280, 291-296; Gheorghe Comșa, *Istoria predicii la români*, București, 1921, p. 51-54; Ioan Lupaș, „Nobilitatea popii Ioan din Vinț”, în *Studii, conferințe și comunicări istorice*, I, București, 1928, p. 195-197; Ștefan Mețeș, *Istoria Bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania*, Sibiu, 1935, p. 295, 402-403 și 455; XXX *Istoria literaturii române*, I, București, editura Academiei RPR, 1964, p. 477-479; Ioan Beju, „Contribuții la bibliografia românească veche”, în *Mitropolia Ardealului*, XII (1967), nr. 1-2, p. 82-86; XXX *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, 1979, p. 937; Ion Rotaru, *Literatura română veche*, București, 1981, p. 123-124; Anton Goția, „Studiu introductiv la” *Siciriul de aur*, București, 1984, p. V-LXI; Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, ed. a II-a, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 530.

Să ne reamintim, pe scurt, contextul istorico – politic, confesional, național și social al Transilvaniei din secolul al XVII-lea⁴: Transilvania, un Principat autonom, sub suzeranitate turcească, în frunte cu un principe maghiar de credință reformată (calvină); cu maghiarii în majoritate reformați și unitarieni, cu sași, în majoritate luterani (cu o minoritate catolică), cu secui, catolici și reformați, dar din punct de vedere etnic, cu o populație majoritară românească și ortodoxă, lipsiți de drepturi și nerecunoscuți ca națiune.

Dacă prozelitismul reformat a avut în Transilvania, prin forță, succese neînchipuite în sânul și în detrimentul creștinilor catolici, sporind considerabil numărul celor dintâi (al reformaților), aceeași acțiune s-a îndreptat mai apoi și înspre majoritarii români de aici; pe lângă prozelitismul în forță, și în cazul românilor, reformații au adoptat tactica oferirii românilor de drepturi și privilegii, îndeosebi, prin înobilări, în schimbul abjurării lor de credința ortodoxă, dar și una, chipurile, inofensivă și mult ispititoare: cea a pregătirii românilor în școli maghiare calvine, sau prin punerea la dispoziția lor de cărți în limba română (de învățură de credință calvină, texte scripturistice sau de cult); nu contestăm rolul benefic spiritual pe care școala, tipografia, predica și cartea în limba română (deși cu idei și învățături calvine) l-a avut asupra unei categorii sociale românești, dar nu putem fi de acord cu scopul final al acestei „oferte culturale”, care, de fapt, însemna calvinizarea românilor⁵; sunt convins că în orice etnie și cult de oriunde, ar gândi în conformitate cu aprecierile noastre; dacă aceste „acțiuni culturale” ale calvinilor ar fi fost dezinteresate, adică să ne dea „Cuvântul lui Dumnezeu” în duhul credinței ortodoxe, am fi apreciat la superlativ rolul cultural pe care l-ar fi jucat calvinii în viața românească; dar atunci, când se atentează la credința și ființa națională, lucrurile stau altfel; personal, considerăm, măcar credința n-ar fi trebuit și n-ar trebui negociată; oricum, procesul de „românire”⁶ – de românizare al slujbelor religioase, s-ar fi făcut și în Transilvania, dar, câteva secole mai târziu, dată fiind răspândirea și aici a manuscriselor, iar mai apoi și a cărților religioase și de cult (în limba română), din celelalte provincii românești, dar și pe fondul sprijinului lor material și

⁴ Cercetări pertinente privitoare la Biserica Reformată din Transilvania, vezi la: Avram Andea, Susana Andea, „Principatul Transilvaniei (1541–1691)”, în vol. *Istoria României*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura „George Barițiu”, 1997, p. 544–646; Ana Dumitran, „Activitatea tipografică bălgrădeană din secolul al XVII-lea – sursă de evaluare a influenței Reformei asupra Bisericii românești din Transilvania”, în *Studia UBB Theol. Gr.-Cath. Varad.*, XLIV (1999), nr. 1–2, p. 159–174; Idem, „Aspecte ale politicii confesionale a Principatului calvin față de români: confirmările în funcțiile ecleziastice, programul de reformare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania”, în *Mediaevalia Transilvanica*, tom V–VI (2001–2002), nr. 1–2, p. 113–181; Idem, „Românii din Transilvania între provocările Reformei protestante și necesitatea reformării Ortodoxiei (mijl. sec. XVI–sf. sec. XVII). Contribuții la definirea conceptului de «Reformă ortodoxă»”, în *Anales Universitatis Apulensis Historica*, 6/I, Alba Iulia, 2002, p. 45–59; Idem, „Reforma Protestantă și literatura religioasă în limba română tipărită în Transilvania în secolele XVI–XVII”, în *Studia UBB Theol. Gr.-Cath. Varad.*, XLVIII (2003), nr. 2, p. 145–161; Idem, *Poarta cerului*, Alba Iulia, Ed. ALTIP, 2007, 495 p.; Ana Dumitran, *Religia ortodoxă-religie reformată: ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*, Cluj-Napoca, Editura Neremia Napocae, 2008, 408 p.

⁵ Date despre prozelitismul calvin în ținuturile noastre, vezi și la: Melchisedec [Ștefănescu], *Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul, în special cu calvinismul în special în veacul al XVII-lea și cele două sinoade din Moldova contra calvinilor*, București, 1890, 116 p.; Alexandru Grama, *Instituțiile calvinești din Biserica Românească din Ardeal*, Blaj, 1895, X + 476 p.; Revesz Imre, *La Reforme et les Roumains de Transylvanie*, Budapesta, 1937, 41 p.; Niculae M. Popescu, „Chirilă Lucaris și ortodoxia română ardeleană”, în *Biserica Ortodoxă Română*, LXIV (1946), nr. 7-9, p. 425-446; o interesantă prezentare a „confesiunilor recepte” din Transilvania secolelor XVI-XVII, vezi la: Ioan Vasile Leb, „Trei națiuni și patru confesiuni recepte și Statutul românilor din Transilvania secolelor XVI-XVII”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, LIII (2008), nr. 2, p. 39-52.

⁶ Expresie luată de la Sebastian Barbu-Bucur, „Acțiunea de românire a cântărilor psaltice și determinările ei social-patriotice. Filothei sin Agăi Jipei și alți autori din secolul al XVIII-lea”, în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVIII (1980), nr. 7-8, p. 836-856; aceeași idee, vezi la: Ion Găvrilă, *Muzica bisericească în ținutul Vâlciei. Studiu monografic* (Teză de doctorat în Teologie, sub îndrumarea Pr. Prof. univ. dr. Vasile Stanciu), București, Editura Roza Vânturilor, 2010, p. 142-145.

moral în această direcție: cu toate acestea, Transilvania, prin acest „pas înainte” în promovarea limbii române⁷ a fost sursa de informație pentru valoroase cărți de spiritualitate din Țările Române din acele vremi. În contextul de „românire” a cărților de cult și al slujbelor religioase se înscriu și cele de învățătură și de cult ale lui Ioan Zoba din Vinț, dintre care, astăzi, vom face referire specială numai la *Molitvelnicul* din 1689, despre care s-a pomenit ceva mai înainte.

Cât privește pe Ioan Zoba, cercetătorii pomeniți îl prezintă pe acest preot ca fiind o personalitate puternică, mai bine „școlat” decât colegii săi de breaslă, cu profunde idei liberale, câștigate în școlile maghiare calvine, în care s-a format în tinerețe, un nativ diplomat (de excepție), un cărturar în sensul vremii sale, nedispus la martiriu pentru credința ortodoxă, cu o atitudine neiertătoare față de ierarhia superioară⁸, mitropoliții ortodocși ai Transilvaniei, atât pentru că a avut șansa de a fi fost înnobilit de către principe, dar și pentru că era conducătorul Marelui Sobor al clericilor ortodocși din Transilvania; deținea puteri sporite față de mitropolit, prin legăturile strânse pe care le avea cu principele, cu alți conducători politici și reformați transilvăneni; aceste calități, funcțiile și misiunile încredințate i-au deschis drumul spre a aspira la cea mai înaltă demnitate din Biserica Ortodoxă din Transilvania: cea de mitropolit, în care treaptă de fapt a și fost ales de către clerici, dar, neconfirmat de către principe; motivul?, doar îl întrezărim! Posibil, să-l fi considerat pe Ioan Zoba un adversar de temut; poate că principele avea cunoștință ori intuiție și alte „calități forte” ale lui Zoba, precum: intransigență, nesupunere, exces de ambiție; cu acest caracter puternic, în cazul în care Ioan Zoba ar fi ajuns mitropolit al Transilvaniei, înclinăm să credem că s-ar fi putut crea un real conflict între el și principe, fapt ce ar fi putut duce la situații grave, neprevăzute în viața politică, socială și bisericească de aici.

Pe de altă parte, statornicia în credință a ierarhilor ortodocși transilvăneni de atunci era una firească și, prin însăși misiunea lor nu puteau proceda altfel; după textele Sfintei Scripturi și scrierile Sfinților Părinți, ierarhul reprezintă „capul plinătății lui Hristos”, unitatea Bisericii și integritatea credinței apostolice⁹, iar sârbul Sava Brancovici¹⁰ și grecul Ioasaf¹¹ (ca de altfel și

⁷ Vezi, îndeosebi: P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965; Antonie Plămădeală, *Transilvania: Teologia și teologii ei, în istorie și azi*, Sibiu, 1988; Vasile Oltean, *Configurația istorică și bisericească a Brașovului (sec. XIII-XX)*, Teză de doctorat în Teologie sub îndrumarea Pr. Prof. univ. dr. Alexandru Moraru, Sibiu, Editura Andreeană, 2010, 640 p.

⁸ Iată ce spune Ana Dumitran despre aceasta: „... la 1682, cu prilejul procesului de destituire a vladăiciei Ioasaf, preotul Nicolae Pop din Sebeș depunea mărturie că, la protestul episcopului grec în legătură cu modul în care a fost judecat și depus Sava Brancovici, asupra căruiu își putea exercita dreptul de jurisdicție doar patriarhul, protopopul Ioan Zoba din Vințu de Jos ar fi răspuns: «patriarhul nu are a face nimic cu noi, asta e treaba principelui sub a cărui putere stăm, și darea nu o plătim patriarhului, ci împreună cu toată țara o plătim principelui și puternicului împărat turcesc»” – Cf. Șt. Meteș, *Istoria Bisericii românești și a vieții românilor din Transilvania și Ungaria*, Ed. II, Sibiu, 1935, p. 313; la Ana Dumitran, *Aspecte ale politicii...* p. 137.

⁹ Iată cum sintetizează Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae această demnitate: „Episcopul este reprezentantul deplin al lui Hristos, Arhiereul unic și unificator. Fiecare episcop este capul Bisericii locale « capul plinătății lui Hristos ». Căci Hristos îl însoțește pe acesta nu numai cu harisma și cu răspunderea săvârșirii Tainelor, săvârșite și de preot, ci și a Tainei Hirotoniei pentru ca toți preoții să aibă preoția prin aceasta și să stea sub ascultarea lui [a episcopului, n.n.] dacă Hristos face prin sfințire pe un preot organ și chip văzut al Său în săvârșirea celorlalte Taine, pe episcop îl face organ în chip văzut al Său și în sfințirea organelor văzute prin care săvârșeste celelalte Taine. De aceea, episcopul este prin excelență reprezentantul văzut al lui Hristos și lucrează în voia lui Hristos” (nn.), cf. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ediția I, vol. 3, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 149-150.

¹⁰ Despre mitropolitul Sava Brancovici, vezi, mai ales: Vasile Mangra, *Mitropolitul Sava II Brancovici (1656-1680)*, Arad, 1906, XV + 181 p.; Augustin Bunea, *Mitropolitul Sava Brancovici*, Blaj, 1906, 120 p. (tendențioasă); Marina I Lupaș, *Mitropolitul Sava Brancovici, 1656-1683*, Cluj, 1939, 126 p.; Mircea Păcurariu, „Mitropolitul Sava Brancovici al Transilvaniei. La 300 de ani de la moartea sa”, în *Biserica Ortodoxă Română*, CI (1983), nr. 3-4, p. 225-247.

¹¹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. a III-a, vol. II, Iași, Editura Trinitas, 2006, p. 76-77.

antecesorii lor), și-au păstrat această demnitate, cu riscul vieții lor; ei se aflau în fața unui dur curent de prozelitism calvin, îndreptat împotriva românilor ortodocși de aici, care voia, cu tot dinadinsul, de a le schimba credința, punându-le, în același timp, în pericol, însăși ființa națională; păstorul (vlădica) și-a apărât turma, chiar cu prețul vieții, cum a fost cazul mitropoliților ardeleni: Ilie Iorest¹² și Sava Brancovici, dar și a altor credincioși simpli; prin urmare, acțiunile prozelitiste îndreptate împotriva Bisericii Ortodoxe au fost motivul principal pentru care, clerul în general, nu numai că n-a fost receptiv, ci, dimpotrivă, chiar îndărătnic, în a accepta cuvântul sfânt al cărților de slujbă, al textelor scripturistice sau al celor de spiritualitate în limba română; nu era o atitudine de protest, de luptă împotriva limbii române însăși, a limbii native a neamului nostru, sau de stopare a procesului de progres și de dezvoltare a limbii materne, ci, doar de apărare împotriva acțiunilor de îndepărtare de credința apostolică, care după învățătura Bisericii noastre puna în pericol însăși mântuirea lor¹³; clerul și credincioșii ortodocși români considerau folosirea limbii slavone în cult și în cărțile de învățătură ca pe o platoșă de pe corpul unui luptător medieval, prin care se apăra credința ortodoxă și care atunci nu se putea exprima în profunzimea ei, în „tânăra” limbă română, necopată și nematurizată încă, proces ce va dura încă câteva decenii, până la „biruința scrisului” (după spusele lui P. P. Panaitescu) și a cultului în limba română, fiindcă tot la noi, cuvântul de învățătură (predica), demult era în limba poporului.

După cum s-a spus deja, una dintre cărțile principale traduse (din slavonă în românește) și tipărite de către Ioan Zoba din Vinț a fost *Molitvelnicul* (1689), a doua carte de căpătâi a preotului, ce cuprinde, între altele, cinci Sfinte Taine și Ierurgiile Bisericii noastre, apărută pe vremea mitropolitului Varlaam¹⁴ și a principelui Mihail Apafi.

Din titulatura ierarhului transilvănean, aflăm cu ușurință ținuturile jurisdicției sale: a Bălgradului, Vadului, Silvașului, Făgărașului, Maramureșului, cu episcopii săi sufragani din Țara Ungurească.

Ca în orice carte și *Molitvelnicul* are un: *Cuvânt înainte*¹⁵, dar nu alcătuit de mitropolitul Ardealului, Varlaam, cum era și firesc, ci de Popa Ioan din Vinț; motivul? Nu-l cunoaștem; presupunem, totuși, că Ioan Zoba, având mai multă trecere în fața autorităților statului, era o garanție a tipăririi acestui *Molitvelnic*.

Din parcurgerea cu atenție a *Cuvântului înainte* se poate observa că Ioan Zoba din Vinț era un bun cunoscător al Sfintei Scripturi, folosind adesea texte din Vechiul și din Noul Testament, pentru susținerea discursului său.

În prezentarea sa, vorbind despre Sfintele Taine, le numește când *Taine*, când *sacramente*, fără însă, să facă deosebire între ele; cel de al doilea termen: *sacrament* era de influență apuseană; și l-a folosit, probabil, să dea satisfacție părții calvine care recunoștea numai două sacramente: Botezul și Cina Domnului, dar tot în duh reformat.

Este interesant faptul că autorul identifică diferite Taine – sacramente atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament.

În Vechiul Testament vorbește despre două Taine înainte și două Taine după căderea în păcat a protopărinților noștri: Adam și Eva și anume: înainte: 1. *Raiul* (Lc. 23, 43; II Corinteni 12, 3–4) și 2. *Pomul Vieții*, închipuit prin Fiul lui Dumnezeu (Apocalipsă 2, 7).

¹² Vezi, îndeosebi: Zenovie Păclișanu, „Condamnarea episcopului [mitropolitului] Ilie Iorest (1640-1643)” în *Cultura Creștină*, Blaj, II (1912), nr. 5, p. 135-140; Ioan Lupaș, „Prigonirea mitropolitului Ilie Iorest al Transilvaniei”, în vol. *Studii, conferințe și comunicări istorice*, IV, Sibiu, 1943, p. 83-91; Mircea Păcurariu, „Mitropolitul Ilie Iorest al Transilvaniei. La 300 de ani de la moartea sa” în *Biserica Ortodoxă Română*, XCVI (1978), nr. 9-10, p. 1149-1163.

¹³ Iată ce se spune în acest sens: „Necredincios este acela care nu crede potrivit predaniei bisericii sobornice sau acela care are părtașie cu diavolul prin fapte urâte” – cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, București, Editura Scripta, 1993, p. 158.

¹⁴ Viorel-Alin Albu, „Mitropolitul Varlaam al Bălgradului – între exigențele Ortodoxiei și programul Reformei Protestante sau suplețea omului de cultură”, în *Altarul Reîntregirii*, XV (2010), nr. 1, p. 173-188.

¹⁵ *Molitvnic*..., p. 163-183.

După căderea în păcat ar fi fost în trei rânduri Taine – sacramente:

1. *Vremea făgăduințelor*: a jertfelor lui Avel; corabia lui Noe și semnul curcubeului după potop.
2. *Cea de sub lege*: a. de la Avraam la Moise; b. de la Moise la Hristos
3. *Tainele în Testamentul Nou*, care „sânt în cartea aceasta”: a. „Marea Taină a Sfântului Botez”; b. „Ungerea cu Sf. Mir”; c. „Căsătoria”; d. „Spovedania”; e. „Sfințirea Maslului”, toate bazate pe texte biblice.

Faptul că Ioan Zoba pomenește aici numai de *cinci* Sfinte Taine (care sunt și în Molitvelnic), fără să mai spună că mai există și alte două: Sf. Euharistie și Hirotonia, mulți istorici și cercetători și chiar teologi l-au catalogat încă demult pe autor drept calvin sau filo-calvin¹⁶. Are el vreo vină în această problemă?

În calitate de reprezentant de frunte al Bisericii Ortodoxe din Transilvania avea obligația morală să afirme că în învățătura Bisericii Răsăritene se găsec Șapte Sfinte Taine, dar că în Molitvelnic după tradiție sunt numai cinci Sfinte Taine; într-adevăr, în Molitvelnicul de atunci (și din zilele noastre) se află numai cinci Sfinte Taine, după cum însuși mărturisește: „*Acum voi sămna pe scurt tainele Testamentului Nou, că [care] sânt în cartea aceasta*” (Cf. *Molitvnic...*, p. 175), lăsând posibilitatea să se înțeleagă și altele, cum ar fi: Hirotonia și Sf. Euharistie, fără a le nominaliza; prin urmare, prin această specificare are acoperire legală și nu poate fi învinuit că practica învățătura calvină. Cu toate acestea, îl putem învinui *de păcat prin omisiune*, dar nu de erezie; de obicei erezia se exprima, ea făcea parte din viața celor ce o practicau.

În același timp, ne reamintim că Taina Sfintei Euharistii se află în rânduiala Sfintei Liturghii, pe care Ioan Zoba a tradus-o și a tipărit-o cu doi ani mai înainte (în 1687); vezi, *Rânduiala diaconstvelor* (a lui Ioan Zoba, text transliterat și studiu liturgic la aceasta de către Păr. Dumitru Vanca, în Alba Iulia, Editura Reântregirea, în 2002, care a fost numită și *Liturghia românilor ardeleni din sec. al XVII-lea*), iar Taina Sfintei Hirotonii se află, după cum bine se cunoaște în *Arhieraticon*, folosit numai de către ierarh, în situațiile date.

Pe de altă parte, fără să ierarhizăm Sfintele Taine: Hirotonia¹⁷, are un rol fundamental în Biserică, fiindcă prin ea însăși iau ființă și celelalte șase Sfinte Taine; neamintirea Tainei Sfintei Hirotonii de către Ioan Zoba, care nu se găsea nici în învățătura Bisericii Reformate, convenea, credem, și reprezentanților calvini ai vremii, fiindcă lovea drept în inima Bisericii Ortodoxe, în apostolicitatea¹⁸ ei; poate, și acesta a fost un motiv în plus în decizia de aprobare, a tipăriturii Molitvelnicului, dată de către autoritățile calvine de atunci.

Cât privește textul propriu-zis al Molitvelnicului (Evhologionului)¹⁹, încă din titlul Ioan Zoba ne asigură că traducerea (din slavonă în română) s-a făcut în conformitate cu textele originale, arătând următoarele: „*Evhologhion ce se dzice Molitvnic în care să cuprinde toată treaba Besearecii, care să cade preoților. Dată întâi de la Svinții Apostoli, după aceea de la Svinții Părinți, la toate*

¹⁶ O înșirare a autorilor din această categorie, vezi la: Ana Dumitran, „Considerații istorice” în *Molitvnic...*, p. 15-16, cu notele subsidiare.

¹⁷ Despre această Sfântă Taină, Părintele Dumitru Stăniloae a spus următoarele: „*Hirotonia e condiția celorlalte Taine, deși ea nu-și poate împlini menirea fără acelea* (n.n.). La început a fost Hristos trimis ca Arhieru, Care devenind nevăzut a lăsat pe apostoli și pe urmașii lor ca arhierie văzuți, ca organe ale Lui” – cf. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 145.

¹⁸ Biserica Ortodoxă învață despre aceasta următoarele: „*Apostolicitatea înseamnă legarea generațiilor în tradiția întregă ce vine de la Apostoli pentru că ea este Revelația întreagă, dar și în harul și spiritualitatea ce vine în mod neîntrerupt de la Duhul lui Hristos printre ei*” – cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. I, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 300.

¹⁹ O analiză pertinentă a Slujbei Teinei Sfântului Botez din Molitvelnicului (din 1689), în comparație cu alte ediții viitoare, vezi la Ana Dumitran, „Ritualul Botezului în varianta Molitvelnicului de la 1689. Câteva considerații pe marginea vieții religioase a românilor” în vol. *Viața privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania* (coord. Sorin Mitu, Florin Gogâldan, Asociația Istoricilor din Transilvania și Banat. Muzeul Țării Crișurilor, Oradea-Cluj, 1995-1996, p. 157-163.

trebile” (p. 185); de aici, și recunoașterea indirectă din partea lui Ioan Zoba a Sfinților Părinți (după Sf. Apostoli), ca etalon de credibilitate, a tezaurului trăirii și a învățaturii lor.

Dacă Ioan Zoba ar fi fost calvin sau ar fi îmbrățișat această credință, putea să nu facă precizarea de mai sus; întrucât menționează originea apostolică (de la Iisus Hristos fiind „trimiși” Sfinții Apostoli cu misiunea învățătoarească sfințitoare și conducătoare), îi încredințează pe clericii ortodocși că această carte nu cuprinde învățături reformate (calvine) și, ca atare, o pot folosi cu toată încrederea; de asemenea, dacă Ioan Zoba ar fi îmbrățișat calvinismul, ar fi putut introduce cu multă abilitate în textul „sfânt” al cărții, idei reformatoare (precum s-a întâmplat mai înainte cu diaconul Coresi), dar n-a făcut-o; și de aici putem deduce că nu practica credința calvină, poate idei de înnoire în ceea ce privește discursul teologic, în care admitem și noi „progresul dogmatic”, dar nu de viere de la credința adevărată.

Dacă Ioan Zoba n-a inserat învățături calvine în textul propriu-zis al Molitvelnicului, în schimb a introdus, în explicațiile privitoare la modul de desfășurare a Sf. Slujbe, expresii mai aproape de duhul reformat, fără, însă, a afecta, credința ortodoxă însăși; de pildă, atunci când a fost vorba de gesturi, precum, însemnarea pruncului „în chipul Sfintei Cruci”, Ioan Zoba a folosit expresii care s-au îndepărtat de sacralitatea Sfintei Cruci; și anume, la *Rugăciunea la facerea catehumenului sau a celui chemat la botez*, Ioan Zoba spune: „Iară, preotul suflă spre fața lui de trei ori, și-i însămnează lui fruntea, gura și pieptul” (p. 197), fără să arate ce semn făcea atunci; în *Evhologiu bogat*, tipărit pe vremea regelui Carol I, Ed. a II-a, București, Tipografia „Cărților Bisericești”, 1896, se precizează: „Preotul suflă de trei ori în chipul crucii asupra lui, însemnându-l în frunte, la gură și la piept” (p. 19); tot la Botez, la ultima molitvă de la lepădări, la mijlocul acesteia, Ioan Zoba arată că se zic următoarele: „Și suflă spre el de trei ori și însămnează fruntea și rostuhl și pieptul...”; în Molitvelnicul de pe vremea lui Carol I, se spune: „Și suflă Preotul de trei ori asupra lui, în chipul Sfintei Cruci, și-l însemnează de trei ori la frunte, la gură și la piept...” (p. 23); la *Sfințirea Apei din cadrul Sf. Botez* înainte de rostirea cuvintelor: „Tu însuși dar, Iubitorele de oameni...”, după Ioan Zoba: „acesta, preotul dzicând de 3 ori, cu mâna blagoslovind cruciș” (p. 233); în Molitvelnicul din 1896, se spune: „Aici, afundând Preotul mâna în apă, face semnul Sfintei Cruci de trei ori...” (p. 31); înainte de cuvintele: „Să se zdrobească sub semnul chipului Crucii Tale...”; Ioan Zoba spune că preotul „blagoslovește apa în cruciș... și suflă într-însa” (p. 235); după Molitvelnicul din 1896: preotul „suflând, face asupra apei semnul Sfintei Cruci de trei ori...” (p. 31); înainte de binecuvântarea untdelemnului, după Ioan Zoba: „Și pleacă preotul capul spre vasul cu uloiul și suflă spre el de 3 ori și-l blagoslovește de 3 ori” (p. 239); în Molitvelnicul din 1896: „Și ținând diaconul vasul cu untdelemn, suflă Preotul într-însul în chipul crucii de trei ori; binecuvântându-l de 3 ori” (p. 32); înainte de ungerea cu untdelemn, după Ioan Zoba: „ia preotul firul de busuioc din svântul uloiu și unge cruciș cuconul: fruntea, pieptul, urechile, spatele amândoa mâinile și picioarele” (p. 243); după Molitvelnicul din 1896: „iar Preotul ia untdelemn și face chipul crucii pe frunte, pe piept și pe spate, la urechi, la mâini și la picioare” (p. 3); după rugăciunea de îmbrăcare a copilului botezat, Ioan Zoba ne arată că preotul „unge cu Svântul Mir pe cel ce s-a botezat, făcând cruce, în frunte, pre ochi, la nări, la budze, la urechi, la piept, la spinare, între speate, la mâni, la picioare...” (p. 251); în Molitvelnicul din 1896 se spune că: preotul „il unge pe cel botezat cu Sfântul Mir, făcând chipul Crucii...” (p. 36); la momentul tunderii copilului, Ioan Zoba ne spune că preotul „il tunde cruciș” (p. 257); iar în Molitvelnicul din 1896 se arată că preotul „il tunde în chipul crucii...” (p. 40); din cele prezentate din cadrul Rânduiei Tainei Sfântului Botez, reiese că Ioan Zoba a pomenit numai o singură dată termenul de „cruce”; pentru el, semnul și altarul de Jertfă al Mântuitorului a însemnat numai expresia „cruciș”; n-a folosit, niciodată, expresia reală: „Sfânta Cruce”²⁰.

²⁰ Un alt teolog ortodox român, sintetizează importanța Sfintei Cruci pentru om, în câteva cuvinte: „Crucea evocă jertfa răscumpărătoare dar și recapitulă întreaga viață a lui Iisus Hristos: «El a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe lemn (to xilon – lignum), pentru ca noi, murind față de păcate, să trăim spre îndreptare (I Petru, 2, 24)»” - cf. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă, A-Z*, Ed. a II-a, revizuită și completată, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, p. 114.

În schimb, la alte Sfinte Slujbe din Molitvelnic când a fost vorba despre „Sfânta Cruce” a folosit expresii identice sau asemănătoare cu cele de mai sus; de exemplu la: *Molitva muerii la 40 de zile după naștere*, a folosit cuvintele: „și preotul făcea sămnul crucii” (p. 273); în Molitvelnicul din 1896, se spune că preotul face „semnul Sfintei Cruci” (p. 40); la *Rânduiala Cununii*: „preotul făcând sămnul crucii” (p. 309); la *Rânduiala Sf. Maslu*, preotul „pomădzuăște bolnavul în cruciș” (p. 447); la *Rânduiala înmormântării mirenilor*, la momentul pecetluirii mormântului, preotul „prăsară [cenușa din cădelniță] în groapă cruciș” (p. 667); la *Sfințirea Apei celei Mari, la Bobotează*, preotul „blagoslovește apa în cruciș” (p. 789); sau „preotul ia Crucea și blagoslovește apa în cruciș” (p. 793); ori „făcând semnul crucii, blagoslovește” (p. 791) ș.a.; în schimb, Molitvelnicul din 1896, în toate situațiile prezentate la aceste Rânduiele, se pomenește de „semnul Sfintei Cruci” (p. 40); de „chipul crucii” (p. 154 și 163); „în chipul Sfintei Cruci” (p. 288); „în chipul crucii” (p. 727).

Cu toată rigurozitatea în aprecierea expresiilor sale, prezentate mai sus, credem că n-a făcut-o intenționat, ci mai degrabă, din necunoașterea profundă a învățaturii despre Sfânta Cruce; de aceea, a uzat de cuvinte mai la îndemână înțelegerii vremii sale: „în cruciș”, cuvânt ce-și are originea din punct de vedere teologic cu evidență în semnul Sfintei Cruci.

De asemenea, trebuie semnalat faptul că, în cadrul Ecteniilor mari, de la săvârșirea Tainei Sfântului Botez, a Logodnei, a Tainei Sfintei Cununii, la Sfințirea Apei celei Mari – la Bobotează, la Slujba Sfințirii Apei de la 1 August (tradiție ce se păstrează și astăzi îndeosebi în Moldova) și la Slujba Sfințirii Apei la Rusalii – la Pogorârea Sfântului Duh, când se iese la țarină, pentru sfințirea ei, în cererea privitoare la „Sfânta Biserică”, Ioan Zoba spune simplu: „Svânta casă”²¹, desigur expresie de influență calvină; în concepția ortodoxă, ca Instituție divină „biserică este un organism teandric..., adică divino-uman..., în care ... viața divină se împletește cu cea umană..., a cărei viață ... provine toată din viața Sfintei Treimi care i se împărtășește și cu care stă în unitate..., fiind întreținută de prezența Duhului Sfânt (nn.)”²², și în cadrul căreia aflăm mântuirea; prin urmare, dacă pentru Ioan Zoba, Biserica este doar o „Svântă Casă”, fără să poarte în ea harul sfințitor și mântuitor, în credința Bisericii Răsăritene, tocmai acest har divin²³, ne oferă și ne duce spre mântuire, la care, este adevărat, fiecare dintre noi, împarte, trebuie să ne aducem contribuția proprie (credință și fapte bune) pentru a ne putea înfrupta de această minunată șansă a izbăvirii noastre veșnice.

Referindu-ne la slujitorii Sfințelor Slujbe, în afară de *diacon*, care întotdeauna a fost numit cu acest cuvânt, *preotul*, în schimb, a fost numit, cel mai adesea, prin expresia peiorativă de: *popa* (p. 245, 327, 329, 331, 333, 371, 375, 378, 425, 439, 459, 462, 469, 505, 829, 861), calificativ, adesea „aplicat” clericilor ortodocși din partea celorlalte culte și etnii din Transilvania, expresie batjocoritoare ce convenea și calvinilor; cât privește pe preot, am aflat și expresia de *duhovnic* (p. 653), adică de preot cu dreptul de a spovedi, sau cu înțelesul de părinte duhovnicesc.

În ceea ce privește personalul auxiliar al cultului – cei de la strană – (ajutătorii preotului la săvârșirea Sf. Slujbe), am întâlnit denumiri precum: *cetețul*, *peaveții* (cântăreții), cântătorii *oameni*, *frații*,²⁴ ceea ce denotă că la unele Slujbe se practica și cântarea în comun, așa precum se obișnuia și în cadrul cultului altor confesiuni transilvănene de la acea vreme (protestanți și catolici).

În *Cazaniile la oameni morți*, de la sfârșitul Molitvelnicului (1689)²⁵, pe lângă textele scripturistice folosite în alcătuirea predicilor pe această temă, autorul a apelat și la învățături din Sfinții Părinți Răsăriteni, precum: Sf. Atanasie cel Mare (295–373), Sfântul Grigorie de Nazianz

²¹ Cf. *Molitvelnic*, ed. a II-a, p. 221, 285, 299, 763, 815, și 851.

²² George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2000, p. 295.

²³ Alți doi teologi ortodocși români ne deslușesc misterul harului divin: „Harul divin mântuitor este energia, puterea sau lucrarea dumnezeiească necreată, care izvorăște din Fiuța divină a celor trei ipostasuri, fiind nedespărțită de Această și care se revărsă prin Duhul Sfânt Asupra oamenilor în scopul mântuirii și sfințirii lor (nn.)”. – cf. Isidor Todoran, Ioan Zăgărean, *Dogmatica Ortodoxă*, ed. a III-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2000, p. 239.

²⁴ *Molitvănic*..., passim.

²⁵ *Ibidem*, p. 981-1059.

sau Teologul (329–389), Sfântul Ioan Gură de Aur (344/345–407) și Sfântul Ioan Damaschinul (675–749); de asemenea, Ioan Zoba probează cunoștințe de geografie și de istorie universală, iar limbajul românesc folosit în cazanii îl îndreptățesc să fie pus între creatorii de limbă română din Transilvania.

Când vorbim despre „personalitatea” lui Ioan Zoba, credem că trebuie să ținem neapărat seama de grelele condiții istorice în care a trăit; o vreme în care era pusă în pericol însăși viața Bisericii Ortodoxe din Transilvania, împreună cu esența învățurii sale; pentru a observa mai bine modul în care au reușit să supraviețuiască românii ortodocși de aici, vom cita două idei din documentele timpului; cronicarul sas Georg Haner (text aflat la D-na Ana Dumitran), referindu-se la această problemă, a afirmat, între altele: „Românii măcar de se fâgăduiau ascultători superintendentului calvinesc, tot credința și legea cea pârîntescă n-o părăseau, nici cuprindeau înoirile calvinești, ci pururea se scârbeau de acelea”²⁶; cealaltă afirmație, se află în actele Sinodului „de unire” din 1697, care, referindu-se la aceleași condiții vitrege pentru românii din Transilvania, arată, între altele: „Preasfântul și reverendisimul domn arhiepiscop povestește într-o cuvântare lungă persecuțiile Bisericii românești... din partea... eterodocșilor (calvinilor)..., între altele că... au fost îndemnați românii să mănânce carne în zilele de miercuri și vineri, și de aceea s-au constituit supraveghetori eterodocși, obligați a merge la casele particulare și a cerceta dacă gătesc bucate de dulce în zilele oprite de Biserică. Din această cauză, românii fierbeau de post în vase anume, pe care le ascundeau... iar... când intrau supraveghetorii, în aliele însă găseau carne pentru a le arăta lor” [că nu postesc]²⁷; credem că, nu departe de aceste adevăruri va fi fost și atitudinea lui Ioan Zoba față de autoritățile calvine și aceasta ne ajută să-i înțelegem mai bine întreaga sa activitate.

În același timp, să ne imaginăm acțiunea calvinilor în sânul Bisericii Ortodoxe din Transilvania în acest chip: avem o casă²⁸, proprietatea noastră; primim dispoziții din partea autorităților de stat să o refacem atât în interior cât și în exterior, dar n-avem posibilități să o înfrumusețăm după dorința liderilor de stat. Atunci, aceste autorități intervin, mai întâi cu „intenții bune”, iar dacă văd că nu se purcede în această direcție, acționează prin forță; chiar ei, ori trimișii lor intervin în a completa locurile unde peretele a căzut; îl zugrăvesc, înlătură o icoană de pe perete, fiindcă nu se mai potrivește cu noua zugrăveală; smulg și zdrobesc crucea de pe acoperișul casei, fiindcă provoacă sminteală pentru unii „trecători” Sfânta Cruce a lui Hristos; scot, apoi, afară o măsuță, poate și un scaun, fiindcă-s prea uzate; aduc în casă o carte de învățătură de altă credință, luând-o pe cea cu buchiile chirilice, pe cea dintâi punând-o pe noua masă, adusă, între timp, și astfel că locuința va avea o nouă înfățișare; dar tu, în calitate de proprietar al acestei case, deși acum mai frumoasă și mai confortabilă, nu te simți așa de bine ca în vechea ta casă; chiar cu pereții crăpați, întunecați precum funinginea, de la arsul lumânărilor la rugăciune, pe care o făceai în fața icoanei, cu busuioc după ea, care ți-a fost luată, împreună și cu puținul mobilier, deși era făcut de mâna ta nepricepută; iar, în crucea de pe casă ți se părea întotdeauna că-L vezi pe Iisus Hristos răstignit pe Sfânta Cruce, Care Ți-a ocrotit familia și puținul tău avut agonisit cu „sudori sfinte” și cu o conștiință curată; de asemenea, dacă noua carte le-a folosit unora să progreseze în viața lor pământească, tu nici măcar n-ai deschis-o, ori ai făcut-o nevăzută, considerând-o “plină de otravă și moarte sufletească”, tânguindu-te pe mai departe, după vechea ta carte, chiar în chirilice, dar în credința străbună; din ea, ai deprins, tu și copiii tăi, să buchisești, să înveți puține despre crezul tău, dar mai multe despre purtarea ta în viață și mai cu seamă că te-a învățat să te rogi, cu mulțumiri

²⁶ La: Ana Dumitran, *Aspecte...*, p. 147.

²⁷ Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica României. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697–1701)*, Cluj-Napoca, 1990, p. 6.

²⁸ Imagine luată de la George Remete, care referindu-se la dogme, teologumene și opinii teologice le-a categorisit astfel: “Locul dogmelor, teologumenelor și opiniilor teologice în cadrul Dogmaticii creștine poate fi înțeles cumva prin *analogia cu o clădire*: dogmele sunt temelii, stâlpii și grinziile, teologumenele sunt țiglele, ferestrele și ușile, opiniile teologice sunt tencuiala și podoaba exterioară a casei Dogmaticii. Temelia și stâlpii constituie garanția identității neschimbate a casei; celelalte, chiar dacă ar suferi unele modificări, nu schimbă nimic esențial din clădirea putemică, frumoasă și neclintită în sine însăși”, în *Dogmatica...*, p. 27.

lui Dumnezeu pentru cele bune, dar și cu cereri fierbinți pentru iertare de păcate și fărâdelegi, pentru a fi ocrotiți de Tatăl Ceresc, de încercări tu, familia și Biserica în care te-ai născut, în care viezi și în care vei închide ochii pentru vecie; în fața acestei situații, pe lângă rugăciune, să acționezi în direcția recuperării bunurilor sfinte și de suflet furate de alții și apoi să aștepti un moment prielnic, zorii eliberării, dați tot de către Dumnezeu, și să-ți refaci în casa înnoită trecutul valorilor spirituale, dar și demnitatea ce ți-a fost călcată în picioare; dar acești zori ai descătușării și ai libertății au venit abia mai târziu (1918).

În final, revenind la tema propriu-zisă studiului nostru, se poate spune că tipăriturile apărute prin concursul său (între care și Molitvelnicul din 1689) au păstrat integralitatea textului ortodox neintroducând în corpul „Cuvântului Sfânt”, convingeri, idei sau expresii calvine; în acest context, din nou de apreciat și valoarea literară a acestor texte alcătuite de către Ioan Zoba.

Cât privește „chipul” său moral, poate fi caracterizat ca o personalitate puternică, cu mai multă pregătire „intelectuală” decât „colegii” săi clerici, bun diplomat și negociator, abil în prezentarea credinței ortodoxe, duplicitar, dispus la compromis, făcând concesii și pogorăminte calvinilor, fapte ce, deocamdată, până la noi descoperiri, nu-l pot mai absolvi de filo-calvinism, sau de calificativul de „prietin al calvinilor”, cel puțin prin atitudine, prin acțiuni cu seamă pe linie practică – administrativă și organizatorică, în vederea înnoirea Bisericii sale.

Pe de altă parte, nu cunoaștem încă în ce măsură crezul său exprimat „în public” a avut și vădite idei calvine; cert este faptul că tipăriturile cultice apărute prin concursul său sunt pur ortodoxe, prin urmare nu afectează esența dogmei răsăritene.

Legat de el, personal, ne șochează cel puțin două aspecte din viața sa pământească: a) îndârjirea pe care a manifestat-o la înlăturarea din scaun a mitropoliților Sava Brancovici și Ioasaf al Transilvaniei și b) trecerea lui misterioasă din această lume.

Dând, din nou, frâu liber imaginației, putem să spunem că atitudinea lui Ioan Zoba față de ierarhii pomeniți ar fi putut avea cel puțin două motivații: 1) neprogresul vizibil în direcția atragerii românilor la calvinism, la care acțiune Ioan Zoba se angajase, iar după el, în principal, de vină ar fi fost ierarhii ortodocși; și 2) dorința tenace de a ajunge pe scaunul de mitropolit al Transilvaniei cu orice risc (ex. negând chiar și autoritatea patriarhului ecumenic asupra ortodocșilor transilvăneni)²⁹.

De observat, cu privire la cel de al doilea punct faptul că, prin două canoane apostolice (34 și 39) se arată autoritatea patriarhului și mitropoliților față de episcopii sufragani, dar implicit, și, implicit, a preoților față de ierarhii lor; de pildă, în canonul 34 Apostolic se afirmă următoarele: „*Se cade ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe cel dintâi dintre dânsii și să-l socotească pe el drept căpetenie și nimic mai cu seamă (însemnat) să nu facă fără încuviințarea acestuia ... (nn.)*”³⁰; iar canonul 39 Apostolic ne dă mai multe lămuriri despre această problemă, când se afirmă: „*Prezbiterii și diaconii să nu săvârșească nimic fără încuviințarea episcopului, căci acesta este cel căruia i s-a încredințat poporul Domnului și acela de la care se va cere socoteală pentru sufletele lor (nn.)*”³¹.

Cât privește trecerea sa „neobservată” din această lume, presupunem că a avut loc pe fondul dizgrației în care ar fi căzut atât pe linie politică, cât și confesională și socială, motiv pentru care și contemporanii lui, l-ar fi lăsat sub tăcere; în trecerea sa peste tărâmul acestei vieți a dus cu el multe mistere, nedezlegate, însă, nici până astăzi; de pildă, în cazul în care Ioan Zoba ar fi profesat idei calvine, din clipa respectivă el s-ar fi aflat în afara Bisericii Ortodoxe, adică în rândul ereticilor; în schimb Biserica din care făcea parte a rămas pe mai departe în unitatea credinței ortodoxe, fără să poată fi numită eretică sau reformată, ci, doar Biserica Ortodoxă!

În această situație, din punct de vedere doctrinar, după cum s-a mai spus, Biserica este o instituție divino-umană ce cuprinde în sânul ei, *oameni buni și oameni păcătoși* și nicidecum, pe *eretici* sau pe *schismatici*; pentru că dacă s-ar fi întâmplat așa ceva în primele nouă veacuri

²⁹ Ana Dumitran, „Aspecte ale politicii...”, p. 137.

³⁰ Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992, p. 26.

³¹ *Ibidem*, p. 30.

ale creștinismului, această Instituție Divină s-ar fi numit până în prezent de către adversarii acesteia *biserică eretică* sau *biserică schismatică* și nu *Biserică creștină universală*. Pe de altă parte, cât privește pe ereticii și schismaticii care vor să se întoarcă la Ortodoxie, în aceste cazuri, Biserica noastră a rânduit pentru ei rugăciuni speciale³², care le oferă posibilitatea să devină, din nou, mărturisitori ai Bisericii celei adevărate a lui Hristos.

În final, se poate spune că, deși în cursul vieții sale, Ioan Zoba a făcut concesii și pogorăminte calvinilor, până în prezent nu-l putem proclama eretic, ori calvin, stigmate pe care le poartă până în zilele noastre, ci mai degrabă s-a dovedit prin atitudine filo-calvin³³, fiindcă, de „ortodoxia lui” ne dau mărturie autentică tipăriturile, cărțile sale de cult, între care și Molitvelnicul din 1689, o carte reprezentativă în spiritualitatea noastră ortodoxă românească.

³² Cf. *Evhologiu bogat...*, p. 80-90.

³³ În sprijinul supoziției noastre, de filo-calvinism al lui Ioan Zoba ne stau mărturie și afirmații le D-nei Ana Dumitran, când zice: „*Despre Ioan Zoba știm că era preotul românilor din Vințul de Jos la data înobilării sale deținând probabil și funcția protopopială pentru a cărei exercitare a avut nevoie de recunoașterea princiară, care la 1648 se acorda sub anumite condiții și nu credem că lucrurile au stat altfel decât în deceniile următoare. Era vorba, mai precis, de angajamentul de a veghea ca preoții subordonați să predice, mai ales la înmormântare, și să slujească în limba română, să se folosească de catehismul [calvinesc] tradus și tipărit în românește (în 1642 și 1656), să administreze botezul, căsătoria și divorțul după obiceiul practicat în biserică maghiară [calvină] fără «superstiții» și «adaosuri» papistașe, să asculte de superintendentul calvin și să se sfătuiască cu acesta în orice problemă.* – Cf. Ana Dumitran, „Considerații istorice...”, în *Molitvelnic* (2009) ..., p. 18.

UNITATEA ȘI AUTOCEFALIA BISERICII ÎN DIALOGUL PANORTODOX PRESINODAL

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN*

ABSTRACT. *The Unity and Autocephaly of the Church in the Pan-Orthodox Pre-Council Dialogue.*

The starting point of any study regarding unity and autocephaly must be the study of the nature of the Church in general. That is to say, that ecclesiastical practice must reflect the doctrine of ecclesiology. The ecclesiological principle of unity constitutes the basis of church polity. According to this principle, the Church is one because her Head is one, the Lord Jesus Christ. This fact constitutes a basic tenet of our faith and refers to the spiritual unity, which permeates the Church. Although the Church is one, she is made up of numerous local churches whose boundaries usually coincide with those of the lands in which they exist. These same churches are administered independently of one another. Starting from this theological and canonical point of view, we analyzed the most important aspects of the Pan-Orthodox Pre-Council Dialogue on the topics of autocephaly.

Keywords: *unity, autocephaly, Church, orthodox, Pre-Council, dialogue*

1. Comuniunea dogmatică, sacramentală și canonică, expresie a unității organice

Punctul de plecare al cercetării privind unitatea și autocefalia trebuie să fie studiul naturii Bisericii în general, întrucât realitățile organizatorice și structurile administrative ecleziastice ar trebui să reflecte principiile ecleziologice genuine.

Din această perspectivă principiul ecleziologic al unității organice constituie sau ar trebui să constituie fundamentul oricărei forme de organizare a Bisericii. În conformitate cu acest principiu, Biserica este una întrucât Capul ei este Unul, Domnul nostru Iisus Hristos. Sfântul Ciprian este extrem de explicit în acest sens când afirmă: „Unul este Dumnezeu, unul este Hristos, una este Biserica, una e credința și poporul este unul, formând prin înțelegere un singur corp unit și puternic. Nu poate nici unitatea exista despărțită, nici corpul, care este unul, nu poate exista descompus sau tăiat în bucăți, cu măruntaiele scoase și împrăștiate. Cine a ieșit din sânul Bisericii nu poate trăi sau respira și își pierde însăși rațiunea mântuirii”¹.

Deși Biserica este una, ea este alcătuită din numeroase Biserici locale, independente din punct de vedere administrativ. Însă, în ciuda acestei independențe, unitatea ființială a Bisericii rămâne intactă². Sfântul Apostol Pavel afirmă acest fapt când se raportează la Biserica definind-o ca trup tainic al lui Hristos și la credincioși ca membri ai acestui trup aflați într-o legătură perpetuă unii cu alții și cu capul Hristos cel nevăzut, dar perceptibil și comunicabil în comuniunea eclezială³.

Încă din primele secole de existență instituțională a eclesiei creștine, unitatea a fost legată, la cel mai profund nivel, de credință, de viața liturgică și de activitatea misionară a Bisericii. Evanghelia Sfântului Ioan exprimă acest *deziderat* atunci când prezintă unitatea Bisericii ca pe o cerere stăruitoare din rugăciunea Domnului⁴. Faptele Apostolilor ilustrează aceeași *realitate* când

* Pr. Lect. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, manager al Institutului de Istorie Ecleziastică al Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, ggardan@yahoo.com.

¹ Sfântul Ciprian, *Despre unitatea Bisericii, XXIII*, în *Apologeti de limbă latină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1981, pp. 450-451.

² Lewis J. Patsavos, *Unity and Autocephaly: Mutually Exclusive?*, accesat în format electronic în data de 24.02.2010 la adresa <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8131>.

³ Romani 12, 4-5; I Corinteni 12, 27; Efeseni 1, 22-23; 5, 23; Coloseni 1, 18; 2, 19.

⁴ Ioan 17, 11 și 20 ș.u.

subliniază categoric unitatea ca fiind elementul caracteristic al vieții Bisericii în primii săi ani⁵, în timp ce existența unei „teologii a unității” destul de bine articulată în Epistolele pauline nu poate fi interpretată decât ca o mărturie a importanței pe care Biserica a acordat-o unității sale chiar de la început.

Așa cum este reflectată în scrierile nou testamentare, multiplicitatea, pluralitatea și diversitatea bisericilor locale poate fi urmărită până în perioada originilor instituționale ale Bisericii creștine. Investiți cu misiunea de a propovădui Evanghelia mântuirii la toate popoarele⁶, Apostolii au înființat comunități/Biserici locale și au instituit păstori care să continue în aceste comunități misiunea apostolică. Acești succesori ai Apostolilor au fost, în același timp, investiți cu autoritatea necesară în vederea gestionării vieții interne a fiecărei comunități în conformitate cu particularitățile locale, diferențele în chestiunile care nu erau esențiale din punct de vedere al credinței mântuitoare făcându-și practic imediat simțită prezența.

Existența a numeroase comunități/Biserici surori, administrate independent, vizează numai aspectul extern al organizării ecleziale, ea neafectând în nici un fel unitatea ființială a Bisericii. Această unitate internă, spirituală, își găsește forma de expresie în mărturisirea aceleași credințe de către întreaga Biserică, în comuniunea realizată prin părtășia la aceleași Sfinte Taine și în supunerea față de aceleași prescripții și norme canonice.

Există două aspecte ale temei generale a unității Bisericii. Primul se referă la idealul sau la învățătura Bisericii primare privind unitatea sa. Al doilea aspect se referă la ceea ce a experimentat Biserica ca unitate. Prima temă ar putea fi caracterizată ca *teologia unității*, așa cum a fost aceasta concepută și formulată de Biserica primară. A doua constituie *istoria unității*, așa cum poate fi ea reconstruită din studiul izvoarelor, cu ajutorul cercetării istorice obiective⁷.

Mărturiile patristice și practica vieții Bisericii primare confirmă, fără echivoc, această realitate. În veacul al II-lea, Sfântul Ignatie Teoforul trasează primele linii a ceea ce va deveni în timp teologia unității Bisericii. Pentru el, episcopul devine punctul sensibil și concret al unității Bisericii locale. Legătura cu episcopul este premisă a unirii omului cu Dumnezeu și, totodată, dovada vizibilă a acestei uniri; dovada că o persoană aparține Bisericii. Unirea credincioșilor cu episcopul (și implicit cu clericii aflați în comuniune cu el) este condiția fundamentală pentru existența reală a „Biserici sobornicești”: „Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală (sobornicească)”⁸, declară explicit el. Unitatea Bisericii se păstrează, în viziunea sa, prin supunerea și ascultarea creștinilor față de episcop, care este centrul vieții bisericesti; prin păstrarea adevăratei credințe și fuga de învățăturile ereticilor; și prin viețuirea în Hristos⁹.

Dacă Sfântul Ignatie fundamentează unitatea Bisericii sobornicești pe comuniunea dintre episcop și credincioși, în veacul al III-lea Sfântul Ciprian accentuează importanța pentru unitate a comuniunii frățești dintre episcopii Bisericii creștine. Într-una din epistolele sale el precizează că Hristos a întemeiat o singură Biserică, chiar dacă aceasta este divizată peste tot cuprinsul lumii în mai multe părți. La fel este și cu unitatea episcopilor care, deși sunt mulți, constituie o unitate datorită identității credinței lor¹⁰. Într-o altă scrisoare, el afirmă că Biserica universală este una, inseparabilă și indivizibilă

⁵ Faptele Apostolilor 2, 42-44.

⁶ Matei 28, 19.

⁷ Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, traducere de pr. dr. Ioan Valentin Istrate și Geanina Chiriac, Editura Basilica, București, 2009, p. 17.

⁸ Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către smîrneni*, VIII, 1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de pr. dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1995, p. 222.

⁹ Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către efeseni*, IV-V, p. 190; *Epistola către magnezieni*, VI-VII, p. 200; *Epistola către tralieni*, II-III, VII, 2 pp. 204-206; *Epistola către filadelfieni*, II, IV, pp. 214-215; *Epistola către smîrneni*, VI, 1, VII, IX, 1, pp. 221-222; *Epistola către Policarp*, VI, 1, p. 227.

¹⁰ Ciprian, *Epistola 51, Către Antonianus*, în *Ante-Nicene Fathers*, vol. 5, edited by Philip Schaff, 1885, pp. 327-335. Vezi și ediția electronică accesibilă la adresa <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.html>. O analiză amplă a învățăturii depre Biserica la Sfântul Ciprian poate fi urmărită în studiul Gabriel-Viorel Gârdan, *Accente eclesiologice la Sfântul Ciprian, episcopul Cartaginei*, în *Unitatea Bisericii, accente eclesiologice pentru mileniul III*, coordonatori: Ioan Vasile Leb și Radu Preda, Editura Limes, 2005, pp. 98-137.

și din această cauză trebuie să fie unită într-un întreg prin angajamentul spiritual reciproc al episcopilor¹¹.

Poziții teologice similare înregistrăm, în aceeași epocă, și în cazul Sfântului Irineu¹² sau a Sfântului Atanasie, ambii accentuând faptul că episcopilor le revine misiunea de a păstra atât unitatea credinței, cât și unitatea și comuniunea dintre Bisericile locale, mărturisind că toți păzesc una și aceeași credință, că toți recunosc același scop al iconomiei mântuitoare, că toți se supun aceluiași legi care guvernează viața internă a Bisericii¹³.

Unitatea Bisericii nu rămâne însă doar în registrul afirmării teoretice a credinței. Ea este vizibilă și se manifestă în relațiile dintre Bisericile locale surori. Scopul relațiilor dintre aceste comunități nu este numai acela de a se ajunge la un consens în probleme de interes local sau regional, ci mai degrabă de a promova consensul în probleme care vizează Biserica în ansamblul ei. Aceste relații sunt importante mai ales atunci când apar probleme care vizează învățătura de credință. În astfel de circumstanțe, când este nevoie ca glasul întregii Bisericii să fie auzit și ascultat, prin mărturia comună a episcopilor, unitatea Bisericii este vizibilă și se manifestă în practica sinodală.

O altă modalitate concretă de afirmare și menținere a unității Bisericii este dată de recunoașterea reciprocă între Bisericile locale a actelor sacramentale și canonice. Din această perspectivă, dacă o persoană este botezată într-o comunitate locală ea nu devine membră numai a acelei comunități, ci a tuturor comunităților și a Bisericii universale. Pe de altă parte, dacă o persoană este scoasă din comuniunea unei Biserici locale, ea este simultan, excomunicată din toate Bisericile locale.

Pentru a păstra unitatea organică și pentru a rămâne în comuniunea Bisericii universale, fiecare comunitate eclezială locală este chemată să păstreze intacte hotărârile luate de întreaga Biserică, precum și tradițiile și obiceiurile care s-au afirmat încă din epoca primară. Sunt vizate nu numai fundamentele doctrinei și prescripțiile morale, ci și aspectele care țin de disciplina bisericească, de slujirea și de cultul Bisericii.

Păstrarea comuniunii și unității dogmatice, liturgice și canonice este singura formulă în care unitatea Bisericii poate fi păstrată în ciuda fărâmițării jurisdicționale.

În aceste condiții, Biserica universală recunoaște dreptul la existență independentă a fiecărei Biserici locale. Principiul ecleziologic al unității organice are corespondent în tradiția canonică și administrativă principiul teritorial. Potrivit acestui principiu de organizare a Bisericii există sau, mai exact spus, ar trebui să existe o singură Biserică și un singur episcop într-un teritoriu bine delimitat.

Principiul unității episcopatului și cel al unității jurisdicțiilor locale pleacă de la premisa că toți membrii trupului lui Hristos dintr-un anumit loc, adică toți membri Bisericii locale, constituie un singur trup, condus de un singur episcop, care aflându-se în comuniune cu ceilalți episcopi integrează pe toți membrii acelei Biserici în Biserica universală.

Canonul 12 al sinodului IV ecumenic se referă direct la acest aspect. El interzice în mod explicit instituirea a doi mitropoliți în aceeași provincie bisericească. Pe de altă parte, o serie întregă de canoane interzic imixtiunea unui episcop în jurisdicția altui episcop¹⁴, afirmând în acest fel dreptul exclusiv al unui singur episcop de a săvârși acte sacramentale în teritoriul său canonic. În acest fel prescripția canonică un singur episcop într-un loc reflectă principiul ecleziologic al unei singure Bisericii al cărei cap este Iisus Hristos.

Pornind de la aceste principii, Ortodoxia sau Biserica Ortodoxă universală se prezintă astăzi ca fiind o comuniune de Biserici locale autocefale surori, egale între ele, libere unele față de altele în ceea ce privește conducerea administrativă, dar unite unele cu altele prin aceeași credință,

¹¹ Ciprian, *Epistola 64, Către Rogatianus*, în *Ante-Nicene Fathers*, vol. 5, edited by Philip Schaff, 1885, pp. 365-366. Vezi și ediția electronică accesibilă la adresa <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.html>.

¹² Vezi lucrarea *Adversus Haereses*, P.G. 7, 437-1224.

¹³ Vezi în special scrisorile despre sinoade. Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistole*, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, PSB vol. 16, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1988.

¹⁴ Canoanele 2 II ec, 35 Ap, 13 Antiohia, ș.a.

aceeași viață sacramentală și aceeași structură și disciplină canonică¹⁵. Așadar, specificul unității bisericești a Ortodoxiei universale este afirmarea, în baza ecleziologiei organice, a principiului egalității și coresponsabilității Bisericilor surori.

2. Autocefalia, formă de organizare a Bisericii

Prin autocefalie se înțelege în sens canonic ortodox independența administrativ-jurisdicțională a unei unități bisericești constituită pe bază sinodală, față de altă unitate constituită în același fel, în cadrul ortodoxiei universale sau ecumenice¹⁶. Aceasta înseamnă că nici una dintre unitățile bisericești care se bucură de statutul autocefal nu se află într-un raport de subordonare față de o altă instituție eclezială. Din perspectivă relațională, autocefalia reprezintă expresia particulară a relațiilor dintre Biserici¹⁷.

Poziția unei Biserici autocefale este comparabilă cu statutul de suveranitate care reglementează relațiile interstatale. Cu toate acestea, autocefalia nu este identică cu suveranitatea, întrucât suveranitatea presupune o independență principial nelimitată, pe când autocefalia reprezintă o independență limitată prin norme cu caracter dogmatic, ceremonial-liturgic și canonic-disciplinar, obligatorii însă pentru toate Bisericile autocefale¹⁸.

Principiul autocefaliei, chiar dacă nu apare sub acest nume¹⁹, a fost reglementat prin canoanele sinoadelor ecumenice. Prin aceste canoane ceea ce a fost respectat ca formă tradițională de organizare încă din epoca Bisericii primare a fost investit cu forța și prestigiul hotărârilor celei mai înalte autorități ecleziale.

Principiul autocefaliei se regăsește într-o formă embrionară în canonul 34 apostolic, canonul 17 al sinodului IV ecumenic și canonul 38 al sinodului quinisext. Dacă primul canon invocă precizează dreptul episcopilor fiecărei națiuni de a avea un conducător din rândul acestei națiuni – mitropolitul fiind conducătorul provinciei bisericești, canoanele 17 IV ecumenic și 38 quinisext subliniază importanța acomodării jurisdicțiilor ecleziale la diviziunile politice ale regiunii în care ele subzistă.

Pe lângă aceste canoane deja menționate, alte canoane ale sinoadelor ecumenice certifică practica recunoașterii statutului de independență pentru anumite Biserici locale²⁰.

¹⁵ PF Daniel, *Autocefalia bisericească: unitate de credință și libertate de conducere*, p. 1, accesibil în format electronic la adresa http://www.basilica.ro/ro/2010_anul_crezului_si_al_autocefaliei/biautocefalia_bisericeasca_unitate_de_credinta_si_libertate_de_conducereib_6154.html, articol accesat la 27 octombrie 2010. Ulterior textul a fost publicat sub același nume în volumul *Autocefalia. Libertate și demnitate*, Editura Basilica, București, 2010, pp. 11-17.

¹⁶ Pr. prof. Liviu Stan, *Despre autocefalie*, în *Ortodoxia*, VIII, 1956, nr. 3, p. 373. O problemă similară a fost abordată de pr. prof. Liviu Stan și în următoarele studii: *Despre autonomia bisericească*, în *Studii Teologice*, X, seria a II-a, 1958, nr. 5-6, pp. 376-393; *Obârșia autocefaliei și autonomiei*, în *Mitropolia Olteniei*, XIII, 1961, nr. 1-4, pp. 80-113; *Autocefalia și autonomia în Ortodoxie*, în *Mitropolia Olteniei*, XIII, 1961, nr. 5-6, pp. 278-316; *Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXVIII, 1962, nr. 7-8, pp. 567-579.

¹⁷ Alexander Schmemmann, *A meaningful storm. Some reflection on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology*, în *Autocephaly. The Orthodox Church in America*, St. Vladimir's Seminary Press, 1971, p. 7.

¹⁸ Pr. prof. Liviu Stan, *Despre autocefalie*, p. 373.

¹⁹ Pentru prima dată termenul tehnic de autocefalie în sensul de autogovernare sau de independență a unei Biserici locale apare în Istoria Bisericească a lui Teodor Lectorul, în jurul anului 540. Teodor Lectorul, *Excerpta ex ecclesiastica historia*, 2.2, în PG 86, col. 183-184. Pentru detalii vezi John H. Erickson, *Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the thirteenth century*, în *Autocephaly. The Orthodox Church in America*, St. Vladimir's Seminary Press, 1971, p. 29.

²⁰ Vezi canoanele 6 și 7 I ec, canoanele 8 III ec, 3 II ec, 28 IV ec. Pentru o analiză a prevederilor acestor canoane vezi Pr. prof. Liviu Stan, *Despre autocefalie*, pp. 385-388. Vezi și P. L'Huilier, *Problems concerning Autocephaly*, în *The Greek Orthodox Theological Review*, 24, 1979, pp. 165-191; Idem, *Accession to Autocephaly*, în *Saint Vladimir Theological Quarterly*, 37, 1993, pp. 267-304; Dr. Georgică Grigoriță,

Canoanele care reglementează instituția autocefaliei circumscriu ca drepturi fundamentale pentru o Biserică autocefală următoarele: dreptul de a-și reglementa toate problemele interne fără intervenția unei alte jurisdicții ecleziastice și dreptul de a-și alege ierarhia.

Pomind de la aceste fundamente canonice putem defini Biserica autocefală ca fiind o Biserică ce se bucură de o autonomie maximă, care are conducere proprie, de sine stătătoare, ale cărei decizii nu au nevoie de o aprobare sau confirmare din partea unei autorități bisericești superioare. Organul suprem de conducere al unei Biserici autocefale este Sfântul Sinod, prezidat de întâistătătorul acelei Biserici.

Autocefalia unei Biserici implică în același timp drepturi, libertăți și responsabilități. În virtutea acestora, în practica Bisericii s-au statornicit printr-un consens al practicii vieții bisericești autocefale, printre drepturile unei Biserici autocefale următoarele²¹:

1. Dreptul de a avea propriul sinod al episcopilor, prezidat de un patriarh, mitropolit sau arhiepiscop; acest sinod fiind singura autoritate canonică îndreptățită să ia decizii cu privire la organizarea vieții bisericești, deciziile sale sunt definitive și nu au nevoie să fie confirmate de vreo autoritate eclesială externă.
2. Dreptul de a alege proprii episcopi, inclusiv pe întâistătătorul ei, fără să fie necesară confirmarea acestora de către o autoritate bisericească externă.
3. Dreptul de a înființa și organiza eparhii sau mitropolii, sinoade mitropolitane și adunări bisericești eparhiale care privesc comunitățile din jurisdicția sa canonică.
4. Dreptul de alcătui și promulga legi sau regulamente și reguli bisericești cu valabilitate pentru toate comunitățile bisericești din jurisdicția sa.
5. Dreptul de a înființa instanțe canonice de judecată sau tribunale bisericești în vederea soluționării cauzelor disciplinare.
6. Dreptul de a sfinți Sfântul și Marele Mir.
7. Dreptul de a canoniza sfinți locali.
8. Dreptul de păstori propria sa diasporă, ș.a..

3. Convergențe și divergențe în dialogul panortodox presinodal

La începutul anilor '50 din secolul trecut, Patriarhia Ecumenică a reluat o idee vehiculată încă înainte de primul război mondial și a adresat un apel către celelalte Biserici ortodoxe locale, lansând propunerea convocării cât mai urgente a unui Sfânt și Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe²². Reacția a fost imediată și plină de entuziasm, mai ales că discuțiile pregătitoare se purtau sub impactul convocării conciliului II Vatican.

Astfel, prima Conferință Panortodoxă s-a întrunit la Rodos în 1961 și a hotărât în unanimitate convocarea Sinodului, alcătuint, în același timp, o agendă extrem de bogată și ambițioasă pentru acest sinod: 42 de teme și 43 de subteme au fost grupate în 8 capitole²³.

Autocefalia în Biserica Ortodoxă. Studiu Canonic, în volumul *Autocefalia. Libertate și demnitate*, Editura Basilica, București, 2010, pp. 65-82; Idem, *Autonomie et synodalite dans L'Eglise orthodoxe*, în *Studii Teologice*, anul V, serie nouă, nr. 1/2009, pp. 141-214; Protos. dr. Veniamin Goreanu, *Autocefalia în Biserica Ortodoxă. Considerații istorico-canonice*, în volumul *Autocefalia. Libertate și demnitate*, Editura Basilica, București, 2010, pp. 50-64; Emilian-Iustinian Roman, *Miscellanea juris*, Editura Performatica, 2008, pp. 52-54.

²¹ PF Daniel, *art. cit.*, p. 3.

²² Cea mai recentă sinteză privind istoricul și evoluția pregătirilor lucrărilor Sfântului și Marelui Sinod Panortodox a fost publicată de consilierul patriarhal de la Sectorul relații bisericești și interreligioase al Patriarhiei Române pr. dr. Michael Tița, *Pregătirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox*, în *Autocefalie și comuniune*, Editura Basilica, București, 2010, pp. 247-271. Vezi, de asemenea, † Antonie Plămădeală, *Opinii asupra pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*, în *Ortodoxia*, XXIX, 1977, nr. 2, pp. 232-257.

²³ Lista completă la Mitropolitul Damaskinos Papandreou, *Sfântul și marele sinod al ortodoxiei. Tematică și lucrări pregătitoare*, traducere de Nicolae Dascălul, Editura Trinitas, Iași, 1998, pp. 36-43.

Capitolul al patrulea era rezervat relațiilor dintre Bisericile Ortodoxe, iar temele care urmau să fie discutate în acest sens vizau reglementarea relațiilor între Bisericile Ortodoxe, relațiile acestora cu Patriarhia Ecumenică și soluționarea modului de proclamare a autocefaliei și autonomiei bisericești²⁴.

Următoarele două Conferințe Panortodoxe care și-au desfășurat lucrările în anii 1963 și 1964 au lucrat în același duh și au înțeles Sinodul ca fiind expresia unității profunde a mărturiei ortodoxe în fața problemelor contemporane și în planul raporturilor față de ansamblul lumii creștine.

Cea de-a patra Conferință Panortodoxă, reunită la Chambesy în anul 1968, a demarat acțiunile de sistematizare a efortului preconciliar stabilind modalitățile practice de derulare a dialogului tematic presinodal: înființarea Secretariatului pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod, instituirea unei comisii interortodoxe pregătitoare și colaborarea tuturor Bisericilor locale la pregătirea tematicii sinodale. Cu aceasta s-a intrat într-o nouă etapă a dialogului preconciliar.

Prima Conferință Panortodoxă Presinodală întrunită la Chambesy în anul 1976 a procedat la revizuirea tematicii sinodale, reținând doar 10 teme care au fost trecute pe agenda Sfântului și Marelui Sinod. Printre acestea se regăsește și problema autocefaliei și a modului ei de proclamare.

Reținerea acestei teme pe agenda Sfântului și Marelui Sinod era pe deplin justificată de lipsa evidentă a consensului panortodox în această problemă, diversitatea tipurilor de existență instituțională bisericească fiind un argument suficient de convingător²⁵. Această lipsă de consens era mai acută decât oricând în contextul acordării, în mod unilateral, de către Biserica Ortodoxă Rusă a statutului de autocefalie Bisericii Ortodoxe din America²⁶. Situația era complicată și mai mult de faptul că în timp ce majoritatea scaunelor patriarhale nu recunoșteau acest statut autocefal, dar prin iconomie păstrau comuniunea cu Biserica Ortodoxă din America, Bisericile din Georgia, Bulgaria, Polonia, Cehia și Slovacia au recunoscut autocefalia acestei structuri ecleziiale²⁷.

Tema autocefaliei a fost abordată sistematic în discuțiile Comisiei Interortodoxe Pregătitoare din anul 1993. Discuțiile au fost reluate în decembrie 2009 și continuate în februarie 2011, fără să se ajungă la o soluție unanim acceptată.

Discuțiile privind autocefalia și modul proclamării ei²⁸ au plecat de la următoarele premise: autocefalia se întemeiază pe învățătura ecleziologică referitoare la Biserica locală, așa cum a fost ea

²⁴ *Ibidem*, pp. 39-40.

²⁵ Din punct de vedere instituțional situația actuală a Bisericii Ortodoxe se prezintă astfel: 9 patriarhate (Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Ierusalim, Moscova, Serbia, România, Bulgaria, Georgia), 5 biserici autocefale, fără titlu patriarhal (Grecia, Polonia, Albania, Cehia și Slovacia), 5 biserici autonome (Cipru, Muntele Sinai, Finlanda, Japonia și China), 6 Biserici funcționând sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice (Biserica Ortodoxă Greacă Ruso-Carpatică din America, Arhiepiscopia Ortodoxă Rusă din Europa Occidentală, Biserica Ortodoxă Ucrainiană din America, Sinodul Bielorului al Bisericilor Ortodoxe din America de Nord, Biserica Ortodoxă Ucrainiană din Canada) și multe altele cu o situație canonică incertă sau confuză. Radu Preda, *De la autonomie și autocefalie la unitatea canonică și etică*, în *Studia UBB Theol. Orth.*, LV, nr. 1/2010, p. 101.

²⁶ Pentru repererele fundamentale ale evoluției istorice a ortodoxiei americane vezi Gabriel-Viorel Gârdan, *Ortodoxia în America. Radiografia unei probleme complexe*, în *Studia UBB Theol. Orth.*, L, nr. 2/2005, pp. 217-239.

²⁷ Vezi *Autocephaly. The Orthodox Church in America*, St. Vladimir's Seminary Press, 1971; *Russian Autocephaly and Orthodox America*, The Orthodox Observer Press, 1972.

²⁸ Analizând istoricul autocefaliei și textele canonice pe care se fundamentează această formă de organizare, Pr. prof. Liviu Stan constată că, în decursul timpului, diversele unități bisericești și-au dobândit autocefalia după cum urmează: 1. prin înființarea lor de către Sfinții Apostoli; 2. prin păstrarea autocefaliei Bisericilor locale moștenite de la Apostoli și prin recunoașterea aceleiași independente sau autocefalii și episcopioilor neînființate direct de Apostoli, în toată vremea epocii apostolice și post-apostolice; 3. prin introducerea sistemului mitropolitan, ajungându-se ca autocefaliile să fie determinate de faptul organizării mitropoliilor în cuprinsul unităților administrative ale imperiului romano-bizantin, numite provincii sau eparhii; 4. prin organizarea unor unități mai mari bisericești în cadrul național, pe temelia canoanelor apostolice (34 și 37), unități de proporțiile celor mitropolitane și mai mari decât acestea; 5. prin organizarea exarhatelor bisericești autocefale în

păstrată în tradiția canonică și în viața Bisericii din timpurile apostolice până în zilele noastre. Așadar, ansamblul tradiției apostolice și patristice despre Biserica locală constituie principiul eclesiologic fundamental al autocefaliei: conform acestui principiu, Biserica locală este realizarea trupului istoric al lui Hristos într-un loc și timp²⁹.

Trebuie precizat însă faptul că subiectul de dezbateră în cadrul comisiei nu l-a reprezentat nici problema unității Bisericii și nici cea a legitimității și a conținutului principiului autocefaliei. Discuțiile s-au purtat în jurul a două chestiuni principale: ce se întâmplă cu Bisericile care se autoprocلمă autocefale împotriva voinței Bisericii-Mame? și cum se proclamă canonic o autocefalie cu care o Biserică-Mamă este de acord? Imediat au fost puse în discuție două noi chestiuni: cine este Biserica-Mamă? și dacă în lumea ortodoxă, Bisericile pot să acționeze și fără consimțământul Patriarhiei ecumenice?

Discuțiile au fost vădit tensionate de situația creată de complicațiile canonice și eclesiologice generate, după căderea blocului comunist de crizele din Ucraina și Estonia unde Moscova și Constantinopolul se înfruntă direct, sau de cea din Moldova unde disputa se poartă între Moscova și București.

Principalele teme de divergență între participanții la dialog au vizat:

- 1. competența canonică pentru proclamarea autocefaliei unei Biserici:** Cine are dreptul să acorde autocefalia? Sinodul ecumenic, respectiv **sinodul panortodox** (poziție susținută de Patriarhia Ecumenică, Patriarhia Alexandriei, Patriarhia Ierusalimului și Biserica Greciei) sau **orice Biserică autocefală** din care se separă partea proclamată autocefală (poziție susținută de Patriarhiile Rusă, Română, Bulgară și de Biserica Poloniei).
- 2. procedura canonică de proclamare a autocefaliei și de obținere a consensului ortodox:** Cui i se solicită proclamarea autocefaliei? Cui îi revine responsabilitatea evaluării îndeplinirii tuturor condițiilor canonice pentru acordarea autocefaliei? Ce caracter are consimțământul panortodox: decisiv sau simplu ratificativ?

Pornind de la aceste aspecte fundamentale fiecare Biserică participantă la dialog și-a expus viziunea, reliefând clar punctele în care există un consens, dar și pe cele divergente³⁰. Tezele expuse în contribuțiile Bisericilor Ortodoxe fac să reiasă clar că principalele puncte de divergență nu se referă la substanța instituției autocefaliei, ci mai ales la modul de proclamare a acesteia, la procedura care trebuie urmată și la autoritatea bisericească competentă să declanșeze și să gestioneze procedura³¹.

cadrul unităților administrative de stat numite dieceze (Roma, Alexandria); 6. prin organizarea de către unele sinoade locale, în temeiul canoanelor apostolice, a unor unități mitropolitane autocefale sau chiar a unor unități bisericesti mai mari (can. 9, 12, 14, 19 Antiohia; can. 3 și 5 Sardica; can. 95 Cartagina, etc.); 7. prin consacrarea și organizarea autocefaliilor de către sinoadele ecumenice (can. 4, 6 și 7 I ec., 2 și 3 II ec., 8 III ec., 12, 17 și 28 IV ec., 36 și 39 V-VI ec., etc.); 8. prin organizarea patriarhatelor, fie în cadrul diecezelor, fie cuprinzând mai multe dieceze; 9. prin intervenția directă a puterii de stat; 10. prin hotărârea conducerilor bisericesti și de stat ale unor popoare sau națiuni care și-au reclamat, ba chiar și-au proclamat independența bisericească sau autocefalia: cazul Bisericii armenie, georgiene, apoi a celei bulgare, sârbe, ruse, române, etc.; 11. prin hotărârea bisericilor autocefale mai vechi, din care s-au desprins cele ulterioare – Patriarhia Constantinopolului, în cazul Bisericilor autocefale bulgare, sârbe, române, etc., apoi Biserica Rusă, în cazul Bisericilor din Georgia și Cehoslovacia, etc.; 12. prin consimțământul tacit sau expres al tuturor celorlalte Biserici autocefale, cu ocazia creerii sau recunoașterii unei noi autocefalii – cazul autocefaliilor mitropolitane și a celor diecezane-exarhale, ca și al Bisericii din Cipru, recunoașcute prin canoanele sinoadelor I, II, III și IV ecumenice; apoi cazul Bisericii Ortodoxe Ruse, a celei bulgare, etc., a căror autocefalii s-au recunoscut de către toate Bisericile Ortodoxe. Pr. prof. Liviu Stan, *Despre autocefalie*, p. 381.

²⁹ Damaskinos Papandreou, *op. cit.*, p. 152.

³⁰ Pentru detalii vezi alături de lucrarea Mitropolitului Damaskinos și Mitropolitul Antonie, *A doua comisie pregătitoare a lucrărilor celei de a IV-a conferințe presinodale*, în *Ortodoxia*, XLVI, nr. 1, 1994, pp. 162-170.

³¹ Damaskinos Papandreou, *op. cit.*, p. 160.

Ca urmare a discuțiilor purtate s-a reușit să se ajungă la un acord cu privire la faptul că proclamarea unei autocefalii trebuie să fie perihoretică: s-o facă Biserica-Mamă în unire cu celelalte Biserici și cu Patriarhia Ecumenică.

Documentul final, adoptat prin consens în anul 1993, a stabilit următoarea procedură în vederea acordării autocefaliei:

- a. Biserica-Mamă, care primește o cerere de autocefalie din partea unei regiuni bisericești dependentă canonic de ea evaluează dacă sunt îndeplinite condițiile eclesiologice, canonice și pastorale pentru obținerea autocefaliei. În cazul în care Sinodul local al Bisericii-Mame, organismul său bisericesc suprem, își dă consimțământul față de cerere, supune apoi propunerea sa Patriarhiei Ecumenice pentru obținerea consensului ortodox. Patriarhia Ecumenică informează și celelalte Biserici autocefale locale.
- b. Patriarhia Ecumenică, potrivit practicii panortodoxe, comunică prin scrisoare patriarhală toate amănuntele referitoare la respectiva cerere și caută expresia consensului panortodox. Consensul panortodox se exprimă prin hotărârea unanimă a sinoadelor Bisericilor autocefale.
- c. Exprimând consimțământul Bisericii-Mame și consensul panortodox, Patriarhul ecumenic proclamă oficial autocefalia cerută prin publicarea unui Tomos patriarhal. Tomosul este semnat de Patriarhul ecumenic. Este de dorit ca să fie co-semnat de întâistătorii Bisericilor autocefale, însă în orice caz trebuie să fie semnat de întâistătorul Bisericii-mame³².

Ultimul pasaj a suscitat aprinse dispute în cadrul comisiei de dialog, asupra lui nereușindu-se să se ajungă încă la un consens. Acest fapt se datorează dorinței unor Biserici de a da Tomosului de autocefalie un caracter panortodox spre a nu fi un act al Patriarhului Ecumenic, pe de o parte, iar pe de altă parte dorinței Patriarhiei Ecumenice de a face din evenimentul acordării statutului autocefal unei Biserici un prilej de afirmare a poziției speciale a Patriarhului Ecumenic.

Discuțiile asupra problemei legate de semnarea Tomosului s-au reluat în luna decembrie a anului 2009, cu ocazia celei de a V-a întâlniri a Comisiei Interortodoxe Pregătitoare. În ciuda apelului la flexibilitate adresat tuturor delegațiilor în cuvântul de deschidere rostit de către președintele Comisiei, mitropolitul Ioan Zizioulas, pentru a evita impasul deliberărilor³³, rezultatele obținute nu s-au ridicat la înălțimea așteptărilor.

Pe parcursul îndelungilor discuții referitoare la semnarea Tomosului patriarhal de autocefalie s-au conturat două poziții clare: reprezentanții Patriarhiei Ecumenice au pledat pentru semnarea actului numai de către Patriarhiul Ecumenic, iar delegația reprezentând Patriarhia Rusă au susținut semnarea actului de către toți primaii Bisericilor Ortodoxe Autocefale surori. Ca o soluție de compromis a fost invocată și posibilitatea ca în mod excepțional Tomosul de autocefalie să fie semnat de către Patriarhul Ecumenic și de către primatul Bisericii-mame din care se desprinde noua Biserică Autocefală. Practic, cele 14 delegații participante la această întrunire s-au raliat acestor poziții inflexibile.

Reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române, Preasfințitul Ciprian Câmpineanu, a supus atenției Comisiei punctul de vedere formulat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române încă din anul 1994³⁴ cu privire la actul de proclamare a autocefaliei³⁵. Membrii Sfântului Sinod, analizând documentul din 1993, au amendat prevederile acestuia considerând că actul în cauză nu trebuie numit Tomos patriarhal, ci Tomos de autocefalie și el trebuie semnat de către toți primaii Bisericilor

³² *Ibidem*, p. 174.

³³ Pr. dr. Michael Tița, *art. cit.*, p. 266. Având în vedere faptul că nu există documente publice cu privire la discuțiile purtate în cadrul comisiei de dialog, prezentarea noastră este tributară informațiilor care răzbat din comunicatele oficiale, din declarațiile personale ale participanților la dialog și, mai ales, a celor publicate de părintele consilier Tița în articolul citat, redactat pe baza documentelor aflate în arhiva Sectorului relații bisericești și interreligioase al Administrației Patriarhale.

³⁴ Sfântul Sinod a luat în discuție hotărârile celei de a II-a Comisii Interortodoxe Pregătitoare de la Chambesy, 7-13 noiembrie 1993 în ședința din 12-14 ianuarie 1994.

³⁵ Pr. dr. Michael Tița, *art. cit.*, p. 262 și 266.

Ortodoxe Autocefale surori, considerând că „prin aceasta se exprimă și, totodată, se confirmă comuniunea liturgică și specificul Ortodoxiei, cu privire la locul și rolul „celui dintâi” (protosul), care nu poate fi înțeles izolat de ceilalți patriarhi, ci împreună cu ei, în sinodalitate”. Preasfințitul Ciprian a accentuat faptul că o astfel de abordare se impune și mai pregnant acum, când, în cadrul dialogului teologic cu Biserica Romano-Catolică, aceasta a acceptat, prin textul de la Ravenna³⁶, că episcopul Romei îndeplinea un rol special în primul mileniu creștin doar în interiorul sinodalității. Ca modalitate concretă de semnare a Tomosului de autocefalie și de proclamare a autocefaliei, reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române a propus ca Patriarhul ecumenic să invite pe toți întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe Autocefale surori într-o Synaxă la Constantinopol și, în cadrul Sfintei Liturghii, să aibă loc proclamarea oficială a autocefaliei noii Biserici, prin citirea Tomosului semnat de toți Primații³⁷.

Pentru a se depăși impasul Comisia a desemnat un comitet de redactare care a prezentat plenului, din nou, o soluție de compromis: „Tomosul se semnează de către Patriarhul Ecumenic, dând împreună mărturie în el, prin semnătura lor, Preafericiții Întâistătători ai Bisericilor Ortodoxe, care sunt invitați pentru aceasta de către Patriarhul Ecumenic”³⁸. După dezbateri aprinse și sub rezerva reluării discuțiilor asupra acestui text la următoarea întâlnire a Comisiei, reformularea aceasta a fost aprobată de către comisie.

Cum era de așteptat, această soluție nu a fost agreată de Sfintele Sinoade ale Bisericilor participante la dialog, înregistrându-se noi propuneri cu privire la chestiunea în cauză. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a analizat conținutul discuțiilor și al deciziilor luate la cea de-a V-a întâlnire a Comisiei Interortodoxe Pregătitoare în ședința din 11 februarie 2010 prilej cu care s-a subliniat necesitatea ca, în abordarea acestor, să se respecte întotdeauna principiile eclesiologiei trinitare, inclusiv în ceea ce privește acordarea statutului de autocefalie unei Biserici și modalității de semnare a Tomosului de proclamare a autocefaliei. Egalitatea tuturor primaților este evidentă prin împreună slujirea și împărtășirea la Sfânta Liturghie. În acest sens, din punct de vedere al Bisericii Ortodoxe Române, o Biserică Ortodoxă Autocefală care dorește să acorde autocefalie unei părți din jurisdicția sa se va adresa tuturor celorlalte Biserici Ortodoxe Autocefale, fie acestora separat, fie primaților adunați în Synaxă. Se accentuează astfel caracterul de egalitate și frățietate între toți primații Bisericilor Ortodoxe. Consubstanțialitatea persoanelor divine, distincte, prezidate de Dumnezeu-Tatăl reprezintă modelul pe care se fundamentează egalitatea dintre Bisericile Ortodoxe surori. De aceea, în opinia membrilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, este necesar să se păstreze eclesiologia sinoadelor ecumenice³⁹.

Pornind de la aceste premise, Sfântul Sinod al BOR a hotărât amendarea textului adoptat la Chambesy în 1993 și a modificărilor sale ulterioare cu următoarea formulare care urma să fie supusă atenției participanților la lucrările comisiei pregătitoare: „Sfântul Sinod al Bisericii-mamă este autoritatea canonică ce poate acorda autocefalia unei Biserici-fiică printr-un Tomos sinodal semnat de întâistătătorul Bisericii-mamă împreună cu toți episcopii acelui Sfânt Sinod. Recunoașterea noii autocefalii aparține întregii Biserici Ortodoxe, realizată printr-un Tomos de recunoaștere al autocefaliei semnat de toți întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe Autocefale, în ordinea dipticelor, în cadrul Sinaxei întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe; Synaxa se întrunește ca urmare a solicitării Bisericii-mame care acordă autocefalia, adresată patriarhului ecumenic, care va invita pe întâistătătorii celorlalte Biserici Ortodoxe surori să se reunească în Synaxă”⁴⁰.

³⁶ Documentul este prezentat și analizat de Ioan I. Ică jr., *Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității. Pe marginea celei de-a X-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte de dialog teologic, Ravenna 8-15 octombrie 2007*, în *Tabor*, I, nr. 9, decembrie, 2007, pp. 5-30.

³⁷ Pr. dr. Michael Tița, *art. cit.*, p. 267.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 268.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 268-269.

Comisia Interortodoxă Pregătitoare a reluat discuțiile cu primive la modalitatea semnării Tomosului de recunoaștere la întâlnirea din 22-26 februarie 2011, însă, nici de această dată, nu s-a reușit depășirea impasului în care a ajuns dialogului pe această temă.

Așadar, după abordări divergente și discuții tensionate nu numai de abordări diferite, ci și de situații concrete apărute sau accentuate în viața Bisericii în perioada dialogului, s-a ajuns la un punct de vedere comun în ceea ce privește modalitatea perihoretică de acordare a autocefaliei. Această modalitate presupune existența unui consens panortodox exprimat prin decizii sinodale ale fiecărei Biserici autocefale. Acest consens ar putea fi asumat prin semnătura Tomosului de recunoaștere nu numai de către Patriarhul Ecumenic și întâistătorul Bisericii-mame, ci de toți întâistătorii Bisericilor autocefale. Oricum, chestiunea tehnică a semnării Tomosului, a formulelor care se regăsesc în el și a semnatărilor lui, rămâne încă deschisă.

4. Concluzii

În urma analizei principalelor aspecte pe care le presupune dialogul presinodal pe tema autocefaliei reținem următoarele:

Principiul ecleziologic al unității organice constituie sau ar trebui să constituie fundamentul oricărei forme de organizare a Bisericii.

Pentru a păstra unitatea organică și pentru a rămâne în comuniunea Bisericii universale, fiecare comunitate eclezială locală este chemată să păstreze intacte hotărârile luate de întreaga Biserică, precum și tradițiile și obiceiurile care s-au afirmat încă din epoca primară.

Ortodoxia sau Biserica Ortodoxă universală se prezintă astăzi ca fiind o comuniune de Biserici locale autocefale surori, egale între ele, libere unele față de altele în ceea ce privește conducerea administrativă, dar unite unele cu altele prin aceeași credință, aceeași viață sacramentală și aceeași structură și disciplină canonică.

Drepturile fundamentale ale unei Biserici autocefale sunt următoarele: dreptul de a-și reglementa toate problemele interne fără intervenția unei alte jurisdicții ecleziastice și dreptul de a-și alege ierarhia.

Principalele puncte de divergență înregistrate în dialogul panortodox nu se referă la substanța instituției autocefaliei, ci mai ales la modul de proclamare a acesteia, la procedura care trebuie urmată și la autoritatea bisericească competentă să declanșeze și să implementeze procedura.

Elementele care întrețin lipsa consensului în privința autocefaliei nu au fundamente doctrinare, ci țin mai degrabă de un imperialism ecleziologic și de strategii de geopolitică.

Condiția primordială a recunoașterii autocefaliei unei Biserici este „conservarea unității indisolubile a credinței în legătura dragostei”.

Procedura perihoretică de acordarea a autocefaliei trebuie să fie expresia concretă, vizibilă a unității Bisericii, expresie a principiilor ecleziologiei trinitare.

Vocația primordială și esențială a Bisericii este comuniunea oamenilor cu Sfânta Treime prin predicarea Sfintei Evanghelii, prin părtășia acelorași Sfinte Taine săvârșite de o ierarhie sacramentală instituită canonic, astfel încât viața Bisericii să fie o icoană fidelă a comuniunii Sfintei Treimi după postulatul hristic „ca toți să fie una, precum noi Una suntem” (Ioan 17,21).

Acknowledgment

Acest studiu a fost realizat cu sprijinul financiar acordat de Consiliului Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS) prin proiectul ID_2422, intitulat *Diaspora ortodoxă românească din America de Nord. Izvoare narative și epistolare*, director de proiect pr. lect. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

FAMILIA ȘI BISERICA*

VALER BEL**

ABSTRACT. *Family and Church.* By creating man as a personal and complementary duality, God put inside him the vocation, the capacity and the responsibility for communion. In order to be a perfect union, marriage involves perfect love. Marriage and the Christian family do not rely solely on love between man and woman, but also on the communion between God and the humanity He loves, a communion which needs to be reflected in the family life. If through the Holy Sacrament of Baptizing man gets into a tight relationship with God, through the marriage sacrament he enters a close relationship with another human being. As each of the other seven sacraments, the Wedding is an actualization of the redemption, in its own specific manner. The man and woman participate together in the mystery of redemption, as husband and wife.

Key words: *family life, Christian family, marriage sacrament, true love, responsibility*

Biserica Ortodoxă a acordat și acordă o importanță majoră căsătoriei și familiei creștine, deoarece de acestea depind nu numai destinul unei perechi, ci și al comunității umane în general, al unei națiuni și al unei Biserici locale care crește în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu. Căsătoria cu roada ei firească, familia se întemeiază nu numai pe necesitatea interioară de a trăi în comunitate, ci și pe comuniunea care există între Dumnezeu și omenirea pe care o iubește. De aceea, Biserica dă prioritate familiei față de toate formele de comunitate umană; din punct de vedere teologic și eclesial, rolul familiei nu poate fi pus niciodată în discuție.

Căsătoria și familia trebuie să fie considerate în primul rând în legătură cu viața comună a Bisericii, familia fiind icoana Bisericii (ecllesia domestica) și icoana iubirii lui Hristos față de umanitate, așa cum rezultă din Sfânta Scriptură (Ef. 5, 21-23). Există mai multe aspecte principale ale acestui raport:

Mărturisind originea dumnezeiască a așezământului căsătoriei, Biserica a recunoscut, de fapt, demnitatea acordată de Dumnezeu căsătoriei, pe temelia căreia să zidește orice familie omenească și planul lui Dumnezeu cu privire la căsătorie și familie.

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa (Fac. 1, 26-27); chemându-l la existența prin iubire El l-a chemat, în același timp, la iubire. Căci Dumnezeu este iubire (1 In. 4, 8) și El este în El însuși taina iubirii și a comuniunii personale a iubirii. Creând pe om după chipul Său, Dumnezeu l-a adus la existență ca ființă personală în dualitatea neuniformă, ci complementară de bărbat și femeie: “Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el, bărbat și femeie i-a făcut pe ei” (Fac. 1, 27). Dar “vorbind de doi, Dumnezeu vorbește de unul singur”, notează Sf. Ioan Gură de Aur.

Creând pe om în această dualitate personală și complementară, Dumnezeu a înscris în el vocația și deci capacitatea și responsabilitatea corespunzătoare pentru iubire și comuniune. Iubirea și comuniunea sunt așadar vocația fundamentală și înăscută oricărei ființe umane.

Deoarece omul este un spirit întrupat, adică un suflet care se exprimă într-un trup, un trup însuflețit de un spirit nemuritor, el este chemat la iubire în totalitatea sa unitară trup și suflet. Iubirea cuprinde și trupul omenesc și acesta participă la iubirea spirituală.

* *Articol dedicat Anului omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română*

** *Pr. prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, belteol@yahoo.com*

Revelația creștină cunoaște două moduri specifice de realizare a vocației spre iubire a persoanei umane: căsătoria și fecioria. Fiecare, în modul ei propriu este o concretizare a adevărului cel mai profund al omului de a fi “chip al lui Dumnezeu”.

În căsătoria creștină, prin unirea inseparabilă a două persoane, de sex opus, se restituie scopul originar al comuniunii dintre bărbat și femeie, precum și sensul adevărat al sexualității. Aceasta nu este simpla satisfacere egoistă a instinctelor naturale umane. Unirea dintre bărbat și femeie păstrează, în starea adamică, un element de autosatisfacere, de corupție. Instinctul sexual poate ușor deveni depravare sexuală. Căsătoria creștină purifică acest coeficient pătimăș al sexualității, restaurând funcția trupului, și, prin el, a firii umane, în starea în care a fost creat. Sexualitatea prin care bărbatul și femeia se dăruiesc unul altuia prin actele proprii și exclusive ale soților, nu este ceva numai biologic, ci implică persoana umană în ceea ce are ea mai intim. Ea nu se realizează într-un mod autentic uman decât dacă ea este parte integrantă a iubirii, în care bărbatul și femeia se angajează în întregime într-o reciprocitate până la moarte.

Pentru a fi o unire desăvârșită, căsătoria comportă o iubire desăvârșită. De aceea ea trebuie să fie indisolubilă: “ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă” (Mt. 19, 6). Mântuitorul Iisus Hristos afirmă unitatea celor doi căsătoriți, bazată pe faptul că Dumnezeu a făcut pe om ca bărbat și femeie și deci cel ce se unește cu o femeie se completează în mod atât de total cu ea, încât alcătuiesc o unitate. Bărbatul a devenit omul întreg prin această femeie și invers. Dumnezeu însuși i-a împreunat prin faptul că a făcut pe om bărbat și femeie, deci prin faptul că fiecare devine omul întreg în unirea cu celălalt, iar această unitate pe care și-a găsit-o fiecare nu se poate dezintegra și reface cu alt partener. Dăruirea fizică totală ar fi o minciună dacă ea nu ar avea sensul și roada unei dăruiri personale totale, în care persoana întreagă, până în dimensiunea ei temporală, este prezentă. Dacă există o rezervă, oricare ar fi ea, sau posibilitatea de a decide altfel în viitor, aceasta încetează de a mai fi dăruire totală, ci o expresie a egoismului.

Fenomenele negative care destramă căsătoria și familia sunt rezultatul unei concepții greșite despre libertate, aceasta fiind înțeleasă nu ca o capacitate de a realiza planul lui Dumnezeu cu privire la căsătorie și familie, ci ca o putere autonomă de autoafirmare egoistă.

Totalitatea dăruirii revendicată de iubirea conjugală corespunde și exigențelor procreării responsabile. Procrearea, fiind destinată să nască o ființă umană, depășește prin însăși natura ei, ordinea pur biologică și cuprinde un ansamblu de valori personale a căror dezvoltare armonioasă pretinde ca fiecare din cei doi părinți să-și aducă contribuția sa continuă într-o dăruire permanentă și de comun acord.

Locul unic, care face posibilă această dăruire într-un mod autentic este căsătoria și familia întemeiată pe dragostea conjugală și pe alegerea conștientă și liberă prin care bărbatul și femeia, împlinesc intim comuniunea de viață și iubire voită de Dumnezeu însuși, și care nu-și manifestă semnificația sa adevărată decât în această lumină. Instituția căsătoriei este o cerință interioară a dragostei conjugale, care se afirmă public ca unică și exclusivă pentru a putea fi trăită în deplină fidelitate față de planul lui Dumnezeu Creatorul. Această fidelitate, departe de a îngradi libertatea persoanei umane, o pune la adăpostul oricărui subiectivism și relativism și o face colaboratoare la iubirea creatoare a lui Dumnezeu.

Căsătoria și familia creștină nu se întemeiază numai pe dragostea reciprocă dintre bărbat și femeie sau pe necesitatea de a trăi în comuniune ci și, sau în primul rând, pe comuniunea dintre Dumnezeu și omenirea pe care o iubește, comuniune care trebuie să se reflecte în viața familiei. Faptul acesta se exprimă în perioada Vechiului Testament prin legământul lui Dumnezeu cu poporul ales. Aici legătura de dragoste a soților devine chipul și simbolul legământului care a unit pe Dumnezeu cu poporul său (Is. 54; Os. 3, 21), iar păcatul care contravine legământului conjugal devine imaginea infidelității poporului față de Dumnezeu: idolatria este infidelitate, adulter și prostituție (Ier. 3, 6-13; Iez. 16, 25), neascultarea față de Lege este o abandonare a iubirii maritale a lui Dumnezeu. Dar infidelitatea lui Israel nu distruge fidelitatea veșnică a lui Dumnezeu, și, prin urmare, iubirea totdeauna fidelă a lui Dumnezeu este prezentă ca exemplară pentru relațiile de dragoste fidelă care trebuie să existe între soți și în familie.

Comuniunea între Dumnezeu și oameni își găsește împlinirea definitivă în Iisus Hristos, darul suprem al iubirii lui Dumnezeu către noi. Cuvântul lui Dumnezeu, asumând natura noastră umană, revelează adevărul originar al căsătoriei (Fac. 2, 24; Mt. 19, 5), iar prin participarea la nunta din Cana Galileii, Iisus Hristos binecuvântează căsătoria luând-o sub protecția sa. Eliberând omul din egoismul său, El întărește legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță din ordinea naturii în ordinea harului, făcându-l pe om capabil să se realizeze în întregime după voia lui Dumnezeu.

Prin jertfa și învierea Sa, Hristos se dăruiește ca Mântuitor al omenirii pe care și-o unește ca trup al Său în Biserică, mireasa sa (F.A. 20, 28; Ef. 5, 23-27). În jertfa și învierea Domnului se manifestă în întregime planul pe care Dumnezeu l-a imprimat căsătoriei de la creație, acela de a fi în Hristos o icoană concretă a legăturii dintre Hristos și Biserică (Ef. 5, 23-32), deci o Taină, iar familia ce rodește din ea să fie o imagine miniaturală a Bisericii. Așa se explică faptul că de câteva ori în Noul Testament, familia creștina este denumită cu termenul de “biserică” (Rom. 16,5; I Cor. 16, 19).

Prin crucea și învierea lui Hristos și harul Său izvorât din acestea, familia creștină și Biserica sunt legate indisolubil și se susțin reciproc. Harul lui Hristos le dă o inimă nouă și-i face pe bărbat și pe femeie capabili să se iubească așa cum Hristos ne-a iubit pe noi. Prin credință și prin har, dragostea conjugală este transfigurată și devine filantropia conjugală. Acesta este modul propriu și specific în care soții, participând la filantropia lui Hristos se dăruiesc ei înșiși pe crucea familiei și sunt chemați la viață.

Prin Taina Botezului, soții creștini sunt născuți la viața cea nouă în Hristos și sunt încorporați în trupul lui Hristos – Biserica. Prin această înserare în familia lui Dumnezeu, comuniunea intimă de viață și iubire conjugală, întemeiată de Dumnezeu Creatorul, este ridicată în ordinea harului și asumată în filantropia lui Hristos, susținută și îmbogățită prin puterea Sa mântuitoare. Dacă prin Taina Botezului omul este pus într-o relație strânsă cu Dumnezeu, prin Taina Nunții el este pus într-o relație strânsă cu un semen al său, de aceea, prin această Taină, se împărtășește harul Duhului Sfânt unui bărbat și unei femei ce se unesc în mod liber prin căsătorie, care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică.

Soții sunt deci în Biserică și pentru Biserică și le amintește de Cel care a venit pe cruce pentru a câștiga Biserica (F.A. 20, 28) și a o face prezentă anticipată a Împărăției lui Dumnezeu. Ei sunt unul pentru altul și pentru copiii lor martorii mântuirii cărora Tainele îi fac părtași. Căsătoria, ca orice Taină de altfel, este o anamneză, o actualizare și profeție a evenimentului mântuirii în Hristos. Anamneză, deoarece Taina dă soților harul și datorită de a-și aminti de marile fapte ale lui Dumnezeu și de a le mărturisii copiilor lor și actualizare, pentru că ea le dă harul și misiunea de a trăi în prezent, unui față de altul și față de copii, exigențele iubirii lui Dumnezeu care cheamă și iartă; profeție pentru că le dă speranța desăvârșirii acestei comuniuni în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu.

Ca fiecare din cele șapte Taine, Nunta este o actualizare a evenimentului mântuirii, însă în modul ei specific. Soții participă în doi, în calitate de soți la taina mântuirii. Conținutul participării la viața lui Hristos este de asemenea specific. Iubirea conjugală comportă o totalitate în care sunt antrenate toate componentele persoanei: chemarea instinctului, puterea sentimentului și afectivității, aspirațiile sufletului și voința vizează o unitate profund personală care conduce la a face totul cu o inimă și cu un suflet. Iubirea conjugală transfigurată și devenită, prin harul lui Hristos, filantropie conjugală spiritualizează relațiile dintre soți. Taina fiecăruia dintre ei se îmbină cu a celuilalt într-o taină unică, căci fiecare poartă tot mai mult din celălalt în persoana sa. Un rol important în această spiritualizare treptată a legăturii dintre ei îl are exercițiul și creșterea responsabilității unuia pentru altul. Iubirea crește din exercițiul responsabilității reciproce și responsabilitatea crește din iubire.

Conform planului lui Dumnezeu, căsătoria este fundamentul acestei comuniuni mai largi care este familia, pentru că instituția însăși a căsătoriei și iubirea conjugală sunt ordonate spre procrearea și educarea copiilor în care ele își găsesc încoronarea.

În realitatea sa cea mai profundă, iubirea este în mod esențial dar, și iubirea conjugală, antrenând soții în cunoașterea reciprocă, făcându-i să fie “un singur trup” (Fac. 2, 24), îi face capabili de dăruirea cea mai mare posibilă prin care ei devin colaboratori ai lui Dumnezeu pentru a da

viață unei alte persoane umane. Astfel, soții, în timp ce se dăruiesc unul altuia, dau dincolo de ei înșiși o ființă reală, copilul, reflectarea vie a iubirii lor, semn permanent al unității lor conjugale și sinteză vie și indisolubilă de ființa lor de tată și de mamă.

Devenind părinți, soții primesc de la Dumnezeu darul unei noi responsabilități. Iubirea lor părintească este chemată să devină pentru copiii lor semnul vizibil al iubirii lui Dumnezeu însuși, de la Care vine orice paternitate în cer și pe pământ (Ef. 3, 15).

În sânul familiei se nasc astfel un ansamblu de relații interpersonale, raport între soți, paternitate – maternitate, filiație, fraternitate – prin care fiecare persoană este introdusă în “familia umană” și în “familia lui Dumnezeu” care este Biserica. Căsătoria și familia creștină zidesc Biserica. În familie, persoana umană nu este numai născută și introdusă progresiv, prin educație în comunitatea umană, ci datorită renașterii prin Botez la viața în Hristos și educării în credință, ea este introdusă în același timp în familia lui Dumnezeu care este Biserica.

Familia umană, dezagregată prin păcat, este reconstruită în unitatea sa prin puterea mântuitoare a morții și învierii lui Hristos. Familia creștină care participă la eficiența mântuitoare a acestui eveniment, constituie locul natural în care se înfăptuiește inserarea persoanei umane în marea familie a Bisericii. Misiunea dată la început bărbatului și femeii de a crește și a se înmulți își atinge astfel realizarea și împlinirea adevărată.

Astfel, Biserica zidește familia și familia zidește Biserica. Biserica găsește în familia născută prin Taină, leagănul său, locul și mediul în care se pregătesc noi generații de membri ai Bisericii iar familia, susținută și întărită de harul lui Dumnezeu își găsește împlinirea în Biserica și amândouă în Împărăția lui Dumnezeu.

Biserica se extinde în timp și spațiu prin familia creștină. Încă de la începutul ei, Biserica creștină s-a constituit după modelul familiei, ca o comunitate de dragoste. Cea dintâi formă de cult creștin a fost cultul în familie (F.A. 10). Familia creștină este mediul cel mai propice pentru transmiterea credinței și a vieții creștine. Educația și instrucția creștină în cadrul familiei sunt decisive pentru copii și tineri. Această educație se face fie direct, fie indirect, prin experiența rugăciunilor comune, a postului, prin pregătirea copiilor pentru Cuminecătură, împărtășirea împreună, prin participarea la marile evenimente familiale, dar, mai ales, prin relațiile personale dintre părinți și copii, nu numai acasă ci și în afară. Îndrumarea duhovnicească și exemplul direct al părinților sunt de o importanță crucială. S-ar putea spune că părinții creștini sunt cei mai de seamă mijlocitori dintre Biserica și lume. Căci prin ei se face îmbisericeala copiilor și tinerilor și, tot prin ei, aceștia sunt trimiși în lume ca ucenici ai lui Hristos. E o prelungire a Bisericii în lume și o aducere a lumii în Biserica.

De aceea, familia creștină are misiunea, în primul rând, de a deveni ceea ce este, adică o comunitate profundă de viață și iubire într-o tensiune care-și va găsi împlinire definitivă, ca întreaga realitate creată și mântuită, în Împărăția lui Dumnezeu. Familia creștină a primit misiunea de a păstra, de a revela și de a comunica credința sa și iubirea ca reflectare vie și participare reală la iubirea lui Dumnezeu pentru omenire și la iubirea lui Hristos Domnul pentru Biserica Sa. Toate îndatoririle familiei creștine și ale membrilor acesteia sunt o realizare concretă și în detaliu a acestei misiuni fundamentale.

ÎMPLINIREA MISIUNII OMULUI DE *MIJLOCITOR* PENTRU LUME ÎN TEOLOGIA SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

CRISTIAN SONEA*

ABSTRACT. *Fulfilling Man's Mission as a Mediator for the Entire World in Saint Maximus's Theology.* Saint Maximus talks about the role of the work of mediation in creation as a condition for achieving deification of man and of the entire creation in and through man. Out of this work of mediation we can derive some important ideas concerning man's mission in the present context: man's relation with the others and with the entire creation is based on the pattern of the hypostatic union specific to Chalcedonian Christology; fulfilling this mission reveals man's true dignity; the relationship between man and woman should develop in such a way that they can become one; the relationships between the members of the Christian family should be consummated from the eternity perspective, a fact which requires the presence of the conjugal chastity; the Christian's true life is the spiritual one; man's relation with the universe represents the basis for an ecotheology.

Key words: *christian's mission, christian family, Christology, spiritual life, unity of humanity, ecomission*

Într-o societate utilitaristă, în care imaginea arareori este reprezentare a conținutului și în care consumismul și lupta pentru „a avea” predomină, omul, creatorul acestei lumi de carton, se vede redus la o simplă existență biologică, în care succesivele surrogate ale nemuririi pier în mod dramatic. Singura șansă pentru *Homo Sapiens* este aceea de a redescoperi cine și ce este. Procesul redescoperirii trebuie învățat. Nu este suficientă privirea în sine, care îl arată cum este, ci este necesară privirea în dincolo de sine, în Cel ce l-a adus la existență.

În contextul Revelației dumnezeiești, misiunea omului, în calitate de chip al lui Hristos, este aceea de continuare a misiunii Persoanelor Sfintei Treimi pentru lume, în spațiul eclesial. Destinul misionar al fiecărui om în parte este legat de destinul în Hristos al ființei umane, de constituția lui hristologică. A fi după chipul lui Hristos înseamnă a fi icoană, mediu de revelare a lui Dumnezeu, a fi toposul în care Dumnezeu se descoperă pe Sine în mod plenar. De aceea, demnitatea omului de *icoană a dumnezeirii* presupune desăvârșirea vieții, îndumnezeirea, sfințenia, cu alte cuvinte, calitatea de a fi *imagine a pleromei conținutului*, care este viața în Hristos. Atunci omul își descoperă cu adevărat starea lui firească de om, devenind sfânt, om în înțelesul absolut al cuvântului¹. În virtutea zidiri lui după chipul Sfintei Treimi, omul este o ființă personală, deschisă spre comunicare și comuniune. Este creat să iasă în întâmpinarea celuiilalt și să depășească naturalul, spre a da un răspuns creator la chemarea divină.

Destinul protologic al omului se descoperă în Hristos, acesta nu poate fi recunoscut cu adevărat decât în figura eshatologică a lui Iisus Hristos. În Fiul lui Dumnezeu întrupat se descoperă taina lui Dumnezeu și taina omului. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, asemănarea oamenilor cu Dumnezeu „înseamnă identitatea actualizată prin asemănare a celor care se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc, atât cât este cu putință”², conținutul asemănării presupunând participarea omului la „unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și a umanității într-un singur ipostas”³ petrecută în Iisus Hristos. Prin urmare, Fiul lui Dumnezeu este trimis în lume ca Hristos, ca Protochip al omului, pentru a se descoperi aceluiași om ca Thelos. În această ipostază a lui Hristos de

* Pr. asist. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, cristi_sonea@yahoo.com.

¹ Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, București, 1994, pp. 122-123.

² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia (FR)*, vol. 3, traducere în românește de pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 294.

³ *Ibidem*, p. 303.

Protochip și Thelos trebuie să înțelegem că Arhetipul este în același timp și chip și asemănare a omului. Aceste calități sunt date prin „facerea” (γέεσθν) omului de către Dumnezeu⁴. Parcurgerea „distanței” de la chip la asemănare am putea-o numi *misiunea originară* a omului, în timp ce realizarea acesteia îl face pe om un misionar *ab initio*. Chipul lui Dumnezeu în om face posibilă împlinirea misiunii, întrucât în dinamica dobândirii asemănării, omul luminat de harul Duhului Sfânt le strânge pe toate în sine, după chipul Arhechipului, pentru a se preda împlinit prin ele, Thelosului Hristos.

Într-un discurs teologic, care are ca izvor hristologia calcedoniană a unirii neamestecate și neschimbate a firilor, Sfântul Maxim Mărturisitorul, tâlcuind cuvintele Sfântului Grigorie Teologul „Se înnoiesc firile și Dumnezeu Se face om”⁵, arată misiunea omului în lume de mijlocitor a cinci tipuri de împărțiri specifice făpturii create. Cele cinci tipuri de mijlocire urmăresc, în fapt, o singură unire – unirea prin har a firii create cu Dumnezeu – realitate care constituie conținutul îndumnezeirii omului și a cosmosului în om și prin om. Realizarea acesteia este misiunea creștinilor, singurii oameni care trăiesc, în mod ordinar, în Împărăția harului. Datorită modalității de realizare, este o misiune a întregului popor al lui Dumnezeu, deci și a laicilor.

Procesul unirii făpturii cu Dumnezeu are cinci etape, care vizează cele cinci tipuri de mediere, expresii ale „funcției unificatoare a omului în mijlocul creației și în relația Dumnezeu-creație”⁶. Într-o manieră sintetică, cele cinci împărțiri, pe care omul trebuie să le mijlocească întru unitate, sunt următoarele: 1. bărbatul și femeia; 2. paradisul și lumea locuită; 3. cerul și pământul; 4. inteligibilul și sensibilul și 5. Dumnezeu și creația Sa. Fiecare structură este împărțirea firească a categoriilor create, cuprinse într-unul din elementele binomului din categoria creată precedentă:

„în subzistența tuturor celor create se disting cinci împărțiri. Cea dintâi din acestea [...] e cea care deosebește firea creată în general, care a primit existența prin facere, de firea necreată. [...] A doua deosebire e cea prin care toată firea care a luat existență de la Dumnezeu se deosebesc în inteligibilă și în sensibilă. A treia e cea prin care firea sensibilă se împarte în cer și pământ. A patra e cea prin care pământul se împarte în rai și lumea locuită. Și a cincea e cea prin care omul, care e peste toate, ca un laborator ce ține și leagă toate la un loc și mijlocește prin sine în chip natural între toate extremitățile tuturor împărțirilor, fiind introdus între făpturi prin facerea din bunătate, se împarte în bărbat și femeie”⁷.

Omul este introdus în creație ca singurul ce are, în chip natural, calitatea de a fi în relație cu toate extremitățile și are puterea de unire și mijlocirile între toate extremitățile. Prin aceasta „omul avea să facă arătată prin sine marea taină a țintei dumnezeiești: unirea armonioasă a extremităților din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus și pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârșindu-se în Dumnezeu”⁸.

După ce a fost creat, însă, omul nu s-a mișcat „în chip natural în jurul Celui nemișcat”⁹, pentru a le aduna pe toate la El, ci s-a mișcat „contrar firii și fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzînd de puterea naturală dată lui prin creațiune spre unirea celor despărțite, ca mai vătos să despartă cele unite”¹⁰. De aceea, a fost nevoie de întruparea lui Hristos, care încorporează în Sine tipul omului desăvârșit, pe Adamul pe care și l-a dorit Creatorul. Un Adam mediator între cer și pământ, între Dumnezeu și creația Sa, între bărbat și femeie ș.a.m.d., prin care omul să dobândească o „funcție unificatoare în creație”¹¹, prin care să le aducă toate în unire cu Dumnezeu.

⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁵ Idem, *Ambigua*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, coll. *PSB* vol. 80, Ed. IBMBOR, București, 1983, p. 260.

⁶ Ștefan Buchiu, *Întrupare și unitate*, Ed. Libra, București, 1997, p. 33.

⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. *PSB* vol. 80, p. 260.

⁸ *Ibidem*, pp. 260-261.

⁹ *Ibidem*, p. 263.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ștefan Buchiu, *op. cit.*, p. 140.

Există un model și un mod obiectiv al adunării în unitate: modelul Hristos și modul neîmpărțit și nedespărțit; neamestecat și neschimbat al unirii firii umane cu firea divină în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos. Părintele D. Stăniloae susține că ideea aceasta a aparținut, mai întâi, Sfântului Atanasie cel Mare, care a văzut această unire realizată deplin în Hristos:

„Cuvântul, prin Care și în Care la început au fost create toate lucrurile, conduce din nou creațiunea întreagă, care a părăsit mișcarea dată ei de Dumnezeu, și o recompune și o adună. Diviziunile apărute în creație, prin separarea elementelor care erau destinate să țină creația ca un tot și a nu se separa, au fost depășite în Hristos și puterea unificatoare realizată în El exercită o forță unificatoare în toată creația. Prin nașterea Sa din Fecioara, Hristos a depășit contradicția sexelor. În Hristos, spune Apostolul, «nu e bărbat și femeie» (*Gal 3, 28*). Prin moartea și învierea Sa a înlăturat separarea între rai și lume, apărută după cădere, și a deschis neamului omenesc intrarea în raiul interzis, pentru că El însuși Se întoarce după înviere pe pământ și arată că în El raiul și lumea sunt una. Prin înălțarea la cer unifică cerul și pământul și înalță corpul omenesc asumat de El și constituit din aceeași esență și materie. Întrucât S-a înălțat cu sufletul și cu trupul deasupra cetelor îngerești, El a restabilit unirea între lumea sensibilă și inteligibilă și garantează armonia întregii creațiuni”¹².

Punctul de pornire în misiunea omului de a împlini aceste mijlociri este, cu siguranță, maniera Sfântului Maxim Mărturisitorul de a vedea omul ca *microcosmos*, iar universul ca *macroanthropos*. Omul este cel care însumează în sine, într-o formă miniaturală, toate rațiunile lucrurilor. Ajuns aici, „omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă”¹³. Alături de această calitate, sunt necesare câteva condiții subiective: adunarea simțirii, a sufletului și a minții care mijlocesc între subiectul uman și toate cele care subzistă neunite între ele. Adevărata unificare a lor în om se realizează prin orientarea minții spre Dumnezeu, căci altfel cele trei lucrări mijlocitoare ar rămâne neunificate în om. În această stare omul este neunificat și nu poate unifica cu sine și cu Dumnezeu nici lumea¹⁴. O altă condiție este despățimirea. După părerea părintelui D. Stăniloae: „depășirea diferitelor diviziuni și contradicții e o chestiune de putere spirituală; iar puterea spirituală se activează în sfințenie”¹⁵. Omul trebuia să devină nepățimaș ca să depășească ispita divizării egoiste a lumii¹⁶. E nevoie ca omul să se înduhovnicească, să crească și să se sfințească pentru a putea depăși barierele materiei și a intra în comuniunea deplină cu Dumnezeu cel Treimic.

Aplicate la tema noastră, aceste lucrări mijlocitoare au un rol determinant, întrucât ele se propun ca paradigme în asumarea de către omul post-modern a misiunii sale profund teologice.

1. Mijlocirea unității dintre bărbat și femeie

Dacă împărțirea categoriilor de subzistență a făpturii create este prezentată de Sfântul Maxim de la Dumnezeu către om, misiunea omului de mijlocitor în lume pornește, în mod firesc, de la om către Dumnezeu.

Prima mijlocire are ca obiect realizarea unității dintre bărbat și femeie. Aceștia trebuie să devină una, fără a se pierde identitatea creaturală într-o mixtură depersonalizatoare. Aceștia rămân bărbat și femeie, într-o unire tainică, de tip antinomic. Din perspectivă misionară, această primă mediere îl arată pe Hristos, Adamul cel Nou, creator al lui Adam cel dintâi, ca prototipul omului ridicat din robia păcatului și plinitor al firii omenesti divizate odată cu căderea. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune, în acest sens, următoarele:

¹² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. *PSB* vol. 80, nota 327, p. 261.

¹³ *Ibidem*, p. 262.

¹⁴ *Ibidem*, nota 332, p. 261.

¹⁵ *Ibidem*, nota 330, p. 265.

¹⁶ *Ibidem*, nota 328b, p. 263.

„Aceasta o face întrucât scutură mai întâi cu totul de la fire, prin afecțiunea atotnepătimașă față de virtutea dumnezeiască, însușirea de bărbat și femeie, care – după rațiunea de mai înainte – nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la nașterea omului. Prin aceasta se arată și se face, potrivit cu intenția dumnezeiască, numai om, nedespărțit prin numele de bărbat și femeie, conform cu rațiunea după care a fost creat la început, neîmpărțit în secțiunile în care este acum, datorită cunoștinței desăvârșite a rațiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat.”¹⁷

Contemporaneitatea, prin curentele post-moderniste și feministe, a venit cu un surogat la această mediere, aceea a egalității între sexe. Cu toate acestea, sesizăm o polarizare aproape iremediabilă între cele două tipuri de împlinire a dezideratului uman. Polaritatea se realizează încă de la originile ideilor, întrucât prima este revelată, iar cea de-a doua profund umanistă și golită de valoarea originară, plasându-se într-o sferă total diferită. S-ar cuveni o dezvoltare a problematicei în câteva rânduri. Tipul de mediere pe care-l susține Sfântul Maxim este unul care necesită îndumnezeirea omului, tradusă în comuniunea veșnică a omului cu Dumnezeu.

„Aceasta – afirmă Sfântul Maxim – pentru ca omul, prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu, ca la cauzatorul lor, începând de la despărțirea sa de mai înainte și înaintând apoi prin cele de la mijloc, pe rând și treptat, să ia în Dumnezeu – în care nu e împărțire –, prin unirea cu El, sfârșitul urcușului înalt săvârșit prin toate”¹⁸.

Adică, dintr-o perspectivă misionară, putem vorbi de o încorporare reală a omului în Biserica și o asumare de către acesta a condiției de coroană a creației ce-și găsește împlinirea doar în Rațiunea existenței lui, în Iisus Hristos. Apoi, același om, ar trebui să fie conștient de posibilitățile pe care i le oferă Biserica, pe de o parte, de a se mântui, și societatea post-modernă desacralizată, pe de altă parte, prin programele ce se vor mai bune, dar care nu sunt decât niște substitute incomplete la îndemnul Bisericii și care au ca fond tainic îndepărtarea omului de comuniunea cu Hristos.

Sfântul Maxim Mărturisitorul dorește ca familia să fie cu adevărat o *ecclesia* în miniatură. Apostolul Pavel la *Efesenii* 2, 15-16 spune că: „Desființând vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea, și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia.” O primă imagine a ceea ce este revenirea la *om* este aceea realizată în Taina Nunții: „vor fi amândoi un trup” (*Efes* 5, 31). Însă sexualitatea pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul este, după afirmațiile lui Thunberg, „în mod necesar legată de dialectica fatală a plăcerii și durerii, care apare în viața omului păcătos”¹⁹. Cu toate acestea,

„întrucât Maxim presupune că Dumnezeu pregătise o altă formă de înmulțire și fertilitate pentru omul nepăcătos, această perspectivă negativă asupra sexualității nu implică faptul că forța generativă a omului este cu totul rea. [...] Elementele masculin și feminin nu sunt destinate să dispară, ci să fie subsumate efectiv sub principiul (logos-ul) naturii umane comune”²⁰.

Dacă pentru Maxim Mărturisitorul omul a fost inițial (ca om paradisiac) într-o stare pe care noi am putea-o traduce ca fiind de *metagenitate*, în care genurile erau depășite, după cădere omul nu a mai avut capacitatea de a perpetua această unitate sexuală, căzând astfel în sclavia pasiunii carnale.²¹

Despre primul tip de mediere, Lars Thunberg susține că

¹⁷ *Ibidem*, p. 261.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de prof. dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1999, p. 74.

²⁰ Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 76.

²¹ Adam G. Cooper, *The body in St. Maximus the Confessor: holy flesh, wholly deified*, Oxford University Press, 2005, p. 209.

„este aplicabilă în mod special acelor elemente din viața creată care sunt separate din cauza păcatului și sunt împotriva intenției inițiale a lui Dumnezeu²² deoarece după Maxim diferențierea sexuală (adică acea parte a sexualității care se leagă de procreare), sau, cel puțin, o mare parte a ei, a fost introdusă de către Dumnezeu datorită căderii. Înainte de cadere o altă formă de procreare fusese pregătită pentru om²³”.

Așadar, patimile trebuie transformate în virtuți. Omul trebuie să-l imite pe Cel ce a pus în fiecare lucru rațiunea lui, pe Iisus Hristos, „Care este și Logosul întrupat în logoi- i” făpturilor create²⁴. Căsătoria nu este blamată, numai că în viziunea Sfântului Maxim, ea poate căpăta valoarea pe care i-a dat-o Hristos, prin încorporarea bărbatului și a femeii în *logos*- ul lor comun, omul, corespondent al firii umane. Celor care ar vrea să înțeleagă cuvintele Sfântului Maxim în sensul susținerii unui tip androgin ca model al omului, le răspunde teologul Doru Costache: „în fond, Sfântul nu conține vreo umanitate androgenică sau transsexuală în sensul curent”, ci un „masculin” și un „feminin” care nu mai trebuie privite/trăite ca separație tensionantă în multe privințe. Înțelegerea *ad litteram* a unificării sexelor ar conduce la ideea că sfântul leagă diferențierea numai de situația căderii. Ceea ce-l interesează însă pe Sfântul Maxim e tocmai să arate că Hristos realizează o umanitate restituită integral, reconstituită, bine articulată, deplină²⁵. Mai întâi, ne-a unit cu noi înșine în Sine [ἐνώσας ἑμὶν εαυτοὺς ἐν ἑαυτῷ] prin înlăturarea deosebirii dintre masculin și feminin și, în loc de bărbați și femei - în care se observă mai ales modul deosebirii [τῆς διαίρεσεως τρόπος] -, ne-a arătat a fi numai oameni [ἀνθρώπους μόνον], în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El [κατ' αὐτόν δι' ὅλου μεμορφωμένους] și purtând chipul lui nestrict și cu totul neîntinat, neatins de vreo trăsătură a stricăciunii²⁶.

Dezideratul misiunii creștine este acela de a aduce creatura la o simfonie, așa cum Hristos a adus-o. Doar omul este capabil să poată mijlocii în creație, asemeni unei verigi.

2. Mijlocirea unității dintre paradis și lumea locuită

Pentru înțelegerea corectă a misiunii omului de mijlocitor în lume, trebuie să avem în vedere faptul că succesele lucrării de mijlocire sunt dependente unele de altele. Spre exemplu, unitatea dintre paradis și lumea locuită nu este posibilă dacă nu s-a realizat unitatea dintre bărat și femeie, unitate realizată, la rândul ei, în starea de nepătimire a omului. „Apoi, unind, prin virtutea sa sfântă, raiul și lumea locuită, face pământul unul, ca să nu mai fie pentru el împărțit după deosebirea părților omului, ci mai vărtos adunat, întrucât omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părțile lui²⁷”.

Cea de-a doua lucrare de mijlocire atribuită omului permite rediscutarea temei identificării paradisului pământesc. Abia în Hristos e foarte evident că paradisul nu este mai întâi un loc, ci starea omului îndumnezeit, în care, potrivit Sfântului Grigorie Teologul, pământul a fost înnoit pentru Dumnezeu (*A doua cuvântare teologică*, 1). Înlăturarea diferenței între *παράδεισος* și *οικουμένη*, realizarea unității pământului - „neîmpărțit în sine”, în rațiunea ce conține și, în același timp, depășește diferențele -, e regăsirea relației autentice între om și planeta natală, de vreme ce Iisus Hristos, Dumnezeu înomenit și om îndumnezeit, „a sfințit lumea noastră locuită/civilizată, trăind omenește²⁸”.

²² Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 76.

²³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. *PSB* vol. 80, p. 265.

²⁴ Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 77.

²⁵ Doru Costache, *Logos și Creație. De la principiul cosmologic antropocentric la perspectivele theanthropologice*, proiect de teză de doctorat în teologie, București, 2000, p. 127.

²⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. *PSB* vol. 80, pp. 265-266.

²⁷ *Ibidem*, p. 261.

²⁸ Doru Costache, *op. cit.*, p. 127.

Ideea pe care o susține Sfântul Maxim este aceea a existenței în aceeași realitate a lumii terestre și a paradisiului. Însă este vorba de un paradis al virtuților. Acest lucru poate fi explicat foarte concret după afirmația lui L. Thunberg. „Chiar și la Origen, interpretarea alegorică a paradisiului, ca loc al virtuților, nu exclude ideea paradisiului terestru. La Sfântul Maxim această tendință este mult mai explicită. El îmbină ideea unui paradis terestru și concret cu o versiune specifică a ideii despre un paradis al virtuților”²⁹.

Prin prisma misiunii teologice, această mediere se traduce prin posibilitatea omului de a transforma mediul în care trăiește în ceea ce este el cu adevărat, adică într-un paradis. Însă nu într-un paradis transcendent, așa cum obișnuim adesea să ni-l proiectăm, ci într-un paradis care nu e separat de realitatea pământească. Această mediere presupune realizarea din partea omului a armoniei paradisiace. Aceasta presupune ca relațiile dintre om și celelalte creații să fie asemeni celor pe care Adam le-a avut înainte de cădere.

Totuși, realizarea acestei medieri nu este una simplă. E nevoie de urmarea modelului Hristos. E nevoie de practicarea unei vieți divine asemeni celei practicate de Iisus Hristos în care se realizează omul desăvârșit. L. Thunberg afirmă că această viață trebuie trăită eminentemente într-o dimensiune teandrică³⁰.

3. Mijlocirea unității dintre pământ și cer

Ideea unei unități a creației apare ca temă principală în explicația pe care o dă Sfântul Maxim cuvintelor Sfântului Grigorie despre înnoirea firii. Medierea dintre pământ și cer și dintre inteligibil și sensibil se completează reciproc.

„După aceea unește cerul și pământul, pentru identitatea vieții sale cu îngerii prin virtute, pe cât e cu putință oamenilor. Pe urmă face zidirea sensibilă una și neîmpărțită, nedespărțită pentru el spațial prin distanță, ca unul ce a devenit ușor cu duhul și nereținut la pământ de nici o povară a trupului și neîmpiedicat în urcușul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvârșitei invizibilități a minții, care se silește sincer spre Dumnezeu și-și face cu înțelepciune drumul înălțării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obște, înaintând de la ceea ce a atins la ceea ce urmează”³¹.

Medierea dintre pământ și cer este posibilă doar în măsura în care viața creștinilor se apropie de nivelul celei a îngerilor. În fapt, pe tărâm misionar, această mediere este realizabilă doar în măsura în care se raportează la primele două. Ridicarea stării omului la nivelul stării angelice este posibilă în măsura în care mediul în care se dezvoltă a fost adus la starea de paradis al virtuților. Cu alte cuvinte, avându-l ca model pe Hristos, care a reușit să împlinească pentru prima dată această mijlocire, devenind matrice a oricărei medieri viitoare, omul poate desăvârși misiunea, la care și-a dat acordul, de a participa activ prin asumarea și conlucrarea cu harul Botezului și a celorlalte Taine.

Practic, această mediere este posibilă doar în momentul în care omul își asumă întreaga sa condiție umană. „El trebuie să învingă greutatea trupească prin subțirimea duhului său, printr-o ascensiune spirituală permanentă spre ceruri, dorind comuniunea cu Dumnezeu”³². Dar această mijlocire constituie, după cum afirmă același L. Thunberg, doar o etapă în urcarea contemplativă a omului, legându-se, după cum am afirmat-o mai sus, simbiotic de cea de-a patra mediere.

Este important de știut că omul nu este numai trup, ci este și duh. În același timp, cele două elemente ale umanului își prezintă valoarea doar sumativ și nu separat. De aceea vom avea o înviere a trupurilor și sufletelor împreună, cum, de altfel, avem o urcare cu trupul la cer a Mântuitorului. Acest lucru reprezintă și o întărire a celor care, speriați de limitele materiei, ar

²⁹ Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 78.

³⁰ *Ibidem*, p. 78.

³¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. *PSB* vol. 80, p. 262.

³² Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 80.

crede că o atingere a unei etape în contemplarea lui Dumnezeu ar putea fi făcută doar excluzând trupul. Urcușul contemplativ, prin ceea ce este în realitate o folosire în „practică” a lucrurilor sensibile din *vita practica*, un urcuș prin care Logosul devine mai „subțire”, nu implică niciodată, pentru Sfântul Maxim, ideea că omul transcende într-un anume fel categoriile Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Sfântul Maxim se referă la comuniunea spirituală cu trupul lui Hristos în starea de contemplație propriu-zisă, care nu este diferită în principiu de activitatea efectuată prin virtuțile vieții practice³³.

4. Mijlocirea unității dintre inteligibil și sensibil

Mijlocirea unității dintre pleroma creației sensibile și creația inteligibilă este apogeul lucrării omului în raport cu creația în ansamblul ei. Aceasta îl pune pe om în desăvârșită egalitate cu îngerii, în cunoștință.

„Astfel face întreaga creațiune o singură creațiune, nedespărțită pentru el din punct de vedere al cunoașterii și necunoașterii. Căci a dobândit o știință cunoscătoare (gnostică) a rațiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfârșit de darnică a înțelepciunii adevărate, se dăruiește drept urmare celor vrednici nemijlocit și în chip curat cunoștința de neînțeles și de netălmăcit despre Dumnezeu”³⁴.

Împlinirea ultimei misiuni de mijlocire raportate la făptura creată, îl pune pe om în postura de a preda făptura întregă lui Dumnezeu, pentru a se realiza unitatea dinaintea dorită a creației cu Creatorul Său. Omul are, de la început, o legătură ontologică cu toate și o dorință de a desăvârși această legătură. „În el există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu, unite cu sine”³⁵. În aceasta constă demnitatea omului de preot al creației și misionar al lui Hristos.

5. Mijlocirea unității dintre Dumnezeu și creația Sa

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul este inelul de legătură între toate părțile creației și Dumnezeu. În Fiul înomenit se vor aduna și se vor uni toate.

„În sfârșit, după toate acestea unește prin iubire și firea creată cu cea necreată (o ! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu față de noi), arătându-se una și aceeași prin posesiunea harului ca putere habituală. Ajuns aici, omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El îl are pe Dumnezeu însuși întreg în locul său însuși și agonisește ca premiu atotonic al urcușului pe Dumnezeu însuși ca țintă finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El, și ca graniță și margine nehotărnicită și nesfârșită a toată granița și regula și legea, rațiunea și mintea și firea”³⁶.

În vederea unirii făpturilor cu Sine, prin om, a adus Dumnezeu făptura la existență. „Părțile creațiunii sunt părțile omului. Ele își găsesc unitatea deplină în om. Ele nu sunt un cosmos deplin decât prin om și în om. Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sunt părți ale omului”³⁷. Părintele D. Stăniloae, comentând acest tip de mediere relatată de Sfântul Maxim, dezvoltă o argumentare teologică care, pe de o parte, confirmă ceea ce susține principiul antropocentric al creației universului, iar, pe de altă parte, afirmă responsabilitatea omului față de întreaga zidire, în calitate de stăpân și preot al ei.

³³ *Ibidem*, p. 80.

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, coll. *PSB* vol. 80, p. 262.

³⁵ *Ibidem*, nota 328, p. 262.

³⁶ *Ibidem*, p. 262.

³⁷ *Ibidem*.

„Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosmos, sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă o unitate deplină și un sens deplin tuturor părților creației. Părțile creației sunt umane și sunt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sunt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om întrucât e unificată și umanizată deplin în el. Brațele omului sunt mai largi decât toate dimensiunile creației. El e mai cuprinzător decât toată creația neînsuflețită, ajungând până la Dumnezeu și mijlocind între creație și Dumnezeu”³⁸.

Cea de-a cincea mijlocire, despre care vorbește Sfântul Maxim, mărturisește lucrarea misionară în vederea dobândirii îndumnezeirii omului și a făpturii create în și prin om. Din acest tip de mediere, care le cuprinde în sine și pe celelalte, derivă câteva observații importante pentru misiunea omului în contextul actual: relația omului cu semenii și cu creația întreagă are la bază modelul unirii ipostatice specifice hristologiei calcedoniene³⁹; împlinirea acestei meniri descoperă demnitatea omului și menirea lui sublimă; raporturile firești dintre oameni se dezvoltă pentru ca ei să devină o unitate; relațiile dintre membrii familiei creștine trebuie să se consume în perspectiva veșniciei, fapt ce reclamă și experiența unei castități conjugale⁴⁰; viața adevărată a creștinului este viața duhovnicească; raportul firesc al omului cu cosmosul în ansamblul lui oferă fundamentele teologice ale ecomisiunii.

*

Prin acceptarea acestor responsabilități, este necesar să înțelegem că viața noastră, în ansamblul ei, este dar de la Dumnezeu. Lumea în care trăim și peste care stăpânim este și ea darul lui Dumnezeu. Suntem creați și trimiși în lume cu scopul de a ne îndumnezei și de a transfigura creația. Din această perspectivă, raportul nostru cu lumea și cu semenii din lume este veșnic, iar stăpânirea noastră asupra lumii se consumă în eternitate, după chipul stăpânirii celei dumnezeiești. Toate acestea reclamă responsabilitate și discernământ din partea noastră, în ceea ce privește utilizarea și exploatarea bogățiilor, resurselor acestei lumi. Dacă ne-am manifesta în istorie ca ființe responsabile, conștiente de mandatul pe care l-am primit din partea lui Dumnezeu, cu siguranță că lumea ar arăta diferit. Cu această credință, constituim o comunitate misionară și mărturisitoare, care ia din lumea zidită anumite elemente, pe care le oferă lui Dumnezeu. Acționând astfel, aducem făptura zidită în comuniune cu El și nu numai că o întrebuițăm cu respectul ce i se cuvine unui lucru al lui Dumnezeu, dar o vedem eliberându-se din limitele ei naturale și devenind purtătoare de viață. Așadar, asumarea vocației misionare, rezultând din calitatea omului de chip al lui Hristos, este esențială pentru toate domeniile existenței.

Pornind de la adevăruri teologice fundamentale, putem afirma că ontologia hristologică a omului comportă o dimensiune misionară *in nuce*, iar apoi, omul, devenind membru al Bisericii prin Sfintele Taine, devine un misionar *de facto*, având responsabilitatea să împlinească, în și pentru comunitatea eclesială în care a fost *născut din nou*, lucrări potrivite *darului primit*. Omul este, chiar prin ontologia sa, misionar. În acest fel, dilemei lumii contemporane cu privire la cine și ce este omul, îi putem răspunde într-un singur fel: în Dumnezeu se descoperă taina omului și adevărata lui menire. El este *Homo Religiosus*, trimis în lume ca *Misionarius Christi*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Lars Thunberg, *op. cit.*, p. 84: „Prin această mediere în Hristos, omul trebuie să pătrundă (printr-un proces de întrepătrundere, perichoresis, asemănător celui care are loc între cele două firi în Hristos) cu totul în Dumnezeu și să devină tot ceea ce Dumnezeu poate fi, însă fără vreo asimilare ontologică. El trebuie să-L primească ca substitut al propriului său eu, fiind compensat numai de darul lui Dumnezeu, prin urcușul său în Hristos. În acest fel, Dumnezeu și omul se unesc fără amestecare, după modelul unirii ipostatice în Hristos, așa cum afirmă tradiția teologică la Calcedon”.

⁴⁰ Ne referim la castitate nu doar ca abstenență, ci la o integritate și integralitate a duhului pe care trebuie să o caute bărbatul și femeia. „Sexualitatea se depășește prin propria sa simbolistică; simbol al unității, ea se transcende spre integritatea spirituală a unei singure ființe. Numai în felul acesta se poate întâlni căsătoria cu monahismul ca împreună să se unească în prefigurarea eshatologică a împărăției [...]. Sub harul Tainei, soții își trăiesc viața sexuală fără ca acest lucru să le aducă vreo cât de mică scădere în viața lor lăuntrică. Împlinindu-și simbolismul său, ea devine un neprihănit izvor de bucurie imaterială.” (Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, pp. 220-223).

CÂTEVA ASPECTE DE ECLESIOLOGIE LA PHILIPP MELANCHTON (1497-1560)

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. *Some Ecclesiological Issues at Philip Melancthon (1497-1560).* The first systematician theologian of the Reformation, Philip Melancthon, Martin Luther's collaborator and friend, systematic genius, humanist, is as much as Luther, the principal founder of Lutheranism, called Evangelical theology parent.

In Melancthon's thought there is a link between justification, the Church and the Eucharist. As a result of justification by grace given by God, man enters into the justification by faith. In this moment he is member of the Church of Christ, which is the meeting of all the right in this way, receiving the grace of God not only by imputation, but the sacraments.

Melancthon recognize episcopal authority in the first phase, but the Confessions of faith, whose author is he, know the idea of a Church order established by human law. Ordination by the laying on of hands and prayer, is a mere ritual to invest in office, an empowerment.

In the late stage of his theology, Philipp Melancthon develop a doctrine of the visible Church, regarded as a divine institution. After 1540 he rejects the notion of invisible Church, regarded until now as a reality, because it consists of people who live here. He talks about the institutional Church, claiming the right of the evangelics to be called the Church to consider the true successor of the early Church



Key-words: *ecclesiology, justification, Church, confession, priesthood, authority*

Primul teolog sistematician al Reformei, *Philiph Schwartzertd Melancthon*¹, profesor de limbă greacă la Facultatea de Filosofie din Wittenberg și adept al lui Martin Luther (1483-1546),

* *Doctor în Teologie, secretar-documentarist, Centrul de Studii Ecumenice și Interreligioase UBB, dbut_capusan@yahoo.com*

¹ S-a născut în 16 februarie 1497, la Bretten, lângă Karlsruhe, primul dintre cinci frați. Tatăl său, Georg Schwarzerdt, a fost armurier al Contelui Palatin Philip, iar mama sa se numea Barbara. În 1507 își începe studiile la Școala Latină din Pforzheim, unde se familiarizează cu literatură greacă și latină și cu filosofia lui Aristotel. În 1509 va merge la Universitatea din Heidelberg unde studiază filosofia, retorica și astronomia, în 1512 va pleca la Tübingen, urmând studii umaniste și filosofice, dar s-a dedicat, de asemenea, studiului jurisprudenței, matematicii, astronomiei și chiar medicinei. În 1516 obține Masteratul și începe să studieze Teologia. Primele sale publicații au fost o ediție de Terence (1516) și Gramatica sa greacă (1518), dar el a scris anterior prefața la *Epistolae virorum clarorum* a lui Reuchlin (1514). A fost influențat mai ales de către unchiul său, marele umanist Johann Reuchlin (fratele bunicii sale din partea mamei, Elizabeth), care l-a sfătuit să-și schimbe numele de familie, Schwarzerdt (literalmente pământ negru), în echivalentul grec Melancthon (Μελάγχθων), în 1531.

A simțit cel mai puternic opoziția partidei scolastice la reformele instituite de el de la Universitatea din Tübingen și a răspuns chemării lui Luther de a fi profesor la Universitatea din Wittenberg. Datorită interesului arătat în teologie în conferințele sale cu privire la Evanghelia după Matei și Epistola către Romani, împreună cu cercetările sale în privința doctrinei Sf. Apostol Pavel, i-a fost acordat titlul de licențiat în Teologie, și a fost transferat la Facultatea de Teologie, dar a refuzat în mod persistent să-și susțină doctoratul în Teologie și

colaborator și prieten, „la fel de mult ca Luther, fondatorul principal al luteranismului”² rămâne în arealul românesc unul dintre cei mai puțin cunoscuți dintre reformatori, mai ales că până la mijlocul veacului trecut nu i se acorda multă atenție pe plan internațional, iar un studiu dedicat eclesiologiei sale, cu analiză critică, publicat la 450 de ani de la moartea sa considerăm că este binevenit.

Este demn de reținut faptul că „reformatorul i-a citat pe Părinții greci și i-a cunoscut mult mai bine decât ceilalți trei mari reformatori ai secolului al XVI-lea³: Martin Luther, Ulrich Zwingli și Jean Calvin. În Teologia sa întâlnim „cea mai mare recunoaștere a Tradiției Bisericii

a refuzat să fie hirotonit. A fost căsătorit cu Krapp Katharina, fiica primarului orașului Wittenberg și au avut 4 copii. Într-o călătorie în 1524 în orașul său natal, el a fost angajat în negocieri cu legatul papal cardinalul Campeggio Lorenzo, care a încercat să-l abată de la cauza lui Luther, dar fără succes. În 1529 l-a însoțit pe prințul elector Frederic al Saxoniei la Dieta de la Speyer pentru a reprezenta cauza evanghelică. Speranțele sale de a determina partida imperială la o recunoaștere pașnică a Reformei nu au fost îndeplinite. A murit în 19 aprilie 1560 la Wittenberg din cauza unei răceli severe, pe care a contractat-o în timpul unei călătorii la Leipzig. A fost înmormântat alături de Luther în Schlosskirche din Wittenberg.

Dintre lucrările sale teologice enumerăm:

- *De studio doctrinae paulinae*, 1520;
- *Iudicium de missa et de coelibatu*, 1526;
- *Contra anabaptistas*;
- *De coena Domini*, 1529;
- *Catechesis puerilis*, 1532;
- *De ecclesia et de auctoritate verbi Dei*, 1539;
- *Defensio conjugii sacerdotum pia et erudite missa ad Regem Angliae*, 1540;
- *Disputationes de invocatione*, 1549;
- *Examen eorum qui audiuntur ante ritum publicae ordinationis, qua commendatur eis ministerium Evangelii*, 1554;
- *De conjugio piae commonefactione*, 1554;
- *Confessio Saxonica*, 1551;
- *De variis articulis fidei*, 1556;
- *Diligenter Reoenita*, 1559;
- *Doctrina de poenitentia*, 1560;
- *Corpus doctrinae christianaе*, 1561;
- *De missa*;
- *De anima*. De asemenea este autorul unor comentarii la profetii Ieremia și Daniel, proverbele lui Solomon,

Evangheliile după Matei și Ioan, epistolele Rom, Cor, Col, Tim, a unor scrieri de istorie, gramatică greacă și latină, retorică, dialectică, etică, precum și a unor discursuri și epistole. Întreaga sa operă este cuprinsă în colecția *Corpus reformatorum* în 28 de volume.

(Pr. Daniel Benga – *Marii reformatori luterani și Biserica Ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, Ed. Sofia, București, 2003 p. 96-105; Buzogány Dezső – *Az úrvacsora tana Philipp Melancton teológiájában/Doctrina Cinei Domnului în Teologia lui Philipp Melancton*, Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 2007; Corneliu C. Simuț – *Doctrina mântuirii în Teologia lui Philipp Melancton*, Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 2007; “Melancton, Philipp” în Erwin L. Lueker, Luther Poellot, Paul Jackson (editors) – *Christian Cyclopedia*, Concordia Publishing House, 2000, Klemens Löffler – “Melancton” *The Catholic Encyclopedia*, volume ten, The Encyclopedia Press, New York, 1911, p. 151-154, *Meyers Enzyklopadisches Lexikon*, Band 16, Bibliographisches Institut, Mannheim/Wien/Zurich, Lexikonverlag, 1976, p. 25-26; Lowell C. Green – Melancton în Julius Boden, editor – *The Encyclopedia of the Lutheran Church*, vol. II, Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minesouta, 1965, p. 1517-1527; J. Paquier – „Mélancton” în A. Vacant, E. Mangenot (ed.) – *Dictionnaire de Théologie Catholique*, fascicules LXXXI-LXXXII, Paris, 1928, p. 502-513).

² James William Richard – *Philip Melancthon: The Protestant Preceptor of Germany* 1898, p. 379.

³ Pr. Daniel Benga – *op. cit.*, p. 107.

primelor secole”⁴. Evident, „cea mai importantă sursă patristică a lui Melanchton este Augustin”⁵ așa cum denotă întreaga sa operă. De asemenea este important de notat că el a fost primul dintre reformatori în ordine cronologică despre care știm cu siguranță că a avut relații personale directe cu teologi, învățați și laici ortodocși... relațiile cu ei s-au născut din inițiativa ortodocșilor care fie i-au scris, fie l-au căutat personal la Wittenberg... inițiativa relațiilor ortodoxo-luterane din secolul al XVI-lea a aparținut în majoritatea cazurilor luteranilor aflați în căutarea unei identități, în cazul său cauza principală a constituit-o de bună seamă marele prestigiu științific de care s-a bucurat ca umanist⁶.

În timpul disputei de la Leipzig (27 iunie – 16 iulie 1519) – prima mare confruntare între ideile Reformei și Teologia catolică medievală – organizată sub egida Universității la care iau parte profesori de la Erfurt și Paris, ca arbitri, doctori în Teologie și 200 de studenți, Martin Luther, care era însoțit de Melanchton și Karlstadt, în discuțiile aprinse, în contradictoriu cu cardinalul Johann Eck din Ingolstaad, deși la început se considerau parte a aceleiași Biserici, își dă seama că reforma internă nu mai e posibilă, nu mai există cale de întoarcere. Melanchton a fost prezent ca spectator, dar a influențat discuțiile prin observațiile și sugestiile sale. Acest eveniment l-a determinat de altfel să scrie lucrarea *Defensio contra Johannem Eckium*, Wittenberg, 1519 în care a dezvoltat deja în mod clar principiile de autoritatea Scripturii și interpretarea ei. La finele dezbaterii însă, „Melanchton a enunțat patru caracteristici ale Bisericii: în primul rând Biserica este universală, în al doilea rând Hristos este capul Bisericii universale, în al treilea rând Hristos a instituit slujba de păstorire a Bisericii, și în al patrulea rând, pentru propășirea ei duhovnicească Biserica lui Hristos trebuie să fie înrădăcinată în Sfintele Scripturi”⁷.

La începutul lui 1521 în *Didymi Faventini versus Thomam Placentinum pro M. Luthero oratio*, Melanchton l-a apărat Luther, argumentând că el a respins doar practici papale și ecleziastice care au fost în contradicție cu Scriptura, dar nu adevărata filosofie și creștinismul adevărat⁸.

Luther a tăgăduit dreptul Bisericii de a formula învățătura de credință, pentru că aceasta o face Cuvântul lui Dumnezeu “solum verbum condit articulos fidei”⁹. Toate articolele de credință sunt stabilite în Sfânta Scriptură. Cele patru Sinoade Ecumenice, recunoscute de protestanți nu au definit nici un articol, căci toate există în Evanghelie, iar dreptul de a judeca este dat tuturor creștinilor, nu clerului sau ierarhiei. La fel Melanchton afirmă că Scriptura este suprema autoritate, iar mărturisirea Bisericii este un adaos, iar Calvin nu recunoaște dreptul Bisericii de a interveni în articolele de credință, căci astfel s-ar corupe puritatea doctrinei.

Cu toate acestea, Luther și adepții său au fost obligați să prezinte la Dieta de la Augsburg (1530) o mărturisire de credință și dorința lor a fost atunci de a dovedi că doctrina lor coincide cu cea a Bisericii universale, prezentând sensul cuvântului lui Dumnezeu, aflat în Scriptură, pe baza principiilor lor, evidențiind devierile catolice și este el însuși autorul a două cărți simbolice luterane, cele mai importante:

- *Confessio Augustana* (C. A.), 28 articole, - compusă, la cererea împăratului Carol Quintul, pentru a prezenta într-o formă sistematică deosebiri între catolicism și teologii de la Wittenberg și a stinge schisma (ceea ce nu s-a întâmplat, ea adâncindu-se și mai mult) - semnată de 9 conducători și citită în Dieta de la Augsburg în care romano-catolicii formau majoritatea, la 25 iunie 1530, pentru care motiv se mai numește și *Confesiunea de la Augsburg*, este mărturisirea de referință a luteranismului, așezată pe linia simboalelor de credință din primele secole creștine: apostolic,

⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁵ E. P. Meijering – *Melanchton and Patristic Thought*, p. 19.

⁶ Pr. Daniel Benga – *op. cit.*, p. 135.

⁷ Corneliu C. Simuț – *op. cit.*, p. 69. “Dependența de Scripturi a Bisericii este una dintre tezele fundamentale ale ecleziologiei lui Melanchton” (p. 70).

⁸ James William Richard – *op. cit.*, p. 71.

⁹ *Articuli Smalcaldici*, partea II, art. II, 15 – *Die Symbolischen Bücher der evangelisch lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1929, p. 303.

atanasian și niceeo-constantinopolitan: "...ne însușim cele trei simboluri universale și generale, de supremă autoritate, cel apostolic, de bună seamă, cel niceean și cel atanasian... întrucât cuvântul lui Dumnezeu este rânduit în articolele și capitolele Confesiunii Augustane, încă ne însușim și Confessio Augustana prima și nealterată"¹⁰.

C. A. a fost prezentată în text latin și german și a fost aprobată de Luther, căruia i-a fost refuzată participarea la Dieta de la Angsburg și are două părți: art. 1-21, având la bază Articolele de la Schwabach-Marburg (partea dogmatică, pozitivă); art. 22-28, având la bază Articolele de la Torgau¹¹ (partea apologetică, polemică). Melancton s-a folosit la redactarea C. A. de: 17 Articole de la Schwabach (1529); Articolele de la Torgau (1530), compuse de teologii din Wittenberg: Luther, Melancton, Justus Jonas și Johann Bugenhagen; 15 Articole de la Marburg (1529) întocmite în timpul Colocviului de la Marburg. Semnată de 9 principii, citită în Dietă în 25 iunie 1530. „Într-o formă sau alta, aproape fiecare mărturisire a Reformei protestante este modelată atât de efortul polemic al romano-catolicilor sau a altor oponenți protestanți de a o murdări cu atingerea ereziei din trecut, cât și de dinamica sa internă, iar ca răspuns la amândouă este obligată să se adapteze relației dintre substanța catolică pe care o moștenește și principiul protestant pe care îl îmbrățișează”¹².

- *Apologia Confessionis Augustanae* – 14 secțiuni, 28 articole, compusă tot de Filip Melancton în 1531 pentru combaterea mărturisirii apusene *Confutatio Augustanae Confessionis* alcătuită de 20 de teologi, între care Eck, Faber, Cochleus și Wimpina. Apologia urmează planul C. A. aprofundând fiecare articol;

“Confessio Augustana Graeca ne este cunoscută până astăzi în două ediții tipărite în secolul al XVI-lea. Prima ediție care a apărut la Basel în anul 1559, conține doar textul grecesc și are 114 pagini. Ca traducător este trecut doctorul Paulus Dolscius din Plauen, care a scris și prefața în limba latină... Această ediție a fost trimisă de către Melancton Patriarhului Ioasaf II în Constantinopol prin intermediul diaconului Dimitrie în Wittenberg în versiune greacă-latină, fiind editată de către teologii din Tübingen, care au trimis-o de această dată la Constantinopol Patriarhului Ieremia II”¹³.

Apariția lucrării lui Melancton *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, Wittenberg și Basel, 1521 – prima Dogmatică protestantă - a fost de mare importanță pentru confirmarea și extinderea ideilor Reformei. În respectarea îndeaproape a învățaturii lui Luther. Melancton a prezentat noua doctrină sub forma unei discuții asupra "principiilor de conducere" din Epistola către Romani. Scopul său nu a fost să dea o expunere sistematică a credinței creștine, ci o cheie pentru înțelegerea corectă a Scripturii. Cu această carte – tipărită în 100 de ediții până în 1911 - a început creșterea treptată a tradiției scolastice luterane, teologii mai târziu Martin Chemnitz, Mathias Haffner și Leonhard Hutter bazându-se pe ea, dezvoltând-o¹⁴.

În privința principiului formal sola Scriptura, ca premisă a eclesiologiei, C. A. exprimă o opoziție absolută între Tradiție și Scriptură: în afară de Scriptură nu toate celelalte învățături formulate de Biserică cuprind tradiția apostolică, multe sunt tradiții omenești, opuse Evangheliei și învățaturii de credință¹⁵. Apologia le numește *traditiones humanae*, acele acte trupești, care nu mișcă inima (cap. VII), iar cap. XV(8) *De traditionibus humanae in Ecclesia*, cărora le opune Sf. Scriptură este un protest împotriva inovațiilor și așa-numitelor strâmbări ale credinței și cultului apostolic, conchizând că există unele rânduieli, stabilite pentru buna ordine și pentru liniștea în Biserică, dar prin acestea nu se poate dobândi mântuirea.¹⁶

¹⁰ *Formula Concordiae* – Solida Declaratio II, II-III – *Die Symbolischen*, p. 569.

¹¹ Pr. Conf. Dr. Ștefan Sandu – “Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe” în O. nr. 1-2/1991, p. 54-57.

¹² Jaroslav Pelikan – *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 393.

¹³ Pr. Daniel Benga – *op. cit.*, p. 189-190.

¹⁴ Henry Eyster Jacobs – “Scholasticism in the Luth. Church”, *Lutheran Cyclopedia*, New York, Scribner, 1899, p. 434-435.

¹⁵ C. A., art. XV – *Die Symbolischen ...*, p. 42.

¹⁶ *Apologia Confessionis Augustanae* (Apologia), art. XV, 13 – *Die Symbolischen ...*, p. 208.

Potrivit principiului material al Protestantismului, *sola gratia*, ca premisă a eclesiologiei, credinciosul poate avea certitudinea grației divine, numai dacă are încredere că Dumnezeu, în dreptatea Sa îl iartă, fiind el păcătos. “Noi suntem cu adevărat și pe deplin păcătoși, în ceea ce ne privește pe noi și prima noastră naștere. În sens opus, de vreme ce Hristos a fost dat pentru noi, noi suntem sfinți și drepti pe deplin. Astfel, privind problema din aceste două perspective, se poate spune că suntem atât drepti, cât și păcătoși în același timp”.¹⁷ Ceea ce l-a determinat pe Luther să rostească celebrele cuvinte către Melanchton: *Pecca fortiter, sed fortius fide*, denaturând expresia fericitului Augustin: *Iubește și fă ce vrei!* Astfel credinciosul este: “simul justus et peccator ac semper penitens”.¹⁸

În termeni asemănători se exprimă și Philip Melanchton: “Oricare ar fi faptele... chiar dacă ar fi păcate pe față, nu mai privi la fapte, privește la promisiunea milosteniei lui Dumnezeu, la fidelitatea Lui nu te îndoi niciodată, că nu mai ai acum în cer un judecător, ci un Tată, Care îți poartă de grijă”.¹⁹

C.A. se exprimă astfel: "Omul nu se poate îndrepta înaintea lui Dumnezeu prin puterea proprie, prin merit sau prin fapte, ci este îndreptat fără colaborarea sa, pentru Hristos, prin credință, dacă el este sigur că se află în har și păcatele sale au fost iertate pentru Hristos, Care prin moartea Sa a oferit satisfacție pentru păcatele noastre. Această credință se socotește ca îndreptare înaintea lui Dumnezeu".²⁰

În alt loc C.A. numește faptele bune chiar necesare (*bona opera necessaria*), dar încearcă să dovedească din Scriptură că îndreptarea se face numai prin credință (6,1; 20, 14). “Este necesar să facem fapte bune nu pentru că dobândim harul prin ele, ci pentru că Dumnezeu vrea aceasta”.²¹ Faptele nu au nici o relație cu justificarea, ele pot indica însă prezența credinței și nu rămân fără răsplată. “Deși credința este și la protestanți faptă morală și chiar și după protestanți ea se manifestă în fapte bune, totuși concepând-o ei numai ca organ receptiv și socotind că Dumnezeu îndreptează pe om întrucât crede (acceptă) și nu întrucât iubește, separă forțat credința și faptele”.²²

S-a pus apoi întrebarea dacă justificarea are loc numai prin credință în procesul de sfințire, mântuire (pentru viața veșnică) faptele au vreun rol? Chiar între reformatori apar divergențe pe această temă. Melanchton în C. A. afirma “*bona opera necessaria ad salutem*”. S-a iscat astfel *cearta maioristă*, prof. *Georg Major din Wittenberg* mergea pe linia lui Melanchton și spunea că faptele bune sunt necesare pentru mântuire, că așa cum nimeni nu se mântuiește prin fapte rele, nimeni nu se poate mântui fără fapte bune (adeptii lui numiți sinergiști, afirmau chiar că omul deține puteri prin care poate colabora cu grația, din care motiv au fost aspru criticați și combătuți), Nicolae Amsdorf, adept al lui Luther, în disputa de la Eisenach, din 1568, cu Major, declară chiar că faptele bune sunt păgubitoare pentru mântuire. În Formula Concordiae a fost impusă, această ultimă concepție: “Credem, învățăm și mărturisim că faptele bune trebuie să fie cu totul respinse, nu numai când e vorba de justificare, prin credință, ci și când e vorba de mântuirea noastră veșnică. *Sola fide justificari in principio, medio et fine*”.²³

Distincția pe care o fac protestanții între îndreptare și sfințire – în sensul superiorității celei de-a doua – este nejustificată, în contextul în care îndreptarea este înțeleasă ca un act judecătoresc și nu se mai poate dezvolta sau progresa. “Poziția lui Luther față de raportul credință-iubire este acesta: credința nu poate fi separată de iubirea creștină, ea nu înlătură legea, pentru că se revărsă în mod natural în fapte. Dar cu toată această strânsă legătură a faptelor bune cu credința justificatoare, justificarea nu este condiționată, câtuși de puțin de ele”.²⁴

¹⁷ *Dr. Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 39, Weimer-Böhlen, 1833, p. 523.

¹⁸ *Martin Luther – Disputationen - Weimarer Ausgabe* (W. A.), vol. 39, Weimar, 1905, p. 523.

¹⁹ *Philip Melanchton – Loci communes*, VI, 27, Gütersloher Verlagshaus, 1997, p. 218.

²⁰ *C. A.*, art. IV – *Die Symbolischen...*, p. 39.

²¹ *Ibidem*, art. XX, 27 – *Ibidem*, p. 46.

²² *Hristu Andrutsoș – Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu, 1930, p. 271.

²³ *Formula Concordiae*, partea I, cap. IV, 7 – *Die Symbolischen...*, p. 531.

²⁴ *Drd. Ștefan Buchiu – “Concepția despre om și mântuire în Confessio Augustana”* S. T. nr. 5-6/1984, p. 394.

La fel spune Apologia: “Prin singură credința în Hristos și nu prin dragoste sau prin fapte bune dobândim iertarea păcatelor, cu toate că dragostea urmează credinței. Așadar noi suntem îndreptați numai prin credință, îndreptarea fiind înțeleasă în sensul că aceasta face un om nedrept drept sau efectuează regenerarea”.²⁵ Credința primită prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu îl aduce pe om la cunoașterea păcatului și îi deschide inima pentru primirea harului iertării sau grațierii, prin ascultarea sau auzirea cuvântului lui Dumnezeu.

Luther dezvoltă după 1518 *teoria imputației* după care Dumnezeu ne impută nouă opera Fiului Său sau neprihănirea alienabilă a lui Hristos, pentru că ne vede pe noi în El. În fața lui Dumnezeu Hristos a luat locul pe care trebuia să-l luăm noi. Hristos se substituie nouă și astfel suntem considerați iertați în El. Moartea Lui reprezintă justificarea noastră. “Ne justificăm din grație prin credința în Hristos, dacă credem că suntem primiți în grație și ni se iartă păcatele prin Iisus Hristos, care prin moartea sa a dat satisfacție pentru păcatele noastre. Această credință ne-o impută Dumnezeu, pentru dreptatea față de El”.²⁶

Protestantismul este astfel consecvent cu premisele expuse în antropologia sa. Firea omenească este cu totul stricată prin căderea în păcat. Omul nu mai poate face nimic în ce privește mântuirea. Nu se poate vorbi despre sinergie, creștinul este privat de o relație sinergică cu Dumnezeu. Omul este îndreptat printr-un răspuns afirmativ, un *credo*, spus către Dumnezeu, Care îl justifică automat, fără participarea lui, îndreptarea se produce înafara omului.

Astfel mântuirea numai prin credință este legată de *sola gratia* – numai prin grația (mila) lui Dumnezeu, depinde exclusiv de Dumnezeu, deschizându-se perspectiva predestinației, asistând la monologul lui Dumnezeu cu El însuși (Gottes allein wirksamkeit). Dumnezeu și omul rămân două existențe independente și paralele. Nu poate exista o legătură harică între ei, deoarece în Protestantism prin *gratia* se înțelege doar însușirea de gratuitate a harului. Așadar omului i s-a făcut doar o favoare (favor Dei), nu mai e vorba de împărtășire reală de energie dumnezeiască și îndumnezeitoare, “oamenii nu pot ajunge la justificarea înaintea lui Dumnezeu prin propriile puteri, merite sau fapte și se justifică prin grație prin credința în Hristos, dacă cred că sunt primiți în grație și li se iartă păcatele prin Hristos, care prin moartea sa a dat satisfacție pentru păcatele noastre. Această credință ne-o impută Dumnezeu pentru dreptatea față de El”.²⁷

Protestantismul a rămas doar la cuvânt, reprezentând creștinismul redus doar la cuvânt. Nu este nevoie de Taine, căci Duhul Sfânt împărtășește grația, înțeleasă ca cuvânt de grație, de iertare și nu lucrează la transformarea credincioșilor. În consecință Biserica nu mai este înțeleasă ca spațiu al manifestării puterii mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt. “Această privire a lui Hristos și a Bisericii de exercițiul puterii Lui divine, n-a mai reținut, în afară de ispășirea Lui substitutivă în vederea mântuirii noastre, decât cuvântul Lui, care a făcut anterior sau posterior cunoscut faptul acestei ispășiri și cuvântul Bisericii, care anunță mântuirea prin ispășirea lui Hristos, ca un fapt pur exterior oamenilor. Creștinismul a fost astfel redus la cuvânt, sau la teologie”.²⁸

C.A. învață că Biserica "este societate a sfinților în care Evanghelia se învață drept și se săvârșesc tainele după cuviință" (art. 7)²⁹. Acest articol exprimă eclesiologia protestantă clasică. În același loc sunt stabilite unele criterii sau semne văzute ale Bisericii nevăzute, pentru a nu fi dizolvat cu totul conceptul de Biserică, fiind respinsă teza anabaptistă conform căreia harul poate fi primit în afara acestor două mijloace: cuvântul și sacramentele³⁰. Melancton accentuează latura funcțională a Bisericii în detrimentul ființei, așa cum reiese și din succesiunea articolelor mărturisirii, art. 5 vorbește despre lucrarea Bisericii: învățarea cuvântului și administrarea scaramentelor și art. 7 despre aspectul de societate³¹.

²⁵ Apologia, art. IV, 77-78 – *Die Symbolischen...*, p. 100.

²⁶ C. A., art. IV, 1-3 – *Die Symbolischen...*, p. 39.

²⁷ C. A., art. VI, 1 – *Die Symbolischen...*, p. 39.

²⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae – “Sfântul Duh în Revelație și Biserică”, O. nr. 2/1974, p. 239.

²⁹ C. A., art. VII – *op. cit.*, p. 40.

³⁰ Comeliu C. Simuț – *op. cit.*, p. 72.

³¹ C. A., art. V – *op. cit.*, p. 39.

Definiția din C.A. art. 7 este dezvoltată și în Apologie: “Biserica adevărată este societatea de credință și de Duh Sfânt în inimi”³², “Cu adevărat și în sens propriu Biserica este aceea care are Duhul Sfânt. Această Biserică este în sens propriu stâlp și temelie a adevărului”³³.

Făgăduința mântuirii nu aparține celor care sunt în afara Bisericii lui Hristos, la care nu există nici predică, nici taine, deoarece Împărăția lui Dumnezeu există numai unde se predică și se săvârșesc sacramentele³⁴.

Membru al Bisericii este oricine primește Cuvântul și Tainele. Este recunoscut caracterul văzut al Bisericii și prezența păcătoșilor în aceasta, dar nu este precizat rolul lor: “în această viață mulți ipocriți și persoane rele sunt amestecați cu credincioșii”³⁵. “Biserica este ascunsă pentru mulțimea impioșilor”³⁶. Calitatea de membru al Bisericii este condiționată de îndreptarea prin credință: “Aparțin Bisericii nominal și actual (nomine et re) cei ce au primit Cuvântul și Tainele în credință și se împărtășesc de prezența Duhului Sfânt”³⁷.

Biserica este propovăduire și adunare, “comunitatea sfinților, care participă reciproc la aceeași Evanghelie sau învățătură și același Duh Sfânt, care mântuiește, sfințește și conduce sufletele noastre”³⁸.

În gândirea lui Melanchton există o legătură între îndreptățire, Biserică și euharistie. Ca urmare a îndreptăririi prin har (forensice) oferită de Dumnezeu, omul își însușește această îndreptățire prin credință. În acest moment el face parte din Biserica lui Hristos, care este adunarea tuturor celor îndreptățiți în acest fel, adică pe baza îndreptăririi lui Hristos care este imputată fiecăruia în parte prin har și și-o însușește fiecare în parte prin credință...cei care fac parte din Biserica lui Hristos, adică cei îndreptățiți prin impunerea neprihănirii lui Hristos și care și-au însușit prin credință această neprihănire, primesc harul lui Dumnezeu nu numai prin imputare, ci și prin sacramente, prin euharistie³⁹.

Un semn sigur al Bisericii adevărate prin care vine harul în Biserică este predicarea Cuvântului lui Dumnezeu. Protestanții pun pe o treaptă mai înaltă Cuvântul decât Sf. Taine, înțelese doar ca semne ale făgăduinței “taina este o ceremonie ori un act în care Dumnezeu ne transmite ceea ce se oferă de către făgăduința legată de ceremonie”⁴⁰.

În concepția protestantă, Biserica este ceva nevăzut și interior. Caracterul văzut al Bisericii este minimalizat până la desființare. Nu există o autoritate care să poată găsi locul unde se învață drept Evanghelia și se săvârșesc corect sacramentele. Potrivit principiului fundamental protestant *sola Scriptura* aceasta ar fi singura autoritate, dar ea nu poate hotărî nimic despre săvârșirea Tainelor.

Bisericile protestante nu sunt Biserici harice, sacramentale, căci omul este lipsit de orice posibilitate receptivă pentru har⁴¹, ele devenind mai degrabă adunări sau congregații lumești. Nu este necesară în Protestantism actualizarea Jertfei lui Hristos, consecință a învățaturii despre mântuire, care se realizează în mod exterior, juridic, într-un moment trecut al istoriei. Lipsește din

³² *Apologia*, art. VII 5 – *Ibidem*, p. 152.

³³ *Ibidem*, art. VII, 22 – *Ibidem*, p. 156.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *C. A.*, art. VIII – *op. cit.*, p. 40.

³⁶ *Apologia*, art. VII, 12 – *op. cit.*, p. 153.

³⁷ *Ibidem*, art. VII, 12 – *op. cit.*, p. 154.

³⁸ *Ibidem*, art. VII, 8 – *op. cit.*, p. 153.

³⁹ Comeliu C. Simuț – *op. cit.*, p. 73-74.

⁴⁰ *Apologia*, art. XIII, 3 – *op. cit.*, p. 202.

⁴¹ Magistrand Ioan I. Ică – “Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har”, O nr. 4/1960, p. 538: “Dacă natura sau chipul este identic cu dreptatea originară, care prin păcat s-a pervertit total, înseamnă că natura, după cădere a pierdut însuși *humanum* din ea, ființa sau sâmburele ei, devenind o ființă pur naturală. Desigur, teologia protestantă nu a voit să tragă concluzia ultimă că, omul, prin păcat, a pierdut însuși omeneșul din el, dar felul cum explică conservarea acestui *humanum* arată totuși că el este un *humanum* natural ahatic și antihatic”. A se vedea întreg capitolul *Raportul între natură și har în Teologia protestantă*, în cadrul acestui articol, p. 536-544.

eclesiologia protestantă aspectul vertical-harismatic - Împărăție a harului și a Tainelor, precum și aspectul eshatologic - spațiu în care are loc ridicarea credincioșilor de pe pământ la cer și în același timp coborâre a cerului pe pământ.

Protestanții ignoră aspectul pozitiv al îndreptării, în sens ortodox, ei separă îndreptarea (achitarea de pedeapsă), de sfințire (declarație ca drept), iar aspectul negativ, pentru ei nu înseamnă ștergere reală, desființare realmente a păcatului, ci doar o ștergere formală. Ideea de îndumnezeire rămânând complet străină Protestantismului rezultă că Biserica nu este comunitate plină de energiile îndumnezeitoare.

În concepția protestantă Întruparea nu ar mai fi necesară - această grațiere sau declarație, ca drept putea fi făcută și printr-un decret și nici nu este eficientă, pentru că nu poate desființa efectiv păcatul adamic. "A îndrepta, după uzul juridic, spune Apologia, înseamnă a elibera pe vinovat și a-l proclama drept, dar pentru dreptate străină, adică aceea a lui Hristos (propter aliena iustitiam videlicet Christi), care ni se atribuie prin credință"⁴².

Îndreptarea implică conlucrare, urcuș (creștere) neîncetat, iar Biserica este aceea care oferă atmosfera pentru această creștere.

Biserica este mediul comunitar uman în care Hristos își re trăiește împreună cu creștinul acțiunea Sa mântuitoare, în Trupul Său eclesial, mediul în care fiecare mădular al Lui se află pe altă treaptă a urcușului său, dar în Același Hristos, coborât la nivelul fiecăruia⁴³, definiția din C. A. art 7 este contradictorie și inconsistentă. Separarea celor două aspecte ale Bisericii nu se poate susține practic. Omul justificat rămâne în păcat și are nevoie de auzirea cuvântului lui Dumnezeu. Ori predicarea acestuia se face în Biserica văzută. Orice sectă poate afirma că în cadrul ei se predică corect cuvântul Evangheliei și se săvârșesc corect Tainele. Dacă se recunoaște întregii comunități dreptul de a decide asupra corectitudinii propovăduirii sau săvârșirii Tainelor, s-ar recunoaște pe de o parte o Biserică văzută, iar pe de altă parte: "cuvântul dumnezeiesc și Tainele corecte și conforme cu Evanghelia nu sunt acelea pe care le mărturisește gruparea religioasă ca atare, ci acelea care sunt cu adevărat corecte, care pot fi dovedite ca atare istoricește, prin mărturia primelor veacuri creștine"⁴⁴.

Biserica noastră reproșează luteranismului că definiția Bisericii ca "congregatio sanctorum" din art VII al Confesiunii Augustane confundă cele două faze ale Bisericii⁴⁵. Între Biserica de pe pământ și cea din cer există o solidaritate, dar și continuitate. Îndumnezeirea oamenilor începe aici, dar se continuă în cer. E o trecere neconținută de la una la alta. Între stadiul Bisericii de pe pământ și cel din cer există însă o deosebire. Dumnezeu sporește pe pământ prin puterea Sa, puterea omenească de activitate și de luptă, pe când în cer aceasta face loc vieții dumnezeiești după har.

Chiar de pe pământ Biserica trăiește nu o viață pământească, omenească, ci o viață dumnezeiască și harică, pentru că ea este sacramentul Împărăției lui Dumnezeu. "Nu numai Domnul, capul ei este nevăzut, nu numai harul care întrânsa sfințește și mântuiește este nevăzut, dar și unirea cu Domnul prin credință este și aceasta spirituală și nearătată... Biserica este părtașă amândurora a dumnezeiescului și a omeneșului, a elementului văzut și a celui nevăzut. Elementul ei văzut, însă, este legat strâns cu elementul văzut ca sufletul cu trupul. În acest sens partea nevăzută a ei nu este altceva decât manifestarea indispensabilă a părții nevăzute. După cum în Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a făcut om, cele două firi s-au unit într-o unitate persoana unică a Domnului, tot astfel și în Biserică, în mireasa Lui cea sfântă și neîntinată totalitatea credincioșilor este unită cu Capul și Întemeietorul ei nevăzut"⁴⁶.

⁴² *Apologia*, art. III, 184, în *Die Symbolischen...* p. 139.

⁴³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae - *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ed. II, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 277.

⁴⁴ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. I. Petreună, Pr. Prof. Isidor Todoran - *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, Ed. IBMBOR, București, 1958, p. 821.

⁴⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae - "Sinteză eclesiologică" S. T. nr. 5-6/1955, p. 276.

⁴⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul - *Răspunsuri către Talasie*, întrebarea 22 Filocalia, vol. 3, ed. a II-a, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 87, (trad. D. Stăniloae).

Philip Melancthon recunoaște în prima fază autoritatea episcopală, ca și Luther, „în această comunitate, este adevărat, este necesară o organizare, deci vom păstra formele de administrație catolică, chiar și episcopatul”⁴⁷, iar în lucrarea *De ecclesia et de autoritate verbi Dei* vorbește despre tradiția dogmatică a Bisericii vechi, care trebuie să fie în acord cu Scriptura, „propter verbum Dei”⁴⁸. Melancthon a fost dispus să admită regula episcopală, cu condiția ca episcopii să acționeze în mod corespunzător și să promoveze doctrina corectă, să permită administrarea Sacramentului în ambele feluri, căsătoria preoților, și să elimine missa⁴⁹. Dar, va preciza mai târziu, „această ierarhie nu vine prin instituire de la Iisus Hristos, ea derivă numai din nevoile comunității și primește de la comunitate puterile religioase”⁵⁰.

Hirotonia – prin punerea mâinilor și rugăciune, așa cum spune Scriptura, este un simplu ritual de investire în oficiu, o împuternicire, o conferire a darului oficiului. Este argumentarea reformatorilor Luther, urmat de Melancthon și Calvin, ce se constituie în principiul social al Reformei, o altă premisă a învățurii protestante despre Biserică. Ea nu este o Taină, este lipsită de orice sacramentalitate, dar poate fi numită sacrament, în Protestantism, pentru o deschidere față de romano-catolicism și Ortodoxie: „Chemarea pentru mărturia personală, care este dată fiecărui creștin, are loc printr-o lucrare simbolică, pe care Biserica o desemnează ca sacrament, adică prin Botez... chemarea pentru participarea la misiunea apostolică în slujire specială a unității Bisericii are loc printr-o lucrare simbolică, Hirotonia. Astfel, această lucrare, ca o concretizare a unicei taine a mântuirii care-l leagă pe Hristos de Biserica lui, se poate numi sacrament, deși ea, spre deosebire de Botez, nu mijlocește primitivul ei harul justificator și instituirea în filiația divină”⁵¹.

Nu poate fi vorba despre un har special al preoției, împărțit personal, căci: „trebuie să se observe că Dumnezeu nu dă cuiva Duhul Său și darul, ci prin, sau cu cuvântul exterior”⁵² „este un singur ministeriu spiritual instituit de Dumnezeu. Acesta aparține ființei Bisericii”⁵³, funcțiile acestuia fiind propovăduirea Evangheliei și administrarea Tainelor, el putând include mai multe trepte sau funcții, care rămân totuși numai de drept uman.

Tot în C. A. se spune: „Pentru ca noi să primim această credință s-a instituit ministeriul propovăduirii Evangheliei și administrării Tainelor, nu pentru meritul nostru, ci pentru justificarea adusă de Hristos”⁵⁴. Este o continuare a articolului 4, care tratează despre îndreptare. Astfel este legată învățătura despre ministeriu și cea despre îndreptarea numai prin credință. C. A. accentuează importanța sarcinii și dreptului Bisericii care are porunca lui Dumnezeu de a numi slujitori în oficiul ministeriului. „Biserica are poruncă de la Dumnezeu de a așeza slujitori pentru a predica Cuvântul lui Dumnezeu și a săvârși Tainele”⁵⁵.

C. A. spune: „nimeni altul să nu învețe în Biserică, nici să săvârșească tainele, afară de cel chemat printr-un rit (nisi rite vocatus)”⁵⁶. Termenul *rite* este însă ambiguu și nu lămurește problema instituirii cuiva în slujirea preoțească. Caracterul sacramental al preoției nu este afirmat explicit de reformatori sau de cărțile simbolice... Preoția rituală este considerată o simplă expresie a preoției generale a credincioșilor. Articolul afirmă dreptul și totodată sarcina Bisericii de a numi slujitori în oficiul ministeriului.

⁴⁷ Philippi Melanthonis *Epistolarum, Praefationum, Consiliorum*, liber octavus în Carolus Gottlieb Bretschneider (ed.) - *Corpus Reformatorum*, Halis Saxonum, tom IV, 1837, col 624, tom IX, 1842, col. 937.

⁴⁸ Viorel Mehedițu – *Offenbarung und ublieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und evangelisch – lutherischen Kirche*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, p. 154-155.

⁴⁹ James R. Huebner – “The Relationship Between Luther and Melancthon with Practical Applications for the Ministry” în Metro North-South Joint Pastoral Conference at St. John Evangelical Lutheran Church Wauwatosa, Wisconsin, November 14, 1983, p. 11.

⁵⁰ J. Paquier – „Mélanchton” în A. Vacant, E. Manganot (ed.) – *Dictionnaire de Théologie Catholique*, p. 508.

⁵¹ W. Pannenberg – *Teologia Sistematică*, vol. III, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe, Alba-Iulia, 1999, p. 217 (introducere și traducere de Pr. Dr. George Remete).

⁵² *Articuli Smalcaldici*, partea III, art. VIII, 3 – *Ibidem*, p. 321.

⁵³ C. A., art. XIV – *Die Symbolischen*, p. 42.

⁵⁴ C. A., art. V în *Ibidem*, p. 39.

⁵⁵ Pr. Conf. Dr. Ștefan Sandu – *op. cit.*, O. nr. 3-4/1992, p. 27.

⁵⁶ C. A., art. XIV – *Die Symbolischen*, p.42

Mărturisirile de credință, ce-l au ca autor pe Melancton și nu numai, cunosc ideea unei ordini în Biserică, stabilită după dreptul uman, în această ordine de idei Apologia spune: "ierarhia bisericească... a fost introdusă de Părinți cu o bună și folositoare intenție".⁵⁷ "Slujitorii sunt chemați și aleși de Biserică după canonul apostolic (I Tim 3; Tit 1) și investiți prin rugăciuni și punerea mâinilor presbiterilor (bătrânilor). Rânduirea slujitorilor este un ritual de însărcinare, un act prin care o persoană este pusă de-o parte sau recunoscută de Biserică prin punerea mâinilor pentru o anumită sarcină, însărcinarea este temporară, pastorii sunt aleși de oamenii pe care îi slujesc iar comunitatea poate să-i revoce.

Ierarhia în Protestantism este parte a Bisericii exterioare, nu poate aparține Bisericii adevărate. În sprijinul învățaturii despre preoția generală este adus textul de la I Pet 2,9, care se referă la creștini în general, membrii ai Bisericii, poporul lui Dumnezeu, neavând funcție sacramentală, astfel diaconul este slujitor sau ajutor în lucrarea socială sau samaritană a Bisericii, dar și evanghelizator, iar pastorului (presbiterului) și episcopului îi revine supravegherea adunării și lucrarea de învățatură pentru că supravegherea trebuie exercitată în special prin învățatură. Așadar slujitorii sunt coborâți în rândul laicilor deosebindu-se de aceștia doar prin capacitatea de a propovădui Evanghelia. Preoția este înțeleasă în principal în dimensiunea ei învățătoarească, fiind umbrite celelalte aspecte. Oficiul cel mai înalt în Biserică este oficiul predicii.⁵⁸

Preoția reprezintă un punct central, care concentrează și implică în sine principalele capitole ale Teologiei Dogmatice, hristologia, soteriologia, eclesiologia. "Întreaga eclesiologie ortodoxă se întemeiază pe existența preoției creștine"⁵⁹.

În Ortodoxie este subliniată importanța soteriologică a preoției sacramentale "Având ca scop mântuirea și sfințirea neamului omenesc prin Jertfa Sa de pe Cruce, Iisus Hristos n-a lăsat această dumnezeiască lucrare mântuitoare la latitudinea fiecăruia, ci a așezat, încă fiind pe pământ o instituție preoțească văzută, care să continue preoția Lui veșnică, în persoana Sf. Apostoli și a urmașilor lor direcți, până la sfârșitul veacurilor"⁶⁰.

Potrivit învățaturii ortodoxe prin slujirea preoțească ni se împărtășește neîntrerupt harul mântuitor al Jertfei de pe Cruce, fără de care nu putem intra în Împărăția lui Dumnezeu. Ministerul instituit de Dumnezeu nu se referă, în concepția protestantă la slujirea - preoțească ci la funcție – predicare și administrare. "Dacă însă vreți să numiți sacramentul Hirotoniei un sacrament al oficiului predicatorial și a Evangheliei, atunci nu ar fi nici o greutate să numim Hirotonia ca sacrament... Întrucât *ministerium verbi* are mandatul lui Dumnezeu și magnifice promisiuni, punerea mâinilor ar putea fi socotită sacrament"⁶¹.

În 1540, Melancton a rescris unele părți ale Confesiunii în scopul de a se reconcilia cu calvinismul și Jean Calvin însuși a semnat versiunea aceasta a Mărturisirii (Confessio Augustana Variata). „Textul Variatei e modificat într-o serie de puncte și reproduce schimbările din Teologia lui Melancton produse prin contactele sale personale cu Bucer și Calvin. Astfel în ce privește presedstinația și libertatea voinței Melancton a adoptat o poziție moderată de tip sineglist (prin care se apropia de catolicism), însă în ceea ce privește teoria prezenței euharistice s-a apropiat de învățatura reformatorilor elvețieni"⁶². Această ediție a constituit baza negocierilor dintre catolici și protestanți, la Worms în 1541, dar a fost condamnată de către luteranii radicali.

⁵⁷ Apologia, art. XV, 13, *Symbolischer...*, p. 208.

⁵⁸ C. A., art. XXVIII, 10 – *Die Symbolischen*, p. 64.

⁵⁹ Pr. Dr. Vasile Mihoc – "Preoția după Noul Testament" M. A. nr. 4-6/1974, p. 250.

⁶⁰ Diac. Lect. Ioan I. Ică - "Slujirea preoțească după Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Ierarhia bisericească și puterea disciplinară" M. O. 1-2/1975, p. 7.

⁶¹ Apologia, art. XVII, 9-12 – *Die Symbolischen...*, p. 203.

⁶² Pr. Adrian Carebia – *Istoriografia Reformei protestante*, Ed. Canonica, Cluj-Napoca, 2008, p. 178. Astfel art. X apare în forma: "Că prin pâine și vin trupul și sângele lui Hristos sunt cu adevărat înfățișate (exhibeantur) celor care mănâncă Cina Domnului" (C. A. Variata, Henricus Ernestus Bindseil (ed.) – C. R., vol. XXVI, Bunsvigae, 1858, col. 357) Trebuie amintit aici și *Acordul de la Wittenberg* din 1536 semnat de Melancton, Bucer și Luther, cu privire la doctrina euharistică.

În etapa Teologiei sale târzii, cum este numită⁶³, Philipp Melanchton elaborează o doctrină a Bisericii vizibile, considerată ca instituție divină.

După anul 1540 el respinge noțiunea unei Biserici invizibile, considerată până acum ca o realitate, pentru că ea se compune din oameni care trăiesc aici jos. El declară că această idee face din Biserică o idee platonică, ceea ce contestase anterior, "Nu înțelegem Biserica ca pe o cetate platonică. Această *coetus* este adevărata Biserică în care strălucește doctrina pură a Evangheliei și în care drept se administrează sacramentele după tradiția divină"⁶⁴. El pretinde acum, că Efes 4, Ps 25,8, Ps 83,2 vorbesc despre Biserica vizibilă în care răsună cuvântul Evangheliei și în care există un magisteriu prin care Dumnezeu se revelează și lucrează eficace. Este accentuată astfel funcția învățătoarească a Bisericii. "Melanchton confundă ontologia Bisericii cu una dintre funcțiile Bisericii, adică învățătura. Astfel, Melanchton susține că școala este una dintre caracteristicile Bisericii, o *nota ecclesiae*, o trăsătură a ontologiei sale"⁶⁵.

Biserica e deci o congregație de oameni care profesează Evanghelia și folosesc corect de Tainele, în afară de care nu există mântuire și la care trebuie să se adere. Ea cuprinde, evident, alătura de cei ce au suferit o renaștere, un mare număr de simpli aderenți, care nu participă însă sau nu mai participă la viața în Dumnezeu⁶⁶, "există membri adevărați ai Bisericii care țin articolele de credință, dar și alții care sunt în eroare"⁶⁷.

Astfel cele două indicii ale Bisericii invizibile au devenit semnele unei instituții vizibile, care trebuie respectată, care singură păstrează doctrina curată și prilejuiește mântuirea. "Autoritatea pe care Biserica o are nu este nimic, numai dacă ea proclamă și expune cuvântul lui Dumnezeu"⁶⁸, altfel, ea "poate greși, după cum au greșit pontifii și preoții"⁶⁹. El recunoaște o autoritate relativă și Sf. Părinți, dar care este subordonată autorității Sf. Scripturi, care este una absolută; având la bază principiul *propter verbum Dei* adică ceea ce este în acord cu cuvântul divin (cuprins numai în Sf. Scriptură) este adevărat se ajunge la un reduționism biblic, totul se reduce la principiul *sola Scriptura*.

El vorbește despre partea instituțională a Bisericii susținând dreptul evanghelicilor de a se numi Biserică, de a se considera continuatoarea veritabilă a Bisericii primare. "Melanchton a reușit să realizeze sinteza dintre ideile umaniste și teologia reformatoare a lui Luther, sub a cărui influență se afla sinteză care constituie însăși specificul teologiei sale"⁷⁰.

În decursul timpului s-a ajuns ca ideea de Biserică să fie alterată, consideră Emil Brunner (1889-1965), reprezentant de seamă a Teologiei dialectice, formându-se chiar unele caricaturi ale ei, prin exagerarea în chip unilateral a unui element de adevăr pe care îl conțin și enumeră cinci astfel de caricaturi: ierarhic-clericală - pietist-subiectivistă sau pietismul, spiritualist-individualistă sau spiritualismul individualist, utopic-teocratică sau utopismul teocratic și cea ortodox-intelectuală sau teologismul, care își are originea în Teologia lui Melanchton, care accentuează cuvântul divin, căci Evanghelia este viața Bisericii, însă "Biserica nu este acolo unde numai se predică drept, ci acolo unde se și crede și anume se crede așa că această credință nu înseamnă numai dreaptă învățătură (*Rechtgläubigkeit*), ci o făptură nouă, o nouă naștere"⁷¹.

Werner Elert (1885-1954) prestigios reprezentant al neoluteranismului, prosacramentalist, se îndreaptă spre înțelegerea tradițională a Bisericii și chiar acceptă prezența păcătoșilor în Biserică

⁶³ Comeliu C. Simuț – *op. cit.* p. 83.

⁶⁴ Philipp Melanchton – *De ecclesia et de autoritate verbi Dei*, Henricus Ernestus Bindseil (ed.) – C. R., vol. XXIII, Bunsvigae, 1855, col. 640.

⁶⁵ Comeliu C. Simuț – *op. cit.* p. 84-85.

⁶⁶ Prof. Dr. Nicolae Chițescu și colab. - *op. cit.*, p. 815.

⁶⁷ Philipp Melanchton, *De ecclesia*, col. 599.

⁶⁸ Henri Strohl – "La notion de l'Eglise chez les Réformateurs" – RHPR VI-e anée, nr 3-4-5/1936, p. 290.

⁶⁹ Philipp Melanchton, *De ecclesia*, col. 602.

⁷⁰ Pr. asist. dr. Daniel Benga – "Receptarea și autoritatea Părinților Bisericii de Răsărit la Martin Luther și Philip Melanchton" Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian*, Ed. Universității din București, an II (2002), p. 17.

⁷¹ Emil Brunner - *Um die Erneuerung der Kirche*, Gotthelf Verlag, Bonn-Leipzig, 1934, p. 11.

“credincioșii sunt păcătoși, ei știu că sunt ca atare, păcătoși care primesc iertarea”... “Biserica este comunitatea credincioșilor pentru că ea este comunitatea păcătoșilor care cred”.⁷² Teologul luteran lărgeste sfera lui *coetus vocatorum*, concept lansat încă de la începuturile Protestantismului de Philip Melancton, desemnând Biserica drept *coetus baptizorum*: “dacă membrilor Bisericii te adresezi cu *sfinți*, atunci ei chiar sunt... prin apartenența lor. Mai apoi ei vor deveni prin încorporare. Aceasta însă se realizează prin Botez”.⁷³

Edmund Schlink (1902-1984) teolog luteran, cu o importantă contribuție la formarea climatului ecumenic contemporan reproduce concepția lui Melancton, potrivit căruia doar la Parusie Biserica va fi arătată în puritatea ei, până atunci *ecclesia proprie dicta* – societate a credincioșilor adevărați, în acord cu Evanghelia, rămâne ascunsă în *ecclesia large dicta* – comunitate exterioară, corpus mixtum. “Situția eshatologică a creștinismului prin a doua venire a lui Hristos va găsi expresia depășirii separației între Biserica văzută și Biserica nevăzută”.⁷⁴

Impulsionat de Luther să lucreze pentru Reformă, Melancton a sistematizat ideile lui și le-a apărut în public. El poate fi caracterizat de moderație, conștiincios, prudent, pacifist, lipsit de agresivitate, dar și acuzat de lipsă de decizie, nesiguranță, oscilație, nu a fost un teolog original, ci un geniu sistematizator, un umanist, numit „părintele Teologiei evanghelice”.⁷⁵

⁷² Werner Elert – *Der christliche Glaube, Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Hamburg, 1960, p. 408.

⁷³ *Ibidem*, p. 409.

⁷⁴ Edmund Schlink – *Ökumenische Dogmatik Grundzüge*, Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1983, p. 687.

⁷⁵ Klemens Löffler – “Melancton” *The Catholic Encyclopedia, an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, volume ten, The Encyclopedia Press, New York, 1911, p. 151.

SFINȚII IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL ȘI IRINEU AL LYONULUI DESPRE ÎNDUMNEZEIRE

LIVIU PETCU*

ABSTRACT. *The Saints Justin Martyr and Philosopher and Irenaeus of Lyons about Deification.*

Becoming one with God is the most perfect achievement of Christianity, which constantly surpasses itself by its uncreated grace, by recreating God's image in its body, that is by appropriating the state of sacrifice and transfiguration of the Body of the Resurrected Christ into its body, thus making it transparent and projecting it towards perfection and becoming one with God.

The essence of this teaching about becoming one with God is – according to the Holy Scriptures, the Holy Fathers and important orthodox theologians – spiritual, sacramental and moral rebirth, into the Christians' adoption, holiness and religious-moral-social perfection. Having made peace with God by Christ's redemption work, the Christian man leaves his state of slave to sin and death and of separation with God, and he finds again his freedom and immortality.

The deification of man is the highest stage in the economy of deliverance, as this is the stage in which the uncreated energies and the gifts of the Holy Ghost are acquired by the faithful, and they become the body and soul in the "temple of God" (I Cor. 5, 19-20), as the faithful feels that "Christ lives in him" (cf. Gal. 2, 20), and through Christ, the whole Holy Trinity.

Keywords: *deification, ideal, Christian, philosopher, Platon, Justin Martyr, Irenaeus of Lyons, spiritual, perfection, Logos, experience.*

În secolele primare, autorii patristici au tratat îndeosebi modul cum se ajunge la îndumnezeire, drumul sau parcursul uneori destul de sinuos în atingerea ei și nu descrierea stării și experiențelor omului îndumnezeit.

Chiar dacă s-ar putea menționa despre literatura primelor trei secole că este una cu preponderanță epistolară, tratarea temei îndumnezeirii a stat și în atenția sfinților și a scriitorilor bisericești de până în secolul al IV-lea, aceasta realizându-se însă într-un mod mai pasager, nedeplin dezvoltat, netratat cu minuțiozitate, nedezbătându-se *in extensum* toate nuanțele temei, dacă ne gândim comparativ la ceea ce au dezvoltat mai târziu *Grupul Capadocienilor*, Sfinții Maxim Mărturisitorul, Dionisie Areopagitul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama etc. care au scris despre *vederile fățișe* ale lui Dumnezeu în lumină, nor, întuneric, extaz etc.

Cu toate acestea, Sfinții Iustin Martirul și Filosoful și Irineu al Lyonului au trasat câteva linii de interpretare în ce privește tema îndumnezeirii, de care vor *profita* Părinții secolelor următoare, care vor adânci, aprofunda și organiza tema din ce în ce mai sistematic.

Personal, aș putea sublinia, fără a dori să fiu bănuț de carențe în ceea ce privește modestia, că această încercare a mea este una de pionierat la noi. În Occident au mai fost încercări reușite în privința aceasta, de pildă, printre cele mai recente este cea a lui Norman Russell (*The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2006), pe care, așa cum se va putea observa, am citat-o deseori.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful

Unul dintre rivalii proto-ortodocși ai ereticului Valentin, care și-a condus propria *didaskaleion* în Roma, la sfârșitul lui 150, „deasupra băilor unui anume Martinus”¹, a fost Sfântul Iustin Martirul și Filosoful. Întâlnirile sale cu discipolii, care îi includeau pe Tațian și, posibil, Irineu, nu ne-au fost

* Asist. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Iași, patristica10@yahoo.com.

¹ Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford University Press, Oxford, 1972, p. 49.

descrise, dar nu este improbabil că includeau tipul de interogări menționat de Porfir în prezentarea realizată de el școlii lui Plotin în secolul următor.

În tinerețe, își alege direcția platonice, studiind cu asiduitate principiile acestei filosofii, având ca profesor pe un profund cunoscător al filosofiei platonice. El credea că acum va reuși să devină un adevărat filosof și va ajunge la cunoașterea supranaturalului. Pentru a putea aprofunda toate secretele platonismului, s-a retras în singurătate pe malul mării și aici, depărtat de orice zgomot lumesc și trăind numai pentru sine și ideile sale, nutrea speranța că va reuși să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu, care era ultimul grad de perfecțiune la care putea să ajungă un aderent al platonismului. Această speranță îl făcea să se creadă că deja a ajuns un mare filosof. Nu s-a putut însă bucura de ideile pe care le nutrea în inima sa, căci în curând ajunse să se convingă că se afla pe un teren fals, și își zădărnice timpul căutând adevărul.

Într-una din zile, pe când el rătăcea, după obicei, pe malul mării, cufundat profund în cugetările sale, apare înaintea lui un bătrân cu chipul plin de blândețe și de demnitate, pe care după ce-l privi câțva timp cu respect, intră cu dânsul în dialog. Acest bătrân îi zguduie din temelii întreg edificiul de idei pe care îl construise tânărul filosof Iustin și îndreptă mintea lui pe adevăratul drum de gândire. Îl convinse pe Iustin despre netemeinicia principiilor ce le susținea și-i menționă faptul că cercetările și cugetarea omenească nu pot conduce decât la convingerea că există Dumnezeu, însă pe Dumnezeu personal, substanța Lui, aceasta nu o poate cunoaște nimeni. Îi precizase că, pe câtă vreme filosofii nu știu nimic sigur despre Dumnezeu, despre nemurirea sufletului etc., au fost cu mult mai înainte profeți care, luminați și inspirați fiind de Duhul Sfânt, au învățat și au scris despre ceea ce au văzut și au auzit, ei neanunțând cele dovedite prin mintea omenească, ci doar cele revelate de Dumnezeire. Ei au fost adevărați profeți și aceasta s-a probat prin minunile făcute de ei și prin profețiile lor, care s-au împlinit întru totul. În sfârșit, bătrânul sfărmă cu totul mândria și pretențiile tânărului filosof, îndemnându-l spre umilință fără de care nimeni nu poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Astfel se nascu în inima lui Iustin dorința de a cerceta scrierile Profeților și ale Apostolilor și se convinse, că adevărata filosofie nu se găsește decât în creștinism. De acum înainte el își consacră întreaga viață în propovăduirea învățaturii creștine².

Sfântul Iustin însuși ne spune că a fost condus la creștinism prin întrebările care i s-au pus de către un bătrân misterios pe care l-a întâlnit pe când se plimba pe țărmul Efesului ca tânăr student. Se aplecase și asupra perspectivelor stoice, peripateticene și pitagoreice, dar, din diverse motive, le abandonase. Pentru un timp, platonicienii i-au satisfăcut setea de „știința ființei și cunoașterea adevărului”³. *Telos*-ul sau scopul omului în platonism, după cum spune Sfântul Iustin, este să-l consideri pe Dumnezeu cauza supremă a toate și să Îl vezi pe Dumnezeu față către față⁴. Și totuși, se îndoia că platonismul prin el însuși ar putea realiza acest *telos*. Problema cheie i-a fost prezentată de bătrânul de pe țărm: „Dar ce înrudire avem noi cu Dumnezeu? Este sufletul de natură dumnezeiască și nemuritor și deci, o parte din acel spirit (intelect) împărătesc? și în felul în care vede acela (Platon) pe Dumnezeu, ne este oare și nouă cu puțință, să cuprindem cu mintea noastră pe Dumnezeu și, de aici, să fim fericiți?”⁵. Răspunsul este: „Cineva nu vede pe Dumnezeu din cauza înrudirii și nici pentru că este spirit, ci pentru că este virtuos și drept”⁶. Numai aceia Îl vor vedea pe Dumnezeu, care „trăiesc întru dreptate și care sunt curățiți prin dreptate și prin toate celelalte virtuți”⁷. Sfântul Iustin susține această declarație cu un silogism simplu. Dacă sufletul ar fi nemuritor (prin sine – n.n.), ar fi nenăscut (adică, dacă nu are sfârșit, n-ar putea avea nici început). Și dacă ar fi nenăscut, ar exista o multitudine de ființe nenăscute. Dar nu poate fi decât o singură ființă

² Mihai Popescu, „Iustin Martirul și ideile sale antropologice”, în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul al XX-lea (1896-1897), Nr. 7, p. 631-632.

³ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, III, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, în vol. *Apologeti de limbă greacă*, Editura IBMBOR, București, 1980, p. 122.

⁴ *Ibidem*, II, p. 121.

⁵ *Ibidem*, IV, p. 124.

⁶ *Ibidem*, IV, p. 125.

⁷ *Ibidem*.

nenăscută – care, prin definiție, este Dumnezeu – altfel, n-am avea cale de ieșire din problema regresiei infinite. Prin urmare, sufletul nu este nemuritor în natura sa. Bătrânul continuă să sublinieze că sufletul, prin natura sa, nu este nici viu. Fie este viață, fie posedă viață. Dacă ar fi viață, ar fi capabil să miște alte ființe. Pentru că nu poate face asta, înseamnă că numai participă în viață, și ceea ce participă în ceva este diferit de acel ceva la care participă. Prin urmare, sufletul participă în viață atât timp cât dorește Dumnezeu ca el să trăiască. Nu trăiește prin el însuși, precum Dumnezeu; când Duhul dător de viață se retrage din el, sufletul încetează să existe.

R. M. Grant, într-unul din studiile sale⁸, susține că ambele argumente derivă de la Aristotel. Ele demonstrează că platonismul nu oferă ceea ce a promis: pentru că sufletul nu posedă forțe naturale de viziune care să ia naștere dintr-o nemurire înăscută sau înrudire ontologică cu divinul, intelectul uman nu îl poate vedea pe Dumnezeu „decât dacă este îmbogățit de Duhul Sfânt”. Prin urmare, are nevoie de profeții Vechiului Testament și, în ultimă instanță, de Hristos Însuși, care deschide „porțile luminii” și oferă înțelepciunea înțelegerii. Bătrânul utilizează argumente filosofice doar ca pregătire pentru răspunsul de credință la mesajul profeților și la iluminarea care urmează, ca dar de la Dumnezeu.

Sfântul Iustin, „acest pionier al gândirii patristice”⁹, era conștient de faptul că prezentarea lui Hristos ca împlinirea spuselor profeților nu urma să însemne mult pentru un auditoriu păgân. În cele două *Apologii* ale sale, adresate Împăratului Antonius Pius (138-61 e.n.), încearcă o abordare diferită. Pentru a contracara obiecția după care creștinismul este o inovație recentă și arbitrară, el susține semnificația universală a lui Hristos prin operarea Logosului divin. „Hristos este primul-născut al lui Dumnezeu Cuvântul Său, la Care participă toți oamenii: iată ce am învățat și am declarat”¹⁰. În El se află $\acute{o} \pi\acute{\alpha}\varsigma \text{ } \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ sau $\tau\acute{o} \text{ } \Lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{o}\nu \text{ } \tau\acute{o} \text{ } \acute{o}\lambda\omicron\nu$. După Sfântul Iustin, Logosul este rațiunea divină. „Toți oamenii participă la Logosul seminal, dar numai Hristos este Logosul perfect, Care este Dumnezeu, deosebit de univers și de Logosul din care s-a produs lumea”¹¹.

Plinătatea logosului este Hristos, în care oamenii s-au împărțit de-a lungul istoriei umane prin lucrarea lui „Logos spermatikos”, Cuvântul cel dumnezeiesc cel împrăștiat în lume, Care diseminează „semințele adevărului”¹². Aceasta permite celor care „au trăit împreună cu Logosul”, sau „potrivit Cuvântului”, cum ar fi Socrate, Heraclit¹³, Musonius¹⁴, să fie considerați creștini, „chiar dacă au fost considerați ate”¹⁵, pentru că fiecare persoană a vorbit corect, câte un adevăr parțial, prin sămânța Cuvântului care s-a găsit în ei de la natură: „Mărturisesc, sus și tare, că sunt creștin și dorind și luptându-mă din toate puterile să mă arăt astfel, nu din cauză că învățăturile lui Platon ar fi străine de cele ale lui Hristos, ci din cauză că ele nu sunt întru totul asemănătoare, după cum se întâmplă și cu cele ale celorlalți stoici și poeți și scriitori, m-am deosebit mult de acestea din urmă. Fiecare dintre aceștia, atunci când a văzut, în parte, apropierea lui de Cuvântul dumnezeiesc Cel împrăștiat în lume, a putut să grăiască câte un adevăr parțial; dar cei

⁸ „Aristotle and the Conversion of Justin”, în *The Journal of Theological Studies*, n.s. 7, 1956, p. 246-248.

⁹ Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful”, în *Ortodoxia*, Anul XX (1968), Nr. 3, p. 378.

¹⁰ *Apologia I în favoarea creștinilor către Antoninus Pius*, XLVI, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, p. 75.

¹¹ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2010, p. 144.

¹² Sf. Iustin, *Apologia I în favoarea creștinilor către Antoninus Pius*, p. 56. „Logos spermatikos” este un termen cu rădăcini în stoicism, utilizat de Sfântul Iustin într-un mod cu totul original. Pentru o discuție relevantă asupra înțelesului său, cu o retrospectivă a literaturii științifice, a se vedea William Leslie Barnard, *St. Justin Martyr: The First and Second Apologies*, Translated with introduction and notes, Ancient Christian Writer Series, nr. 56, NJ: Paulist Press, New York/Mahwah, 1997, p. 196-200.

¹³ *Ibidem*, p. 109.

¹⁴ *Apologia a II-a*, 8, în vol. *Apologeți de limbă greacă ...*, p. 109.

¹⁵ *Apologia I în favoarea creștinilor către Antoninus Pius*, XLVI, în vol. cit., p. 75.

care au vorbit lucruri contrare unii altora, în chestiunile cele mai neînsemnate, se pare că nu au avut nici o știință vădită și nici o cunoștință neîndoioasă despre Cuvântul. Deci, toate acelea care se spun corect de către toți, sunt cele ale noastre, ale creștinilor. Căci, după Dumnezeu, noi ne închinăm și iubim Cuvântul Cel de la Dumnezeu, Cel nenăscut și negrăit, pentru că El S-a făcut pentru noi om și fiind astfel părtaș suferințelor noastre, ne-a adus și vindecarea. Toți scriitorii, prin sămânța Cuvântului, care s-a găsit în ei de la natură, au putut vedea numai slab de tot, adevărul. Dar altceva este a poseda o sămânță și o asemănare potrivită cu facultățile proprii și altceva obiectul însuși, a cărui participare și imitare provin de la harul care ne vine de la El¹⁶.

Deci, grație „sămânței rațiunii înăscute”, toți scriitorii au putut să vadă adevărul nelămurit¹⁷. Căci un lucru este sămânța a ceva și imitarea acestuia pe cât este posibil și altceva este lucrul însuși la care se participă și este obiect de imitație¹⁸.

Dar a trăi după cunoașterea și contemplarea întregului *Logos*, care este Hristos, înseamnă cu totul altceva. Din perspectiva Sfântului Iustin, filosofii și poeții se poate să-l fi cunoscut pe Hristos într-un mod imperfect, dar posedarea deplină a *Logosului* divin poate avea loc numai prin cunoașterea personală a *Logosului Întrupat*, care ne vine în special pe calea Botezului și a Euharistiei¹⁹. Baia aceasta a botezului este numită și „luminare”, întrucât cei care primesc toate cele în legătură cu ea devin apoi luminați la minte²⁰. Botezul este numit și „baia pocăinței și cunoașterii”, pentru că ne curăță sufletul de păcatele care ne-au împiedicat să-L cunoaștem pe Dumnezeu – mânie, avariție, invidie și ură²¹. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este o cunoaștere exterioară, precum în cazul celor care cunosc muzica, aritmetica sau astronomia²². Este o cunoaștere intimă, personală, care ne vine trăind viața lui Hristos prin participarea la ea. Deși inițiată de noua naștere (ἀναγεννησις) și iluminării (Φωτισμός) botezului, această cunoaștere trebuie hrănită prin Euharistie. Pentru că Euharistia nu este primită ca orice pâine și orice vin; ea este carnea (trupul) și sângele lui Hristos, care ne hrănește carnea și sângele printr-o ridicare (înălțare), transformare, schimbare (κατὰ μεταβολήν)²³. O astfel de conformare interioară la Hristos a întregii persoane umane în manieră paveliană este echivalentă cu restaurarea credinciosului la starea adamică, stare pe care, după Sfântul Iustin, Evanghelia o consemnează a fi fost divină.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a știut să profite de ideile antropologice ale culturii elene pe care o cunoștea fundamental și de la care ne-a transmis, în chip deosebit, cultul rațiunii. În viziunea lui, rațiunea are un rol și o forță considerabilă în structura și viața omului, în evoluția lumii și a istoriei. Acțiunea *logosului* seminal de-a lungul istoriei umanității „a înlocuit parțial haosul sau dezordinea prin «dreapta rațiune», realizată de către «creștini» de dinaintea lui Hristos, ceea ce a făcut oportună și necesară întruparea Fiului lui Dumnezeu, a *Logosului* total. *Logosul* total, expresie a dragosteii supreme a dragostei supreme a lui Dumnezeu față de oameni, făcându-se ca unul dintre aceștia, și-a însușit tot ceea ce este al lor: aspirații, dureri, suferințe etc., afară de păcat. Prin aceasta El conduce lumea și istoria înainte către desăvârșire, realizând, pe cât posibil, măsura Rațiunii supreme. Astfel, Sfântul Iustin aduce un cult Rațiunii, dar trebuie adăugat că această rațiune este Dumnezeu. Ceea ce merită să fie reținut, este că întruparea acestei Rațiuni în om i-a dat acestuia conștiința că el este solidar cu cosmosul în care el trebuie să realizeze deplina echilibru ontologic și moral al ființei sale²⁴.

¹⁶ *Apologia a II-a*, XIII, p. 114-115.

¹⁷ Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful...”, p. 388.

¹⁸ *Apologia a II-a*, XIII, p. 115.

¹⁹ *Apologia* I.61, p. 88-89 & *Apologia* II.10, p. 111-112.

²⁰ *Apologia* I.61, p. 88-89.

²¹ *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 14, p. 138.

²² *Ibidem*, 3, p. 123.

²³ *Apologia* I.23, I.61, p. 55, 88-89.

²⁴ Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul și Filozoful...”, p. 393.

În concepția Sfântului Iustin, „Toți cei care trăiesc cu logos sunt creștini (*Apologia I*, 61, 10)”. Aceasta înseamnă că toată umanitatea a fost și este creștină. Acest act de creștinare retrospectivă a tuturor oamenilor „n-avea numai un sens apologetic, el introducea în același timp creștinismul în istoria universală și punea în mișcare ideea de evoluție a umanității, idee prezentă în Biblie, mai puțin prezentă în concepția istorică a antichității”²⁵.

Sfântul Iustin, în *Cuvânt către greci*, lansează acestora o persuasivă exortatie la a participa la înțelepciunea inegalabilă, și a se lăsa instruiți în învățătura dumnezeiască pentru a cunoaște pe nemuritorul Împărat, părăsind pe stăpânii lor care au făcut numai omoruri. „Eroul nostru nu cere putere corporală, nici față frumoasă, nici neam ales, ci El cere un suflet curat care să fie tare prin sfințenie. Dumnezeiescul Logos este neîntrerupt conducătorul nostru, El pătrunde în sufletul nostru și face pace dacă în el este război. Ce mijloc minunat de a potoli patimile sălbatice și de-a stinge focul sufletesc! El nu ne face poeți, nici filosofi, nici oratori distinși. El ne învață și ne face din muritori, nemuritori, din oameni, Dumnezei; ne ridică de la pământ la acele locuri, ale căror margini se află dincolo de Olimp. Veniți, deci și învățați, voi, grecilor! Fiți ca mine, căci și eu eram ca voi; dar dumnezeiasca învățătură și puterea Logosului m-au convins ... Logosul aruncă din infernul cel mai adânc al sufletului în mod minunat patimile cele mai teribile – plăcerea neiertată și tot ce se naște din ea – și apoi aduce sufletului pace și mângâiere. Dacă el astfel se curăță de toate răutățile cu care era împovărat, atunci se întoarce la Acela, Care l-a creat”²⁶.

Dialogul cu iudeul Tryfon se presupune a fi înregistrarea unei dezbateri de două zile dintre Sfântul Iustin și un savant evreu și însoțitorii săi, care se presupune că a avut loc în Efes. Este puțin probabil ca această lucrare să oglindească o dezbatere reală: Sfântul Iustin scria în Roma în anii 160, la circa 20 de ani după presupusul eveniment, și, în orice caz, dialogul constituia la ora respectivă un gen literar ficțional bine stabilit. Dar contextul evreiesc pe care îl portretizează Sfântul Iustin posedă numeroase caracteristici convingătoare. Tryfon nu este doar un personaj bidimensional constituit pentru a demonstra superioritatea poziției creștine. Poate este prea dornic să cedeze la unele puncte ale Sfântului Iustin, dar se menține și ferm pe poziție în privința unor caracteristici ale iudaismului din diaspora, circumcizia, sabatul, festivalurile și observarea lunilor noi, aducând și câteva argumente elocvente, cum ar fi observația că creștinii susțin că sunt pioși, dar nu suficient de pioși²⁷. În pofida faptului că nu oferă un contraargument sustenabil, nu este un adversar facil pentru Sfântul Iustin, rămânând curtenitor, deși neconvingător, până la final. Putem spune, fără teama de a greși, că Sfântul Iustin s-a folosit de experiența reală a disputelor creștin-evreiești pentru a crea *Dialogul*. O astfel de experiență ar explica și cunoașterea precisă a practicii evreiești, precum și exegeza biblică de care face dovadă.

Spre sfârșitul *Dialogului*, dezbaterea se întoarce spre ce este adevăratul Israel. Sfântul Iustin argumentează că creștinii au uzurpat evreii în rolul de adevărat Israel, pentru că au moștenit promisiunile divine: creștinii sunt înrudiți cu Israelul mesianic al lui Isaia 42, 1-4 (LXX) printr-o naștere spirituală, așa cum evreii sunt înrudiți cu patriarhul evreu al Genezei 35, 10-11 prin descendență fizică. „După cum de la acel singur Iacov, care a fost supranumit Israel, tot neamul vostru a fost supranumit Iacov și Israel, tot astfel și noi, după Hristos, Care ne-a născut pe noi în Dumnezeu, ne numim și suntem și Iacov și Israel și Iuda și Iosif și David și fii ai lui Dumnezeu, toți cei ce păzim poruncile lui Hristos”²⁸. Obiecția lui Tryfon la *pretenția* că creștinii sunt copiii lui Dumnezeu îl face pe Sfântul Iustin să se îmbarce într-o justificare detaliată a sa. Printr-o tehnică standard a exegezei evreiești, el apelează la un alt pasaj al Evangheliei, unde apare o expresie similară cu scopul de a explicita versul ioleanic (I In. 3, 1) la care făcuse aluzie²⁹. Pasajul se regăsește

²⁵ *Ibidem*, p. 388.

²⁶ *Cuvânt către greci*, P. G. VI, col. 237.

²⁷ *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 10, p. 132-133.

²⁸ *Ibidem*, 123, p. 314.

²⁹ Expresia Sfântului Iustin, καὶ θεοῦ τέκνα ὀληθινὰ καλούμεθα καὶ εσμεν (*Dialogul cu iudeul Tryfon*, 123) pare să se apropie mai mult de sintagma din 1 Ioan, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθώμεν καὶ εσμεν (3, 1), decât sintagma lui Pavel, ὅτι εσμεν τέκνα θεοῦ (Rom. 8, 16), chiar dacă Sfântul Iustin are o relație directă cu Sfântul

în Psalmul 81, 6, „Eu am zis: «Sunteți dumnezei, toți sunteți fii ai Celui Prea Înalt»”. Stihul care urmează, „Veți muri ca oamenii și ca unul din căpetenii cădeți” arată, spune Iustin, că aceste cuvinte au fost adresate la origine lui Adam și Evei, care fuseseră odinioară nemuritori, dar, după păcătuire, deveniseră supuși morții și căzuseră ca „unul dintre căpetenii”, adică Satana. În versetul 7, Sfântul Iustin explică faptul că Duhul Sfânt le reproșează oamenilor, care fuseseră făcuți lipsiți de patimi și nemuritori precum Dumnezeu, că, dacă i-ar fi respectat poruncile, ar fi fost considerați a merita să fie numiți fiii Săi. Sfântul Iustin conchide că, în Psalmul 81, se demonstrează că toate ființele umane sunt considerate demne de a deveni dumnezei și de a avea puterea să devină fii ai Celui Preaînalt, și vor fi judecați și condamnați după fapte, precum Adam și Eva: „Dar totuși, eu nu am citat cuvântul în sensul acesta, ci pentru a vă demonstra că Duhul Sfânt reproșează oamenilor deveniți asemănători cu Dumnezeu, fără de patimă și nemuritori ca El – atâta vreme cât ei păzesc poruncile – și socotiți vrednici de El a se chema fiii Lui, faptul de a-și pregăti lor înșiși moartea, după exemplul lui Adam și al Evei; așa că nu am nimic împotriva traducerii acestui psalm, așa cum voiți voi. Și, în felul acesta se demonstrează că ei au fost socotiți demni de a putea deveni fii ai Celui Prea Înalt, și că ei vor fi condamnați și judecați separat, ca Adam și Eva”³⁰.

Aceasta e prima implicare a Psalmului 81, 6 în literatura creștină ca text-mărturie pentru susținerea noțiunii de îndumnezeire. Contextul utilizării de către Sfântul Iustin a textului rezidă în interesul sporit al creștinilor secolului al II-lea în sursele testimoniale ale mesianismului evreiesc. Mărturiile Noului Testament se concentraseră pe ce era nou, în *pretențiile* creștinilor la mesianismul lui Iisus, și anume, suferința Lui, moartea și învierea Sa.

Interpretarea oferită de el psalmului 81, 6 a furnizat decorul pentru *kerygma* creștină: eșecul lui Adam și al Evei a fost deversat prin *succesul* lui Hristos. *Destinul* pentru Adam și Eva poate fi realizat de către creștini, pentru că au devenit copii ai lui Dumnezeu prin supunerea în fața poruncilor lui Hristos.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a transformat obediența iudaismului față de Tora în obediență față de poruncile lui Hristos. O astfel de ascultare este posibilă prin faptul că noi suntem „creați” de Hristos Dumnezeu. Dar implicațiile baptismale ale interpretării iustiniene a Psalmului 81, 6 nu ne sunt relevate de Sfântul Iustin. Identificarea „dumnezeilor” cu acei care au fost încorporați în Hristos prin botez va fi explicitată doar câteva decenii mai târziu, de către Sfântul Irineu³¹.

Sfântul Irineu al Lyonului

În timp ce Tațian Asirianul și Teofil al Antiohiei se luptă în Răsărit cu credințele păgâne și ebraice, la o mie de mile spre vest, Irineu, episcopul Lyonului, se lupta cu probleme foarte diferite. Oponenții celui care este considerat punctul sau pionul principal al gândirii creștine pentru secolul al doilea³², erau inamicii din interior, învățătorii gnostici care pretindeau a conserva o tradiție esoterică reprezentând adevăratul creștinism.

Tuturor celor ce revendicau sfințenia vieții numai pe calea individuală, Sfântul Irineu le opune o *instituție* care posedă toate mijloacele pentru a atinge în mod sigur acest scop: Biserica, ce asigură misiunea de a sfinți. Dar afirmațiile sale, privind acest rol al Bisericii, sunt mai mult implicite

Pavel și utilizează în mod cert Epistola către Romani a acestuia din urmă în *Dialog*. Dacă aceasta este o aluzie la Sfântul Ioan, este una dintre cele mai timpurii la un scriitor ortodox. Asupra relației Sfântului Iustin cu Sfântul Apostol Pavel, a se vedea Oskar Skarsaune, „The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr’s Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile”, *Supplements to Novum Testamentum*, 56, E. J. Brill, Leiden, 1987, p. 92-100, unde se precizează referințe complete la literatura existentă. Asupra relației sale cu Sfântul Ioan, a se vedea Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford University Press, Oxford, 1966, p. 4, 124-125 și Oskar Skarsaune, „The Proof from Prophecy ...”, p. 105-106.

³⁰ *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 124, p. 315-316.

³¹ Norman Russell, *The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 96-101.

³² André Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Ed. du Cerf, Paris, 1960, p. 3.

decât explicite. Pentru el, posesiunea adevărului pare să se identifice cu aceea a mântuirii; cel ce cunoaște adevărata credință cunoaște și adevărata perfecțiune nu numai în materie de doctrină, dar și în materie de viață spirituală³³. Dacă gnosticii nu sunt imaculați din punct de vedere moral, aceasta din cauză că nu sunt nici din punct de vedere doctrinar, de aici rezultând că Biserica este aceea care deține adevărul și, prin urmare, în mod logic aceea care are misiunea de a răspândi harul lui Dumnezeu.

În plus, Biserica se găsește sub înrăurirea Sfântului Duh; nu numai întru atât întrucât acesta este un garant al adevărului „ci de asemenea ca Cel ce ne introduce în Împărăția cerurilor, căci cu Duhul Sfânt Biserica are orice fel de har. Acest har se transmite prin Sfintele Taine, pe care singură Biserica are puterea de a le administra. Tot Bisericii îi revine rolul de a oferi lui Dumnezeu, jertfa spirituală prezisă de Maleahi (Mal. I, 11). Astfel, împotriva pretențiilor individualiste ale gnosticilor Sfântul Irineu accentuează, ca și mai înainte, competența exclusivă a Bisericii în materie de viață religioasă ca și de doctrină. Biserica are această dublă misiune, pentru că ea singură are privilegiul asistenței Sfântului Duh”³⁴.

Învățătura despre Biserică a Sfântului Irineu se deosebește de toate celelalte ecleziologii care l-au precedat, mai întâi prin întinderea materială de care dă dovadă, „căci toți ceilalți părinți și scriitorii bisericești până la el nu vorbeau despre acest lucru decât în treacăt. El ne face un expozeu mai complet și pentru a zice așa «ex professo» realizând în același timp și o sistematizare a unor principii ce se găseau în stadiul de implicite de până la el”³⁵.

În polemica sa împotriva gnosticilor, Sfântul Irineu elaborează implicațiile baptismale conținute în interpretarea Psalmului 81, 6 avansată de Sfântul Iustin și Teofil. În cazul Sfântului Irineu, scopul său nu este de a supralicita pretențiile evreilor, ci de a demonstra posibilitatea obținerii nemuririi de către toți creștinii, nu doar de către o elită spirituală. Dacă eșaloanele superioare ale Bisericii pot obține nemurirea și a deveni „Dumnezei”, aceasta se realizează prin virtutea Întrupării și Tainelor Botezului și Euharistiei. Sfântul Irineu nu utilizează termenii tehnici ai îndumnezeirii, și chiar cuvântul „Dumnezei” este aplicat ființelor umane numai în contextul exegezei sale la Psalmul 81, 6. Dar, în argumentarea sa împotriva susținerilor gnostice privitoare la cei spirituali, el prezintă o perspectivă „realistă” a mântuirii care va pune la dispoziția unui număr de scriitori ulteriori – în special Sfântului Atanasie – conținutul doctrinei îndumnezeirii³⁶.

Făcând referire la stihul 1 al Psalmului 81: „Dumnezeu a stat în dumnezeiască adunare și în mijlocul dumnezeilor va judeca”, Sfântul Irineu susține că aceasta se referă la Tatăl, Fiul și la acei care au primit înfierea, anume, adunarea Bisericii lui Hristos, adică, acei care au primit slava înfierii, prin care strigăm, «Abba, Părinte!»” (Rom. 8, 16).

Psalmul 81, 6 fusese discutat într-o manieră similară anterior, de către Sfântul Iustin Martirul. Dar Sfântul Iustin rămâne încă aproape de exegeza rabinică, care considera că oamenii devin „Dumnezei” prin supunerea în fața Legii. Sfântul Irineu este primul care s-a aplecat asupra implicațiilor baptismale pe care Sfântul Iustin le indică, dar nu le dezvoltă. În timp ce Sfântul Iustin asociase textul cu „copiii lui Dumnezeu” (în mod ioaneic), Sfântul Irineu îl asociază cu „înfierea” paulină. Această interpretare urma să devină foarte influentă. Oamenii devin „Dumnezei” prin botez, care îi transformă în copii ai lui Dumnezeu în sens paulin.

³³ Paul Beuzart, *Essai sur la Théologie d'Irénée*, Leroux, Paris, 1908, p. 124; cf. Alexandru Ciurea, „Noțiunea de biserică, rolul doctrinal și sfințitor al bisericii după Sfântul Irineu”, în *Mitropolia Moldovei*, Anul XVI (1940), Nr. 9-10, p. 541.

³⁴ Alexandru Ciurea, *op. cit.*, p. 541.

³⁵ *Ibidem*, p. 542-543. În această ordine de idei, el a exercitat o mare și îndelungată influență, nu numai asupra scriitorilor și părinților bisericești imediat posteriori, căci umanismul și mai ales controversele religioase ieșite din reformă vor pune din nou numele și opera sa la loc de cinste.

³⁶ Primul care a discutat semnificația îndumnezeirii pentru perspectiva realistă a Sfântului Irineu asupra mântuirii a fost Adolf von Harnack, *History of Dogma*, 7 vols, Trad. N. Buchanan, Williams & Norgate, London, 1896-1899, (Reprinted Russell & Russell, New York, 1958; paginile la care facem referire sunt la această ediție), p. 239-44; cf. Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 105.

A doua discuție a Psalmului 81, 6 se observă într-un pasaj în care Sfântul Irineu contracarează erezia hristologică a acelor care susțin că Fiul lui Dumnezeu era un simplu om³⁷. Astfel de oameni rămân în sclavia nesupunerii antice și mor în ea, nefiind încă asociați Cuvântului lui Dumnezeu, neparticipând încă la libertatea Fiului. Necunoscându-L pe Dumnezeu Întrupat, se privează de darul Său, care este viața veșnică; și neprimind Cuvântul nemuririi, rămân în carnea muritoare. Versetele, „Eu am zis, dumnezei sunteți și toți fii ai Celui preainalt; Dar voi ca niște oameni muriți și ca unul din căpetenii cădeți”, le sunt adresate lor, adică, „acelora care nu au primit darul înfierii”. Aceștia nu reușesc să cinstească Întruparea Cuvântului și „îl privează pe om de înălțarea sa la Dumnezeu”.

Acest pasaj marchează o evoluție a convingerii că dumnezeii trebuie înțeleși ca fii prin înfiere sau adopție. Aici îl vedem pe Sfântul Irineu deplasându-se spre formula *tantum-quantum*, anume, că Fiul lui Dumnezeu a devenit ceea ce suntem noi pentru a ne face ceea ce este El: „Din pricina prea marii Sale dragoste, S-a făcut ceea ce suntem noi, pentru ca să ne aducă și pe noi în starea de a fi ceea ce este El”³⁸. Întruparea Fiului lui Dumnezeu este esențială pentru călătoria noastră spre Dumnezeu, pentru că trebuie să fim uniți cu Logosul prin *adopția* Botezului pentru a participa la nemurire. Aceasta îi aparține numai lui Dumnezeu; noi putem participa la ea numai dacă Dumnezeu se unește mai întâi cu omul prin Întruparea Logosului. Ființele umane individuale pot apoi să se unească și cu Hristos prin înfierea filială, care le permite să participe la atributele divine ale nestrucăciunii și nemuririi. Ca roadă a Întrupării, creștinii au acces la o demnitate divină pe care ereticii nu reușesc să o obțină: ultimii sunt dumnezei și fii ai Celui Preainalt, dar mor precum oamenii.

A treia referire la Psalmul 81, 6 apare într-o importantă discuție legată de răspunsul la întrebarea de ce umanitatea nu a fost făcută perfectă de la început³⁹. Lucrurile create, spune Sfântul Irineu, trebuie să fie inferioare Celui care le-a creat. Fiind inferiori lui Dumnezeu, nu l-am fi suportat pe Hristos dacă ar fi venit la noi înconjurat în slava Sa nemuritoare. Prin urmare, Acesta s-a ajustat la starea noastră infantilă pentru a ne permite să creștem și să ne maturizăm până vom atinge stadiul în care suntem capabili să acceptăm darul existenței eterne de la Dumnezeu. Oamenii care se plâng de slăbiciunea prezentă a naturii umane sunt ignoranți, nerecunoscători și nesățioși. Înainte de a deveni ființe umane, adică, înainte de a fi copleșiți de patimi, ei doresc să devină asemenea lui Dumnezeu, anulând diferența dintre Dumnezeu necreat și creația Sa umană. „Îi reproșăm că nu am fost făcuți dumnezei de la început, ci întâi oameni și apoi dumnezei”. De aceea Dumnezeu ne spune: „Eu am zis, dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Prea Înalt”, adăugând imediat: „Dar voi ca niște oameni muriți și ca unul din căpetenii cădeți”. Cel de-al doilea verset a fost adăugat pentru că „nu puteam purta puterea divinității”. El ne exprimă slăbiciunea în fața darului lui Dumnezeu și libertatea de a-l accepta sau respinge.

În acest context, Sfântul Irineu își dezvoltă interpretarea personală a Psalmului 81, 6 ca răspuns la creștinii care doreau să avanseze prea repede. Acoperirea diferenței dintre creat și necreat a fost realizată, din perspectivă istorică, prin Întrupare și, potențial, de către creștinul individual prin botez, dar realitatea experienței umane rămâne. De fapt ne găsim la o distanță foarte mare de vederea lui Dumnezeu și suntem foarte limitați în capacitatea noastră de a o obține repede. Prin urmare,

³⁷ Irénée de Lyon, *Contre les heresies*, 3.19.1, Édition critique par Adelin Rouseau et Louis Doutreleau, Tome II, texte et traduction, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 211, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974, p. 373, 375.

³⁸ *Contra erezilor*, V, P. G. VII, col. 1120; În acest sens, și Sfântul Atanasie cel Mare menționează că chipul lui Dumnezeu din om a fost restaurat prin întruparea Mântuitorului. Cuvântul sau Logosul S-a făcut om, pentru ca noi să fim îndumnezeiți (Sf. Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Cuvântului*, LIV, P. G. XXV, col. 192B), să devenim asemenea cu Dumnezeu nu prin natură, ci prin har.

³⁹ *Contre les heresies*, 4.38.3, Édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de Adelin Rouseau avec la collaboration de Bertrand Hemmerding, Louis Doutreleau și Charles Mercier; Tome I, texte et traduction, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 100, Les Éditions du Cerf, Paris, 1965, p. 957.

Sfântul Irineu avansează ideea de progres moral. Ființele umane trebuie să obțină asemănarea cu Divinitatea înainte de a-și putea depăși mortalitatea și de a realiza nemurirea pe care o posedă potențial prin Botez. Aceasta implică exercitarea alegerii morale. Teofil al Antiohiei vorbise deja de creșterea omului spre maturitatea spirituală, astfel încât să devină „Dumnezeu”, probabil, după cum am văzut, cu referire la Psalmul 81, 6. Sfântul Irineu conectează această creștere în mod explicit cu obținerea chipului și asemănării cu Dumnezeu (Gen. 1, 26), pe care Adam le pierduse.

Omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Celui necreat: „Tatăl hotărăște și poruncește, Fiul execută și creează, Sfântul Duh hrănește și face să crească, iar omul progresează puțin câte puțin spre desăvârșire, adică se apropie de Cel necreat. Desăvârșit nu e decât Cel necreat, adică Dumnezeu. În privința omului, acesta se cuvenea ca întâi să fie creat, creat trebuia să crească, crescut trebuia să devină adult, adult să se înmulțească, înmulțit să se întărească, întărit să fie slăvit și slăvit să vadă pe Domnul său; vederea lui Dumnezeu aduce nesticăciunea, iar nesticăciunea ne apropie de Dumnezeu⁴⁰”.

În concepția Sfântului Irineu, crearea omului e strâns legată de Logos și de viitoarea Întrupare a Acestuia. Marea autoritate a omului ca făptură după chip și asemănare n-a putut apărea înainte de Întruparea Logosului. Cât timp Logosul rămânea invizibil, chipul Lui, care era omul, nu putea fi identificat ca fiind de origine dumnezeiască. Când Logosul S-a întrupat, El a confirmat și chipul devenind El Însuși ce era chipul și și-a restabilit asemănarea în mod stabil, făcând pe om cu totul asemenea Tatălui nevăzut, prin intermediul Logosului văzut⁴¹.

Sfântul Irineu spune că omul a fost așezat pe pământ ca chip al lui Dumnezeu. Acest chip s-a întunecat după păcat și noi nu mai putem reveni la starea cea dintâi, fără ajutorul lui Dumnezeu. Logosul întrupat va recapitula în sine toată umanitatea, ca fiecare să căpătăm „ceea ce pierdusem în Adam”, adică ființa după chipul și asemănarea lui Dumnezeu⁴².

Oamenii duhovnicești sunt numiți astfel pentru că participă la lucrările Sfântului Duh, dar aceasta nu implică suprimarea trupului, căci această suprimare ar însemna dispariția omului duhovnicesc⁴³.

Dintre cele două daruri supreme conferite de Dumnezeu, primul este viața. Ca și Sfântul Iustin, Sfântul Irineu predică faptul că omul nu posedă viață, ci doar participă la ea, continuitatea existenței sale depinzând de Dumnezeu. Celălalt dar este libertatea, care constituie și unul dintre marile privilegii ale omului. Omul a fost creat liber, cu autonomie proprie și suflet propriu, spre a se folosi după voie de sfatul Creatorului său, fără constrângere. Toți oamenii au aceeași natură, capabilă să rețină și să facă binele, dar și să și-l refuze și să nu-l realizeze. Dar acestea nu coincid cu libertatea totală. Omul își exercită libertatea supunându-se de bunăvoie voinței lui Dumnezeu. Această alegere de bunăvoie a binelui este cea care-i menține asemănarea cu Dumnezeu. Prin ascultare și supunere, el posedă viața și libertatea unui fiu; prin răzvrătire, pierde toate acestea și este redus la sclavie și moarte.

Căderea nu a fost rezultatul răutății, ci al lipsei de maturitate. „Omul era un copil, fără o înțelegere perfectă, și din această pricină a fost amăgit cu ușurință de Înselător⁴⁴”. Și totuși, căderea a avut efect asupra întregii posterități, nu atât prin condamnarea sa, cât prin furnizarea unui nou context pentru maturizarea sa, prin educație și pregătire. De fapt, căderea se întoarce în avantajul umanității. În afara introducerii morții ca limitare a efectelor păcatului, ea ne permite să obținem o mai profundă înțelegere a binelui prin experiența contrariului, învățându-ne astfel și care sunt

⁴⁰ *Ibidem*. A se vedea și Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. al II-lea, 1985, p. 35.

⁴¹ *Ibidem*, 5.16.2, *loco citato*, p. 36.

⁴² Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, XIX, XVIII, P. G. VII, col. 939B, 932B.

⁴³ Idem, *Contre les heresies*, 5.6.1, Édition critique d'après les versions arménienne et latine par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau S. J. & Charles Mercier, Tome II texte et traduction, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 153, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969, p. 75.

⁴⁴ *Demonstrarea propovăduirii apostolice*, 12, Traducere, introducere și note de Prof. Dr. Remus Rus, Editura INMBOR, București, 2001, p. 76.

limitele naturii noastre și, prin aceasta, care este „adevăratul sens al lucrurilor existente”⁴⁵. Ființele umane sunt pregătite astfel pentru venirea Fiului lui Dumnezeu.

Împotriva docetismului gnosticilor, Sfântul Irineu predica, în cartea a treia (181), faptul că Întruparea înseamnă adevărata uniune a lui Dumnezeu cu oamenii, al creatului cu necreatul. În lipsa acestei baze ontologice, scopul soteriologic al Întrupării nu ar fi avut eficiență. Întruparea a avut loc pentru a recupera ceea ce se pierduse prin Adam și pentru desăvârșirea deplină a umanității. Prin urmare, prezintă două aspecte, primul fiind rezumat de ideea de recapitulare: Cuvântul lui Dumnezeu recapitulează în Sine omul unindu-l cu Dumnezeu, întorcându-l la vocația lui originară, restabilind chipul lui Dumnezeu în el întunecat de păcat. Dacă omul, prin Întruparea Cuvântului nu s-ar fi unit cu Dumnezeu, „n-ar fi participat la nesticăciune”, și aceasta pentru că omul nu ar fi putut fi adoptat „dacă Fiul nu ne-ar fi dat comuniunea cu El și dacă Cuvântul nu ne-ar fi făcut să comunicăm cu El făcându-se trup”. Apoi, vorbește și de accesul la viața divină pe care Hristos îl permite credincioșilor, El fiind „Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni” (1 Tim. 2, 5).

Ca Mijlocitor, Îl *facilitează* pe Dumnezeu oamenilor și îi obișnuiește pe oameni să-L primească⁴⁶. Sau invers, așa cum am mai precizat, datorită dragostei Sale infinite, El a devenit ceea ce suntem noi pentru a ne face ceea ce este El. „Cuvântul Întrupat S-a făcut om, și Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul Omului, ca să îngăduie omului să cuprindă Cuvântul lui Dumnezeu și, dobândind înfierea, să se facă fiu al lui Dumnezeu”⁴⁷. Reluat cu variații în toate epocile, acest rezumat al Istoriei Sfinte stă la baza învățăturii duhovnicești a Răsăritului creștin. Această învățătură are drept singur scop îndumnezeirea omului⁴⁸.

„Formula schimbului” își are rădăcinile în gândirea paulină; deși Hristos era bogat, „pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți” (2 Cor. 8, 9; cf. Fil. 2, 6-8). „Schimbul” semnifică exact aceasta: un schimb de proprietăți, nu stabilirea unei identități a esenței. El, Care era Fiul lui Dumnezeu prin natura Sa, a devenit om pentru a ne face fii prin înfiere sau adopție⁴⁹. Calitatea noastră de fii prin adopție, care este pusă în practică prin Botez, ne înzestreaază cu o proprietate supremă: nemurirea și nesticăciunea Fiului.

Botezul reprezintă mijlocul prin care începem să ne folosim de viața divină a Fiului. Prin filiația sa divină, o ființă umană se unește cu Logosul și devine locaș al lui Dumnezeu⁵⁰. El redobândește asemănarea cu Dumnezeu, care îi aduce atât libertatea de a face bine, cât și comuniunea cu viața nemuritoare și incoruptibilă a lui Dumnezeu⁵¹. Înfierea ca fii transformă ființele umane în dumnezei, pentru că îi înrudește, prin participare, cu sursa vieții. Natura progresivă a acestei participări este adeseori evidentă. Una dintre imaginile pe care le utilizează Sfântul Irineu pentru a transmite această idee este cea a clarității sporite a viziunii: Dumnezeu era văzut înainte prin profeți, apoi prin Fiul, și va fi văzut în Împărăția cerurilor la modul părintesc. Cei ce văd pe Dumnezeu sunt în Dumnezeu și participă la strălucirea Lui, ei primesc viața, devin nemuritori, mergând până la Dumnezeu, grație Logosului Care răspândește tot felul de haruri⁵². Duhul îi pregătește pe oameni pentru Fiul lui Dumnezeu, Fiul îi conduce la Tatăl, iar Tatăl le dăruiește viața veșnică și incoruptibilă, care, pentru cei care îl văd pe Dumnezeu, este rezultat al vederii Lui⁵³. Pe această scară a progresului, oamenii devin „Dumnezei” la nivelul treptei înfierii, pentru că aici își redobândesc asemănarea divină și încep să participe la libertatea și nemurirea care aparțin Tatălui și Logosului.

⁴⁵ *Contre les heresies*, 5.2.3, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 153, p. 37, 39.

⁴⁶ A se vedea *Contra ereziilor*, 3.18.7; 3.20.2; 4.28.2.

⁴⁷ Sf. Irineu, *Adversus haereses*, III, 19, P. G. VII, col. 939B.

⁴⁸ Tomáš Špídlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. Manual sistematic*, Ediția a II-a, Traducere și prezentare de Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 399.

⁴⁹ *Contre les heresies*, 3.19.1, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 211, p. 373-374.

⁵⁰ *Ibidem*, 3.19.1.; 3.20.2, p. 373, 392-393.

⁵¹ *Ibidem*, 3.18.7, în col. *cit.*, p. 365, 367.

⁵² *Contre les heresies*, 4.20.5-6, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 100, p. 639, 641, 643.

⁵³ *Ibidem*.

Duhul lucrează pe tot parcursul acestui proces, nu numai prin inspirarea profeților și pregătirea drumului spre Întrupare. În viața prezentă, Duhul ne pregătește pentru nesticăciune prin obișnuirea noastră treptată cu primirea și purtarea lui Dumnezeu⁵⁴. Duhul este „arvuna paulină a moștenirii noastre” (Efes. 1, 14). Duhul transpune în practică înfierea noastră ca fii permițându-ne să strigăm „Avva, Părinte!”. Înghite mortalitatea în nemurire, pentru că „sângele și carnea nu pot moșteni Împărăția lui Dumnezeu” (1 Cor. 15, 50) decât dacă sunt unite cu sufletul și Duhul. Contrar gnosticilor, Sfântul Irineu insistă că trupul, ca parte integrantă a persoanei umane, este capabil de nesticăciune. Sămânța nesticăciunii există, dar fructul deplin este *recoltat* doar o dată cu învierea. La momentul învierii, prin intermediul Duhului, nesticăciunea va pătrunde întreaga persoană umană, trup și suflet. În cazul lui Enoh și Ilie, acest fenomen a fost anticipat prin înălțarea la cer a trupurilor lor⁵⁵. Dar pentru majoritatea, procesul va fi finalizat doar la momentul învierii generale.

Comportamentul moral și primirea Euharistiei sunt cele două modalități complementare prin care Duhul este hrănit în credincios. La nivel moral, supunerea față de Dumnezeu produce fructele Duhului. Invers, comportamentul imoral sărăcește oamenii, alungând Duhul. La nivel sacramental, uniunea cu Duhul inițiată prin Botez este menținută prin Euharistie. Fiind hrănit de Trupul și Sângele Domnului, trupul nu putrezește, ci se împărtășește de Viață (*Contra ereziilor*, 4.18.5; cf. 5.2.3.). Așa cum pâinea este transformată prin rugăciunile Euharistiei și har, tot așa trupurile noastre, când primesc comuniunea. În ambele cazuri, cele două realități, cerească și pământească, sunt înlănțuite⁵⁶. Sfântul Irineu extinde acest concept când se întoarce la el în *Cartea a V-a*. Destinul trupurilor noastre se aseamănă celui al tăierii viței de vie și al seminței de grâu, care, „putrezind” în pământ iarna, cresc în primăvară și devin vinul și pâinea care primesc Cuvântul lui Dumnezeu, devenind în final Euharistie. În mod similar, trupurile noastre, hrănite de Euharistie, sunt puse în pământ și, ridicându-se la momentul hotărât, primesc învierea prin Cuvântul lui Dumnezeu „spre slava Tatălui” (Filip. 2, 11), „Care dă nemurire celui ce este muritor și conferă nesticăciune celui ce este stricăciune” (*Contra ereziilor*, 5.2.3⁵⁷; cf. I Cor. 15, 33). Aceasta ne arată că viața veșnică este un dar de la Dumnezeu și nu aparține naturii noastre. Puterea lui Dumnezeu este demonstrată magnific prin slăbiciunea noastră⁵⁸.

După Sfântul Irineu, omul nu poate fi îndumnezeit imediat după creațiune, într-o natură muritoare și refuzând ascultarea față de Creator. Trebuie ca întâi omul să fie om și apoi să participe la slava lui Dumnezeu. „Dacă ești opera lui Dumnezeu, așteaptă cu răbdare Mâna Artistului tău, care face totul la vremea potrivită pentru tine care ai fost creat. Prezintă-i o inimă maleabilă și docilă și păstrează chipul pe care ți l-a dat acest Artist, având în tine apa care vine de la El, și fără care, uscându-te, înlături întipărirea degetelor sale. Păstrând această conformație, vei urca la desăvârșire, căci, prin arta Lui, Dumnezeu va fi ascuns lutul din tine. Mâna Lui a creat ființa și tot ea te va îmbrăca în aur pur și în argint pe dinăuntru și pe dinafară și te va împodobi în așa fel încât Regele însuși se va îndrăgosti de frumusețea ta”⁵⁹.

Opera de răscumpărare și îndumnezeire a avut efecte și asupra firii înconjurătoare și a întregului cosmos. Sfântul Irineu întinde „binefacerile recapitulațiunii peste întreg cosmosul, cugetând desigur la freământul neliniștit al firii, la suspinul ei, despre care vorbește Sfântul Pavel, și la cerul nou și pământul nou, pe care le vestește cu glas de tunet Apocalipsa (21, 1). El (Hristos) a venit pentru o operă universală, recapitulând toate lucrurile în Sine”⁶⁰.

⁵⁴ *Contre les heresies*, 5.8.1, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 153, p. 93.

⁵⁵ *Ibidem*, 5.5.1, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 153, p. 61, 63.

⁵⁶ *Contre les heresies*, 4.18.5, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 100, p. 611, 613.

⁵⁷ *Contre les heresies*, 5.2.3, în col. *Sources Chrétiennes*, N° 153, p. 39.

⁵⁸ Norman Russell, *The Doctrine of Deification ...*, p. 105-110.

⁵⁹ *Contra ereziilor*, 4.39.2 la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 44.

⁶⁰ *Contre les heresies*, 3.16.6, în col. *Sources Chrétiennes ...*, N° 211, p. 315.

Deci îndumnezeirea e „stare de continuă ascultare față de poruncile lui Dumnezeu și de păstrare intactă a chipului și a conformației de la început. E o întoarcere la arhetip, cum se zice azi în istoria religiilor, cu corectivul că această întoarcere constă într-o sumă de eforturi extreme prin metoda cunoașterii binelui și răului”⁶¹.

⁶¹ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 44.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

PASTORAȚIA PERSOANELOR DEPENDENTE. FENOMENUL ALCOOLISMULUI DINTR-O PERSPECTIVĂ TEOLOGICĂ

DOREL MAN*

ABSTRACT. *The Pastoral of Dependent Persons. The Phenomenon of Alcoholism from a Theological Perspective.* The pastoral of addicted persons of alcoholic products and ethnobotanical one, impose more stringent in the parish area, concern has been and remains among the priest's pastoral activities. The mission of priest is to intervene by the Gospel word and personal example, to combat the passions of our age.

Holy Scriptures command is categorical, because drunkenness leads to poverty, strife, corruption, injustice, cruelty and contempt for things of God (Ephes 5:18). One way to prevent alcoholism is temperance. Abstinence from alcohol consumption especially in Lent is a spiritual advice and encouragement taught by priests.

Alcohol creates state of drunkenness or bodily satisfactions of the moment of refuge, easy and subtle, in a state of euphoria, the liberation from suffering and the daily hardships - and ultimately consumers often lose their souls the divine consciousness and become dependent on a life that will eventually destroy. Correction of Christians with addiction and recovery comes from the Church (the parish priest, parish council and committee) in partnership with medical factors, cultural and social, both specialists and laymen.

Keywords: *dependent persons, alcoholism, ethnobotanical products, pastoral.*

**„Bețivii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu”
(I Cor. 6, 10)**

I. Preliminarii

Pastorația persoanelor dependente de produse cu conținut alcoolic¹, și mai nou etnobotanice, se impune tot mai stringent în spațiul parohial, preocupare care a fost și va rămâne printre activitățile pastorale ale preotului, cel mai apropiat și bun cunoscător al creștinilor de pe teritoriul respectiv, ca o veche și nouă problemă ce intră în atenția și responsabilitatea clerului. Presa noastră religioasă consemnează de la începutul veacului al XIX-lea lupta preoților împotriva beției, pe teme biblice, prin puterea lor sacerdotală de a ridica și salva pe fiii lor duhovnicești din această patimă, venind în ajutorul familiilor creștine care au membri dependenți de alcool.

Cea mai frecventă dependență este aceea față de alcool a unor bărbați și femei, iar mai nou a tinerilor față de produsele etnobotanice. Consumarea acestora creează la un moment dat *boala dependenței* de alcool sau de alte substanțe și produse narcotice care subminează între

* Conf. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, mandorelubb@yahoo.com.

¹ În ședință de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din 16-17 februarie 2011, s-a aprobat introducerea cursului destinat *pastorației persoanelor dependente de alcool în curricula disciplinei Teologie pastorală*, care se predă în instituțiile de învățământ preuniversitar și universitar teologic din Patriarhia Română.

altele viața de familie, bunăstarea, bunele moravuri și trăirea religioasă autentică. Campanii pentru stăvilirea alcoolismului se promovează și în alte țări de peste un veac.

„Prin cuvântul <*alcoholism*>, spune Dr. A. Baer, în studiul *Alkoholismus*, Berlin 1878, se înțeleg toate prejudiciile corporale, intelectuale și morale, pe care le pricinuieste în societatea omenească și îndeosebi în singuraticile pățiri ale acesteia, consumul excesiv de băuturi spirtoase”. O statistică din anul 1893 din Elveția arată că în câteva orașe mari din cei cuprinși de patima beției a murit prematur tot cam al nouălea bărbat².

Abuzuri de băuturi spirtoase s-au făcut, se fac și în prezent, ele provocând plăceri de moment. Oamenii știu că după consumarea băuturii ori a substanțelor narcotice se schimbă dispoziția sufletească, în așa fel încât o *faptă* despre care s-ar fi jenat să o săvârșească înaintea de a bea, însă, după ce a băut i se pare *natural* să săvârșească fapta respectivă. Congresul împotriva alcoolismului din Bruxelles în 1897, prezintă situația tinerilor dependenți de alcool și faptele lor negative de-a dreptul înspăimântătoare, încât guvernul Belgiei a determinat Parlamentul să voteze o *lege specială*³ în acest sens.

În Elveția, la 11 august 1898, episcopul dr. Augustinus Egger, la un congres preotesc, îndeamnă păstorii sufletești la o studiere temeinică a problemei alcoolismului pentru a stăvili această plagă a civilizației europene creștine. Domnia Sa publică studiul „Clerul și chestiunea alcoolismului”, tradus de Vasile Oana și tipărit la Sibiu în 1912, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane. Problema în discuție l-a preocupat și pe scriitorul rus *Lev Tolstoi* (+ 1910), de la care, într-un număr al bibliotecii *Lumina*, apare studiul intitulat „Plăceri vinovate”, tradus de Ion Constantinescu-Delabaia, unde se prezintă problema: *Alcoolul și tutumul*, care creează disfuncții și tulburări ale sufletului omnesc.

Și în vechime se foloseau produse extrase din cereale sau fructe, periculoase pentru sănătatea trupului și a sufletului, întrebuițate ca *băuturi* ce dau starea de *beție*⁴, comportament afectat de toate drogurile care se consumă și astăzi, despre care avem o serie de mărturii scripturistice și patristice.

Dacă la prima cercetare avem impresia că aceste persoane cu *adicție*⁵ aparțin și rămân în atenția specialiștilor medicali și sociali, având în vedere că *alcoholismul* este o *boală* declarată de Organizația Mondială a Sănătății (OMS), destul de târziu, abia în anul 1956, semnalată ca *patimă* de Biserică în viața creștinilor, dăunătoare sănătății trupului și sufletului. *Învățătura de credință creștină ortodoxă* o include în cadrul celor șapte păcate capitale (mândria, iubirea de argint, desfrânarea, pizma (invidia), lăcomia, mânia și lenea, unde *lăcomia* este definită ca „pofță nestăpânită de a mânca și de a bea peste măsură”⁶ și consemnată ca un pericol, pentru creștini încă din perioada apostolică și a Sfinților Părinți.

² Dr. Augustin Egger, *Clerul și chestiunea alcoolismului*, traducere din limba germană de Vasile Oana, absolut în teologie, Sibiu, 1912, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, p. 7.

³ Cf. rev. „B.O.R”, anul XLI, 1923, nov., p. 1061: “Fabricarea, transportul, vânzarea, precum și păstrarea în depozite pentru vânzarea absintelor (rachiurilor) sunt oprite în Belgia sub pedeapsă de amendă de la 35-500 de franci și de o închisoare de la opt zile până la șase luni, sau sub una din aceste pedepse”.

⁴ Cf. DEX, ediția II-a, Univers enciclopedic, București, 1988, p. 96. 1. Stare în care se află omul alcoolizat, stare de ebrietate. Consumarea regulată de alcool în mari cantități; alcoolism, etilism. 2. petrecere la care se bea foarte mult alcool; chef. 3. (În sintagmele) *beție rece (sau albă ori cu stupefiante)* = stare de amețeală, de hiperexcitație sau de halucinație provocată de introducerea stupefiantelor în organism; toxicomanie. 4. Stare sufletească de tulburare, de uitare de sine.

⁵ Cf. D.U.I.R., ediția a IV-a, Editura Litera, 2010, p. 67: *adicție* = dependență de un drog, din fr., engl., *addiction*. *Addictologie* = capitol al medicinei care se ocupă cu studiul și cu tratarea dependenței de droguri, din fr. *Addictologie*. Cf. Gh. Guțu, *Dicționar Latin-Român*, Editura Științifică, București, 1993, p. 19: *addictus* = cel devenit sclav (din cauza datoriilor).

⁶ *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, EIBMBOR, București, 1952, p. 437.

II. Reper istorice și atitudini eclesiastice față de alcoolism. Metode și remedii

Mijloacele pentru diminuarea consumului de băuturi spirtoase și problema alcoolismului sunt de o importanță deosebită pentru fiecare preot, care are datoria de a studia acest fenomen cu atenție sporită și a-l include în activitatea pastorală. La noi, la români, lupta împotriva consumului de alcool n-a fost avută în vedere, într-un mod special, decât destul de târziu, dar în *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* și în textele *Pravilelor românești* de la Govora (1640) sau Târgoviște (1652), precum și în didahiile Sf. Antim Ivireanul (+1714) se întâlnesc referiri la aspectele imorale, păcate și patimi, inclusiv beția⁷.

Arhimandritul Iuliu Scriban scrie despre aceasta astfel: „când și când s-a auzit câte un glas, precum al d-lui N. Iorga, demult, demult, în vremurile de la început ale muncii sale ca deputat, poate prin 1910, când spunea în Cameră, că jumătate din Vălenii de Munte umblă beat, de țuică multă ce se făcuse”⁸. Astăzi aproape în toate zonele țării noastre creștinii își fabrică în gospodăriile lor țuică din fructe sau cereale pentru consumul intern și comerț liber.

Cauzele alcoolismului sunt multiple: de la *producători*, care caută să se prospere prin acest comerț, până la *consumatori* care își satisfac plăcerile cu ocazia petrecerilor și diferitelor reuniuni, ocazii de beție, etc., stare ce duce la diminuarea puterilor fizice și morale, precum și la încălcarea legilor bisericești și civile. Consumatorii de alcool și tutun se justifică prin afirmații de genul: „așa face toată lumea”; „spre a alunga gândurile rele”; „pentru întărirea organismului”; „obicei răspândit pe tot globul pământului”; obicei de fapt prin care oamenii cu voia lor „caută să-și adoarmă conștiința sau reduc la tăcere glasul conștiinței”⁹, care chiar dacă sunt făcute cu moderație - ele nu dau omului calități nici morale, nici fizice. Un pahar de vin sau o țigară a devenit *obișnuință* și creează momente sau clipe care pot *perturba dreapta judecată* a creștinului, din orice categorie socială ar fi el, așa încât glasul conștiinței se atrofiază sub influența substanțelor alcoolice sau narcotice, iar omul va intra într-o stare de otrăvire fizică și morală. Având în vedere toate acestea alcoolul rămâne pentru unii un mod de distracție și/sau de rezolvare a problemelor, devenind astfel băutul un comportament social acceptabil¹⁰.

La români, literatura contra alcoolismului este promovată, printre alții, și de oamenii Bisericii. Astfel un cântăreț bisericesc în anul 1832 distribuia o broșură intitulată „*Îndreptătorul bețivilor*”, iar la 1854 un protopop vine cu scrierea intitulată „*Înfricoșatele stricăciuni ale băuturii de vinars*” - și astfel se deschide lupta împotriva flagelului beției¹¹, tratată și într-o *conferință profețască* cu tema: *Rolul preotului în lupta contra alcoolismului*, la Eparhia Argeșului în anul 1900, unde se concluzionează că „preotul este educator antialcoolic prin excelență”¹².

Astfel în anul 1911 preotul Al. Cristea din Târgul Iveiști-Tecuci a alcătuit un - *jurământ*¹³ (angajament) – pentru creștinii care doreau să scape de această patimă, depus în biserică, de față fiind, alături de preot, și un membru apropiat din familie, practică întâlnită în Biserica Rusiei.

⁷ Antim Ivireanul, *Opere*, Ed. Minerva, București, 1972, p. 73, 95, 102, 389.

⁸ Arhim. Scriban, *Chestiunea alcoolului în Sf. Sinod și în Senat*, în rev. „B.O.R.”, an. 41, nr. 14, nov. 1923, p. 1046.

⁹ Pr. Comeliu M. Grumăzescu, *Contribuții la lupta contra alcoolului*, apud. Lev Tolstoi, *Alcoolul și Tutumul*, în rev. „B.O.R.”, Seria II, Anul XLIII, 1925, Nr. 4, p. 218.

¹⁰ *Curs de pastorală pentru Facultățile de Teologie. Pastorația persoanelor dependente*, 2010, p. 19-22, cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

¹¹ *Vechea plagă*, în „Telegraful Român”, Sibiu, 1929, 17 aprilie, nr. 30, p. 1.

¹² Arhim. Scriban, *Lupta care nu poate înceta*, în rev. „B.O.R.”, anul XLII, 1924, nr. 8, aug., p. 479.

¹³ *Jurământul pentru cei ce vor a se lăsa de beție*, compus de pr. Al Cristea. „Eu, umilitul, neputinciosul și supusul viciului beției, vin astăzi înaintea Sfântului Altar și a cucernicului preot îmbrăcat în sfințele odăjdii, și cu mustare de cuget și cu hotărâre tare, mă leg și mă jur pe Sfânta Evanghelie și cu mâna pe Sf. Cruce și iau pe Dumnezeu, martor că, de astăzi înainte, nu voi mai pune pe limbă și în gura mea nici un fel de băutură decât apă - afară numai la sfânta împărtășire, vin, când îl voi primi, - la caz de boală, când medicul

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a intervenit în această problemă printr-un *memoriu* întocmit de Mitropolitul Primat, *Miron Cristea*, și prezentat în Senatul României la 5 noiembrie 1923 - „clipă istorică”¹⁴, care a fost transmisă prin presa bisericească clerului pentru a lua atitudine; prin activitatea pastorală, având în vedere faptul că „în latura aceasta au mare rol preoții și așa putea spune: numai ei. Căci beția este o boală fără leac. Numai înviorarea sufletului care se capătă pe *calea convingerii religioase* a fost în stare să-i aducă pe oameni a se lăsa de beție. Cu alte mijloace ei nu se mai lasă. Propagandele religioase puternice totdeauna au semnalat în sânul lor că au oameni care s-au lăsat de beție”¹⁵.

În presa bisericească din anul 1924 se arată că în Mitropolia Ungrovlahiei au avut loc conferințe pastorale împotriva consumului de alcool, în care s-au implicat sute de preoți, iar în Eparhia Vadului, Feleacului, Geoagiului și Clujului, Consiliul eparhial a premiat cea mai bună predică contra alcoolismului, în baza concursului public din anul 1929, susținută de preotul *Andrei I. Eftimie* din Fărău¹⁶.

Sfântul Sinod, în ședința din 23 februarie 1929, a afirmat următoarele: „Sf. Sinod, consecvent cu activitatea sa anterioară, intervine pe lângă guvern, și roagă, să aducă cât mai degrabă legea privitoare la împuținarea numărului cărciumilor din orașele și satele țării, prohibind consumația alcoolului care otrăvește poporul, salvându-ne neamul de dezastre și de primejdia degenerării, ce le cauzează patima beției, Sf. Sinod pe lângă obișnuita propagandă dusă de preoțime împotriva beției hotărâște ca *întâia Duminică din luna iunie* să fie zi de propagandă pentru temperanță și combatere a alcoolismului. În această zi de Duminică, în toate bisericile să se țină predici și să se organizeze, după posibilitățile locale, festivități, în cadrul cărora să fie preamărită virtutea temperanței și să fie arătate efectele înfricoșatei patimi a beției”¹⁷.

O persoană dependentă, care e dominată de cineva sau de ceva, nu este autonomă, nu este liberă, ci este stăpânită de o stare creată în primul rând de ea, și dă dovadă de o manifestare vizibil negativă în comportamentul său, care îi degradează *trupul și sufletul*, necinstind astfel pe Dumnezeu, care l-a făcut pe om după chipul Său.

* * *

Apostolii au primit mesajul de la Iisus Hristos, preluat apoi de preoți: „*Mergând învățați toate neamurile pământului...*”, adică prin învățătură să păstorească poporul și să vindece și pe cei stăpâniți de diferite patimi, pe cei bolnavi - chiar din vina lor, adică dependenți de *băuturi alcoolice*,

îmi va prescrie băuturi întăritoare și când preotul îmi va da dezlegare pentru acest jurământ, iar după însănătoșire îmi voi ține iarăși cu sfințenie acest jurământ ce-l fac de bună voia mea, văzând singur și încredințându-mă pe deplin că patima beției, de care sunt stăpânit, mă duce la ruina sănătății, la sărăcie, la batjocură și râsul oamenilor și la distrugerea familiei mele. Voi căuta a rupe orice legături de prietenie, și a mă feri pe viitor de acei oameni și prieteni și rude care vor căuta a mă împinge la păcatul de a-mi călca jurământul, și întotdeauna voi avea singur tovarăș de sfătuit pe *soția mea*, care e de față la depunerea jurământului și pe preot. Așa să-mi ajute Dumnezeu, cel în Sfânta Treime închinat: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, căruia mă închin cu credință: *În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin.* (Sărută apoi crucea, Evanghelia, mâna preotului și face câte 3 metanii la toate sfintele icoane, sărutându-le, și apoi i se dă sfânta anafură și pleacă cu soția direct acasă). Vezi, rev. „B.O.R.”, an. XLIII, 1925, nr. 3, martie, p. 165.

¹⁴ Cf. rev. „B.O.R.”, an. XLI, 1923, nr. 14, nov., p. 1061: Propunerea Mitropolitului Primat: „1. „Să se respecte repausul duminical și să se oprească ținerea târgurilor în zilele de Duminici și de sărbători; 2. Să se aplice și la noi legea împotriva beției în vigoare azi în Olanda și în Danemarca; 3. Să se limiteze producția și vânzarea spirtului.”

¹⁵ Arhim. Scriban, *Chestiunea alcoolismului în Sf. Sinod și în Senat*, în rev. „B.O.R.”, an. XLI, 1923, nr. 14, nov., p. 1061.

¹⁶ „Renașterea”, Anul VIII, Cluj, 9 martie 1930, p. 3.

¹⁷ „Telegraful Român”, *art. cit.*, p. 1.

care le creează stări de *beție* sau *satisfacții trupești* de moment, de refugiu, facil și subtil, într-o stare de euforie, pentru eliberarea din suferințele și greutățile zilnice - iar în final „ei pierd deseori *conștiința Divină* din sufletul lor și pot deveni *dependenți* de un mod de viață care în cele din urmă îi va distruge”¹⁸.

O pastorație și o educație religioasă corectă după metode tradiționale de creștere spirituală a familiei cu o viață cumpătată, o disciplină în concordanță cu morala creștină și poruncile Bisericii, promovate de preotul paroh, sunt metode și atitudini pentru a stopa alcoolismul.

Mijloacele pentru combaterea alcoolismului, vechi și noi, sunt cele *naturale* și *supranaturale*. Preotul este cel dintâi care face educația creștinilor, în acest sens acționează prin cuvântări publice și dialoguri pastorale cu grupuri de enoriași, apoi individual cu cei dependenți.

Îndreptarea și recuperarea creștinilor cu *adicție* vine din partea Bisericii (preotul paroh, consiliul și comitetul parohial) în parteneriat cu factorii medicali, culturali și sociali, atât specialiști (medici, profesori, asistenți sociali), cât și nespecialiști (familie, prieteni, colegi), prin propunerea făcută de ei de a se renunța la consumarea băuturilor alcoolice după oficierea serviciilor religioase publice și familiale: cununii, botezuri, zile onomastice, sfințiri de biserici, hramuri, înmormântări, parastase, sfeștanii.

Renunțarea la alcool și înlocuirea lui cu alte băuturi (ceai, cafea, suc, apă) la serviciile religioase, este o practică deja în multe parohii și o metodă ca la aceste ocazii publice să nu mai bea, toți ce prezenți - din considerații externe, fiindcă așa-i obiceiul la poporul nostru care este ospitalier și sociabil prin natura lui. Așa fiind circumstanțele, creștinii motivează deprinderile acestea astfel: beau de bucurie, beau că este sărbătoare, beau că m-am întâlnit cu prietenii, beau de necaz, ori de a scăpa de stresul vieții cotidiene, beau de tristețe, beau de foame, beau că-i frig, beau de singurătate, beau că mă despart de cei dragi, beau că cine n-ar bea dacă ar fi în situația mea, și își adresează urări de sănătate, de voie bună, de noroc, de iertare chiar și către Dumnezeu și zic *Doamne ajută!*¹⁹, *să dea Dumnezeu bine*, de parcă ar fi într-o biserică²⁰.

Preotul prin misiunea sa, este chemat să intervină prin *cuvântul Evangheliei și exemplul personal*, să combată aceste patimi ale veacului nostru, să lupte după îndemnul Sf. Ap. Pavel: „ca un bun ostaș a lui Hristos Iisus” (II Tim. 2, 3). Preotul este în misiune acum mai mult ca oricând, dator să intre în tainele veacului, să răspundă provocărilor secularizării și libertinajului, cu tactul său pastoral, cu înțelepciunea și devotamentul său sacerdotal.

Se observă în societatea actuală o influență negativă asupra vieții religioase, datorită extinderii distracțiilor și petrecerilor, în care sunt implicate generațiile tinere, iar consumul de băuturi s-a generalizat la toate întâlnirile și în toate locațiile, încât a ajuns o *datină*, chiar și în lăcașurile de cult în urma săvârșirii slujbelor religioase să se servească băuturi. Poetul Horațiu (sec. I î. Hr.) vorbește despre decăderile din societatea timpului său astfel: „Generația părinților, mai rea decât cea a moșilor și strămoșilor, ne-a lăsat pe noi și mai răi, iar noi în curând vom lăsa descendenți și mai destrăbălați”²¹, afirmație actuală și pentru generațiile de azi care țin să transforme Duminica și Sărbătorile Împărătești în zile de petreceri, în care orele de rugăciune sunt depășite de cele acordate plăcerilor trupești, cu mesele încărcate de băuturi alcoolice, încât s-a ajuns ca numai în biserică preotul să mai vorbească despre *înfrânare, abținere și stăpânire de sine*.

¹⁸ Floyd Frantz, *Cum tratăm alcoolismul. Manual pentru uzul preoților și a medicilor*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 10.

¹⁹ Arhim. Serafim Man, *Cuvinte folosite din amvonul Rohiei*, Editura Episcopiei Ort. a Maramureșului și Sătmărulei, 1996, p. 148.

²⁰ Preot Iosif Trifa, *Alcoolul duhul diavolului*, Ediția a IV-a, cu binecuvântarea Î.P.S. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2007, p. 81.

²¹ Apud. Dr. Augustin Egger, *st. cit.*, p. 14.

Așadar, azi în România consumul de băuturi cu conținut de alcool este considerat ca o practică normală și chiar plăcută, dar - într-un timp relativ scurt cu efecte distructive asupra familiei și copiilor, obiectiv pentru care *clerul bisericii* trebuie să fie în fruntea *echipei multi-disciplinare*²² de tratare și recuperare a persoanelor dependente de alcool.

Clerul prin predica din Biserici și catehezele de duminică, pe temelia cuvântului scripturistic și al Sf. Părinți, are obligația să ia atitudine față de această *patimă* care devine *boală* distructivă pentru trup și suflet, prin programul cel mai eficient de îndreptare ce are la bază spiritualitatea. Din cauza faptului că omul nu poate să-și înfrângă singur patimile și a faptului că Dumnezeu nu-i va lua omului liberul arbitru, trebuie să existe o sinergie între îndurarea lui Dumnezeu și voia omului. Voia omului (dorințele omului de a face lucrurile așa cum vrea el) trebuie lăsată în grija lui Dumnezeu prin rugăciune și meditație. Doar după asta omul poate să ia anumite decizii, cu ajutorul lui Dumnezeu²³.

„Un consum normal de alcool” susținut de unii, prin afirmații că trăim într-o zonă cu o climă temperată la care se mai adaugă și faptul că poporul român este din fire ospitalier și sociabil nu se justifică.

III. Patima beției reflectată în Sf. Scriptură și în concepția Sf. Părinți

În Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, în cartea Proorocului Isaia, cap. 28, 1, se vorbește despre această stare de *beție* a omului, de senzații de *beatitudine*, chiar dacă nu consumă alcool: „Vai de cei ce se îmbată, fără vin”, iar după Teodoret din Cir, „cei ce se îmbată fără vin” erau închinătorii la idoli, a căror practică ducea deseori la extaze frenetice (mai ales în cultul misterelor orientale)²⁴.

Pentru cei ce consumă alcool același prooroc spune:

„Vai de cei ce se scoală dimineața și umblă după băutura tare și-ntârzie până seara, că vinul îi va mistui” (Is. 5, 11);

„Vai celor puternici ai voștri care beau vin și celor tari care amestecă băuturi tari (Is. 5, 22);

„Vai de cei viteji la băut vin și meșteri la făcut băuturi îmbătătoare!” (Is. 5, 22)

„Că aceștia prin vin au căzut în greșeli prin băutura tare s-au rătăcit; prin băutura tare și-au ieșit din minți” (Is. 28, 7).

Exegeții spun că „băutura tare” era „sichera”, un preparat, prin fermentație, din palmier, iar după alții, era vin amestecat cu arome²⁵. Evreii și astăzi denumesc cu acest termen orice băutura care îmbată.

²² Enoriașul dependent de alcool va fi îndrumat de duhovnicul său, preotul paroh spre această echipă. „Dependența de alcool este o boală care afectează întreaga persoană: *corpul, mintea, emoțiile și spiritul*. În unele cazuri extreme, este nevoie de *doctor* pentru tratarea complicațiilor medicale cauzate de abuzul de alcool. Uneori, un *asistent social*, vine în ajutorul problemelor familiale și sociale cauzate de consumul de alcool. Din când în când, e nevoie de un *psiholog* pentru a ajuta persoana dependentă să facă față depresiei sau altor probleme mentale legate de abuzul de alcool. Pentru cazurile mai serioase, un *psihiatru* poate prescrie un tratament medicamentos sau poate ajuta la înlăturarea simptomelor de sevraj (cf. Floyd Frantz, *op. cit.*, p. 10-11).

²³ *Curs de pastorală pentru Facultățile de Teologie. Pastorația persoanelor dependente*, p. 36.

²⁴ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție Jubiliară a Sf. Sinod, EIBMBOR, București, 2001, p. 917.

²⁵ Idem. Sfântul Vasile cel Mare în Omiliile sale vorbește despre o *beție* a sufletului cauzată de mânie: „*Mânia este o beție a sufletului; îl face pe om fără de judecată ca și vinul. Tristețea este și ea o beție, că tulbură mintea. Frica, când ia naștere fără motiv, este o altă beție (...)* Și, ca să spun pe scurt, fiecare din stările sufletești care *tulbură mintea*, poate să fie numită pe bună dreptate, *beție*”. (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, p. 356).

În concepția Sf. Vasile aceste stări sufletești exaltate sunt la nivelul *beției* cauzate de alcool, sfătuiindu-ne: „*Gândește-te la omul mândros cât de beat este de patimă! Nu mai este stăpân pe el însuși; nu se mai cunoaște pe el și nici nu cunoaște pe cei de față; (...) spune tot ce-i vine la gură; nu poate fi oprit; înjură, lovește, amenință, se jură, strigă, plesnește. Fugi de această beție, dar nu primi nici beția pricinuită de vin*” (*Ibidem*).

La noi, precum și la alte popoare *alcoholismul* a pătruns în toate categoriile sociale, fără deosebire, vârstnici sau tineri, bărbați sau femei, intelectuali, artiști, poeți, politicieni, diplomați; consumă alcool sau alte substanțe, cum sunt cele etnobotanice, mai nou, ceea ce duce la degradarea conștiinței morale cu voia sau fără voia lor și astfel își schimbă comportamentul fizic și psihic, adică starea de normalitate, și viața de zi cu zi pentru momente de euforie.

Această stare de dependență psiho-somatică față de consumul excesiv de alcool sau alte droguri este dobândită *involuntar*. Sf. Ioan Damaschinul spune că: „*Act involuntar săvârșit prin neștiință este atunci când nu suntem noi cauza neștiinței, ci se întâmplă astfel. Spre exemplu: dacă cineva fiind beat ucide, a omorât din neștiință, dar nu involuntar, căci el a provocat cauza neștiinței, adică beția*”²⁶. Datorită acestui fapt și legislația civilă stipulează că faptele săvârșite de persoane în stare de ebrietate se constituie în circumstanțe agravante. Astfel *beția* practică prin consumul excesiv de alcool face ca dependența să-l stăpânească pe om în *mod involuntar* și subtil încât nici nu realizează în prima fază că s-a îmbolnăvit de *alcoholism* care de fapt este o *patimă* și în final o *boală*. La creștinii stăpâniți de patima *beției* se observă slăbirea voinței, o logică contradictorie și o sensibilitate dezordonată și fluctuantă.

Persoana care se îmbată *iese din sine*, cum spun Sf. Părinți, stare ce este împotriva firii și duce la egoism, la păcat. Exemplu, în acest sens, este fiul risipitor, *ieșit din sine*, intră într-un gol și o pustiire interioară de neimaginat, dar tot la el observăm starea pozitivă la un moment dat: „*venindu-și în sine...*”, adică se întâlnește cu *sine* însuși, îl cuprinde mila de sine și se vindecă de această boală și chin prin efortul său și înțelegerea celor din jur.

Consumarea alcoolului și a drogurilor creează în timp scurt defecte de caracter, fapt consemnat în Sf. Scriptură, unde aflăm scris că:

„*Beția înmulțește mânia celui fără de minte (...) împuținează virtutea și agonisește răni*” (Înț. Is. Sirah, 31, 35), iar Sf. Pavel ne poruncește categoric:

„*Nu vă îmbătați de vin, în care este pierzare, ci vă umpleți de Duhul*” (Efes. 5, 18). Sfânta Scriptură a fost și este cartea de temelie pentru a duce lupta împotriva *beției* care poruncește preoților să nu fie toleranți, deoarece băuturile spirtoase sunt toxice în orice cantitate.

Starea de *beție*, indiferent de natura cauzei sale, este o realitate obiectivă în societatea de azi, se vede la creștinii indiferenți față de ei și familia lor, iar manifestarea lor în comunitate este receptată de cei din jur și mai ales de preotul paroh care printr-un dialog pastoral și cu mult tact va arăta căile și posibilitatea de îndreptare.

Sfinții, ocrotitorii creștinilor, seamănă patima *beției* cu demonizarea: „*Beția este îndrăcire de bunăvoie. Beția întunecă mai cumplit decât îndrăcirea și lipsește pe omul beat de orice judecată. Adeseori, când vedem un îndrăcit avem milă de el, suferim pentru el, și-i arătăm multă simpatie, cu bețivul, însă, ne purtăm cu totul altfel; ne revoltăm, ne supărăm, îl blestemăm în fel și chip. (...); bețivul, însă, nu merită iertare pentru ceea ce face; este învinuit cumplit și de rude și de prieteni și de vecini, de toți, pentru că de bunăvoie a ajuns așa de rău, pentru că de bunăvoie s-a dat în mâinile beției. Cel ce își petrece timpul în beție și dezmiardare și ghiftuire se află chiar sub tirania diavolului*”²⁷.

De asemenea, Sf. Ioan Gură de Aur este de aceeași părere că aceste stări sufletești negative sunt mai dăunătoare decât *beția alcoolică* predicând că: „este acum vremea să vă îndemn să vă întoarceți nu numai de la *obișnuita beție*, ci și de la cea fără vin, căci aceasta este mult mai cumplită. (...) Ce fel de beție este aceasta fără vin? Multă și felurită! Căci și *mânia* provoacă beție, și *slava deșartă* și *ieșirea din minți*... patimi ce se nasc în noi (ce sunt tot beții), mult mai cumplite decât *beția obișnuită*. Căci cel rob de aceste patimi își pierde puterea de judecată asupra realității și nu este mai întreg la minte decât nebunii” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2003, p. 83.) și exclamă „mama tuturor relelor este beția”. (Omilia XXIV, Comentariu la Epistola către Romani).

²⁶ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ediția a II-a, trad. de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1943, p. 152.

²⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere*, trad. de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 368-372.

Într-adevăr asemenea creștini sunt marginalizați în comunitate și de nedorit. Ei sunt lipsiți de darurile Duhului Sfânt din cauza lor, cum ne spune Sf. Vasile cel Mare: „*Fumul alungă albinele, beția alungă harurile duhovnicești*”²⁸ la cei ce sunt în asemenea petreceri și „*arbitrul lor este diavolul, iar premiul victoriei, păcatul*”²⁹, de aceea ei au nevoie de ajutorul Bisericii prin lucrarea preoției.

Acest păcat, *beția*, care macină societatea umană este oprit prin cuvântul lui Dumnezeu pentru că duce la pierderea Împărăției lui Dumnezeu. Sf. Evanghelist Luca ne avertizează: „*Luați seama la voi înșivă, să nu se îngreueze inimile voastre de mâncare și beutură, și de grijile vieții, și ziua aceea să vină peste voi fără de veste*” (Lc. 21, 34). De asemenea, Sf. Apostol Pavel scrie despre această *stare de beție* și urmările ei, astfel:

„...*Nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu*” (I Cor. 6, 10);

„*Pizmuiri, ucideri, beții, chefuri, și cele asemenea acestora, pe care vi le spun dinainte, precum dinainte v-am spus, că cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu*” (Gal. 5, 21);

„*Să umblăm cuviincios, ca ziua, nu în ospete și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă*” (Rom. 13, 13);

„*Nu vă îmbătați de vin, în care este pierzare, ci vă umpleți de Duhul*” (Efes. 5, 18);

De asemenea amintim faptul că această patimă este periculoasă pentru toți oamenii, din toate categoriile sociale, de aceea Sf. Pavel, avertizează și pe slujitorul altarului care trebuie să fie:

„*Nebeții, nedepriși să bată, neagonisitor de câștig urât, ci blând, pașnic, ne iubitor de argin*” (I Tim. 3, 3), dar totuși îl sfătuiește pe Timotei: „*De acum nu bea numai apă, ci folosește puțin vin, pentru stomacul tău și pentru deseale tale slăbiciuni*” (I Tim. 5, 23)³⁰.

Porunca Sfintei Scripturi este categorică, deoarece *beția* duce la sărăcie, ceartă, stricăciune, nedreptate, cruzime și disprețuirea lucrurilor lui Dumnezeu:

„*Nu fi printre cei ce se îmbată de vin și printre cei ce își desfrânează trupul lor. Căci bețivul și desfrânatul sărăcesc...*” (Pilde 23, 20-21);

„*Un ocărător este vinul, un zurbagiu băutura îmbătătoare și oricine se lasă ademenit nu este înțelept*” (Pilde 20, 1);

„*Nu se cuvine regilor să bea vin și conducătorii băuturi îmbătătoare. Ca nu cumva bând să uite legea și să judece strâmb...*” (Pilde 31, 4-5).

Acestea sunt parte din cuvintele Bibliei așa încât pe drept cuvânt se poate afirma că „nici o carte de pe lume nu ne conduce mai energic la abstenență, cu alte cuvinte la o rezistență dărză contra alcoolismului, ca Biblia”³¹.

Concluzii

Cumpătarea și *îngrijirea sănătății* sunt poruncite de Sf. Scriptură chiar și în privința consumului de vin la petreceri. Sf. Apostol Pavel ne învață ca tot ceea ce facem în viață: „ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți” (I Cor. 10, 31). Datorită acestui fapt *abstenența* nu poate fi promovată ca o metodă radicală și clară pentru toți oamenii, deși specialiștii din acest domeniu au recunoscut necesitatea ei.

²⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, trad. de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, p. 357.

²⁹ *Ibidem*, *Omilia XIV, Împotriva celor care se îmbată*, p. 505.

³⁰ Părintele Iosif Trifa având în vedere acest sfat apostolic afirmă: „lăsăm și noi folosința unui pahar de vin curat. Punem însă îndată condiția ca acest pahar să nu treacă în alte pahare, spre beție. Lângă cel dintâi pahar, punem însă cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur: „Vinul este de la Dumnezeu; beția de la diavolul...” Un pahar de vin curat este destul pentru caz de osteneală și boală” (cf. Pr. Iosif Trifa, *Alcoolul, duhul diavolului*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2007, p. 166).

³¹ Arhim. Scriban, *O luptă care nu poate înceta*, în rev. „B.O.R.”, an. XLII, 1924, aug., p. 476.

O metodă pentru a preîntâmpina alcoolismul este *cumpătarea*, conform textului biblic, care include de fapt *abstinența*. Abstinența de la consumul de alcool pentru *perioada posturilor* este un sfat duhovnicesc și un îndemn propovăduit de preoți de la amvon precum și în pastorația individuală. Literatura duhovnicească din perioada posturilor abundă în îndemnuri și sfaturi în aceste sens: „*Apă bând nu a înnebunit nimeni, dar Noe ispitit de vin s-a aflat gol*”³², iar Sf. Vasile cel Mare numește *beția* „bătură a nebuliei” deoarece „*vinul însuși împinge la consumare, în loc de a potoli setea, face să apară în chip necesar o nouă sete. Vinul arde pe bețiv și-l provoacă să bea tot mai mult; deoarece continuitatea plăcerii tocește senzația*”³³.

Textele biblice sunt categorice: „*La vin nu te face viteaz, că pe mulți i-a pierdut vinul. Cuptorul încearcă oțelul călit; tot așa și vinul, inimile trufașilor, care stau gata să se încaiere. Întocmai ca apa pentru viață este pentru om - vinul, de-l vei bea cu măsură. Ce viață are cel lipsit de vin? Că acesta s-a făcut să veselească pe oameni. Bucuria inimi și veselia sufletului este vinul, când se bea la vreme cu măsură. Amărăciune sufletului este vinul când se bea mult; certuri și căderi face. Beția înmulțește mânia celui fără de minte spre împiedecare și împrușcă virtutea și agonisește răni*” (Eclesiasticul 31, 29-35).

Sfântul Vasile cel Mare referindu-se la modul de viață al creștinilor îi învață să constate singuri că „îmbuibarea este un rău și poate să fie ocolită... căci nimic din cele ce sunt total oprite nu poate să fie bun (folosit) temporar. Risipitorii (cei care trăiesc în plăceri), cei care se ung cu mirurile cele mai scumpe și cei care *beau vin rafinat* sunt acuzați de Sf. Scriptură”³⁴, adevăr care poate fi constatat de orice creștin care *ascultă în biserică Evanghelia* sau *citește cuvântul biblic* în familie, devenind aceste momente adevărate *metode împotriva alcoolismului* prin care se impune *cumpătarea și abstinența*.

Când Domnul nostru Iisus Hristos a exclamat „*milă Îmi este de mulțime*” (Mc. 8, 2), credem că s-a gândit și la oamenii stăpâniți de orice patimi care se aseamănă cu cei chinuți de diavol, iar numai puterea dumnezeiască poate tămădui „*toată boala și toată neputința în popor*” (Mat. 4, 23). La tămăduirea acestei *boli* este chemat preotul, slujitorul altarului, ce are ca exemplu de urmat pe Mântuitorul, care pe pământ a avut menirea să-l tămăduiască și să-l mântuiască pe cel bolnav.

Pastorația persoanelor dependente implică o luptă fără de nici o rezervă împotriva păcatului beției și a tuturor urmărilor pe care aceasta le produce în sufletul și trupul omului care, stăpânit de această patimă, identifică sufletul cu trupul precum bogatul din Evanghelie: „*suflete, ai multe bunătăți strânse pentru mulți ani; odihnește-te, mănâncă, bea veselește-te!*” (Lc. 12, 19). Pastorația religioasă <arta artelor> și <știința științelor> cum o consideră Sf. Părinți este implicată în probleme nespuse de mari și complexe ale sufletului omenesc pentru a-i reduce la porțile Împărăției lui Dumnezeu și pe creștinii dependenți de alcool, care au ajuns la porțile iadului, judecați și stigmatizați de către societate, dar înțeleși și ajutați de păstorul sufletesc.

Să reținem faptul că dacă există *oameni, asociații și fundații*³⁵ care au rezultate pozitive în munca de recuperare a persoanelor dependente de alcool sau alte droguri uzând de mijloace naturale, cu atât mai mult vor reuși *slujitorii bisericii* care pe lângă mijloacele naturale, zel și devotament, au o mulțime de mijloace supranaturale. Păstorul sufletesc, preotul paroh - duhovnicul, dintr-o parohie are în grija lui toate sufletele enoriașilor de care va da seama în fața Dreptului Judecător. El știe că oile rătăcite nu se întorc singure. Între aceste „*oi rătăcite*” se află și bețivii, care după cum ne spune Sf. Apostol Pavel „*Împărăția lui Dumnezeu nu o vor moșteni*” (I Cor. 6, 10).

³² *Triod*, EIBMBOR, București, ediția a VIII-a, 1986, p. 191.

³³ Sf. Vasile cel Mare, Omilia, XIV, *Împotriva celor care se îmbată*, p. 503.

³⁴ Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea II-a, *Asceticele*, Colecția PSB, EIBMBOR, București, 1989, p. 254.

³⁵ Fundația „Solidaritate și Speranță” din Iași cu „Centrul de consiliere și reabilitare a persoanelor dependente de alcool și alte droguri”, cu „Programul Sf. Dimitrie” și alte „Programe de consiliere/tratament”, din Cluj-Napoca. „Programul Sf. Dumitru” din Cluj recomandă tuturor celor care vin la consiliere să-l contacteze pe preotul lor paroh sau pe îndrumătorul lor spiritual pentru a primi ajutor în acest sens.

Păstorul sufletesc, după modelul Păstorului Suprem, trebuie să instituie și să promoveze lucrarea pastorală specială. Dacă mijloacele de recuperare a enoriașilor bețivi sunt insuficiente deseori, să ia aminte preotul la *atitudinea* samarineanului milostiv față de cel căzut între tâlhari. Aceasta este obligația preotului paroh de a-i menține și aduce pe calea adevărului pe toți enoriașii săi și de a veghea asupra tuturor primejdiilor ce pot perturba unitatea de credință, de familie și de comuniune, adică fericirea vremelnică și veșnică.

CRIZA FINANCIAR-ECONOMICĂ ȘI REACȚIILE BISERICILOR ORTODOXE LOCALE. O PANORAMĂ SOCIAL-TEOLOGICĂ

RADU PREDA*

ABSTRACT. *The Economic-Financial Crisis and the Reactions of the Local Orthodox Churches. A Social-Theological Survey.* The recent financial crisis, transformed by its immediate effects into an economic, social and political one, challenged not only the theoreticians of the profane sciences, but also the theologians. The eminently ethic character of the crisis, due to a long and complex series of systemic and personal abuses, legitimately requires a social-theological reading, too. The reactions of the local Orthodox Churches to this crisis were different in kind and intensity. The present study displays the positions of the Orthodox Churches in Russia and Greece.

Keywords: *financial crisis, ethics, Orthodox social theology, Russia, Greece.*

În loc de introducere: crize vechi și noi

Emergența violentă întâi a știrilor despre și apoi a urmărilor nemijlocite ale crizei financiar-economice actuale nu pot lăsa indiferent discursul social-teologic. Dimpotrivă. Măcar și prin natura agendei pe care o cultivă, analiza societății din perspectivă teologică are obligația, asemeni unui soldat la limita extremă a frontului, să scruteze orizontul.¹ Prăbușirea începând cu vara lui 2007 a pieței imobiliare din Statele Unite și imediat după aceea a unor importante instituții bancare creditoare, culminând în septembrie 2008 cu falimentul răsunător al unei bănci de mare prestigiu și încredere precum Lehman Brothers, a dat semnalul impasului cunoscut foarte bine de teoria economică, unde ciclicitatea crizelor este un loc comun, dar aproape total necunoscut contemporanilor. Dar chiar și pentru cei având o cultură istorică în domeniu, amintirea crizelor similare, precum cea din 1929, nu ajută prea mult la depășirea reală și mai ales mentală a celei actuale.² Cu toate acestea, ceva din trecutul crizelor tot am fi avut de învățat pentru a nu ajunge în situația de acum. În 1929, elementul declanșator l-a constituit dimensiunea devenită incontrollabilă a volumului speculațiilor de la bursă, căderea dramatică a valorii acțiunilor, adică aducerea forțată la valoarea lor reală, ajungând să se reflecte asupra întregii economii care se vedea lipsită de resurse financiare, de capital, îndatorată și nevoită să recurgă la concedieri în masă. Altfel spus, în ciuda sănătății majorității ramurilor industriale din America epocii, în plin avânt, a unei piețe stabile de desfășurare și a personalului calificat, dublat de o tehnologie de vârf, lipsa capitalului a paralizat producția, a dus la creșterea vertiginoasă a numărului șomerilor, cu tot cortegiul consecințelor sociale, a devalorizat moneda și a afectat substanțial întreaga evoluție economică a SUA și a Europei Occidentale până după cel de al doilea război mondial. Fără a intra aici în detalii tehnice, mai la îndemâna economiștilor de meserie, momentul 1929 ar fi trebuit să conducă, drept reacție, la

* *Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, teologiasociala@gmail.com*

¹ Despre metodologia și scopul analizei social-teologice în Ortodoxie, vezi RADU PREDA, „Prolegomene la o teologie socială ortodoxă”, în IDEM, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice* (= Theologia Socialis 12), Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 161-217.

² O succintă istorie a crizelor economice oferă, de pildă, WERNER PLUMPE, *Wirtschaftskrisen. Geschichte und Gegenwart*, C. H. Beck, München, 2010. O analiză aplicată a actualei crize vezi la NOURIEL ROUBINI, STEPHEN MIHM, *Crisis Economics. A Crash Course in the Future of Finance*, The Penguin, New York, 2010. Supranumit sugestiv „Dr. Doom”, Roubini este economistul despre care se spune că a anunțat cu precizie colapsul piețelor financiare.

articularea unui minim instrumentar financiar, economic și politic aplicabil în situații similare, greu de eliminat dintr-un joc economic unde speculația bursieră a ajuns, oricât de regretabil, sursă majoră de îmbogățire. Ceea ce s-a petrecut în ultima jumătate de secol, cu precădere începând cu deceniul al șaptelea, atingând cote inimaginabile în primii ani ai mileniului III, este exact contrariul. Trecând de la capitalismul de tip *laissez faire* de dinainte de 1929 la *new deal*-ul de după aceea și ulterior de la intervenționismul statului la noua strategie a Școlii de la Chicago, bazată pe credința nestrămutată în capacitatea de autoreglare a piețelor, ideologia economică a lumii vestice, transatlantice, a probat mai toate modelele posibile.³ Prețul îl reprezintă actuala criză la baza căreia stă pactul nescris dintre câștigul cu orice mijloace al mediului privat, culmea reprezentând-o așa numitele *Hedgefonds*, și impasibilitatea statului de drept, ajungând la tolerarea pe față a paradisurilor fiscale. O astfel de evoluție se traduce printre altele în cinismul bursier absolut ca trimiterea în șomaj a propriilor angajați să fie “recompensată” prin creșterea valorii acțiunilor unei firme, așa cum promisiunea unui câștig imediat și consistent să fie mai puternică decât toate riscurile la un loc, ajunse în cele din urmă parte a afacerii în așa măsură încât să fie vândute, declarat sau nu, de la o bancă la alta, cancerul speculativ cuprinzând astfel părți întregi din organismul financiar-economic. 1929 sau 2009, cauza rămâne neschimbată: lipsa de conștiință comunitară, de responsabilitate socială și de respect față de om a celor care fac bani din orice, inclusiv sau mai ales din credulitatea și apoi din neșansa altora.⁴

Revenind la semnificația social-teologică a crizei actuale, dată fiind așadar cauza profundă, etică, a situației în care ne-au adus sistemul bancar lipsit de reguli autocorective și domeniul speculativ al economiei virtuale, bursiere, lucrând cu promisiuni și proiecții, însă mai puțin sau chiar deloc cu realitatea, întrebarea care se pune este dacă prosperitatea trebuie realizată cu orice preț, în orice condiții și indiferent de urmări. Tema în sine nu este nouă, modul de raportare la bani sau la avuție fiind centrală în toate marile religii și în mai toate sistemele filosofice aplicate, în teoriile politice și în manualele de gândire economică. Problematika este cu toate acestea repusă azi într-un context diferit. Pe de o parte, profetia lui Simmel, potrivit căreia că banul se transformă din mijloc într-un scop în sine și se proclamă noua zeităte a modernității (germ. *Geld wird Gott*), s-a împlinit în mod vizibil. Puterea aparent nelimitată a banului asupra destinelor individuale, a comunității și țării întregi, este nu doar fără precedent în istoria social-economică a lumii, dar între timp acceptată ca fatalitate. Simmel descria la început de secol XX puterea banului printr-un exemplu grăitor de la sine: băncile au devenit mai puternice decât Bisericile și reprezintă punctul central al orașelor, axa în jurul căreia se derulează întreaga viață.⁵ Pe de altă parte, globalizarea actuală, în toate aspectele ei, de la comunicare la dinamica piețelor de capital, face din chestiunea prosperității și a precarității una de natură să intereseze și să implice pe toți. Simplificând, în acest *global village* care este umanitatea de azi, nimeni nu mai poate fi bogat sau sărac de unul singur. Bogăția și sărăcia au efecte directe, constituindu-se în factori de stabilitate sau de instabilitate, afectează relațiile dintre state și dintre continente, determină fluxurile migratoare și alimentează insurecțiile sociale, justifică războaiele pentru resurse din ce în ce mai limitate și refac la propriu harta lumii.

Confruntate cu acest orizont amenințător pentru stabilitatea interioară a societăților în mijlocul cărora propovăduiesc Evanghelia lui Isus Hristos, Bisericile nu pot tăcea. Este cauza pentru care trebuie să ne întrebăm legitim, fără a ceda „privatizării” excesive a religioșului, care este

³ Un bun început în lectura și înțelegerea istoriei gândirii economice moderne îl oferă clasicul în materie, apărut inițial în 1954, JOSEPH SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Taylor & Francis e-Library, London, 2006. Cartea poate fi citită integral *on line* la adresa <http://www.epubud.com/read.php?g=6X93QX8H>, accesată la 23 martie 2011.

⁴ În limba română, o istorie a teoriilor economice, până în prezent, oferă volumul lui GHEORGHE POPESCU, *Evoluția gândirii economice*, ed. a III-a, Editura Academiei Române/Cartimpex, București/Cluj-Napoca, 2004.

⁵ Vezi GEORG SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1900. Cartea poate fi citită în original la adresa electronică http://www.digbib.org/Georg_Simmel_1858/Philosophie_des_Geldes, accesată la 23 martie 2011.

mesajul generic al Creștinismului legat de criza financiar-economică prin care trecem de aproape trei ani. Înainte de a ne dedica acestui aspect, ilustrat aici plecând de la reacțiile Bisericilor Ortodoxe locale, să amintim de existența unui text catolic aparte aflat la intersecția teoriei cu practica, a teologiei cu economia. Este vorba despre documentul Conferinței Episcopilor Catolici Germani, publicat la 17 februarie 2010, care pune în discuție investițiile etice și, mai larg, legătura dintre credință și traducerea ei într-o politică financiară responsabilă.⁶ Titlul documentului, pe care îl putem traduce astfel: *Se poate schimba lumea prin plasamentele de capital? Un ajutor orientativ pentru investițiile conforme standardelor etice*, este o invitație la analiză adresată mai ales celor care dispun de resurse financiare dar nu și de un spirit etic în ciuda apartenenței lor la o comunitate de credință. Constatarea de la care se pleacă este că țărilor bogate, afectate oricum și ele de criză, însă cu mult mai puțin decât cele sărace și înainte de aceasta, le revine sarcina esențială de a rescrie regulile jocului printr-o infuzie consistentă de principii și valori într-un domeniu dominat prea mult de dorința exclusivă a câștigului maxim. Cum o parte importantă a acestor țări bogate au o cultură, inclusiv economică, ancorată în tradiția creștină și, mai larg, în cea biblică, este cumva de la sine înțeles să se pună întrebarea dacă nu cumva, din dezinteresul sau neștiința titularilor de conturi și depozite, capitalul ajunge în slujba unor mecanisme nedrepte, a unor construcții speculative murdare. Cu alte cuvinte, tocmai pentru că suntem în criză și, ca întotdeauna în astfel de perioade, trebuie să regândim datele realității, prima întrebare este dacă băncile unde ne ținem banii au o politică investițională compatibilă cu viziunea noastră. La urma urmelor, nu poate să ne fie indiferent ce face instituția bancară cu banii încredințați, cum își atinge țintele de creștere, în ce afaceri este implicată și în ce măsură, la capătul lanțului economic-monetar, nu ajunge să ne afecteze modul de trai sau chiar, în cazul falimentului, să ne ruineze baza financiară a planurilor noastre de viață, casa, educația copiilor sau siguranța unei bătrâneți liniștite. Mai mult decât acest prim pas către un raport responsabil cu banii și sistemul care îi gestionează, documentul episcopatului catolic german – articulat și redactat, *nota bene!*, de o comisie de specialitate, depășind adică nivelul unei simple predici de sfaturi pioase, inadecvate la realitate – încurajează angajarea deliberată a posesorilor de capital (mai mare sau mai mic) în investiții cu finalitate declarat etică, adică în acelea care păstrează echilibrul dintre costuri și profit, dintre tentația de a exploata supraevaluările de moment (a imobilelor, de pildă) și răbdarea finanțării unor proiecte de durată, solide, al căror succes înseamnă locuri de muncă, solidaritate cu bugetul comunității locale și transparență.

Orientările etice pe care le propune documentul episcopal au în cazul mediului german o dimensiune cât se poate de practică, băncile care se revendică din valorile eclesiale fiind de mai bine de un deceniu foarte active pe piață.⁷ În ceea ce ne privește, cum majoritatea covârșitoare a jucătorilor bancari de la noi sunt părți ale unor sisteme multinaționale, aspectul etic, direct legat de valorile unei comunități date, nici măcar nu stă în centrul raporturilor cu clienții lor. Este adevărat că, la rândul lor, clienții nu știu că ar putea avea un astfel de raport responsabil cu banca. În România de azi, banii nu doar că nu au miros, dar nici nu transportă alte valori decât cele materiale propriu-zise. În afară de câteva parteneriate punctuale, la nivel de agenții locale, dintre bănci și

⁶ WISSENSCHAFTLICHE ARBEITSGRUPPE FÜR WELTKIRCHLICHE AUFGABEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Mit Geldanlagen die Welt verändern? Eine Orientierungshilfe zum ethikbezogenen Investment. Eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“*, Bonn, 2010. Textul poate fi găsit, în original, la adresa www.teologia-sociala.ro, accesată la 23 martie 2011.

⁷ Legat de modul etic de plasare a capitalului și de realizare a profitului „curat”, vezi și scurta analiză a colegilor de la Viena, KLAUS GABRIEL, MARKUS SCHLAGNITWEIT, *Das gute Geld. Ethisches Investment Hintergründe und Möglichkeiten*, Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2009. Tot la acest capitol de etică practică, la nivel cotidian, poate fi amintit și modul cum și ce alegem să cumpărăm. Nu doar băncile trebuie chestionate în legătură cu practicile lor financiare, dar mai ales firmele de produse de larg consum. Vezi în acest sens o inițiativă de “listare etică” a firmelor de către CENTRO NUOVO MODELLO DI SVILUPPO, *Guida al consumo critico. Informazioni sul comportamento delle imprese per un consumo consapevole* (= Giustizia, Ambiente, Pace), Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2009.

organizații caritabile, mediul nostru financiar-bancar nu pare să participe în mod real la practica solidarității și nici la dezbateră internațională în curs despre ce ar trebui să învățăm din actuala criză. Or, în acest caz, să ne mai mirăm că nici clasa politică nu pare să fi tras până acum o concluzie, alta decât aceea de a folosi criza financiară pe post de scuză universal valabilă (cei de la putere) sau de pretext al promisiunilor populiste (cei din opoziție)?

În loc de concluzie a acestei scurte introduceri, prin comparație cu criza din 1929, originea profundă a situației de azi, ca de altfel și a celei de ieri, rămâne masivul deficit etic de care dau dovadă majoritatea jucătorilor importanți de pe piața internațională de capital, dar și o bună parte a clasei politice, indiferent de orientarea doctrinară. De altfel, toate întâlnirile politice la vârf din 2009 și 2010 ale G20, de la Londra (aprilie 2009) la Pittsburgh (septembrie 2009), sau cele de curând ale UE au reușit să scoată în evidență dificultatea decizională (în ciuda urgenței), egoismele naționale (în ciuda caracterului supraregional și mondial al crizei) și oportunitismul electoral al liderilor (în ciuda lipsei de alternative reale).⁸

Ne propunem în studiul de față să trecem în revistă pozițiile oficiale ale Bisericilor Ortodoxe din Rusia și Grecia, această ultimă țară fiind cel mai puternic afectată, real dar și mediatic, de actuala criză. Din rațiuni de spațiu, urmează să revenim într-un text separat asupra situației și a reacțiilor Bisericii Ortodoxe din România față de criza financiar-economică și efectele acesteia.

Biserica Ortodoxă din Rusia: între „ei” și „noi”

Întrebarea asupra căreia am anunțat că dorim să zăbovim este legată de modul cum Bisericile Ortodoxe locale au reacționat, prin documente oficiale, la criză și mai ales la seria de efecte sociale pe care aceasta continuă să le producă. Una dintre primele voci ortodoxe a fost cea a Patriarhiei Moscovei prin Declarația din 27 iulie 2009 a Consiliului de experți „Economie și etică” de pe lângă Patriarhia Moscovei și a Întregii Rusii în legătură cu criza financiar-economică.⁹ Dată fiind circulația relativ restrânsă la noi a unor astfel de texte și în general dezinteresul teologiei noastre de școală pentru dimensiunea inter-ortodoxă, în cele ce urmează vom cita pe larg din document. Acesta începe cu un diagnostic formulat fără echivocuri:

Criza economică actuală are nu doar un caracter global, dar și unul sistemic. Aceasta este o criză a valorilor, o criză a perspectivelor [sublinierea bold în textul original, n.n.]. Istoria a demonstrat în mod categoric că posibilitatea soluționării problemelor politice, economice și umanitare ale lumii moderne trebuie căutată nu doar în redistribuirea resurselor materiale sau în îmbunătățirea tehnologiilor de gestionare a acestora, dar și în sfera spirituală. Prima cauză a acestei crize constă în degradarea motivației moral-etice din activitatea economică, adică în pierderea scopului principal în economie și anume acela de a construi o societate armonioasă și echitabilă în care omul să poată să își realizeze potențialul profesional sau spiritual indiferent de poziția socială sau de convingerile sale politice.

Autorii textului nu ezită să se lanseze într-o critică principială – genul ales este o comparație nedeclarată ca atare între „ei” și „noi” – la adresa întregului model social-cultural care pare să fie dominant până în prezent și care se face, direct sau nu, răspunzător de dezastrul care atinge de regulă participanții secundari ai jocului social-economic mondial:

Milioane de oameni continuă să ducă o existență mizeră, să sufere din cauza foamei, a discriminării sociale și a degradării mediului înconjurător. Acest lucru se datorează în cea mai mare parte faptului că într-o cultură politico-economică dominantă precum cea de azi atât valoarea omului ca persoană, cât și valorile societății în ansamblu se reduc la goana

⁸ O parte dintre documentele politice și economice despre criză sunt adunate într-un dosar tematic la secțiunea bibliotecă TSO a paginii electronice www.teologia-sociala.ro, accesată la 23 martie 2011.

⁹ Documentul este de găsit la aceeași secțiune de la www.teologia-sociala.ro, accesată la 23 martie 2011. Originalul poate fi găsit pe pagina oficială a Patriarhiei Moscovei, www.mospat.ru, accesată la 23 martie 2011.

lacomă după bunăstare materială, confort și distracții. Consecințele evidente ale unor astfel de atitudini economice sunt politicile sociale discriminatorii, incapacitatea organizațiilor financiare internaționale de a regla relațiile economice globale, creșterea șomajului, apariția conflictelor armate, terorismul, conduita antisocială a comunității de afaceri, alcoolismul, dependența de droguri și apatia socială.

Din tonul folosit deducem așadar că pentru actuala criză par să fie responsabile mai ales „organizațiile financiare internaționale”, adică „ei”. Despre partea de vină a politicilor interne și a politicianilor autohtoni, adică „noi”, cum este cazul Rusiei ultimelor două decenii, nu se spune nimic. Puternica polarizare pe criterii materiale a societății rusești post-comuniste, cea care a dat naștere unei categorii de îmbogății lipsiți de scrupule cel puțin la fel ca bancherii occidentali acuzați de text, ar fi trebuit să reprezinte pentru autorii documentului un motiv suficient pentru a privi și în curtea proprie.¹⁰ Impresia că asistăm la identificarea unilaterală a responsabilității este întărită de următorul paragraf:

Sistemul financiar global care se bazează pe capitalul speculativ s-a dovedit a fi incapabil să controleze circuitul colosal al potențialului de masă monetară, oferta bănească nefiind sprijinită și susținută de bunuri și servicii adecvate. Speculațiile financiare au avut un impact distructiv în toate sferile activității economice, deturnând resursele de la investițiile pe termen lung din domeniul producției de bunuri și din sfera socială. Poziția dominantă a dolarului american în sistemul financiar internațional a asigurat pentru SUA un credit negarantat și nelimitat, în detrimentul tuturor celorlalte țări ale lumii, oferindu-i posibilitatea de a controla cea mai mare parte a pieței mondiale, subminând astfel principiul fundamental al oportunității competitive egale pentru toți participanții la sistemul economic global.

Depășind cadrele unui document de expertiză etico-teologică, autorii acestuia înaintează chiar o soluție de politică economică:

În acest context, politica declarată care punctează necesitatea de a oferi rublei statutul de monedă de rezervă regională și care accentuează stringența transformării Rusiei într-un centru independent de politică financiară desigur că merită sprijinul necondiționat, aspectele date fiind percepute ca mijloace esențiale de menținere a suveranității.

După această demonstrație (necesară?) de patriotism financiar și de autoiluzionare (ca și când Rusia ar fi o mare putere economică), textul revine la cursul său analitic și face o serie de afirmații la care orice economist de bună credință, indiferent de confesiune sau chiar în absența oricărei afiliere religioase, ar putea subscrie:

Criza actuală dictează insistent nevoia formulării unei alternative pozitive pentru inegalitatea economică globală care, după cum sunt convinși mulți, a fost generată de situația actuală a sistemului de distribuție a resurselor materiale. Activitatea economică este un instrument și ca orice alt instrument ea trebuie să contribuie la bunăstarea întregii societăți, nu să determine valorile și idealurile acesteia. Slăbiciunea modelului economic predominant în prezent constă în alienarea și îndepărtarea acestuia de la nevoile și aspirațiile oamenilor

¹⁰ Construcția capitalistă după 1989 este problematică nu doar în Rusia, ci inclusiv în spațiul ei mai larg de influență. Vezi aici panorama lui ANDERS ÅSLUND, *How Capitalism Was Built. The Transformation of Central and Eastern Europe, Russia, and Central Asia*, Cambridge University Press, Cambridge etc, 2007. Polarizarea socială este marca definitorie a societății ruse, o evoluție cumva paradoxală după egalitarismul declarat din perioada comunistă. Vezi aici simptomele sociale într-o analiză nu foarte nouă, dar sugestivă pentru continuitatea unor fenomene negative, semnată de CATHERINE DANKS, *Russian Politics and Society. An Introduction*, Longman, London, 2001. Cartea poate fi citită la adresa http://books.google.ro/books?id=QnYBluKOV7cC&pg=PA306&lpg=PA306&dq=russian+society+polarisation&source=bl&ots=g8oY-DSssf&sig=kfpzmYfyow7X7sgJ-o9sJGL7u40&hl=ro&ei=I4etTYjeBc-VOqvP_PEL.&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CCoQ6AEwAzgU#v=onepage&q=russian%20society%20polarisation&f=false, accesată la 23 martie 2011.

simpli, de la dorințele și valorile lor. Modelul economic bazat pe supremația capitalului bancar asupra economiei reale duce în mod inevitabil la inechitate în distribuirea rezultatelor muncii omenеști, a bunurilor, serviciilor și realizărilor intelectuale. Rezultatul firesc al unei astfel de politici este monopolizarea pârghiilor de gestionare a economiei în mâinile unei caste a „aleșilor” care nu consideră că este necesar să se preocupe de o evaluare justă a cantității de muncă acumulată de restul societății.

Parcă dorind să preîntâmpine neînțelegerile, documentul precizează în continuare cadrele în care trebuie receptată critica sa la adresa sistemului financiar actual. Un motiv pentru această grijă este faptul că o bună parte a capitalului în circulație în Rusia de azi este de origine străină.

Nu este vorba despre negarea importanței instrumentelor financiare în economia modernă sau despre condamnarea sistemului bancar în principiu. Considerăm însă că este important să subliniem că sistemul financiar este în continuare un derivat al economiei reale și ar trebui să servească intereselor de dezvoltare ale acesteia. Din punct de vedere moral, sunt inacceptabile acțiunile finanțatorilor care implică devierea băncilor de la misiunea lor principală, aceea de a acumula și de a redistribui fondurile monetare pentru o dezvoltare mai efektivă a producției reale de bunuri și servicii. Situația actuală în care structurile financiare dictează și impun voința lor sferei economice reale este inacceptabilă. **Este necesar să se restabilească legătura directă între finanțarea piețelor și dezvoltarea societății.** Pentru ca activitățile din sfera financiară să fie transparente pentru societate, este necesar ca metodele controlului public direct asupra finanțelor să fie combinate cu dezvoltarea noilor forme de cooperare financiară accesibile și disponibile, cu impact pozitiv în viața majorității oamenilor. De asemenea, relevantă și actuală este necesitatea de a crea noi forme de responsabilitate socială în vederea cooperării internaționale în domeniul financiar.

După ce a analizat așadar datele definatorii ale modelului economic în vigoare, diagnosticat ca având grave curențe, și a pledat convingător pentru reluarea unei legături directe între logica financiară și nevoile economiei reale, documentul teologic rus prezintă posibila contribuție a factorului religios la redresarea crizei etice în care ne aflăm la nivel global.¹¹ Principala critică din perspectivă religioasă la adresa practicilor financiare în uz are în vedere dobânda sau, cu un termen mai dur, însă popular, camăta. Atacând lipsa unui raport echilibrat între rata dobânzii și ritmul real de creștere al economiei, consiliul de experți de la Patriarhia rusă recomandă în fapt regândirea etică a sistemului de finanțare actual:

Nu este întâmplător că mai multe religii tradiționale au o atitudine prudentă, iar unele chiar negativă față de perceperea dobânzilor bancare. Camăta a fost întotdeauna considerată ca fiind o activitate morală îndoielnică și incertă. Activitatea financiară și de credit poate deveni dubioasă din punct de vedere moral dacă aceasta, în goana fără scrupule după profit, se abate de la scopul și vocația sa inițială – aceea de a face viața oamenilor mai bună și economia mai efecace. Din acest motiv, în prezent, profesia consultantului financiar necesită nu doar un control public mințios, dar și un puternic auto-control etic. **Fără a solicita respingerea folosirii posibilităților oferite de instrumentele financiare moderne și fără a ne manifesta cătuși de puțin dorința de a reveni la formele naturale ale economiei, credem că este necesar să se treacă la o evaluare echilibrată a tuturor avantajelor și dezavantajelor modelului financiar mondial actual.**

Analiza deschide mai departe un orizont inter-religios foarte interesant a cărui existență doar o menționăm pe scurt în spațiul aflat la dispoziție. Pe fundalul crizei în care se zbate o bună parte a spațiului cultural și social germinat de Creștinism, nu puțini lideri musulmani văd dovada

¹¹ Potențialul etic al marilor curențe religioase este din ce în ce mai des chestionat. Cel mai bine se văd diferențele și asemănările etice inter-religioase, precum și cele inter-confesionale, în sintezele comparatiste. Vezi aici cu titlu exemplar ANTON GRABNER-HAIDER (Hg.), *Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006. Sinteze similare, axate explicit pe etica religioasă sau mesajul social-teologic, sunt de găsit în mai toate limbile de circulație internațională.

superiorității etice, nu doar religioase, a Islamului. Or, este adevărat că produsele financiare *halāl* propuse de băncile declarate musulmane par superioare din punct de vedere etic celor „creștine”, dar nu este mai puțin adevărat că profitul pe care îl fac se bazează tot pe o diferență între valoarea banilor dați, acoperiți în marfa ca atare, adică este vorba despre un capital real, iar nu virtual, și cea a banilor încasați înapoi, în rate. Altfel spus, în termeni cât mai simpli, departe de a fi inventat o formulă financiară miraculoasă, nici Islamul nu are o rețetă etică prin care profitul să fie complet și definitiv eliberat de prezumția de cămătărie sau speculă. Cu alte cuvinte, dincolo de pretenția etică, și în băncile islamice banul costă.¹²

Următorul punct critic din documentul Patriarhiei Moscovei se referă la caracterul supranațional și în consecință indiferent față de “capitalul uman” local al modelului economic pus actualmente în practică:

Este important ca distanța dintre sistemul economic și nevoile oamenilor simpli să fie redusă la maxim, doar astfel urmând să fie create acele oportunități pentru implicarea lor activă și creativă în activitatea economică. Modelul creșterii economice care încă predomină în unele țări nu presupune investirea de resurse consistente în modernizarea producției și în „capitalul” uman. Existența unui atare model este posibilă doar în condițiile unui aflux de investiții externe, a creșterii prețurilor și monopolizării pieței. În același timp, numărul persoanelor capabile să influențeze în mod real procesele economice și să producă profit este foarte limitat, situația creată având un impact negativ asupra economiei naționale. Or, pentru a fi cu adevărat eficace în progresul său, o economie trebuie să implice majoritatea populației capabilă să lucreze în producerea bunurilor și serviciilor. O daună serioasă este cauzată de dominația în conștiința publică a mentalității consumistice precum și a încercărilor de justificare a atitudinii parazitare față de munca altora.

Tabloul de mai sus se potrivește fără rețușuri majore inclusiv situației din România care în ciuda unui sistem educațional până de curând performant, a „capitalului uman” real, a resurselor naturale deosebit de variate, a ajuns să consume preponderent alimente din import, plătind astfel în consecință și neavând o minimă siguranță alimentară, să fie o țară atractivă doar pentru costurile salariale reduse, dar să exporte în schimb materie primă (pe care o importă apoi, prelucrată, cu un adaos de preț în consecință) și pe cei mai buni specialiști ai săi. Pentru astfel de țări, criza se resimte cu o duritate sporită. Mai mult, chiar și în lipsa unei crize precum cea pe care o traversăm, structura socială fragilă, piramida demografică răsturnată și corupția endemică tot ar fi adus România în pragul falimentului. Simetric, același lucru se poate spune și despre Rusia în ciuda diferențelor de mărime.

Documentul din iulie 2009 nu doar critică, în general pe bună dreptate, dar și insistă asupra remediilor:

În situația actuală, deosebit de relevante sunt preocupările pentru responsabilitatea socială, controlul public asupra activității organizațiilor și dezvoltarea durabilă. Atât organizațiile comerciale, corporatiste, cât și cele guvernamentale trebuie să adopte drept regula lor cea mai importantă tocmai respectarea normelor general acceptate, tradițiile și standardele

¹² Despre sistemul bancar pe baze islamice, foarte la modă în discuțiile pe marginea alternativelor la sistemul financiar actual, vezi scurta prezentare, la zi, scrisă pentru membrii Congresului SUA de SHAYERAH ILIAS, *Islamic Finance: Overview and Policy Concerns* (= Congressional Research Service), Washington D.C., 2010. Mai vezi și MICHAEL MAHLKNECHT, *Islamic Capital Markets and Risk Management*, Risk Books, London, 2009. Problema adaptării culturale și religioase a regulilor financiare nu este străină nici mediilor creștine. Vezi în acest sens, de pildă, conceptul „economiei de comuniune” aplicat de Mișcarea Focolară în America Latină. Acestei practici economice și financiare îi este dedicată o consistentă prezență pe internet. Vezi adresa <http://www.edc-online.org>, accesată la 23 martie 2011. Inclusiv în România de azi avem forme de creditare prin care sunt evitate rigorile dure ale unei bănci obișnuite. CAR-ul, moștenit din perioada comunistă, rezistă și la două decenii de la căderea regimului autoritar. Tot în această categorie alternativă intră și așa-numitele cooperative de credit sau băncile zise populare. Altfel decât în Catholicism și Protestantism, Ortodoxia, în România, Grecia sau Bulgaria, nu are propriul sistem de bănci.

prevăzute de lege, precum și normele etice. De asemenea, este necesar să se acorde mai multă atenție dezvoltării managementului ecologic și social, creșterii transparenței afacerilor și organizării unui dialog continuu dintre comunitate de afaceri și stat pe de o parte, dar și dintre mediul de afaceri și publicul larg pe de altă parte. În acest sens, practica prezentării rapoartelor corporative sociale făcute în conformitate cu standardele *Global Reporting Initiative* trebuie să fie încurajată cât mai mult. Prin intermediul instrumentului de indexare a impactului lor social, organizațiile economice și financiare pot aduce o contribuție esențială la eforturile de reducere a tensiunii și a neînțelegerii între societate și comunitatea de afaceri, dar și pentru creșterea practicii globale de responsabilitate socială la un nivel calitativ nou.

Citim aici un ecou al luptelor de peste un deceniu date de diferite organizații non-guvernamentale din Europa de a impune un ISO social, adică un sistem de criterii în funcție de care să se ateste gradul de solidaritate și contribuție socială a mediului antreprenorial privat sau de stat în egală măsură.¹³ Altfel spus, este vorba despre traducerea inclusiv în termeni aparent birocratici a grijii pentru binele comun frecvent suspendat din cauza poftei de câștig cu orice preț. Consecvent pledoariei pentru indexarea impactului social al firmelor, textul rus privește cu atenție la măsurile anti-criză, denunțând soluțiile facile, puse de regulă în aplicare pe seama celor care oricum sunt perdantii „naturali” ai oricărei crize prezente și viitoare:

Pentru a ieși din situația de criză este necesar, printre altele, să fie adoptat un întreg pachet de măsuri cu scopul de a crea o atmosferă bazată pe criterii etice în relațiile de afaceri și pentru a face o alegere conștientă în favoarea investițiilor în întreprinderile responsabile din punct de vedere social. Experiența a arătat că astfel de investiții aduc întotdeauna profit la fel de mare ca și investițiile obișnuite sau chiar mai mare. Utilizând instrumentele politicii fiscale și de creditare, este important să se dezvolte sectorul întreprinderilor mici și mijlocii, astfel încât să fie posibil ca oamenii simpli să poată să înceapă o afacere pe cont propriu. Este necesar ca instrumentele de micro-creditare să fie promovate la nivelurile guvernamental și public, să fie sprijinite întreprinderile agricole, în special cele mici, asigurându-se astfel angajarea maximă a populației active. Pe de altă parte, o reducere masivă a locurilor de muncă argumentată prin criză, însă fără nicio încercare din partea angajatorilor de a moderniza producția, de crea noi locuri de muncă sau de a lua inițiativa în vederea căutării unor oportunități pentru crearea de noi locuri de muncă, **este inacceptabilă din punct de vedere moral-etic și iresponsabilă social.**

Documentul rus revine aproape de final asupra lecțiilor pe care ar trebui să le învățăm la nivel global din impasul în care ne aflăm:

În același timp, pe fundalul actualei crize, a apărut necesitatea democratizării mecanismului de luare a deciziilor în cadrul organizațiilor financiare internaționale, cu respectarea strictă a principiilor general acceptate ale dreptului internațional, inclusiv și a principiului egalității statelor suverane. Bazele unei dezvoltări stabile a economiei mondiale pot fi puse doar cu condiția unei combinații armonioase dintre creșterea economică și principiile justiției. Noua strategie de dezvoltare a economiei mondiale trebuie să se bazeze pe principiile generale ale dreptului internațional, incluzând și dispozițiile *Convenției internaționale cu privire la drepturile economice, sociale și culturale*. În acest context, problema combaterii sărăciei devine una nu doar economică, ci și politică din moment ce sărăcia cumplită este de cele mai multe ori însoțită și de o lezare a drepturilor omului. În acest fel, o nouă strategie mondială de dezvoltare economică ar trebui să fie însoțită de creșterea influenței din partea tuturor segmentelor populației îndreptată spre supravegherea procesului de luare

¹³ Este vorba despre SR ISO 26000 (Linii directoare privind responsabilitatea socială), un eurocod de tip nou, fără finalitate managerială sau de certificare, lansat la finele anului trecut (2010). Vezi o scurtă prezentare în română la adresa <http://standardizare.wordpress.com/2011/03/16/sr-iso-26000-linii-directoare-privind-responsabilitatea-sociala/>, accesată la 23 martie 2011. Legat de inițiativa Global Reporting Initiative, o rețea de lucru la nivel internațional, vezi pagina oficială <http://www.globalreporting.org/Home>, accesată la 23 martie 2011.

a deciziilor și a responsabilității morale ale organizațiilor internaționale, precum și a guvernelor naționale și a sectorului de afaceri. Este indispensabilă necesitatea de a stabili bariere în calea infracțiunilor și a diferitelor mecanisme suspecte care se referă la capitalul transnațional, utilizând orice mijloc economic și non-economic care se află la dispoziția statului.

Influența nemijlocită a populației în domenii decizionale atât de complexe, antrenând întregul organism social, este pentru moment, în ciuda exercițiului democratic, mai curând un ideal, decât o realitate.¹⁴ Poate că la acest pasaj al documentului ar fi fost oportun să se adauge, cel puțin cu titlu principal, de dorință, necesitatea ruperii, în Rusia și aiurea, a pactului nescris dintre politicieni și oligarhi, fapt care ar permite în cele din urmă reluarea de către politică a rolului ei genuin de garant al prosperității și al demnității tuturor cetățenilor săi. Economizarea politicii și politizarea economiei sunt cele două fețe ale aceleiași medalii.

Finalul Declarației din 27 iulie 2009 a Consiliului de experți „Economie și etică” de pe lângă Patriarhia Moscovei și a Întregii Rusii în legătură cu criza financiar-economică aruncă o privire în viitor:

În mod firesc, noua eră (de după criză) necesită noi metode economice de gestiune realizate printr-o combinare de reglementări eficiente cu măsuri de încurajare a sectorului privat și de dezvoltare a potențialului uman. Fără un sistem de valori solid orice transformare a modelului socio-economic existent nu poate fi productiv. Un nou model de dezvoltare realist ar trebui să se bazeze pe principiile justiției, eficienței și solidarității sociale. Statele care caută să îmbrățișeze aceste principii în activitatea lor economică vor căpăta în mod sigur un avantaj competitiv în situații viitoare de criză. Având o cultură milenară, bazată pe valori precum sinodalitatea (sobornicitatea), austeritatea, cumpătarea, altruismul și patriotismul, Rusia poate și trebuie să impună un exemplu de politici responsabile și echilibrate pentru modernizarea sistemului economic și social, bazându-se în toate acestea pe idealurile tradiționale ale poporului său.

Cum ar putea valorile multiseculare ale poporului rus să fie valorificate la început de secol, mai ales în perioadă de criză, rămâne o chestiune pe care probabil același consiliu sau o altă comisie ar merita să o abordeze cât de curând. În plus, o astfel de tematică ar fi imposibil de analizat fără reluarea discuției, de dată oricum mai veche, privitoare la modul cum Rusia s-a întâlnit, în etape succesive și lipsite de continuitate, cu modernitatea.¹⁵

Biserica Ortodoxă din Grecia: între culpabilitate și responsabilitate

Să ne oprim acum la gestionarea teologică și pastorală a crizei financiare, transformată rapid într-una economică și apoi social-politică, de către o Biserică Ortodoxă locală dintr-o țară devenită la nivelul comunității europene și nu numai simbolul *par excellence* al impasului: Grecia. Anunțul potrivit căruia preferata destinație turistică mediteraneană a multor europeni occidentali este în pragul falimentului din cauza unui deficit bugetar uriaș a lovit ca un trăsnet, oricât de inexplicabil, ținând cont de cunoașterea situației de fapt de pe piețele financiare și bursiere. Încrederea în moneda unică europeană, din zona căreia face parte Grecia, precum și investițiile străine au scăzut dramatic, de la o zi la alta. Eurosepticii au avut, ca să zicem așa, confirmarea faptului că o Uniune Europeană puternică și competitivă pe plan global trebuie să se rezume financiar-economic la miezul ei valid

¹⁴ „Convenția internațională cu privire la drepturile economice, culturale și sociale” (16 decembrie 1966) poate fi găsită în traducere românească la adresa oficială a biroului ONU de la București, http://www.onuinfo.ro/documente_fundamentale/instrumente_internationale/conventie_drepturi_economice_sociale_culturale/, accesată la 23 martie 2011.

¹⁵ Despre parcursul religios, social și politic al Rusiei în raport cu modernitatea, vezi RADU PREDĂ, „Ortodoxia post-comunistă și modernitatea. Prolegomene social-teologice”, în IDEM, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice* (= Theologia Socialis 10), Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 121-165.

format din țări de “primă mână” precum Germania și Franța. Reacțiile de peste Atlantic au ascuns cu greu satisfacția de a vedea UE în dificultate, situație care a favorizat, pentru prima dată de la declanșarea crizei, întărirea pentru scurt timp a dolarului.¹⁶

Fără a intra în detaliile tehnice ale strategiilor monetare, reținem aici complicitatea atât a mediilor politice europene, care au pretins că nu cunoșteau dimensiunile reale ale catastrofei, cât mai ales a celor bancare continentale și transatlantice, vinovate de faptul de a fi creditat cu bună știință statul grec peste puterea de garantare a acestuia, mult așadar peste limita de 3% a deficitului balanței publice prevăzută de Pactul pentru Stabilitate de la baza zonei Euro. Campania pentru alegerile din Germania, în Land-ul Nordrhein-Westfalen (cel mai dens populat, cu o mare pondere industrială și implicit politică pentru Bund), oricum pierdute de către partidul cancelarei Merkel, a amânat săptămâni bune luarea unei decizii din partea locomotivei economice a UE. În aceeași perioadă, negocierile cu FMI și Banca Mondială așteptau un semn de solidaritate europeană care întârzia să fie dat, guvernele naționale afișând în plin incendiu financiar atitudini oscilând între refuzul ajutorului și relativizarea retorică a situației. Spiritul comunitar a trecut printr-un examen pe care era cât pe ce să îl piardă prin neprezentare. Cum însă falimentul pieței financiare grecești ar fi însemnat extinderea bolii prin efect de domino, țări precum Spania sau Portugalia, apoi și Irlanda, dând deja semne de contaminare, la urmă a învins pragmatismul. Una peste alta, în plină nesiguranță și în ciuda unei diplomații la cel mai înalt nivel, Grecia a explodat la propriu. Imaginile grevelor și mai ales ale actelor de vandalism de pe străzile Atenei, care au costat și vieți omenești, au făcut înconjurul lumii. Ironia sorții, măsurile de austeritate aveau să fie anunțate de proaspătul guvern de stânga al premierului Papandreou, succedând celui condus de creștin-democratul Karamanlis, o dovadă în plus că în fața unor astfel de crize sistemice nu mai există o politică de dreapta și una de stânga, că rațiunea și simțul de supraviețuire sunt mai puternice decât calculele politicianiste sau direcțiile doctrinare.

Mediile locale au analizat pe toate părțile și îndelung straniul fenomen al înstrăinării grecilor de propriul lor stat, eșecul lamentabil al întregii clase politice (care a umflat la proporții inimaginabile aparatul administrativ cu posturi date ca recompensă electorală) și partea consistentă de responsabilitate a sindicatelor care, apelând regulat la metode extreme de protest, au forțat de-a lungul deceniilor pe guvernanți să accepte o serie de privilegii, de genul celui de al 14-lea salariu!, de dragul unei păci sociale care, iată, s-a dovedit efemeră și otrăvită. De la UE la Turcia și de la albanezii clandestini la mafia bancară internațională, au fost căutați și identificați vinovații. Propria mentalitate, maniera orientală de a trata lucrurile, corupția endemică, evaziunea fiscală ca sport național, ascunderea marilor averi și lipsa unui minim simț al responsabilității pentru binele comun – toate acestea au fost secundare. Mândria grecească, acea *superbia Graecorum* de care se plâneau deja latinii, a făcut și de data aceasta ca un moment de impas și de posibil examen de conștiință să fie trecut fără revizuri fundamentale ale modului de viață, motiv de a spune că, în Grecia de azi, după criză este înainte de criză.¹⁷ Fără a caricaturiza istoria și felul de a fi al grecilor, cert este că statalitatea este o valoare evaluată diferit. Pe de o parte, ecou al luptelor împotriva ocupantului multiseclar turc, orice grec este naționalist, patriot. Pe de altă parte, moștenind metehnele administrației otomane și asistând la instabilitatea propriei guvernări (nu mai puțin de 182 de prim miniștri din 1776 și până în prezent), grecii moderni nu au reușit să se identifice în mod real cu propriul stat. De aici provine lipsa reflexului comunitar în sensul statului de drept și al binelui comun. În termeni mai generali, asemeni Rusiei, nici Grecia majoritar ortodoxă nu a trecut printr-o asimilare organică a modernității, mai precis: a variantelor care i-au fost oferite de structurile politice și ideologice succesive, de la regalitatea de împrumut, la dictatură și abia într-un târziu democrația

¹⁶ O succintă introducere, scrisă pentru marele public, în problematica financiară și politică a crizei grecești, vezi la MATTHEW LYNN, *Bust. Greece, the Euro and the Sovereign Debt Crisis*, Bloomberg, London, 2010.

¹⁷ Vezi aici recenta analiză semnată de MICHAEL MITSOPOULOS, THEODORE PELAGIDIS, *Understanding the Crisis in Greece. From Boom to Bust*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (UK), 2011.

parlamentară. Este cumva de la sine înțeles că un astfel de parcurs sinuos, marcat de frecvente rupturi, s-a oglindit și în discursul bisericesc, Ortodoxia greacă fiind pe de o parte lider al luptei pentru emancipare națională, iar pe de altă parte bastion antimodern. Paradoxal, leagănul gândirii occidentale este până azi, în lectură eclesială, într-un război hermeneutic cu Occidentul însuși, Grecia fiind un fel de Europă secundă, alternativă valorică la Europa în întregime.¹⁸

În acest context social-teologic, doar schițat mai sus, să vedem care a fost reacția ortodoxă greacă oficială. Poziția Bisericii Ortodoxe locale a fost exprimată în toila evenimentelor și a protestelor din stradă, chemând mai ales la calm și la încetarea violențelor. În data de 21 martie 2010 a fost citită în toate bisericile de pe cuprinsul Greciei *Enciclica Sinodului Permanent al Bisericii*, un text în care este abordată din perspectivă teologică criza economică și socială actuală.¹⁹ Elaborarea acestui document a fost demarată din inițiativa Arhiepiscopului Ieronim al Atenei și al întregii Grecii de către cei 12 membri ai Sinodului Permanent, iar redactarea propriu-zisă a fost încredințată reprezentantului mass-media al Sinodului, Mitropolitului Ieroteu de Nafpaktos, teolog renumit, autor a numeroase cărți devenite de referință și colaborator apropiat al Arhiepiscopului.

Grija pastorală a Sinodului reflectată în Enciclică este dublată de un vast program filantropic desfășurat la nivelul mitropoliilor/eparhiilor în vederea furnizării ajutorului material și duhovnicesc populației atinse de planul de austeritate al guvernului de la Atena ale cărui efecte se estimează că vor fi resimțite mult mai acut după ce va trece perioada estivală, adică după sezonul turistic aducător, cum se știe, de venituri (în mare parte neimpozitate!). Pentru acordarea unui sprijin imediat celor aflați în situații disperate, s-a proiectat un sistem de distribuire a hranei, îmbrăcămintei și a produselor de primă necesitate în vederea susținerii celor mai afectate segmente ale populației, mai ales a celor care și-au pierdut locul de muncă sau cărora le-au scăzut dramatic salariile. Diagnosticul pus crizei de către Biserica Ortodoxă, reprezentanta a peste 90 % din cei 11 milioane de greci care trăiesc în țară, cei din diaspora fiind sub autoritatea canonică a Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol, este un verdict cu valabilitate mai extinsă: cupiditatea și consumerismul i-au determinat pe indivizi, asemeni statului, să cheltuiască nechibzuit. Prin urmare, cauza principală a crizei financiar-economice este de natură spirituală: criza valorilor și a reperelor. În condițiile date, recunoscând mai bine decât oricare altă instanță publică adevăratul substrat, Biserica face un apel la înțelepciune și unitate națională, la efortul comun de înfruntare a crizei. Cauzată fiind așadar de criza valorilor, adică de un deficit etic, criza financiară poate fi combatută eficient doar la rădăcină. În mod concret, scrisoarea pastorală îndeamnă la regăsirea sensului modului simplu de viață al creștinilor din Biserica primară, ceea ce nu înseamnă o pledoarie utopică, ruptă de realitate, ci revenirea la o măsură și o cumpătare pierdute între timp din cauza consumismului exacerb.

Primul gând al ierarhilor greci se îndreaptă către grupurile vulnerabile:

[...] suntem foarte îngrijorați pentru semenii noștri cu veniturile cele mai mici, pentru modul în care vor reuși să-și întrețină familia, vor face față nenumăratelor cheltuieli legate de educația copiilor lor și se vor reintegra profesional. // Ca păstori ai poporului lui Dumnezeu vedem aceste răni sociale și ascultăm neliniștea aproapelui nostru. La Mitropolii și parohii vin zilnic oameni înfometati, chinuți, necăjiți, deznădăjduiți și cer sprijin de la Biserica, pe care o consideră mama lor duhovnicească.²⁰

Apoi, dorind să explice modul cum și mai ales de ce Biserica se implică social, scrisoarea pastorală precizează:

¹⁸ O analiză teologică a raportului grecilor cu modernitatea oferă un autor clasic deja, ΧΡΗΣΤΟΣ ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, ed. a 5-a, Δόμος, Αθήνα, 2005; în românește: CHRISTOS YANNARAS, *Ortodoxie și Occident*, trad. C. Coman, Bizantină, București, 1995.

¹⁹ Textul scrisorii este postat în traducere românească la adresa www.teologia-sociala.ro, accesată la 23 martie 2011. Din această traducere cităm în continuare.

²⁰ Vezi sursa indicată în nota anterioară.

Biserica nu provine din lume dar lucrează în lume; ea este duhovnicească dar acționează în istorie; conferă sens vieții oamenilor și înfruntă problemele lor biologice, din moment ce omul este o ființă cu suflet și trup. Însă Biserica lucrează în societate fără a face politică. Discerne și judecă păcatul, însă îl iubește pe omul păcătos. Deoarece criza este de multe feluri, politicienii examinează cauzele politice care au provocat-o, însă Biserica vede cauzele teologice și încearcă să vindece simptomele. Economisții evaluează legile pieței pentru a vedea dacă funcționează corect, însă Biserica descrie cadrele teologice în interiorul cărora se mișcă omul, propune țeluri duhovnicești dar și alină rănile persoanelor, folosind vin și untdelemn, materii care curăță cu adevărat și tămăduiesc rănile, așa cum indică și parabola bunului Samaritan. // În mod firesc, Biserica are propriul ei discurs teologico-spiritual și propria ei lucrare vindecătoare. Din interiorul acestei perspective ea privește lucrurile și dorește cu simplitate și dragoste să-și spună cuvântul pleromei sale, clericilor și laicilor, despre criza pe care o traversăm.

Lucrarea filantropică a Bisericii Ortodoxe din Grecia este un model pentru majoritatea Bisericilor Ortodoxe din Europa de Est.²¹ Înainte de a se lansa în critica propriu-zisă, scrisoarea pastorală aprofundează fundamentele lucrării mângâitoare a Bisericii în lume:

Biserica, așa cum face întotdeauna, își îndreaptă cuvântul mângâietor, rugător și dătător de nădejde către fiecare om care suferă și este îndurerat. Atunci când se apropia de oameni îndurerați, primul lucru pe care Hristos îl recomanda era curajul: «îndrăznește, fiule!», «îndrăznește, fiică!», și le cerea să aibă credință în Dumnezeu. Curajul și optimismul, nădejdea și credința sunt resursele necesare ale vieții noastre. Atunci când toate lucrurile par întunecate, există speranța. Omul care crede în Dumnezeu nu se teme de nimic, nici chiar de moarte. Credința, îndrăzneala, nădejdea, optimismul, sensul vieții, bogăția sufletească și spirituală trebuie să fie resursele noastre de bază. Cu acestea, ca ortodocșii greci, dar și cu sentimentul onoarei, am înfruntat toate greutățile vieții noastre în trecut și am ieșit biruitori din diferitele crize prin care am trecut și vom învinge din nou.

Pledoaria pentru fapta bună ia ca exemplu pe Sfinții Părinți într-un demers de actualizare a Tradiției Bisericii într-un context concret:

În această perioadă trebuie înmulțită iubirea de aproapele, filantropia, solidaritatea, dăruirea față de frații noștri care sunt în nevoi. Nimeni nu poate invoca pretextul că nu-i cunoaște. Sunt lângă noi și îi întâlnim zilnic. Este femeia văduvă, care lucrează cu ziua pentru a-și crește copiii; este tatăl șomer, care suferă deoarece nu poate răspunde nevoilor familiei sale; este cel bolnav care nu are asigurare medicală; este elevul, studentul, care nu-și poate satisface setea de a studia așa cum ar vrea; este absolventul care nu poate să se integreze profesional și să-și ofere serviciile societății; este pensionarul căruia îi lipsesc cele necesare pentru a simți mângâierea la vârsta pe care o are, și atâția alții. // Astfel, cei care au prisos de bunuri materiale trebuie să ofere voluntar cât pot mai mult fraților lor în Hristos care suferă. Cum poate cineva să-L simtă pe Dumnezeu ca Tată dacă nu-L simte pe aproapele ca pe un frate? În situații similare cu a noastră, Părinții Bisericii i-au mustrat aspru în propovăduirea lor pe cei care se îmbogățesc pe seama poporului, însă îi și îndemnau cu putere să-i ajute pe semenii lor săraci. Dacă citește cineva scrierile Sfântului Vasile cel Mare, ale lui Grigorie Teologul, ale Sfântului Ioan Gură de Aur și ale altor Părinți, în care aceștia iau atitudine față de bogați, cămătari și împietriți la inimă, va constata virulența discursului patristic dar și sensibilitatea vieții bisericești.

Textul sinodal nu se sfiește să pună degetul pe rană atunci când afirmă:

Patimile iubirii de plăcere, de slavă și de bani sau bunuri sunt cele care-i conduc pe oameni la crize economice. Belșugul, bunăstarea, supra-consumul sunt cauzele răspunzătoare pentru crizele economice. Desigur, este important să trăiască fiecare «decent» sub aspectul bunurilor materiale, însă toate au limitele lor. Viața bisericească este strâns legată de aceste și de

²¹ O privire de ansamblu asupra acțiunii sociale a Ortodoxiei din Grecia oferă, de pildă, lista instituțiilor eclesiale din domeniu editată de ΙΕΡΑ ΣΗΝΟΔΟΣ ΤΥΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, *Η μαρτήρια της αγάπης. Τά φιλανθρωπικά ιδρύματα και οι κοινωνικές δραστηριότητες της Εκκλησίας της Ελλάδος*, Αθήνα, 2005.

mulțumirea cu puțin. Creștinii trebuie să trăiască în simplitate. Însă din păcate asceza, care stă la baza vieții creștine, nu este trăită în societățile hiper-consumiste. Spunând asceză înțelegem buna întrebuințare a bunurilor materiale necesare vieții, iar nu acumularea și consumul exacerbant a acestora. // De asemenea, în societatea contemporană se poate remarca că există o mare discrepanță între cât se consumă și cât se produce. Atunci când într-o țară crește nivelul de trai fără să producă, este firesc să ajungă la criză economică. Aceasta se întâmplă și în viața noastră familială și personală. Atunci când cheltuielile sunt mai mari decât veniturile, când cheltuim sume de bani, chiar împrumutați, pentru distracții sau de plăcere, atunci se generează criza economică.

Un diagnostic cât se poate de clar. Pledând, cum am văzut, pentru intensificarea filantropiei, a formelor concrete de ajutor față de aproapele, documentul sinodal nu trece sub tăcere nici obligația politicianilor de a fi la rândul lor în slujba comunității, lipsa acestora de conștiință fiind, la urma urmelor, una dintre cauzele crizei:

Responsabilitatea crizei economice aparține și celor care administrează temporar treburile obștești, atunci când nu îndreaptă poporul în direcțiile corecte, ci mai mult îl provoacă; atunci când nu sunt folosite corect taxele încasate, care trebuie să fie recompensatorii; atunci când nu spun adevărul, nu respectă pe oamenii care au avut încredere în ei și nu iau măsuri cu un înalt simț de dreptate. Responsabilitatea lor este mare pentru că, potrivit Sfântului Vasile cel Mare, «răutățile celor care conduc se răsfrâng asupra vieții celor conduși».

Finalul mesajului pastoral este un apel la reforma statului de drept, la ajustarea instituțională și la repunerea în centrul autorității publice a grijii față de cetățean:

Sfântul Sinod se adresează în această perioadă tuturor, clerici și laici, conducători și conduși, oferind un mesaj de nădejde și optimism, curaj și credință. Prin urmare, îi cheamă pe toți să dobândească modul de viață al primilor creștini care trăiau având bunurile în comun și oferind cele prisositoare pentru nevoile fraților lor. În același timp, Sfântul Sinod se roagă lui Dumnezeu să le dea politicianilor care conduc treburile publice, în mod deosebit în această perioadă critică, putere, inspirație, conștiință, ingeniozitate, combativitate, nu doar pentru a găsi soluții și pentru ca țara noastră să înfrunte criza, ci și pentru a restructura și moderniza instituțiile noastre publice, precum și pentru a aborda cu mai multă sensibilitate și dreptate problemele oamenilor care sunt nevoiți să ridice poveri greu de suportat.

Intervenția publică a Bisericii Ortodoxe din Grecia nu s-a limitat doar la acest mesaj, el repetându-se. Între Enciclica Sinodului Permanent al Bisericii Greciei din 21 martie 2010 și Scrisoarea pastorală a Sinodului din 8 octombrie 2010 nu este însă doar o simplă diferență de calendar, ci mai ales una de agendă.²² Între timp, guvernul socialist al premierului Papandreou, reconfirmat politic la alegerile locale, a reușit să impună majoritatea măsurilor de austeritate și de corecție a modului în care se colectează și se cheltuie banii publici, a reformat sistemul de pensii, a redus salariile și numărul funcționărimii, a pus în discuție existența unor monopoluri profesionale (precum cel al patronilor de benzinării sau al transportatorilor), a instituit toleranță zero față de evaziunea fiscală atât de larg răspândită într-o țară care, prin turism, oferă servicii, dar nu și bonuri de casă etc. În paranteză fie spus, se vede, prin comparație cu România condusă de un guvern de dreapta, că în fața unei crize de o asemenea proporție și implicând actori diverși, majoritatea dintre ei din exterior, așadar imposibil de înregimentat politic, opțiunile reale nu sunt prea multe. În fapt, nu există alternativă la reducerea deficitului bugetar. Fie că avem un guvern de stânga, precum în Spania, sau unul de dreapta, precum în Ungaria, spațiul de manevră al decidenților politici în astfel de situații se dovedește deosebit de limitat. Este de aceea un semn de maturitate să nu suprapunem peste

²² Traducerea în românește a scrisorii pastorale din octombrie 2010 a fost făcută de Mihail Ilie. Sursele textului în greacă: <http://www.zoiforos.gr> sau <http://www.inews.gr/152/olo-to-keimeno-tou-fylladiou-pros-to-lao-tis-ieras-synodou-tis-ekklisias-tis-ellados.htm>, accesate la 1 ianuarie 2011. Sursa traducerii românești: <http://razvan-codrescu.blogspot.com>, accesată la 1 ianuarie 2011. Cităm în continuare din această variantă.

o criză economică și una politică, pretinzând măsuri nerealiste, fără acoperire. În fapt, una dintre caracteristicile oricărei crize, de ieri sau de azi, este tocmai apariția unei stări de spirit, întreținută ca atare, care încurajează recrudescența populismului, a genului retoric inflammat, a polarizării iraționale între „buni” și „răi”, între cei care pretind că vor binele sârmanilor și cei care sunt acuzați că iau și ultima bucată de pâine de la gura copiilor. Globală, provocată de un sistem financiar nu doar netransparent, dar și transfrontalier, greu de prins în categoriile clasice de până acum de gestionare a relațiilor economice internaționale, criza financiară din care începem lent să ieșim (sau nu!) a adus totuși ceva nou. Să sperăm că pentru crizele viitoare o să fim mai bine pregătiți.

În cazul Greciei, un element aparte în această sintaxă a crizei și a măsurilor de combatere a acesteia îl reprezintă un activ front anarhic, inexistent din fericire în alte țări cu o situație similară, precum România. Nu este locul aici pentru a descrie, fie și pe scurt, drumul parcurs de curentul anarhic grec, înrădăcinat istoric în lupta multiseculară împotriva ocupației otomane și în războiul civil izbucnit după 1945 între forțele democratice și comuniști. Mult mai recent, manifestațiile studenților împotriva dictaturii coloneilor, la 17 noiembrie 1973, reprezintă un punct de referință al memoriei colective și, la nivelul generațiilor actuale, un fel de rezervor inepuizabil de legitimare a violenței împotriva autorității de stat. Dacă mai adăugăm că majoritatea anarhiștilor sunt studenți sau absolvenți lipsiți de perspective concrete, șomajul în rândul tinerilor fiind în Grecia cu 10% mai ridicat decât în oricare altă țară a Uniunii Europene, ajungând să depășească 30%, atunci înțelegem de ce viitorul societății grecești este caționat nu doar financiar, cât mai ales uman. Pe acest fundal istoric și hrănit în prezent de extrema stângă, contestatară, dar lipsită de orice loialitate față de binele comun, gata să transforme perversivismul în explozie a furiei, curentul anarhic s-a făcut și se face în continuare prezent în perioada de criză, dar nu ca purtător de soluție, ci mai ales ca ingredient al crizei însăși. Imaginile de coșmar transmise de la Atena pe durata întregului an 2010 de televiziunile din întreaga lume, de la străzile vandalizate la bombele artizanale care explodează în bănci sau reprezentanțe diplomatice la grevele care au paralizat sistematic viața economică și turismul, sunt sugestive pentru haosul existent, pentru amestecul de planuri, energii și viziuni.

Într-un astfel de context, este foarte important ce spune Biserica ortodoxă majoritară. Ei bine, înainte de a spune ceva, precum în prima scrisoare pastorală, Biserica a făcut un important pas către limpezirea raporturilor sale financiare cu statul grec. Acestea au fost multă vreme la limita legalității, ceea ce a atras nemulțumirea propriilor credincioși și cu atât mai mult a celor suferind de un evident afect anti-ecclesial. Astfel, impozitarea banilor și bunurilor Bisericii a ajuns în 2010 la un grad necunoscut până acum, situație posibilă și datorită Arhiepiscopului Atenei, Ieronim II, un om preocupat să micșoreze distanța prea mare dintre predică și acțiunea Bisericii, dintre teorie și practică. Să nu uităm aici gravul scandal imobiliar legat de prezumatele proprietăți din Atena ale mănăstirii athonite Vatopedu, un caz care a dus, printre altele, la căderea guvernului de dreapta al premierului Karamanlis. La urma urmelor, un plus fundamental pe care îl aduce cu sine clarificarea situației financiare în raport cu statul, indiferent de culoarea politică a celor care îl conduc, este libertatea Bisericii de a ridica vocea pe teme sociale, adică posibilitatea de a-și onora vocația profetică în cetate. Poate că diriguitorii noștri ecclesiali ar trebui să țină cont de acest aspect prea multă vreme neglijat și să ia, în sfârșit, un exemplu.

Scrisoarea pastorală din octombrie 2010 a Bisericii grecești, așadar a doua de acest fel pe tema crizei, începe cu o scurtă descriere a crizei actuale:

Zilele pe care le trăim sunt grele și decisive. Treceam, ca țară, printr-o criză economică cumplită, care le creează multora nesiguranță și teamă. Nu știm ce ne așteaptă în ziua de mâine. Se pare că țara noastră nu mai este liberă, ci este administrată în fapt de creditorii noștri. Știm că mulți dintre voi așteptați de la Biserica de care sunteți păstoriți să vă vorbească și să-și spună cuvântul despre criza la care suntem martori.²³

²³ Vezi sursa indicată în nota anterioară.

Faptul că o țară își pierde independența atunci când are datorii prea mari, nu este în sine o noutate. Același lucru se întâmplă și la nivel individual. Ar fi fost bine de spus însă de la bun început că starea actuală este o urmare nemijlocită a gradului uriaș de îndatorare, un proces negativ cumulativ derulat în ultimele decenii, indiferent de culoarea politică a celor care au condus țara. În plus, urmând acestei logici, grecii nu sunt „martori” ai crizei, ci cauza ei primă. Ei nu sunt „loviți” ca din senin de o catastrofă, imposibil de anticipat, ci au ajuns la scadența unui comportament fiscal și financiar nesănătos. Scrisoarea continuă într-un ton mai mult decât sumbru:

Este adevărat că evenimentele actuale din patria noastră sunt inedite și cutremurătoare. Criza duhovnicească, socială și economică este o consecință a răsturnării întregii firi. Se încearcă dezrădăcinarea și distrugerea temeiurilor multor tradiții care până acum erau considerate ca făcând firesc și organic parte din viața spațiului nostru elen. Din punct de vedere social, se urmărește o uzurpare a predaniilor și a drepturilor noastre, desigur cu un argument evident: măsurile acestea le cer creditorii noștri. Declarăm de aceea că suntem o țară sub ocupație și că executăm poruncile conducătorilor-debitorilor noștri. Întrebarea care se naște este dacă solicitările lor privesc doar chestiunile economice și de asigurări, sau vizează și fizionomia duhovnicească și culturală a patriei noastre.

După cum se vede, părăsind terenul faptelor, autorii scrisorii intențează un amplu proces de intenție. Se sugerează nemijlocit că actuala criză poate fi un pretext pentru cei care au cu totul alte scopuri decât cele declarate. Recunoaștem din plin mentalitatea asediatului, a celui care crede mai curând în scenarii complotiste decât în realitate. Cheia de lectură a crizei folosită aici este profund falsă pentru că introduce ideea unui pact anti-grecesc, urzit tocmai de către creditorii care, pur tehnic vorbind, sunt în cele din urmă salvatorii situației, adică împiedică intrarea țării în incapacitate de plată. Pasajul acesta este mai mult decât neinspirat și pentru că alimentează extremele din viața publică și politică a Greciei, mesajul Bisericii fiind ușor de anexat de cei care nu vor să priceapă nimic din criza actuală.

Din fericire, textul se „salvează” mergând mai departe și aplecându-se asupra propriei responsabilități a Bisericii atunci când afirmă:

În fața acestei situații, orice om rațional se întreabă: de ce nu am luat mai devreme toate aceste măsuri drastice, care astăzi sunt caracterizate drept necesare? De ce nu am tratat la timpul lor toate aceste simptome ale crizei societății și economiei, pe care azi le trăim în mod atât de brutal? Persoanele de pe scena politică din țara noastră sunt, de decenii, aceleași. Oare cum au socotit atunci costurile politice, *cu toate că știau că duc țara la catastrofă* [subliniere *cursivă* în original, n.n], iar azi se cred la adăpost, acționând tot de pe poziția celor care dau porunci? Suntem martorii unor răsturnări radicale pentru care altădată se revolta întreaga Grecie, iar azi sunt impuse aproape fără nicio împotrivire.

Scrisoarea pastorală pune degetul pe rană. Cum ne arată și situațiile din țări similare, precum România sau Irlanda, Portugalia sau chiar și Italia, o criză, fie și puternică, nu este suficientă pentru a declanșa dinamici atât de brutale. Or, în cazurile acestea, criza financiară a fost picătura care a umplut paharul, motiv pentru politicieni să dea vina pe criză iar nu pe lunga perioada dinaintea acesteia și pe durata căreia nu s-au luat deciziile care se impuneau.

Într-un limbaj pe înțelesul tuturor, scrisoarea pastorală identifică mai departe responsabilitatea pentru criza financiar-economică inclusiv la nivel personal:

În cuvinte foarte simple, criza noastră economică este cauzată de diferența dintre producție și consum, mai exact dintre ritmul lent al producției pe care îl atingem și nivelul ridicat de confort cu care ne-am învățat să trăim. Când ceea ce se consumă este mult mai mult decât ceea ce se produce, atunci balanța economică înclină spre partea cheltuielilor. Țara noastră, pentru a face față, este nevoită să se împrumute, sperând că balanța dezechilibrată se va restabili. Însă, atunci când acest lucru nu se mai întâmplă, iar debitorii cer returnarea împrumuturilor, plus dobândă, se ajunge la criză și la faliment.

Altfel spus, cine cheltuie mai mult decât produce să nu se mire că vine și scadența, că diferența trebuie cumva plătită de cineva. Precum în documentul din martie, nici acesta nu ezită să identifice nemilos cauza pentru situația actuală. Evident, originile crizei nu sunt exclusiv de natură materială. O schimbare negativă de mentalitate și-a adus la rândul ei, în mod decisiv, contribuția.

Scrisoarea pastorală a Sinodului Bisericii Ortodoxe din Grecia, publicată la 8 octombrie 2010 și ținută pentru o vreme cumva ferită de ochii mass media, nu este doar a doua intervenție publică pe tema crizei, după scrisoarea Sinodului Permanent din 21 martie 2010, dar reprezintă o lectură și mai aplicată a cauzelor situației în care a ajuns societatea greacă. Așa cum am văzut, ultima scrisoare pastorală își exprimă îngrijorarea că țara a ajuns să fie condusă în fapt de creditori, de către cei care (nu se precizează cine anume) nu urmăresc doar recuperarea banilor, dar atentează la cultura și modul de viață al poporului. După acest paragraf condimentat cu ingredientele teoriei conspirației, textul abordează în mod inspirat problema mult mai concretă a responsabilității clasei politice, indiferent de orientarea doctrinară, pentru deciziile luate (sau neluate) și care, prin cumularea efectelor negative, au adus finanțele statului în criza de acum. Mai mult, autorii documentului explică în termeni cât mai simpli cu putință că nu poți consuma, inclusiv la nivel personal, mai mult decât produci, că nu poți aspira la un standard ridicat de viață fără o muncă pe măsură.

Scrisoarea ajunge și la cauzele spirituale de la baza crizei actuale:

Criza economică care chinuie și domină țara noastră nu este însă decât vârful aisbergului. Este urmarea, rodul unei alte crize: a celei **duhovnicești** [subliniere **bold** în original, n.n.]. Disproporția dintre producție și consum nu are doar o dimensiune economică, ci este în primul rând un fapt duhovnicesc. Este indiciul crizei duhovnicești care privește atât conducerea țării, cât și poporul. O conducere care nu a putut să aibă o atitudine responsabilă față de popor, care nu a putut sau nu a vrut să vorbească pe limba adevărului, care a promovat modele eronate, care a cultivat relațiile clientelare, numai și numai pentru că a avut ca scop deținerea puterii. O conducere care, în fapt, se vădește că a subminat interesele reale ale țării și ale poporului. Și, pe de altă parte, un popor, adică noi, care ne-am purtat iresponsabil. Ne-am lăsat pradă bunăstării, îmbogățirii facile și traiului bun, ne-am dat câștigului ușor și înșelăciunii, fără a ne mai pune problema adevărului lucrurilor. Revendicarea arbitrară a drepturilor de către bresle și grupuri sociale, cu o desăvârșită nepăsare față de coeziunea socială, au contribuit în mare măsură la situația de astăzi.

O critică mai aspră și mai dureros de sinceră nici nu putea fi formulată. Vedem aici cum, fapt rar, o Biserică Ortodoxă locală majoritară nu se complăce în discursul explicativ, justificativ, chiar dacă face uz de el, ci pune oglinda etică în fața propriilor credincioși. Din perspectivă social-teologică, demersul este exemplar și ar trebui să trezească pe toți cei care, în Biserică fiind, cred că mai pot continua să trăiască o viață “dublă”: una în spațiul de cult și cu totul alta, radical alta, în afara acestuia. În alți termeni, cât mai simplu spus, nu poți cere lui Dumnezeu pâinea cotidiană și în mod cotidian să înșeli partenerii de afaceri, clienții sau statul. *Cum* crezi arunca o lumină asupra a ceea ce crezi, divorțul dintre orto-*doxie* și orto-*praxie* fiind un semn de întrebare legat de însăși dreapta credință. Nu îmi iese din minte întrebarea unui episcop occidental care, după mai multe vizite în România, dar și în Rusia sau Serbia, era uluit de ceea ce constata: Cum se face, mă interoga precaut, vădit preocupat să nu mă offenseze, ca popoare *majoritar religioase* ale Europei de Est să fie și *majoritar corupte*?

Scrisoarea pastorală grecească merge mai adânc și precizează care sunt efectele nemijlocite ale crizei duhovnicești și etice de la baza crizei financiar-economic:

Esența crizei duhovnicești este absența sensului vieții și închiderea omului într-un prezent rectiliniu, adică în instinctul lui egoist. Un prezent fără viitor, fără perspectivă. Un prezent condamnat la plictis și monotonie. Viața a ajuns doar un interval de timp nedeterminat între două date: a nașterii și a îngropării. // Într-o asemenea perspectivă, deșertăciunea se ia la întrecere cu absurdul, iar lupta o câștigă totdeauna tragicul. Când te adresezi tinerilor și îi întrebi: *De ce iei droguri, fiule?*, iar ei îți răspund: *Spuneți-mi dumneavoastră de ce să nu iau? Nu sper nimic, nu aștept nimic, singura mea bucurie este atunci când înșef injectia și călătoresc (în alte lumi)*; sau când atragi atenția unui tânăr că luând droguri va muri, iar

el îți răspunde cu un zâmbet tragic: *Nu înțelegeți că eu iau droguri ca să trăiesc?*, atunci înțelegi cât de incredibil de adevărate și de potrivite în tragismul lor sunt cuvintele de mai sus. În loc de sens al vieții, noi am urmărit doar bunăstarea, traiul bun, puterea economică. Când însă nu există altă perspectivă de viață în afară de consum, când puterea economică și demonstrarea ei ostentativă devine singurul mod al recunoașterii sociale, atunci imoralitatea ajunge singura cale de viață, pentru că altfel, dacă ești moral, ești prost. Așa au gândit și au făptuit mulți, așa am ajuns la diferențierea și de putere, dar și de poziție în societatea noastră.

Lipsa de sens și de motivație este în această lectură nu doar cauza crizei, dar în egală măsură obstacolul major de a o depăși:

Întrebarea – dilema lui Dostoievski – *libertate sau fericire?* o trăim în tot tragismul ei. Am ales bunăstarea contrafăcută și am pierdut Libertatea persoanei noastre, am pierdut Libertatea țării noastre. Astăzi, în mod justificat, omul tremură mai degrabă pentru micșorarea veniturilor, dar nu se neliniștește pentru deficiențele educației care îi privesc pe copiii săi și nu se îngrijorează de înjosirea persoanei umane. Aceasta este deci esența adevăratei crize și sursa crizei economice pe care atât de nemilos o exploatează actualii „negustori de popoare”.

Lăsând la o parte accentele polemice, apelul la conștiință al Sinodului de la Atena recunoaște propria responsabilitate a Bisericii în vremuri de cumpănă:

Noi, părinții voștri duhovnicești, ne-am făcut autocritica, am dorit să cercetăm care este partea noastră de vină în prezenta criză, confruntându-ne în Sinodul Ierarhiei cu responsabilitățile noastre. Știm că uneori v-am mâhnit, v-am smintit chiar. Nu am reacționat direct și la momentul potrivit față de atitudini care v-au rănit. Distrugerea relației dintre popor și Biserica de care este păstorit a ajuns obiect de neguțătorie, exploatat în mod pragmatic prin scandalurile fabricate, țintindu-se destrămarea încrederii voastre în Biserică.

Iată un exercițiu de smerenie inexistent, de pildă, la noi, în anul 2010 de criză maximă Sinodul de la București neavând altă obsesie decât construirea noii catedrale patriarhale și autocelebrarea mulțumită a celor 125 de ani de autocefalie (scil. independență canonică față de Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol/Istanbul).

Pentru a fi limpede, nu reproșez Sinodului nostru că nu a venit cu un document similar. Nu este vorba aici de a intra în logica perversă a luptei pentru imagine, nici de a mima îngrijorarea pentru că așa o cere momentul social. Mult mai profund și pe măsura misiunii Bisericii lui Hristos de la Cincizecime încoace, ierarhia/păstoria trebuie să fie primii care recunosc “semnele vremii”, care își dau seama, datorită maturității spirituale și competenței intelectuale, încotro merge corabia comunitară și care, în consecință, atrag atenția, semnalizează pericolele. La urma urmelor, singura “strategie” reală, autentică, a comunicării publice a Bisericii rezidă în acest echilibru dintre statornicia vieții liturgice și dinamica însoțirii umanității pe drumul mântuirii. Nici preocuparea exclusivă cu treburile “interne” bisericesti, catedrale sau simpozioane, dar nici secularizarea de bună voie nu sunt soluții. Scrisoarea pastorală a Sinodului de la Atena este exemplară tocmai prin recunoașterea propriilor slăbiciuni, amplificate de media și de cei interesați să vadă doar partea mai puțin bună a Bisericii. Doar abia după această autocritică, ierarhii pot formula o critică verosimilă la adresa “negustorilor de popoare”, a clasei politice și nu în ultimul rând la adresa propriilor credincioși duși de valul consumismului și al excesului de orice fel. Social-teologic vorbind, avem în fața noastră un gest de umilință demnă, o dovadă că, pedagogic, crizele au sensul lor în planul lui Dumnezeu. La urma urmelor, doar cei care nu sunt dispuși să învețe, care se consideră perfecți, nu înțeleg nimic din încercările cu care se confruntă.

Scrisoarea pastorală din octombrie 2010 a Sinodului Bisericii Ortodoxe din Grecia pe tema crizei financiare, economice și sociale prin care trece țara propune și soluții. După ce a identificat cele două crize care se suprapun în fapt, cea financiară propriu-zisă, când se consumă mai mult decât se produce, și cea spirituală, când viața își pierde sensul din cauza predominanței aspectelor materiale, criticând “negustorii de popoare”, clasa politică și pe proprii credincioși, recunoscând însă deschis și responsabilitatea care îi revine, textul avansează soluții specifice, adică bisericesti.

Soluția generică este una care la prima vedere nu are prea multe în comun cu o criză care la rândul ei este doar aparent financiară, oarecum tehnică, ținând de fatalitățile sistemului bancar, dincolo așadar de virtuțile personale:

Vă spunem că Biserica are antidotul modului de viață consumerist și acesta este **asceza** [subliniere în original, n.n.]. Și dacă consumul este sfârșitul, pentru că este o viață fără sens, asceza este drumul, pentru că duce la o viață cu sens. Asceza nu este privarea de plăcere, ci îmbogățirea vieții cu **sens**. Este antrenamentul atletului care îl conduce la competiție și la medalie, iar această medalie este viața care biruiește moartea, viața care se îmbogățește cu dragoste. Asceza este drumul libertății, ieșirea din sclavia inutilului care astăzi ne înjosește.

Lectura spirituală a crizei actuale are în centrul ei constatarea că ceea ce se produce datorită imoralității, a lipsei de etică profesională și în absența preocupării pentru binele comun, nu poate fi depășit cu adevărat decât prin remedii care ajung la rădăcină, la cauza ultimă. Or, dacă sistemul financiar, clasa politică și simplii cetățeni nu trag nicio concluzie normativă după această criză, repetarea ei va fi inevitabilă.

Altfel spus, ciclicității crizelor îi corespunde o ciclicitate a demisiei etice, una condiționând-o pe cealaltă. De fapt, cum se arată lucrurile, băncile nu sunt dispuse să învețe prea mult din criza pe care au provocat-o, deciziile luate până acum (Basel III) fiind invers proporționale cu răul pe care ar trebui să îl evite în viitor. Nici mediul politic nu are forța necesară de a construi un consens în jurul unor măsuri preventive solide. Uniunea Europeană, la presiunile Germaniei, s-a oprit cumva la mijlocul drumului, ceea ce este deja ceva, dar nu totul. Mai rămâne nivelul personal, cel pe care teologia lui-mai-putin, a ascezei, îl poate cel mai bine ajuta. Este vorba despre schimbarea filosofiei de viață, a mentalității de a primi totul, indiferent de cost, de *a avea înainte de a fi*, pentru a pasișta stilistic pe Erich Fromm.

Scrisoarea pastorală ia atitudine în paragraful următor față de agenda politică locală atunci când afirmă:

Ne neliniștește situația Educației noastre, pentru că sistemul educațional actual se raportează la elev nu ca la o persoană, ci ca la un calculator electronic, și singurul lucru pe care îl face este să îl „încarce” cu materie, neinteresându-se de întreaga sa personalitate, și de aceea copiii noștri cu îndreptățire se împotrivesc. De aceea suntem neliniștiți în privința proiectului Noului Liceu care se pregătește. Manualele școlare se scriu, într-adevăr, cu răspunderea guvernului, dar conținutul lor îl vizează și pe ultimul cetățean grec care așteaptă de la Biserica sa să îi facă cunoscut cu putere și glasul ei smerit.

Se vede cum pe fundalul crizei, a bugetului de austeritate, reforma sistemului educațional ridică o seamă de chestiuni față de care Biserica nu poate rămâne indiferentă. Este motivul pentru care ea pledează pentru deschiderea parohiilor spre tineri și din punctul de vedere al dimensiunii formative dădătoare de sens, adică de acel ceva pe care școala publică nu mai știe/vrea să îl mijlocească:

Înțelegem că toate parohiile noastre trebuie să devină spații ospitaliere pentru tinerii noștri, așa cum sunt deja destule dintre ele, în care mulți tineri găsesc refugiu în căutarea lor de sens și de speranță.

Semnatarii textului reiterează partea de responsabilitate care le revine:

Știm că cereți de la noi, păstorii voștri, o Biserică eroică, plină de vigoare, care să aibă cuvânt profetic, și mai ales un cuvânt pentru tânărul contemporan. Nu o Biserică secularizată, ci una sfințită și sfințitoare, o Biserică liberă, păstorind cu autoritate spirituală poporul său, fără a se teme să ia poziție față de sistemul viclean al acestei lumi, chiar dacă împotrivirea ei ar conduce la prigoană și martiriu.

Este, iarăși, un apel adresat de data aceasta propriei conștiințe preoțești și episcopale. Doar bazată pe această conștiință, înrădăcinată în Evanghelie, Biserica poate oferi prin comunitatea de credință un spațiu alternativ la nebunia lumii, un loc dinspre care să pornească terapia, fie și parțială,

a societății:

Biserica este singurul organism care poate să stea nemijlocit alături de om și să îl sprijine. Biserica însă suntem cu toții – și aceasta este puterea noastră și puterea ei. La unitatea dintre păstori și popor ținesc negustorii de popoare, încercând să o submineze. Ei știu că dacă vor „pierde” păstorul, cu ușurință se vor risipi oile și le vor putea supune. Istoria ne învață că acolo unde s-a luptat împotriva lui Dumnezeu, de fapt înjosirea omului era scopul final.

Dincolo de bani, ceea ce se pierde într-o criză precum cea pe care o traversează Grecia, dar și alte state europene, este demnitatea persoanei umane. Măsurile de austeritate lovesc înainte de oricine pe cei oricum vulnerabili, lipsiți de resurse. Mai mult, volumul mare de împrumuturi pe termen lung afectează generațiile viitoare care vor trebui să le plătească. Este motivul pentru care scrisoarea pastorală pune în centrul reflecției sale chestiunea omului aflat în pericolul de a se transforma în “victimă colaterală” a statului și a sistemelor financiare:

Întruparea lui Dumnezeu este cea mai mare recunoaștere a persoanei umane. Biserica nu se opune guvernării, ci aceluia care, profitând de guvernare și ascunzându-se în spatele puterii, lucrează să vă fure nădejdea. Aduceți-vă aminte că, potrivit mai multor specialiști în economie, prezenta criză este fabricată, urmărindu-se de către anumite forțe doar controlul mondial, nu iubirea de oameni.

Sigur, tonul direct și trimiterea generică la “anumite forțe” pot părea exagerate, dar în contextul lipsei de transparență a celor care au cauzat criza, punerea pe seama lor și a altor interese este legitimă. Solidaritatea Bisericii cu umanitatea în suferință este, așa cum știm, o consecință nemijlocită a întrupării lui Dumnezeu în istorie, fapt care dă Creștinismului un profil social unic în felul său. Refuzând ispita evazionismului spiritual, Biserica se simte obligată să nu scape din vedere, așintită fiind spre eshaton, adică spre timpul dincolo de timp, ceea ce se petrece în prezent. Scrisoarea pastorală accentuează aceste aspecte esențiale și întărește exemplar rolul social-teologic al parohiei:

Biserica lui Hristos are un mesaj pentru actuala situație pentru că nu a încetat să fie parte a lumii și parte a istoriei. Ea nu poate îngădui niciun fel de nedreptate, fiind în același timp datoare să fie gata pentru mărturisire și martiriu. Știm că oamenii de lângă noi suferă de foame, se află în sărăcie, se sufocă economic, iar deznădejdea de multe ori stăpânește inima lor. Cunoaștem acest lucru pentru că prima lor oprire în căutarea speranței este biserica de lângă casă, parohia. Scopul și lupta noastră este de aceea ca fiecare parohie să devină centrul de unde activitatea pastorală să îmbrățișeze întreaga societate locală respectivă. // Intenția noastră este să ținem sub observație problemele sociale cu scopul de a urmări îndeaproape și de a preîntâmpina metodic problemele pe care le creează prezenta criză. Scopul nostru este să dezvoltăm lucrarea de asistență socială a fiecărei parohii, în așa fel încât să nu mai existe nici măcar un om care să nu aibă o farfurie de mâncare. Cunoașteți și dumneavoastră că în această privință Biserica realizează o lucrare uriașă. Cunoașteți acest lucru, pentru că mulți dintre dumneavoastră sprijiniți voluntar acest efort al parohiilor voastre și îl susțineți economic. Vă chemăm așadar să stați aproape fiecare de parohia voastră, ca să înfruntăm împreună aceste momente grele.

Finalul Scrisorii pastorale din octombrie 2010 a Sinodului Bisericii Ortodoxe din Grecia se încheie într-un ton ferm și dădător de speranță:

Poporul nostru a trecut și altădată prin sărăcie și foame, dar a îndurat și a biruit, pentru că atunci avea alte perspective. Mulți dintre noi putem să ajutăm pe unul și unul pe mulți. Dumnezeu nu ne-a dat duh de frică, ci de putere și de dragoste. Cu acest duh, adunați în jurul Bisericii, care este marea noastră familie, vom scoate la iveală greșelile noastre, corectându-le, vom căuta sensul vieții în dragoste și astfel vom ieși din acest ceas greu al istoriei.

În loc de concluzie: criza și crizele

Trecerea în revistă a reacțiilor Bisericilor Ortodoxe din Rusia și Grecia ne arată, dacă mai era nevoie, că unei crize trebuie să îi corespundă disponibilitatea de a învăța ceva din ea. Dând vina pe alții, fie și creditori, sau exaltând închipuite virtuți naționale, nu avem cum trage o concluzie constructivă. Or, pentru a fi de folos, criza, financiară sau de orice alt fel, afectând o comunitate civică și de credință deopotrivă, trebuie înainte de orice asumată ca o lecție, ca un act de pedagogie. Fidel sensului etimologic, *criza* este o *punere în chestiune*, un episod de autocritică, de evaluare din alt unghi a realității cotidiene, de sinceritate și de speranță. La urma urmelor, asemeni unui părinte din pustia egipteană a secolului IV după Hristos, a nu avea încercări este un semn îngrijorător al indiferenței lui Dumnezeu, al faptului de a fi fost părăsit. Așadar, să luăm actuala criză drept ceea ce este, să o înțelegem ca atare și să tragem concluziile cele mai potrivite. Oricât de teoretic sună, doar o astfel de hermeneutică a crizei, la orizontul crizelor trecute și viitoare, este în măsură să ne arate partea bună dintr-o situație aparent iremediabil rea.

V. THEOLOGIA EUROPAEA

THE DIVINE ENERGIES IN THE NEW TESTAMENT

DAVID BRADSHAW*

ABSTRACT. Starting from the well-known distinction made by Palamas between the divine essence and the divine energies, the author stops at the second element of this distinction and analyzes the divine energies from the New Testament biblical text point of view, especially from the standpoint of St. Paul's epistles. By extracting those Pauline texts in which the word ἐνέργεια and its cognates appear, Prof. Bradshaw wants to see if and to what extent the understanding of St. Paul regarding these terms is close to that of St. Palamas. In this way, the author hopes to prove – even indirectly – that there is always a link between the biblical theology and the subsequent theology developed by the Church Fathers and approved by the Church, that the Holy Tradition of the Church is nothing else but a development and a thorough explanation of the biblical text. This study will be split in two: in the first part, published in this issue of our review, the author analyzes the occurrences of three terms in the Epistles of St. Paul: ἐνέργεια (the noun), ἐνεργεῖν (the verb in its active form) and ἐνεργεῖσθαι (the verb in its middle/ passive form). The most important two conclusions of this analysis are as follows: ἐνέργεια and ἐνεργεῖν (active) refer only to supernatural agents (an innovation of the New Testament, especially of St. Paul), while ἐνεργεῖσθαι is always used in its passive, never in its middle voice, a finding with theological implications.

Keywords: *divine energies, New Testament, the Pauline epistles.*

One of the most notable features of Eastern Orthodox theology is the distinction drawn by St. Gregory Palamas between the divine essence (οὐσία) and energies (ἐνέργεια). The divine essence is God as He is in Himself, unknowable not only to man but to any created intellect; the energies are God as He manifests Himself and gives Himself to be shared by creatures. It was through this distinction that Palamas attempted to defend the possibility of a real participation in the divine life without implying or endorsing pantheism. Much of the debate over the distinction has centered on the question of its origins. Palamas always maintained that it was not his own invention but could be found in earlier Fathers, particularly the Cappadocians, St. Dionysius the Areopagite, and St. Maximus the Confessor. This position has been upheld by modern Orthodox scholars such as Vladimir Lossky and Kallistos Ware.¹ Critics of the distinction have tended to maintain that Palamas misread these Fathers and that it was in fact of Neoplatonic provenance.² In a recent work I have traced the history of ἐνέργεια from Aristotle all the way to Palamas.³ In light of this history it seems clear to me that the Orthodox position is correct, and that attempts to dismiss Palamas as outside the patristic mainstream have been misguided.

* *University of Kentucky, USA, dbradsh@uky.edu.*

¹ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 67-90; idem, *The Vision of God* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983); Kallistos Ware, "God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction," *Eastern Churches Review* 7 (1975), 125-36.

² For example, Rowan Williams, "The Philosophical Structures of Palamism," *Eastern Churches Review* 9 (1977), 27-44; also a number of papers published in *Istina* vol. 19, no. 3 (1974).

³ *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

One point deserving further attention is the extent to which the essence/energies distinction can be found within Scripture. Of course there is not in Scripture any explicit distinction between the divine essence (ουσία) and energy. That is no doubt why Palamas generally does not invoke Scripture directly in proof of the distinction, although he does cite it on many subordinate points. Nonetheless, *ἐνέργεια* and its cognates, such as *ἐνεργεῖν* and *ἐνέργημα*, are relatively prominent in the New Testament, especially in the writings of St. Paul. It certainly is worth asking what these terms meant to St. Paul and how close his own understanding was to that of Palamas. That is my purpose in this paper. By way of disclaimer, I should mention that I am neither a Biblical scholar nor a philologist. My hope is that others with expertise in these areas will take these preliminary results and extend or correct them as necessary.

English translations tend to obscure the significance of St. Paul's thought regarding *ἐνέργεια* by the varying ways in which they render the relevant terms. This was already true as far back as the Authorized Version. There we find *ἐνέργεια* rendered as 'operation,' 'power,' 'virtue,' 'working,' and (in one instance) 'strong'; *ἐνεργεῖν* in its active forms as 'living,' 'had force,' 'show forth,' 'worketh,' 'wrought effectually,' 'was mighty,' 'do'; in its middle/passive forms, as 'worketh,' 'is effectual' (margin: 'is wrought'), 'effectually worketh,' 'effectual fervent.' The sheer variety of diction would make it difficult for an English reader to notice any common thread among these various occurrences. In addition, there is little effort to link the noun and the verb (save in the pair 'working' and 'worketh'), and little distinction between the active of *ἐνεργεῖν* and the middle/passive. More recent translations generally follow the lead of the A.V. on these points, although with a less rich and suggestive vocabulary.

Such procedures would make sense if there were no reason to think that *ἐνέργεια* and its cognates mark a topic of real thematic importance. In fact, however, there is considerable evidence that they do. One sign is that in the New Testament *ἐνέργεια* and *ἐνεργεῖν* (active) are used solely of supernatural agents—God, Christ, the Holy Spirit, demons, or Satan. Since there was no similar restriction in non-Biblical Greek or the Septuagint, one must ask whether we face here a deliberate policy, or at least an unconscious predilection, and if so what it means. The question gains added significance in light of the fact that *ἐνεργεῖσθαι* is never middle—as is typically assumed in existing translations—but only passive. This point is easy to miss because generally no agent is specified; nonetheless, I shall argue that it is quite certain on philological grounds.

Once one recognizes that *ἐνεργεῖσθαι* is passive, two questions arise. The first is that of who or what is the agent. It turns out, in light of the restricted use of *ἐνέργεια* and *ἐνεργεῖν*, that in virtually every case it is plausible to take the agent as God or some other supernatural agent. The second question is that of the precise sense the term carries. To anticipate our results, *ἐνεργεῖσθαι* turns out to mean not simply "to be carried out or performed," but "to be made operative or effective." This is important, for it means that to be *ἐνεργούμενος* is to receive an energy. This in turn implies that *ἐνέργεια* in the New Testament is not simply an activity or working, but an energy, and that *ἐνεργεῖν* (active) means (in at least some cases) to work in a way that imparts or activates such an energy. There is thus a substantial precedent in the New Testament for the understanding of the divine *ἐνέργεια* to be found in the Greek Fathers.

It remains to substantiate these assertions and to investigate their full ramifications. Let us begin by reviewing the relevant texts. The following are the passages of the New Testament containing *ἐνέργεια*, with their translation in the A.V.⁴

Eph. 1:19-20 και τί τό υπερβάλλον μέγεθος της δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τους πιστεύοντας κατά την ἐνέργειαν του κράτους της ἰσχύος αὐτοῦ. ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτόν ἐκ νεκρῶν και καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

⁴ I cite the A.V. because it has been so influential and because it attempts, more than most modern translations, to follow the Greek as closely as possible. Comparisons to other translations will be included where they are relevant.

THE DIVINE ENERGIES IN THE NEW TESTAMENT

And what is the exceeding greatness of his power to us-ward who believe, according to the working of his mighty power, which he wrought in Christ, when he raised him from the dead, and set him at his own right hand in the heavenly places.

Eph. 3:7 ου ἐγενήθην διάκονος κατά την δωρεάν της χάριτος τοῦ θεοῦ της δοθείσης μοι κατά την ἐνέργειαν της δυνάμεως αὐτοῦ.

Whereof [i.e., of the gospel] I was made a minister, according to the gift of the grace of God given unto me by the effectual working of his power.

Eph. 4:16 ἐξ ου πάν τό σῶμα συναρμολογούμενον και συμβιβασόμενον διά πάσης ἀφής της ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνός ἐκάστου μέρους την αὐξησιν τοῦ σώματος ποιείται εἰς οικοδομην ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

From whom [Christ] the whole body fitly joined together and compacted by that which every joint supplieth, according to the effectual working in the measure of every part, maketh increase of the body [i.e., the Church] unto the edifying of itself in love.

Phil. 3:21 δς μετασηματίσει τό σῶμα της ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι της δόξης αὐτοῦ κατά την ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτόν και υποτάξει αὐτῷ τά πάντα.

Who [i.e., Jesus Christ] shall change our vile body, that it may be fashioned like unto his glorious body, according to the working whereby he is able even to subdue all things unto himself.

Col. 1:29 εἰς δ και κοπιῶ αγωνιζόμενος κατά την ἐνέργειαν αὐτοῦ την ἐνεργουμένην ἐν ἐμοί ἐν δυνάμει.

Whereunto I also labour, striving according to his [Christ's] working, which worketh in me mightily.

Col. 2:12 συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ και συνηγήρθητε διά της πίστεως της ἐνεργείας του θεοῦ του ἐγειράντος αὐτόν ἐκ νεκρῶν.

Buried with him in baptism, wherein also ye are risen with him through the faith of the operation of God, who hath raised him from the dead.

II Thess. 2:9 ου ἐστίν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν του Σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει και σημείοις και τέρασιν ψεύδους.

Even him, whose coming is after the working of Satan with all powers and signs and lying wonders.

II Thess. 2:11 και διά τουτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεός ἐνέργειαν πλάνης εἰς τό πιστεῦσαι αὐτούς τῷ ψεύδει.

And for this cause God shall send them strong delusion, that they should believe a lie.

All are from the Pauline writings, and all attribute the ἐνέργεια in question to God, Christ, or Satan. Broadly speaking, they fall into two groups. Some speak of the ἐνέργεια as solely divine (or Satanic) without simultaneously attributing it to a human agent. Within this group belong Ephesians 1:19-20 (taking κατά την ἐνέργειαν as modifying τό υπερβάλλον μέγεθος, κ.τ.λ. rather than τους πιστεύοντας), Philippians 3:21, and II Thessalonians 2:9 and 11. So probably does Colossians 2:12, assuming it to be an objective genitive (faith *in* the operation of God) rather than subjective genitive (faith *which comes* from the operation of God).⁵ In the other verses there is a fusion between the divine ἐνέργεια and that of its human object. This is clearest in Colossians 1:29, where St. Paul speaks of himself as striving in accordance with the ἐνέργεια of Christ that is at work within him. Clearly Paul does not regard this ἐνέργεια as abrogating or overriding his own activity; the two have become one, and it is precisely in this that he rejoices.⁶ Ephesians 3:7 likewise couples Paul's own labors with the divine ἐνέργεια, although here what is at work within him is not precisely the ἐνέργεια but the grace given in accordance with the ἐνέργεια. Ephesians 4:16 broadens this synergistic understanding of God's activity to the Church

⁵ See J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, revised edition (London: Macmillan, 1890), 185, which points out that "the genitive after πίστις more commonly describes the object than the source of the faith" (citing Rom. 3:22, 26, Gal. 3:22, Eph. 3:12, Phil. 1:27, 3:9, II Thess. 2:13).

⁶ This is clear from the context, particularly verse 24.

as a whole. The "effectual working" in each part of the body is that of a human being, a member of the body of Christ; yet it is also that of Christ himself, the head of the body, from whom the whole body receives its growth.⁷

So far there is nothing in these statements to prevent us from taking ἐνέργεια simply as operation or working. Yet two points should give us pause. One is the close coupling of ἐνέργεια to δύναμις in Ephesians 1:19 and 3:7, and more indirectly in Philippians 3:21 (through the linkage to δύνασθαι) and Colossians 1:29 (through the adverbial phrase ἐν δυνάμει). The A.V. translators render δύναμις by 'power.' That is correct as far as it goes, yet if the word *only* meant power there would be little reason to couple the two terms so frequently. "Working of his power" says nothing not already said by "his working." Could there be here an echo of the Aristotelian contrast between ἐνέργεια as actuality and δύναμις as potentiality? That would not erase the opposition of working with power, but enrich it, for a working (or operation) is itself a kind of actuality, and a power a kind of potentiality. The purpose of coupling the two terms would be to present the ἐνέργεια as not merely an operation, but the active expression of a native potency, the open manifestation of something already implicit within the one who acts.

This suggestion gains strength from the second point, the coupling of ἐνέργεια with ἐνεργεῖν in Ephesians 1:19-20 and ἐνεργεῖσθαι in Colossians 1:29. The precise meaning of these phrases will become clearer once we have taken a look at the two verbal forms. For the moment let us only note the rarity of these expressions. In my own study of ἐνέργεια in Greek literature I found only one instance of it occurring as a cognate accusative prior to St. Paul, or for that matter in non-Christian literature afterward.⁸ Even supposing there are some that I have missed, St. Paul's language here is extremely unusual and was surely chosen with deliberate intent. There must be more to it than the redundancy of saying that a working is "wrought" (Eph. 1:20) or "worketh" (Col. 1:29). At a minimum, if we bear in mind the dual meaning of ἐνέργεια as operation and actuality, then ἐνήργησεν in Ephesians 1:20 would mean "made actual" (as well as "wrought") and ἐνεργουμένην in Colossians 1:29 would mean "is being made actual" (as well as "worketh"). I do not think that this exhausts their meaning, but it is a step in the right direction.

Let us now consider the verbal forms. The occurrences of ἐνεργεῖν (active) are as follows.

Matt. 14:2 (= Mk. 6:14) και εἶπεν τοις παισιν αὐτου, Ουτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτός ἠγέρθη ἀπό τῶν νεκρῶν και διά τουτο αἱ δυνάμεις ἐνεργουσιν ἐν αὐτω.

[Herod] said unto his servants, This is John the Baptist; he is risen from the dead; and therefore mighty works do shew forth themselves in him [margin: are wrought by him].

I Cor. 12:6 και διαίρεσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτός θεός, ὁ ἐνεργῶν τά πάντα ἐν πασιν.

And there are diversities of operation, but the same God which worketh all in all.

I Cor. 12:10-11 ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω [δέ] προφητεία, ἄλλω [δέ] διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρω γένῃ γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἐρμηνεῖα γλωσσῶν πάντα δὲ ταυτα ἐνεργεῖ τό εν και τό αὐτό πνευμα, διαροῦν ἰδία ἐκάστω καθῶς βούλεται.

To another the working of miracles; to another prophecy; to another discerning of spirits; to another divers kinds of tongues; to another the interpretation of tongues; But all these worketh that one and the selfsame Spirit, dividing to every man severally as he will.

Gal. 2:8 ὁ γάρ ἐνεργήσας Πέτρω εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν και ἐμοι εἰς τά ἐθνη.

For he that wrought effectually in Peter to the apostleship of the circumcision, the same was mighty in me toward the Gentiles.

⁷ See also the close parallel at Col. 2:19.

⁸ The one instance is Philo, *On Abraham* 155. By contrast this construction is relatively common in Christian literature, which of course was written under Pauline influence (e.g., Origen, *Contra Celsum* VII.53; Basil, Epistle 38.4, *On the Holy Spirit* XVI.39).

THE DIVINE ENERGIES IN THE NEW TESTAMENT

Gal. 3:5 ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;

He therefore that ministereth to you the Spirit, and worketh miracles among you, doeth he it by the works of the law, or by the hearing of faith?

Eph. 1:11 ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.

In whom [Christ] also we have obtained an inheritance, being predestinated according to the purpose of him who worketh all things after the counsel of his own will.

Eph. 1:20 ἠν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

[The working of God's mighty power] Which he [God] wrought in Christ when he raised him from the dead, and set him at his own right hand in the heavenly places.

Eph. 2:2 ἐν αἷς ποτε περιπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ αἔρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

Wherein in time past ye walked according to the course of this world, according to the prince of the power of the air, the spirit that now worketh in the children of disobedience.

Phil. 2:12-13 Ὡστε, ἀγαπητοὶ μου, καθὼς πάντοτε υπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μάλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἐαυτῶν σωτηρίαν καταργάζεσθε· θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.

Wherefore, my beloved, as ye have always obeyed, not as in my presence only, but now much more in my absence, work out your own salvation with fear and trembling. For it is God which worketh in you both to will and to do of his good pleasure.

Again we notice ἐνεργεῖν receiving emphasis by repetition (Phil. 2:13) or by its coupling to a cognate (ἐνεργήματα in I Cor. 12:6 and 10-11, ἐνέργεια in Eph. 1:19-20). We also notice that all its occurrences pertain to the action of God or other supernatural agents. The A.V. translation of Matthew 14:2 somewhat obscures this point, as do most modern translations, which generally render the relevant phrase "powers (or, miraculous powers) are at work in him." This rendering fails to capture the sense of guilt and fear in Herod's pronouncement. (To imply such a sense is surely why, in both Matthew and Mark, the pronouncement is immediately followed by the story of the beheading of John.) I would suggest that the δυνάμεις feared by Herod are not just impersonal powers, but spiritual beings, and that one should render the phrase "demonic powers are at work in him."⁹ Not only does this way of taking the verse better fit the context, it also brings this passage into line with the others, where the subject of ἐνεργεῖν is always a personal being.

The restriction of both ἐνέργεια and ἐνεργεῖν to spiritual beings is best understood in light of another point we have already noted, the role of synergy. Within the present group of passages we find both demonic synergy (Matt. 14:2, Eph. 2:2) and godly synergy (I Cor. 12:6, 11, Gal. 2:8, 3:5, Phil. 2:12-13). Perhaps the reason that ἐνέργεια and ἐνεργεῖν are restricted to spiritual agents is that—unlike, say, ποιῆσις and ποιεῖν, or δράμα and δραῖν—these terms are particularly well-suited to express what occurs when the activity of one agent *becomes* that of another. Such flexibility was already implicit within their origins in Aristotle, for whom the divine ἐνέργεια is not God's alone but pervades and structures the entire cosmos.¹⁰ During the Hellenistic era the ἐνέργεια of God or the gods came to be seen as a kind of force or power that

⁹ Here I follow Kenneth W. Clark, "The Meaning of ΕΝΕΡΓΕΩ and ΚΑΤΑΡΓΕΩ in the New Testament," *Journal of Biblical Literature* 54 (1935), 93-101. For this meaning of the word see Rom. 8:38, I Cor. 15:24, Eph. 1:21, I Pet. 3:22; cf. Walter Bauer et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. from the Sixth edition (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s.v. δύναμις; 6.

¹⁰ See *Aristotle East and West*, 24-44.

gives expression to the personal will of its source.¹¹ Naturally, in light of divine omnipotence, such a force can operate within the human heart as well as in the external world. The first steps toward recognizing this explicitly were taken within Alexandrian Judaism. Pseudo-Aristeas attributes the success of human oratory to the ἐνέργεια of God, and the Wisdom of Solomon describes the divine Wisdom active within holy souls as the "unspotted mirror of the ἐνέργεια of God."¹² Nonetheless, in the Septuagint there is no unique association between ἐνέργεια or ἐνεργεῖν and spiritual agents, for these terms are also used in reference to material objects, human beings, and the natural elements.¹³ The same is true in Philo of Alexandria and within pagan literature of the same period.¹⁴

To reserve ἐνέργεια and ἐνεργεῖν solely for the activity of spiritual agents was an innovation of the New Testament, and particularly of St. Paul. That it made its mark on the early Church can be seen by a glance at the Church Fathers. Of the twelve occurrences of these terms in the Apostolic Fathers, all refer to supernatural activity. In I Clement God makes manifest the everlasting structure of the world by His operations (διὰ τῶν ἐνεργουμένων).¹⁵ In the Epistle of Barnabas prophecies are performed (ἐνεργούμενα) by God, and Satan is referred to simply as "the active one" (ὁ ἐνεργῶν).¹⁶ The *Shepherd of Hermas* presents human character traits, both good and evil, as ἐνέργειαι of the angel of righteousness and the angel of wickedness that accompany every man.¹⁷ In Justin Martyr ἐνεργεῖν is virtually a technical term for the activity of demons, being used thus seventeen times (including seven in its passive forms).¹⁸ Justin uses ἐνέργεια exclusively of supernatural agents—four times of demons, once of God, and once of Christ.¹⁹ Athenagoras (in the *Legatio*) and Theophilus similarly restrict both terms to the activity of God, demons, or idols, which they regard as demons under another name.²⁰ In Clement and Origen there is not quite such an absolute restriction, since both authors also use ἐνέργεια in paraphrasing various doctrines of the Stoics; nonetheless their predominant usage retains an association with God or other supernatural powers.²¹ It was in keeping with this usage that ὁ ἐνεργούμενος became a technical term for one possessed of demons.²² Throughout all these authors signs of Pauline influence are to be found, not only in the restricted use of ἐνέργεια and ἐνεργεῖν, but also in their synergistic orientation. Both terms are used mainly (although not

¹¹ *Ibid.*, 55-56.

¹² Ps.-Aristeas, *Letter to Philocrates*, sect. 266; Wisdom 7:26; cf. *Aristotle East and West*, 55, 120.

¹³ See Num. 8:24, Prov. 21:6, 31:12, I Esdr. 2:20, Wisd. 7:17, 13:4, 15:11, 16:17, 18:22. For cases where God is the agent see Is. 41:4, Wisd. 7:26, II Macc. 3:29, III Macc. 4:21, 5:12, 5:28.

¹⁴ See *Aristotle East and West*, 51-64.

¹⁵ I Clement 60.1.

¹⁶ *Epistle of Barnabas* 1.7, 2.1.

¹⁷ *Shepherd of Hermas*, Mandate 5.1.7, 5.2.1, 6.1.1, 6.2.2, 6.2.6; cf. Vision 3.8.3.

¹⁸ *I Apology* 5.13, 5.15, 12.19, 26.5, 26.16, 62.2, 62.5, 63.24, 64.2; *II Apology* 8.7, 8.10, 12.9; *Dialogue with Trypho* 7.19, 18.10, 78.32, 78.53, 79.31. Two other occurrences refer to the activity of men inspired by demons (*I Apol.* 23.12, 54.7); only one is to a wholly non-supernatural agent (*Dialogue* 27.34). Line numbers are as in Justin Martyr, *Apologiae Pro Christianis*, ed. Miroslav Marcovich (Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1994); idem, *Dialogus cum Tryphone* (Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1997).

¹⁹ *I Apol.* 44.35, 54.3, 60.7; *II Apol.* 7.15; *Dialogue* 35.10, 39.30.

²⁰ Athenagoras, *Legatio* 10.10, 19, 18.6, 23.5, 25.26, 39, 26.6 (ἐνέργεια); 9.7, 10.22, 23.2, 7-9, 26.14, 26, 31 (ἐνεργεῖν); Theophilus, *Ad Autolyicum* 1.3.9 (ἐνέργεια), 1.4.4, 1.13.20, 2.8.59, 2.28.25, 2.29.11 (ἐνεργεῖν). Line numbers are as in Athenagoras, *Legatio Pro Christianis*, ed. Miroslav Marcovich (Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1990) and Theophilus of Antioch, *Ad Autolyicum*, ed. Miroslav Marcovich (Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1995). By contrast, Athenagoras' *De resurrectione* uses ἐνεργεῖν solely of non-supernatural agents, perhaps reflecting a difference in genre.

²¹ See *Aristotle East and West*, 124-26, with further examples in G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), s.v. ἐνεργέω.

²² Lampe, s.v. ἐνεργέω B.3(a). The earliest example cited is from Athanasius' *Life of Antony*.

exclusively) for cases where the activities of spiritual agents and human beings coalesce— whether in the demonic inspiration of magicians, idolaters, and the possessed, or in the divine inspiration of prophets and apostles.

Clearly all of this is not without importance for the interpretation of the passages we have cited. Before attempting to draw any conclusions, however, let us first consider *ἐνεργειν* in its middle/passive forms. The New Testament occurrences are as follows:

Rom. 7:5 *δτε γάρ ἡ μεν ἐν τῇ σαρκί, τά παθήματα τῶν αμαρτιῶν τά διά του νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τό καρποφορησαι τῷ θανάτῳ.*

For when we were in the flesh, the motions of sin, which were by the law, did work in our members to bring forth death.

II Cor. 1:6 *εἴτε δέ θλιβόμεθα, ὑπέρ της υμῶν παρακλήσεως και σωτηρίας, της ἐνεργουμένης ἐν υπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὦν και ἡμεῖς πάσχομεν εἴτε παρακαλούμεθα ὑπέρ της υμῶν παρακλήσεως και σωτηρίας.* (Textus Receptus)

And whether we be afflicted, it is for your consolation and salvation, which is effectual [margin: is wrought] in the enduring of the same sufferings which we also suffer: or whether we be comforted, it is for your consolation and salvation.

εἴτε δέ θλιβόμεθα, ὑπέρ της υμῶν παρακλήσεως και σωτηρίας· εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπέρ της υμῶν παρακλήσεως της ἐνεργουμένης ἐν υπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὦν και ἡμεῖς πάσχομεν. (U.B.S. text)

If we are afflicted, it is for your comfort and salvation; and if we are comforted, it is for your comfort, which you experience when you patiently endure the same sufferings that we suffer. (R.S.V.)

II Cor. 4:12 *ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δέ ζωὴ ἐν υμῖν.*

So then death worketh in us, but life in you.

Gal. 5:6 *ἐν γάρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ακροβυστία ἀλλά πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.*

For in Jesus Christ neither circumcision availeth anything, nor uncircumcision; but faith which worketh by love.

Eph. 3:20 *Τῷ δέ δυναμένῳ ὑπέρ πάντα ποιησαι ὑπερεκπερισσοῦ ὦν αιτούμεθα ἡ νοοῦμεν κατὰ την δύναμιν την ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν.*

Now unto him that is able to do exceeding abundantly above all that we ask or think, according to the power that worketh in us.

Col. 1:29 *εἰς δ και κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ την ἐνεργειαν αὐτοῦ την ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.*

Whereunto I also labour, striving according to his working, which worketh in me mightily.

I Thess. 2:13 *Και διά τοῦτο και ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, διτι παραλαβόντες λόγον ἀκοης παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλά καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, δς και ἐνεργεῖται ἐν υμῖν τοῖς πιστεῦουσιν.*

For this cause also we thank God without ceasing, because, when ye received the word of God which ye heard of us, ye received it not as the word of men, but as it is in truth, the word of God, which effectually worketh also in you that believe.

II Thess. 2:7 *τό γάρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται της ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.*

For the mystery of iniquity already doth work: only he who now letteth will let, until he be taken out of the way.

James 5:16 *ἐξομολογησθε οὐν ἀλλήλοις τὰς αμαρτίας και εὐχεσθε ὑπέρ ἀλλήλων διπως ἰαθητε. πολυ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.*

Confess your faults one to another, and pray for one another, that ye may be healed. The effectual fervent prayer of a righteous man availeth much.

Again we find that all save one are from the Pauline writings. Otherwise it is difficult to detect a common pattern. Taking the verses as translated by the A.V., the subject of ἐνεργεῖσθαι is variously comfort (or salvation), death, faith, power, the divine ἐνέργεια, the word of God, the "mystery of iniquity," and prayer. About all these have in common is that they are impersonal entities. There certainly is not the same restriction to spiritual beings as with the active form.

Or is there? The A.V. assumes (with the exception of one marginal rendering) that ἐνεργεῖσθαι in all of these passages is middle. The same is true of most contemporary translations.²³ No doubt this choice is motivated by the fact that none of the passages specifies an active agent, one by whom the verb as passive is performed. On the other hand, the middle is also not unproblematic, for it leaves us with the puzzle of why St. Paul would use ἐνέργεια and ἐνεργεῖν in its active form with programmatic consistency (and frequently with emphasis) while remaining indifferent to ἐνεργεῖσθαι.

A closer look also reveals several cases where the middle fails to yield a good sense. We have already noticed the inadequacy of rendering the emphatic cognate accusative in Colossians 1:29 as "working which worketh." In two other verses, II Corinthians 1:6 and James 5:16, the A.V. is driven by the difficulty of finding a satisfactory middle rendering to translate ἐνεργοῦμένη(ς) as "effectual" (or "effectual fervent")—that is, to take it as a synonym for ἐνεργής;. This is not wholly mistaken, for, as I shall argue, being ἐνεργοῦμένη *implies* being ἐνεργής;. Nonetheless, the two terms are not simply equivalent, for one is a participle and the other an adjective. At II Corinthians 1:6 most contemporary translations reject the A.V.'s approach, but themselves do little better. They speak of comfort "which you experience" (R.S.V.), "supporting you in patiently bearing" (Jerusalem), "which produces in you patient endurance" (N.I.V.), or even "to bring you... strength to face with fortitude" (N.E.B.). These are paraphrases that make no effort to come to grips with St. Paul's actual language. James 5:16 is even more troublesome, for the placement of ἐνεργοῦμένη at the end of the sentence clearly marks it as a point of emphasis. Among contemporary translations we find that the prayer of a righteous man "has great power in its effects" (R.S.V.), "works very powerfully" (Jerusalem), and "is powerful and effective" (N.I.V., N.E.B.). In other words, they combine the A.V.'s "effectual fervent" and "availeth much" into a single phrase, but without offering anything new on the meaning of ἐνεργοῦμένη.

Based on internal evidence, then, there are reasons to pause before accepting that ἐνεργεῖσθαι is middle. Can external evidence help decide the question? In fact it produces two points which, taken together, show that the middle is not simply awkward but can be decisively excluded. The first is that ἐνεργεῖσθαι in extra-Biblical literature is always passive. The second is that it is uniformly taken as passive in these verses by the Church Fathers. Although both points have been made in the specialist scholarship, their significance does not seem to have been sufficiently recognized, as can be seen from the continuing prevalence of the middle in English translations. Some amplification is therefore in order.

²³ Two translations give marginal renderings of Gal. 5:6 that take ἐνεργοῦμένη as passive ("made effective," R.S.V.; "inspired by," N.E.B.). Otherwise the dominant translation is "at work," with occasional variants such as "expressing itself (Gal. 5:6, N.I.V.) and "fertilized" (Rom. 7:5, Jerusalem).

DER CHRISTLICHE CHARAKTER EUROPAS UND DER ORTHODOXE BEITRAG

KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS*

ABSTRACT. *The Christian Nature of Europe and the Orthodox Contribution.* Orthodoxy is an integral part of Eastern European identity, and for a few decades, even of Western Europe. Evidence of this are the ecclesial structures in the West and the increasingly active involvement in this area of Orthodox theologians. Contemporary Orthodoxy is the heir to the Byzantine Orthodoxy, which, by its ecumenical character, can be a model today. Orthodoxy maintains European diversity and oppose racism, xenophobia and violence. Orthodoxy can contribute to the spiritual and cultural profile of Europe with its mystical spirituality and worship, patristic teaching, ascetic ethos, respect for creation and hope of the Resurrection.

In the attempt of shaping a European profile, the mention of God and of Greek culture and Roman legal thinking are the missing elements of the European Constitution. Christian churches must join their forces and intensify their spiritual contribution in order to make obvious Europe's Christian foundation, otherwise they will have to give an answer before history and God.

Keywords: Christianity, Europe, Orthodox contribution, diversity, European Constitution

1. Einführendes – Beschreibung der Problematik

Im Rahmen der Thematik über das christliche Europa ergibt sich eine primäre Fragestellung: „Wie christlich ist Europa?“ Dabei geht es letzten Endes um die Haupts substanz der Thematik, nämlich um den christlichen Charakter Europas überhaupt. Auf der anderen Seite – und falls die erste Frage mit „Ja“ beantwortet würde – entgeht keiner der Versuchung, diese Frage zu erweitern, um sich dann zu fragen: „Wie christlich ist Europa *noch*?“ Unmissverständlich betrifft nun diese neue Dimension den aktuellen christlichen Stand Europas. Auf diese beiden Fragestellungen und die entsprechenden Sichtweisen will ich mich in den folgenden Ausführungen beziehen.

Es erübrigt sich zu erwähnen, dass die ganze europäische Zivilisation das Ergebnis eines jahrtausendealten Zusammenwirkens aller europäischen Völker darstellt. Sie ist konkreter das Ergebnis der griechisch-römischen Kultur, die durch ihre christliche Fundierung, und zwar sowohl der westlichen als auch der östlichen Prägung in einer gegenseitigen Bereicherung, durchdrungen worden war. Der orthodoxe Erzbischof von Albanien, Prof. Anastasios Yannoulatos, bezieht sich auf alle diese drei Elemente, die eine harmonische Synthese hervorgebracht haben. „Die altgriechische Denkwelt trug zu den Ideen der Demokratie, der Freiheit und der Schönheit bei; die römische Tradition hingegen zu den Prinzipien der Organisation, der Verwaltung und des Rechts und das Christentum brachte die Kraft des Glaubens, der Verzeihung und der Liebe hervor.“

Diese effektive Koexistenz beider Teile Europas scheint in manchen Kreisen allerdings in Vergessenheit geraten zu sein. Der Begriff „Europa“ umfasst nicht nur bloß West- bzw. Zentraleuropa. Europa reicht von Norwegen und Finnland im Norden bis Malta, Kreta und Zypern im Süden; von Portugal im Westen bis zum Ural im Osten. Dieses ganze Europa trägt also unübersehbare christliche Charakterzüge.

* Prof. Dr., LMU München, Konstantin.Nikolakopoulos@orththeol.uni-muenchen.de.

2. Das Profil Europas und die Rolle des Christentums

Das Christentum fasste bereits im 1. Jahrhundert n. Chr. auf europäischem Boden Fuß. Die in der Apostelgeschichte überlieferte Erzählung ist eindeutig: Der Apostel Paulus und seine Begleitung befanden sich auf asiatischem Territorium in Phrygien, Galatien und Mysien und wollten das Evangelium in Bithynien weiter verkünden. Lukas aber bemerkt, dass der Heilige Geist sie an der weiteren Missionierung in Kleinasien hinderte (Apg 16,6-7). Ab dieser Stelle und mit der sich anschließenden Vision eines Mazedoniers, der den in Troja weilenden Apostel bat „Komm herüber nach Makedonien und hilf uns!“ (Apg 16,9), eröffnet sich eine neue Wirklichkeit für Europa. Das Wirken des Paulus auf europäischem Boden vor ca. 1950 Jahren zeichnete die schwerwiegende Bedeutung des christlichen Glaubens für ganz Europa und seine Kultur vor. Aus christlicher Sicht gilt Paulus, der Völkerapostel, als der geistige Erzeuger und Vater von Europa. Er ist der christliche Pädagoge schlechthin, wie er sich in seinem ersten Korintherbrief selbst nennt: „... ich ermahne euch als meine lieben Kinder. Denn wenn ihr auch zehntausend Erzieher hättet in Christus, so habt ihr doch nicht viele Väter; denn ich habe euch gezeugt in Christus Jesus durch das Evangelium.“ (1 Kor 4,14-15)

Europa stellt eine konkrete politische, geistliche und kulturelle Größe dar, die im ersten Jahrtausend nach der Zeitwende vom Christentum der bis dahin ungetrennten Kirche Christi und weiterhin vom christlichen Glauben in seiner westlichen und östlichen Entfaltung geprägt wurde. Beseitigt werden müssen unbedingt daher manche falschen Meinungen, Missverständnisse oder auch beabsichtigte Ausgrenzungen von Teilen Europas mit der naiven Begründung, dort an den slowenischen oder kroatischen Grenzen höre eben Europa auf, dort beginne der Orient, dort hätten sich die Grenzen des alten Byzanz befunden. Ausgerechnet Byzanz, das oströmische christliche Reich dient als ein zentrales Beispiel für die gespaltene Einstellung vieler abendländischer Menschen der Aufklärung gegenüber dem griechisch und orthodox geprägten Osten.

Einerseits bewunderte man Altgriechenland und seine klassische Zivilisation, Kunst und Kultur, während im Rahmen eines verkannten und negativ gemeinten Byzantinismus ein deutlich dunkles Bild über Byzanz vorherrschend war. In den letzten Jahrzehnten erkennt man dennoch eine klare Wende bei der Meinungsgestaltung über Byzanz. Allmählich wird auch der westlichen Geschichtsschreibung bewusst, dass das insgesamt 1129 Jahre (324-1453 n. Chr.) herrschende, zeitweise westlich vom Atlantik bis weitöstlich zum Kaukasus reichende Byzantinische Reich eines der historisch, kulturell, sozial wichtigsten Reiche der Weltgeschichte überhaupt darstellt. Während des gesamten Mittelalters bildete Byzanz die Brücke zwischen Orient und Abendland, es war Inbegriff hochentwickelter Zivilisation. Griechische Bildung, römische Staatskunst und christlicher Glaube verschmolzen zu einer einzigartigen Kultur, die Europa nachhaltig prägte.

Es muss mit Nachdruck betont werden, dass das Christentum eines der wichtigsten Bestandteile der europäischen Identität ausmacht. Ein Europäer lässt sich weder anhand seines Volksstammes, seiner Sprache noch seiner Nationalität bestimmen und abgrenzen, denn auf dem Boden Europas existieren mehrere Sprachen, Nationen und Kulturen. Vielmehr ist Europäer derjenige, der einem Volk angehört, welches das *römische Recht*, die *griechische humanistische Bildung* und die *christliche Lehre* sich zu Eigen gemacht hat. Diese ist die dreifache Fundierung des europäischen Geistes, für dessen Ausgestaltung das Christentum eine zusammenfügende Rolle zwischen dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten gespielt hat. Dementsprechend hat die Römisch-katholische Kirche zu Recht den lateinischen heiligen Benedikt von Nursia und 1980 auch die griechischen Slawenapostel Kyrill und Methodios zu Schutzpatronen Europas proklamiert.

Der Fall des eisernen Vorhangs hat neue Perspektiven für den europäischen Kontinent eröffnet. Auf dem gemeinsam begangenen Weg der west- und osteuropäischen Staaten darf die große historische Bedeutung von Byzanz für die Entstehung und Entfaltung der gesamteuropäischen Kulturwelt nicht übersehen werden. Bei der nun modern gestellten Frage, wie weit eigentlich ein

geeintes Europa reichen und welche Länder es schließlich umfassen kann, würde sich eine kulturhistorische Rückschau auf die byzantinische Welt, die u.a. auch als Wegbereiter abendländischer Kultur fungierte, als eine aufschlussreiche Orientierungshilfe erweisen.

3. Die zeitgenössischen Herausforderungen für die Orthodoxie heute

Die heutige Situation in Europa besitzt eine eigene Dynamik, die sich hauptsächlich durch die raschen Entwicklungen im Vereinigungsprozess der europäischen Völker auszeichnet. Die Sehnsucht nach einem vereinigten europäischen Gebilde findet sich im Mittelalter sowohl im byzantinischen Reich als auch im Abendland. Allerdings durchlebt das heutige Europa eine Übergangszeit, in der u.a. auch ernste Symptome einer tiefen Krise in der Einheit seiner Völker angedeutet werden. Die Europäische Union der 27 Mitgliedsstaaten muss noch beweisen, dass sie mehr ist als eine politisch-ökonomische Organisation auf diesem alten Kontinent. Das Christentum könnte als ein gleichwertig entscheidender Faktor einer europäischen Vereinigung dienen, insofern es seine gemeinsamen Potenzen im Zuge der Einigung entfalten dürfte.

Momentan gibt es seitens der Europäischen Union entmutigende Zeichen bezüglich der Gestaltung eines historisch, religiös und kulturell bedingten Gesichts Europas. Ein schwerwiegendes Zeichen, welches unserer Kritik unterliegen sollte, ist das Fehlen sowohl des Gottesbezugs, als auch der Erwähnung der griechischen Kultur wie auch des römischen Rechtsdenkens in der vielerwähnten europäischen Verfassung. Besonders die explizite Nichtaufnahme ihrer *christlichen Wurzeln* in die Präambel der Verfassung einer verstärkten EU stellt einen Rückschlag in dieser Richtung dar. Interessanterweise gibt es nur den blassen, „ungefährlichen“ und völlig lauwarm-neutralen Verweis auf das „*kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas*“.

Zum ersten Mal nach der Trennung zwischen der West- und Ostkirche haben alle christlichen Kirchen Europas ihre Proteste einheitlich – aber leider ohne Erfolg - erhoben, damit im Text der Verfassung der präzise Bezug auf das Christentum hervorgehoben wird. In seiner am 12. Juni 2003 an der Universität von Iasi gehaltenen Festrede anlässlich seiner Ernennung zum Ehrendoktor der Medizinischen Fakultät hatte der damalige Erzbischof von Griechenland, Christodoulos, die Forderung nach Aufnahme des christlichen Gottesbezugs in die EU-Verfassung wiederholt und mit aller Deutlichkeit betont: „Wir fordern nicht, dass alle Europäer Christen sein. Die religiöse Freiheit und Toleranz stammt als Forderung nicht nur von den Nicht-Christen, sondern auch von uns ... Das, was wir fordern, ist, dass wir das Gesicht Europas nicht weglöschen sollen. Wir sollten Europa nicht verarmen und veröden lassen, indem wir seine Zivilisation, seine Sprachen und seine Traditionen als nutzlos wegschmeißen.“

Solange man sich scheut, ein klares christliches Gesicht von Europa zu skizzieren (was allerdings keine neue Erfindung, sondern das natürliche Ergebnis seiner Vergangenheit), wird es bei den Erweiterungsdiskussionen der Zukunft immer wieder zu problematischen Situationen kommen. Die bevorstehende Entscheidung Europas über die Aufnahme der Türkei in die europäische Gemeinschaft bildet eines der charakteristischsten Beispiele dafür. Uns allen sind die Meinungsverschiedenheiten über oder gegen eine eventuelle Gehörigkeit der Türkei zum Europa bekannt. Weil also Europa kein klares christliches Gesicht zu zeigen wagt, kann jeder Türkei behaupten: „Die Türkei ist ein Teil von Europa. Sie gehört auf jeden Fall in die EU ... Natürlich hat die Türkei einen anderen religiösen Hintergrund. Der Islam ist die Hauptreligion. Aber so lange die EU nicht christlich ausgerichtet ist, was ja derzeit bei der Erarbeitung der EU-Verfassung diskutiert wird, darf das kein Hindernis sein. Man sollte die Religion aus der EU herauslassen.“

Auch folgende weitere Reaktionen aus dem Gesamtchristentum seien in diesem Zusammenhang bemerkenswert: Friedrich Kardinal Wetter, der frühere römisch-katholische Erzbischof von München, kritisierte den fehlenden Gottesbezug in der EU-Verfassung. „Es sei kein gutes Zeichen für die Zukunft des Kontinents, dass sich die politischen Führer nicht darauf

verständigen könnten, Gott in der Verfassung auch nur zu nennen“, sagte der Erzbischof am 31. Mai 2004 (Pfingstmontag) im Münchner Liebfrauentom. Der Kardinal rief die Christen dazu auf, „Europa nicht in Gottvergessenheit geraten zu lassen, sondern sich dem Geist Gottes zu öffnen, der diesen Kontinent wesentlich geprägt hat.“

Die europäische Verfassung in ihrer vorliegenden, nicht von allen Ländern verabschiedeten Formulierungsversion legt Zeugnis von einem kulturellen Verfall Europas ab, der seine Einheit zersplittert und es zum Opfer einer erdrückenden Globalisierung macht. Insbesondere angesichts der Überhand nehmenden globalen politischen Ungerechtigkeit ist diese Einheit aber unabdingbar, um die menschliche Persönlichkeit zu verteidigen, den Frieden zu erhalten und die Opfer von Ungerechtigkeit zu unterstützen.

Die wirtschaftliche und politische Vereinigung können nicht von selbst die wirkliche europäische Einheit bewirken. Im orthodoxen Verständnis sollte sich das gemeinsame europäische Haus nicht nur auf zwischenstaatliche Verträge ökonomischer, politischer oder militärischer Natur stützen, sondern darüber hinaus die geistige Größe des Christentums, als eines seiner wichtigsten Fundamente mit einbeziehen. Zu diesem Zweck sollte daher der Schutz und die Aufbewahrung der geistigen Identität und der Respekt der Eigenexistenz jedes europäischen Volkes beachtet werden. In einer Rede vom 09. März 1992 hatte Jacques Delors, der damalige Präsident der Europäischen Kommission, mit Recht betont: „Wenn wir die Eigenartigkeit der Völker zunichte machen müssen, um die Union entstehen zu lassen, dann wird diese Union aufhören, europäisch zu sein.“

4. Der orthodoxe Beitrag

Innerhalb dieser unentbehrlichen Bereicherung Europas durch das Christentum soll und darf auch die Orthodoxie eine mitentscheidende Rolle spielen. Indem die Ostkirche die Schranke der historischen Vergangenheit mit ihren negativen Erlebnissen und Erinnerungen überwindet, will sie kein einfacher Zuschauer europäischer Umwälzungen sein, sondern zum Vereinigungsprozess konstruktiv beitragen.

Außerdem könnte der ursprünglich ökumenische Charakter der byzantinischen Kirche vorbildlich für die heutigen Umwälzungen werden. Die Orthodoxe Kirche wurde in der byzantinischen Ära eine tatsächlich ökumenische Größe, und dies ist auf die Struktur und Existenzweise des byzantinischen Reiches zurückzuführen. Das christlich gewordene oströmische Reich hatte einen deutlichen multinationalen und multikulturellen Charakter; eine historische Tatsache, die allgemein wenig bekannt ist und in den Schulbüchern viel zu kurz vorkommt. Im Rahmen eines solch ökumenischen und multinationalen Umfeldes stellt die enge Verbindung des orthodoxen Glaubens mit dem Griechentum keinen Zufall dar. Diese herauskristallisierte Verbindung wurde nicht durch Propaganda oder Gewalt aufgezwungen. Sie ist das Ergebnis einer effektiven Dynamik des griechischen Geistes, der sich im ganzen byzantinischen Reich durchgesetzt hatte. Im Hintergrund behält die Orthodoxie jedoch ihre authentische Ökumenizität bei.

Die zeitgenössische Orthodoxie will jeden Versuch zur Bewahrung der Multiformität und europäischen Vielfalt und zur Beseitigung des Rassismus, der Ausländerfeindlichkeit und jeglicher Gewalt unterstützen. Zum geistigen und kulturellen Profil des neuen Europas kann sie durch ihre Spiritualität, ihren mystischen Kultus, ihre genuin altchristliche Lehre der Kirchenväter, ihr asketisches Ethos, ihre soziale Einstellung, ihren Respekt zur Schöpfung, ihre Einstellung zum Tod und ihre Hoffnung auf die Auferstehung enorm beitragen.

In welchem Maße die Orthodoxie für die momentane Entwicklung und die zukünftige Entfaltung unseres alten Kontinentes und seiner Werte besorgt ist, zeigt sich in den vielen Beratungen, Begegnungen, Konferenzen und zahlreichen Meldungen, die sich an die Adresse unserer westlichen Partner richten. Ein charakteristisches Beispiel einer solchen europäischen Konferenz sei hier erwähnt: Vom 6. bis zum 8. Mai 2003 fand in Athen eine europäische Tagung mit

dem Thema „Prinzipien und Werte für den Aufbau Europas“ statt. Diese Tagung wurde von der Kirche Griechenlands unter Mithilfe ihrer Vertretung in Brüssel und einer Sonderkommission für die Betreuung europäischer Angelegenheiten veranstaltet. Anwesend waren neben zahlreichen anderen Persönlichkeiten mehrere Oberhäupter und Vertreter verschiedener Kirchen, Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen, Vertreter der Europäischen Kommission und des Europäischen Parlaments, viele Bischöfe der Kirche Griechenlands, Europaabgeordnete und Universitätsprofessoren. Über sehr interessante Themen referierten der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I., der damalige Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Christodoulos, der Erzbischof von Albanien Anastasios (Yannoulatos) und der damalige Vizepräsident des Europaparlaments G. Dimitrakopoulos. Unter anderem wurde insbesondere die Rolle der Kirchen für den Aufbau Europas betont, da letztendlich alle Prinzipien und Werte der Völker, wie Freiheit, Gerechtigkeit oder auch Solidarität, aus einer und derselben Quelle stammen, nämlich dem Evangelium.

Alle Christen Europas sind aufgefordert, sich der fortschreitenden Säkularisierung, der geistlichen Veränderung und der einseitigen Rationalisierung des täglichen Lebens zu widersetzen. Die Einigung Europas darf nicht nur als ein ökonomisches, wirtschaftliches oder politisches Anliegen behandelt werden. Europa hat auch (noch) eine eindeutige geistige und geistliche Dimension, eine christliche Seele mit einem westlichen und einem östlichen Flügel, wenn dies auch hie und da verdeckt wurde. Leider wurde das geistlich/kulturelle Antlitz Europas bei zahlreichen gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen oder sonstigen Initiativen mehrfach verdunkelt. „Vor allem für Westeuropa ist die Krise der Tradierung des christlichen Glaubens und ein weitgehender Autoritätsverlust kirchlicher Kompetenz empirisch festzustellen.“ Die christlichen Kirchen dürfen die heutigen Menschen Europas und die zukünftigen Generationen ohne geistige/geistliche Orientierung nicht im Stich lassen.

Die Orthodoxie ihrerseits, die einen sehr großen Teil sowohl der erweiterten Europäischen Union als auch unseres Kontinents schlechthin repräsentiert, kann zur geistigen/geistlichen Profilierung Europas zweifelsohne beitragen. Insbesondere innerhalb des neuen größeren Europas ist die Orthodoxie, als der östliche Teil der europäischen religiösen Identität, in der Lage, neue Impulse zur notwendigen Orientierung der EU zu geben. Sie sollte nicht als exotische oder außerirdische Größe im europäischen Bewusstsein angesehen werden.

5. Nachwort

Die Orthodoxie bildet einen realen Bestandteil Europas, in den letzten Jahrzehnten auch Westeuropas. Das Leben und Wirken von orthodoxen Gläubigen in westeuropäischen Gesellschaften haben auf mehreren Ebenen bedeutsame Ergebnisse hervorgebracht. Charakteristische Beispiele bilden die verschiedenen orthodoxen Metropolien und Diözesen in Westeuropa, die effektive Zusammenarbeit von Orthodoxen Theologen in vielfachen ökumenischen Gremien, die einwandfreie Integration von orthodoxen Gläubigen in die westlichen Länder oder auch die akademische Vertretung der Orthodoxen Theologie an westeuropäischen Universitäten. Zur letzten Kategorie gehört die Orthodoxe Theologie an der LMU, die als die einzige universitäre Ausbildungsstätte dieser Art im traditionell römisch-katholischen und protestantischen Westeuropa in konstruktiver Begegnung mit den beiden Theologischen Fakultäten der Münchener Universität, der Stadt München und ganz Bayern ein besonderes Profil verleiht. Das angebotene Studium bringt auf der einen Seite den authentischen multinationalen und zugleich multikulturellen Charakter der Orthodoxie ans Licht und auf der anderen Seite verhilft es zur Integration der orthodoxen Gläubigen in die moderne westeuropäische Gesellschaft.

Im heutigen historischen Moment, in dem sich die Europäische Union anschiekt und teilweise bereits angefangen hat, immer mehr traditionell orthodoxe Länder aufzunehmen, steht die Orthodoxie vor einer ihrer größten Aufgaben und zugleich Herausforderungen. Alle orthodoxen Kirchen müssen zu den letzten fieberhaften Diskussionen in europäischen führenden Kreisen

über die Bedeutung und Funktionalität der Begriffe „Religion“ und „Kultur“ Stellung nehmen. Aber auch der geistig/geistliche Beitrag aller christlichen Kirchen zur Gestaltung Europas muss intensiviert werden. Somit können die gemeinsamen christlichen Wurzeln und Hintergründe Europas noch deutlicher in Erscheinung treten; sonst werden alle Kirchen vor der Geschichte und vor Gott Rechenschaft ablegen müssen.

PERSPECTIVE ALE ANTROPOLOGIEI ÎN CONTEXTUL TEOLOGIEI OCCIDENTALE CONTEMPORANE*

IUSTINIAN ȘOVREA **

ABSTRACT. Prospects of Anthropology in the Context of Contemporary Western Theology.

The Christian anthropology is oft understood as an inclusive part of the faith teachings and based on Holy Revelation. This paper will present the perception of anthropology in western theology, underlining the relation with Christology. In addition to the mentioned understanding and definition of the human being, a new approach highlighted in the work of Wolfhart Pannenberg and Karl Rahner. The purpose of this study is to reveal the landscape of theological anthropology, in order to understand the possibility of a new theological-anthropological research.

Keywords: *anthropology, Christology, faith, rationality, subjectivity, transcendental.*

Introducere

Pentru studiul antropologiei teologice, scrierile celor doi teologi germani Wolfhart Pannenberg și Karl Rahner reprezintă un punct de cotitură¹, în special prin abordarea dintr-o perspectivă cu totul nouă a problemei omului, dar și raportării teologiei la problemele modernității.² Antropologia teologică în forma propusă, în a doua jumătate a secolului XX de cei doi teologi apare pe fondul concentrării antropologice din gândirea modernității. Deoarece tocmai pe terenul antropologiei s-a încercat deconstrucția lui Dumnezeu din om, și eliminarea Lui, cei doi își propun să dea un răspuns la această provocare, îndreptându-și atenția spre fenomenul existenței umane. Un alt motiv enunțat de Pannenberg pentru o antropologie creștină este problema de *credibilitate* cu care se confruntă teologia astăzi. În Europa, după terminarea războaielor religioase din secolele XVI și XVII, confesiunile creștine au pierdut caracterul de religii de stat, fapt care a pus în discuție validitatea adevărului religios. Biserica se confruntă astăzi cu problema *relativității* adevărilor religioase. Credința creștină nu poate fi păstrată fără fundamentarea pretenției de valabilitate universală a adevărilor ei. Pericolul la care este supusă teologia astăzi este *ateismul contemporan fundamentat pe antropologie*. Datorită acestui motiv trebuie ca teologia contemporană să ofere un răspuns problemei omului pe terenul antropologiei.³

* 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”.

** *Cercetător postdoctoral, Institutul de Cercetări Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, isovrea@gmail.com*

¹ Pe lângă înțelegerea și definirea a ființei umane, bazată pe revelație, apare pe la mijlocul secolului XX o abordare nouă cuprinsă în lucrarea lui Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie (Ce este omul? Antropologia contemporană în lumina teologiei)* apărută în 1962. Ideile sale se regăsesc și în alte lucrări precum: *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte (Destinul omului. Natura umană, alegere și istorie)*, apărută în 1978, apoi în diverse capitole din *Systematische Theologie (Teologia sistematică)* apărută în anii 1988, 1991, 1993 și în special în lucrarea *Anthropologie in theologischer Perspektive (Antropologia din perspectivă teologică)* apărută în anul 1983. O formulare asemănătoare se conturează și în catolicism odată cu teologul Karl Rahner. Ea se găsește într-o formă structurată în *Grundkurs des Glaubens (Tratat fundamental despre credință)* publicat în 1976, dar ideile se regăsesc încă din primele sale lucrări *Geist in Welt (Spirit în lume)* din 1939 și *Hörer des Wortes (Ascultător al Cuvântului)* din 1941, precum și pe parcursul colecției de *Opere complete (Sämtliche Werke)*.

² Acest proiect al antropologiei teologice a fost mai în detaliu expus în: Șovrea Iustinian, *Proiectul unei antropologii creștine*, în *Altarul Reintegrării*, Nr. 3, septembrie-decembrie 2009, Editura Reintegrarea, Alba-Iulia, pp. 263-301.

³ Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen, 1983, p. 13.

Pornind de la tendința eliminării lui Dumnezeu din om, ca fiind un element străin, de la pierderea credibilității teologiei pe terenul științelor antropologice și a diminuării relevanței temelor creștine în viața cotidiană, Karl Rahner arată că teologia trebuie să dea un răspuns antropologic acestor provocări. El spune că pentru dialog trebuie găsit un teren comun acesta fiind *experiența de bază a transcendenței*⁴, iar cel mai accesibil punct de unde se poate începe este antropologia.

Însă antropologia teologică nu este un domeniu unitar, nici măcar clar definit. Mai de grabă este caracterizat de diverse direcții de cercetare, uneori marcate confesional, altele de abordare inegală a aspectelor ce definesc omul. Studiul de față își propune să schițeze o imagine de ansamblu asupra înțelegerii antropologiei în teologia contemporană de limbă germană. Motivul acestei delimitări lingvistice este dat de bibliografia specifică domeniului antropologiei teologice, iar scopul acestei analize este înțelegerea cadrului în care apare și se dezvoltă antropologia teologică.

1. Cele două componente ale antropologiei creștine

Făcând o analiză a termenului de antropologie, Odo Marquard arată că a fost folosit începând cu secolul XVI pentru o subdisciplină a psihologiei metafizice, care se ocupa nu doar de persoana umană, ci și de Dumnezeu și îngerii. Ulterior antropologia s-a ocupat doar cu studiul psihologiei umane. Acest lucru a făcut posibilă separarea de metafizică și dobândirea unui statut independent, urmat apoi de secularizare și orientarea strict empirică a disciplinei.⁵ Noua antropologie a devenit fundamentul culturii seculare după terminarea războaielor confesionale din secolele XVI și XVII. Această dezvoltare independentă nu a fost automat acompaniată de opoziția față de creștinism. Totuși este corectă afirmația, spune Pannenberg, că noua antropologie cu orientare empirică s-a desprins din dogmele confesionale și metafizica aristoteliană tradițională. De aceea, spune el în continuare, ar fi eronată încercarea de a fundamenta antropologia creștină pe baza concepțiilor despre persoana umană ce s-au conturat tocmai prin detașarea de dogmele creștine. Acest lucru însă nu este un îndemn la abandonarea și ignorarea antropologiei empirice, ci asumarea acesteia într-un mod critic.⁶

Teologul catolic Georg Langemeyer susține că antropologia teologică este un proiect ce implică atât teologia cât și antropologia și pentru a putea determina poziția disciplinei trebuie văzute ambele perspective posibile ale unui astfel de proiect. O primă perspectivă este cea *de la antropologie spre teologie* (1). Ea pune accent pe conștiința de sine a subiectului, ca punct de pornire. Conform acestei paradigme antropologia creștină trebuie să prezinte omul așa cum el este văzut din perspectiva sa, din experiențele sale și să sublinieze întrebările, preocupările și nevoile sale religioase. Nu vorbim aici de filosofia subiectului ca element al teologiei, ci doar de fenomenul conștiinței. Astfel, ea poate să contureze o imagine a omului foarte apropiată de realitatea lui și poate ajunge la învățăturile teologice tocmai din experiențele sale. O altă perspectivă este cea *fundamentată pe mesajul biblic al revelației* (2). Ea își propune să lege de realitatea umană pe cea a lui Dumnezeu, care se deschide în experiența mântuirii. Pe baza revelației, teologia ne expune o imagine asupra omului în concordanță cu restul învățăturilor de credință.⁷

Perspectiva creștină asupra omului nu trebuie să neglijeze cele două direcții mai sus amintite și una dintre posibilități ar fi promovarea unei imagini asupra omului care cuprinde două componente: una imuabilă și una dinamică. Componenta *imuabilă* este cuprinsă în învățătura de credință. Cea de-a doua componentă poate fi numită *dinamică*. Ea reprezintă orientarea antropologiei spre probleme de viață care așteaptă un răspuns teologic.

⁴ Vezi Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credință*, Traducere din limba germană de Marius Talos, Editura Galaxia Gutenberg, 2005, pp. 30-31.

⁵ Odo Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, în Collegium Philosophicum, 1965, pp. 209-239, apud Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, p. 17.

⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁷ Georg Langemeyer, *Theologische Anthropologie*, în Wolfhart Beiner (Ed.), *Glaubenszugänge, Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Ferdinand Schöningh Verlag, München, 1995, pp. 501-502.

Tema antropologiei creștine, spune Moltmann, nu ar trebui formulată doar ca teologie pură ce vorbește oamenilor de nemurirea sufletului, ci trebuie să trateze tema omului ca pe un proces deschis în devenirea lui, atentă la experiența și praxisul vieții din societatea noastră.⁸ Antropologia creștină este în primul rând o antropologie a desăvârșirii, a îndumnezeirii, deci presupune un dinamism continuu.

2. Antropologia în contextul teologiei contemporane

În continuarea acestui studiu vom prezenta poziția față de antropologie la Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Jürgen Moltmann, Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper, Wolfhart Pannenberg și Karl Rahner cu scopul de a ne introduce în cadrul conceptual al domeniului antropologiei teologice și pentru a ne face o imagine de ansamblu asupra concepțiilor teologice asupra antropologiei.

Concepția antropologic-teologică pune accent pe comunicarea omului cu Dumnezeu prin Iisus Hristos. Primele cinci sinoade ecumenice au stabilit relația dintre firea dumnezeiască și cea omenească în Hristos. El este și Dumnezeu și om, iar Întruparea presupune restaurarea firii umane, pe care a asumat-o și a ridicat-o la o nouă condiție. Astfel, de cele mai multe ori abordarea antropologiei se face în relație cu hristologia. Învățătura hristologică conține astfel o componentă antropologică. Acesta este motivul pentru care una dintre temele fundamentale ale antropologiei teologice este capacitatea omului de a primi revelația, în lumina Întrupării, ca act de restaurare al firii umane.

Vom începe incursiunea noastră cu un teolog elvețian, dar cu o bogată activitate academică în Göttingen, Münster, Bonn. Este vorba de *Karl Barth*. El se remarcă se remarcă în special prin cele 13 volume de *Teologie Dogmatică*. Pentru a putea înțelege antropologia și relația ei cu teologia în operele sale trebuie să știm că el se desprinde de liberalismul teologic,⁹ tendință în cadrul Bisericii protestante care elimină din viața lui Iisus miracolele și dogmele, negă originalitatea revelației și importanța credinței, exaltând puterea rațiunii, deci implicit capacitatea omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Imediat după primul Război Mondial, el încearcă să formuleze un răspuns antropologic bazat pe recuperarea unității originale a omului cu Dumnezeu. Această relație nu poate fi stabilită prin propriile forțe ale omului, spune Karl Barth. Unitatea e restabilită prin sacrificiul lui Iisus Hristos. Barth reduce la minim consistența ontologică a omului. În secțiunea a doua din *Kirchliche Dogmatik III (Dogmatica bisericească III)* critică doctrina Bisericii catolice, care după opinia lui învață că omul prin rațiune poate să-l cunoască pe Dumnezeu creator, reconciliator și salvator. În teologia sa pune mare accent pe efectele păcatului strămoșesc, coruperea și distrugerea imaginii lui Dumnezeu în om. În ceea ce privește posibilitatea antropologiei, el spune că Dumnezeu a creat omul și astfel o învățătură teologică despre cel creat nu poate fi numită altfel decât antropologie. Antropologia care derivă din cuvântul lui Dumnezeu recunoaște realitatea omului.¹⁰ Existența autentică este doar în orizontul lui Dumnezeu și de aceea înțelegerea omului începe de la hristologie la antropologie și nu invers. Așa cum am amintit mai sus perspectiva lui asupra ființei umane este caracterizată de capacitatea redusă a omului de a stabili o relație cu Dumnezeu, fapt pentru care inițiativa este luată de către Dumnezeu înspre om. Cunoașterea autentică a omului nu rezultă nici din cercetări științifice, nici din meditații asupra sinelui, ci pornește de la Hristos deoarece el întruchipează umanitatea deplină. Antropologia pornește de la Omul și Dumnezeu Iisus Hristos și ea trebuie să fie *antropologie hristologică*. Cealaltă cale, ce se fundamentează pe alte concepte și categorii, este după Barth o inversare a ordinii fundamentale. Domeniul antropologiei există și are înțeles doar ca parte a hristologiei și nu poate fi un domeniu independent.¹¹ Problema umanității pentru Barth poate fi înțeleasă doar prin prisma existenței unui sigur om, Iisus Hristos, iar relația omului cu Dumnezeu nu se realizează pe baza transcendentalității ființei umane, ci ca act de deschidere din partea divinității.

⁸ Jürgen Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1971, p. 11.

⁹ Joseph L. Mangina, *Karl Barth, Theologian of Christian Witness*, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2004, p. 10.

¹⁰ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III, Halbband 2, EVZ Verlag, Zürich, p. 19.

¹¹ Robert Dale Dawson, *The Resurrection in Karl Barth*, Ashgate Publishing, Hampshire, 2007, p. 99.

Spre deosebire de Karl Barth, care minimizează capacitatea omului de a-l cunoaște singur pe Dumnezeu, *Emil Brunner*, consideră că rațiunea umană e înzestrată cu ceea ce el numește *Anknüpfungspunkt* (punct de contact).¹² Pentru a putea fi posibilă relația omului cu Dumnezeu, omul trebuie să fie creat pentru aceasta. Punctul de contact ce permite grației divine să se reverse asupra omului nu poate fi contestat, spune Brunner, deoarece Dumnezeu se revelează nu pietrelor, nici pomilor, ci doar omului. Doar omul este capabil să primească cuvântul lui Dumnezeu. Nu cuvântul Lui produce în om această capacitate, ci ea există deja în om.¹³ Și el critică doctrina bisericii catolice care recunoaște două *imago Dei*, una supranaturală care a fost pierdută prin păcatul strămoșesc și una naturală. Brunner spune că doar una este *imago Dei*, cea care nu a fost distrusă de păcatul original cum spune Karl Barth, ci doar a fost pervertită. Pentru Brunner esența omului constă în relația cu Dumnezeu, relație pervertită de păcat. Omul nu a pierdut prin păcat *supranatura* lui, ci însăși natura care îl lega de Dumnezeu. Aceasta a devenit nenaturală, inumană. Inversiunea poziției originale este realizată prin păcat.¹⁴ Brunner consideră că doar credința religioasă relevă dimensiunea profundă a situației umane. Hristologia este semnificativă pentru antropologie din perspectiva restaurării omului, iar această restaurare se realizează printr-o relație personală și nu abstractă.

Asemenea lui Brunner, *Rudolf Bultmann* susține că nu este posibilă nici o interpretare a cuvântului lui Dumnezeu fără ca în om să existe o recunoștință ce favorizează această capacitate. Pentru a sublinia această realitate din om el folosește termenul de *Vorverständnis*, ce semnifică o înțelegere anterioară. Bultmann susține universalitatea acestei pre-înțelegeri vădită în hermeneutica biblică. Pentru aceasta el este criticat de Gadamer, care spune această pre-înțelegere este specifică doar creștinului și nu se poate vorbi de o caracteristică universal valabilă a întregii umanități. Bultmann în replică arată că pre-înțelegerea este de fapt ceea ce Gadamer numește „experiența autentică”, adică experiența prin care omul devine conștient de finitudinea sa. Aceasta nu este întotdeauna realizată, dar rămâne ca posibilitate.¹⁵

Pornind de la premisa că teologia este influențată de filosofie și modul de gândire al vremii respective, Bultmann pune întrebarea: ce filosofie este cea mai adecvată pentru a fi folosită în procesul de interpretare al teologiei și implicit în înțelegerea omului? Pornind de la constatarea că idealismul identifică pe om cu Dumnezeu nemăilăsând nimic uman în el, iar romantismul inversează raportul nemăilăsând loc lui Dumnezeu, el răspunde că adevărata filosofie care asigură o înțelegere a fenomenelor istorice ale creștinismului și textele biblice este filosofia existențială.¹⁶

¹² Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zwingli Verlag, Zürich, 1941, p. 49.

¹³ Emil Brunner, *Natur und Gnade*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen, 1934, pp. 18-19.

¹⁴ Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zwingli Verlag, Zürich, 1937, p. 530.

¹⁵ Robert Bultmann, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, în *Glaube und Verstehen*, Tübingen, 1965, p. 120.

¹⁶ Bultmann a fost influențat de Heidegger și acest lucru se observă în hermeneutica sa, care nu urmează programul lui Schleiermacher de reconstrucție a originilor textelor și înțelegerea minții autorului. El nu se concentrează în mod special pe reconstrucția momentului scrierii, ci mai degrabă momentul întâlnirii dintre text și cititor. Pentru a face acest lucru, textul sacru trebuie trecut prin procesul de *demitologizare*. Trebuie spus că prin acest termen nu se subminează puterea mitului. Din contră, pentru Bultmann miturile nu sunt legende vechi, fabule sau povestiri, ci expresii ale ființei umane în lume. Lumea, societatea, cultura sunt într-o continuă schimbare și miturile Noului Testament trebuie traduse în timpul nostru în lumea noastră, adică demitologizate pentru ca conținutul lor să devină evident pentru noi, să devină *existentțial*. Cu alte cuvinte, Bultmann vrea să arate că mulți dintre noi nu mai trăiesc într-o perioadă de timp în care boala era percepută ca o demonizare. Astfel, pentru a putea înțelege la ce se referă miracolele vindecărilor din Scriptură trebuie să traducem aceste pasaje în termeni mai accesibili cultural nouă. Datorită acestei atenții asupra modului în care noi înțelegem textul, implicit este adusă în discuție problema înțelegerii sinelui. Hermeneutica este din această perspectivă descoperirea a ceea ce suntem noi. Bultmann preia de la Heidegger conceptele de *existentță autentică* (pentru Heidegger înțelegerea ființei, a Dasein-ului) și *existentță neautentică* pentru a defini cele două alternative de *trăire* a vieții. David Jasper, *A short Introduction to Hermeneutics*, John Knox Press, Kentucky, 2004, pp. 103-104.

Tema principală a teologiei lui este libertatea, care este prezentată prin limitele ei temporale, prin siguranța trecutului, dar incertitudinea viitorului. Locul libertății este clipa deciziei conștiente. Despre antropologie la Bultmann se poate vorbi astfel din perspectiva raportului omului cu sinele și cu istoria.¹⁷

Cunoscut ca fondator al *teologie speranței*¹⁸, teologul reformat *Jürgen Moltmann* propune o antropologie orientată pe de o parte spre posibilitatea înțelegerii lui Dumnezeu și stabilirea unei relații cu El, iar pe de altă parte spre clarificarea relației omului cu natura. El nu se identifică cu susținătorii curentului teologiei radicale, care afirmă că ușa rațiunii umane e complet închisă accesului spre metafizic. Moltmann arată că omul contemporan simte o tensiune în raport cu viitorul, fapt ce îl face să depășească realizările sale din prezent, dar și din trecut și astfel să se deschidă spre o lume a spiritului.¹⁹ Orientarea spre viitor aduce în discuție problema omului și a identității sale. La această provocare nu pot răspunde în mod suficient științele, deoarece ele se specializează de obicei doar pe un aspect al fenomenului uman. Nici antropologia culturală, ce pretinde un caracter mai general, nu poate oferi un răspuns adecvat, din contră, nu face altceva decât să arate cât de fragmentată e cultura umană și că omul e creatorul acestei culturi. Însă nici experiența religioasă nu își propune rezolvarea acestei probleme sub forma dezamorsării tuturor necunoscutelor. Experiența religioasă nu oferă o imagine absolută despre om și nici nu pretinde rezolvarea misterului omului, ba chiar mai mult subliniază acest mister. Moltmann susține că nici măcar filosofia nu este în măsură să prezinte o soluție adecvată problemei omului. El spune că toate antropologiile contemporane identifică omul prin concepte precum *homo economicus*, *homo faber*, *homo sociologicus*, *homo volens*, etc., toate aceste prezentări fiind caracterizate de contradicții profunde. Pentru a primi răspunsul adecvat trebuie să ne întoarcem la cuvântul lui Dumnezeu și la istoria salvării. Aceasta este cuprinsă în figura lui Iisus, care este prototipul uman. În El omul descoperă umanitatea sa deja chemată la Dumnezeu. Cel care crede, descoperă în mijlocul acestor incertitudini identitatea sa cu Hristos. Antropologia creștină este *antropologia crucii*, adică a Învierii, a speranței. Antropologia creștină are în centrul ei pe Hristos Întrupat, mort și Înviat.²⁰

Un accent important pe hristologie se poate observa și la teologul *Hans Urs von Balthasar*. În scrierile sale se poate remarca influența pe care a avut-o Henri de Lubac din timpul studiilor sale teologice la Lyon și în special lucrarea acestuia *Surnaturel (Supranatural)*. El susține ideea capacității umane de a primi dragostea lui Dumnezeu, deschiderea pentru iubire făcând parte din constituția sa. Omul poartă în sine dorința de iubire, iar spiritul este dorința de Dumnezeu. Dorința naturală a omului de a fi ca Dumnezeu îl face să tindă mereu spre supranatural. Tema antropologică a teologiei lui Balthasar este nedeplinătatea omului și dorința restabilirii relației cu Dumnezeu. El consideră omul un mister caracterizat în primul rând de dorința nestinsă pentru împlinire, dar în același timp de imposibilitatea realizării acesteia prin experiențele vieții.²¹ Balthasar pune în centrul antropologiei sale pe Hristos ca salvare și țel al umanității. El spune că Dumnezeu dă omului harul Său, iar expresia desăvârșită a deschiderii sale față de om este Iisus Hristos, cel în care se întâlnește deschiderea lui Dumnezeu și efortul omului. Învierea Sa recapitulează țelul final al umanității.²² Astfel incapacității omului de a ajunge prin propria forță la Dumnezeu îi răspunde deschiderea Lui prin Hristos.

Cardinalul *Walter Kasper* întărește și mai mult importanța hristologiei arătând că doar de la om la Dumnezeu nu se poate ajunge și pune accent pe dimensiunea *de sus (von oben)* a descoperirii lui Dumnezeu. Cu toate acestea el este promotorul adaptării teologiei la problemele

¹⁷ Ehrhard Kamlah, *Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann*, în Hermann Fischer (Ed.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen, 1978, pp. 21-39.

¹⁸ Vezi Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1965.

¹⁹ Jürgen Moltmann, *Mensch, Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Kreuz Verlag, Stuttgart, Berlin, 1971, p. 99.

²⁰ *Ibidem*, p. 186.

²¹ Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 5. Auflage, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985, p. 41.

²² Zdenko Joha, *Christologie und Anthropologie*, Herder Verlag, Freiburg, 1992, p. 54.

și răspunsurile contemporane. Kasper este cunoscut pentru una dintre cele mai bogate opere hristologice²³, lucrare în care nu se ocupă doar de persoana lui Iisus Hristos, ci și de problema omului, deoarece omul este cel pentru care a venit Hristos, pentru care este salvarea. Pentru a înțelege rolul operei lui Iisus trebuie să ne îndreptăm atenția și asupra omului în relație cu Dumnezeu. Prin dorințele, întrebările și aspirațiile sale, omul se ridică deasupra realității imediate și prin gândire o transcende, dar pe de altă parte, această realitate demonstrează cuprinderea omului în ea. Kasper încredințează metafizicii o funcție aporetică și nu teoretică. Ea poate pretinde cunoașterea problemelor omului (antropologia) și a lumii (cosmologia), poate discuta, dar nu poate rezolva.²⁴ Mediarea distanței dintre om și Dumnezeu, dintre creatură și creator vine de la Dumnezeu. Omul nu este decât „potentia oboedientialis”, adică parte pasivă a acestei medieri. Omul singur nu este în stare prin propriile puteri să-și traseze liniile fundamentale ale existenței sale. Prin Iisus, omului i se deschide un nou tip de existență în relație cu Dumnezeu, aceasta fiind atât realitatea cât și posibilitatea mântuirii.²⁵ Kasper consideră determinarea istoriei lui Iisus foarte importantă pentru teologie și definește hristologia ca determinare ființială și esențială a antropologiei. Datoria hristologiei de astăzi este o orientare pnevmatologică ce pornește *de jos*, însă este legitimă atunci când îi ajută pe creștini să aibă acces la hristologia *de sus*.²⁶

Cel care va aduce o schimbare de perspectivă asupra ceea ce numim antropologie teologică este *Wolfhart Pannenberg*. Caracteristica principală a antropologiei lui Pannenberg este transcendența personală ca deschidere nelimitată spre lume (*Weltoffenheit*), concept preluat și re-semnificat din antropologia filosofică. Sensul acestei transcendențe însă nu este lumea, ci Dumnezeu. Studiul fenomenelor autotranscendenței relevă dimensiunea teologică din om, îl descoperă pe Dumnezeu. Pannenberg mai examinează pe lângă acest aspect încrederea în viitor, imaginația, conflictul dintre mișcarea egocentrică și autotranscendența. El este de părere că prin analiza aspectelor importante ale comportamentului uman găsim adevărul teologic al destinației omului spre Dumnezeu. Omul este ființa care peste orice experiență și deasupra oricărei situații date, rămâne în continuare ființă deschisă și nu mai este percepută ca un element al lumii, ci ca o ființă deschisă lumii, ce are o poziție privilegiată. Această deschidere a omului reprezintă legătura transcendențială cu Dumnezeu pe care o conștientizează în experiența acestei lumi. Conceptul de „*Weltoffenheit*” este pentru Pannenberg ceva mai mult decât capacitatea de control și dominare a naturii înconjurătoare așa cum apare în antropologia filosofică.²⁷ Datoria teologiei este să scoată în evidență această realitate și să releve legătura dintre om și Dumnezeu. Istoria omului și realitatea eshatologică sunt cadrele care trasează adevărata realitate a omului și clarifică problema destinului său.

Teologul catolic *Karl Rahner* va aduce de asemenea o contribuție majoră în domeniul antropologiei teologice începând cu lucrările *Geist in Welt (Spirit în lume)*²⁸ și *Hörer des Wortes (Ascultător al cuvântului)*²⁹. Pentru el antropologia creștină este o datorie a teologiei deoarece problema omului nu poate fi doar material pentru alte teme teologice, ci este elementul esențial al dogmaticii. Antropologia propusă de Rahner, investighează modul în care omul poate să îl asculte pe Dumnezeu și felul în care se petrece acceptarea cuvântului Său. El spune că raportul cognoscibil al omului cu el însuși este intrinsec naturii umane și astfel de anticipări ale existenței (*Vorgriff des Seins*) ce aparțin structurii umane dovedesc spiritualitatea sa. Analiza spiritualității umane presupune și analiza lui Dumnezeu ca ființă absolută. Comunicarea și deschiderea divinității este condiția posibilității acceptării Lui și totodată centrul existenței umane. Preocupările sale pentru antropologie

²³ Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 1998.

²⁴ Battista Mondin, *Antropologia teologica: storia problemi prospettive*, Edizioni Paoline, Alba, 1977, p.151.

²⁵ Walter Kasper, *Jesus der Christus*, p. 252.

²⁶ Walter Kasper, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, in Leo Scheffczyk (Ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg, 1975, pp. 141-170.

²⁷ Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, 3. Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen, 1962, pp. 5-9.

²⁸ Vezi Karl Rahner, *Geist der Welt*, Herder Verlag, München, 1964.

²⁹ Vezi Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, Herder Verlag, München, 1997.

sunt legate de interesul special pe care l-a avut pentru cotitura din gândirea umanității spre subiect. Conceptul cheie în antropologia sa este realitatea transcendentă a omului ce stă la baza întregilor experiențe transcendente. Karl Rahner încearcă să arate că fiecare experiență umană conține implicit o orientare spre *Omul-Dumnezeu* Iisus Hristos, iar antropologia este de fapt o hristologie căutătoare (*eine suchende Christologie*). Karl Rahner deși pornește de la capacitatea transcendentă umană și propune la fel ca și Pannenberg o antropologie *de jos*, totuși pune un mare accent pe hristologie care este în cele din urmă „începutul și sfârșitul antropologiei.”³⁰

Concluzii. Noi perspective în antropologia teologică

Din toate aceste expuneri putem observa că tema antropologiei în teologie este legată de capacitatea omului de a intra în relație cu Dumnezeu. Se pot observa două tendințe principiale. Una în care condiția umană, prin cădere, s-a deteriorat și restabilirea ei nu este posibilă decât prin Hristos. Astfel hristologia este punctul cheie al oricărei antropologii. Nu putem cunoaște omul decât dacă apelăm la Hristos deoarece el reprezintă condiția la care omul este destinat să ajungă, adică comuniunea deplină cu Dumnezeu. Cealaltă direcție recunoaște aceeași importanță capitală a hristologiei, însă identifică în om un element care îi permite acestuia să intuiască adevărata destinație a existenței umane.

Karl Bart de exemplu accentuează efectele păcatului strămoșesc, coruperea și distrugerea imaginii lui Dumnezeu din om, mergând astfel pe direcția înțelegerii omului exclusiv prin hristologie, deoarece relația cu Dumnezeu nu mai poate fi stabilită prin forțele proprii ale omului. Și Kasper pune accent pe medierea distanței dintre om și Dumnezeu *prin* Dumnezeu, însă în același timp recunoaște potența existentă în om. Acest element va fi numit de Brunner *punct de contact*, imaginea lui Dumnezeu din om nefiind distrusă total, ci doar pervertită. Bultmann îl va numi *Vorverständinis*, pentru a semnifica capacitatea omului de a înțelege mesajul divin. Moltmann în schimb pune accent pe istoria salvării ca act al lui Dumnezeu. Fără a minimiza importanța hristologiei, teologi precum Karl Rahner sau Pannenberg dezvoltă o antropologie creștină care pornește nu de la aceasta, ci de la elementul uman ce permite și face posibilă relația noastră cu divinitatea. Cei doi teologi exploatează acest element din ființa umană și pe baza acestuia încearcă să ofere un răspuns antropologiei care îl exclude pe Dumnezeu din om.

Antropologia lui Pannenberg se constituie ca o punte de legătură între adevărurile teologice și adevărurile rațiunii (*Vernunftwahrheiten*). Așa cum mărturisește în primul volum din *Systematische Theologie (Teologia sistematică)*, el dorește să se distanțeze de subiectivismul religios care stă la baza dogmaticilor protestante moderne³¹ și critică ideea conform căreia conținutul credinței este accesibil doar subiectivității pioase, arătând că adevărul ei poate fi prezentat într-o manieră ce are pretenția legăturii universale așa cum a pretins creștinismul primar.³² Prin abordarea sa antropologică, Pannenberg încearcă să demonstreze că adevărurile creștinismului sunt în concordanță cu principiile rațiunii, acest tip de argumentare fiind necesar datorită excluderii lui Dumnezeu ca presupuziție evidentă în gândirea modernității.³³ Prin această demers propune o punte de legătură între credință și rațiune. El respinge categoric argumentarea existenței lui Dumnezeu doar prin metode raționale,³⁴ arătând că limitele ei sunt fundamentate în caracterul finit al ființei umane. Cunoașterea teologică a lui Dumnezeu este limitată la informațiile primite prin revelația divină. Problema revelației și posibilitatea noastră de a o înțelege va deveni tema principală a teologiei și a antropologiei sale.

³⁰ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder Verlag, Freiburg, 1978, p. 223.

³¹ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen, 1988, p. 55.

³² Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1967, p. 235.

³³ *Ibidem*, p. 243.

³⁴ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 1, p. 120.

Spre deosebire de Karl Barth, care respinge posibilitatea unei antropologii teologice în relație cu cea empirică, în favoarea uneia bazate exclusiv pe revelație și pe hristologie,³⁵ Pannenberg propune deschiderea ei către disciplinele științifice, fapt pentru care nu vom găsi o antropologie de tip dogmatic la el. Acest tip de antropologie nu se bazează pe învățături dogmatice și presupuziții, ci mai degrabă își îndreaptă atenția spre fenomenul existenței umane investigat de biologie, psihologie, antropologie culturală, sau sociologie și examinează aceste discipline din perspectiva relevanței pe care o pot avea pentru religie și teologie.³⁶ Se concentrează în special asupra conceptelor de *deschidere către lume* și *excentricitate* având în vedere semnificația lor pentru teologie. Observăm pe parcursul scrierilor sale că se raportează în permanență la evoluția modului în care a fost perceput și înțeles omul, propunându-și în această direcție refacerea legăturii dintre cercetarea empirică și semnificația teologică a antropologiei.

Karl Rahner a fost întotdeauna preocupat de lămurirea problemei condițiilor de posibilitate transcendentale și istorice a revelației, adică de întrebarea legată de posibilitatea omului de a deveni un potențial *ascultător al cuvântului*. Deoarece în opera sa tratează tema legăturii între Dumnezeu (Cel ce se descoperă prin revelație și în constituția ființei umane) și om, nu putem vorbi doar despre antropologie sau doar despre teologie la Rahner ca teme separate și distincte.³⁷ Teologia lui Karl Rahner este numită de J. B. Metz *cotitură antropologică* datorită faptului că în centrul teologiei sale este pusă relația dintre om și Dumnezeu, relație pe care o vede dialogală și pentru că urmărește să identifice acele elemente ce aparțin omului și fac posibil acest dialog. Rahner spune că Dumnezeu se descoperă pe Sine prin revelație în mod voit ca realitate personală. Omul poate realiza o relație cu Dumnezeu prin actul iubirii și al credinței.³⁸

Făcând un bilanț al credinței și o analiza a modului în care este percepută astăzi credința, Karl Rahner susține necesitatea unei schimbări în teologie și a modul în care adevărurile de credință sunt transmise omului. Acestea sunt în pericolul de a fi ridiculizate de către cei care nu au nici o pregătire teologică. Adevăruri esențiale ale creștinismului precum Întruparea, Învierea, existența îngerilor și alte teme dogmatice își pierd relevanța pentru mulți dintre oameni.³⁹ Cei care nu au fost *introduși* în lumea creștină prin credința dobândită din generații tind să respingă sau să ignore multe dintre adevărurile creștine considerându-le doar mituri.⁴⁰ Pentru a contracara această tendință, teologia trebuie să găsească o nouă modalitate de a face inteligibile și accesibile aceste adevăruri. Rahner spune că singura soluție pentru a reforma modalitatea rațiunii de percepție a lui Dumnezeu este antropologia, deschizând astfel calea unui nou domeniu numit antropologie teologică.

³⁵ Ernst Willauer, *Das Problem der theologischen Anthropologie bei Karl Bart*, Dissertation, Bonn, pp. 27-28.

³⁶ Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, p. 21.

³⁷ J. Hilberath, *Karl Rahner, Gottgeheimnis Mensch*, Grunewald-Verlag, Mainz, 1995, p. 33.

³⁸ Josef Speck, *Karl Rahners theologische Anthropologie*, Kösel Verlag, München, 1967, pp. 35-36.

³⁹ Conceptul de vină de pildă, cu toate că are o importanță deosebită în teologie, astăzi este unul foarte sensibil. Pe de o parte omul nu mai este frământat în mod direct de întrebarea în ce măsură este el păcătos și în ce măsură poate fi îndreptățit în fața lui Dumnezeu. Chiar mai mult, spune Rahner fără să exagereze, omul normal azi nu se teme de Dumnezeu și problema vinei nu îl mai preocupă. „Științele sociale de astăzi dispun de mii și mii de căi și mijloace pentru a demasca experiența vinovăției omului înaintea lui Dumnezeu și pentru a o demonta ca pe un fals tabu. ... omul de azi are mai degrabă impresia că Dumnezeu este acela care trebuie să justifice înaintea omului situația dezolantă a lumii, că omul este mai degrabă victima și nu cauza acestei rânduiri a lumii și istoriei omenirii.” Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credință*, p. 152.

⁴⁰ Klaus Fischer este de părere că tema mitologizării ca pericol pentru teologie este un motiv constant în toate scrierile lui Rahner. Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis, Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder Verlag, Freiburg, 1974, p. 273.

KANT ȘI DUMNEZEUL MORAL. O LECTURĂ TEOLOGICĂ*

NICOLAE TURCAN**

ABSTRACT. *Kant and the Moral God. A Theological Reading.* The criticism of metaphysics and the rethinking of religion on the basis of the practical reason's postulates is one of the paradoxes of the Kantian philosophy: Kant rejects the possibility of the theoretical knowledge of God, but at the same time he admits that the pure reason offers to the practical reason a concept of God that the practical reason is in need of. By developing this paradox, the present study offers a reading of the Kantian moral religion, trying a criticism from the Orthodox theology point of view and showing that, in his intention to overcome the idols of onto-theology, Kant builds another one, the idol of the moral God. Thus even if this new idol must be rejected in the name of the living God of the Church Tradition, the emphasis on morality still must be taken into consideration, in this post-metaphysical age where the ethics' foundations are no more so evident.

Keywords: *pure reason, practical reason, transcendental philosophy, kantian ethics, Christian Tradition*

După lovitura dată metafizicii și argumentelor teoretice ale existenței lui Dumnezeu, realizată în *Critica rațiunii pure*, Kant reia discuția, apelând de data aceasta nu la rațiunea pură, incapabilă să ofere o cunoaștere științifică asupra divinului¹, ci la rațiunea practică. „A trebuit să suprim știința, pentru a face loc credinței...”², scrie el, într-o frază devenită celebră. Religia nu mai poate fi edificată ca răspuns la întrebarea „Ce pot să știu?”, iar teologia ajunge, în viziunea kantiană, atât de aproape de ontoteologie, adică de metafizică, încât cade odată cu aceasta sub loviturile criticismului transcendențial. Devenit inutil³, studiul speculativ al lui Dumnezeu recunoaște că religia, deși religie a rațiunii, nu-și poate găsi fundamentele decât prin rațiunea practică pură, adică prin maximele voinței.

Vom încerca, în paginile de mai jos, să oferim o prezentare a Dumnezeului moral kantian, precum și un răspuns la întrebarea de ce felul în care Kant a înțeles să edifice religia pe temeiurile rațiunii practice reprezintă un argument pentru refuzul iluminist al religiei. Răspunsul angajează presupuziția că, în fond, Kant a dat naștere, criticând idolii metafizicii, unui alt idol, cel al Dumnezeului moral, care, chiar scăpat de iluzia transcendențială a rațiunii pure, nu e mai puțin altul decât Dumnezeu cel viu al Tradiției Bisericii.

Depășirea rațiunii teoretice în problema religiei

Ce este rațiunea practică? Într-un răspuns scurt, rațiunea practică este rațiunea pură folosită pentru a determina voința la acțiune.⁴ Legitimitatea rațiunii practice este oferită de răspunsul la întrebarea „Ce trebuie să fac?” și vizează capacitatea de a acționa a omului, iar nu validitatea sau

* 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”.

** *Cercetător postdoctoral, Institutul de Cercetări Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, nicolaeturcan@gmail.com*

¹ Pentru limitarea epistemologică a filosofiei kantiene și critica argumentelor existenței lui Dumnezeu vezi IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969, pp. 461-540.

² *Ibidem*, p. 31.

³ Vezi STEPHEN PALMQUIST, *Kant's Critical Religion (= Kant's System of Perspectives 2)*, Ashgate, Aldershot, 2000, pp. 90-91.

⁴ Vezi IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Nicolae Bagdasar, IRI, București, 1999, p. 76.

invaliditatea unei judecăți.⁵ Analitica transcendențială arăta că „rațiunea pură poate fi practică, adică poate să determine prin sine voința, independent de orice element empiric, și anume printr-un fapt în care rațiunea pură se manifestă în noi ca real practică, adică prin autonomia în principiul moralității, prin care ea determină voința la acțiune”.⁶

Întrucât rațiunea pură restrângea posibilitatea cunoașterii doar la lumea fenomenală, rațiunea practică face un pas mai departe, către lumea suprasensibilă, a lucrurilor în sine (noumene). Principiul moral depășește condițiile lumii sensibile, ceea ce face ca voința de a-l pune în aplicare să angajeze lumea inteligibilă. Din punctul de vedere al *Criticii rațiunii pure* această depășire este invalidă, fiindcă posibilitatea cunoașterii nu poate depăși sinteza dintre empiric și transcendențial, pe când principiul moral avansează către transcendent, având tocmai ambiția de a-l ajunge. Cum argumentează Kant în apărarea acestei depășiri realizată de rațiunea practică? Intellectul se află în raport nu doar cu lumea empirică, ci și cu voința – care cuprinde conceptul de cauzalitate, o cauzalitate diferită de cea cu care operează rațiunea pură. Causalitatea voinței este o „cauzalitate cu libertate”, nedeterminabilă după legi ale naturii. Prin ea nu se cunoaște teoretic, ci doar se desemnează, având o folosire practică. Chiar dacă nu există o intuiție empirică ce ar putea să-i corespundă, causalitatea voinței poate fi aplicată de exemplu în sentimente, maxime morale etc.; ceea ce nu poate fi gândit după rațiunea pură, poate fi indicat după cea practică, fapt care justifică folosirea voinței chiar și – sau mai ales – la lumea noumenală.⁷ Kant subliniază că nu e vorba de o folosire ilicită a rațiunii pure, căci „prin aplicarea la suprasensibil, dar numai din punct de vedere practic, nu i se dă rațiunii pure teoretice nici cel mai mic ajutor în exaltarea ei spre extravagant”.⁸

Kant situează la originea oricărei acțiuni un principiu al rațiunii practice, care determină în mod universal voința, prin diferite reguli practice. Principiile se împart în maxime și legi, în funcție de condiționarea lor, subiectivă sau obiectivă.⁹ Pentru determinarea universalității principiilor, e importantă doar forma lor, nu și materia.¹⁰ „Toate principiile practice, care presupun un *obiect* (materie) al facultății de a râvni ca principiu determinant al voinței, sunt empirice și nu pot oferi legi practice”,¹¹ scrie Kant. Etica lui Kant se fundamentează pe ideea că o voință e bună dacă și numai dacă forma, iar nu materia ei, este universală, capabilă să ofere un principiu legislativ valabil pentru toți.¹² Altfel, principiile practice materiale „se încadrează în principiul universal al iubirii de sine sau al fericirii personale”,¹³ neputând asigura universalitatea obiectivă și necesară cerută de o lege adevărată.

Însă rațiunea pură practică dă omului o lege fundamentală și universală, numită lege morală, care e enunțată, ca imperativ, în felul următor: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale”.¹⁴ Aceasta înseamnă că orice acțiune vizează demnitatea umană, atât în persoana proprie, cât și a semenului care, la rândul lui, trebuie considerat întotdeauna drept scop în sine, nu doar mijloc.¹⁵ Niciun principiu subiectiv nu trebuie admis drept cauză, fiindcă, în acest caz, chiar dacă acțiunea este aceeași cu cea provenită din legea morală, ea nu provine din datorie și, prin urmare, „simțământul care interesează propriu-zis

⁵ Vezi ROGER SCRUTON, *Kant* (= Maeștrii spiritului), traducere de Laurențiu Staicu, Humanitas, București, 2006, p. 73.

⁶ Vezi IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 73.

⁷ Vezi *ibidem*, pp. 81-88.

⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹¹ *Ibidem*, p. 51.

¹² Vezi ALLEN W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1970, p. 46.

¹³ IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 52.

¹⁴ *Ibidem*, p. 62.

¹⁵ WILHELM WINDEL BAND, *Filosofia kantiană*, traducere de Marius Mureșan, Grinta, Cluj-Napoca, 2005, p. 135.

în această legislație nu este moral”¹⁶. Demnitatea legiferării morale este astfel deplină, neafectată de nicio formă de subiectivism. Chiar dacă ea nu așteaptă de la știință nici aprobare, nici negare, ea deține o aprioritate care trebuie crezută, nu demonstrată teoretic. Cu alte cuvinte, știința generală și universală pe care o fundamenta critica rațiunii pure, devine în cazul rațiunii practice o credință necesară și universală.¹⁷

Supunerea față de legea morală îl obligă pe om să facă din binele suveran scopul său ultim¹⁸, ceea ce mai întâi înseamnă a afirma posibilitatea lui.¹⁹ În cuvintele lui Kant, „posibilitatea morală trebuie să precedă acțiunea”, care e determinată de legea voinței.²⁰ Pentru realizarea binelui celui mai înalt e nevoie de virtute, adică, în cuvinte kantiene, de împlinirea datoriei.

Virtutea și raporturile ei cu fericirea este o temă mult discutată a eticii kantiene. Chiar dacă virtutea și fericirea sunt concepute ca legate în mod necesar în realizarea binelui suveran, această legătură este una sintetică și, pentru Kant, lipsită de necesitate.²¹ Virtutea și fericirea nu se implică una pe cealaltă, sau n-ar trebui să se implice în măsura în care principiile acțiunilor sunt obiective, deci dețin universalitate. Dacă voința este determinată de iubirea de sine, adică de sentimente, iar nu de legea morală, atunci valoarea morală a faptei nu există, chiar dacă poate fi considerată o faptă bună: „acțiunea va conține, ce-i drept, *legalitate*, dar nu *moralitate*”.²² Rigorismul kantian nu acceptă ca viața etică să fie dedusă din căutarea fericirii²³, altfel universalitatea s-ar pierde, confiscată de subiectivismul dorinței. De aceea, pesimismul moral kantian acceptă că acțiunile efectuate doar de dragul legii morale au cu adevărat valoare, spre deosebire de cele făcute pentru dobândirea fericirii, maculate de egoism. Mai mult decât atât, Kant recunoaște că respectarea legii morale intră în conflict cu starea naturală a omului, dominată de răul radical.²⁴

Datoria, în calitate de conștiință a cerinței pe care legea morală o impune acțiunilor, este cea care conferă valoare morală acestora. Cu adevărat morale sunt doar acele acțiuni făcute din datoria devenită maximă, adică principiu subiectiv după care voința se ghidează.²⁵ Voința liberă se supune legii morale, chiar dacă resimte o inevitabilă constrângere, din pricină că înclinațiile naturale i se opun. Definiția datoriei sună în felul următor:

„Acțiunea care, potrivit acestei legi [legea morală, n.n.], cu excluderea tuturor principiilor de determinare derivate din înclinație, este obiectiv practică se numește *datorie*, care, în virtutea acestei excluderi, conține în conceptul ei constrângere practică, adică determinare la acțiuni, oricât de *fără plăcere* s-ar petrece ele.”²⁶

Recunoaștem în această subliniere a faptului că actele morale trebuie făcute fără plăcere, întregul rigorism al moralei kantiene a datoriei. Aceasta nu elimină posibilitatea fericirii, și nici nu pune în opoziție datoria și fericirea proprie, numai că rațiunea pură practică ne îndeamnă doar să nu luăm în considerare pretențiile de fericire, atunci când e vorba de datorie, iar nu să renunțăm la ele. Argumentul este că uneori e chiar o datorie să ne îngrijim de noi înșine, fiindcă

¹⁶ IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 111.

¹⁷ A se vedea WILHELM WINDEL BAND, *Filosofia kantiană*, p. 338. În acceptarea dictatului necondiționat al legii morale își are originea și religia (vezi MIRCEA FLONTA, „Idea kantiană a luminării”, în MIRCEA FLONTA, HANS-KLAUS KEUL (ed.), *Filosofia practică a lui Kant* (= Seminar), Polirom, Iași, 2000, p. 257).

¹⁸ Aceasta reprezintă de altfel o premisă pentru argumentul moral al existenței lui Dumnezeu: binele suveran nu e posibil decât dacă se admite existența lui Dumnezeu și a unei vieți viitoare (vezi ALLEN W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, p. 38).

¹⁹ *Ibidem*, p. 154.

²⁰ IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 88.

²¹ *Ibidem*, p. 141.

²² *Ibidem*, p. 102.

²³ WILHELM WINDEL BAND, *Filosofia kantiană*, p. 133.

²⁴ *Ibidem*, p. 154.

²⁵ A se vedea și *ibidem*, p. 128.

²⁶ IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 110.

altfel, prin boală, sărăcie etc. tentațiile de a încălca datoria cresc.²⁷

Să ne întoarcem la paradoxul care susținea că virtutea și fericirea nu se presupun în mod necesar, fapt observabil și din felul în care e concepută datoria. Deși omul nu trăiește pentru fericire, ci doar pentru a-și face datoria, în cele din urmă Kant acceptă că acțiunea morală aduce după sine fericirea cea mai mare, prezentă însă nu în lumea empirică, ci în cea suprasensibilă.^{28,29} În această necesitate a fericirii se înrădăcește și postulatele rațiunii practice. Binele suveran poate fi atins doar când virtutea și fericirea sunt unite, fiindcă cel virtuos devine merituos pentru a fi fericit, dar unirea dintre virtute și fericire nu poate fi realizată decât în afara lumii fenomenale, de către o cauză supremă a naturii, adică de Dumnezeu.³⁰ Cu această idee, intrăm în lumea postulatelor rațiunii practice pure.

Postulatele rațiunii practice

Componente fundamentale în înțelegerea credinței morale kantiene, postulatele rațiunii practice pure se disting de ideile rațiunii teoretice, care încerca fără succes să argumenteze în favoarea existenței lui Dumnezeu sau nemuririi sufletului. Aceasta nu înseamnă că filosofia kantiană conține în sine o mare contradicție, cea de-a doua *Critică* răsturnând ceea ce prima realizase în câmpul cunoașterii, ci doar că apriorismul legii morale trebuie să accepte toate condițiile în care îndeplinirea acestei legi este posibilă, adică să intre din lumea cunoașterii în cea a credinței. Este imposibil să crezi în valabilitatea și universalitatea legii morale și să-i refuzi condițiile de posibilitate, precum libertatea și existența lumii suprasensibile; chiar acceptarea acestor condiții nu satisface nicidecum cerințele unor demonstrații teoretice, ele trebuie postulate.³¹ Aceste postulate „sunt un produs la fel de inevitabil al gândirii morale ca și imperativele care ne îndrumă”.³²

Este important de semnalat faptul că postulatele nu oferă cunoaștere speculativă, ci fac posibilă aplicarea legii morale și ele sunt: postulatul libertății, al nemuririi sufletului și al existenței lui Dumnezeu. Fără acceptarea lor, pretențiile conștiinței morale sunt reduse la absurd și orice comportament practic în acord cu legea morală devine imposibil. De altfel, modul în care Kant argumentează în favoarea acestor postulate îmbracă forma reducerii la absurd cu aplicare practică, „*reductio ad absurdum practicum*”.³³ Acest mod de a argumenta dovedește caracterul nonteoretic al argumentelor morale. Există mai multe afirmații ale lui Kant care susțin că aceste argumente nu sunt asemănătoare cu cele ale metafizicii de până la el, datorită caracterului lor non-teoretic.³⁴ Cu alte cuvinte, Kant nu intenționează să repună ilicit rațiunea teoretică în funcțiune, odată cu postularea necesității libertății, nemuririi sufletului și existenței lui Dumnezeu, ci doar să demonstreze că acestea sunt condiții de posibilitate pentru împlinirea datoriei, ajungând într-o postură dostoevskiană: „Dacă Dumnezeu nu există, totul e permis”, afirma Ivan Karamazov; iar parafraza kantiană ar suna astfel: „Dacă Dumnezeu nu există, realizarea legii morale este imposibilă”.

Postulatul libertății presupune autonomia voinței, adică faptul că voința își dă sieși legea. Această autonomie reprezintă „însăși condiția formală a tuturor maximele, singura prin care ele pot fi de acord cu legea practică supremă”.³⁵ Dacă voința este atrasă de materia maximei, râvnind un obiect oarecare, și devine condiție de posibilitate a legii, autonomia voinței se pierde, ajungându-se la

²⁷ *Ibidem*, p. 122.

²⁸ WILHELM WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, p. 142.

²⁹ WILHELM WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, p. 142.

³⁰ VEZI BERNARD M.G. REARDON, *Kant as Philosophical Theologian*, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey, 1988, p. 59.

³¹ WILHELM WINDELBAND, *Filosofia kantiană*, pp. 138-139.

³² ROGER SCRUTON, *Kant*, p. 116.

³³ ALLEN W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, p. 37.

³⁴ *Ibidem*, p. 13.

³⁵ IMMANUEL KANT, *Critică rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 65.

heteronomia ei și la lipsa libertății. Libertatea este necesară pentru ca legea morală să fie posibilă, spune postulatul libertății. De asemenea, libertatea servește ca bază și pentru celelalte două argumente morale, al nemuririi sufletului și al existenței lui Dumnezeu.³⁶

Postulatul nemuririi sufletului afirmă că nemurirea sufletului e cerută de neputința de a face în această viață binele moral pe care conștiința morală îl cere.³⁷ Perfecțiunea morală, impusă omului de legea morală, are nevoie de o viață viitoare pentru a fi atinsă.³⁸ Kant postulează necesitatea nemuririi sufletului prin faptul că omul moral nu poate realiza în timpul vieții sale finite cerința infinită a sfințeniei, care e definită drept „conformitatea deplină a voinței cu legea morală”.³⁹ Pentru a putea fi îndeplinită, necesitatea progresului moral cere ca sufletul să aibă o existență eternă.⁴⁰

Prin postulatul existenței lui Dumnezeu, moralitatea este și mai mult salvată de „abisul lipsei de sens”.⁴¹ Legătura dintre o viață virtuoasă și fericire, respinsă în exercițiul datoriei, este asigurată tocmai de necesitatea existenței lui Dumnezeu. Așa cum perfecțiunea morală nu poate fi atinsă dacă nu există o viață veșnică, fericirea corespunzătoare moralității nu poate exista dacă Dumnezeu nu există.⁴² Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu nu există, atunci virtuțile noastre ne lasă nefericiți.

Legea morală, prin universalitatea ei și importanța acordată forme, iar nu materiei, nu are niciun fel de conexiune cu fericirea, fiindcă datoria de a asculta de legea morală nu presupune printre condițiile de posibilitate nimic empiric. Am văzut că fericirea și moralitatea sunt chiar contradictorii, Kant subliniind în numărate rânduri că atunci când printre condițiile faptei bune se amestecă și căutarea fericirii, adică iubirea de sine, care nu poate deveni o maximă pentru o legislație universală, atunci fapta e bună în acord cu legea, dar nu cu moralitatea. De aceea „se postulează și existența unei cauze a naturii întregi, diferită de natură, care să conțină principiul acestei conexiuni, anume a acordului dintre fericire și moralitate”.⁴³ Postulatul binelui suveran este derivat din postulatul existenței unui „Bine suveran originar”, adică din existența lui Dumnezeu, simplă *ipoteză* dacă e considerată după rațiunea speculativă, *credință* însă sub raportul rațiunii practice: „*credință* pură a rațiunii, fiindcă numai rațiunea pură (atât în folosirea ei teoretică cât și în folosirea ei practică) este izvorul din care decurge”.⁴⁴ Doar doctrina creștină oferă un concept satisfăcător al lui Dumnezeu față de exigențele rațiunii practice, prin sfințenia legii morale, de neatins însă decât în eternitate.

„De aceea nici morala nu este propriu-zis doctrina care să ne învețe cum să ne *facem* fericiți, ci cum să devenim *demni* de fericire. Numai atunci când se adaugă religia intervine și speranța de a participa odată la fericire, în măsura în care am încercat să nu fim nedemni de ea.”⁴⁵

Postulatul existenței lui Dumnezeu, rezolvă astfel conflictul dintre virtute și fericire. Conceptul de Dumnezeu aparține nu rațiunii speculative ci, precum celelalte postulate, moralei. Morala teologică sau cea metafizică sunt astfel înlocuite cu o veritabilă teologie morală.⁴⁶

Moralitate vs. sfințenie

Religia rațiunii practice, în calitate de religie a rațiunii, este, indiscutabil, o demitologizare a religiei, ceea ce nu reprezenta o noutate pentru contemporanii lui Kant. Ceea ce deosebea întreprinderea kantiană de afectul antireligios iluminist era transformarea devoțiunii tradiționale

³⁶ Vezi ALLEN W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, p. 34.

³⁷ Vezi și BERNARD M.G. REARDON, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 65.

³⁸ Vezi și ALLEN W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, p. 146.

³⁹ IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 149.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 150.

⁴¹ STEPHEN PALMQUIST, *Kant's Critical Religion*, p. 75.

⁴² Vezi IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, pp. 151-152.

⁴³ *Ibidem*, p. 152.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 157.

⁴⁶ Vezi WILHELM WINDEL BAND, *Filosofia kantiană*, p. 144.

în venerație a moralității:

„Adorația datorată lui Dumnezeu devine reverență și devoțiune față de legea morală. Credința religioasă care transcende credința obișnuită devine certitudinea rațiunii practice care depășește intelectul. Obiectul stimei nu este Ființa Supremă, ci atributul suprem al raționalității.”⁴⁷

Avem de-a face o cu serie de conversiuni pe scară largă a imaginilor și ideilor creștinismului și de aducerea lor în câmpul rațiunii practice. Într-adevăr, tot ce e religios e redus la câmpul moralității care devine în mod clar nucleul pur al întregii religii.⁴⁸ Chiar divinitatea lui Iisus Hristos este trecută cu vederea, nefiind discutată, accentul căzând doar pe faptul că Fiul lui Dumnezeu „nu e nimic mai mult decât un exemplar moral”.⁴⁹ Universalitatea și adevărul religiei sunt date de legătura existentă cu rațiunea practică și cu necesitatea ei. A concepe religia adevărată înseamnă a recunoaște că ea „nu cuprinde altceva decât legi”, de care oamenii sunt conștienți și cărora le recunosc necesitatea datorită acordului lor cu rațiunea pură.⁵⁰ Aceasta va duce în mod inevitabil la o critică a practicilor liturgice și bisericești, Kant considerând că Dumnezeu nu poate fi satisfăcut decât prin „dispoziția morală pură a inimii”.⁵¹ Accentul pus pe moralitate aruncă chiar importanța revelației supranaturale în plan secund.⁵²

Cu toată această convertire a religiei la moralitate, rămâne deschisă întrebarea dacă schimbarea este totală: se reduce religia la etică? Unii exegeți susțin că chiar dacă ele se suprapun, această suprapunere e doar parțială, reducția kantiană fiind de fapt doar o distingere.⁵³ În plus, moralitatea nu elimină religia, ci doar ajută la explicarea ei, religia fiind „o sinteză între moralitate și teologie”, teologia ocupând clar un loc secundar în această conexiune.⁵⁴ Chiar cu aceste nuanțe, importanța moralității în defavoarea revelației este criticabilă, fiindcă ea aduce în scenă un alt idol metafizic, acela al Dumnezeului moral. În numele lui, gândirea kantiană îmbracă forma unei critici severe la adresa practicilor și credințelor pentru care statutul moralității nu deține prim-planul, vizat fiind în primul rând catolicismul.

În ceea ce privește critica religiei neadevărate, există mai multe feluri de credințe, spune Kant, dar „numai o religie (adevărată)”.⁵⁵ Această afirmație tranșantă nu validează vreuna dintre credințele istorice, ci doar subliniază importanța universalității credinței morale. Pretenția unei biserici istorice de a fi universală este neîntemeiată datorită fundamentării ei pe o revelație particulară, care „fiind istorică, niciodată nu poate fi revendicată de la toți”.⁵⁶ Istoric, adică empiric, adică particular, pe de o parte, iar pe de altă parte moral, adică transcendental, adică universal, așa arată schema kantiană. Cum nu are universalitate dovedită rațional, o biserică nu poate să-l numească necredincios pe cel ce nu recunoaște credința ei particulară, nici heterodox pe cel ce se îndepărtează parțial de ea, nici eretic dacă se îndepărtează printr-un element esențial și, în consecință, nu are fundamente necesare, *i.e.* universale, pentru a arunca anatema împotriva acestuia.⁵⁷ Se poate observa cu ușurință cum critica lui Kant vizează pretențiile de universalitate ale catolicismului, care, istorice și nu morale, nu

⁴⁷ ROGER SCRUTON, *Kant*, p. 119.

⁴⁸ VEZI STEPHEN PALMQUIST, *Kant's Critical Religion*, pp. 137, 115.

⁴⁹ D.Z. PHILLIPS, TIMOTHY TESSIN, *Kant and Kierkegaard on religion*, Macmillan, London, 2000, p. xvii.

⁵⁰ IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, traducere de Rodica Croitoru, Bic All, București, 2007, p. 241.

⁵¹ *Ibidem*, p. 229.

⁵² A se vedea *ibidem*, p. 168.

⁵³ VEZI BERNARD M.G. REARDON, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 183.

⁵⁴ STEPHEN PALMQUIST, *Kant's Critical Religion*, p. 137.

⁵⁵ IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 171 (subl. aut.).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 172-173.

pot fi validate.⁵⁸

Sistematizate, acuzele lui Kant, clamate de la înălțimea morală a tribunalului rațiunii, pun credința ecleziastică sub semnul iluziei și se împart în principal în trei categorii: credința în miracole, în tainele bisericii și în mijloacele de dobândire a harului.⁵⁹ În primul rând, credința în miracole asumă faptul că există o cunoaștere prin experiență care nu are loc după legile obiective ale experienței, situându-se în afara posibilităților de cunoaștere ale rațiunii. Această iluzie nu numai că nu rezistă obiecțiilor formulate în *Critica rațiunii pure*, dar nu mai poate oferi niciun ajutor în prezența religiei morale. Dacă religia este, din punctul de vedere al subiectului, „cunoașterea tuturor datorțiilor noastre ca porunci divine”⁶⁰, atunci nu dogmele și cutumele îi definesc raportul cu adevărul, ci respectarea datorțiilor morale. În acest caz, apelul la miracole trădează o necredință morală pasibilă de pedeapsă, „atunci când prescripțiilor datoriei, după cum au fost înscrise originar în inima omului prin rațiune, nu li se atribuie o autoritate suficientă decât atunci când sunt confirmate prin miracole”.⁶¹ Cu alte cuvinte, în prezența credinței morale, credința în minuni trebuie să devină inutilă.

În al doilea rând, critica tainelor Bisericii sau a „credinței în mistere” angajează criticile împotriva serviciului divin și clerului. Pentru Kant, comportamentul care nu e cuprins în morală se iluzionează că ar aduce lui Dumnezeu un serviciu divin adecvat, principiu care nu are nevoie de niciun fel de argument, fiind evident prin sine: „... în afara comportamentului bun al oamenilor, tot ceea ce cred ei că pot face spre a îl satisface pe Dumnezeu este doar iluzia religioasă și pseudo-serviciul divin adus lui Dumnezeu”.⁶²

De altfel, prin faptul că moralitatea e înscrisă în inimile oamenilor, erudiții ecleziastici nu mai sunt necesari pentru interpretarea cărților sfinte, ci e suficientă rațiunea omului obișnuit: „Credința rațională pură nu necesită, dimpotrivă, o astfel de atestare, ci se demonstrează de la sine”.⁶³ În plus, se evită astfel atitudinea despotică a celor care se cred îndreptățiți să renunțe la rațiune și să interpreteze doar în baza puterii cu care au fost investiți. Poruncile iau locul convingerilor, iar Biserica ajunge să domine, prin faptul de a-și domina laicii, chiar statul. Supușii devin ipocriți, achitându-se numai în aparență de datorțiile lor, fiindcă pleacă de la principii deficitare rațional.⁶⁴ Așa se face că, în cele din urmă, credința serviciului divin devine „o credință de sclavi și de mercenari” care „nu poate fi considerată mântuitoare, pentru că nu este deloc morală”⁶⁵, în locul principiilor morale fiind date „porunci statutare, reguli ale credinței și cutume”⁶⁶, iar credința în Sf. Taine (sacramente) este pusă sub semnul magiei și fetișismului.⁶⁷

În fine, în al treilea rând, critica lui Kant se îndreaptă către mijloacele de dobândire a harului, considerate la rândul lor iluzie religioasă care crede în influența lui Dumnezeu asupra moralității noastre, influență dobândită în diverse moduri. Mai întâi, este criticata rugăciunea, fiindcă ea devine o iluzie de dobândire a harului, fiind importantă doar în litera ei, nu în spiritul ei; or pentru Kant spiritul rugăciunii este important, iar el este stimulat „prin purificarea și înălțarea continuă a

⁵⁸ De altfel chiar centralitatea conceptului datoriei în întemeierea moralei kantiene nu-i altceva decât formularea abstractă a principiu pe care protestantismul l-a formulat în lupta sa împotriva Bisericii Catolice (vezi WILHELM WINDELBAUD, *Filosofia kantiană*, p. 128).

⁵⁹ Vezi IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 268.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 223.

⁶¹ *Ibidem*, p. 143.

⁶² *Ibidem*, p. 244 (subl. aut.).

⁶³ *Ibidem*, p. 198.

⁶⁴ Vezi *ibidem*, p. 254. Opoziția față de cler este, de altfel, caracteristică iluminismului și, ca simpatizant și reprezentant de marcă al acestuia, această opoziție este pe deplin explicabilă (a se vedea ALLEN W. WOOD, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1978, pp. 15-16).

⁶⁵ IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 182.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 253.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 251.

dispoziției morale”.⁶⁸ De fapt, rugăciunea se dovedește a fi doar o simplă dorință („a se ruga unei ființe a-tot-văzătoare nu înseamnă mai mult decât *a dori*”), neeficace și amorală („dacă ar fi suficientă o simplă dorință, fiecare om ar fi un om bun”).⁶⁹ Apoi, frecventarea bisericii este de dorit numai în măsura în care nu duce la idolatrie și nu induce iluzia de a fi devenit, fără eforturi morale, ci doar prin cultul exterior, cetățean al împărăției lui Dumnezeu.⁷⁰ De asemenea, este criticată consacrarea, exprimată prin botez, ca neoferind niciun fel de har și nici iertarea păcatelor – o „superstiție aproape mai mult decât păgână”.⁷¹ Și, în fine, este criticată ceremonia comuniunii, care n-ar fi rea dacă ar ajunge la ideea unei „comunități morale cosmopolite”,⁷² dar trebuie criticată în măsura în care se consideră că astfel se dobândește har, fiind „o iluzie a religiei care nu poate acționa decât exact în opoziție cu spiritul aceleiași”.⁷³ Pentru Kant, mijloacele de dobândire a harului îl fac pe om să lase

„... a-totbinevoitoarei providențe să facă din el un om mai bun, în timp ce el se străduiește să fie evlavios (o venerație pasivă față de legea divină), în loc să fie virtuos (aplicarea propriilor forțe în vederea respectării datorieienerate de el), unde ultima, totuși numai unită cu prima poate forma ideea ce exprimă cuvântul de evlavie (adevărată dispoziție religioasă)”.⁷⁴

Experiența harului este astfel rațional imposibilă și inutilă⁷⁵, provocând o exaltare ce nu ține seama de faptul că omul nu poate cunoaște în experiență niciun fel de obiect suprasensibil. De aceea, dorința de a percepe obiecte cerești e „un fel de demență”, care „prejudiciază religia”.⁷⁶

Trebuie să recunoaștem în aceste critici raționaliste presupuziția că moralitatea și sfințenia (așa cum a fost ea considerată de Biserică), sunt mai mult sau mai puțin contradictorii, virtutea fiind lucrarea datoriei, în timp ce sfințenia doar o exaltare morală ce predispune la îngâmfare prin faptul că se crede în posesia „unei perfecte purități a simțămintelor voinței”.⁷⁷ Privind nu dinspre rațiunea practică, ci dinspre viețile sfinților, această contradicție rămâne discutabilă, fiindcă virtutea și sfințenia sunt sinonime. Oricum Kant este consecvent cu sine, și critica religiei ecleziastice se întemeiază pe felul în care înțelege poruncile Evangheliei ca porunci ale legii morale – lege care nu se bazează pe înclinație, nici nu provine din experiență, ci e *a priori*. Chiar porunca iubirii nu se referă la iubirea ca înclinație, căci atunci nu ar mai fi nevoie de porunci, ci doar de datorie; consecința este considerarea sfințeniei drept o simplă exaltare morală și, în consecință, reducerea la moralitate a credinței creștine.

Cum arată religia adevărată în acord cu transformarea pe care o suferă în sistemul kantian? Să semnalăm mai întâi că sunt evidente influențele iluminismului protestant, mai ales în marcarea diferenței între religia adevărată și religiile istorice sau confesionale: dacă cea dintâi este considerată de autori precum Samuel Reimarus și Johann Salomo Semler drept religie naturală și interioară, care „îi unește pe toți oamenii ca ființe raționale și sensibile”, religiile confesionale îi dezbină.⁷⁸ După cum vom dezvolta mai jos, Kant va concepe religia interioară drept o religie bazată pe moralitate, fundamentată de rațiunea practică. Atât de puternică va fi această marcă morală, încât ea va întemeia

⁶⁸ *Ibidem*, p. 270.

⁶⁹ *Vezi ibidem*, p. 110.

⁷⁰ *Vezi ibidem*, pp. 272-273.

⁷¹ *Vezi ibidem*, p. 273.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 274.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 275.

⁷⁵ Acest refuz al harului pentru necesitatea schimbării omului îl aduce pe Kant pe poziții pelagianiste (vezi și PHILIP ROSSI, „Kant’s Philosophy of Religion”, în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/kant-religion>, accesat în 16 ianuarie 2011).

⁷⁶ IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 247.

⁷⁷ IMMANUEL KANT, *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 114. Firește, această definiție este improprie, fiindcă nu ține seama de abisul de smerenie ce caracterizează sfințenia adevărată.

⁷⁸ *Vezi* MIRCEA FLONTA, „Ideea kantiană a luminării”, p. 254.

religia, și nu invers: „Nu porunca lui Dumnezeu ne obligă la moralitate, ci moralitatea este aceea care indică posibilitatea unei «porunci divine»”.⁷⁹ Cu cât rațiunea teoretică pură se dovedește incapabilă de a-l cunoaște pe Dumnezeu care nu se poate oferi ca fenomen empiric, cu atât mai mult rațiunea practică și experiența estetică devin mai importante pentru reîntemeieri religioase. E adevărat, aceste reîntemeieri sunt cu mult mai modeste decât ambițioasele cunoașteri speculative ale ontoteologiei, fiindcă recunosc finitudinea puterii de cunoaștere a rațiunii umane. Cu toate acestea, sentimentele despre sublim și frumos, de exemplu, chiar dacă nu devin argumente teoretice ale existenței lui Dumnezeu, sunt indicii ale existenței sale.⁸⁰ În același mod, legea morală postulează existența lui Dumnezeu, pentru a putea fi îndeplinită, rațiunea practică avansând într-o manieră în care rațiunea teoretică pură n-ar putea-o face.

Kant e convins că trăiește în cea mai bună epocă de până la el, a istoriei Bisericii, datorită rațiunii.⁸¹ Încrederea lui Kant în forța rațiunii practice este atât de mare, încât emanciparea de „credința ecleziastică” pare drumul cel mai rațional cu putință, mai ales în măsura în care el e înscris în mod firesc în inimile oamenilor.

Având un grad de necesitate atât de mare, Kant formulează teoria evoluției de la „credința ecleziastică” înspre această credință religioasă pură în termenii „apropierii de împărăția lui Dumnezeu”.⁸² Omul trebuie să se emancipeze prin religia pură a rațiunii de tot balastul istoric, eliberându-se de toate temeuriile empirice, de tot ceea ar știrbi universalitatea prin recursul la istorie, de toate statutele și orânduile liturgice ale religiilor ecleziastice. Chiar dacă, din punct de vedere istoric, credința ecleziastică precede celei pure⁸³, aceasta din urmă trebuie să se emancipeze, fiindcă rațiunea, iar nu dogmele, trebuie să fundamenteze adevărata religie.⁸⁴ Aceasta nu înseamnă că cele două credințe, cea ecleziastică și cea pură, sunt într-o opoziție contradictorie, ci doar că cea din urmă reprezintă mai degrabă esența celei dintâi;⁸⁵ de aceea depășirea este justificată. În consecință, deși pozitiv față de creștinism în general, subliniindu-i superioritatea față de alte religii istorice, Kant stabilește un raport de subordonare⁸⁶ a creștinismului istoric față de cel moral, primul fiind doar un stadiu al celui de-al doilea, în procesul necesar de emancipare.

Firește că emanciparea presupune totodată și o serie întreagă de înlocuiri: autorii erudiți (preoții necesari într-o religie savantă⁸⁷ se dovedesc nenesecari în fața unei credințe morale care se demonstrează „de la sine”,⁸⁸ libertatea ia locul unei atitudini despotice și autoritare reprezentată de cler, eremiți, stat; cultul și slujbele divine și, în general, toate datoriile bisericești, sunt înlocuite cu pura datorie morală, singurul serviciu divin acceptabil; în fine, emancipați de religiile istorice, oamenii devin mai buni, căci mai morali, spre deosebire de cei rămași în afara binelui și care nu pot suplini datoriile morale cu participarea la slujbe. Într-un fel, ceea ce e în afara moralei e doar iluzie religioasă și, chiar dacă această propoziție poate fi acceptată, corolarul ei nu poate fi adevărat: ceea ce e credință ecleziastică este în mod necesar în afara moralei. Kant rămâne însă consecvent cu prima poziție.

Religia adevărată este o religie unică și imuabilă, spune Kant, fiindcă ea nu are un caracter istoric, precum „credința ecleziastică” – divizibilă într-o multiplicitate de credințe mereu concurente –, ci se bazează pe rațiune, adică deține universalitate. Kant o spune explicit: „Semnul distinctiv al

⁷⁹ ROGER SCRUTON, *Kant*, p. 118.

⁸⁰ Vezi *ibidem*, p. 135.

⁸¹ IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 200.

⁸² *Ibidem*, p. 181.

⁸³ Vezi *ibidem*, p. 170.

⁸⁴ Vezi EMILIO BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1 (= Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCXXV A), Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2010, p. 408.

⁸⁵ Vezi aici ALLEN W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, p. 193.

⁸⁶ EMILIO BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 405.

⁸⁷ Vezi *ibidem*, p. 408.

⁸⁸ IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 255.

adevăratei biserici este *universalitatea* sa”.⁸⁹ Adevărata religie trebuie să conțină doar principii necesare și universale, principii care nu pot fi oferite în manieră empirică.⁹⁰ Avem, așadar, de o parte universalitatea rațiunii, de cealaltă parte istoria cu particularitățile sale empirice, mereu divergente, unde intră și confesiunile istorice. Pentru Kant, religia revelată are o sferă mai largă de cuprindere decât religia doar în limitele rațiunii, văzută ca esență a ei.⁹¹

Adevăratul serviciu divin, corespondent religiei adevărate, nu poate fi decât un serviciu moral, „*un serviciu divin al inimii* (în spirit și în adevăr)”, constând în dispoziția de a respecta „datoriile adevărate considerate ca porunci divine”.⁹² Kant refuză rugăciunea de laudă și cea de cerere, acceptând însă spiritul rugăciunii, adică intenția de a fi, în fapte, plăcut lui Dumnezeu.⁹³ Această manieră de a concepe religia adevărată conține în sine condiția capitală a adevăratei Biserici, care, așa cum am văzut deja, e dată de universalitate. Religia naturală este religie morală, care la rândul ei realizează Biserica invizibilă, cea adevărată.⁹⁴

Ajunși în acest punct trebuie să spunem că, deși remarcabilă personalitate etică,⁹⁵ Immanuel Kant nu era membrul vreunei Biserici anumite, chiar dacă socotea creștinismul drept religia cea mai pură din istorie, datorită moralității sale.⁹⁶ Biserica adevărată se bazează pe credință religioasă pură, singura credință ce poate întemeia o biserică universală „pentru că e doar o credință rațională” și „poate fi comunicată tuturor prin convingere”.⁹⁷ Trăsăturile acestei biserici ar fi: din punctul de vedere al universalității, ea s-ar adresa tuturor oamenilor și n-ar mai fi expusă pericolului sectelor, fiind pe deplin întemeiată pe principiile rațiunii; calitatea ar fi asigurată de puritatea imboldurilor morale; relația ar sta sub principiul libertății, necondusă nici ierarhic, nici prin iluminare, ci printr-un fel de democrație „rezultată din inspirații particulare”; în fine, sub raportul modalității, biserica adevărată s-ar dovedi imuabilă – deși ar păstra rezerva modificărilor conforme timpului și împrejurărilor în administrare – pentru că ar cuprinde a priori principii sigure, exprimate într-un cod de legi publice (deși Kant va refuza să o compare cu un sistem politic, optând mai degrabă pentru un soi de „comunitate casnică”).⁹⁸ Biserica adevărată apare deci mai mult ca o comunitate socială și etică, decât spirituală⁹⁹, la limită un fel de stat etic¹⁰⁰ care să facă posibilă stăpânirea principiului bun și victoria lui asupra celui rău.¹⁰¹

În loc de concluzii: critica și asumarea lui Kant

Este mai mult decât evident că filosofia religioasă a lui Kant are multe în comun cu creștinismul, dar și nenumărate dezacorduri. În funcție de unghiul de vedere al abordării, preferințele exegetice pot pune accente diferite. De exemplu, Kant poate fi interpretat ca fundamental teocentric, în sistemul său filosofic, depășind, așadar, caracterizarea de austeritate, deism, agnosticism sau

⁸⁹ *Ibidem*, p. 182.

⁹⁰ EMILIO BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 421.

⁹¹ *Ibidem*, p. 428.

⁹² IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 266.

⁹³ EMILIO BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 422.

⁹⁴ *Vezi și ibidem*, p. 406.

⁹⁵ Protestantismul lui Kant rămâne vizibil în atitudinea sa de viață și în caracterul ireproșabil, construit în jurul responsabilității, autodisciplinii, integrității morale și lipsei de compromisuri (vezi BERNARD M.G. REARDON, *Kant as Philosophical Theologian*, p. 176).

⁹⁶ Brito îl consideră reprezentantul unui creștinism raționalizat, heterodox, dar sincer (vezi EMILIO BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 430).

⁹⁷ IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 167.

⁹⁸ *Vezi ibidem*, p. 165.

⁹⁹ *Vezi* EMILIO BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, p. 423.

¹⁰⁰ *Vezi și* WILHELM WINDELBAUD, *Filosofia kantiană*, p. 149.

¹⁰¹ IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 152.

reducționism moral.¹⁰² Teologia kantiană ar fi, în această viziune, radical teistă¹⁰³, având o orientare nu antropocentrică, ci teocentrică.¹⁰⁴ Chiar dacă a criticat misticismul lui Swedenborg, Kant nu ar fi împotriva misticismului în sine, optând însă, în locul unui misticism fanatic, pentru un „misticism critic”.¹⁰⁵ De asemenea, Kant ar înlocui Dumnezeu ontoteologiei cu un Dumnezeu viu, pascalian sau kierkegaardian, accesibil doar prin puritatea morală. Credința morală în Dumnezeu ar fi în același timp și o încredere care ar trimite mai degrabă către o relație personală, decât către una teoretică, o relație de sorginte pietistă.¹⁰⁶

Oricât ar fi de consistentă această poziție, criticile la adresa ei sunt la fel de întemeiate, mai ales când vin din partea unor tradiții religioase pentru care moralitatea și sfințenia nu sunt în mod necesar contradictorii, ci se suprapun. De exemplu, dacă religia este doar moralitate, ea nu poate rezista atacurilor teoretice cu mai multă îndreptățire decât dacă ar ignora moralitatea. În mod paradoxal, după cum dezvoltarea ulterioară a dovedit-o, nu mai rămân mulți pași de făcut, de la rațiunea practică, la pierderea Dumnezeului viu – adică la refuzul experiențelor religioase fie de tipul sacralului lui Rudolf Otto¹⁰⁷, fie de forma teologiei apofatice ortodoxe. Odată cu pierderea eșafodajului metafizic premodern, religia n-a mai rezistat atacurilor venite chiar în numele rațiunii, iar etica s-a văzut, în cele din urmă, lipsită de fundamente. Imperativul categoric kantian n-a mai părut nici la fel de imperativ, nici la fel de categoric secolelor de după el, care au culminat cu atrocitățile ideologice ale celui de-al XX-lea. Morala s-a dovedit eterogenă și relativă, adică lipsită de acea universalitatea care impunea postulatul existenței lui Dumnezeu.¹⁰⁸

Să subliniem încă o dată paradoxul raportului dintre conceptul teoretic și postulatul practic al existenței lui Dumnezeu: dacă rațiunea practică își ia conceptul de Dumnezeu de la rațiunea teoretică, acceptându-i atributele, aceasta indică nu înspre ce putem cunoaște, ci doar înspre ce putem gândi despre Dumnezeu. Legislatorul moral al lumii nu poate fi cunoscut în ceea ce este, ci doar în ceea ce reprezintă pentru noi ca ființe morale.¹⁰⁹ Recunoaștem aici insinuându-se raportul tradițional răsăritean dintre incognoscibilitatea naturii divine și cunoașterea atributelor lucrărilor sale. Chiar dacă cele două nu se suprapun decât parțial, trimiterea rămâne, subminând într-un fel încrederea (regulativă) și totodată neîncrederea (constitutivă) a lui Kant în privința rațiunii teoretice.

O altă întâmpinare împotriva Dumnezeului moral kantian este chiar acuzația de idolatrie care i se poate aduce și care dovedește că, de fapt, încercând să depășească ontoteologia, Kant n-a ieșit cu adevărat din ea. Prin felul în care îl concepe pe Dumnezeu, religia kantiană îl subordonează principiilor rațiunii, transformându-l într-un Dumnezeu moral, adică într-un idol al divinului construit de rațiune, care nu atinge absolutul.¹¹⁰ Trăsăturile acestui Dumnezeu sunt lipsite de orice apel la mister, adevărata credință universală susținută de Kant afirmând că Dumnezeu este creatorul atotputernic și legiferatorul moral sfânt, protectorul și susținătorul oamenilor și judecător drept, în vreme ce raporturile cu oamenii se bazează în mod exclusiv pe moralitate.¹¹¹ Treimea creștină kantiană e departe de „conceptul” suprarational al dogmei, misterul fiind redus la datele unei religii naturale în care Treimea seamănă mai degrabă cu teoria politică a separației celor trei puteri.¹¹² În modul în care este percepută religia rațiunii în opoziție cu cea istorică, a Bisericii, descoperim o

¹⁰² Vezi, de exemplu, STEPHEN PALMQUIST, *Kant's Critical Religion*, p. 16.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 82.

¹⁰⁴ Vezi *ibidem*, pp. 11-13.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 298.

¹⁰⁶ Vezi aici ALLEN W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, pp. 161-162, 251; vezi, de asemenea, și STEPHEN PALMQUIST, *Kant's Critical Religion*, p. 9.

¹⁰⁷ CLEMENT C.J. WEBB, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1926, pp. 202-204.

¹⁰⁸ Vezi D.Z. PHILLIPS, TIMOTHY TESSIN, *Kant and Kierkegaard on religion*, p. xvi.

¹⁰⁹ Vezi ALLEN W. WOOD, *Kant's Rational Theology*, p. 93.

¹¹⁰ Vezi JEAN-LUC MARION, *Dieu sans l'être*, Quadrige / Presse Universitaire de France, Paris, 1991, p. 87.

¹¹¹ Vezi IMMANUEL KANT, *Religia doar în limitele rațiunii*, p. 208.

¹¹² EMILIO BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, vol. 1, pp. 417-418.

presupoziție: împlinirea virtuților morale și legea morală sunt pe deplin raționale și la îndemâna omului, în vreme ce ritualurile și slujbele Bisericii nu fac decât să ofere o iluzie satisfăcătoare, fără a avea vreo legătură cu moralitatea. Această formulă, moralitate vs. Biserică, este, în esența ei, pe deplin neadevărată, deși poate fi justificată de istoria raporturilor dintre catolicism și protestantism. E și motivul pentru care din Kant s-au putut inspira mulți dintre cei care au ales să refuze religia în numele rațiunii, sau măcar să o depășească.

Însă chiar dacă idolul Dumnezeului moral se dovedește a fi un construct metafizic modern, el rămâne o provocare pentru contracararea poziției adverse, adeseori întâlnită, pentru care moralitatea n-ar avea niciun rol. Echilibrul nu s-ar putea contura decât într-un principiu pe cât de rațional pe atât de evident: nici moralitate fără religie – care l-ar rata pe Dumnezeu cel viu –, și nici religie fără moralitate – care l-ar pierde pe Cel care se ascunde în poruncile Sale, după cum afirmă spiritualitatea filocalică. De aceea, cu toate că rămâne în afara creștinismului¹¹³, inspirând intențiile ulterioare de depășire a religiei prin rațiune, accentul pus pe moralitate rămâne și astăzi, când fundamentele teoretice ale eticii nu mai sunt atât de convingătoare, de o extremă actualitate.

¹¹³ Opinie formulată în *ibidem*, p. 430.

MĂNĂSTIREA SABATARIANĂ DE LA EPHRATA, PENNSYLVANIA, S.U.A.

IOAN-GHEORGHE ROTARU*

ABSTRACT. *The Sabbatarian Monastery from Ephrata, Pennsylvania, S.U.A.* The highlights of Sabbatarian religious practice from Transylvania have reached Pennsylvania through Magister Kelpius Transsylvanus, who established the first Sabbatarian monastery and, by the agency of Conrad Beissel, he set up the second Sabbatarian monastery. The two founders of the monastic hermitage, Kelpius and Beissel, were two staple contributors, ever since the early colonialism in America, to the edifice of the American culture and thinking, as well as to the later birth, on American land, of some institutions and religious practices, such as the modern Sabbatarian Adventism.

There was a strong bond between the two founders, Magister Johann Kelpius Transsylvanus and Conrad Beissel din Rheinland, like one between master and disciple, as well as one between spiritual father and spiritual son. The basic common elements the two shared were the German language and the Protestant tradition. Johann Kelpius rooted the Sabatarian ideas in America and established the first Sabbatarian monastery on the Ridge Hill, Wissahickon, whereas Conrad Beissel founded the second Sabbatarian monastic house at Ephrata. The two monasteries, one in Ridge/Philadelphia and the other in Ephrata/Lancaster, both located in Pennsylvania, are about 70 miles away from one another.

Keywords: *Sabbatarian religion, Sabbatarian ideas, Sabbatarian, Protestant tradition, German language, American culture.*

Elementele definitorii ale sabatarianismului din Transilvania, au ajuns în Pennsylvania prin Magister Johannes Kelpius Transsylvanus, care va întemeia prima mănăstire sabatariană și apoi prin Conrad Beissel, care va întemeia a doua mănăstire sabatariană. Kelpius și Beissel au fost două persoane care au contribuit esențial, încă din perioada colonialismului timpuriu în America, la edificarea culturii și gândirii americane, dar și la nașterea de mai târziu, pe pământul american, a unor instituții și denominațiuni cum este și Adventismul Sabatist modern. Kelpius a implantat în America ideile sabatariene și a fondat prima mănăstire sabatariană de pe dealul Ridge, Wissahickon, iar Conrad Beissel a fondat a doua mănăstire sabatistă de la Ephrata. Între prima mănăstire de la Ridge/Philadelphia și cea de-a doua mănăstire de la Ephrata/Lancaster, ambele situate în Pennsylvania, exista o distanță de aproximativ 100 km.

Este vorba despre așezări pe valea râului Cocalico din Pennsylvania, America, azi transformate într-un muzeu național de mănăstiri sabatiste, întemeiate, la începutul secolului XVIII, de către germanul Johann Conrad Beissel, fiul spiritual al transilvanului Johannes Kelpius, un sabatist, adventist „avant la lettre“. Este vorba de așezăminte cu sute de locatari a unei comunități religioase de limbă și cultură germană, care au trăit contând pe apropiata revenire a Domnului Iisus Hristos. Bibliotecile din America și Europa cuprind aproximativ 400 de titluri bibliografice privind așezarea acestor așeptători, legate de numele lui Matthias Vehe Glius din Rhenania, Johannes Kelpius din Transilvania și de Conrad Beissel, din Pennsylvania. Mănăstirea Ephrata face parte din Ephrata county Pennsylvania, pe valea râului cu nume de proveniență indiană, Cocalico, America.¹ Primii refugiați religioși în zonă erau niște supraviețuitori creștini, fără biserici, fără altare, fără duhovnici.

* *Doctor în filosofie, Academia Română, București, doctor în teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Director Departament Relații oficiale și libertate religioasă, Conferința Transilvania Nord a Bisericii Adventiste din România, Cluj-Napoca, Dr ionicarotaru@yahoo.com*

¹ *Chronicon Ephratense*, Ephrata, 1786, p. 1-8.

Așezarea cu caracter monahal de la Ephrata a fost întemeiată în 1733, de Conrad Beissel din Landul Pfalz, Germania, născut la 1 martie 1691, la Eberbach, sosit în America în anul 1920, pentru a se atașa comunității Wissahickon a lui Kelpius, dar ajuns aici după moartea acestuia din urmă, devine el însuși evanghelist, botezător și conducător al unei comunități de tuncări din Germania. Tuncării erau o grupare divizată de mennoniți, trăitori în unele sate din Germania și, care, s-au refugiat în 1719, în Pennsylvania. Una dintre caracteristicile acestei grupări existente până azi în S.U.A., este botezul adult prin triplă imersiune; de aici și denumirea de „scufundați” dată lor de americani (Tunker, Dunker în americană).² În 1728, primind concepția biblică despre Sabat, Beissel părăsește gruparea din care făcea parte și întemeiază în 1733, cu o parte dintre adepți - comunitatea Conestoga, căreia îi dă numele de Ephrata. Din cauza păzirii Sâmbetei, ei sunt numiți „Sieben Tageri” – de ziua a 7-a.³ Curând, numărul monahilor s-a ridicat la 300, cu o disciplină specifică, vegetarieni, trăind în proprietate comună. La Ephrata erau oameni pricepuți în manufactură, precum femei și bărbați instruiți, cunoscători a diverse limbi străine. Din Germania și-au adus în 1734 o tipografie, prima tipografie complexă din America. În următorii 22 de ani au tipărit 42 de cărți, pe baze proprii, își procurau singuri hârtia, cerneala etc. Aici s-a tipărit prima *Biblie* germană pe pământ american și lucrarea „*Istoria martirilor*”, o traducere din olandeză, alături de numeroase volume de imnuri religioase, ce constituiau lucrările membrilor acestei comunități. Aici s-a tradus și s-a tipărit în mai multe limbi „*Declarația de Independență a Americii*”. Terenul de activitate al comunității era emigrația germană, care venea în valuri, spre Pennsylvania, din diverse grupări religioase. Elementul lor comun a fost pacifismul, botezul adulților, ajutorul reciproc în cadrul comunității, separarea de lume. Lor li s-au alăturat ulterior luterani și calvini veniți sau care trăiau izolați. Contribuția lor a fost majoră, dând naștere și întreținând cultura americană și democrația Statului național american.⁴

Conrad Beissel, întemeietorul Mănăstirii Ephrata, a fost fiul unui brutar. Tatăl său a murit înaintea nașterii copilului, naștere ce a avut loc la 1 martie 1691 în Eberbach, landul Baden Württemberg. De mic i s-a remarcat inteligența sa scilicet. A învățat să facă pâine și a intrat, inițial, ca tânăr, în grupa unor petrecăreți, remarcându-și talentul de a cânta la vioară. Curtat asiduu de nevasta unui „Potifar” alsacian, se comportă ca Iosif în Egipt, suportă expulzarea și își schimbă mediul de lucru. La Heidelberg, cunoaște un enorm succes profesional scoțând o pâine după rețete iudaice. Urmărit pentru crezul său, se refugiază în Schwarzenau, Westphalia, la frații baptiști germani, biserică ce era condusă de Hochman von Hohemau. De la el a preluat Beissel ideea libertății studiului biblic și aceea a proprietății în comun a bunurilor materiale, renunțarea la căsătorie și altele. La Schwarzenau, Beissel reîntâlnește pe G. Stieffel, cu care pleacă în America, pentru a se alătura grupului de monahi sabatiști de la Wissahickon condus de Magister Transylvanus, al celor care așteaptă a doua venirea lui Iisus Hristos. Sosiți în 1720, în America, constată că Magister Kelpius murise, iar gruparea lui începuse să intre în declin spiritual, observându-se că le scăzuse interesul spiritual, având preocupări lumești, materiale, de înavuțire. În aceste condiții, Beissel, împreună cu Stieffel încearcă să se așeze și să activeze separat de ei, începând o lucrare printre noii emigranți germani și se ocupau de școlarizarea a copiilor acestora. Caracteristicile activității lor spirituale erau întrajutorarea frățească, și păzirea Sabatului, sau a Sâmbetei, lucru descoperit și la *Sabatarienii baptiști* din Chester County. Aceste caracteristici l-au pus curând în conflict cu

² *Ibidem*, p. 1-36.

³ Preocuparea lor spirituală era pregătirea și trăirea privind împărăția lui Dumnezeu și iminenta revenire a lui Iisus Hristos. Crezul celor simbolizați de ‘Femeia din Pustie’ era Scriptura în întregimea ei, iar codul lor moral fiind decalogul. Cei de la Ephrata au trăit adevărul biblic cunoscut lor în mod practic pe plan spiritual și social. Cf. Mircea Valeriu Diaconescu, *Conrad Beissel și Mănăstirea sabatariană de la Ephrata. Pennsylvania. America*, în „Sabatarienii transilvăneni”, nr. 1, București, 1999, p. 50.

⁴ Mircea Valeriu Diaconescu, *Păzirea Sabatului în Ardeal. Contribuții la studiul istoriei bisericești moderne*, în „Sabatarienii transilvăneni”, nr. 1, București, 1999, p. 50-51.

legislația provinciei. El devine căpetenia grupării baptiștilor germani de Ziua a 7-a, avându-l ca ajutor pe Michael Wöhlhart, despre care scrie și Benjamin Francklin.⁵

În ziua de Crăciun a anului 1723, are loc primul botez în America al „Bisericii Fraților“, cum se numesc tuncării, în apa râului Wissahickon. Conducătorul spiritual al primei Adunări, cea din Germantown, și a bisericilor lor este P. Becker. Beissel se lasă și el botezat de către Becker în 1724 și acceptă invitația acestuia de a întreprinde călătorii misionare și a-l ajuta la câștigarea de noi suflete. După un an, la 26 noiembrie 1724, o nouă Adunare este întemeiată în casa lui Naegele, având pe Beissel ca prezbiter. Membrii acestei comunități aderă curând la ideea lui Beissel cu privire la păzirea Sabatului biblic ca zi de odihnă. Prin aceasta un conflict se declanșează între Becker, șeful întregii congregații, și membrii adunării din Conestoga care stau pentru Beissel. Are loc inevitabila sciziune. Beissel săvârșește primul botez în luna mai 1725. Adunarea spirituală din Conestoga crește rapid sub conducerea lui Beissel în anul 1728, apare, în tipografia lui Andrew Bradford, lucrarea lui Beissel, *Das Buclein von Sabbath*⁶, de fapt un tratat asupra sabatarianismului. Este prima lucrare despre Sabat publicată în America. În anul următor apar alte trei publicații ale lui Beissel cu conținut poetic, moral și muzical. Din toate se degajă principalele elemente care vor caracteriza comunitatea monahală de la Conestoga:⁷ semnificația simbolică a Sabatului biblic, viața profund morală, exaltarea profetică a psalmilor, virtutea virginității. Pe lângă elementele celibat și Sabat se vor adăuga pacifismul total, alimentația curată și necesitatea pauperității. Între timp, o altă comunitate este fondată de Beissel, la Falckner's Swamp.⁸

Beissel organizează comunitatea monahală de la Conestoga cu două grupări de celibatari, de bărbați și femei și o a treia grupare care-și continuau conviețuirea în familie. Aceștia vor purta numele de *Gospodari*. Gordon, noul guvernator al Pennsylvaniei, o persoană intolerantă, exact opusul lui Penn, ațâțat de unii locuitori ai countyului Lancaster împotriva sabatarienilor germani, ia măsuri împotriva comunității monahale de la Conestoga. Deoarece câțiva sihaștri au fost prinși că lucrează duminica (pentru anglofoni duminica era numită tot sabat: Sabatul zilei întâia. s.n.), aceștia au fost arestați și aruncați în închisoarea din Lancaster în vederea judecării lor, iar caii și boii lor au fost vânduți de autorități pentru a încasa amenda. Frații monahi nu s-au opus. În închisoare ei cântă cântări duhovnicești, refuză mâncarea, refuză să doarmă întinși. Exasperate, autoritățile le dau drumul din închisoare și le restituie amenzile. Contrar așteptărilor autorităților locale Comunitatea monahală a creștinilor liberi de la Conestoga crește și se întărește.⁹

⁵ „Am cunoscut pe unul din fondatorii tuncărilor, Michael Wohlfahrt, la scurt timp după sosirea lui în Pennsylvania. El mi s-a plâns de deșămărire cu care sunt tratați tuncării de către ceilalți sectanți (quekeri, mennoniți etc). I-am spus că cel mai bun lucru de făcut pentru a scăpa de acuzațiile false, este să-și publice Punctele de Credință. Wohlfahrt mi-a răspuns că s-a discutat acest lucru între ei, dar ideea a fost respinsă. „Atunci când am ieșit din societatea lumească“, a spus el, „a dorit Bunul Dumnezeu să ne trimită această lumină și, anume, că unele doctrine pe care noi le considerăm adevăruri, sunt de fapt greșeli; iar altele pe care noi le considerăm greșeli, sunt pure adevăruri. Este dorința lui Dumnezeu să ne trimită din când în când o lumină nouă. În prezent, noi nu putem fi siguri că suntem la capătul cunoașterii spirituale și ne e teamă ca nu cumva, tipărintd aceste Puncte de Credință, să fim obligați să le păstrăm intacte și să le apărăm și să nu mai avem dorul de a ne perfecța în Credință. Ne e teamă ca urmașii noștri să nu spună că, „dacă pionierii Mișcării și părinții noștri au crezut așa, atunci pentru acest lucru este un lucru sfânt de la care noi nu ne putem abate. O modestie și o precauție ca cea a acestei secte este unică în istoria omenirii. Pentru că se știe că orice sectă pleacă de la ideea că ea e singura care se află în posesia adevărului.“ Cf. F. Ellis, S. Evans, *History of Lancaster County, Pennsylvania*, Phil., 1983, p. 55-57.

⁶ Titlul în românește este *Cartea despre sabat*.

⁷ Friedsam, Gottrecht, *Conrad Beissel. Deliciae Ephratense, Pars I. Oder des ehrwürdigen Vatters Friedsam Gottrecht, Weyland Stiffers und Führers des Christlichen Ordens der Einsamen in Ephrata in Pennsylvania, Geistliche Reden*, Ephrata Typis Societatis, 1773, p. 4-29.

⁸ *Chronicon Ephratense*..., p. 15-46.

⁹ Martin Lohman, *Die Bedeutung der deutschen Ansiedlungen in Pennsylvanien*, Stuttgart, 1923, p. 19-21.

În 1732, Beissel copleșit de probleme organizatorice, își ia cărțile și manuscrisele și pleacă în singurătatea codrului, pe râul Cocalico, *Ahgucualicã* pe indiană, în românește *Ascunzișul șerpilor*. Acolo, după ce defrișează terenul, va construi o așezare monahală, pe care el a numit-o Ephrata, după numele ținutului în care s-a născut Mesia. Acolo la Ephrata, termină manuscrisul unei noi colecții de imnuri religioase *Vorspiel der Neuen Welt*¹⁰, un omagiu adus pământului Americii, Țării Libertății. Publicația apare la sfârșitul anului de sub teacurile lui Benjamin Franklin și conține, pe lângă imnurile publicate anterior, alte 77 cântări noi. În unul dintre ele Beissel zice: „*Binecuvântată ești tu, viață în sihăstrie, în care întreaga natură se bucură de liniște și de pace!*“¹¹

Acolo la Ephrata comunitatea mănăstirească își începe activitatea în 1733, durând până în anul 1814. Beisel devine conducătorul spiritual al comunității monahale, punând în practică o disciplină unitară, liber consimțită. Comunitatea monahală se va extinde prin cumpărarea de teren și construirea de noi clădiri, ajungându-se la un complex monahal la Ephrata. Începând cu anii 1730, valorile de emigranți nou sosiți au devenit tot mai dese, tot mai puternice. În scurt timp comunitatea sihaștrilor de la Ephrata s-a înconjurat de fermele „Gospodarilor”¹², tuncări (Bapțiști) sabatarieni adepți ai viziunii de sfințenie puse în practică de Beissel, precum și de „church people“, adică luterani și calvini germani. Aceștia din urmă, ca și noii anglofoni sosiți în zonă, se întrec cu autoritățile cum să facă greutăți comunității sabatarienilor. Frații sunt atacați noaptea și bătuți. Funcționari civili arestează pe sihaștrii pe care-i prind duminica lucrând. Beissel însuși este „vizitat” noaptea de doi ticăloși care îl bat până la nesimțire cu frânghii și curele cu noduri. Într-o noapte, se încearcă incendierea comunității printr-un foc aprins în direcția comunității; dar vântul se întoarce și în loc să ardă mănăstirea, ard casele instigatorilor.¹³

În câțiva ani au fost ridicate clădirile cele mari ale mănăstirii, multe dintre ele rămase până azi. Principalul arhitect și inginer a fost Sigmund Landert. Beissel întreprinde periodic călătorii misionare pentru redeşptarea religioasă a germanilor din Pennsylvania: la Ridge, Skipack, Oley, Falckner’s, la Tulpenhocken, dar și în alte state (de exemplu la Amwell în New Jersey). Botezurile se țin lanț. Stilul de pelerinaj misionar el ephrațitilor era un eveniment în sine. Discipolii, ținând un toiag, și îmbrăcați în costume de pelerini, mergeau tăcuți, unul după altul, peste câmpuri și prin sate stărnind de fiecare dată mirarea oamenilor.¹⁴

În lunile lungi de iarnă, sihaștrii au produs unul din cele mai frumoase manuscrise de lucrări corale religioase ornamentate cu desene și litere, aparținând stilului denumit „Frakturschriften“, un stil creat de Ephrata. Este vorba de *Paradiesische Nachts Tropfen*¹⁵, o colecție de lucrări corale compuse de pietiștii din Germania și de frații sabatiști monahi de la Ephrata. Alderfer consideră că, poate, nici o formație corală din istorie nu a demonstrat intensitatea, disciplina și consacrarea celei din Ephrata. O lungă perioadă de aprinsă evlavie așteptătoare a revenirii Mântuitorului se declanșează în întreaga regiune. O nouă cometă apare în 1743, ceea ce stârnește noi imnuri cu rezonanță profetică. În lucrarea *Cartea cometei*, publicată de Beissel în 1745, cometa este interpretată ca vestitor al Noului Ierusalim, care va coborî curând din cer.

O remarcabilă lucrare este *Ziontischer Weyrauchs-Hugel*,¹⁶ conținând 691 imnuri-poeme. Repetițiile de cor erau zilnice, însoțite de o totală predare de sine, prilej de o devoțiune deosebită a celui care cânta, în cor, considerându-se că numai cei cu inima curată pot cânta melodii și solii

¹⁰ Titlul în românește este *Preludiu la Lumea Nouă*.

¹¹ Mircea Valeriu Diaconescu, *Păzirea Sabatului în Ardeal. Contribuții la studiul istoriei bisericești moderne*, în „Sabatarienii transilvăneni”..., p. 52.

¹² *Gospodarii*. Erau membrii comunității monahale mai întâi de la Conestoga, apoi de la Ephrata, însă aceștia nu erau celibatari, ci căsătoriți și aveau fermele în apropierea mănăstirii.

¹³ Mircea Valeriu Diaconescu, *Păzirea Sabatului în Ardeal. Contribuții la studiul istoriei bisericești moderne*, în „Sabatarienii transilvăneni”..., p. 52.

¹⁴ *Chronicon Ephratense*..., p. 2-46; Jacob Ruth, *Das Heutige Signal, Oder Posaunen Schall*, Ephrata, 1812, p. 120.

¹⁵ Titlul în românește este *Picături de rouă din paradis*.

¹⁶ Titlul în românește este *Dealul de tămâie al Sionului*.

sfinte. Arta lor corală implica întreaga viață a interpretului, nu numai coardele vocale. Toate aspectele tehnice derivau și răzbăteau din această puritate sufletească. Pentru a sublinia că, abordarea muzicii echivalează cu pășirea pe un loc sfânt, cântăreții trebuia să poarte haine albe chiar la repetiții. Repetiția de cor în sine era un exercițiu de mare valoare spirituală, echivalând cu un serviciu divin. Pregătirea coriștilor viza și dieta lor. Cel care se consacră cântatului trebuia să pună accentual în alimentație pe grâu, hrișcă, vegetale și de băut, doar apă. Din descrierile celor care au ascultat imnurile lor reiese caracterul lor îngeresc. Ascultarea lor provoca o profundă așezare spirituală a sufletului, care nu putea fi uitată. În ținuta din timpul cântării, se remarcă expresia interioară a feței, ținuta solemnă.¹⁷

Biblioteca congresului (The Library of Congress) din Washington deține multe din manuscrisele și cărțile de cântări scrise și publicate în Ephrata. În prefața uneia dintre ele *Die Turteltaube*¹⁸, Beissel face o lungă prezentare a sistemului său de armonie muzicală și a tehnicii vocale corale dezvoltate de el la comunitatea monahală Ephrata. Acest expozu este considerat primul tratat de muzică din America (1747). Imensa activitate muzicală de la Ephrata se explică prin germanitatea ei. Aproape toți marii iluminați ai reformațiunii au fost și poeți și compozitori. Numai în timpul perioadei coloniale a Pennsylvaniei se numără peste o sută de creatori de imnuri; germanii aparținând diferitelor grupări religioase.¹⁹

În 1743, Mănăstirea din Ephrata primește din Europa, echipamentul necesar instituirii primei case de editură. Casa de editură și tipografia de la Ephrata, va avea un rol important în viața istoriei Americii. Unul dintre ajutoarele lui Beissel, *Onesimus*²⁰ răstoarnă orientarea spirituală a comunității, dezvoltând producția agrară și industrială, relațiile comerciale, marginalizându-l pe Beissel. Congregația monahală se întoarce către ale lumii: bani, comerț, proprietate. Nu mai era în atenție ajutorarea orfanilor și a văduvelor. Comunitatea se industrializează, urmărind profitul. Avertismentele date de Beissel și observarea greșelilor făcute de *Onesimus* îl vor izola pe acesta din urmă, iar Comunitatea monahală se va întoarce din nou la principiul pauperității impuse prin voința proprie, la jertfirea pentru aproapele. Se dezvoltă activitățile de școlarizare a tinerilor, iar în comunitatea monahală se organizează instituția numită *Școala de Sabat*, (o metodă de studiere a Scripturii), condusă la vremea aceea de fratele monah *Obed*²¹ un pedagog bine instruit. Activitatea tipografică și editorială atinge înalte culmi prin traducerea, în germană, din olandeză, a *Istoriei Martirilor* publicată în 1748 cu 1512 pagini, cea mai mare carte apărută în America înainte de 1800; un magnific produs grafic realizat integral, începând cu hârtia și cerneala, de către cei din Ephrata. Apar noi colecții de imnuri, în special pe tema, „Întâmpinării Mirelui.”

Ecoul despre fenomenul Ephratei, comunitate monahală angelică, spirituală, așa cum a văzut-o Beissel, și nu comunitate industrială, lumească, cum a văzut-o *Onesimus* (Eckerling),²² a fost un ecou larg încă din secolul al XVIII-lea. La vizitele guvernatorilor, a altor mari personalități americane, se adaugă știrile care ajung în toată lumea vestică a Europei despre succesele în domeniul spiritual, publicistic, artistic și muzical ale Ephratei. Interesant este raportul făcut de decanul pastorilor evanghelici suedezi, Akrelius, raport prezentat în finalul acestui studiu.²³ Interesantă este și menționarea de către Voltaire a fenomenului Ephrata în lucrarea acestuia din 1764, *Dicționar filozofic*.²⁴

¹⁷ Mircea Valeriu Diaconescu, *Păzirea Sabatului în Ardeal. Contribuții la studiul istoriei bisericești moderne*, în „Sabatarieni transilvăneni”..., p. 53.

¹⁸ Titlul în românește este *Turtureaua*.

¹⁹ Mircea Valeriu Diaconescu, *Păzirea Sabatului în Ardeal. Contribuții la studiul istoriei bisericești moderne*, în „Sabatarieni transilvăneni”..., p. 53.

²⁰ Numele adevărat era Israel Eckeling, Onesimus era numele nou, primit în monahism. Cf. *Pennsylvania Historical and Museum Commission*, Ephrata Cloister, Manuscrisul nr. 1745.

²¹ Numele adevărat era Ludwig Höcker. *Obeds* era numele nou, primit în monahism.

²² *Pennsylvania Historical and Museum Commission*, Ephrata Cloister, Manuscrisul nr. 1745.

²³ Martin Lohman, *Die Bedeutung der deutschen Ansiedlungen in Pennsylvanien...*, p. 19–21

²⁴ Iată un fragment: „În Pennsylvania a apărut o nouă societate în districtul numit Ephrat (Voltaire face aici o confuzie geografică între Eufrat și Efrata s.n.). Este secta Dunkerilor sau Dumpleri, o sectă și mai izolată de

„Sfântul experiment“ al lui W. Penn, în care se încadra și fenomenul Ephrata, dispărea treptat din Pennsylvania pe măsură ce Vestul începea să fie cucerit. Pe măsură ce administrația guvernamentală se întărea, creștea și mișcarea pentru independență a coloniștilor față de Metropola, mișcare care avea să se concretizeze în Războiul de Independență. Mișcările religioase deveneau secte, sectele deveneau biserici. Dreptul la libertatea de conștiință și cel la strădania la fericire și bogăție începeau să se confunde. Pennsylvania devenea conservatoare, bogată în forme. Vechiul entuziasm spiritual își lua zborul pentru a nu se mai întoarce niciodată. Ephrata reușește, pentru un timp, să-și continue misiunea ei misionar-moralizatoare, cultural-instrucțională. Publicațiile, *Academia latină* (aici se predau și matematicile superioare), *Școala de Sabat*, *instituția milosteniilor*, vor continua în Ephrata chiar și după moartea la 6 iulie 1768, a lui Conrad Beissel, acest pelerin al lui Dumnezeu.

În timpul Războiului de Independență, care va duce la apariția Statelor Unite și a națiunii americane, Ephrata trece prin vremuri grele. Ea reușește să-și păstreze caracterul pașnic, nealinat, fiind în același timp gata să ofere ospitalitate și îngrijire răniților și bolnavilor de război. Răniții de război, internați la Ephrata, au ocazia să afle aici de existența unei forme de creștinism necunoscută lor.²⁵

Înainte de a încheia acest subtitlu, voi relata un scurt episod din vremea Revoluției americane, episod în care sunt implicați atât ephrații, reprezentanți ai Statului, dar și unii dușmani ai ephrațiiilor. Este vorba de întâmplarea cu Peter Müller, generalul Washington și hangiuul Widmann. Acesta din urmă, un dușman declarat al lui Peter Müller, urmașul lui Beissel la mănăstirea Ephrata, este surprins chiar în hanul lui din Ephrata de către agenții Revoluției că instigă, ca probritanic, la reacție împotriva mișcării de eliberare și este somat să se predea. Widmann sare pe fereastră, aleargă în noapte și se refugiază în adunarea mănăstirii, la oamenii pe care el îi dușmănește, căci acolo e singurul loc unde porțile sunt deschise și zi și noapte. Este totuși prins, dus la portul din West Chester și condamnat la moarte prin spânzurătoare. Peter Müller, omul pe care Widmann îl dușmănise de mult, îl înjură și scupă, aude de sentință și pleacă pe jos aproape o sută de kilometri la Valley Forge, pe ninsoare, pentru a-l întâlni acolo pe prietenul său, generalul Washington și a-i obține iertare pentru Widmann. Generalul ascultă pledoaria lui Müller, înțelege tragicul situației, dar îl refuză spunându-i așa: „Apreciez efortul tău, dar nu pot revoca condamnarea prietenului tău“ „Ce prieten?!“ răspunde Müller, „Widmann este cel mai mare dușman al meu!“ Dezarmat de paradoxul situației, motivat chiar de acest paradox, Washington semnează hârtia de grațiere a lui Widmann. Cu această hârtie în „dinți“, Muller aleargă alți 80 de kilometri pentru a ajunge la timp, la locul execuției. Văzându-l pe Müller de departe, Widmann îi strigă: „*Ai venit să vezi cum e spânzurat dușmanul tău, nu?!*“ Widmann abia apucă să transmită călăului hârtia de grațiere. Schimbați sufletește prin dramatismul situației, cei doi dușmani se reîntorc ca prieteni pe drumul spre Ephrata.

După război, însă, existența unui *imperium in imperio* nu mai este bine văzută. Mentalitatea se schimbă, sihăstria nu mai are forța de atracție de altă dată. Cu excepția unor prelungiri, ca cea de la Snow Hill, care persistă până în 1889, Ephrata nu mai are adepți. La trecerea din viață a ultimului stareț și a ultimei starețe în 1797, administrația mănăstirii este preluată de „Gospodari“. În

lume decât lumea lui Penn, un fel de ordin, în genul celui al călugărilor ospitalieri, toți purtând o îmbrăcăminte uniformă. În interiorul orașului Ephrata nu sunt admiși decât celibatarii; persoanele căsătorite trăiesc la țară, cultivând pământul. Casieria comună și depozitul comun de bunuri materiale îi ajută să supraviețuiască în vremuri grele...” cf. . Mircea Valeriu Diaconescu, *Conrad Beissel și Mănăstirea sabatariană de la Ephrata. Pennsylvania. America*, în „Sabatarianii transilvăneni”..., p. 54.

²⁵ Unul dintre aceștia își amintește mai târziu: „*Am venit la acești oameni ca rănit, îi părăsesc cu părere de rău. Toți s-au purtat cu mine ca Samariteanul Milostiv, lucru pentru care le voi fi mereu recunoscător. Beneficiind de îngrijirea lor plină de dragoste și ascultând cuvintele lor pline de compasiune și speranță cu care încercau să-mi aline suferințele, mi se părea că straietele lor simple erau mai frumoase decât cea mai luxoașă și bogată îmbrăcăminte. Înainte de a intra între zidurile Ephratei nu știam cât de curat poate fi creștinismul practic. Doctrina o știam de la alții, viețuirea practică am aflat-o însă de la ei.*“ cf. F. Ellis, S. Evans, *History of Lancaster County, Pennsylvania*, Phil., 1983, p. 24-26.

1813, moare și ultima soră celibatară. În 1814, ordinul „Gospodarilor“ se reorganizează sub denumirea „Société of Seventh Day German Baptists.“ În 1939, guvernul statului Pennsylvania, achiziționează proprietățile mănăstirii și le încredințează unei comisii muzeale care o transformă în muzeul de azi, muzeu cu activitate complexă, permanentă, inclusiv de cercetare.

Unul dintre europenii care au reușit să învie fenomenul Ephrata și pe Conrad Beissel, a fost scriitorul Thomas Mann. În ultimul său roman scris în California, în timpul celui de al doilea război mondial, roman intitulat *Doktor Faustus*, Thomas Mann readuce pe larg în discuție valoarea filozofică spirituală și cea artistică a modului de viață și de creație muzicală a lui Conrad Beissel de la Ephrata.

În loc de încheiere, despre modul de viață de la Mănăstirea Ephrata, prezentăm mai jos un fragment din descrierea făcută de pastoral Israel Acrelius, decanul bisericii luterane suedeze din Pennsylvania, în urma unei vizite făcute la Mănăstirea Ephrata, în septembrie 175: „...*Ephrata se află în Lancaster county, Pennsylvania, la 11,5 mile depărtare de Lancaster, în township-ul Cocalico, situat pe râul Cocalico, între două dealuri. Este o mănăstire protestantă, posedând cam 130 de acri de teren bine situat pe care sunt ridicate o serie de clădiri de lemn la oarecare distanță unele de altele, în spațiile dintre ele fiind plantați pomi fructiferi. Există acolo și o vie cu struguri de calitate, nu prea mare. Oamenii care locuiesc acolo sunt numiți Dumplers de către englezi, iar de germani Dunkers, de la „duncken“ sau „tuncken“, „a înmuia“ („a imersa“), deoarece ei sunt un soi de anabapțiști. Pentru același motiv și orașul este poreclit „Dunckers-town“.*

Organizarea vieții mănăstirești este făcută de către Conrad Beissel, un cetățean de origine germană, dar care trăiește în Ephrata sau Dunkres-Town – ca șef al întregii comunități și care acum este în vârstă de 64 de ani. E un om mic de stat, slab, are păr stufoș, cărunt. Vorbește repede și se mișcă la fel de repede. El e primul care, acum 25 de ani, a ales acest loc pentru a duce aici o viață de sihăstrie și în acest scop și-a făcut singur o casă mică pe malul lacului Cocalico. După o oarecare vreme, el s-a decis să întemeieze aici o comunitate (societate) așa cum și-a imaginat-o el, după principiile derivate în parte de la alte secte, în parte după principiile produse de mintea lui. Acțiunea lui a prosperat. Mulți germani de ambele sexe au venit aici, s-au unit cu el și l-au făcut un fel de preot al lor, șef, director al întregii societăți, nu numai al celei monahale, dar și al tuturor fraților de credință care trăiesc risipiți în acest country. Încă de la întemeiere el s-a autodenumit Bruder Fiedsman „Fratele cel Pașnic“. Este o regulă a acestei societăți ca orice persoană nou admisă să fie botezată din nou și să primească și un nou nume, marcând prin aceasta intrarea într-o nouă stare, diferită de cea din lumea mare și rea din care a venit. El predică și împarte sfânta cină ca și un pastor. În calitate de șef el face regulamentele comunității. Alături de el se află starețul mănăstirii, sau cum zic ei, al „comunității“ („Gemeinde“). Numele acestuia este Eleazar, sugerând astfel principala lui funcție privind viața economică a mănăstirii, adică aceea de a primi și a distribui proviziile, de a face rost de haine, alimente și așa mai departe. Are acum 42 de ani și se află de 19 ani în Frățietate. O organizarea asemănătoare există și pentru maici.

Mai există și un frate Jabez (Iabeț) care înainte de botez se numea Peter Müller. Acesta a fost întâi pastor calvin în Germania, iar după sosirea în Pennsylvania a fost propus și apoi ordonat ca pastor reformat de către pastorul Andrew din Pennsylvania, așa cum e obiceiul aici (corespunzătorul englez al calvinismului este prezbiterianismul, mvd). O bună bucată de timp el a predicat, în multe locuri din Pennsylvania, înainte de a deveni, acum 18 ani, unul din cei de la Ephrata. E un om foarte învățat, înțelege limbile orientale, vorbește latina, discută probleme de teologie și cu privire la alte științe. E bine făcut, are o figură prietenoasă și manieră prietenoasă. Are o inimă deschisă față de cel care i se deschide și e modest, genial. Frații au un mare respect față de el și, nu fără motiv, deoarece este un om prudent, de ale cărui dispoziții ei ascultă, deși nu se consideră pe sine decât un simplu frate. În timpul orelor de cult citește pasaje din Scriptură și administrează botezul noilor convertiți la indicația fratelui Friedsam.

Fratale Friedsam trăiește într-o căsuță aflată între mănăstirea fraților și cea a surorilor. El duce o viață de sihastru, în completă singurătate, cu excepția momentelor în care este vizitat de mesageri sau când își îndeplinește obligațiile în cadrul adunării.

Mănăstirea fraților este mai jos, lângă râu. Are trei caturi și conține aproximativ 100 de chilii. Fiecare chilie e lungă de patru pași și lată de doi, la fiecare trei chilii corespunde o antecameră și o sobă de încălzit. În fiecare chilie locuiește o singură persoană. La parter se află capela fraților, deasupra este sala de mese, în catul cel mai de sus se află încăperi destinate păstrării lucrărilor necesare activităților fraților. Toate ușile sunt neobișnuit de strâmte, scările abrupte și înguste, oamenii se mișcă cu greutate de-a lungul lor. Ferestrele sunt și ele foarte mici. În chilii nu se vede nici un scaun, numai bănci înguste; acestea sunt, ca și dușumeaua, curate lună și lucesc de parcă adineauri au fost spălate. Pereții interiori ai casei sunt tencuiți și dați cu var.

Mănăstirea surorilor e clădită sus, pe deal, e structurată asemănător cu cea a fraților și posedă o capelă și o sală de mese proprie. Activitatea fraților, desfășurată în exterior, constă din munca la câmp, la fâneață, în pădure, precum și la moară. Cea mai mare parte dintre ei lucrează în agricultură. În interiorul mănăstirii se desfășoară activitatea mănăstirilor ca, spre exemplu, cizmărie, croitorie, țesătorie, încălzire și altele, în parte pentru nevoi proprii, în parte pentru vânzare. Alții îndeplinesc îndatoriri gospodărești cum ar fi gătit, brutărie, spălătorie, curățenia casei etc. Toate lucrările din mănăstirea bărbaților sunt executate de frați, fără asistență feminină.

Surorile și ele, trăiesc pe seama lor în mănăstire, ocupate cu torsul, cusutul, scrisul, desenul, cântul și alte treburi. Cele mai tinere dintre surori sunt ocupate în mare măsură cu desenul. În momentul de față o parte dintre ele copiază note muzicale în caiete de cor speciale spre folosirea lor sau a fraților. Am văzut câteva din aceste caiete la a căror realizare s-a consumat un mare număr de ore de lucru.

Îmbrăcămintea fraților se compune dintr-o mantie lungă, închisă, ale căror poale se petrec una peste alta și sunt fixate cu cârlige până jos la glezne, cu mâneci înguste și cu guler aranjat strâns în jurul gâtului; la mijloc poartă un brâu legat strâns peste mantie. Dacă e nevoie să fie mai bine îmbrăcați, atunci, peste mantie, este purtat un fel de patrafir tras peste cap, dar care are în spate un fel de glugă care poate fi pusă în cap în vreme rea. Vara, îmbrăcămintea e făcută din in sau bumbac și în întregime de culoare albă. Iarna, e făcută din lână albă. În zilele săptămânii au mantii de calitate mai proastă, strânse în jurul mijlocului cu o cingătoare de piele; în zilele de sabat peste haină poartă o cingătoare de stofă albă brodată, fie de lână, fie de in. Membrii congregației care trăiesc în jur („gospodarii”) se îmbracă, atunci când vin la adunare, ca și cei din mănăstire, cu deosebirea că la ei hainele au diferite culori, iar croiala poate fi și ea diferită. Vara, frații umblă desculți. Dacă poartă încălțăminte, atunci aceasta este fie una simplă legată cu sfori, fie constă deasupra din lână și dedesupt din piele. Când sunt la munca câmpului, unii dintre ei poartă pălărie de paie; cei mai mulți folosesc gluga pentru a-și acoperi capul.

Îmbrăcămintea surorilor este tot o mantie lungă, închisă; am constatat însă că cingătorea la ele este însă din in. Gluga, care este totdeauna trasă pe cap, este cusută de mantie. Mantiile lor sunt din in sau bumbac vara; iarna ea este din lână, fără lenjerie. Vara și ele umblă desculțe. Îmbrăcămintea subțire și alimentația frugală a fraților și surorilor fac ca ei să aibă siluetă, să se miște repede în hainele lor strâmte și pe scările și ușile înguste. E de mirare cât de subțire se pot îmbrăca ei tocmai acum, toamna.

Uneori, frații și surorile, se invită reciproc la așa numitele „Liebesmahl“ (Cina iubirii sau Masa iubirii), care sunt în prealabil aprobate de fratele Friedsam. Fiecare invită pe cine dorește. Nimeni nu merge la o astfel de cină fără să fi fost invitat. Frații și surorile sunt foarte primitivi de oaspeți, sunt prietenoși și bine dispuși.

Când am ajuns acolo, ne-am anunțat la fratele Müller. Acesta ne-a primit cu bucurie. L-am informat că sunt pastor suedez și că demult voiam să-l văd. „Așa!”, spune Müller, „vreți să vedeți un loc sărac ca acesta?! Dar oricât de sărăcăcios am trăi noi aici și, deși ne-am obligat să nu apelăm la ajutorul nimănui, constatăm că avem avantajul de a fi vizitați de oamenii cei mai distinși din țară. Căci nimeni din oamenii onorați pentru cunoștințele și poziția lor care vin la Pennsylvania, nu trec pe aici fără să nu ne viziteze în izolarea noastră.” Am constat că Müller îi cunoștea pe toți pastorii suedezi care au fost în țară.

Am cerut permisiunea să rămân o seară acolo pentru a putea participa la serviciul lor de a doua zi care, fiind o zi de Sâmbătă, era chiar ziua lor de odihnă. El a răspuns: „De ce nu? Vom căuta să vă satisfacem dorința cât putem noi mai bine, dacă aceasta vă va mulțumi.“ L-am rugat pe d-l Müller să ne arate diferite încăperi din mănăstire. Ne-a dus întâi în capela lor. În mijloc, era un scaun larg pentru fratele Friedsam întors cu fața către adunare. În spatele acestuia erau alte două puse față în față. Ni s-a spus că ele erau pentru fratele Eleazar, starețul mănăstirii, și pentru cel mai în vârstă dintre frați. În spatele acestora era o masă mică, un fel de altar, și un fel de amvon pe care era așezată o carte. În dreapta altarului era o mică încăpere, închisă printr-o perdea, numit sanctuar și în care nu intra decât oficiantul. Pe ambele laturi ale capelei erau bănci pentru frați și surori. Deasupra, în ambele părți, era câte un balcon închis parțial printr-un grilaj de scânduri, prin ochiurile cărui persoanele care stăteau sus puteau privi în adunare fără să fie văzute. Dl. Müller mi-a explicat că balcoanele erau rezervate numai surorilor și că obiceiul era preluat de la templul din Ierusalim. „Așa e“, am răspuns eu, „pentru că obiceiul îl întâlnim până azi în sinagogi. Dar, de ce atâta modestie la bărbați, care nu văd femeile care stau la balcon și nu și la femei care au voie să-i vadă pe bărbați? Nu înțeleg de ce pe surorile de jos, bărbații pot să le vadă, și pe cele de sus, nu.“ „O“, spune el, „obiceiul e vechi dar încă bun.“

M-am așezat pe un scaun din capelă și am întrebat dacă Sfânta cină era dată de la acest altar. „Da“, mi-a răspuns dl. Müller. „Fratele Friedsam face asta, iar ceilalți vin unul după altul în față și primesc cina sub formă de apă și vin. Acest lucru însă are loc într-o anumită seară și e întotdeauna însoțit de spălarea picioarelor.“

Am vizitat apoi mănăstirea surorilor și am intrat în câteva încăperi. Cina este administrată și aici de către fratele Friedsam. Însoțitorul meu, George Ross, a dorit să vadă și să audă cum cântă surorile. Müller a fost de părere că ar fi mai bine să le rugăm noi, direct; am avea mai mult succes decât dacă le-ar ruga el. Am bătut la ușa mănăstirii lor. Stareța a venit și când a auzit dorința noastră, ne-a rugat să rămânem în capelă până când surorile vor veni, după cuvenita rânduială, să cânte. Am acceptat invitația și am intrat apoi într-o altă încăpere unde existau mese lungi cu scaune așezate de fiecare parte. Pe ele ședeau câteva surori care scriau imnuri în caietele lor de cor, o capodoperă de ornamente. Șase dintre surori au început să intoneze o melodie plăcută. Dar, înainte și după ce au cântat, surorile au stat mult de vorbă cu noi și cu Müller, povestind foarte degajat despre una și despre alta. Atât la venire cât și la plecare am dat mâna cu fiecare dintre ele, iar ele au confirmat prietenia lor, după obicei, printr-o poziție și o apăsare specială a mâinii. Dl. Ross a plecat acasă și m-a lăsat singur. Un grup de vreo zece frați au venit la Müller – nu știu: ca să mă viziteze pe mine sau să-mi arate respectul față de Müller. La ora șase s-au ridicat și s-au îndreptat către mănăstirea surorilor, urcând în șir indian dealul. Am întrebat ce înseamnă acest lucru. Müller mi-a spus că se duceau la o Cină a iubirii organizată de surori. „Hai să mergem și noi“, am zis. Müller a refuzat spunând că nu a fost invitat și a adăugat: „N-am știut nimic de întâlnire până nu m-au vizitat acești zece frați. Putem lua masa de seară cu ceilalți frați. O să fie la fel de plăcut.“

Sosise timpul cinei. Frații au ieșit din chilii și au coborât scara unul după altul spre sala de mese. Era o sală foarte mare, cam de o sută de persoane, cu două mese lungi. În jurul sălii, la locuri de pasaj, erau câteva cutiuțe acoperite cu o pânză de in în care se țineau Biblii. Pe masă era o față de masă și puse farfurii adânci, de lut ars. Felurile de mâncare erau orz cojit, fiert în lapte cu crupe de pâine; alt fel de mâncare era dovreac fiert și felii de pâine prăjită unse cu unt. Fiecare și-a luat locul. Un timp au stat toți cu ochii închiși. Apoi unul din frații de la masă a citit un pasaj din Biblie după care au stat iar câteva clipe în reculegere. Fiecare a scos apoi din buzunar o pungă în care erau o lingură de lemn și un cuțit. Toți au mâncat cu mare poftă, întâi orzul apoi dovreacul fiert. Cuțitul nu a fost folosit decât pentru a tăia pâinea și a întinde untul. În timpul mesei nu s-a scos nici un cuvânt. La sfârșitul mesei s-a citit din nou un capitol din Biblie.

După masă, Müller și Eliazar au rămas cu mine în la sala de mese și m-au întrebat ce cred despre felul lor de viață. Știu eu oare ce-am mâncat? Știu eu cât timp se poate trăi cu o astfel de dietă? Toți au fost de acord că natura umană poate fi satisfăcută cu o mică cantitate de hrană;

cumpătarea în mâncare și băutură și folosirea alimentelor potrivite ne apără de boli, întrețin un corp în bună activitate și o minte voioasă; că dacă tot ce depășeșete necesarul de alimente ar fi folosit pentru cei în nevoie, atunci n-ar mai fi atâtea spitale în Europa, iar creștinătatea ar arăta cu totul altfel decât arată acum. Eleazar mi-a spus că Englezii, care nu pot trăi fără carne la fiecare masă, se miră ce mănâncă ephrații. Dar gustul german e diferit, mulți țărani din Germania nu se ating de carne mai mult de cinci ori pe an. Am întrebat dacă ei consideră că mâncarea de carne este un păcat. Muller mi-a răspuns: „Nu! Dar frații nu doresc să mănânce carne. Mâncarea noastră este din vegetale precum varză, rădăcinoase, verdețuri, lapte, unt, brânză și pâine bună. La Cinele iubirii sunt făcute unele îmbunătățiri. Nu interzicem nimănui să mănânce carne. Vinul nu-l folosește decât în caz de boală.“

Am mai întrebat cum este cu mesele unei zile întregi. Ei mi-au spus că în zilele de lucru, de obicei, frații iau masa fiecare în chilia lui; la prânz se pot duce la bucătărie și primi ce se găsește acolo. Cina o iau toți, împreună.

Am coborât iar în camera lui Müller care mi-a arătat un exemplar din „Istoria și persecuțiile anabapțiștilor“ (Martyrer Spiegel“), o lucrare mare și groasă, în folio, pe care el însuși o tradusese din olandeză în germană pentru mennoniți și apoi o tipărise în Ephrata; cea mai mare carte tipărită din Pennsylvania. La traducere și tipărire muncise trei ani și n-a dormit mai mult de patru ore pe noapte.

A doua zi de dimineață, sâmbătă, am fost trezit la ora șase și mi s-a spus că serviciul divin începe peste o jumătate de oră. M-am îmbrăcat, m-am dus la Müller, și cu el ne-am îndreptat spre ce-a de-a treia capelă unde serviciul divin are loc odată pe lună și unde vin cele două mănăstiri precum și credincioșii din jur. Toți au venit în șir, unul după altul și au intrat în capelă. Mi-am luat locul în rândul bărbaților, iar Müller s-a dus în partea stângă a sălii.

Capela nu era prea mare, ajungea pentru o sută de persoane. Partea din față a capelei ocupa o treime ca mărime și era așezată cu câteva trepte mai sus decât restul. Acolo ședeau frații mănăstirii. La balcon stăteau surorile. Fratele Friedsam avea scaunul așezat între balcon și restul congregației. Corul a urcat la balcon, întâi frații din cor, apoi surorile. Capela era populată și cu credincioși aparținând altor credințe.

După ce se adunară, stătură toți într-o perfectă liniște. Îl vedeam acum pe Fratele Friedsam cum se pregătea: își ținea amândouă mâinile pe coaste, își ridica și își cobora capul, își mișca ochii în colo și-ncoace. Apoi respiră adânc și începu să cânte pe un ton jos și încet. La aceasta, surorile de la balcon, răspunseră printr-un cântec, frații se adăugară și ei și toți cei din cor se uniră într-un imn fermecător care dură cam un sfert de oră. Müller se ridică apoi și dădu citire capitoului corespunzător din Isaia.

Fratele Friedsam își reîncepu mișcărilor pregătitoare, se ridică și începu să vorbească despre întunericul în care băjbăie mîntea omenească și se rugă pentru lumina de sus și pentru binecuvântare. Apoi, luă loc și predică despre sfințirea vieții, despre primejdia ispitei, despre nevoia de veghere. Omul oscilează între credință și necredință. În urma credinței vin speranța și milostenia. Credința este temerea de Dumnezeu lăuntrică. Vorbea din ce în ce mai repede, însoțit de gesturi rapide. Își întindea brațele, își apăsa mâinile pe piept. Cei din adunare păreau foarte mișcați. Müller s-a dus în față și a propus să se cânte un psalm. (Este de remarcat că fiecare din cei prezenți are libertatea de a lua cuvântul și de a face o sugestie profitabilă pentru congregație). Atunci, fratele Friedsam se aplecă spre unul din frați care stăteau pe banca de lângă el, îi dădu tonul și-l rugă să înceapă. Acesta începu psalmul. Frații și surorile din față, ținând în mâini cărțile de psalmi și de coruri, se uniră în cânt; ceilalți călugări, ca și restul congregației, rămaseră muți.

Menționez că fiecare psalm din Ephrata are trei melodii diferite și în funcție de aceasta sunt scrise și caietele de note de către surorile din mănăstire. Unii frați și surori cunosc bine muzica vocală. Când cântă, țin în mână atât caietul cu note, cât și cartea de psalmi, fiecare dintre ele e de mărimea quarto. Coriștii se uită alternativ în cele două, lucru greu de realizat dacă exercițiile de cânt nu ar avea loc în timpul săptămânii zilnic.

După psalm, fratele Fierdsam i-a întrebat pe cei de față dacă cineva are de adus un cuvânt de zidire pentru întreaga adunare... Această parte a serviciului lor divin constă din conversație liberă, unde fiecare povestește ce are pe suflet, în ce stare spirituală se află. Fratele Fierdsam își spune apoi părerea. Serviciul divin s-a terminat la ora 8. Toți au părăsit adunarea în aceeași ordine în care au intrat, întâi cei de pe băncile din apropierea ușii, apoi cei de lângă ei, întâi jumătatea cu surorile, la urmă jumătatea cu frații. La fel și cei de la corul de la balcon.

L-am întrebat pe Müller cum este petrecută în continuare ziua. El mi-a răspuns că frații rămân cea mai mare parte din timp în interiorul chiliilor lor. „Ei muncesc mult în timpul săptămânii. De aceea trebuie să se odihnească. Dacă munca cuiva este fizică așa trebuie să-i fie și odihna.“ Trebuie să mai arăt și faptul că, sărbătorindu-și Sabatul într-o sâmbătă, acest lucru vine în conflict nu numai cu ordinea creștină, ci și cu legea fundamentală, a țării acesteia care declară, în mod expres, că duminica este sabat pentru toți. Ca o consecință a acestui lucru, când s-au instalat în acest county primii magistrați, i-au pedepsit pe ephrațiți luându-le caii și boii de la plug și impunându-le amenzi. Acest lucru însă nu i-a impresionat cătuși de puțin pe ephrațiți. Atunci, au fost arestați și târați în mari grupuri până la Lancaster și băgați în închisoare. Frații au răspuns însă prin greva foamei, a setei și somnului timp de mai multe zile. Toate acestea au mișcat inimile guvernatorului și magistraților și, pentru un timp, i-au lăsat în pace pe frați.

După serviciul divin, fratele Fierdsam a venit la mine să mă viziteze, o onoare care nu i se face oricui, după cum mi s-a spus. El îmi ură bun venit la frățietatea din Ephrata și-mi vorbi în cuvinte însoțite de gesturi prietenoase. Am intrat în cameră la Müller și acolo bătrânul Fierdsam s-a dovedit mai vital decât toți ceilalți.

M-a întrebat ce cred eu despre (comunitatea) societatea lor. Am răspuns: „Nu e nimic de mirare într-o țară ca aceasta, cu o asemenea toleranță față de creștini să ai orice formă de credință. Unii dintre ei, bine intenționați, și-au ales un mod special de viață în acord cu modul lor de înțelegere a lucrurilor și doresc să împărtășească aceasta și celorlalți. Îi înțeleg pe cei care au văzut în Germania mai multe forme de viață comunitară. Unii, însă, au reținut de acolo numai ce este morocănos și mai amar din creștinism și se poartă cu oamenii din jur de parcă ar vrea să-i înghită. Așa ceva nu poate fi considerat ca o probă de dragoste și de blândețe creștină, în ciuda lungilor lor straie călugărești, ca cele ale dumneavoastră.“ La aceasta Muler a replicat: „Cuvintele dumneavoastră m-au mișcat foarte mult. La fel gândim și noi. Copiii lui Dumnezeu nu trebuie să aibă o figură acrită. Un om nemulțumit nu poate avea o față veselă, nici cel cu o minte echilibrată o față acră. Dacă suntem mulțumiți cu voința Tatălui ceresc, vom avea noi înșine satisfacție, vom avea o figură veselă chiar în clipele amare ale morții.“

L-am întrebat pe fratele Fierdsam dacă locul ales pentru mănăstire e sănătos. El mi-a răspuns că timp de 22 de ani, de când e aici, nu a avut febră decât o singură dată și că atunci a fost destul să alerge în jurul dealului ca să se facă sănătos. Pușini dintre ei sunt bolnavi, în timp ce în jur bânuie tot felul de stări febrile și pleurezii. Acest lucru îi pun în legătură cu dieta lor sănătoasă.

L-am mai întrebat în legătură cu modul de botez. „Rareori primim printre noi pe alții“, mi-a răspuns el, „decât pe cei care au fost botezați și care au cunoștințe suficiente cu privire la creștinism. Dar, dacă unii vor să facă parte din societatea noastră, noi întâi îi instruim, apoi îi conducem la apă, oficiantul le pune întrebările necesare la care ei trebuie să răspundă. Când persoana respectivă îngenunchiază în apă, ea trebuie să-și astupe nasul și gura cu amândouă mâinile. Oficiantul pune mâna dreaptă peste cele două mâini ale candidatului și mâna stângă sub ceafa acestuia pentru a-i sprijini capul, apoi îl cufundă în apă. Dacă persoana botezată opune rezistență în timpul cufundării, botezătorul trebuie să întrebuițeze suficientă forță pentru a-i învinge rezistența.“

Acești frați trăiesc în dragoste unii cu alții, se cheamă pe nume, se sărută la orice masă și își spal picioarele unii altora. Regulile lor la biserică, la muncă, în alte ocazii sunt orale, nu scrise, sunt frecvent modificate după cum o cere permanenta lor edificare. Frații trăiesc în libertate de conștiință, fără legislație teologică.

Eu consider că lucrarea lor se află încă la început, într-o stare incipientă. Mai constat că au și multe obiceiuri iudaice. Barba lor lungă, până la urechi, hainele albe, dieta spartană, toate conduc la o înfățișare anemică, firavă. Merg desculți, practică spălarea picioarelor, sărbătoresc ziua a șaptea, numără orele zilei după felul iudeilor, dacă citesc Scriptura e mai totdeauna din vechiul Testament, din Profeți și din Psalmi. Se aseamănă cu Quakerii prin aceea că sunt și ei un fel de Entuziaști. Citesc Scriptura, dar consideră că posedă și o „lumină interioară“ care o transcede pe cea „exterioară“. Pretind că predicile lor vin din acea lumină imediată, că sunt împinși de Duhul chiar în clipa în care vorbesc în adunare și care le poruncește ce să spună. Nu-și pregătesc textul rugăciunilor, se roagă cum se simt inspirați.

Ca și Anabapțiștii, nu primesc pe nimeni în comunitatea lor decât dacă sunt botezați de ei. Îi botează pe cei care vin din alte biserici. Îi botează numai pe cei care au atins vârsta adultă. Botezul lor se face prin imersie în apă de râu. Țin serviciul divin și la miezul nopții.

În jurul mănăstirii, mulți dintre adepți, au cumpărat ferme și case. La aceștia există obiceiul să nu lase pe oamenii de altă credință să vină prea aproape de ei. Trăiesc în pace cu venicii. Dacă apar divergențe, sunt gata să renunțe la un drept al lor sau la un bun material, sau pun întreaga problemă spre rezolvare în mâna altcuiva pentru a evita contactul cu judecata.

La o distanță oarecare de mănăstire există și câțiva sihaștri în locuințele lor făcute, cele mai multe din ele, de către Comunitatea (Societatea) frățească și pe cheltuiala ei.”²⁶

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Chronicon Ephratense, Ephrata, 1786.

Diaconescu, Mircea Valeriu, *Conrad Beissel și Mănăstirea sabatariană de la Ephrata. Pennsylvania, America*, în „Sabatarienii transilvăneni”, nr. 1. București, 1999.

Diaconescu, Mircea Valeriu, *Păzirea Sabatului în Ardeal. Contribuții la studiul istoriei bisericesti moderne*, în „Sabatarienii transilvăneni”, nr.1, București, 1999.

Ellis, F., S. Evans, S., *History of Lancaster County*, Pennsylvania, Phil., 1983.

Gottrecht, Friedsam, *Conrad Beissel. Deliciae Ephratense, Pars I. Oder des ehrwürdigen Vatters Friedsam Gottrecht, Weyland Stiffers und Führers des Christlichen Ordens der Einsamen in Ephrata in Pennsylvania, Geistliche Reden*, Ephrata Typis Societatis, 1773.

Lohman, Martin, *Die Bedeutung der deutschen Ansiedlungen in Pennsylvania*, Stuttgart, 1923.

Ruth, Jacob, *Das Heutige Signal, Oder Posaunen Schall, Ephrata*, 1812.

²⁶ Mircea Valeriu Diaconescu, *Păzirea Sabatului în Ardeal. Contribuții la studiul istoriei bisericesti moderne*, în „Sabatarienii transilvăneni” ..., p. 56-60.

CÂTEVA CONSIDERAȚII PRIVIND DESTINUL IMAGINII ÎN MODERNITATE

PAUL SILADI¹

ABSTRACT. *Some Reflections on the Destiny of Image in Modernity.* The image's itinerary through history is closely dependent on the cultural context. This fact becomes even more obvious when one analyses the image's recent destiny. Self-reference is one of modernity's dominant traits, one easily identified among the characteristics of the image in media society. If from the point of view of semiotics there is a break of the natural connection between signified and signifier, in the case of the image already Jean-Luc Marion notices, already at the end of the '80s, that the image enjoys an ever greater independence from the reality it should represent. Modern image is supposed to be free from any original.

This new status generates changes on the anthropological level, as G. Sartori warns. Consequently, a certain type of iconoclasm appears, one that attempts to bring the image back to its iconic state. And this means rediscovering the natural image-original ratio, following the kenotic model of the icon.

Keywords: *Image, Modernity, Postmodernism, Jean-Luc Marion, Jacques Ellul*

1. Modernitate și postmodernism

Parcursul pe care imaginea îl are în istorie nu este independent de contextul cultural în care se găsește. Acesta este motivul pentru care înainte de a contura o viziune asupra situației actuale, este necesară o scurtă privire asupra modernității și postmodernismului, entități culturale matrice care modelează gândirea, și care se reflectă în înțelegerea imaginii, subiectul prezentei analize. Pentru o atare prezentare vom utiliza în principal analizele făcute Horia Roman Patapievici², fără a ne limita la acestea, deși linia generată de acesta rămâne definitorie și cu multiple potențialități teologice³.

Necesitatea definirii pe cât posibil limpede a acestor termeni și a realităților culturale ce se găsesc în spatele lor este datorată și faptului că ei sunt utilizați adesea într-o „manieră vagă, improprie” după cum remarcă Radu Preda.⁴ Ba mai mult în domeniul teologiei modernitatea este asociată sau chiar înlocuită cu secularizarea⁵, și acest concept, la rândul său este pus în legătură cu „tot ceea ce poate fi mai rău din punct de vedere spiritual”⁶. Evident, nu vom considera, aprioric, modernitatea ca

¹ *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, siladipaul@yahoo.com.*

² HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Omul recent. O critica a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde când ceva se câștigă”*, Humanitas, București, 2002; HORIA-ROMAN PATAPIEVICI, *Discernământul modernității, 7 conferințe despre starea de fapt*, Humanitas, București, 2005.

³ Adrian Niculcea face o serie de aprecieri privind valoarea teologică a judecăților privind modernitatea din lucrarea „Omul recent”. Autorul este elogios la adresa studiului, chiar dacă remarcă faptul că erudiția „impresionantă” a lui Horia Roman Patapievici se limitează la lumea academică și culturală occidentală. Totuși, în opinia lui Niculcea, ampla lucrare a lui Patapievici este „un catehism în ceea ce privește problematica modernității și mai ales a postmodernității”. ADRIAN NICULCEA, „Intellectualul român între „moartea lui Dumnezeu” și un creștinism „imaginal””, *Studii Teologice* 2 (2005), p. 150.

⁴ RADU PREDĂ, *Comunismul, o modernitate eşuată* (= Universitas), Eikon, Cluj-Napoca, 2009, p. 38.

⁵ O analiză teologică din perspectivă ortodoxă a secularizării face părintele Ioan Bizău. Vezi IOAN BIZĂU, „Die Seuche der Säkularisierung und die sakramentale Erfahrung der Kirche”, *Studia UBB Theol. Orth.* 1-2 (2001); IOAN BIZĂU, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

⁶ PREDĂ, *Comunismul, o modernitate eşuată*, p. 39; Problema secularizării depășește interesele prezentului studiu. Pentru detalii în acest sens vezi sinteza RENÉ RÉMOND, *Religion und Gesellschaft in Europa: von 1789 bis zur Gegenwart*, C.H.Beck, 2000; o lucrare publicată inițial în limba franceză în anul 1996 și reluată ulterior la aceeași editură RENÉ RÉMOND, *Religion et société en Europe: la sécularisation aux XIXe et XXe siècles, 1789-2000*, Seuil, 2001; Nu poate fi trecută cu vederea nici lucrarea lui Charles Taylor care a fost gratificată în anul 2007 cu premiul Templeton CHARLES TAYLOR, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 2007; Cele mai recente dezbateri pe tema secularizării pot fi găsite în

fiind sinteza și punctul de plecare al tuturor neajunsurilor spirituale ale lumii contemporane, ci, conștienți că „achizițiile modernității se plasează inevitabil sub semnul ambivalenței”⁷, vom avea totuși în vedere mai degrabă lucrurile care s-au pierdut în acest proces, decât avantajele dobândite⁸, tocmai pentru a da demersului nostru o dimensiune restauratoare, fără a intenționa însă, câtuși de puțin, să ne așezăm în rândurile detractorilor modernității și ale achizițiilor ei.

Așadar, ce este modernitatea? Dicționarul *Le Petit Robert*⁹ (ales pentru că este reprezentativ pe plan internațional, însă se putea foarte bine alege oricare alt dicționar serios) definește modernitatea ca ceea ce ține de evoluția recentă într-un anumit domeniu sau ceea ce aparține unei epoci posterioare Antichității (din seria de definiții care acoperă amplitudinea semantică a acestui termen, am ales doar ceea ce ține de interesul prezentului studiu). La origine, acest cuvânt provine de la adverbul de timp latin *modo* care înseamnă *de dată apropiată, recent*¹⁰. Termenului, având inițial doar o semnificație temporală, i s-au adăugat treptat conotații calitative¹¹, care au devenit chiar mai importante decât cele dintâi. Când un obiect este ales datorită modernității sale, nimeni nu are în vedere nouitatea temporală, ci se au în vedere asociațiile calitative pe care le suscită acest termen. În această direcție vine și conceptul de modernizare, introdus ca termen tehnic pe la mijlocul secolului XX¹², care este un echivalent pentru îmbunătățire. Tocmai pentru că modernitatea este mai mult decât un concept care definește o epocă istorică, el poate fi supus unei analize filosofice sau teologice.¹³

Radu Preda definește modernitatea (ce-i drept, având în vedere mai cu seamă latura sa socio-politică) în următorii termeni:

„Născut din gestul contestatar al forțelor ideologice ale unei Europe occidentale căutând emanciparea politică de sub influența Romei, prefațat în acest sens de Reforma lui Luther și coroborând mai mulți factori, de la noile descoperiri geografice la cele în domeniul științelor exacte, bazat pe un sistem de drept plasat deasupra categoriilor religio-morale, postulând libertatea funciară a persoanei umane inclusiv sau mai ales atunci când este vorba despre credința religioasă a acestuia, dând întâietate rațiunii asupra credinței și cultivând experimentul drept probă ultimă a realității - proiectul modernității în derulare de mai bine de trei secole și care ajuns între timp marca identitară a Europei, dar și a Americii de Nord, produs de export predilect al lumii vestice, a însemnat înainte de orice o profundă ruptură față de imaginea lumii dominată religio și politic timp de un mileniu.”¹⁴

lucrarea LINELL CADY, ELIZABETH SHAKMAN HURD, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010; Pentru abordarea secularizării din perspectiva sociologiei religiei vezi contribuția lui Steve Bruce la BRYAN TURNER, *The new Blackwell companion to the sociology of religion*, Wiley-Blackwell, Chichester West Sussex U.K. / Malden MA, 2010, pp. 125-140.

⁷ PEDA, *Comunismul, o modernitate eșuată*, p. 41; Vezi și capitolul „The Normative Content of Modernity” în JÜRGEN HABERMAS, *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*, traducere de Frederick Lawrence, Reprinted, Polity Press, Cambridge/Malden, 2007, p. 338.

⁸ Sau, dacă ar fi să utilizăm termenii lui Horia Roman Patapievici, am putea vorbi despre o critică a modernității pornită din conștiința faptului că atunci când ți se deschide în față un drum, fără să vrei, în mod automat, în spate ori în laterală ți se închide un altul. PATAPIEVICI, *Omul recent*, p. 12.

⁹ PAUL ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (= Le petit Robert), Soc. du Nouveau Littré, Paris, 1977.

¹⁰ GHEORGHE GUȚU, *Dicționar latin-român*, Științifică, București, 1995, p. 345.

¹¹ NEVILLE MORLEY, *Antiquity and modernity*, Wiley-Blackwell, Chichester U.K. / Malden MA, 2009, p. IX.

¹² Vezi capitolul „Modernity’s Consciousness of Time and the Need for Self-Reassurance” HABERMAS, *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*, pp. 2-3.

¹³ RICHARD WINFIELD, *Modernity, religion, and the War on Terror*, Ashgate, Aldershot Hampshire England / Burlington VT, 2007, p. 11.

¹⁴ PEDA, *Comunismul, o modernitate eșuată*, pp. 39-40; Pentru o mai bună conturare a contextului cultural și filosofic care a constituit geneza modernității vezi și lucrările recomandate de autorul citat: PAUL HAZARD, *Crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, 1961; în românește PAUL HAZARD, *Criza conștiinței europene 1680-1715*, traducere de Simona Șora, Humanitas, București, 2007; CHRISTOPHER ALAN BAYLY, *The birth of the modern world, 1780-1914: global connections and comparisons*, Wiley-

Avem în această frază sinteza a ceea ce a constituit nașterea modernității din perspectivă socio-politică. Simplificând însă foarte mult lucrurile putem spune că modernitatea este o ruptură voluntară și conștientă cu trecutul și cu valorile anterioare, înțeasă inițial ca opoziție față de Antichitate.¹⁵

În afara acestei rupturi față de trecut, însă modernitatea mai presupune deschiderea față de viitor. În felul acesta modernitatea este un proces care se reproduce pe sine mereu și mereu¹⁶, de aceea a fi modern înseamnă a fi din ce în ce mai modern¹⁷, iar un om modern este unul pentru care faptul de a fi modern este o valoare în sine, complet independentă de orice conținut.¹⁸ În această epocă nouitatea este totul. Este judecătorul suprem și totul trebuie înnoit complet din ce în ce mai repede.¹⁹ Proclamarea modernității este o contestare radicală a întregului trecut, iar afirmarea modernității se face prin inversarea tradiției.²⁰

Postmodernismul²¹ nu este decât una din multiplele fețe ale modernității,²² sau mai exact spus adâncirea în modernitate.²³ Dar, deși lucrul acesta este destul de ușor de constatat, totuși, discuția despre esența celor două epoci culturale ocupă tot mai mult loc în dezbaterile contemporane, ca teme dominante ale filosofiei.²⁴

Modernitatea și postmodernitatea sunt aceleași în esența lor goală.²⁵ Nu există nimic în postmodernitate care să nu fi existat prima dată în modernitate.²⁶ Postmodernitatea este felul în

Blackwell, Oxford, 2004; PAUL JOHNSON, *Modern times: a history of the world from the 1920s to the year 2000*, Phoenix Giant, 1999; în românește PAUL JOHNSON, *O istorie a lumii moderne, 1920-2000*, traducere de L. Schidu, Humanitas, București, 2005; Pentru aprecieri generale privind lucrarea lui Radu Preda vezi PAUL SILADI, „Din nou despre comunism”, *Verso* 81 (martie 2010), p. 6.

¹⁵ PATAPIEVICI, *Discernământul modernității*, p. 103.

¹⁶ ERNST BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, University of Washington Press, Seattle, 1990, p. 3.

¹⁷ PATAPIEVICI, *Omul recent*, p. 58.

¹⁸ PATAPIEVICI, *Discernământul modernității*, p. 108.

¹⁹ *Ibidem*, p. 110.

²⁰ *Ibidem*, p. 116.

²¹ Postmodernismul este o temă cât se poate de „la modă”, drept urmare literatura dedicată acestei teme este abundentă. Iată câteva titluri care abordează temă sub aspect filosofic, fără însă a se limita aici: RICHARD KEARNEY, *Twentieth-century continental philosophy*, Routledge, London / New York, 1994, p. 393 ș.u.; STUART SIM, *The Routledge companion to postmodernism*, Routledge, London / New York, 2001; STEVEN CONNOR, *The Cambridge companion to postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge UK/New York, 2004; STEFAN MORAWSKI, *The troubles with postmodernism*, Routledge, London / New York, 1996; JOHN O'NEILL, *The poverty of postmodernism*, Routledge, London / New York, 1994; TERRY EAGLETON, *The illusions of postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford UK/Cambridge Mass., 1997; CHRISTOPHER BUTLER, *Postmodernism: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford / New York, 2002; MAXIM SILVERMAN, *Facing postmodernism: contemporary French thought on culture and society*, Routledge, London, New York, 1999; Din spațiul teologic vezi succinta prezentare a postmodernismului făcută de Radu Preda RADU PREDA, „Succesiuni concomitente: între postcomunism și postmodernitate. O analiză social teologică”, *Studia UBB Theol. Orth.* 2 (2008), pp. 147-155.

²² PATAPIEVICI, *Discernământul modernității*, p. 96.

²³ Evident, aceasta nu este singura viziune asupra postmodernității. Există voci care, spre exemplu, afirmă că „postmodernismul este situația în care toate idealurile modernității s-au epuizat, faza în care se pretinde a fi sfârșitul metafizicii, sfârșitul filosofiei și sfârșitul omului.” BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 5. Dar, nici în acest caz nu ne-am îndepărtat prea mult de punctul în care afirmam că postmodernismul nu este altceva decât adâncirea în modernism. Alți susținători ai postmodernismului prezintă sfârșitul modernității utilizând imagini din sfera organică, de tipul îmbătrânire, decrepitudine și moarte naturală. Jean Baudrillard descrie procesul ca fiind unul al pierderii de sens care conduce către indiferența completă, în care creșterea obeză a acesteia din urmă a înlocuit elanul către nouitate. JEAN BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Grasset, Paris, 1983, p. 85.

²⁴ BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 3.

²⁵ Despre imposibilitatea depășirii modernității prin posmodernitate vezi și *Ibidem*, pp. 4-5.

²⁶ Vezi și *Ibidem*, p. 5: „Postmodernismul nu neste nici depășirea modernității, precum nu este nici o epocă nouă, ci este continuarea critică a modernității...”

care noi, oamenii recentii, simțim modernitatea, o modernitate pentru care formele sale de manifestare nu mai sunt blocate de reminiscențele niciunei tradiții.²⁷

Postmodernismul se întemeiază pe două postulate. Primul afirmă că modernitatea este epuizată. Al doilea spune că totul este un simulacru din punct de vedere ontologic și că totul este relativ din punct de vedere epistemologic. Totul este inventat, fiecare realitate este rezultatul unei construcții umane, nu există nimic obiectiv, nu există un adevăr independent de cadrul fixat de societate. Teza lui Horia Roman Patapievici este că postmodernismul nu este decât o formă exacerbată a modernității.²⁸

Postmodernismul este o viziune asupra lumii care afirmă adevărul a trei propoziții: 1. Nu există o realitate esențială (altfel spus totul este un simulacru), 2. Totul este relativ (altfel spus nu se pot face ierarhizări sau distincții, adevărul este fals), 3. Modernitatea este epuizată.²⁹ Concluzia analizei pe care o face Horia Roman Patapievici modernității și apoi postmodernismului ca simplă consecință a modernității este una fundamental creștină.

Cine speră să iasă din modernitate prin postmodernism nu face decât să se adâncească din ce în ce mai mult în ea. Singura modalitate de a depăși modernitatea este situarea în negația principiului său fondator – „Gott ist tot”. Cu adevărat în afara modernității nu este decât cel pentru care afirmația „Viu este Domnul, Dumnezeu nostru” devine *realitate istorică* necesară. Aici fiecare cuvânt este important. Contează că Dumnezeu ESTE, că Dumnezeu, care este principiul universal este VIU, că Dumnezeu este DOMNUL și că este al NOSTRU – al oamenilor vii, muritori, concreți, unici. Nu „zeu” sau „zei” ne pot mântui. Doar Dumnezeu.³⁰

Putem spune astfel că Biserica se găsește în conflict cu duhul vremii instaurat de modernitate, dar de asemenea ea este singura care poate oferi o soluție reconciliatoare, pentru că, așa cum arătam și mai devreme, modernitatea nu poate fi văzută în tonuri exclusiv negre.

2. Problema autoreferențialității ca element definitoriu al modernității și postmodernismului

Scriind despre trăsăturile esențiale ale postmodernismului Ernst Behler afirmă:

„Un al mod de a descrie postmodernismul ar fi prin intermediul semioticii, spunând că în societatea noastră relația dintre semnificat și semnificat nu mai este una intactă, în sensul că semnul nu se mai referă la ceva semnificat, o entitate dată, ci se referă totdeauna la un alt semn. În felul acesta nu ajungem niciodată la adevărata semnificație a lucrurilor, ci doar la alte semne, interpretări ale altor semne, interpretări ale interpretărilor și în felul acesta ne mișcăm de-a lungul unui infinit lanț de semnificații.”³¹

Suntem astfel aruncați în chiar inima acestei chestiuni definitorii a modernității sub chipul său postmodern (ca să fim în ton cu demonstrația anterioară a legăturii organice existente între modernitate și postmodernism). Anume ruperea legăturii dintre semn și semnificat, sau dintre simbol și realitate simbolizată. Tema aceasta este una centrală pentru analiza noastră, întrucât atât cuvântul cât și imaginea sunt medii de comunicare, fiecare dintre ele având menirea de a fi punți aruncate înspre realități, fie ele vremelnice sau veșnice. Despre cum punțile acestea sunt surpate în postmodernism vom vedea în clipa în care vom analiza în parte, cuvântul și imaginea în destinul lor recent.

3. Imaginea în modernitate

Jean-Jacques Wunenburger arată în lucrarea sa fundamentală „Filosofia imaginilor” că imaginea este o categorie mixtă, care se situează la jumătatea drumului dintre concret și abstract, dintre real și gândit, dintre sensibil și inteligibil. Imaginea este o reprezentare mediană și mediatoare.³²

²⁷ PATAPIEVICI, *Discernământul modernității*, p. 115.

²⁸ Vezi demonstrația integrală PATAPIEVICI, *Omul recent*, pp. 110-114.

²⁹ *Ibidem*, pp. 124-125.

³⁰ *Ibidem*, p. 116.

³¹ BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 6.

³² JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Philosophie des images* (= Thémis: Philosophie), Presses Univ. de France, Paris, 1997, p. XI; (lucrarea a fost tradusă în limba română cu titlul JEAN-JAQUES WUNENBURGER, *Filosofia imaginilor*, traducere de Muguraș Constantinescu, Polirom, București, 2005).

Imaginea nu este deci lucrul în sine, căci în acest din urmă caz nu ar mai fi o reprezentare, ci însăși prezența, ceea ce înseamnă că imaginea ia locul obiectului, că semnaleză distanța, exterioritatea, absența realității reprezentate.³³ A fi o imagine înseamnă mai precis a fi „ imaginea a ceva”, adică înseamnă a nu exista prin sine, ci a trimite la un altceva exterior.³⁴

3.1. Desprinderea imaginii de original sau autoreferențialitatea

Situația imaginii în contemporaneitate a fost analizate de teologi și filosofi, care insistă asupra independenței tot mai mare pe care imaginea o capătă față de orice model³⁵ odată cu modernitatea (o poziție clară în acest sens are Jean-Luc Marion³⁶). Trebuie pusă întrebarea care este originalul de la care provine imaginea, deoarece imaginea permisă de tehnică este (din ce în ce mai) liberă de exigența oricărui original. Imaginea nu are alt original decât ea însăși și încearcă să se facă acceptată drept original³⁷, și să devină realitatea însăși. În felul acesta, ajungem din nou la tema pe care o propuneam anterior, anume aceea a autoreferențialității specifice semioticii definitorii pentru postmodernism³⁸. În acest context, pierzând referința la un original care o precede, imaginea capătă o libertate uriașă, ea devenind mai mult decât un mod de a fi, o lume în sine, așa cum se exprimă, printr-un joc de cuvinte imposibil de tradus exact în limba română, Jean-Luc Marion.³⁹ Lumea a devenit ea însăși imagine, iar ceea ce trăim acum este epoca audio-vizuală a istoriei, căreia „nimeni nu ezită să-i preciză viață lungă, o împărăție de o mie de ani”⁴⁰, instalată printr-o „revoluție liniștită”⁴¹.

Să revenim însă la problema originalului, care este o temă cheie pentru înțelegerea destinului pervertit al imaginii recente. Observația desprinderii imaginii de vreun original la care să se refere și de la care să se revendice, ține deja de simțul comun. Media audio-vizuală face posibil ca imaginea care domină să nu aibă alt „alt original decât ea însăși, și numai ea însăși”⁴². Constatarea aceasta este făcută de Marion încă în anul 1987, atunci când publică pentru prima dată studiul „L'aveugle à Siloé (ou le report de l'image à son original)”⁴³, pe care îl va relua apoi în 1991⁴⁴ și 1996 în lucrarea *La croisée du visible*, ediția deja citată, și care a devenit de referință⁴⁵. Cu toate că au trecut mai bine de douăzeci de ani de la acel moment, actualitatea acestor texte nu este epuizată, ba dimpotrivă, tendința înspre o tehnicizare excesivă și apariția mediilor de comunicare virtuale fac ca abia acum semnalele de alarmă trase atunci să își dovedească pe deplin utilitatea. Un foarte bun exemplu în acest sens este o afirmație făcută în studiul pomenit: pentru ca astăzi o

³³ E. FULCHIGNONI, *La civilisation de l'image*, Payot, Paris, 1969, p. 8.

³⁴ JEAN DELACOUR, *Le cerveau et l'esprit*, Presses Universitaire de France, Paris, 1995, p. 101.

³⁵ *Ibidem*, p. 126.

³⁶ JEAN-LUC MARION, *La croisée du visible*, 1re éd., Presses universitaires de France, Paris, 1996; (lucrarea a fost tradusă și în limba română cu titlul JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană - o privire fenomenologică*, traducere de Mihail Neamțu, Deisis, Sibiu, 2000).

³⁷ MARION, *La croisée du visible*, pp. 85-87.

³⁸ BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, p. 6.

³⁹ „Imaginea devine pentru noi mai mult decât o modă – devine o lume (joc de cuvinte în original *Plus qu'une mode – un monde*). Lumea s-a făcut imagine.” Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană - o privire fenomenologică*, p. 79.

⁴⁰ Marion face aici o referire clară la tentația hiliastă, crearea unei împărății cerești pe pământ, chiar fără Dumnezeu, care a măcinat întregul secol XX. *Ibidem*, p. 80.

⁴¹ Sintagma „revoluție liniștită” cu referire la preluarea preluarea prim-planului de către imagine, în detrimentul cuvântului îi aparține lui Jean-Luc Marion (*Ibidem*); În fond însă nu există diferențe între „revoluția liniștită” a lui Marion și diagnosticul lui Jacques Ellul, care pune victoria cuvântului asupra imaginii pe seama „lenei intelectuale”. JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, traducere de Joyce Main Hanks, Eerdmans, Grand Rapids Mich., 1985, p. 37.

⁴² MARION, *Crucea vizibilului*, p. 80.

⁴³ JEAN-LUC MARION, „L'aveugle à Siloé (ou le report de l'image à son original)”, *Revue Catholique Internationale. Communio* XII, 6 (noiembrie 1987).

⁴⁴ JEAN-LUC MARION, *La croisée du visible*, I, La Différence, Paris, 1991.

⁴⁵ MARION, *La croisée du visible*.

imagine să fie populară trebuie să se elibereze de exigența oricărei referințe în afara ei înșiși⁴⁶. O asemenea judecată își dovedește pe deplin actualitatea în clipa în care analizăm imaginile produse în mediul de comunicare virtual, și tot ce ține de acest domeniu, inclusiv rețele virtuale de socializare, în care o imagine, cu cât se desprinde mai mult de originalul ei, cu atât se bucură de mai mult succes.

Desprinderea imaginii de originalul ei, sau chiar mai mult, de orice original, este o achiziție specifică secolului XX, dar cu consecințe pe mai departe. Evident, lucrul acesta nu s-a petrecut instantaneu, ci pe parcursul câtorva etape succesive, care au culminat cu imaginea televizuală, după cum apreciază Marion. Televiziunea, așa cum arată acesta, nu este doar o continuare a ceea ce fuseseră înainte teatrul și cinematografia. În aceste două cazuri, chiar în momentul în care se producea ficțiunea, legătura cu realul era foarte bine fixată. În teatru

„originalul rămâne prezent în însuși momentul în care, cu consimțământul meu activ, iluzia naște imagini ale unei alte lumi: la capătul reprezentației imaginilor voi aplauda originalul în carne și oase, în act, aici și acum. Cinematograful, desigur, întârzie sau interzice această revenire la ideal: aici actorii au putut muri, fugi sau dispărea în anonim; dar, de drept, i-aș putea găsi la un festival sau asista la o filmare [...], ba chiar să aflu din cărți cine au fost acești actori. Pe scurt, chiar și în ficțiunea cea mai deliberată, imaginea trimite cel puțin la o realitate – aceea a actorilor. [...] Această trimitere la un original, oricare ar fi el, imaginea televizuală a distrus-o.”⁴⁷

Avem de-a face așadar cu o lume a imaginilor create și propagate artificial, în care accesul la realitate este blocat printr-o realitate substitutivă care se interpune.⁴⁸ Lucrul acesta este foarte ușor de urmărit și în evoluția cinematografului, care se desprinde treptat-treptat tradiția a teatrului. Teatrul, nu are niciodată pretenția că îți oferă privirii evenimente care au loc atunci, în fața ta pe scenă. Dimpotrivă. Teatrul trimite la tradiția povestirii, care, recrează evenimente ce s-au petrecut altundeva și într-un alt timp. Teatrul așadar povestește, și recrează evenimentele doar în măsura în care o poveste poate să facă acest lucrul. Există deci permanent acea trimitere la un original (fie el și fantasmatic) pe de o parte, iar pe de altă parte trimiterea la realitatea distinctă a actorilor care refac povestea. Cinematografia se desprinde însă de această tradiție, în definitiv a povestirii, cu pretenția de a crea iluzii perfecte, de a te face să asiești la un evenimentul însuși și nu la o poveste.

Mecanismele prin care referința imaginii la original a fost distrusă sunt și ele detectate de Jean-Luc Marion. Primul lucru ce trebuie luat în considerare este relație de temporalitate care trebuie să existe în mod firesc între realitate și ficțiune. Dar, nu doar relația cu temporalitatea este afectată, ci și cea cu spațiul. Iată fragmentul în care Marion dezbate problema relației televizuale cu timpul și cu spațiul:

„Orice ședință cinematografică admite o limită: însăși durata performării irealității. Or, televiziunea abolește acest timp; aici nu există nici primă nici ultimă ședință: tunul de electroni bombardează ecranul fără întrerupere, reconstituind pe acesta imagini zi și noapte. («Canalul care nu doarme niciodată»). Scurgerea continuă a timpului – marcă a efectivității lumii reale în filosofie – devine aici dimpotrivă o trăsătură constitutivă a ficțiunii imaginare. Irealitatea rivalizează, așadar, cu temporalitatea realității: de îndată ce programele sale s-au ambiționat fățiș să acopere cele douăzeci și patru de ore ale zilei și cele șapte zile ale săptămânii, televiziunea și-a mărturisit scopul esențial: acela de a-și împotriva realitatea lumii reproducând-o, sau, mai bine spus, producând-o în mod direct. [...] Indistincția dintre lume și fluxul imaginilor e marcată nu numai de folosirea televizuală timpului – dar și de folosirea televizuală a spațiului. Să luăm exemplul care pare să contrazică cel mai mult teza precedentă – jurnalele de televiziune, reportajele de actualități etc. Aici, afară de cazul manipulării și cenzurii, imaginea trimite la cutare sau cutare eveniment efectiv al lumii celei mai reale; fără îndoială, dar imaginile fac disponibile privirii nu doar evenimente lipsite de o măsură comună, fără legătură de sens între ele, dar mai cu seamă având origini geografice atât de disperate, atât de heteroclite uneori, încât nu dispunem de nici o lume imaginabilă, locuită și familiară, pentru a le organiza, pe scurt, pentru a le înțelege. La spațiul pe care aceste imagini mi-l aruncă în față – puțin contează că sunt geografic apropiate sau îndepărtate –

⁴⁶ MARION, *Crucea vizibilului*, p. 80.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁸ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 128.

nu pot pretinde să am acces eu însumi, pentru că el nu se situează în lumea în care locuiesc de fapt. Spațiul pe care-l traversează instantaneu fluxul televizual al imaginilor, nu face posibilă nici o lume, ci o răvășește. [...] În mod paradoxal, un jurnal de televiziune nu-mi arată nimic ce n-aș putea cunoaște decât datorită lui; din contră, el îmi enumeră tot ceea ce n-aș putea cunoaște niciodată, pentru că numai după o clipă originalul îmi pare în chip vădit pierdut.⁴⁹

Lumea intermediară a imaginilor despre care vorbea Jacques Ellul devine posibilă cu adevărat abia în clipa în care un program de televiziune ajunge să emită imagini la nesfârșit. Și totuși, deși universul imaginilor televizuale, chiar dacă atât de criticat pentru efectele sale nefaste asupra conștiinței umane, se găsea în momentul în care scriau cei doi autori citați abia la început de drum. Universurile virtuale pe care tehnica secolului XXI le permite erau probabil încă de neimaginat. Ce trebuie însă să reținem pe mai departe din amplul citat aparținându-i lui Jean-Luc Marion, este că imaginea, pentru a putea să se desprindă cu adevărat de originalul ei a trebuit în primul rând să distorsioneze relația cu spațiul și cu timpul.

Pentru mai buna înțelegere a imaginilor televizuale, spre deosebire de cele din cinematograf, Marion propune un alt joc de cuvinte, de această dată traducibil și în limba română. Este vorba despre punerea în legătură a ecranului, cu acțiunea de a ecrana, în sensul de a bloca accesul înspre ceva. Ecranul este așadar ceea ce ecranează, iar ce altceva poate fi ecranat dacă nu tocmai originalul, care devine inaccesibil. Imaginile se produc pe ecran, tocmai din pricină că originalul este ecranat.⁵⁰

În televiziune, ecranul devine loc al imaginii pentru că produce imaginea în loc să o primească (așa cum este cazul ecranului cinematografic)⁵¹. Ecranul produce imagini fără să se refere vreodată la vreun original, oricare ar fi el. Formă fără materie, imaginea nu păstrează decât o realitate fantomatică, complet spiritualizată. Se poate întâmpla ca o anumită imagine să se refere la un original, dar, ca spectator, nu pot ști asta niciodată; distincția între imaginea fictivă și imaginea unui original este imposibil de realizat din perspectiva privitorului. Ficțiunea și trucajul aparțin regimului normal al imaginii ecranului televizual, referința la un original nefiind decât o excepție. Imaginea televizuală are drept unică măsură privitorul care se uită pentru simpla plăcere de a vedea. Bucuria de a vedea fără ca vreodată să fii văzut. Privitorul fixează norma imaginii fără original având ca exigență dorința de a vedea pentru ea însăși, și fiecare imagine devine validă atunci când satisface această dorință. În felul acesta orice imagine trebuie să se facă idolul privitorului său. Orice imagine este un idol sau este ignorată.⁵²

Când imaginile au pierdut accesul la un original, acestea devin ele însele în mod obligatoriu un original, o lume a falsului, a contra-originalului și deci a minciunilor.⁵³ Lumea reală a dispărut din moment ce imaginea reprezintă propria ei lume întoarsă.⁵⁴

A afirma identitatea sa înseamnă a recunoaște și a transmite o imagine de sine care satisface și privitorii și ceea ce este privit. „Această dorință de imagine – dorință de a deveni cu totul o imagine – epuizează toată înțelepciunea timpului nostru: chiar și înțeleptul este înțelept prin imaginea sa, e înțelept ca o imagine.” Exist pentru că sunt văzut și cum sunt văzut, dar a fi văzut nu este altceva decât a te prostitua, a mima idolul privitorului.⁵⁵

Imensa cantitate a imaginilor produce și schimbări calitative⁵⁶ în domeniul relațiilor cu imaginea, dar și la nivelul de ansamblu al societății, care ajunge să fie percepută ca un spectacol⁵⁷ total⁵⁸.

⁴⁹ MARION, *Crucea vizibilului*, pp. 81-83.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 83.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 85.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1987, p. 74.

⁵⁷ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 115.

⁵⁸ Ioan Ică jr. definește „societatea de consum ca societate a spectacolului total” în: IOAN ICĂ JR., „Provocarea globalizării: mutația umanului”, în *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 10.

Simptomatică pentru această societate a imaginii și a spectacolului este publicitatea, iar „prin publicitate înțelegem întâi de toate modul de a fi al oricărei realități reduse la statutul unei imagini: eu sunt pentru că sunt văzut, și așa cum sunt văzut”⁵⁹.

La capătul acestei necruțătoare analize pe care Marion o face societății spectacolului, sau, utilizând un termen al lui Jacques Ellul, civilizației orientate spre imagine (*image-oriented civilisation*⁶⁰), ni se propune o periodizare o istoriei concentrate a secolului XX în trei etape în funcției de tipul de violență care a dominat.

„După violența armelor (războiul) și violența cuvintelor (ideologia), cunoaștem astăzi teroarea imaginii idolatre; ca și în cazurile precedente, această violență vrea sufletele noastre – dar, pentru a ajunge la acestea, ea nu mai exercită un șantaj asupra trupurilor noastre (ca războiul), ori asupra inteligenței noastre (ca ideologia). Ea pune stăpânire chiar pe dorința noastră; tirania imaginilor idolatre ne biruie cu consimțământul nostru grăbit.”⁶¹

3.2. Homo videns

Definiția antropologică *homo loquens*, este dacă nu un titlu de glorie, cel puțin pe o foarte onorabilă numire. La antipodi se găsește însă sintagma *homo videns*, pe care o propune universitarul italian Giovanni Sartori⁶², asumându-și o postură profetică⁶³ mai mult sau mai puțin îndreptățită.

Teza fundamentală a autorului italian este „că fenomenul video îl transformă pe *homo sapiens* produs de cultura scrisă într-un *homo videns*, în care cuvântul este detronat de imagine⁶⁴. Totul devine vizualizat.”⁶⁵ Riscul cel mare în acest caz îl comportă ceea ce este nevizualizabil. Nevăzutele ies definitiv din această ecuație, provocând o pierdere imensă omului ca ansamblu, o pierdere care ajunge să se reflecte până la nivelul unor modificări ale naturii umane.⁶⁶

Poziția pe care se situează Sartori este adesea similară cu cea a lui Jacques Ellul⁶⁷, anume atacă imaginea televizuală din postura unuia convins de importanța inalienabilă a comunicării bazate pe „limbajul cuvânt”⁶⁸. Diferența esențială dintre om și animal, conform filosofului italian, „este că omul posedă un limbaj capabil să vorbească despre sine însuși [...]. Limbajul nu este doar instrumentul comunicării ci și al gândirii. Iar gândirii nu îi este necesară vederea.”⁶⁹

Spre deosebire însă de Ellul, pentru Sartori este importantă comunicarea lingvistică, și aceasta independent de legătura cuvintelor cu persoana care le rostește, legătură fundamentală pentru Ellul, care era un teolog ce avea ca principale coordonate ale gândirii sale antropologice persoana și libertatea⁷⁰.

Toate iluziile puse pe seama televiziunii (iar când spunem aici televiziune avem în vedere tot ce ține până la urmă de exacerbarea imaginii) sunt spulberate treptat. Rămân în urmă doar goluri și necesitatea un demers iconoclast care sa repună în echilibru cuvântul și imaginea.

⁵⁹ MARION, *Crucea vizibilului*, p. 87.

⁶⁰ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 117.

⁶¹ MARION, *Crucea vizibilului*, p. 89.

⁶² GIOVANNI SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, traducere de Mihai Elin, Humanitas, București, 2006; Aprecieri generale privind această lucrare vezi în PAUL SILADI, „Homo videns”, *Tabor* 3 (iunie 2010).

⁶³ SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, p. 9.

⁶⁴ Cea mai incitantă argumentație teologică a acestei afirmații este făcută, fără îndoială de Jacques Ellul, cel a cărui poziție am prezentat-o pe larg într-un capitol anterior.

⁶⁵ SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, p. 11.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁷ Exprimată mai cu seamă în lucrările pe care le-am mai dezbătut JACQUES ELLUL, *La parole humiliée*, Seuil, Paris, 1981; și ELLUL, *Ce que je crois*.

⁶⁸ SARTORI, *Homo videns, imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*, p. 18.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ A se vedea în acest sens lucrarea JACQUES ELLUL, *The ethics of freedom*, traducere de Geoffrey William Bromiley, Mowbrays, 1976; scriere apărută ulterior și în franceză cu titlul JACQUES ELLUL, *Ethique de la liberté*, Éd. Labor et Fides, Genève.

4. Porunca iconoclastului

Sintagma aceasta îi aparține teologului reformat Jacques Ellul⁷¹, care îi dedică un număr de pagini în monografia sa dedicată raportului dintre cuvânt și imagine în modernitate *La parole humiliée*. În cea mai mare parte cele patru puncte ale acestei „porunci” sunt raționale și demne de luat în considerare *cum grano salis*.

Să vedem însă pe rând aceste patru puncte.

1. Iconoclastul promovat de Jacques Ellul are ca primă țintă audiovizualul, care, prin punerea la oalaltă a imaginilor și a cuvintelor, într-o curgere neîntreruptă și incontrollabilă, implică participarea pasivă și inhibă reflecția.⁷²

Tot aici este inclusă și refuzarea tentației scientismului abuziv, reprezentat de tehnologizarea cunoașterii. Sau, cu cuvintele lui Ellul: „trebuie spulberată iluzia imaginii ca adevăr prin refuzul obstinat de a crede „evidenței”, refuzând a fi iluzionat de statistici, grafice sau produse ale computerelor. [...] Computerul nu trebuie în nici un caz acceptat drept rațiune ultimă.”⁷³

Totuși, precizează autorul citat „iconoclastul nostru nu trebuie să se îndrepte împotriva imaginilor în sine, din moment ce ele sunt perfect legitime, bune, folositoare și necesare în viață. Ne opunem imperialismului și mândriei lor, pizmei și spiritului cuceritor pe care îl inspiră, și pretenției lor de a fi fără limite.”⁷⁴

2. Iconoclastul poate ataca doar transformarea imaginilor și a obiectelor vizuale în idoli și obiecte ale credinței și ale venerării și misticismului. Nu trebuie atacate imaginile care se limitează la funcția și rolul lor. De exemplu oamenii, fără îndoială, au nevoie de expresii artistice.⁷⁵
3. Programul iconoclast propus de Ellul are în vedere menținerea unei limbi inteligibile (cf. I Cor 14, 1-19). „A vorbi clar și rațional exprimă dragostea de aproapele, în vreme ce eforturile contemporane de a distruge limbajul nu exprimă nimic altceva decât singurătatea fundamentală a modernilor.”⁷⁶
4. Pe ultimul punct al programului se găsește invocarea necesității luptei pentru „un limbaj deschis”⁷⁷. Tendința de închidere a limbajului, arată Ellul, vine chiar de la contextul social: de la ritual, repetiție și redundanță. Rezultă diverse forme de discursuri închise: discursuri politice; științifice (prin intermediul așa-ziselor metode științifice, care exclud inovația sau prin intermediul paradigmei de gândire); discursuri ideologice (care în sine sunt limitate la nesfârșite repetiții) și discursurile catehetice, fie că sunt creștine, staliniste sau maoiste. Astfel de închideri ale limbajului exclud limba omenească și intervenția cuvântului lui Dumnezeu.⁷⁸ Trebuie, deci, luptat cu orice preț pentru recuperarea libertății cuvântului, care este poarta de acces către libertatea deplină.

Total străină pentru Jacques Ellul, care nu reușește să-și depășească așezarea confesională, este „soluția iconei”, bine articulată de filosoful catolic, francez, Jean-Luc Marion.

⁷¹ De bună seamă că Ellul nu este singurul care propune un anume iconoclast pornind de la situația contemporană a imaginii. Pe o poziție similară se găsește și Marion, vezi: MARION, *Crucea vizibilului*, p. 94.

⁷² ELLUL, *The humiliation of the word*, pp. 256-257.

⁷³ *Ibidem*, p. 257.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 258.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 259.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 262.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 263.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 264.

5. Soluția icoanei

Aspectele televiziunii, ca parte a civilizației orientate înspre imagine, constituie doar o parte a deosebit de complexei problematici privind modul în care utilizarea imaginii a fost denaturată. Și spun denaturată pentru că a fost ignorată relație ei cu cuvântul pe de o parte, iar pe de altă parte cu realitatea, sau, utilizând terminologia lui Jean-Luc Marion, cu originalul.

Care este deci soluția pentru a scăpa de tirania imaginilor goale, de această lume întoarsă (*contre-monde*) a iluziei, așa cum este ea numită de Jean-Luc Marion. Răspunsul nu poate fi altul decât icoana, dar o icoană eliberată de logica imaginii. În fața situației contemporane a imaginii – care uzurpă orice realitate precisă pentru că ea se erijează în normă a tuturor lucrurilor posibile⁷⁹ – un anume tip de iconoclast, devine imperativ necesar. Un iconoclast restaurator, cu toate riscurile pe care le implică o asemenea încercare. De fapt, vârful de lance al acestui nou iconoclast este tocmai icoana, subiectul atât de intens disputat al iconoclastului clasic. Iar când vorbim în acest caz despre icoană, vorbim despre o altă logică a imaginii decât cea autoreferențială, anume, logica unei imagini chenoțice.

Icoana reprezintă imaginea care s-a golit de pretenția de a se face ea vizibilă, în detrimentul prototipului. Icoana este în întregime mediu, cale de acces către original. Iar pentru ca acest lucru să fie posibil, icoana smerește, slăbește, goleşte imaginea din ea, în pofida pretențiilor de autosuficiență și autoafirmare⁸⁰ specifice logicii imaginii seculare. Icoana inversează de fapt logica modernă a imaginii: în loc să revendice echivalența sa cu lucrurile, icoana se oferă privirii ca un drum fără obstacole înspre dincolo. Icoana este deci o chenoză a imaginii. O imagine smerită, întemeiată pe însăși smerenia lui Hristos.

⁷⁹ MARION, *Crucea vizibilului*, p. 94.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 97.

PAPALITATEA ÎNTRE REGII FRANCI ȘI ÎMPĂRAȚII BIZANTINI, LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL VIII-LEA

LAURIAN COSMIN RUS¹

ABSTRACT. *Papacy between Franc Kings and Byzantine Emperors at the End of the 8th Century.* The present study has proposed to explore an important moment in the history and construction of Europe, namely the end of the eight century, a very important period in the advent of the idea of Europe. During this period, the roman popes will not seek the protectorate of the Emperor of Constantinople, but they will turn their gaze to the new European power: Regnum Francorum.

Keywords: *papacy, Charles the Great, coronation, Adrian I, Leo III, Byzantium, eighth century.*

Introducere

Lumea europeană a secolului al VIII-lea era desenată de axa Constantinopol–Aachen – Lateran, după cum afirma teologul Alcuin de York (+804): „*Nam tres personae in mundo altissimae hucusque fuerunt: apostolica sublimitas (...), imperialis dignitas (...) et regalis dignitas*”², așadar papa, împăratul și regele francilor. Chiar dacă Constantinopolul era reședința împăratului romeilor, autoritatea politică cea mai înaltă a vremii respective, și chiar dacă la Aachen era curtea regelui care restaurase Imperiul apusean, urmașul aceluia care îi învinsese decisiv pe arabi, istoria a arătat că punctul central al acestei axe a fost Lateranul. Palatul de la Lateran era reședința episcopului roman, devenit la sfârșitul secolului al VII-lea nu doar liderul spiritual al Apusului, ci și conducătorul politic al acestei părți de lume, mai ales după ce împăratul Heraclie (610-641) nu și-a mai luat la încoronarea sa titlul de *Augustus Imperator*, ci cel de *Βασιλεύς*³.

Fără să fie un conducător militar, fără să dispună de armată și fără măcar să fie un om politic, în accepțiunea clasică a cuvântului, papa de la Roma a reușit să fie cel mai important actor politic al secolului al VIII-lea, iar prin extensiune al întregii lumi medievale.

S-a afirmat multă vreme că fără invaziile arabe Carol cel Mare și imperiul lui n-ar fi existat, ceea ce este într-un totu adevărat și unanim acceptat⁴. Dar se trece într-un plan secund un alt factor care a contribuit decisiv la geneza lui Carol cel Mare: papalitatea. Fără papa de la Roma, Carol cel Mare ar fi rămas un mare războinic, un prinț franc și barbar, dar niciodată împărat.

Odată cu pontificatul papei Martin I (649-655) se încheie și galeria episcopilor romani persecutați de împărații de la Constantinopol. De la sfârșitul secolului al VII-lea papalitatea va avea o altă traiectorie, generată de un alt punct de pornire: din anul 680 papii nu vor mai fi instalați în capela de la Vatican, ci în palatul Lateran⁵. Pe acest fond al schimbării personalității politice, papa Sergiu I (687-701) refuză să semneze hotărârile Sinodului Quinisext din 691, ceea ce-l aduce în conflict deschis cu împăratul bizantin. Scenariul a fost identic cu cel din vremea papei Martin I, însă protagoniștii au fost alții: împăratul Justinian II (685-695; 705-711) și papa Sergiu I; și bineînțeles, deznodământul. Dacă în anul 653, romanii vedeau cum episcopul lor este arestat de funcționarul

¹ *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, laurianrus@yahoo.com.*

² „*Trei persoane ocupă cele mai înalte funcții în lume: papa, împăratul și regele franc*”. Alcuinus, *Epistola XCV*, P.L. vol. 100, col. 0301.

³ *Jus Graeco-Romanum, pars III, Novellae Constitutiones*, C.E. Zachariae a Lingenthal, Lipsiae, 1857, p.44.

⁴ Henri Pirenne, *Mahomed și Carol cel Mare*, traducere Sanda Opreșcu, Editura Meridiane, București, 1996, p. 211.

⁵ Peter Llewellyn, *The Popes and the Constitution in the Eighth Century*, *The English Historical Review*, vol. 101, no. 398, Jan. 1986, p. 42-67.

imperial și alungat în mare necinste din oraș⁶, în anul 692 populația romană s-a răsculat pentru a-l apăra pe papă, iar cel alungat în mod dezonorant din Roma era chiar delegatul împăratului. Atitudinea papei Sergiu a fost îndeaproape urmată și de papii Grigorie al II-lea și Grigorie al III-lea, în care dogmele și poruncile Bizanțului și-au găsit niște adversari redevabili.

Chiar dacă papalitatea și Imperiul bizantin nu erau în relațiile cele mai bune, totuși, mai întrețineau relații de prietenie. Aceasta pentru că atât Roma cât și Bizanțul aveau nevoie unul de celălalt. Pentru bizantini, Roma era una dintre singurele punți de legătură cu lumea occidentală, iar pentru papalitate, existența unei autorități imperiale în Italia era semnul unei oarecare protecții împotriva formațiunilor statale independente și foarte active la sfârșitul secolului al VII-lea în Italia, dar mai ales împotriva longobarzilor. Astfel, între o ceartă și o împăcare, Bizanțul asigura pentru moment condițiile acestui „*joc*” a cărui miză era puterea. Până la urmă, în ceea ce privește Italia, folosindu-se când de unul când de celălalt, papa de la Roma a fost acela care a câștigat „*jocul*”. Chiar dacă în secolul al VIII-lea papalitatea mai avea nevoie de ajutorul Bizanțului, peste aproape șase secole Bizanțul va fi acela care va solicita sprijinul papilor, sprijin care însă nu-și va face apariția. Regulile „*jocului*” se schimbaseră, iar papalitatea nu s-a mai arătat dispusă să răspundă în chip eficace apelului Bizanțului aflat în fața pericolului turcesc.⁷

De la Grigorie al II-lea, la papa Adrian I

Revenind la secolul al VIII-lea, trebuie precizat că până în vremea lui Grigorie al II-lea (715-731), papalitatea avea ochii îndreptați spre Constantinopol. Odată cu pontificatul lui, lucrurile capătă o altă turnură, astfel că în prima epistolă adresată împăratului Leon al III-lea (717-741), din anul 726, papa opunea sălbăciția și barbaria bizantină, civilizației occidentalilor⁸. Apoi, pe fondul amenințării longobarde tot mai acute și a lipsei de reacție a împăratului bizantin, papa de la Roma și-a întors privirile spre regatul franc, iar primul pontifex care a privit spre Apus a fost Grigorie al III-lea, care în anul 741, i-a cerut majordomului Carol Martel sprijinul militar împotriva longobarzilor⁹. Chiar dacă ajutorul franc n-a venit, papei Grigorie al III-lea îi revine meritul de a fi avut „*viziunea decisivă și plină de consecințe a unei alianțe cu regatul franc*”¹⁰. Faptul că papalitatea a încetat să mai creadă în protecția bizantină, apropiindu-se tot mai mult de regatul franc, se poate deduce și din faptul că papa Grigorie al III-lea este ultimul pontifex care îi aduce la cunoștință împăratului bizantin propria sa alegere, cerându-i confirmarea¹¹.

Viziunea *pro Occidentis* a papei Zaharia (741-752), corespondența sa susținută cu arhiepiscopul Bonifaciu, cu majordomul Pepin și cu episcopii occidentali¹², rolul lui de prim ordin în alegerea monarhului franc¹³, au adâncit și mai tare prăpastia existentă între pontifexele roman și împăratul de la Constantinopol. Drumul început de papii Grigorie al III-lea și Zaharia, a fost continuat cu mult mai multă susținere de papa Ștefan al II-lea (752-757), care, pe lângă

⁶ Martinus I, *Commemoratio eorum quae acta sunt a veritatis adversariis*, P.L., vol. 129, col. 0591A-0591B.

⁷ Paul Lemerle, *Istoria Bizanțului*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Editura Universitat, București, 1998, p. 111.

⁸ Gregorius II, *Epistola XII*, P.L., vol. 089, col. 0520.

⁹ Gregorius III, *Epistola VI*, P.L., vol. 089, col. 583.

¹⁰ Claudio Rendina, *Papii, Istorie și secrete*, traducere și note de Radu Gâdei, Editura BIC ALL, București, 2003, p. 217.

¹¹ Alessandro Barbero, *Carol cel Mare: Un părinte al Europei*, traducere de Gabriela Danțiș, Editura BIC ALL, București, 2005, p. 76.

¹² Înclinațiile pro occidentale ale papei Zaharia se pot deduce din cele 18 scrisori ale pontifexului, consemnate de colecția Patrologia Latina, și adresate clericilor și poporului franc, după cum urmează: 11 epistole trimise arhiepiscopului Bonifaciu, una episcopului Burchard de Würzburg, una francilor și galilor, două majordomului Pepin, două episcopilor din Galia și Germania și una episcopului de Vienne. Cf. Sancti Zachariae, *Epistolae et Decreta*, P.L. vol. 089, col. 0917-0960B.

¹³ Einhardo, *Annales Regni Francorum Orientalis*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae, 1891, p. 5.

faptul că nu a cerut confirmarea împăratului de la Constantinopol, și-a atribuit prerogative rezervate doar basileului, ridicând la demnitatea regală un barbar¹⁴ și acordând fiilor lui titlul de *patricius Romanorum*¹⁵.

În anul 757, cu ocazia alegerii sale în *sancta sedis apostolicae*¹⁶, Paul I (757-767) îi transmitea salutări „*excellētissimo filio Pippino regi Francorum et patricio Romanorum*”¹⁷ numindu-l „*novus quippe Moyses novusque David*”¹⁸, „*victoriosissimus rex*”¹⁹ sau „*Domno excellentissimo, atque praecellentissimo, et a Deo instituto magno victori Pippino*”²⁰.

În luna august a anului 768, în scaunul pontifical a urmat Ștefan al III-lea (768-772), ales pontifex la 13 luni după moartea papei Paul I, din cauza unor tulburări uneltite de ducele de Nepi, Toto, care a încercat să-l impună pe tronul pontifical pe fratele său, Constantin²¹. Ca urmare a celor întâmplate, papa Ștefan al III-lea i-a adresat regelui Pepin o scrisoare în vederea lămuririi situației. Cum Pepin murise în septembrie 768²², răspunsul la scrisoare a fost dat de fiul regelui defunct, Carol și Carloman. Astfel, Ștefan al III-lea este primul papă care a intrat în contact cu regele Carol cel Mare. Rezultatul acțiunii papei Ștefan a fost convocarea sinodului de la Lateran, ce și-a deschis ședințele în ziua de 12 aprilie a anului 769²³ și care avea în vedere lămurirea problemelor create de ducele Toto prin falsa alegere a antipapei Constantin pe scaunul pontifical. Cerându-se și sprijinul Bisericii france, la sinod au participat și 12 episcopi franci²⁴.

Papa Ștefan al III-lea a fost un dușman declarat al longobarzilor și nu a lăsat să-i scape nici o ocazie pentru a-l critica pe însuși Carol cel Mare pentru căsătoria cu fiica regelui longobard Desiderius: „(...) *que est enim, praecellentissimi filli, magni regis, talis desipientia, ut penitus vel dici liceat, quod vestra praeclara Francorum gens, quae super omnes gentes enitet, et tam splendida ac nobilissima regalis vestrae potentiae proles, perfida quod absit, ac foetentissima Langobardorum gente polluitur, quae in numero gentium nequaquam computatur, de cuius natione et leprosum genus oriri certum est*”²⁵. A trăit destul de puțin și astfel nu a apucat să-și vadă împlinite multe din planurile la care muncise în tot timpul pontificatului său²⁶.

Adrian I, între franci și bizantini

Urcarea papei Adrian I (772-795) pe tronul pontifical reprezintă un capitol aparte în istoria relațiilor pe care Sfântul Scaun le-a avut cu cele două mari puteri europene din acea perioadă. În ceea ce privește raportul cu Imperiul bizantin, papa Adrian I a adâncit și mai mult prăpastia ce

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Annales Mettenses*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 332.

¹⁶ Paulus I, *Epistola XII*, P.L. vol. 098, col. 0147A.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Paulus I, *Epistola XIV*, P.L. vol. 098, col. 0152C.

¹⁹ *Ibidem*, col. 0153A.

²⁰ Paulus I, *Epistola XV*, P.L. vol. 098, col. 0154A.

²¹ C.H. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, tome III, deuxième partie, Letouzey et Ané, éditeurs, Paris, 1910 p. 727; Claudio Rendina, *op. cit.*, p. 231.

²² *Annales Nazariani*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 31.

²³ Claudio Rendina amintește anul 768. Cf. Claudio Rendina, *op. cit.*, p. 233.

²⁴ Wilchaire, arhiepiscopul de Sens, Wulfram de Meaux, Lullus de Mayence, Gabienus de Tours, Ado de Lyon, Herminard de Bourges, Daniel de Narbonne, Hermenbert de Joahione, Verabulp de Burte vulgi, Erlulf de Langres, Tilpin de Reims, Giselbert de Noyon. Cf. C.H. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, tome III, troisième partie, Letouzey et Ané éditeurs, Paris, 1910, p. 731-732.

²⁵ „(...) *cum a fost posibilă, fiilor preaițelepți, regi mari, o astfel de prostie nemaîntâlnită, ca nobilul vostru popor al francilor, ce strălucește deasupra tuturor popoarelor, și nobila și puternica voastră viață regală, să se spurce cu infecta, perfida și lipsita de valoare națiune longobardă, care între celelalte popoare nici nu poate fi socotită, și din care, cu siguranță se trag leproși*”. Cf. Stephanus III, *Epistola L*, P.L. vol. 098, col. 0256C.

²⁶ Claudio Rendina, *op. cit.*, p. 235.

exista între Roma și Constantinopol, pentru că el nu și-a mai dat actele oficiale ale cancelariei sale după anii de domnie ai împăratului, ci după ai propriului pontificat²⁷.

De Carol cel Mare l-a legat o frumoasă prietenie, papa trimițându-i multe scrisori în care îl numea „*magne Christianissime rex, bone praecellentissime fili*”²⁸ sau „*dulcissime magne a Deo illustrate rex*”²⁹. Apoi, papa a dispus ca la slujbele din bisericile latine să se folosească formule liturgice pentru regii franci și nu pentru împăratul de la Constantinopol, recunoscându-i prin aceasta lui Carol un rol comparabil cu acela al basileului bizantin³⁰. Mai mult decât atât, într-o epistolă, papa îl numea pe Carol „*novus Christianissimus Dei Constantinus imperator*”³¹.

De cealaltă parte, Carol l-a prețuit mult pe papa Adrian I, iar la moartea acestuia, regele a plâns ca și cum ar fi pierdut un frate sau un fiu³², după care a poruncit să se lucreze un epitaf, pe care scria: „*Eu, Carol, am scris aceste versuri plângând pentru moartea ta, Adrian. Ai fost pentru mine un prieten scump, un părinte venerat. Și acum vreau ca aici numele noastre să fie unite pentru totdeauna: Adrian și Carol, eu rege, tu părinte.*”³³

La o primă vedere, prietenia dintre cei doi, întărită prin cuvinte și gesturi nobile, a fost una sinceră, dar în spatele cuvintelor frumoase nu se ascundea altceva decât miza pentru putere. Dacă în anul 778 papa îl saluta în *Epistola LX* pe Carol ca pe „*novus Christianissimus Dei Constantinus imperator*”, nouă ani mai târziu, cu ocazia condamnării iconoclastului de către împărăteasa Irina și fiul ei Constantin al VI-lea, papa nu s-a sfiit să-i numească și pe aceștia: „*novum Constantinum et novam Helenam*”³⁴. Adevărul este că aceste subtilități de ordin politic nu i-au scăpat lui Carol cel Mare, care până la victoria longobardă din 774 își semna actele cu titulatura: „*Carolus gratia Dei rex Francorum*”³⁵. După desființarea regatului longobard, regele franc va purta titlul: „*Carolus gratia Dei rex Francorum et Langobardorum et patricius Romanorum*”³⁶, semn că pentru Carol „*patriciatul roman constituie o anexă a regalității sale longobarde*”³⁷. Cu alte cuvinte, chiar dacă papa Ștefan al II-lea a oferit fiilor lui Pepin titlul de „*patricium Romanorum*”³⁸, în mod nedrept, pentru că și-a atribuit puteri rezervate doar împăratului bizantin, Carol a refuzat să vadă patriciatul său drept un cadou al papei, ci un titlu dobândit prin merite proprii: victoria longobardă³⁹. În mod cert papa își dorea un protector, dar nu unul care tinde să devină stăpân, ci unul supus așa cum fusese Pepin. Chiar dacă îl respecta pe papă, din evlavie pentru Sfântul Petru, Carol nu a lăsat Italia pe mâna papei, ba chiar mai mult, a avut pretenția să discute probleme de teologie cu pontificele roman de la egal la egal. Dacă în anul 767 Pepin îl asigura pe papa Paul I că va rămâne credincios preceptelor Bisericii romane⁴⁰, refuzând dialogul teologic cu trimișii împăratului Constantin al V-lea, treisprezece ani mai târziu Carol va alcătui tratatul *Libri Carolini*, iar în 794 va convoca Sinodul de la Frankfurt, chiar dacă Roma și Constantinopolul se împăcaseră din punct de vedere teologic⁴¹.

²⁷ Alessandro Barbero, *op. cit.*, p. 77.

²⁸ Adrianus I, *Epistola LI*, P.L. vol. 098, col. 0281A.

²⁹ Adrianus I, *Epistola LIV*, P.L. vol. 098, col. 0290A.

³⁰ Alessandro Barbero, *op. cit.*, p. 77.

³¹ Adrianus I, *Epistola LX*, P.L., vol. 098, col. 0306B.

³² Eginhardus, *Vita Caroli Magni*, P.L. vol. 097, col. 0045A.

³³ Giovanna Ternavasio, *Pionieri d'Europa. Dai precursori ai padri fondatori*, Armando Editore, Roma, 2009, p. 47-48.

³⁴ Adrianus I, *Epistola LVI. Ad Constantinum et Irenem*, P.L. vol. 096, col. 1217C.

³⁵ Carolus Magnus, *Privilegia*, P.L. vol. 097, col. 0913A.

³⁶ Carolus Magnus, *Epistola prima ad Offam regem Merciorum*, P.L. vol. 097, col. 0893A.

³⁷ Henri Pirenne, *op. cit.*, p. 207.

³⁸ *Annales Mettenses*, p. 332.

³⁹ Henri Pirenne, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁰ C.H. Hefele, H. Leclercq, *op. cit.*, p. 725.

⁴¹ Henri Pirenne, *op. cit.*, p. 208.

Leon al III-lea și Carol cel Mare

Punctul culminant al relațiilor franco-papale nu s-a consumat însă în timpul papei Adrian I, în pofida politicii filo-france pe care acest pontifice a elaborat-o. Având experiența celor 28 de ani de domnie și de relație cu papalitatea, Carol cel Mare a știut cum să traseze coordonatele politicii cu urmașul lui Adrian I, papa Leon al III-lea (795-816)⁴², indicând cu precizie limitele între care puterea papei se putea desfășura: „*Al nostru este, cu ajutorul proriei divine să apărăm Sfânta Biserică a lui Hristos, în afară cu puterea armelor, iar înăuntru prin întărirea credinței ortodoxe. Al vostru este să vă ridicăți mâinile la Dumnezeu, ca oarecând Moise, pentru a însufleți războiul nostru, prin mijlocirea voastră către stăpânul Dumnezeu, iar astfel, poporul creștin să fie mereu biruitor asupra vrășmașilor sfântului nume al lui Dumnezeu, iar astfel, poporul creștin să fie mereu biruitor asupra vrășmașilor sfântului nume al lui Dumnezeu, iar astfel, poporul creștin să fie mereu biruitor asupra vrășmașilor sfântului nume al lui Dumnezeu, iar astfel, poporul creștin să fie mereu biruitor asupra vrășmașilor sfântului nume al lui Dumnezeu*”⁴³. Roman de neam, preot de origine modestă, născut în familia unui oarecare Azuppio⁴⁴, Leon al III-lea s-a dovedit a fi mult mai slab politic decât papa Adrian I și mult mai supus regelui franc⁴⁵. Imediat după urcarea sa pe tronul pontifical, papa Leon îi trimitea regelui Carol cel Mare o epistolă în care îi asigura de supunere⁴⁶, în schimbul căreia regele franc îi făgăduia toată loialitatea lui⁴⁷.

Se vede limpede că politica papală a cancelariei france din vremea lui Pepin se schimbese mult și că acum pontificele roman nu mai găsea în regele franc un supus credincios al Romei, ci un conducător ajuns la apogeul cuceririlor sale, capabil să dicteze și în materie de dogmă. Astfel, în anul 798, din dorința lui Carol cel Mare⁴⁸, papa convoacă un sinod la Roma, cu scopul de a-l condamna pe Felix din Urgel, episcop ce continua să-și propovăduiască erezia, chiar dacă retractase la Sinodul de la Ratisbona⁴⁹ și în fața pontifului Adrian I⁵⁰.

Se impune cu necesitate afirmat că în acest joc politic, papa Leon al III-lea n-a rămas fără reacție. Astfel, între anii 796 și 800 papa a dispus executarea unui mozaic în sala Triclinium din palatul Lateran. În centru, într-o absidă, sub inscripția: „*Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis*”, imaginea îl reprezintă pe Mântuitorul Iisus Hristos ce-i trimite la propovăduire pe Sfinții Apostoli, așezați de-a stânga și de-a dreapta Lui. În partea stângă a absidei, o altă imagine ni-L înfățișează pe Iisus Hristos care îi dăruiește Sfântului Petru, așezat de-a dreapta, cheile, simbolul puterii sacerdotale, iar lui Constantin cel Mare, stindardul, simbolul puterii militare. În partea stângă a absidei, Sfântul Petru îi încredințează papei Leon al III-lea, așezat de-a dreapta, epitrahilul, însemnul puterii religioase, iar lui Carol cel Mare, steagul, semnul puterii politice. Mesajul este ușor de descifrat: regele francilor apare ca un „*novus Constantinus*” ce primește un mandat, dar nu de la Dumnezeu ca și Constantin cel Mare, ci din mâna stângă a Sfântului Petru,

⁴² În acest sens, după moartea papei Adrian, Carol cel Mare îi scria noului pontif că el „*este stăpân și tată, rege și preot, șef și conducător al tuturor creștinilor*”, cf. *Ibidem*, afirmație ce seamănă izbitor cu cea a împăratului Leon al III-lea, care era „*Împărat și preot*”, cf. Gregorius II, *Epistola XIII*, P.L. vol. 089, col. 0521, și care vorbește deslușit despre aspirațiile regelui franc.

⁴³ „*Nostrum est, secundum auxilium divinae pietatis, sanctam ubique Christi Ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere, foris et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime Pater, elevatis ad Deum cum Moyse manibus, nostram adjuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus, Deo ductore et datore, populus Christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen Domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe*”. Cf. Carolus Magnus, *Epistola VIII. Ad Leonem III papam*, P.L.vol. 098, col. 0908C-0909A.

⁴⁴ Auctor Incertus, *Historia Romanorum Pontificum, usque ad AD 1191*, P.L. vol. 213, col. 1021.

⁴⁵ Luigi Salvatorelli, *Sommario della storia d'Italia*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1969, p. 81; Alessandro Barbero, *op.cit.*, p. 78.

⁴⁶ Carolus Magnus, *op.cit.*, col. 0907C.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ C.H. Hefele, H. Leclercq, *op.cit.*, p. 1096.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 1037-1038.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 1039.

așadar un rege supus papei, pontifice care-și primea misiunea din mâna dreaptă a Apostolului și căruia îi revenea locul de onoare, de-a dreapta⁵¹.

În afară de această acțiune, papa Leon al III-lea s-a dovedit a fi mult prea supus în relația cu regele francilor, ceea ce a stârnit aprige nemulțumiri în Cetatea eternă. Conducătorii mișcării romane îndreptate împotriva lui Leon al III-lea au fost Paschal și Campulus, amândoi rude ale papei Adrian, primul îndeplinind funcția de *primicerius*, iar celălalt de *sacellarius*⁵². Neputând să-l compromită înaintea regelui, grație intervenției episcopului Arno de Salzburg, cei doi urzitori s-au gândit să-l elimine pe papă, organizându-i un complot⁵³. Ocazia s-a ivit în anul 799 în timpul unei procesiuni ce a avut loc de la biserica Sfântului Gheorghe martirul, la biserica Sfântul Laurențiu din Lucinia, la care papa participa împreună cu poporul din cetate. În apropierea mănăstirii Sfinților Ștefan și Silvestru, ctitorită de papa Paul I, Paschal și Campulus, „*sicut veri pagani*”⁵⁴, au încercat să-l muteze pe papă, intenționând să-i scoată ochii și limba, după cum era moda bizantină. Pe fondul învâlmășelii, cei doi complotiști nu și-au văzut planul dus la îndeplinire, dar au reușit totuși să-l târască pe papă în mănăstire, de unde, noaptea, l-au mutat la Sfântul Erasmus. Din această mănăstire, cu ajutorul unor oameni de încredere, papa a fost coborât cu funiile pe ziduri și dus în siguranță la Sfântul Petru⁵⁵. Iar pentru că uzurpatorii au înconjurat bazilica pentru a-l prinde pe papă, Leon al III-lea s-a refugiat la Spoleto, grație intervenției lui Vinichis, „*gloriosus dux Spoletanus*”⁵⁶. De la Spoleto, papa a luat calea regatului franc, condus fiind de o delegație în fruntea căreia se afla arhiepiscopul Ildivaldum, comitele Ascharium și Pepin, fiul lui Carol cel Mare. Sosirea papei la Paderborn, în Germania, precedată de o serie de vești venite tocmai de la Roma, a provocat o dezamăgire profundă. Francii aflaseră că la sfârșitul lunii aprilie⁵⁷ papa fusese victima unui complot, în urma căruia rămăsese fără limbă și fără ochi⁵⁸. Trei luni mai târziu, ei îl vedeau față către față, iar papa era complet sănătos. Se impunea cu necesitate găsirea unei soluții, iar papei i-a plăcut să le spună francilor că fusese mutilat, doar că, în chip miraculos, Sfântul Petru îl vindecase⁵⁹.

Chiar dacă fusese *tămăduit în chip miraculos*, papa nu scăpase de acuzele complotiștilor romani, iar de data aceasta ajutorul nu putea veni decât de la regele Carol cel Mare⁶⁰, autoritatea cea mai înaltă a sfârșitului de secol VIII. Dacă, în urmă cu de 46 ani, adică în anul 753, papa de la Roma, în persoana lui Ștefan al II-lea, mergea în Galia pentru a-l unge rege pe Pepin, în 799 papa Leon al III-lea a venit la reședința regelui franc nu pentru a săvârși vreun act ritual, ci pentru a-și

⁵¹ Ludovico Antonio Muratori, *Annali d'Italia ed altre opere varie*, volume II, Tipografia de' fratelli Ubicini, Milano, 1838, p. 979.

⁵² Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomus XIII, Expensis Antonii Zatta Veneti, Florentiae, 1767, col. 929.

⁵³ Claudio Rendina, *op. cit.*, p. 247.

⁵⁴ Mansi, *tomus XIII*, col. 929.

⁵⁵ *Annales Laurissenses Minores*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 20.

⁵⁶ Joannes Dominicus Mansi, *op. cit.*, col. 930.

⁵⁷ *Chronicon Moissiacense (Codex Moissiacensis)*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 303.

⁵⁸ Se pare că occidentalii au crezut atât de mult povestea papei, încât majoritatea analelor consemnează evenimentul. După Analele Laurissenses Minores, „*Romani Leonem papam de pontificatu eiciunt, oculos eruere moluntur, lingua absidunt*”. Cf. *Annales Laurissenses Minores (Codex Fuldensis)*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 119. Din *Annales Tiliiani* aflăm că „*Romani Leonem papam letantia maiore captum excaecaverunt ac lingua detruncaverunt*”. Cf. *Annales Tiliiani*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 222. Analele Iuvavenses Minores consemnează că în anul 799, papa Leon a fost martirizat: „*Leo papa martyrizatus*”. Cf. *Annales Iuvavenses Minores*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 89. La fel și *Annali Sancti Emmerammi Ratisponensis Minores*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 93.

⁵⁹ Alessandro Barbero, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁰ *Annales Sancti Amandi*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, p. 14.

recăpăta scaunul. Considerând deci tronul Bizanțului vacant în urma încoronării Irinei și convins fiind că scaunul papal nu va rezista fără sprijinul lui, Carol cel Mare se va socoti îndreptățit în a emite o judecată vizavi de problema papei Leon. Însă, a-l judeca pe papa de la Roma era o acțiune ce necesita o prudență maximă. Cu toate acestea, chiar dacă pe seama papei circulau numeroase calomnii și chiar dacă minșise în legătură cu mutilarea sa și cu tămăduirea miraculoasă, regele franc știa că o demitere a papei ar aduce o știrbire titlului său de *defensor ecclesiae*. Și deci nefiind demis, Leon s-a întors la Roma fiind primit de romani „*cum magnum honore*”⁶¹. De sentință nici urmă; ea va fi emisă de însuși Carol, cu ocazia vizitei sale la Roma⁶².

La mai bine de un an distanță de la vizita papei la Paderborn, Carol cel Mare „*recordatus est de iniuria, quam Romani apostolico Leoni fecerant*”⁶³, „*iret in partibus Romae*”⁶⁴, „*et pacificavit Romanos et papam Leonem*”⁶⁵. Astfel, în ziua de 23 noiembrie a anului 800⁶⁶, Carol cel Mare îl întâlnea la Numentum, la 12 mile de Roma⁶⁷, pe papa Leon al III-lea, unde pontificele ieșise, împreună cu „*maximum episcoporum seu abbatum, cum presbyteris, diaconibus et comitibus, seu reliquo christiano populo*”⁶⁸, pentru a-l întâmpina pe regele franc⁶⁹. A doua zi, Carol „*ad Urbem praecessit*”⁷⁰, după care și-a făcut intrarea triumfală „*in grandibus basilicae beati Petri apostoli*”⁷¹, de față fiind clericii și oficialitățile romane, „*qui venienti laudes dicerent*”⁷².

„*Post septem vero dies*”⁷³, așadar la 1 decembrie, „*rex concione vocata*”⁷⁴, la care au participat toți prelații romani și franci, pentru a stabili dacă „*pontifici obiecta sunt criminibus*”⁷⁵. Și cum în urma discuțiilor nu s-a găsit „*nullus probator criminum*”⁷⁶, papa a hotărât să depună jurământul de nevinovăție, cu mâna pe Sfânta Evanghelie, în prezența regelui, a prelaților romani și franci adunați în biserica Sfântului Petru⁷⁷. Regele a socotit jurământul drept suficientă dovadă de nevinovăție a papei, iar acuzatorii lui au luat calea exilului, după ce Leon îi scăpase de la condamnarea la moarte⁷⁸. Așadar, după trei săptămâni de discuții în contradictoriu, în ziua de 23 decembrie, papa Leon a fost repus în scaun. La doar două zile după, avea să se consume unul dintre cele mai importante evenimente ale relațiilor dintre papalitate și regatul franc, moment cu o importanță de prim ordin în ceea ce privește istoria și construcția Europei: încoronarea lui Carol din anul 800⁷⁹.

⁶¹ Mansi, *tomus XIII*, col. 931.

⁶² Claudio Rendina, *op. cit.*, p. 249.

⁶³ *Chronicon Moissiacense (Codex Rivipullensis)*, p. 303.

⁶⁴ *Chronicon Moissiacense (Codex Moissiacensis)*, p. 304.

⁶⁵ *Annales Sancti Amandi*, p. 14.

⁶⁶ *Annales Laurissenses*, p. 188.

⁶⁷ *Chronicon Moissiacense (Codex Rivipullensis)*, p. 304.

⁶⁸ *Chronicon Moissiacense (Codex Moissiacensis)*, p. 304.

⁶⁹ Probabil de frica judecății regelui franc, papa Leon a ieșit personal în întâmpinarea lui Carol, dublând distanța prevăzută de ceremonialul, *Adventus Caesaris*. Cu 26 de ani înainte, papa Adrian I îl așteptase pe Carol la biserica San Pietro, rezervându-i doar ritualul de primire al exarhului de Ravenna. Cf. Alessandro Barbero, *op.cit.*, p. 89.

⁷⁰ *Reginonis Chronicon*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 562.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Einhardi Annales*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 189.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Annales Laurissenses*, p. 188.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Einhardi Annales*, p. 189.

⁷⁸ *Annales Guelfferrytani*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 45.

⁷⁹ *Annales Sancti Amandi*, p. 14; *Annales Laureshamenses*, Monumenta Germaniae Historica, tomus I, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig, 1925, p. 38.

Încoronarea din anul 800

În ziua de Crăciun a anului 800, la două zile după reabilitarea papei, relațiile dintre regatul franc și papalitate au atins punctul culminant. Participând la „*solemnă slujbă celebrată în bazilica fericitului Petru*”⁸⁰, și rugându-se în fața altarului cu ochii închiși, pe când să se ridice în picioare⁸¹, papa i-a pus regelui pe cap o coroană splendidă de aur⁸², după care poporul a aclamat: „*Carolo Augusto, a Deo coronato magno et pacifico imperatori Romanorum, vita et victoria!*”⁸³.

Dacă actul încoronării celui mai mare împărat al Occidentului medieval a durat doar câteva secunde, discuțiile iscate în jurul acestui eveniment nu s-au epuizat nici astăzi. S-a pus problema dacă regele Carol cel Mare a ajuns „*împărat împotriva propriei sale voințe*”⁸⁴, mai ales că Eginhardus ne furnizează informația conform căreia, după încoronare, Carol a fost atât de tulburat, încât dacă ar fi știut ce se va întâmpla nici nu ar fi intrat în biserică, în ciuda însemnătății zilei⁸⁵. Alessandro Barbero vede în această afirmație, o încercare a lui Eginhardus de a evidenția modestia regelui, care nu se simțea demn de o dregătorie atât de înaltă⁸⁶. Jacques le Goff susține părerea biografului regelui, spunând că ideea reînființării Imperiului de Apus nu s-a născut nicidecum în anturajul lui Carol cel Mare, ci în palatul pontifical de la Roma⁸⁷. Cu toate acestea, cercetările bazate pe studierea izvoarelor și a faptelor istorice, dovedesc că deși papa a fost actorul principal al acestui moment, ideea încoronării lui Carol nu era străină curții carolingiene⁸⁸.

Întâi de toate, construirea palatului de la Aachen, după modelul palatului de la Constantinopol, era o acțiune ce încerca ridicarea prestigiului curții carolingiene și punerea capitalei france la același nivel cu Roma și Constantinopolul. Chiar dacă nu fusese niciodată la Constantinopol, Carol cel Mare reușise să ctitorească un edificiu rezidențial ce putea sta oricând alături de palatul basileului de la Constantinopol sau de cel al pontificalului roman, grație efortului depus de colaboratorii săi, între care s-au remarcat Odon din Metz, Paul Diaconul și Petru din Pisa⁸⁹. Complexul rezidențial de la Aachen vorbește deslușit despre aspirațiile imperiale ale regelui franc, ce reușise în opinia lui Alcuin să clădească un nou Ierusalim și un nou templu al lui Solomon pe pământul Galiei⁹⁰.

Tot cu referire la Vechiul Testament, același Alcuin de York obișnuia să-l numească pe regele franc „*dilectissime, et dulcissime, et omnium desiderantissime mi David*”⁹¹ sau să facă referire „*ad decorem imperialis regni vestri erudiam*”⁹², fraze a căror valoare politică nu poate fi tăgăduită. Corespondența regelui cu abatele Alcuin este o altă dovadă a aspirațiilor imperiale ale curții france.

Vorbind despre actorul principal al actului din 25 decembrie 800, se impune cu necesitate afirmat că evenimentul nu a fost rezultatul unei improvizații de moment din partea papei, care avea cu sine o „*coronam auream*”⁹³, ce nu avea nici un rol liturgic pentru slujba zilei de

⁸⁰ Einhardi Annales, p. 189.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Annales Xantenses, Monumenta Germaniae Historica, tomus II, Verlag Karl W. Hiersemann, Hannoverae, 1829, p. 223.

⁸³ Annales Laurissenses, p. 188.

⁸⁴ Alessandro Barbero, *op.cit.*, p. 90.

⁸⁵ Einhardi, *Vita Karoli Imperatoris*, Monumenta Germaniae Historica, tomus II, Verlag Karl W. Hiersemann, Hannoverae, 1829, p. 458.

⁸⁶ Alessandro Barbero, *op.cit.*, p. 90.

⁸⁷ Jacques le Goff, *Civilizația Occidentului Medieval*, traducere: Maria Holban, Editura Științifică, București, 1970, p. 91.

⁸⁸ Henry Mayr-Harting, *Charlemagne, the Saxons, and the Imperial Coronation of 800*, The English Historical Review, vol. 111, no. 444, nov. 1996, p.1113-1133.

⁸⁹ Alessandro Barbero, *op.cit.*, p. 85.

⁹⁰ Alcuinus, *Epistola LXXXII*, P.L. vol. 100, col. 0269.

⁹¹ Alcuinus, *Epistola XXXVII*, P.L. vol. 100, col. 0196.

⁹² Alcuinus, *Epistola XLIII*, P.L. vol. 100, col. 0208.

⁹³ *Chronicon Moissiacense (Codex Rivipullensis)*, p. 305.

Crăciun. Apoi, reacția prelaților romani, prezenți în biserica Sfântul Petru, n-a fost nicicum una spontană, pentru că știm că actul s-a petrecut în liniște, cu discreție, fără a tulbura rugăciunea regelui. Și atunci de unde au știut ei să-l aclame pe Carol cu strigare ce însoțea încoronarea imperială?

Cel mai probabil actul încoronării a fost discutat încă din luna iulie a anului 799, la Paderborn, când pontificele îl vizitase pe rege. Ceea ce l-a nemulțumit pe Carol a fost probabil modul în care s-a făcut încoronarea, ritual ce-i oferea papei o vădită superioritate în relația cu regele franc. Carol cel Mare devenea într-adevăr „*imperator Romanorum*”⁹⁴, dar un „*Imperator et Augustus*”⁹⁵ ce-și primea coroana din mâinile papei, așa cum exprima mozaicul din sala Triclinium pe care pontificele îl comandase cu câțiva ani înainte. Sub imperiul celor întâmplare în 25 decembrie 800, Carol cel Mare a avut grijă ca încoronarea fiului său Ludovic din anul 813 să se desfășoare după un altfel de ritual, pe care chiar și el și l-ar fi dorit: Ludovic s-a încoronat singur⁹⁶. În zadar; în conștiința publică a rămas încoronarea din 800. La cea din 813 nu se face referire nici astăzi decât în lucrările de strictă specialitate⁹⁷.

Așadar, începând cu anul 801, Carol cel Mare nu-și va mai semna actele și corespondența cu titlul „*Carolus gratia Dei rex Francorum et Langobardorum et patricius Romanorum*”⁹⁸, ci cu titulatura „*Carolus serenissimus Augustus a Deo coronatus, magnus, pacificus imperator, Romanorum gubernans imperium, ac per misericordiam Dei rex Francorum et Langobardorum*”⁹⁹.

Concluzii

Studiul de față și-a propus să exploreze un important sector al istoriei și construcției Europei, și anume sfârșitul secolului al VIII-lea, o perioadă cu o importanță deosebită în făurirea ideii de Europa.

Chiar dacă în vremea lui Carol cel Mare, papa de la Roma nu avea puterea lui Grigorie al VII-lea Hildebrand (1073-1085) sau a papei Inocențiu al III-lea (1198-1216), începând cu a doua jumătate a secolului al VIII-lea, papalitatea va începe să conteze pe scena vieții europene. Este perioada în care pontificii romani nu vor mai căuta protectoratul împăratului de la Constantinopol, devenit tot mai neputincios și tot mai îndepărtat în ceea ce privea Italia, ci își vor întoarce privirile spre noua putere europeană: *Regnum Francorum*.

Chiar dacă Grigorie al III-lea nu a reușit să stabilească legături viabile cu curtea francă, lui îi revine totuși meritul de a fi deschis papalității calea spre regii franci. Urmașul său în scaun va fi acela care va pune capăt regatului merovingian din Galia, ungându-l rege pe majordomul Pepin. În urma ungerii săvârșite de papa Ștefan al II-lea (752-757), regele franc nu se va mai numi *Rex Francorum*, ci *gratia Dei rex Francorum*. Prin actul ungerii, regele a pătruns în Biserică și Biserica în structurile administrative ale regatului, astfel că începând cu Carol cel Mare, timp de mai multe secole, nu vor mai exista laici în cancelaria francă. Actul miruirii a adus schimbări profunde în sânul regalității france, monarhul carolingian ne mai fiind un despotul absolut, situat deasupra legilor, ca cel din perioada merovingiană, ci s-a ajuns până acolo încât Ludovic cel Pios (816-840) s-a supus cerinței ierarhiei bisericești de a face penitență publică, pe motiv că nu și-ar fi respectat angajamentele față de fiii săi.

⁹⁴ *Annales Leodienses*, Monumenta Germaniae Historica, tomus IV, Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, Hannoverae, 1841, p. 13.

⁹⁵ *Annales Laurissenses*, p. 188.

⁹⁶ *Einhardi Annales*, p. 200.

⁹⁷ Alessandro Barbero, *op.cit.*, p. 91.

⁹⁸ Carolus Magnus, *Epistola prima ad Offam regem Merciorum*, P.L. vol. 097, col. 0893A.

⁹⁹ Carolus Magnus, *Epistola XVII. Ad Pippinum filium, Regem Italiae*, P.L. vol. 098, col. 0920A.

Pe terenul cultivat de papa Ștefan al II-lea și Adrian I, a putut lua naștere încoronarea lui Carol cel Mare din anul 800, săvârșită de papa Leon al III-lea. Fără papa de la Roma, Carol cel Mare ar fi rămas un mare războinic, un prinț franc și barbar, dar niciodată împărat. După trei secole de barbarie, Apusul avea din nou un imperiu; dar în fruntea împărăției apusene nu se mai afla un roman, ci un barbar; totuși, cu aspirații romane.

COMUNIUNEA SFINTEI TREIMI – MODELUL, CONȚINUTUL ȘI PUNCTUL DE PLECARE AL MISIUNII CREȘTINE

ADRIAN CHERHAȚ¹

ABSTRACT. *The Holy Trinity Communion – Pattern, Content and Starting Point of the Christian Mission.* The relationships of the Holy Trinity's Persons reveal a unitary manifestation of divine life. The Father's Trinitarian monarchy in communion love, shown through the birth of the Son and the proceeding of the Holy Spirit from His Being, is the origin of the Christian mission and offers a model of the Christian life. Eternal Love of the Holy Trinity is manifested as an opening of the divine life to the human persons. This Trinitarian love represents the dynamic content of the Christian mission and it's revealed by sending of the Son and of the Holy Spirit by Father in the human world. These acts of God are the basis and starting point of the Christian mission. The Love of the Father and of the Son in the unity of the Holy Spirit is the source and goal of the unity which the Triune God wills for all men and creation. The very purpose of the Christian mission was to reveal to the world not only the love of God, but also God's love for the whole creation, and to inaugurate its participation in the eternal life of God. For the Orthodox faith, the Holy Trinity communion is the source, the content, the starting point and the ultimate goal of the mission in the world.

Keywords: *pattern of mission, content of mission, starting point of mission, ultimate goal of mission, divine life, love of God, communion love, Holy Trinity communion, the Father's monarchy, christian mission*

Relațiile intratrinitare a Persoanelor dumnezeiești privite ca manifestare unitară a vieții divine – origine a misiunii și model al vieții creștine

Învățătura creștină revelată despre Dumnezeu constituie principiul de bază și punctul de plecare în orice abordare teologică asupra existenței. Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane² reprezintă învățătura teologică specific creștină în mod radical transcendentă oricărui concept filosofic³. Misiunea creștină, înțelegă ca lucrare a cărui autor principal este Dumnezeu, reprezintă o expresie a manifestării dumnezeirii potrivit naturii Sale. De aceea, pentru o abordare teologică a ei, trebuie mai întâi avută în vedere învățătura despre Sfânta Treime, în care își are originea, modelul și conținutul deplin.

Rățiunea omenească tinde să reducă misterul acestui principiu treimic sau la unitatea unei singure esențe cu cele trei moduri de manifestare, socotindu-L pe Dumnezeu ca „*substanță supremă*”, sau la manifestarea personalist-ipostatică după modelul lumii create, în care Dumnezeu este cunoscut ca „*subiect absolut*”⁴. Ambele încercări raționale de a cunoaște realitatea Dumnezeului revelat, specifice gândirii teologice apusene, limitează semnificațiile profunde ale experienței creștine, care percepe unitatea și trinitatea lui Dumnezeu în același timp și inconfundabil⁵.

¹ *Drd., Facultatea de teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, adrian_cherhat@yahoo.com.*

² Prof. Dr. N. Chițescu, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Pr. Prof. Dr. Ioan Petreută, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, ediția a II-a, ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 283.

³ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. rom. de P.S. Dr. Irineu Ioan Popa, ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 149.

⁴ Jürgen Moltman, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu. Contribuții la învățătura trinitară despre Dumnezeu*, trad. rom. de Lect. Univ. Dr. Daniel Munteanu, ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007, p. 29.

⁵ Manualele de Dogmatică ortodoxă expun învățătura despre Dumnezeu după metoda clasică a teologiei apusene, făcând distincție între ceea ce se referă la *De Deo uno* – despre Dumnezeu Cel unul (ființă și atribute) și *De Deo trino* – care are în vedere taina Sfintei Treimi. „*Aceasta este o abordare mai curând filosofică, esențialistă, întrucât își arogă dreptul de a vorbi despre ființa divină în sine înainte sau în afara Ipostasurilor sau*

Argumentele cosmologice cu privire la existența lui Dumnezeu favorizează dezvoltarea unei gândiri privitoare la percepția lui Dumnezeu ca *substanță absolută*, regăsită până astăzi în lumea catolică. Mărturiile biblice ale istoriei mântuirii, luate în sensul lor direct, și realitatea actuală a lumii moderne creează coordonatele unei percepții a lui Dumnezeu ca *subiect absolut*, întâlnită mai ales în lumea protestantă. „*Prezentarea Persoanelor treimice într-o substanță dumnezeiască presupusă, omogenă, dumnezeiască și de recunoscut din cosmos, duce în mod involuntar, însă inevitabil, la dizolvarea învățaturii despre Treime într-un monoteism abstract... Prezentarea Persoanelor treimice în subiectul cel unul, identic, dumnezeiesc, conduce involuntar, însă inevitabil, la reducerea învățaturii despre Treime la monoteism*”⁶.

Potrivit teologiei ortodoxe, Dumnezeu nu poate fi gândit reduționist, nici ca substanță absolută, nici ca subiect sau personalitate absolută, ci ca Treime unitară de Persoane aflate în relații comunitare veșnice. Învățătura creștină ortodoxă despre Dumnezeu nu este strict monoteistă, ci trinitară, a cărei valoare și sensuri profunde definește raportul omului cu Dumnezeu, cu ceilalți semeni și cu întreaga creație. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, Treimea Cea de o ființă și nedespărțită, reprezintă comuniunea unitară desăvârșită și principiul existențial al întregii creații, căci între Ființa întreită și neant, nu există un alt principiu de existență decât principiul trinitar⁷. Dumnezeu există din veșnicie ca o Ființă unică și unitară, manifestată deodată în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, cele trei Persoane distincte și unite în același timp.

Potrivit mărturiei Sfântului Apostol Ioan „*Dumnezeu este iubire*” (I Ioan 4,8), adică Treime de Persoane aflate în comuniune de iubire din veșnicie, în care fiecare are un specific care îi dă și numele. Tatăl este principiul sau cauza trinitară absolută, *nenăscut și nepurces*, Care din iubire *naște* din veci pe Fiul și *purcede* din veci pe Duhul Sfânt, fapt pentru care poartă numele de Tată. Fiul este *născut și se naște* din Tatăl mai înainte de toți vecii și prin aceasta egal și deoființă cu El, primind întreaga iubire paternă pe care i-o întoarce ca iubire filială. Duhul Sfânt este *purces și purcede* din Tatăl și *se odihnește* în Fiul din veșnicie și prin aceasta pecetluiește sau confirmă iubirea reciprocă a Tatălui și a Fiului⁸.

Această dinamică a iubirii desăvârșite regăsită în Dumnezeul treimic l-a determinat pe Părintele Dumitru Stăniloae să caracterizeze Sfânta Treime ca „*structura supremei iubiri*”⁹, dezvoltând tema *intersubiectivității treimice* a Persoanelor divine ca lipsă a oricărei pasivități în Dumnezeu¹⁰. De aceea, nu se poate vorbi despre unitatea dumnezeiască, fără a atribui Persoanelor treimice o dinamică absolută și veșnică a iubirii, în care fiecare are un rol principal și distinct. „*Tatăl va fi întotdeauna acel dincolo și izvor al oricărui nume dumnezeiesc, al oricărei energii; Fiul va fi manifestarea Lui;*

Persoanelor Sfintei Treimi, juxtapunând deci cele două aspecte ale tainei dumnezeiești... Taina Dumnezeului celui viu este cea a Tri-unității: acest termen, frecvent întâlnit în teologia rusă a secolului nostru, reunește pe trei și pe unul într-o singură expresie, subliniindu-le simultaneitatea și reciprocitatea. Treimea nu se lasă cătuși de puțin disecată și nu putem admite, nici măcar pentru simpla comoditate a expunerii, anterioritatea unui termen în raport cu celălalt” (Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. rom. de Măriuca și Adrian Alexandrescu, ed. I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 5).

⁶ Jürgen Moltman, *op.cit.*, p. 37-38, 39.

⁷ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelia adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. rom. de Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu și Pr. Dimitrie Popescu, ed. Polirom, Iași, 1999, p. 46 ș.u.

⁸ „*Relațiile interpersonale trebuie înțelese ca moduri diferite în care cele trei Persoane dumnezeiești își comunică sau împărtășesc reciproc firea comună, ca modurile în care cele trei Persoane există unele către celelalte (cf. Ioan 1,1) și unele în celelalte (cf. Ioan 17,21). Astfel, există un mod specific al relației dintre Tatăl și Fiul, numit «naștere»; un mod specific al relației dintre Tatăl și Duhul, numit «purcedere»; un mod specific al relației dintre Fiul și Duhul, pe care Sf. Vasile cel Mare, considerându-l inefabil, refuză să-l numească, însă pe care Sf. Ioan Damaschin, prin comparație cu relația oiconomică dintre cele două Persoane (cf. Luca 3,22; 4,18), îl numește «odihnă»: Duhul Sfânt purcede din Tatăl și odihnește în Fiul”* (Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Diac. Doru Costache, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, ed. Libra, București, 1997, p.74).

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a II-a, ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 195.

¹⁰ *Ibidem*, p. 207.

iar *Duhul Sfânt pecetea de adevăr, de viață și de bucurie*¹¹.

Unitatea desăvârșită a iubirii din Ființa divină, manifestată în trinitatea Persoanelor dumnezeiești, este absolută și suficientă sieși, fiind asigurată de, ceea ce numește teologia ortodoxă, monarhia Tatălui și relațiile ca reciprocitate interpersonală. Omogenitatea sau deoființimea Sfintei Treimi stă în faptul că două Persoane își au originea într-una, această taină rămânând impenetrabilă, după mărturia Sfântului Ioan Damaschin: „*Noi cunoaștem că există deosebire între naștere și purcedere, dar care este felul deosebirii nu știm deloc. Nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Sfântului Duh sunt simultane*”, adică fără început, fără sfârșit fără încetare¹².

Față de gândirea apuseană, învățătura ortodoxă insistă că principiul unității Sfintei Treimi nu este firea divină sau esența comună, ci este o Persoană, Tatăl, Care ipostaziază în Sine firea și o dăruiește întreagă Fiului prin „naștere” și Duhului Sfânt prin „purcedere”¹³, întrucât nu poate fi o esență neipostaziată și „nici o ființă conștientă nu există decât în ipostasuri sau persoane”¹⁴. Numai întrucât principiul trinitar e personal, în forma monarhiei Tatălui, Sfânta Treime există în veșnicie, căci dacă originea ar fi impersonală, Treimea ar deveni relativă și supusă transformărilor, iar Persoanele ar fi secundare față de esența divină.

Faptul că monarhia treimică nu înseamnă o superioritate a Tatălui, ca în subordinaționism, este evident și prin aceea că Fiul și Duhul Sfânt nu doar provin din Tatăl, ci și își determină personal existența împreună cu El. „*În acest context, Fiul nu e doar născut, ci se și naște, după cum și Duhul nu e doar purces, ci și purcede din Tatăl... Fiul și Duhul nu provin pasiv din Tatăl, astfel încât relațiile interpersonale apar ca reciprocități în comunicarea firii divine între cele trei Persoane*”¹⁵. Părintele Stăniloae arată că prin aceste reciprocități Persoanele divine își arată iubirea desăvârșită ca o continuă mișcare și comunicare în care „*una din Persoanele dumnezeiești e dăruitoarea existenței desăvârșite și nemărginite din veci celorlalte două Persoane; în ea iubirea are calitatea dăruirii părintești. În altă Persoană iubirea are calitatea recunoscătoare a primirii filiale a existenței; iar în a treia iubirea are calitatea participării la bucuria Tatălui de Fiul și a Fiului de Tatăl, primind această calitate tot de la Tatăl*”¹⁶.

Această mișcare interioară a Sfintei Treimi, în care își are originea misiunea și viața creștină, este deplină și suficientă, fără să fie supusă unor necesități externe. „*În cele trei Persoane*

¹¹ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *op.cit.*, p. 6.

¹² Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediția a III-a, trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, ed. Scripta, București, 1993, p. 29.

¹³ „Căci «deoființă» înseamnă unitatea concretă a Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt și nicidecum o unitate nominală; ὁμοούσιος la Atanasie și vechii niceeni este echivalent cu ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρὸς. Dar dacă e astfel, atunci ὑπόστασις este, ca să zicem așa, esența personală a Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt, în măsura în care fiecare dintre ei este considerat separat de ceilalți, necontopindu-se cătuși de puțin cu un alt ipostas, fiind totodată nedespărțit de el. Dacă din punct de vedere terminologic, formal, cuvântul ὑπόστασις a devenit, în principiu, deosebit de οὐσία, atunci din punct de vedere al conținutului său, a semnificației lui logice, ὑπόστασις rămâne în mod hotărât același lucru ca și οὐσία. Incomparabila măreție a părinților niceeni s-a exprimat tocmai în faptul că au îndrăznit să utilizeze expresii verbale total identice ca sens, învingând prin credință rațiunea și, datorită avântului lor curajos, au căpătat puterea de a exprima, chiar cu precizie pur verbală, taina inexprimabilă a Treimii. De aici se înțelege că orice încercare de a delimita οὐσία și ὑπόστασις, de a atribui fiecăruia o poziție logică independentă, nu corelativă, în afara contextului dogmei, trebuia în mod inevitabil să ducă – și a dus de fapt – la raționalizarea dogmei, la «divizarea Indivizibilului», la ceea ce se numește triteism sau eres tri-divinitar”. (Pavel Florenski, *op.cit.*, p. 40).

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993, p. 26. „Nu ființa neipostasiată ca Tată naște pe Fiul, o face să fie Tată, ci din eternitate ființa supremă este ipostasiată în Tatăl Născător și în Fiul Născut. Ține de ea să fie astfel ipostasiată. Ține de bunătatea ei să fie din eternitate ipostasiată ca Tată și ca Fiu. Nu se poate gândi ființa dumnezeiască ca existență nici o clipă anterioară ipostasierii ei în Tatăl și în Fiul. Ține de bunătatea ei să fie Tată din eternitate, ipostasiată în Tatăl și în Fiul” (p. 27).

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Diac. Doru Costache, *Introducere în Dogmatica Ortodoxă...*, p. 75.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. II, ediția a II-a, ed. Cristal, București, 1995, p. 11.

*dumnezeiești este pluralitatea în unitate sau iubirea deplină, realizată în amândouă formele: relație între persoane, dar trăită în unitate deplină. În cele trei e totul în relație directă, căci Duhul e mereu în Tatăl și Fiul. Dacă ar fi patru, n-ar fi totul în această relație directă neîncetată. Ar rămânea mereu un El exterior. S-ar vedea că cineva rămâne mereu afară. În două Persoane, iarăși s-ar vedea că nu e totul, că ceva lipsește. În Dumnezeu Trei e totul*¹⁷. Iubirea ca relație se manifestă între persoane, căci nu poate exista iubire monopersonală sau impersonală; între două persoane ar fi o iubire închisă, egoistă, iar între trei persoane iubirea este desăvârșită, suficientă și deschisă.

Acest model al relațiilor interpersonale din sânul Sfintei Treimi se regăsește ca o pecete și în creație: la nivel fundamental, universul întreg nu e atomizat monadic, ci relațional, ca o vastă țesătură a interdependentelor existente între elementele sale, iar omul este creat după „chipul și asemănarea” Sfintei Treimi (Facerea 1,26). Omul, ca făptură creată, este după chipul lui Dumnezeu¹⁸, adică are o dispoziție firească spre comuniunea cu semenii săi și cu Dumnezeu, iar sensul vieții sale este dobândirea asemănării cu Dumnezeu, adică realizarea acestei comuniuni ca participant prin har la iubirea Sfintei Treimi, devenind sălaş al ei. Chipul lui Dumnezeu în om constă în raționalitatea sa și în dorința de veșnicie, iar prin faptul că oamenii pot trăi în comuniune între ei și cu Dumnezeu și și-o doresc pe aceasta putem deduce asemănarea noastră cu Dumnezeu și posibilitatea sălășluirii Sfintei Treimi în ei.

Prioritatea logică a Persoanelor în cadrul Sfintei Treimi, afirmată și de monarhia Tatălui, înseamnă simultan determinarea personală a firii și libertatea Persoanelor de orice determinare a naturii lor. Această prioritate îngăduie teologiei ortodoxe să înțeleagă imuabilitatea divină ca neschimbare a caracteristicilor personale și a relațiilor interpersonale din sânul Sfintei Treimi. Aceeași structură, dar la nivel creat, o regăsim la oameni, care sunt persoane libere, egale și conștiente, capabile să-și depășească determinările naturii lor în relație cu Persoanele Treimii. „*Cunoscând oamenii prin Sfânta Treime o anumită unitate în afară de cea pe care o au ei, pot să conglăsuiescă mai ușor între ei, bazați pe această unitate a firii, imitând întrucâtva iubirea dintre Persoanele dumnezeiești unite și ele prin aceeași fire. Din puterea unității afectuoase între Tatăl și Fiul venită în noi, putem imita și noi laolaltă și unitatea după fire, unitatea Lor, fără ca să devenim una ca Ei și cu Ei, cum Ei una sunt. Imitarea întărește unitatea noastră prin fire cu participarea la unitatea Tatălui cu Fiul*”¹⁹. Diferența fundamentală a acestor unități constă în faptul că oamenii se condiționează reciproc în unitatea lor, având nevoie de unitatea trinitară, pe când Persoanele treimii se condiționează oricărei condiționări, neavând nevoie de nimic.

Ereziile apuseane *Filioque* are grave urmări asupra învățăturii trinitare despre Dumnezeu, desființând unitatea și egalitatea deplină a Persoanelor dumnezeiești, cu serioase implicații asupra misiunii și vieții creștine²⁰. Dacă Duhul Sfânt ar purcede și de la Tatăl și de la Fiul, așa cum susține teologia apuseană prin învățătura *Filioque*, accentuând natura comună a Tatălui și a Fiului, Persoanele Sfintei Treimi nu ar mai fi egale și unitare în relațiile lor reciproce iubitoare, inducând spre un nou tip de subordinaționism și separând cele trei Persoane trinitare. Învățătura despre Dumnezeu n-ar mai fi eminentamente trinitară, ci substanțială sau personală, conducând spre două puncte de

¹⁷ Idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea, ...*, p. 67.

¹⁸ „*Omul prin fire este om, dar prin poziție și imitare este icoana Dumnezeirii. Căci după cum Dumnezeirea este una, dar este compusă din Tatăl, Care este Νοῦς, din Fiul, Λόγος, și din Sfântul Duh, Πνεῦμα, tot astfel și omul este unul, dar este compus din νοῦς, λόγος și πνεῦμα. Tot icoana Dumnezeirii este omul și în ceea ce privește liberul arbitru și facultatea de a conduce (κατὰ τὸ αὐτεξούσιον καὶ ἀρχικόν), prin faptul că la crearea Dumnezeu a zis: «Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră»” (Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, ediția a II-a, ed. I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 20).*

¹⁹ Pr. Mihai Hincinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar. Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană*, ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 71.

²⁰ *Ibidem*, p. 172 ș.u. Pr. Mihai Hincinschi dezvoltă pe larg subiectul în această lucrare, arătând toate implicațiile doctrinare, spirituale și misionare ale relației Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană, atât pe plan trinitar, cât și pe plan iconomic.

vedere deosebite și diametral opuse: fie că se supraevaluează hristologia, ca în gândirea catolică, în care Biserica este limitată la cadrele unei instituții, fie că se supraevaluează pnevmatologia, ca în concepțiile protestante, unde se încurajează și se promovează mișcările harismatice spontane. „Viața creștină este, conform filiocvismului, fie o *imitatio Christi*, fie viața trăită în Duhul harismelor, care este haotică, neclară și fără un scop precis”²¹.

Prin combaterea învățături *Filioque*, Biserica Ortodoxă a arătat că hristologia este pnevmatică, pnevmatologia este hristologică, iar eclesiologia nu poate face abstracție de unul din cele două aspecte. „Nu este posibil în nici un fel să-L desparți sau să-L izolezi pe Duhul de Fiul, de plinătatea Dumnezeirii care a fost revelată în Hristos o dată pentru totdeauna. Astfel de încercări de separare sunt cele care au condus la reducățiile unilaterale ale mesajului creștin”²². Misiunea creștină este afectată în structura sa de această învățătură, care o reduce la o activitate a unei instituții eclesiastice lumești sau la o lucrare ghidată de trăiri personale spontane. *Filioque* devine barieră în calea dobândirii asemănării lumii cu Dumnezeu treimic, căci cosmosul, omul, Biserica, toate sunt purtătoare ale chipului întreit-ipostatic din Sfânta Treime.

Unitatea desăvârșită a Sfintei Treimi este asigurată de relațiile interpersonale din sânul ei prin care Tatăl „naște” pe Fiul și „purcede” pe Duhul Sfânt, Fiul „se naște” din Tatăl și „primește” pe Duhul Sfânt, iar Duhul Sfânt „purcede” din Tatăl și „se odihnește” în Fiul, într-o mișcare permanentă de iubire dăruitoare și suficientă. Această *intersubiectivitate divină* a Persoanelor treimice constituie originea și sensul misiunii și vieții creștine, stând la baza organizării întregii creații. Modelul trinitar teonom al vieții creștine depășește în valoare și consistență toate tipurile autonome: atât sistemul individualist sau capitalist, care ridică individul deasupra societății în numele libertății și a drepturilor particulare, cât și sistemul colectivist sau socialist, care caută să scufunde persoana în masa anonimă a naturii în numele egalității. „Și unul și altul așează egalitatea și libertatea deasupra omului și societății și se înfățișează ca sisteme impersonale, reducăționiste și artificiale, generatoare de nedreptate socială, fiindcă unul nu vrea să știe de libertate, iar celălalt de egalitate... Ne găsim în fața a două sisteme raționaliste care nu vor să știe nimic despre comuniune și iubire”²³.

Astfel „misiunea creștină își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, și prin Acesta către întreaga lume”²⁴. Implicațiile teologiei trinitare în modul de înțelegere a misiunii creștine ortodoxe sunt fundamentale, întrucât ea este determinată nu de o oarecare dorință a lui Dumnezeu de a transmite oamenilor unele convingeri intelectuale sau prescripții morale, ci de această mișcare a iubirii trinitare, care se îndreaptă iconomic și spre creație, revelând viața de comuniune a Sfintei Treimi și chemând oamenii spre comuniunea iubitoare a acestei vieți.

Iubirea jertfelnică și veșnică a Sfintei Treimi ca deschidere către făptura creată – conținut dinamic al misiunii creștine

Iubirea și bucuria supremă desăvârșită, manifestată dinamic între Persoanele Sfintei Treimi în mod unitar și suficient, se manifestă firesc și în afara Ființei divine spre făptura creată. Pentru faptul că Dumnezeu este un Tată care din veci se dăruiește cu iubire unui Fiu în Duhul Sfânt, El voiește în mod liber să aibă și alte existențe conștiente cărora să le dăruiască această iubire și care să o primească asemenea Fiului Său. Astfel, datorită iubirii Sale infinite, care dorește să se manifeste și în exterior, Dumnezeu treimic creează universul întreg și făpturile sale, iar în mijlocul său îl așează pe om, ca făptură conștientă și liberă după chipul Său, chemat spre dobândirea asemănării cu El. „*Omul primordial e rezultatul actului creator al iubirii dintre Tatăl și Fiul și*

²¹ *Ibidem*, p. 276.

²² John Meyendorff, *The Theology of the Holy Spirit*, New York, 1983, p. 20.

²³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, ed. I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 40-41.

²⁴ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. I Premise teologice*, ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 15.

*acest act stă la temelie nașterii fiecărei persoane umane din iubirea a două persoane umane. Aceasta ca să fie și omul o persoană iubitoare. Iubirea e fundamentul trinitar al lumii*²⁵.

Iubirea dintre cele trei Persoane dumnezeiești este singura explicație a creării unei alte existențe decât cea proprie Lui, căci rodnicia și viața infinită a iubirii trinitare se poate manifesta și în aducerea la existență și în conducerea spre comuniunea cu Sine a unei lumii deosebite de existența divină. Faptul că Dumnezeu este bun, conștient și liber, Care se manifestă plener în Ființa Lui, creează posibilitatea ca, prin voința Sa, iubirea interpersonală trinitară să se extindă și la alte persoane conștiente și libere, pe care le aduce din ne-ființă întru ființă, arătându-Se Creator al lumii. Același iubire treimică îl arată pe Dumnezeu ca Cel ce poartă de grijă, conducând ființele create, cu aportul lor, spre desăvârșire ca Proniator, Mântuitor și Judecător²⁶.

Numai Treimea ca existență și iubire pleneră trăită de Tatăl ca dăruire de Sine și de Fiul ca veșnică primire fericită a Tatălui, având fiecare participant la această bucurie reciprocă pe Duhul Sfânt, umple de sens și de valoare existența fapturilor create. Numai Treimea astfel înțeleasă explică și existența deosebită de Ea, care nu poate fi decât din nimic, mărginită și nedesăvârșită. Căci dacă ar fi din vreo altă ființă n-ar fi nici Treimea și nici acea altă ființă existență desăvârșită și astfel nu s-ar putea aduce nici creația la desăvârșire. Aducând fapturile create la existență din nimic, Treimea își arată atotputernicia, prin aceea că poate crea o formă nouă de existență prin libera Sa voință. Un Dumnezeu Care ar fi silit să rămână în existența Sa dată și infinită și să se folosească numai de ea, nu și-ar arăta cu adevărat atotputernicia și în puterea și în existența Lui²⁷.

Dar bunătatea sau existența pleneră a lui Dumnezeu nu-L determină în mod necesar să creeze lumea și nici nu are nevoie, creând-o din nimic, să-și arate Sesi și lumii că este atotputernic. Teologul german Jürgen Moltmann vorbește despre o autodeterminare a Lui Dumnezeu ca și creator în baza voinței Sale libere și a iubirii Sale treimice: „*Se poate vorbi despre un act divin ce pleacă din interior spre exterior: înainte ca Dumnezeu să fi creat lumea, se evidențiază pe Sine (se consacră) în calitate de creator al lumii. Această autoafirmare este o structură reflexivă a voinței divine existențiale, putându-se recunoaște hotărârea personală: Dumnezeu se hotărăște să creeze o lume*”²⁸. Dacă Dumnezeu ar fi fost nevoit să creeze lumea, aceasta ar fi mai mult o emanație a unei esențe, vorbind despre o dezvoltare ființială a divinității ca în panteismul gnostic.

Părintele Dumitru Stăniloae consideră că teologia apuseană, datorită învățăturii sale trinitare, deși afirmă că lumea e numai analoagă cu Dumnezeu, e expusă pericolului panteismului, nefăcând deosebire între ființa și lucrările lui Dumnezeu. În gândirea protestantă s-au dezvoltat

²⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime creatoare, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor credincioșilor*, în „Ortodoxia”, an. XXXVIII(1986), nr. 2, p. 23.

²⁶ Această mișcare a lui Dumnezeu spre fapte, începută prin lucrarea creatoare, se continuă într-o formă diferită ca pronie, având ca perspectivă mântuirea și judecata. Dacă creația este un act exclusiv al lui Dumnezeu, desfășurarea vieții universului creat, prin lucrarea Providenței divine, angajează și cooperarea fapturilor, care, conlucrând cu cauza primă, se cauzează și se înraiesc reciproc. Astfel explică Sfântul Maxim Mărturisitorul cuvintele Domnului: „*Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez*” (Ioan 5,17), ca principiu dinamic al misiunii creștine. „*Dumnezeu, isprăvind de creat rațiunile prime și esențele universale ale lucrurilor, lucrează totuși până azi, nu numai susținând acestea în existență, ci și aducând în actualitate, desfășurând și constituind părțile date virtual în esențe; apoi, asimilând prin Providență cele particulare cu esențele universale, până ce, folosindu-se de rațiunea mai generală a ființei raționale, sau de mișcarea celor particulare spre fericire, va uni pornirile spontane ale tuturor. În felul acesta le va face pe toate să se miște armonios și identic întreolaltă și cu întregul, nemaiaivând cele particulare o voie deosebită de-a celor generale, ci una și aceeași rațiune văzându-se în toate neîmpărțită de modurile de a fi ale acelorora cărora li se atribuie la fel. Prin aceasta se va arăta în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate... ca să fie prin toate și în toate unul Dumnezeu în Treime, potrivit cu fiecare dintre cei învredniciți după har*” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia rom., vol. III, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, ed. Harisma, București, 1994, p. 45-46).

²⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p.17-18.

²⁸ Jürgen Moltmann, *Dumnezeu în Treime, o perspectivă ecologică asupra creației*, trad. rom. de Pr. Sorin Bugner, Pr. Prof. Dr. Emil Jurcan, Pr. Lect. Jan Nicolae și Asist. Dr. Lucian Colda, ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2007, p. 104.

două învățături cu privire la creație: una considera lumea ca emanație din Ființa lui Dumnezeu, cealaltă ca produsul unui act creator cu totul discreționar al lui Dumnezeu, care a produs o lume ce nu are nimic de la Dumnezeu²⁹. Jürgen Moltmann încearcă o îndreptare a celor două poziții din dorința de apropiere de învățătura Sfinților Părinți ai Bisericii: „După învățătura canonică, Dumnezeu se deschide pentru creație; după doctrina emanației se deschide viața divină. Dacă sfatul creațional este «o sfățuire ființială» a lui Dumnezeu atunci trebuie spus: Dumnezeu se deschide spre hotărârea pe care o are în Sine. Viața Sa divină se revarsă în hotărârea Sa și prin ea în afară spre creaturi. El se împărtășește cu creaturile prin hotărârea Sa... Unitatea dintre voință și ființă în Dumnezeu se cuprinde în mod potrivit în noțiunea de iubire: Dumnezeu iubește lumea cu aceeași iubire care îl reprezintă din eternitate”³⁰.

În fond, poziția lui J. Moltmann nu se deosebește de cea a Sfinților Părinți decât prin exprimare, căci și după formularea lui tot voința lui Dumnezeu este factorul determinant în procesul creației, dar voința nu poate comunica decât puterea sau lucrarea Ființei, nu Ființa însăși. Lumea nu este însăși puterea sau lucrarea lui Dumnezeu într-o existență distinctă de Dumnezeu, dar trebuie precizat că nu poate lua ființă și exista în afara puterii și lucrării Lui. „Avem aici un paradox: ceea ce e adus la existență și susținut în existență e din nimic, dar tocmai de aceea are ca bază puterea lui Dumnezeu; iar puterea e din Ființa lui Dumnezeu, dar se activează prin libertatea lui Dumnezeu”³¹. Sfinții Părinți vorbesc de o „împărtășire” a creației de Dumnezeu, adică de ceva dat de către Dumnezeu lumii de la Sine prin lucrarea Sa: iubirea Sa intimă și puterea iubitoare.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „ființa rațională și mintală se împărtășește de Dumnezeu Cel Sfânt, adică de bunătatea și înțelepciunea Lui, prin însuși faptul că există și prin capacitatea de a fi fericită, ca și prin harul de a dăinui veșnic... Patru dintre însușirile dumnezeiești care susțin, păzesc și izbăvesc cele ce sunt, le-a împărtășit Dumnezeu pentru bunătatea Sa desăvârșită, aducând la existență ființa rațională și mintală: existența, existența veșnică, bunătatea și înțelepciunea. Dintre acestea, primele două le-a dăruit ființei, iar ultimele două, adică bunătatea și înțelepciunea, capacității de a voi. Aceasta pentru ca ceea ce este El prin Ființă să ajungă și zidirea prin împărtășire”³².

Actul creației este văzut astfel ca o revărsare a iubirii Sale intime către existența creată prin voința Sa liberă: „Dumnezeu, Cel supraplin, n-a adus cele create la existență fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure, împărtășindu-se de El pe măsura și pe potrivă lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura”³³. Lumea creată n-ar putea veni la existență și dura în existență fără această împărtășire de Dumnezeu în iubirea Lui veșnică. Același Jürgen Moltmann vorbește despre „jertfa veșnică a iubirii” care caracterizează Ființa Dumnezeului trinitar, prin care se deschide cu un „patos chenotic” făpturii create³⁴.

Acest „patos chenotic” al lui Dumnezeu poate fi socotit într-un anumit înțeles o caracteristică a dinamismului Ființei Sale, căci „nepătămirea lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă ca o apatie

²⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ..., p. 23.

³⁰ Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 110.

³¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 24.

³² Sfântul Maxim explică în continuare rolul acestor calități primite prin „împărtășirea” de la Dumnezeu a ființei umane: „Pentru acestea se spune de ea (ființa umană) că s-a făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; după chipul existenței, ca existență și după chipul existenței veșnice, ca existență veșnică; căci deși nu e fără de început, este fără de sfârșit; și după asemănarea Celui bun și drept după Ființă, cel bun și înțelept după har. Adică toată firea rațională este după chipul lui Dumnezeu; dar numai cei buni și cei înțelepți sunt după asemănarea Lui” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste. Suta a treia*, în Filocalia rom., vol. II, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, ed. Harisma, București, 1993, p. 106-107).

³³ *Ibidem*, p. 111.

³⁴ „Dumnezeu este iubire, iubirea ne face capabili de suferință și capacitatea iubirii de a suferi, se desăvârșește în dăruirea și jertfa de sine a celui ce iubește. Jertfa de sine este Ființa lui Dumnezeu... Întreaga Sa ființă este jertfa veșnică a iubirii de Sine; pentru că Dumnezeu însă, ca iubire desăvârșită, este în același timp și altruist” (Jürgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*, ..., p. 55).

*nesimțitoare*³⁵. Părintele Constantin Galeriu, referindu-se la gândirea teologică rusă, vede și el în iubirea treimică extinsă spre creație manifestarea unei chenoze a Sfintei Treimi. „Dumnezeu fiind dragoste, cele trei Persoane divine, în bogăția dragostei lor, nu au nevoie de vreo altă formă de viață. Plinătatea absolută în sine nu are nevoie să aspire la un plus de existență, la o altă perfecțiune. Dar proprietatea caracteristică a dragostei este aceea de a se împărtăși, de a se dărui... Ieșind în actul creației, iubirea divină în chenoza ei stabilește timpul pentru Dumnezeu și face ca Dumnezeu să trăiască și în timp. În acest sens El este cu lumea și în lume. El S-a descoperit acum lumii nu în atotputernicia Lui, ci în grija Lui providențială. Icoana lui Dumnezeu revelată nouă include lumea creată și raportul divin cu ea; aceasta este viața iconomică a Sfintei Treimi. Operă a dragostei dumnezeiești, creatura trebuie să răspundă lui Dumnezeu cu dragoste, iar Tatăl consimte să aștepte până ce făptura Lui va răspunde dragostei Sale”³⁶.

Această extindere chenoatică a iubirii intratrinitare, manifestată ca și creare și chemare a făpturilor spre comuniunea cu Sfânta Treime și marcată de această așteptare a lui Dumnezeu, constituie conținutul esențial și dinamic al misiunii creștine. Aceasta are rolul de a crea un cadru adecvat în care experiențele relațiilor interumane să se exprime ca o „reflecție a comuniunii veșnice în Dumnezeul Treimii”³⁷. Relațiile personale trinitare sunt ale iubirii în libertate, deoarece nu răsar din necesitate, căci Tatăl este Cel ce „naște” și „purcede” nu într-o mișcare veșnică a puterii dominante, ci ca dragoste revelatoare³⁸. „Persoanele trinitare au vrut ca dragostea Lor să devină deschisă celorlalte persoane umane, ființelor raționale ce-și vor începe existența prin împărtășirea cu Ele... de a se mișca spre ea și spre alte ființe într-o asemenea relație de dragoste, arătându-se persoanelor umane model de comuniune în iubire”³⁹.

Voința Tatălui și trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt ca manifestare a iconomiei dumnezeiești – temei și punct de plecare al misiunii creștine

Gândirea teologică ortodoxă face deosebire între misterul vieții interioare a Sfintei Treimi, care rămâne în bună măsură incognoscibil, și lucrarea sau deschiderea liberă a Sfintei Treimi spre cele create, prin care ni se comunică ceva din viața interioară a lui Dumnezeu. „Treimea imanentă” este exprimată de relațiile Persoanelor divine *ad intra*, adică de mișcarea iubirii Tatălui spre Fiul în Duhul Sfânt prin actele de „naștere”, „purcedere” și „odihnire”, iar „Treimea iconomică” este arătată de manifestările *ad extra* ale Persoanelor dumnezeiești ca deschidere liberă a iubirii trinitare spre lume prin actele de creație, mântuire și judecată⁴⁰. Misiunea creștină, care își are originea în mișcare iubirii intratrinitare, iar conținutul dinamic în deschiderea acestei iubiri spre făptura creată, ambele manifestări ale „Treimei imanente”, își găsește temeiul și punctul de plecare în actele lucrării dumnezeiești ale „Treimii iconomice”.

³⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică...*, p. 26.

³⁶ Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, ed. Harisma, București, 1991, p. 50-51.

³⁷ Pr. Mihai Hincinschi, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 24.

³⁸ „Relația Tatălui cu Fiul poate fi văzută ca model pentru fiecare relație care este specific umană, în timp ce aceea dintre Tatăl și Duhul Sfânt devine model pentru fiecare relație interpersonală. Ce este sigur este că singura cunoaștere pe care o putem avea despre Dumnezeu, este aceasta a comuniunii libere a Celor trei Persoane divine în dragoste, chiar dacă distincte, mișcându-Se Una spre Alta” (*Ibidem*, p. 24-25).

³⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁰ Jürgen Moltmann face o subtilă referință la raportul dintre „Treimea imanentă” și „Treimea iconomică”, care nu trebuie înțeles în mod linear ca arhetip-imagie, idee-apariție, ființă-revelație, ci ca o „relație reciprocă”. „Prin conceptul de «relație reciprocă» nu se identifică raportul lui Dumnezeu față de lume cu raportul Său față de Sine, ci se spune că raportul Său față de lume acționează retroactiv asupra Sa, deși El determină acest raport în mod primar”. „Treimea iconomică” ține de experiența istorică și se arată *kerigmatic*, iar „Treimea imanentă” ține de eshatologie și se exprimă *doxologic*, fiind împlinirea desăvârșită a oricărei iconomii. (*op.cit.*, ..., p. 206-207).

Între Treimea *ad intra*, care ține de domeniul teologiei, și Treimea *ad extra*, care se referă la actele iconomiei, există atât identitate, cât și distincție. Este aceeași Sfântă Treime în identitatea ei personală, iar distincția provine din faptul că în timp ce aspectul treimic *ad intra* are în centru unitatea Ființei divine privită în treimea Persoanelor, aspectul treimic *ad extra* aparține energiilor dumnezeiești necreate ale firii divine. Ființa divină neîmpărtășibilă în esența ei, se împărtășește făpturii prin energiile Sale, căci „*energiile necreate sunt razele divine prin care Sfânta Treime coboară către om și creație de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, pentru ca omul împreună cu creația să se înalțe la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi. Treimea «ad intra» și Treimea «ad extra» sunt una și aceeași Treime, Care coboară de pe planul neîmpărtășibil al esenței divine pe planul energiilor divine, ca să comunice creaturii nemurirea Sa*”⁴¹.

Chiar dacă există o deosebire de context și de structură între realitatea Ființei tripersonale a lui Dumnezeu și iconomia Sa în legătură cu creația, între cele două aspecte există o legătură directă și determinantă, întrucât iconomia lui Dumnezeu în lume se manifestă în concordanță cu realitatea existenței Sale intratrinitare. Faptul că Tatăl în monarhia Sa treimică „naște” pe Fiul și „purcede” pe Duhul Sfânt în cadrul Ființei Sale unice, ca acte personale imuabile, face ca tot Tatăl, prin voința Sa, în virtutea acestei realități veșnice, să creeze lumea prin Fiul în Duhul Sfânt, dar mai ales să-I trimită în lume pe Fiul și pe Duhul Sfânt pentru ridicarea creației în comuniunea cu Sine. Trimiterea Fiului și a Sfântului Duh în lume, care reprezintă temeiul direct al misiunii creștine, este o exprimare extinsă iconomic a structurii ontologice a Sfintei Treimi în care însușirile Persoanelor treimice rămân neschimbate⁴².

Persoanele Sfintei Treimi se manifestă în planul *ad extra* în conformitate cu însușirile lor ontologice din planul *ad intra*, fiecare arătând o anumită expresie a lucrării divine⁴³. „*Atunci când în învățătura creștină vorbim despre Tri-unitatea lui Dumnezeu, ne referim la viața duhovnicească lăuntrică ascunsă în adâncurile Dumnezeirii, revelată lumii în timp, în Noul Testament, prin trimiterea în lume a Fiului lui Dumnezeu de la Tatăl și prin lucrarea Făcătorului de minuni, Dătătorului de viață, puterii mântuitoare a Mângâietorului, Duhul Cel Preasfânt*”⁴⁴. Cu alte cuvinte, trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume ne revelează nouă, atât cât putem cuprinde cu mintea noastră, viața de comuniune a Sfintei Treimi spre care suntem chemați și pentru care am fost creați.

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, ed. I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 136.

⁴² În virtutea acestor însușiri personale și a monarhiei Tatălui, nu Tatăl era Cel care trebuia să fie trimis, ci Fiul și Duhul Sfânt, care provin ontologic din Ființa Tatălui prin „naștere” și „purcedere”, așa încât manifestarea iconomică a Treimii este oarecum o urmare firească a realității Ei ontologice.

⁴³ „*Dogma despre Cele trei Persoane ne arată chiar mai limpede apropierea lui Dumnezeu față de lume: Dumnezeu deasupra noastră, Dumnezeu cu noi, Dumnezeu în noi și în toată creația. Deasupra noastră este Dumnezeu-Tatăl, Izvorul pururea curgător, Temelia tuturor făpturilor... Cu noi este Dumnezeu-Fiul, născut din Tatăl, Care pentru dragostea dumnezeiască S-a arătat pe Sine oamenilor ca Om... În noi și în toată zidirea este Duhul Sfânt, Care pe toate le împlinește, Dătătorul de viață, Mângâietorul, Vistierul și Izvorul bunătăților*” (Pr. Mihail Pomazanski, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. rom. de Florin Caragiu, ed. Sophia, București, 2009, p. 60). De asemenea, observăm că și denumirile sau lucrările cu care sunt invocate Persoanele treimice în rugăciunile ortodoxe arată această poziționare a lor *deasupra noastră, cu noi și în noi*. În cântarea Trisaghionului Tatăl este numit „Sfinte Dumnezeule”, adică Dumnezeu prin excelență de la care provin toate atât ontologic, cât și iconomic, Fiul este „Sfinte Tare”, adică Cel care împlinește cu putere voința Tatălui, omorând păcatul și moartea, iar Duhul este „Sfinte Fără de Moarte”, Cel care dăruiește viață și sfințenie tuturor făpturilor. În altă rugăciune îi cerem Tatălui: „Doamne curățește păcatele noastre”, ca Cel care are autoritatea supremă, Fiului: „Stăpâne iartă fărădelegile noastre”, ca Cel făcut om cu puterea de a ierta oamenii, iar Duhului Sfânt: „Sfinte cercetează și vindecă neputințele noastre”, ca Unuia care pătrunde inimile noastre și întărește prin har slăbiciunile omenești. În rugăciunea Sfântului Ioanichie spunem că „nădejdea mea este Tatăl”, ca unicul Principiu al Dumnezeirii a cărui voință se împlinește în lume, „scăparea mea este Fiul”, pentru că prin El ajungem la Tatăl, iar „acoperământul meu este Duhul Sfânt”, pentru că El ne insuflă puterea și ne întărește pe calea mântuirii.

⁴⁴ *Ibidem*.

Această corelație între planul *ad intra* și cel *ad extra* al Sfintei Treimi nu reprezintă o identitate deplină a lor, așa cum apare în gândirea apuseană. Dacă în mediul *ad intra* al vieții divine relațiile personale sunt determinate de Ființa veșnică a lui Dumnezeu, în mediul *ad extra* al iconomiei divine relațiile sunt determinate de voința Dumnezeirii. „Procrearea și nașterea Fiului vin din Ființa Tatălui, nu din voința Sa. De aceea, se vorbește despre procrearea și nașterea veșnică a Fiului. Tatăl procrează și naște ființial necesar (*wesensnotwendig*) pe Fiul... Tradiția deosebește între nașterea veșnică a Fiului din Tatăl și trimiterea temporară a Fiului prin Tatăl: trimiterea temporară vine din libertatea Tatălui și a Fiului, nașterea veșnică din necesitatea esențială”⁴⁵. De aceea, învățătura ortodoxă afirmă realitatea deplină și distinctă a vieții personale tri-unice a lui Dumnezeu, față de manifestarea Sa în lucrări și energii din lume, dar în același timp și corelația lor firească.

Punctul de plecare al misiunii creștine, ca act al iconomiei divine, este voința plină de dragoste a lui Dumnezeu prin care Fiul este trimis în lume de către Tatăl și prin care Duhul Sfânt este trimis în lume de către Fiul. Tatăl îl trimite pe Fiul în sânul făpturii în virtutea relației părintești și filiale, iar Fiul îl trimite pe Duhul Sfânt în virtutea „odihnei” sau „strălucirii” Sale în Fiul. În acest fel „odihna” în Fiul a Duhului Sfânt, Care din Tatăl „purcede”, devine o învățătură cu o puternică încărcătură misionară, întrucât face posibilă îndumnezeirea omului prin Duhul Care „odihnește” în Hristos, ca trimis prin voința Tatălui⁴⁶. Aceste distincții au rolul de a nu ignora tri-unitatea lui Dumnezeu, în care voința Tatălui, împlinită iconomic prin trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt, are ca scop extinderea comuniunii treimice la întreaga creație „pentru ca toți să fie una; așa cum Tu, Părinte, ești întru Mine și Eu întru Tine, tot astfel și ei să fie una întru Noi, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17,21).

⁴⁵ Jürgen Moltmann, *op.cit.*, p. 213.

⁴⁶ „Romano-catolicii confundă manifestarea lui Dumnezeu în planul vieții intrinsece, în care Duhul purcede numai de la Tatăl, cu planul iconomic, când Duhul este trimis de Hristos ca Duh al Său. Duhul purcede din Tatăl ad intra ca purcedere de origine, iar din Hristos vine ca manifestare energetică, iconomică. Duhul ia din conținutul Fiului și-L manifestă în lume. «Odihnirea» în Hristos a Duhului Sfânt, ca lucrare ad extra, îndumnezeiește firea Sa umană și, atât ca Dumnezeu cât și ca om, Fiul întrupat iubește pe Tatăl, iubirea Lui trece la Duhul care o duce la Tatăl și întorcându-Se Duhul, Se odihnește în Hristos ca pecete a iubirii Tatălui” (Pr. Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, ..., p. 266.

CHESTIUNEA „TERITORIULUI CANONIC RUS” ȘI ORTODOXIA DIN MOLDOVA. UN EXEMPLU DE GEOPOLITICĂ APLICATĂ*

DUMITRU COTELEA**

ABSTRACT. *The Issue of the „Russian Canonical Territory” and the Orthodoxy in Moldova. An Example of Applied Geopolitics.* After the fall of the communist regime, the church life of the majority of orthodox countries from Eastern Europe continued to be dominated by a series of a more or less known crises and internal conflicts. An evocative example is offered by the statute of the Orthodoxy in Moldova, a country that formally gained its independence in 1991, but which dangerously oscillates between Bucharest and Moscow from an ecclesiastical viewpoint. For this context, the assertion of the Russian Patriarch according to which Moldova is a part of the “Holly Russia” is rather essential. One of the most important and most referred to arguments of the Russian Patriarchy in its relations with the Romanian Patriarchy, whenever the issue of the Moldova Orthodox Church is discussed, is related to the “canonical territory of the Russian Patriarchy”. For this specific reason, the paper will highlight the historical and the canonical contexts of the advent of this controversial “modus operandi”. This paper will emphasize the way the argument of “canonical territory” is used in the inter-orthodox conflict in Republic of Moldova and the possible solutions for this controversy.

Keywords: *Canonical territory, Republic of Moldova, Russian Patriarchy, Romanian Orthodox Church, borders.*

În loc de introducere: „Sfânta Rusie” post-sovietică

Problema eclesiologică și practică a raportului dintre diversitate și unitate, dintre Bisericile Ortodoxe locale și Ortodoxia universală reprezintă o temă de mare actualitate și, prin conflictele pe care le întreține, cauționează mărturia ortodoxă în lumea de azi.¹ În ciuda faptului că eclesiologia nu era în primele secole creștine pe deplin articulată, raporturile între diferitele comunități bisericești, indiferent de mărime, erau reglate cel puțin pe baza celor două principii să le numim euharistice: catolicitatea Euharistiei, care se referă la faptul că fiecare adunare euharistică cuprindea toți membrii Bisericii dintr-un loc, și cel al teritorialității Euharistiei potrivit căruia Biserica, neîncetând să fie universală, era comunitatea dintr-un loc anume, circumscris geografic.² Inutil să mai spunem că situația din prezent este, prin comparație, mult mai complexă și nu de puține ori dominată de contradicții. Cauza o reprezintă trecerea treptată de la eclesiologia genuină patristică a lui *communio ecclesiarum* – cea care a câștigat în importanță inclusiv în cadrul dezbaterilor ecumenice și inter-ortodoxe – la modelul național/etnic al modernității. De modul în care este concepută unitatea în diversitate, depinde și înțelegerea legăturii dintre local și etnic, dintre specific și fundamental, dintre ceea ce suportă modificări și ceea ce, dogmatic, este imuabil, adică nu se supune unei relativizări.

Ulterior căderii regimului comunist, viața bisericească a țărilor majoritar ortodoxe din Europa de Est a fost și continuă să fie dominată de o serie de crize și conflicte interne mai mult sau mai puțin cunoscute. Un exemplu sugestiv îl oferă statutul Ortodoxiei în Moldova, țară care și-a

* Studiu realizat cu sprijinul Fundației Volkswagen în cadrul proiectului „Alte Grenzen und Neue Fronten – die Orthodoxie und die Europäische Integration” organizat de Institutul de Studii Creștine Est-Europene din Nijmegen, Olanda.

** *Drd. al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca din cadrul Universității "Babeș-Bolyai"; bursier Volkswagen la Institute of Eastern Christian Studies, Nijmegen. Contact: dumitru@cotelea.org.*

¹ Vezi aici, ca introducere în problematică, RADU PREDĂ, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice* (= Theologia Socialis 10), Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

² Vezi aici lucrarea de referință care a relansat discuția eclesiologică în teologia ortodoxă a ultimei jumătăți de secol, IOANNIS ZIZIOLAS, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 2007, p. 235.

câștigat formal independența în 1991, dar care din punct de vedere bisericesc oscilează periculos între București și Moscova. Sugestivă pentru această stare este afirmația Patriarhului Kirill al Moscovei și întregii Rusii că Moldova este parte a „Sfintei Rusii”.³ Este aceeași „Sfântă Rusie” căreia i-a jurat de curând credință și noul episcop de Edineț și Briceni, Nicodim (fostul preot Ioan Vulpe din Orhei), la hirotonia acestuia din 26 decembrie 2010 în catedrala „Iisus Mântuitorul” din Moscova.⁴

Studiul de față își propune să analizeze dezacordul ecleziologic inter-ortodox care face posibilă existența paradoxală în aceeași țară a două Biserici Ortodoxe deopotrivă canonice. Unul dintre argumentele principale și cel mai des utilizat de către Patriarhia Rusă în relația sa cu Patriarhia Română, atunci când se discută situația Bisericii Ortodoxe din Republica Moldova, este cel al „teritoriului canonic al Patriarhiei Ruse”. Este motivul pentru care vom prezenta contextul istoric și canonic al apariției acestei controversate formule. În continuare, vom analiza cum este folosită această formulă în conflictul inter-ortodox din Republica Moldova iar în final vom propune o posibilă soluție.

De la pricipiul teritorialității la formula „teritoriului canonic”

În încercarea de a defini formula „teritoriului canonic” ar trebui înainte de toate să explicăm însuși termenul de „canon”.⁵ Strict etimologic și contextual, termenul face trimitere la deciziile de „îndreptare” sau de „călăuză” ale sinodului apostolic și ulterior ale sinoadelor ecumenice sau ale unor Sfinți Părinți. Trecând printr-o lungă și fructuoasă tradiție nomocanică bizantină, toate aceste canoane sau reguli cu valoare de lege și interpretările lor au format ceea ce în învățământul nostru se cheamă dreptul canonic ca disciplină teologică-juridică „în cadrul căreia se expun principiile și normele de drept potrivit cărora se organizează și se conduce Biserica.”⁶ Așadar, prin „teritoriu canonic” se încearcă definirea aceluia teritoriu geografic în care se aplică dreptul canonic în sensul prezentat mai sus. Un astfel de „teritoriu canonic” poate fi al unei parohii, episcopii, arhiepiscopii, mitropolii sau patriarhii, respectiv al unei Biserici autonome sau autocefale care este formată din toate aceste entități ecleziastice. În ciuda dimensiunilor geografice variabile, de la parohie la patriarhie, dreptul canonic ar trebui să fie însă același, în parohie fiind ilustrată ecleziologic vorbind Biserica lui Hristos cu toate atributele de rigoare: una, sfântă, sobornicească și apostolească. Așadar, un „teritoriu canonic” nu poate fi din punct de vedere canonic guvernat de alte principii decât alt „teritoriu canonic”. Din acest punct de vedere, întreaga Ortodoxie mondială, întrupată istoric în diferite locuri ale lumii, reprezintă la rigoare un unic teritoriu canonic. Cum însă, altfel decât în Catolicismul centralizat, Ortodoxia este fidelă unității ca expresie a comuniunii prin sinodalitate, teritoriul canonic ortodox este împărțit, spre o mai bună administrare și ținând cont de cultura locului în care s-a inculturat Evanghelia, în structurile pe care le știm în diptice. Teritoriul canonic este astfel spațiul în care se exercită misiunea sau lucrarea unei Biserici ortodoxe locale, oglindă a celei universale, de peste tot. De aceea, la urma urmelor, Ortodoxia își bazează unitatea nu doar prin aceeași credință și același mod de a o celebra, ci și prin aceeași rânduială canonică. Iată însă că acest al treilea pilon al unității ortodoxe este cel mai afectat.

Argumentele reprezentanților Patriarhiei Ruse în legătură cu „teritoriul canonic rus” sunt, cum se poate bănui, diferite de sensul canonic comun. Astfel, Vsevolod Chaplin, președintele departamentului sinodal care se ocupă de relațiile Bisericii ruse cu societatea⁷, este de părere că

³ Vezi știrea „Святейший Патриарх Кирилл: Молдова — неотъемлемая часть Святой Руси” la adresa <http://www.patriarchia.ru/db/print/1254808.html>, accesată în 22 august 2010.

⁴ Vezi știrea de presă la adresa <http://www.timpul.md/articol/moscova-a-decis-vulpe-ia-locul-episcopului-dorimedont-19291.html>, accesată în 7 ianuarie 2011.

⁵ Mai multe detalii legate de acest termen vezi în excelentul volum al lui HEINZ OHME, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 67), Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1998.

⁶ IOAN FLOCA, Sorin JOANTĂ, *Drept Bisericesc*, Vol. I, Sibiu, 2006, p. 13.

⁷ VSEVOLOD CHAPLIN este președintele „Departamentului sinodal al relațiilor Bisericii cu societatea” și președintele consiliului „Economie și etică”. Atât departamentul cât și consiliul activează în cadrul Patriarhiei Ruse. Vezi mai multe detalii despre pratoiereul Chaplin la „Всеволод Чаплин, протоиерей”, <http://www.patriarchia.ru/db/text/150885.html>, accesată în 21 mai 2010.

modelul ecleziologic al acestei formule datează din timpul primelor secole creștine și se bazează atât pe versetul paulin – Romani 15, 20: „Râvnind astfel să binevestesc acolo unde Hristos nu fusese numit, ca să nu zidesc pe temelie străină” – cât și pe canoanele 34 și 35 apostolice și pe canonul 8 al Sinodului al III-lea Ecumenic.⁸ Problema de interpretare a acestor canoane este că ele nu justifică „anexarea” canonică a altor teritorii, nici nu explică de la sine cum se formează un nou teritoriu canonic sau jurisdicție, ci asigură numai ordinea între teritorii sau eparhii existente deja. În același context, mitropolitul Ilarion Alfeev, Președintele Departamentului de Relații Externe al Patriarhiei Ruse,⁹ citează mai multe canoane în vederea susținerii formulei „teritoriului canonic (rus)”. El afirmă că potrivit principiului inviolabilității granițelor bisericești, prezent în canoanele apostolice cât și în alte canoane ale Bisericii primare, episcopul nu are dreptul să părăsească eparhia sa și să treacă în alta (can. 14 Ap.), nu poate să hirotonească în afara eparhiei sale (can. 35 Ap.), așa cum clericul sau mireanul care este excomunicat nu poate fi primit în comuniune de către alt episcop (can. 12 Ap.). Tot astfel, clericul care părăsește parohia sa, mutându-se în alta fără voia episcopului său, este privat de dreptul de a sluji (can. 15 Ap.), așa cum oprirea de la cele Sfinte sau afurisirea de către un episcop nu poate fi ridicată de către un alt episcop (can. 16 și 32 Ap.).¹⁰

Argumentele reprezentanților Patriarhiei Ruse în încercarea de a susține formula „teritoriului canonic” coincid cu cele ale principiului teritorialității.¹¹ În continuare vom analiza contextul în care a apărut acest principiu după care o să-l comparăm cu formula propusă de Biserica Ortodoxă Rusă. Astfel, delimitarea granițelor jurisdicțiilor episcopale, încă din timpul primelor secole, a avut loc atât în conformitate cu principiul paulin al organizării teritoriale a jurisdicției episcopale¹², potrivit canoanelor Sinodului Apostolic cât și în conformitate cu canoanele Primului Sinod Ecumenic de la Niceea ce va proclama un principiu general în baza căruia administrația bisericească trebuie să respecte circumscripțiile civile stabilite de către Stat.¹³ Paralelismul între administrația civilă și cea bisericească a permis ca circumscripția bisericească să coincidă cu eparhia¹⁴, iar episcopul „metropolei”, din respectiva provincie bisericească, să se bucure de un primat de drept.¹⁵ Principiul analogiei dintre structura eclesială și cea a administrației civile poate fi observat atunci când organizarea teritorială a jurisdicției episcopale s-a schimbat de la episcopie la mitropolie odată cu restructurarea sistemului administrativ¹⁶ al Imperiului Roman în diocenze.¹⁷ Primii mitropoliți au fost episcopii

⁸ Vezi referatul lui VSEVOLOD CHAPLIN, „Понятие канонической территории в межправославном”, межхристианском и церковно-общественном контексте, http://www.religare.ru/2_48189.html, accesată în 21 mai 2010, susținut în cadrul simpozionului „Поместная Церковь и каноническая территория” care a avut loc la 1 decembrie 2007 în Moscova: „В Москве прошел международный симпозиум «Поместная Церковь и каноническая территория””, <http://www.patriarchia.ru/db/text/331593.html>, accesată în 21 mai 2010.

⁹ Ilarion Alfeev este Mitropolit de Volokolam și Președintele Departamentului de Relații Externe al Patriarhiei Ruse. Vezi biografia la „Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион”, <http://www.mospat.ru/ru/decr-chairman/>, accesată în 19 mai 2010.

¹⁰ Vezi referatul mitropoliitului ILARION ALFEEV despre principiul „teritoriului canonic” în tradiția ortodoxă, „Принцип "канонической территории" в православной традиции”, http://bishop.hilarion.orthodoxia.org/1_3_7_2, accesată în 19 mai 2010.

¹¹ Principiul teritorialității, al delimitării granițelor jurisdicțiilor Bisericilor, a fost discutat în cadrul diferitor sinoade, dintre acestea menționăm următoarele canoane: 34, 37 Ap.; 6, 7 sin. I ec.; 2, 3 sin. II ec.; 8 sin III ec.; 17, 28 sin. IV ec.; 25, 36, 38, 39 Trul.; 3 sin. VII ec.; 9, 16, 18, 19, 20, Antioh.; 11, 13, 76, 95, 98, 120 Cart.; 3 Sard.

¹² Epistolele Apostolului Pavel sunt adresate unor Biserici (din Corint, Tesalonic, Roma, Efes etc.) ce erau organizate în limita circumscripțiilor civile a respectivelor orașe.

¹³ JOHN MEYENDORFF, *Ortodoxie și catolicitate*, trad. C. Popescu, Sofia, București, 2003, p. 34.

¹⁴ Eparhia era o circumscripție administrativă în Imperiul Roman de Răsărit.

¹⁵ MEYENDORFF, *Ortodoxie...*, pp. 35-36.

¹⁶ În rezultatul restructurării Imperiului Roman de către Dioclețian au apărut noi structuri administrative mai largi numite diocenze.

¹⁷ Despre respectarea principiului teritorialității și al împărțirii Bisericii din Răsărit în diocenze ne vorbește și canonul al doilea de la Sinodul al II-lea Ecumenic: IOAN FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 2005, p. 71.

care erau în capitala diocезelor, iar ceilalți episcopi din diocезe intrau sub jurisdicția acestora.¹⁸ Referindu-se la canonul 6 al primului sinod ecumenic de la Niceea, Nicodim Milaș precizează că pentru organizarea bisericească era decisivă împărțirea politică și că, în acest sens, episcopul Alexandriei avea dreptul de a-și extinde puterea sa în limetele diocезei Egiptului. În această diocезă existau alte patru provincii politice, iar fiecare dintre acestea alcătuită o circumscripție bisericească condusă de un mitropolit care avea în jurisdicția sa alți episcopi. În cazul Bisericii din Antiohia, jurisdicția episcopului era identică cu cea a circumscripției politice a Răsăritului.¹⁹ Vedem așadar că primul sinod ecumenic a confirmat o practică deja existentă în Biserică încă din timpul apostolilor. Mai târziu, în secolele al V-lea și al VI-lea, a fost introdus regimul „patriarhal” ce a aprofundat și mai mult paralelismul dintre organizarea Statului și administrația bisericească.²⁰

Până aici, putem afirma că principiul teritorialității coincide cu formula „teritoriului canonic” a Patriarhiei Ruse. Însă există unele aspecte ce contravin principiului teritorialității. În primul rând, această formulă a început să fie utilizată de către reprezentanții Patriarhiei Ruse, cel mai frecvent, după prăbușirea Uniunii Sovietice.²¹ În primul Statut al Bisericii Ortodoxe Ruse – adoptat în 1988, în timpul sărbătoririi celor o mie de ani de la încreștinarea Rusiei²² – se menționa că toți creștinii ortodocși din Uniunea Sovietică sunt membri ai Bisericii Ortodoxe Ruse. Trebuie să amintim că, la acea dată, formula „teritoriului canonic” nu era folosită în documentele oficiale. Toate țările ce au fost anexate la fosta URSS după cel de al Doilea Război Mondial, sub conducerea lui Stalin, fac parte, după părerea Bisericii Ruse, din „teritoriul canonic” al acestei Patriarhii, excepție făcând doar Georgia²³ și Armenia. După cum putem observa, Biserica Ortodoxă Rusă a apelat la principiul teritorialității, aplicând formula „teritoriului canonic”, ca să argumenteze că fostul teritoriu al Uniunii Sovietice îi aparține de drept.²⁴

În al doilea rând, chiar dacă admitem că acest principiu poate fi aplicat în cazul Uniunii Sovietice și că Patriarhia Rusă are, la momentul actual, tot dreptul să își mențină jurisdicția asupra acestui teritoriu, există totuși o neconcordanță între prima parte a articolului 3 din Statutul actual al Bisericii Ortodoxe Ruse – aprobat în cadrul Sinodului din 13-16 august 2000 – unde se menționează țările ce fac parte din „teritoriul canonic” și ultima parte a articolului prin care se afirmă că jurisdicția Bisericii Ortodoxe Ruse include și „creștinii ortodocși care trăiesc în alte țări și care se atașează voluntar acestei jurisdicții”:

Jurisdicția Bisericii Ortodoxe Ruse include persoanele de confesiune ortodoxă care trăiesc pe *teritoriul canonic* [subl. n.] al Bisericii Ortodoxe Ruse din Rusia, Ucraina, Belarusia, Moldova, Azerbaidjan, Kazahstan, Kirghizia, Letonia, Lituania, Tadjikistan, Turkmenistan, Uzbekistan și Estonia, precum și creștinii ortodocși care trăiesc în alte țări și care se atașează voluntar acestei jurisdicții.²⁵

¹⁸ ALFEEV, „Принцип ...”.

¹⁹ NICODIM MILAȘ, Cănoanele Bisericii Ortodoxe, Vol. I, partea II, trad. Uroș Kovincici și Nicolae Popovici, Tipografia Diecezană, Arad, 1931, pp. 37-44. În comentariile de la canonul 2 sin. 2 ec. găsim mai multe detalii ce țin de principiul teritorialității, vezi paginile 91-97.

²⁰ MEYENDORF, *Ortodoxie și ...*, p. 36.

²¹ JOHANNES OELDEMANN, „The Concept of Canonical Territory in the Russian Orthodox Church” în THOMAS BREMER, *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, Houndmills, New York, 2008, p. 230.

²² VLADISLAV ȚIPIN, „Поместный Собор 1988 г. и принятый им Устав об управлении Русской Православной Церкви”, <http://www.sedmitza.ru/text/432419.html>, accesată în 22 mai 2010.

²³ Biserica Ortodoxă din Georgia va scăpa de dominația rusă și își va alege propriul patriarh în 1917. Vezi mai multe detalii despre istoria Bisericii Ortodoxe din Georgia pe site-ul oficial al acesteia la <http://www.patriarchate.ge/en/?action=istoria>, accesată în 23 mai 2010.

²⁴ În conformitate cu actualul statut al BORu „jurisdicția Bisericii Ortodoxe Ruse include persoanele de confesiune ortodoxă care trăiesc pe *teritoriul canonic* al Bisericii Ortodoxe Ruse” în comparație cu statutul din 1988 unde se menționa că jurisdicția BORu include persoanele de confesiune ortodoxă care trăiesc pe teritoriul Uniunii Sovietice.

²⁵ În originalul rus: „Юрисдикция Русской Православной Церкви простирается на лиц православного исповедания, проживающих на *канонической территории* [subl. n.] Русской Православной Церкви:

În cazul dat, nu putem vorbi de respectarea principiului teritorialității pentru că Biserica Rusă își rezervă dreptul de a-și extinde jurisdicția asupra credincioșilor din alte Biserici. Formula „teritoriului canonic” nu corespunde normelor principiului de organizare a Bisericii pentru că apelează la principiul etnicității condamnat ca erezie sub numele de etnofiletism în sec. XIX. Aceasta a fost creată cu scopul de a argumenta extinderea și menținerea jurisdicției Patriarhiei Ruse asupra unor teritorii ce au fost anexate de către un regim totalitar la URSS.

Cu atât mai mult, această formulă este acceptată ca fiind valabilă doar în anumite cazuri. Spre exemplu Președintele Departamentului de Relații Externe al Patriarhiei Ruse, în unul din studiile sale, a afirmat că principiul „teritoriului canonic” a fost respectat până la începutul secolului XX, când granițele Bisericilor Ortodoxe au coincis cu granițele statelor sau a imperiilor. În secolul al XIX-lea jurisdicția Patriarhatului Constantinopolului coincidea cu granițele Imperiului Otoman iar cele ale Bisericii Ortodoxe Ruse au coincis cu cele ale Imperiului Rus, a menționat mitropolitul Ilarion Alfeev. În continuare, el a susținut că în urma destrămării Imperiului Otoman, Patriarhia Ecumenică a pierdut o mare parte din „teritoriul canonic” și că

[...] granițele Bisericilor în multe cazuri coincid cu granițele statelor, însă schimbarea frontierelor de stat nu conduce neapărat la fragmentarea Bisericilor. Spre exemplu, după prabușirea URSS, Patriarhia Moscovei și-a menținut integritatea teritorială.²⁶

De aici putem deduce că doar în unele cazuri schimbarea granițelor statelor implică și schimbarea jurisdicțiilor entităților eclesiastice.

Jurisdicțiile paralele

Canoanele ce definesc principiul teritorialității se referă și la imposibilitatea existenței jurisdicțiilor mai multor episcopi în aceeași localitate. Însă odată cu apariția schismelor și a ereziilor au început să apară și jurisdicții ierarhice paralele.²⁷ Prima schismă în interiorul Bisericii Creștine, care a provocat apariția acestor jurisdicții, a apărut în secolul al V-lea, în timpul Sinodului de la Calcedon din 451.²⁸ Din aceste motive, de exemplu, sunt doi Patriarhi creștini în Alexandria și Antiohia. Principiul teritorialității fiind, în acest caz, „completat din considerente pastorale cu cel personal-ritual”.²⁹

A altă sciziune în interiorul Bisericii Creștine care a contribuit la adâncirea existenței mai multor ierarhii paralele a fost, evident, „marea schismă” din 1054. Conform principiului teritorialității, sancționat la Sinoadele I și II Ecumenice (can. 6, sin. I ec. și can. 2, sin. II ec.), Biserica Creștină din Răsărit era organizată în patru Patriarhii – Constantinopol, Ierusalimului, Alexandriei și Antiohiei – în timp ce creștinătatea apuseană avea un singur centru, Roma. La un loc, aceste scaune apostolice formau așa-numita pentarhie. Acest principiu a continuat să fie respectat de cele cinci Patriarhii până la apariția cruciadelor. După ocuparea de către latini a Antiohiei în 1097, a Ierusalimului în 1099 și a Constantinopolului 1204 ierarhia bizantină a fost dublată de una latină. În aceste condiții, venețianul Thomaso Morosini a devenit primul patriarh latin al Constantinopolului.³⁰ Astfel putem

в России, Украине, Белоруссии, Молдавии, Азербайджане, Казахстане, Киргизии, Латвии, Литве, Таджикистане, Туркмениии, Узбекистане, Эстонии, а также на добровольно входящих в нее православных, проживающих в других странах.” *Vezi „Устав Русской Православной Церкви”, secțiunea „Общие положения”, art. 3. Sursa electronică: <http://www.mospat.ru/ru/documents/ustav/162/>, accesată în 20 mai 2010.*

²⁶ „Принцип «канонической территории» в православной традиции” [Principiul „teritoriului canonic” în tradiția ortodoxă], <http://hilarion.ru/2010/02/25/1048>, accesată în 25 octombrie 2010.

²⁷ Prin „jurisdicții ierarhice paralele” se înțelege existența în același oraș/regiune a mai multor structuri ierarhice care pretind administrarea/păstorirea aceluiași teritoriu.

²⁸ IOAN RĂMUREANU, MILAN ȘESAN, TEODOR BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală (1-1054)*, Vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 396.

²⁹ RADU PREDA, *Semnele vremii. Lecturi social teologice* (= Theologia Socialis 1), Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p. 243.

³⁰ *Vezi mai multe detalii despre urmările celei de a patra cruciade la TIMOTHY E. GREGORY, A History of Byzantium*, Blackwell, Oxford, 2005. Despre Morosini vezi pp. 282-297.

explica, la momentul actual, existența a patru Patriarhi în Ierusalim: ortodox, latin, catolic oriental și armean.³¹ Anomalia dublării ierarhiilor a devenit după căderea Constantinopolului (1453) regulă. Ierarhia ortodoxă a fost dublată de una latină, mai apoi de una greco-catolică iar în final și jurisdicțiile ortodoxe au început să se suprapună.³²

O țară și două Biserici Ortodoxe. Contextul istoric

Înainte de a analiza diferendul inter-ortodox dintre Biserica Ortodoxă Rusă și cea Română din cauza „teritoriului canonic rus”, este cazul să precizăm că Biserica Ortodoxă din Moldova este divizată în patru structuri ierarhice. Din aceasta fac parte: Mitropolia Moldovei se află sub jurisdicția Patriarhiei Ruse și are cel mai mare număr de credincioși, 81,9 % din numărul total de creștini ortodocși; Mitropolia Basarabiei (MB) se supune canonic Patriarhiei Române și este a doua după numărul de adepți, 11,2%.³³ În afară de aceste două structuri bisericești mai sunt încă două, dar care nu joacă un rol important în viața Bisericii Ortodoxe. Cu atât mai mult, ele au un statut canonic incert. A treia structură este Episcopia de Fălești și a Moldovei de Răsărit, ea se află sub autoritatea Patriarhiei nerecunoscute canonic a Kievului; Arhiepiscopia Moldovei și Ucrainei de Sud este o parte din Biserica Rusă din diaspora care nu s-a reunificat cu Biserica Ortodoxă Rusă.³⁴

În această situație este important să vedem contextul istoric al apariției conflictului dintre Moscova și București. Biserica Ortodoxă de pe teritoriul actual al RM s-a aflat sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe Ruse în următoarele perioade: 1808-1918³⁵, 1940-1941 și 1944-prezent. Mitropolia Basarabiei a activat din 1928 până în 1944, fiind desființată fără acordul Patriarhiei Române după ocuparea Basarabiei de către URSS. Odată cu anexarea acestui teritoriu la Uniunea Sovietică, Biserica Ortodoxă din acest teritoriu a intrat necondiționat sub jurisdicția Patriarhiei Ruse. Mitropolia Basarabiei a fost desființată iar în locul ei a fost organizată o episcopie, Mitropolia Bucovinei a fost transformată în episcopie cu sediul la Cernăuți iar Episcopiile Cetății Albe, Ismailului și Hotinului au fost desființate. Este semnificativ faptul că Eparhiile din Chișinău și Cernăuți erau conduse de episcopi ruși sau ucraineni.³⁶

După obținerea independenței, în Republica Moldova au fost redeschise mănăstirile, bisericile și școlile teologice. Mitropolia Chișinăului și a întregii Moldove s-a organizat în baza

³¹ ALFEEV, „Принцип "канонической территории" в православной традиции”.

³² PREDA, *Semnele vremii...*, p. 243.

³³ Conform *Barometrului de opinie publică* din 2004, 81,9 % de respondenți au răspuns că aparțin Bisericii Ortodoxe din cadrul Mitropoliei Moldovei (Patriarhia Rusă) și 11,2% că aparțin Bisericii Ortodoxe din cadrul Mitropoliei Basarabiei (Patriarhia Română): VIOREL CIOBOTARU, „Attitudes towards Church, confessional self-identification and perception of some values in the public opinion of the Republic of Moldova” în SILVO DEVETAK, OLESEA SIRBU, SILVIU ROGOBETE (ed.), *Religion and Democracy in Moldova*, Brumar, Maribor-Chișinău, 2005, p. 141. Pe de altă parte Mitropolia Moldovei, în anul 2004, era formată din 1195 comunități, iar Mitropolia Basarabiei din 130. În cazul dat, din Mitropolia Moldovei au făcut parte mai mult de 90% din numărul comunităților ortodoxe. Vezi sursa electronică: <http://www.mdn.md/index.php?view=viewarticle&articleid=213>, accesată în 15 mai 2010.

³⁴ Vezi studiul lui RADU PREDA „De la autonomie și autocefalie la unitate canonică și etică. Dileme social-teologice ale Ortodoxiei actuale”, *Studia UBB Theol. Orth. 1* (2010), pp. 99-120, în care analizează problema autonomiei și autocefaliei a Bisericilor locale, atât de intens discutate la Conferințele Presinodale de pregătire a Marelui Sinod Panortodox. Tot în acest studiu, la pagina 102, autorul vorbește și despre cele patru structuri ierarhice ale Bisericii Ortodoxe din Moldova.

³⁵ O descriere detaliată a vieții bisericești din Basarabia în secolul al XIX-lea o găsim la NICOLAE POPOVSCI, *Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea sub ruși*, Museum, Chișinău, 2000.

³⁶ În rezultatul pactului Ribbentrop-Molotov Basarabia, Ținutul Herța și Bucovina au fost anexate la Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste. BOM s-a aflat sub jurisdicția Patriarhiei Ruse până în 1941 când Armata Română a eliberat cele trei regiuni. Basarabia a scăpat de armata sovietică pentru puțin timp, în august 1944 ea a fost din nou invadată și ocupată de către sovietici. Legat de acest subiect vezi mai multe detalii în IULIAN FRUNTAȘU, *O istorie etnopolitică a Basarabiei (1812-2002)*, Cartier, Chișinău, 2002.

statutului BORu³⁷ având și un statut intern³⁸. Reactivarea Mitropoliei Basarabiei a fost constatată de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, la 19 decembrie 1992, prin „Actul Patriarhal și Sinodal al Patriarhiei Române, privind recunoașterea reactivării Mitropoliei Basarabiei, autonomă și de stil vechi, cu reședința în Chișinău”³⁹.

Ca rezultat al reactivării mitropoliei române pe teritoriul Republicii Moldova au apărut diverse reacții din partea reprezentanților acestui stat. Vom expune, foarte pe scurt, pozițiile președintelui și prim-ministrului Moldovei din acea perioadă. Astfel, în rezultatul încercării de a legaliza reînființarea Mitropoliei Basarabiei au existat mai multe reacții negative din partea acestora. La 24 decembrie 1992, într-un discurs rostit în Parlamentul Republicii Moldova, președintele Mircea Snegur⁴⁰ a afirmat: „Patriarhia de la București a dovedit lipsă de stimă față de conducerea Moldovei și a contribuit, prin acțiunile date, la dezmembrarea teritorială a Republicii Moldova”, iar la 1 martie 1993 premierul Andrei Sangheli⁴¹ i-a adresat o scrisoare Patriarhului Teoctist în care menționa:

Hotărându-se soarta Bisericii Ortodoxe din Moldova la București, [...] suntem nevoiți să constatăm că procesul de dezbinare a Bisericii noastre, destabilizarea climatului politic intern, au înregistrat un puternic imbold catalizator, lucru pe care, cu siguranță nu l-a dorit și nu-l dorește nimeni.⁴²

În condițiile date, autoritățile moldovene au refuzat să recunoască Mitropolia Basarabiei și au încercat să o mențină în afara cadrului legal fiind acuzată de: declanșarea conflictului transnistrean⁴³; subminarea autorității statului și statalității Republicii Moldova și că e „agentură străină” și „instrument în mâna Bucureștilui”.⁴⁴ Din acest motiv Mitropolia Basarabiei și alți 12 cetățeni ai Republicii Moldova s-au adresat la CEDO.⁴⁵ La 13 decembrie 2001 Curtea Europeană a Drepturilor Omului din Strasbourg a dat un verdict favorabil recunoașterii Mitropoliei Basarabiei. Iar la 30 iulie 2002 Serviciul de Stat pentru Culte al RM a înregistrat MB din cadrul Patriarhiei Române.⁴⁶

³⁷ Aprobate de Sinodul BORu la 3 ianuarie 1991 și de Ministerul Justiției al Federației Ruse la 30.05.1991: IULIAN CHIFU, VLAD CUBREACOV, MIHAI POTOROACĂ, *Dreptul de proprietate al Mitropoliei Basarabiei și restituirea averilor bisericesti. Studiu asupra practicilor și legislației aplicabile în Republica Moldova*, Alfa și Omega, Chișinău, 2004, p. 10.

³⁸ Aprobate de către Guvernul Republicii Moldova la 17 noiembrie 1993. „Statutul Bisericii Ortodoxe din Moldova”, <http://lex.justice.md/index.php?action=view&view=doc&lang=1&id=304219>, accesată în 2 noiembrie 2010; În articolul 15 al Statutului BOM se menționează că: „Întăistătorul Bisericii Ortodoxe din Moldova – Mitropolitul Chișinăului și Moldovei este numit de către Sfântul Sinod și Sanctitatea Sa Patriarhul Moscovei și a întregii Rusii dintre cetățenii Republicii Moldova” iar în articolul 16 litera (s) prevede: „Canonic, Mitropolitul se subordonează Sanctității Sale Patriarhul Moscovei și a întregii Rusii și Sfântului Sinod”.

³⁹ „Actul Patriarhal și Sinodal al patriarhiei Române, privind recunoașterea reactivării Mitropoliei Basarabiei, autonomă și pe stil vechi, cu reședința în Chișinău” în Patriarhia Română, *Adevărul despre Mitropolia Basarabiei*, Editura IBMBOR, București, 1993, pp. 50-53.

⁴⁰ Inițial Mircea Snegur a fost împotriva moldovenismului ca mai apoi „să denunțe mesajul panromânesc ca pe o trădare [...] el sublinia existența unei națiuni moldovene ca bază a statului”: CHARLES KING, *The Moldovans: Romania, Russia, and the Politics of Culture*, Hoover Institution Press, Stanford, 2000, p. 155; în română: *Moldovenii. România, Rusia și politica culturală*, trad. D. Stanciu, Arc, Chișinău, 2005.

⁴¹ Andrei Sangheli, în calitate sa de fost lider al Partidului Democrat Agrar și fost prim-ministru, a optat pentru rămânerea RM în sfera de influență a Rusiei și pentru promovarea moldovenismului. Vezi mai multe detalii despre identitatea națională în Basarabia, RSSM și Republica Moldova la FLAVIUS SOLOMON, „De la RSSM la Republica Moldova. Identitate etnică și politică”, în FLAVIUS SOLOMON, ALEXANDRU ZUB (ed.), *Basarabia. Dilemele identității*, Fundația Academică „A.D. Xenopol”, Iași, 2001, pp. 73-82.

⁴² Vezi aici IULIAN CHIFU, VLAD CUBREACOV, MIHAI POTOROACĂ, *Op.cit.*, p. 14.

⁴³ Vezi DAN DUNGACIU, *Cine suntem noi? Cronici de la Est la Vest*, Cartier, București/Chișinău, 2009, p. 549.

⁴⁴ Vezi DAN DUNGACIU, *Moldova ante portas*, Tritonic, București, 2005, p. 160.

⁴⁵ „Mitropolia Basarabiei și alții contra Moldovei”, http://www.bice.md/UserFiles/File/CEDO/cazuri_md/Mitropolia.doc, accesată în 23 iulie 2007.

⁴⁶ „Mitropolia Basarabiei, un caz de identitate românească judecat la CEDO”, http://www.mitropoliabasrabiei.ro/douamaluri_files/pagina1.html, accesată în 2 august 2009.

Moscova versus București

Biserica Ortodoxă Rusă a invocat formula „teritoriului canonic” atât în relația sa cu alte confesiuni cât și în diferențele sale cu Bisericile Ortodoxe surori. În cazul neînțelegerilor inter-ortodoxe, cele mai tensionate relații sunt cele dintre Patriarhia Rusă și Patriarhia Ecumenică și cele dintre Patriarhia Rusă și cea Română. În continuare voi expune, foarte pe scurt, contextul în care Patriarhia Rusă își revendică autoritatea pastorală asupra Bisericii Ortodoxe din Moldova.

Teritoriul actual al Republicii Moldova s-a aflat în decursul ultimelor două secole în diverse contexte geopolitice care au afectat viața religioasă cauzând repercusiuni cu efect întârziat. Din acest motiv rezolvarea diferendului inter-ortodox din Moldova, care implică Patriarhia Rusă și Patriarhia Română, devine tot mai dificilă. Fiecare Patriarhie are propriile argumente bazate pe anumite canoane și evenimente istorice și fiecare pretinde că are dreptate în vederea menținerii sau extinderii jurisdicției *canonice*.

În cazul Patriarhiei Ruse, URSS a fost un garant politic ce a asigurat neimplicarea Patriarhiei Române în treburile Bisericii Ortodoxe din Moldova. După prăbușirea regimului totalitar Patriarhia Rusă a fost nevoită să apeleze la o soluție valabilă în noul mediu democratic ce a permis Patriarhiei Române să-și revendice drepturile istorice, canonice etc. Astfel, în acest context politic, Biserica Ortodoxă Rusă folosește formula „teritoriului canonic” în încercarea de a menține în subordinea sa Biserica Ortodoxă din Moldova.

Conform actualului Statut al Bisericii Ortodoxe Ruse, după cum am menționat anterior, Biserica Ortodoxă din Republica Moldova face parte din „teritoriul canonic” al acesteia. Prin reînființarea Mitropoliei *române* pe „teritoriul canonic *rusesc*” s-a încălcat, după părerea reprezentanților Patriarhiei Ruse, jurisdicția în cadrul căreia activează Biserica Rusă.⁴⁷ Moscova a învinuit Patriarhia Română invocând mai multe canoane ce, de fapt, susțin respectarea principiului teritorialității.⁴⁸ În acest context, Radu Preda menționează că „Biserica Ortodoxă din Rusia renunță la principiul teritorialității, așa cum acesta a fost înțeles și practicat de Ortodoxia mondială încă din primele secole, pentru al înlocui cu principiul, cunoscut și acesta din vechime, a lui *cuius regio eius religio*”⁴⁹.

Patriarhul Alexei al II-lea a utilizat această formulă în scrisoarea din 24 decembrie 1992 adresată Prea Fericitului Patriarh Teoctist unde se menționează: „Prea Fericirea Voastră și Sinodul Bisericii Ortodoxe Române au luat decizia de a „reînnoi activitățile” pe teritoriul canonic al Patriarhiei Moscovei ale „Mitropoliei Basarabiei” [...]”⁵⁰ În rezultatul acuzării de „ingerință anticanonică” în problemele interne ale Bisericii Ortodoxe din Moldova” și de încălcare a canoanelor mai sus menționate, Patriarhia Română trimite o scrisoare⁵¹ prin care a exemplificat, în detaliu, care au fost contextele istorice și politice ale formării și reactivării Mitropoliei Basarabiei. Totodată a analizat fiecare canon menționat de Patriarhia Rusă și a încercat să demonstreze că reprezentanții Bisericii

⁴⁷ Tot din acest motiv există încă un conflict inter-ortodox dintre Patriarhia Rusă și cea Ecumenică în cazul Bisericii Ortodoxe din Estonia care la fel nu este aplanat. Patriarhia Rusă, ca și în cazul Mitropoliei Basarabiei, pretinde că Biserica Ortodoxa din Estonia se află pe *teritoriul canonic* al Bisericii Ortodoxe din Rusia. Legat de acest subiect vezi „Сообщение Службы коммуникации ОВЦС о позиции Московского Патриархата по эстонскому церковному вопросу в связи с переговорами между делегациями Московского и Константинопольского Патриархатов, прошедшими в Цюрихе 26 марта 2008 года”, <http://www.patriarchia.ru/db/text/353643.html>, accesată în 8 august 2008.

⁴⁸ În susținerea acestei idei, Patriarhia Rusă menționează - în scrisoarea din 24 decembrie 1992 adresată Prea Fericitului Patriarh Teoctist - canonul 8 de la Sinodul III Ecumenic; canoanele 13, 21, 22 - Sinodul de la Antiohia; canonul 59 - Sinodul de la Cartagina; canonul 2 - Sinodul II Ecumenic; canonul 8 - Sinodul III Ecumenic; canoanele 15 și 16 - Sinoadele I și II din Constantinopol; Patriarhia Română, *Adevărul despre Mitropolia Basarabiei*, Editura IBMBOR, București, 1993, p. 58.

⁴⁹ PREDĂ, *Semnele vremii*, p. 245.

⁵⁰ Patriarhia Română, *Adevărul...*, p. 59.

⁵¹ „Scrisoarea Prea Fericitului Patriarh Teoctist, din 19 mai 1993, către Sanctitatea Sa Alexei II”, *Ibidem*, pp. 85-101.

Ortodoxe Ruse nu au dreptate. În urma schimbului de scrisori și a dialogului existent⁵², Patriarhiile se acuză reciproc fără ca să se ajungă la un consens în rezolvarea problemei inter-ortodoxe care continuă să persiste.⁵³ Desigur, soluția se cere a fi, după cum afirmă unii specialiști în domeniul dreptului canonic, una în etape prin delimitarea factorilor de ordin istoric, politic, ideologic etc. de datele eclesiologice⁵⁴, în care problematica eclesială să prevaleze față de interesele geopolitice ale Rusiei.⁵⁵

În una din scrisorile Patriarhului Alexei, adresată Patriarhului Teoctist, era menționat faptul că

[...] numai voința liberă, exprimată canonic, a episcopilor, clericilor și credincioșilor Bisericii Ortodoxe din Moldova [...] poate avea o semnificație decisivă în problemele ce țin de apartenența jurisdicțională.⁵⁶

Dacă revenim la perioada de după cel de al Doilea Război Mondial putem observa că membrii Bisericii Ortodoxe din Basarabia nu și-au exprimat *liber* voința de a trece sub jurisdicția Patriarhiei Ruse. Atunci ei au fost obligați să se spună Moscovei. După destrămarea regimului totalitar comunist ar fi fost firesc ca Biserica Ortodoxă din Moldova să revină la Biserica-*mamă*. Acest lucru nu a avut loc din mai multe motive. Unul dintre ele ar fi și atașamentul generațiilor de preoți – școliți în seminariile și academiile teologice din Odessa, Sankt-Petersburg sau Moscova – față de Biserica Rusă. Aceștia li se alătură și o mare parte din laici, care și la momentul actual se simt atașați de spațiul ortodox rusesc susținând menținerea jurisdicției Patriarhiei Ruse în Republica Moldova.

Problema „teritoriului canonic” rusesc este complexă și reprezintă o adevărată provocare pentru eclesiologie.⁵⁷ Până la momentul actual soluții de ordin canonic nu au fost găsite. Iar cererea unei sau altei Patriarhii adresată Bisericii Ortodoxe Universale în totalitatea ei de a convoca o judecată panortodoxă⁵⁸ în vederea rezolvării acestei chestiuni nu va da mari rezultate din cauza intereselor anumitor Patriarhii ortodoxe.⁵⁹

⁵² „К вопросу о регистрации"Митрополии Бессарабии" (комментарий в русле истории)", <http://www.sedmitza.ru/text/394376.html>, accesată în 23 iulie 2009; Între Patriarhia Rusă și cea Română au existat mai multe întrevederi. Dintre toate întâlnirile două sunt cele mai importante. Prima a avut loc la Chișinău în incinta Palatului Republicii. A doua întrevedere a avut loc în noiembrie 2007 la mănăstirea Troyan din Bulgaria: „Представители Московского и Румынского Патриархатов обсуждают на встрече в Болгарии статус «Бессарабской митрополии»”, <http://www.patriarchia.ru/db/text/326224.html>, accesată în 26 martie 2009; <http://www.patriarchia.ru/db/text/329955.html>, accesată în 26 martie 2009.

⁵³ GEORG SEIDE, „Die Russische Orthodoxe Kirche in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion. Zur Lage in der Ukraine, Weißrußland, im Baltikum, Moldawien und in den mittelasiatischen Republiken”, *Osteuropa* (1994), p. 72.

⁵⁴ PREDĂ, *Semnele vremii*, p. 246.

⁵⁵ După părerea lui Radu Predă, crizele eclesiologice din spațiul ex-sovietic au o încărcătură geopolitică majoră. În acest caz „se confirmă faptul că suprapunerea intereselor eclesiale peste cele ale statului (sau viceversa) scoate dimensiunea bisericească din cadrul ei firesc, o fac inoperabilă din punct de vedere canonic [...]”: PREDĂ „De la autonomie și autocefalie ...”, p. 104.

⁵⁶ „Scrisoarea Sanctității Sale Alexei al II-lea, din 24 decembrie 1992, adresată Prea Fericitului Patriarh Teoctist”, Patriarhia Română, *Adevărul* ..., p. 60.

⁵⁷ JAKOB SPEIGL, „Das Prinzip des kanonischen Territoriums – ein ekklesiologisches Thema”, *Ost-West. Europäische Perspektiven* 4 (2003), p. 157.

⁵⁸ Ideea convocării unei judecăți panortodoxe în rezolvarea acestei probleme aparține Patriarhiei Ruse. Ea a fost menționată în scrisoarea Patriarhului Alexei II din 24 decembrie 1992, adresată Prea Fericitului Patriarh Teoctist”, Patriarhia Română *Adevărul* ..., p. 60.

⁵⁹ Spre exemplu Patriarhul Pavel al Bisericii Ortodoxe din Serbia a criticat dur acțiunile Patriarhiei Române. Legat de acest subiect vezi „Священный Синод Сербской Православной Церкви выразил свое отношение к решению Румынской Церкви об учреждении ее епархий на канонической территории Московского Патриархата”, <http://www.patriarchia.ru/db/text/350756.html>, accesată în 25 august 2008; Patriarhia Ierusalimului susține Patriarhia Rusă: „Патриарх Иерусалимский Феофил выразил свое отношение к вопросу о церковной ситуации в Молдавии”, <http://www.patriarchia.ru/db/text/357690.html>, accesată în 13 septembrie 2008; Vezi și Raportul Mitropolitului Vladimir al Chișinăului și întregii Moldove expus la Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse „Доклад митрополита Кишиневского и всей Молдавии Владимира на

La nivel local, relațiile inter-bisericești dintre cele două Mitropolii continuă să fie tensionate iar dialogul dintre Patriarhii Teocist și Alexei, ca și cel dintre succesorii lor, Daniel și Chiril, fiind caționat masiv de aparenta lipsă de soluții în cazul moldovenesc. Îngreunarea întregului proces de rezolvare a acestui conflict se datorează atât dorinței Bisericii Ortodoxe din Rusia de a menține Biserica Ortodoxă din Moldova în subordinea sa cât și a impunerii identității regionale moldovenești de către anumiți actori politici în defavoarea identității naționale românești⁶⁰. În acest joc politic *identitar* a fost implicată Biserica Ortodoxă ce a avut menirea de a defini apartenența la spațiul rusesc.

Depolitizarea eclesilogiei

Instrumentalizarea eclesilogiei ortodoxe în detrimentul unei Biserici locale reprezintă un mare pericol ce se poate răsfrânge inclusiv asupra bunului mers al vieții sociale și politice. Depolitizarea eclesilogiei, atât în relația dintre Chișinău și Moscova cât și în interiorul Republicii Moldova, devine obligatorie dacă se vrea cu adevărat o reconciliere inter-ortodoxă atât la nivel local cât și între Patriarhia Rusă și cea Română.

La nivel local factorul politic joacă un rol important în cazul dat. Odată cu venirea la putere în 2001 a Partidului Comuniștilor, după un deceniu de reforme parțiale și politici confuze⁶¹, identitatea de tip sovietic⁶² a devenit doctrină de stat prin respingerea identității românești⁶³. Promovând „moldovenismul”⁶⁴ ca alternativă la „românism”, liderii comuniști de la Chișinău au promovat o identitate regională la rang de identitate națională⁶⁵. În acest context, al unui naționalism comunist, s-au articulat și relațiile dintre putere și Biserica Ortodoxă majoritară.

Dând dovadă de flexibilitate ideologică, comuniștii de la Chișinău nu au avut nicio rezervă în a susține pe față o politică religioasă în favoarea BORu, opusă celei care aparține jurisdicțional Bucureștiului. Astfel, nu doar la nivelul identității naționale, moldovenism versus românism, am asistat la o „re-fundare” a statului, ci inclusiv la nivel religios. Partidul Comuniștilor din Moldova s-a bazat pe factorul social, deloc neglijabil, al Bisericii Ortodoxe din Moldova⁶⁶ în vederea realizării proiectului său politic prin obținerea „foloaselor electorale”.

Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви”, <http://www.patriarchia.ru/db/text/428321.html>, accesată în 15 martie 2009; Trebuie să menționăm că Patriarhia Ecumenică susține Patriarhia Română recunoscând reactivarea Mitropoliei Basarabiei încă din 1993. Unul din factorii care au influențat recunoașterea cât mai rapidă a reactivării MB poate fi și conflictul dintre Patriarhia Ecumenică și Patriarhia Rusă în cazul Bisericii Ortodoxe din Estonia.

⁶⁰ Pentru o mai bună înțelegere a acestui fenomen, de schimbare a identității în *Moldova Sovietică* și de respingere a identității românești, vezi analiza lui IGOR CAȘU, „*Politica națională în Moldova Sovietică (1944-1989)*”, Cartdidact, Chișinău, 2000, pp. 115-153.

⁶¹ O analiză a situației politice actuale a Republicii Moldova poate fi găsită la următoarea adresă de internet: CRISTINA HARUȚA, „Viitorul Moldovei”, <http://www.cogitus.ro/politica/viitorul-republicii-moldova>, accesată în 10 decembrie 2010.

⁶² IGOR CAȘU, „*Politica națională în Moldova Sovietică (1944-1989)*”, *Op. cit.*, pp. 148-152.

⁶³ Referitor la relațiile româno-moldovenești între anii 1991-2006 vezi mai multe detalii în ODETTE TOMESCU-HATTO, „Noile frontiere ale Uniunii Europene și relațiile româno-moldovenești”, în MONICA HEINTZ (coord.), *Stat slab, cetățenii incertă*, Curtea Veche, București, 2007, pp. 252-289.

⁶⁴ Legat de apariția unei națiuni moldovene vezi mai multe detalii la CHARLES KING, *The Moldovans: Romania, Russia, and the Politics of Culture*, *Op.cit.*, pp. 63-88; Vezi și WILHELMUS PETRUS VAN MEURS, *Chestiunea Basarabiei în istoriografia comunistă*, Arc, Chișinău, 1996.

⁶⁵ Ernst Piehl împarte apartenența cetățenilor RM la trei categorii de identitate națională: „Bukarester Orientierung”, „Chisinauer Orientierung” și „Tiraspoler Orientierung”, vezi mai multe detalii la ERNST PIEHL, „Die Republik Moldau” în WINFRIED SCHNEIDER-DETERS, PETER W. SCHULZE, HEINZ TIMMERMANN (ed.), *Die Europäische Union, Russland und Eurasien. Die Rückkehr der Geopolitik*, Berliner Wissenschaftsverl., Berlin, 2008, pp. 486-487.

⁶⁶ Ortodoxia moldovenească se bucură de o încredere a populației de peste 80%, în comparație de exemplu cu încrederea în armată de 44,5%, în Președintele țării – 40,5%, în poliție – 30,8%, în justiție – 27,7% sau în partide politice 16,4%: Institute of Public Policies, „Barometrul de Opinie Publică - martie 2009”, <http://www.ipp.md/barometrul1.php?l=ro&id=35>, accesată în 12 septembrie 2009;

Așadar, putem observa o paralelă între politica statului rus față de Republica Moldova și acțiunile Patriarhiei Ruse față de Mitropolia Moldovei. După cum Rusia recunoaște independența Republicii Moldova, dar continuă să își mențină influența în acest spațiu, în egală măsură și Patriarhia Rusă oferă *independență*⁶⁷ Mitropoliei Moldovei, prin *Tomosul*⁶⁸ semnat de Patriarhul Alexei II la 5 octombrie 1992, însă continuă să numească episcopi ruși pentru Episcopia de Tiraspol și Dubăsari⁶⁹, contrar statutului Mitropoliei Moldovei. După cum am menționat anterior, Mitropolia Moldovei este organizată după un statut propriu, diferit de cel al Patriarhiei Ruse. În articolul 11 al *Statului Bisericii Ortodoxe din Moldova (Mitropolia Moldovei)*, aprobat de Guvernul Republicii Moldova⁷⁰, se menționează că

[...] Soborul Bisericesc este format din mitropolit, episcopi, episcopi vicari, cler, călugări și mireni, care locuiesc permanent pe teritoriul Republicii Moldova, sînt cetățeni ai Republicii Moldova.

Conform acestui statut, episcopii (indiferent de rangul administrativ) trebuie să fie *cetățeni ai Republicii Moldova*. Același lucru este menționat și în *Legea privind cultele religioase și părțile lor componente* la articolul 33 (1)⁷¹.

Este regretabil faptul că Patriarhul Alexei II, în încercarea de a argumenta menținerea jurisdicției Patriarhiei Ruse asupra Moldovei, a apelat la date istorice prezentate de ideologii comuniști afirmând că în „anul 1918 Basarabia a fost ocupată de armatele române”⁷². Această poziție este susținută în continuare de către membrii *Comisiei de pe lângă Președintele Federației Ruse pentru contracararea tentativelor de falsificare a istoriei în detrimentul intereselor Rusiei*. În 2010 a apărut un volum ce vine să demonstreze că intențiile lui Mihai Ghimpu, președinte interimar al Republicii Moldova în acea perioadă, de a numi ziua de 28 iunie 1940 „zi a ocupației sovietice”⁷³ este doar o încercare a unui românofil de a argumenta ideologic pretențiile României asupra „teritoriilor unde la momentul actual se află Republica Moldova, dar și regiunea Cernăuțiului cât și un șir de raioane a regiunii Odesa din Ucraina”⁷⁴. În acest caz, politizarea și instrumentalizarea eclesiologiei în favoarea geopoliticii ruse este evidentă.

⁶⁷ Mitropolia Basarabiei este *autonomă* față Patriarhia Română. Mitropolia Moldovei a obținut *independența* față de Patriarhia Rusă. Există două tipuri de autoadministrare a Bisericilor, prin autonomie și autocefalie. Reprezentanții Bisericii Ortodoxe Ruse au folosit un termen ce nu este definit de dreptul canonic. Este greu să ne dăm seama în ce măsură Mitropolia Moldovei poate lua decizii *independent*, din moment ce are loc un transfer de „suveranitate” eclesiologică ce nu-i permite acest lucru.

⁶⁸ “Tomosul de Independență al Bisericii Ortodoxe din Moldova” poate fi accesat la următoarea adresă, <http://teologie.net/episcopia/data/html/Tomos.htm>, accesată în 2 noiembrie 2010.

⁶⁹ Conform paginii oficiale a Mitropoliei Moldovei, Eparhia de Tiraspol și Dubăsari intra sub jurisdicția Mitropoliei Moldovei: „Eparhiile Mitropoliei Moldovei și a Întregii Moldove”, <http://www.mitropolia.md/categories/show/15>, accesată în 2 noiembrie 2010. Penultimul episcop al acestei eparhii, Iustinian Ovcinikov, cetățean al Federației Ruse, a obținut cetățenia Republicii Moldova după 3 ani de activitate. Vezi biografia la următoarea pagina web: http://ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_2098, accesată în 2 noiembrie 2010. Actualul Episcop de Tiraspol și Dubăsari este, de asemenea, cetățean al Federației Ruse. A fost numit episcop în Republica Moldova fără ca să obțină în prealabil cetățenia Republicii Moldova, așa după cum prevede legislația acestei țări și Statutul de funcționare a Mitropoliei Moldovei. Vezi biografia la: <http://www.diocese-tiras.org/page.php?id=6>, accesată în 2 noiembrie 2010.

⁷⁰ Statutul poate fi descărcat de pe pagina de internet a *Registrului de Stat al Actelor Juridice al Republicii Moldova* la următoarea adresă: <http://lex.justice.md/index.php?action=view&view=doc&lang=1&id=304219>, accesată în 2 noiembrie 2010.

⁷¹ Articolul 33 (1) din *Legea privind cultele religioase și părțile lor componente*: „Conducătorii cultelor religioase de rang național, aleși conform statutului cultului respectiv, trebuie să fie cetățeni ai Republicii Moldova”. Vezi întregul text al legii la: <http://lex.justice.md/index.php?action=view&view=doc&lang=1&id=324889>, accesată în 2 noiembrie 2010.

⁷² „Scrisoarea Prea Fericitului Patriarh Teotist către Sanctitatea Sa Alexei II (19 mai 1993)” în Patriarhia Română, *Adevărul* ..., pp. 85-101.

⁷³ Decretul Președintelui interimar al Republicii Moldova prin care s-a declarat ziua de 28 iunie 1940 zi a ocupației sovietice poate fi găsit pe pagina oficială a Registrului de stat al actelor juridice la următoarea adresă: <http://lex.justice.md/index.php?action=view&view=doc&lang=1&id=335006>, accesată la 18 noiembrie 2010.

⁷⁴ МИХАИЛ МЕЛИТИУНОВ, *Бессарабский вопрос между мировыми войнами (1917-1940)* [*Chestiunea basarabeiană în perioada interbelică (1917-1940)*] (= *Istorie actuală*), Вече, Moscova, 2010, p. 5.

În loc de concluzie: Unitatea Bisericii Ortodoxe din Moldova, o eventuală soluție

Menținerea unității Bisericii devine nu doar o necesitate eclesiologică ci și una practică. Însă din moment ce s-a ajuns la o scindare a Bisericii Ortodoxe din Moldova, bazată de principiul apartenenței etnice, ar fi cazul ca ambele Biserici Ortodoxe, atât cea Rusă cât și cea Română să renunțe la statutul de Biserici-*mamă* și să susțină organizarea Ortodoxiei moldave în baza principiului teritorialității. Cu alte cuvinte, atât Mitropolia Moldovei cât și Mitropolia Basarabiei, ce activează în granițele Republicii Moldova, trebuie să iasă de sub „tutela” Bisericilor-*mamă* și să depună efortul de a se autoadministra.

În Moldova sunt șase naționalități de bază.⁷⁵ Dacă fiecare minoritate ar opta să se organizeze, din punct de vedere religios, după principiul etnic, în Republica Moldova ar putea exista – pe lângă cele patru structuri menționate anterior – cel puțin încă două Biserici: Biserica Ortodoxă Găgăuză și Bulgară.

Aceste lupte inter-ortodoxe pot fi evitate dacă Bisericile locale ar fi organizate mai întâi după principiul jurisdicției teritoriale și numai după aceea după principiul etnicității. Restabilirea unității Bisericii poate avea loc prin crearea, într-o primă etapă, a unei Conferințe episcopale locale care să reprezinte ambele Mitropolii.

Proiectul Conferinței episcopale cât și celelalte detalii ce țin de aplicarea acestuia poate fi studiat și aprobat în cadrul unei Comisii de lucru alcătuită din reprezentanții fiecărei Biserici ce este implicată în această problemă: Patriarhia Română, Patriarhia Rusă, Mitropolia Moldovei și Mitropolia Basarabiei. În cazul dat, Conferința episcopală poate fi formată din membrii ambelor Mitropolii, fiecare continuând să se supună *jurisdicțional* Patriarhiei din componența căreia face parte. Denumirea de Conferință accentuează colaborarea acestor jurisdicții organizate după principiul etnic.⁷⁶

Conferința episcopală ar putea soluționa problemele actuale ale Ortodoxiei moldave. Prin intermediul ei se poate ajunge la *unitatea practică*, de recunoaștere reciprocă.⁷⁷ În aceste condiții, din moment ce există unitatea credinței⁷⁸, se poate realiza unitatea eclesiologică a Bisericii Ortodoxe din Moldova.

Desigur, o astfel de inițiativă poate fi criticată de anumiți actori politici, care influențează acțiunile Bisericii la nivel decizional în vederea arogării și menținerii, în pur stil politicianist, a rolului de *apărători* ai unei sau altei Mitropolii profitând de facilitățile materiale și foloasele electorale pe care le pot avea în aceste circumstanțe. Acești *patrioți*, din ambele tabere, alimentează în continuare disensiunea în cauză și încearcă discreditarea ierarhilor sau a membrilor Mitropoliei aflați „în opoziție”.

Trebuie să se țină cont și de faptul că marea majoritate a credincioșilor din Republica Moldova nu sunt susținătorii unei sau altei mitropolii. Acest conflict, ce se menține la nivel de ierarhie, este perceput negativ de credincioșii societății moldovenești. În acest caz, ierarhii trebuie nu doar să învețe, dar să și se lupte pentru păstrarea unității Bisericii „fără răni”, adică fără schisme sau scindări.⁷⁹ Soluția, într-o primă fază, ar putea fi crearea Conferinței episcopale ce ar putea să apere interesele ambelor Mitropolii și care ar putea să restabilească unitatea și identitatea Bisericii Ortodoxe din Republica Moldova.

⁷⁵ Biroul Național de Statistică al Republicii Moldova, „Populația după naționalitățile de bază în profil teritorial”, <http://statistica.decenturl.com/nationalitati-rm>, accesată în 25 octombrie 2010.

⁷⁶ PREDĂ, „De la autonomie și autocefalie...”, p. 120.

⁷⁷ MAGUEL DE SALIS AMARAL, *Două viziuni ortodoxe cu privire la Biserica: Bulgakov și Florovsky*, traducere de Daniela Chețan, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, pp. 110-111.

⁷⁸ După părerea lui John Meyendorff, unitatea Bisericilor locale este condiționată „în primul rând de *unitatea credinței*”: JOHN MEYENDORFF, *Ortodoxie și catolicitate*, trad. Călin Popescu, Sofia, București, 2003, p. 29.

⁷⁹ N. CHÎTESCU, „Aspecte ale eclesiologiei la Sfinții Trei Ierarhi”, *Studii Teologice*, anul XIV (1962), nr. 7-8, pp. 402-403.

RETORICA DISCURSULUI PROFETIC LA IEZECHIEL ȘI DANIEL

MIHAI NAGY*

ABSTRACT. *The Rhetoric of Prophetic Discourse in Ezekiel and Daniel.* The paper analyzes some rhetorical techniques employed by prophets Ezekiel and Daniel in their discourses, with emphasis on two particular subjects: the divine judgment (*Ezekiel* 8-11) and the Son of Man (*Daniel* 4, 7, 8, 10). While approaching these two subjects, the author makes use of text analysis, emphasizing the importance of words and figures of speech, not only in view of ornamental purposes, but also in view of making the prophetic message breakthrough Israel's religious conscience.

Keywords: *rhetoric, prophetic discourse, intertextuality, rhetorical criticism, chiasm*

Datorită mulțimii textelor cu caracter retoric am hotărât să tratez în acest studiu doar două teme pe care le-am analizat din perspectivă retorică. Din cuprinsul cărții Iezechieel am optat pentru **capitolul 8**, versetul 1 cu o extindere până la **capitolul 11**, versetul 25, pasaj care tratează *tema judecării divine*. **Capitolele 4, 7, 8, 10** ale cărții profetului Daniel mi-au captat atenția, deoarece, în cuprinsul acestora apar expresiile: *Fiul omului, Om plăcut al lui Dumnezeu și Omul disprețuit*, expresii ce constituie cheia narativă a cărții Daniel.

Iezechieel 8, 1 – 11, 25 Judecarea Ierusalimului

וַיְהִי בְשָׁנָה הַשְּׁשִׁית בְּשָׁשִׁי בַחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ ^{WTT} **Ezekiel 8:1**
אָנִי יוֹשֵׁב בְּבֵיתִי וְזָקְנֵי יְהוּדָה יוֹשְׁבִים לִפְנֵי וְתַפְלַל עָלַי שָׁם
יָד אֲדֹנָי יְהוָה:

Iz. 8, 1 În anul al șaselea de la robirea regelui Ioiachim, în cinci ale lunii a șasea, pe când seadeam eu în casa mea și bătrânii lui Iuda seadeau înaintea mea, s-a lăsat peste mine mâna Domnului Dumnezeu.

Capitolele 8 - 11 formează o unitate, în care este relatată o viziune impresionantă pe care profetul o are în exil¹. Cadrul acestei viziuni este parte integrantă din ansamblul misiunii profetice asumate de Iezechieel față de prizonierii aduși în Babilon. Se poate spune că acest pasaj este construit pe o *structură chiastică* în 8, 1-3 și 11, 24-25²:

* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, smailey_21@yahoo.com*

¹ În cuprinsul acestei unități apar o serie de elemente retorice care sunt legate strâns de modul de a exprima cuvântul. Încă de la început apar diferite *metafore*: „s-a lăsat peste mine mâna Domnului”, „parcă de la brâul lui în jos era foc, iar de la brâul lui în sus era o strălucire, ca de metal în văpaie”, *comparații*: „am văzut un chip ca de om, de foc parcă”, *hiperbole*: „Fiecare avea câte patru fețe și fiecare avea câte patru aripi, iar sub aripi aveau un fel de mâini omenești”, *repetiții*: „Fiul omului, vezi ce fac ei?”, *jocuri de cuvinte*: „Voi vă temeți de sabie, și sabie voi aduce asupra voastră”, *metonimii*: „ochiul Meu nu-i va cruța”, *personificări*: „Fiecare din ființele acestea avea patru fețe: fața întâi era față de heruvim, fața a doua era față de om, cea de a treia era față de leu și cea de a patra era față de vultur”, *sau întrebări retorice*: „Vezi tu ce urâciuni mari face casa lui Israel aici, ca să Mă îndepărtez de locașul Meu cel sfânt? Dar întoarce-te și urâciuni și mai mari vei vedea!”. Toate aceste figuri retorice, apar ca elemente intrinseci în structura discursului și ajută la o clarificare a diferitelor părți ale acestuia. De asemenea sunt necesare și pentru a identifica mai ușor metodele de persuasiune utilizate de către profeți în cadrul mesajelor adresate poporului. Aceasta nu este, așadar, doar o analiză literară a discursului, ci mai degrabă, este, o examinare critică a modului în care profeții și-au elaborat și și-au rostit cuvântările ascultătorilor.

² F. L. HOSSFELD, *Structural Studies of Ezekiel* (London: SCM, 1979), 209.

8, 1. În anul al șaselea de la robirea regelui Ioiachim, în cinci ale lunii a șasea, pe când ședeam eu în casa mea și bătrânii lui Iuda ședeau înaintea mea, s-a lăsat peste mine mâna Domnului Dumnezeu.

2. Și privind eu, am văzut un chip ca de om, de foc parcă; și parcă de la brâul lui în jos era foc, iar de la brâul lui în sus era o strălucire, ca de metal în văpaie.

3. Și a întins, parcă, acela un fel de mână, și m-a apucat de părul capului meu și m-a ridicat Duhul între pământ și cer, și m-a dus, în vedenii dumnezeiești, la Ierusalim, la intrarea porții dinăuntru, îndreptată spre miazănoapte, unde era așezat idolul geloziei care stârnește gelozia.

11, 24. Atunci iar m-a luat Duhul și m-a dus în Caldeea, la cei robiți, cuprins de vedeniile ce le aveam prin Duhul lui Dumnezeu. Și vedenia pe care o văzusem s-a depărtat de la mine.

25. Și am spus celor ce au fost duși în robie toate cuvintele Domnului pe care mi le descoperise El.

Acest context suprafiresc este descris în 8, 1a și 11, 25a:

8, 1a. În anul al șaselea de la robirea regelui Ioiachim, în cinci ale lunii a șasea, pe când ședeam eu în casa mea și bătrânii lui Iuda ședeau înaintea mea

11, 25a. Și am spus celor ce au fost duși în robie toate cuvintele Domnului

Tratarea acestei vedenii este marcată de „coborârea mâinii lui Dumnezeu” în 8, 1b, în timp ce „ridicarea” este enunțată în 11, 24b. Profetul este „luat de creștet”³ și purtat apoi de Duhul Domnului la Ierusalim (în 8, 3b și în 11, 24a). Viziunea propriu zisă este conținută de pasajul care începe la 8, 4 până la 11, 24. Domnul îi cere lui Iezechiel să privească la ușa dinspre miazănoapte a altarului (în 8, 5). Acest cadru al viziunii este într-o, putem spune, deplină, legătură cu relatarea din *Facerea* 13, 14, când Dumnezeu îi spune lui Avram, după ce acesta s-a despărțit de Lot: „Ridică-ți ochii și, din locul în care ești acum, caută spre miazănoapte, spre miazăzi și răsărit și spre mare”.

Vedenia este formată din trei părți dramatice consecutive: a). *prima*, în care sunt scoase la lumină urăciunile din Ierusalim drept pentru care Dumnezeu hotărăște însemnarea celor „care gem și care plâng din cauza multor ticăloșii care se săvârșesc în mijlocul lui” și pedepsirea nelegiuitorilor; b). *a doua parte* distrugerea cu foc a Ierusalimului de către „omul cel îmbrăcat în haină de in” (în TM apare „bărbatul îmbrăcat în haină de in [lungă]”; בַּחֹכֶם לְבַשׁ בְּדִים וְקָקָה; καὶ ἀνέβη ἡ δόξα κυρίου ἐκ μέσης τῆς πόλεως); c). *și ultima parte* în care „slava Domnului s-a ridicat [„a ieșit”]; în TM apare „s-a înălțat”; וַיִּשָׁעַל מִבְּרֵיתֵי הַיְהוָה מִבְּרֵיתֵי הַיְהוָה מִבְּרֵיתֵי הַיְהוָה de la prag și s-a așezat pe heruvimi”, adică slava lui Dumnezeu părăsește templul. Acestea descriu acțiuni impresionante luate ca prevestiri ale evenimentelor viitoare în cadrul experienței umane și conțin cuvântul vorbit al lui Dumnezeu⁴. Imaginile progresează atât verbal cât și vizual: de la acuzarea păcatelor cultice ale Ierusalimului în capitolul 8 până la pedepsirea lui în capitolele 9-10. Astfel ele sunt o perspectivă misionară a unei profetii a judecării expusă în două părți: prima asupra lui Iuda și asupra Ierusalimului (1-24) și a doua asupra neamurilor păgâne (25-32)⁵.

Mărturisirea făcută în *capitolul* 8 cuprinde patru scene de idolatrie care sunt contrare logicii și bunului-simț, observate în zona templului (vv. 3-6; 7-13; 14-15; 16-18). M. Fox analizând atent aceste scene, remarca că ele variază în lungime ocupând în *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*⁶ 3, 6, 7, 10 rânduri, structurate similar cu 4 sau 5 opriri⁷, astfel: (1) Duhul Domnului îl aduce pe Iezechiel la o așezare, (2) În primele două scene profetului i se poruncește să observe, (3) Este o descriere a păcatului cultic particular introdus prin verbe: *privește, ia aminte* și, spre deosebire de prima scenă specificând participanții, (4) O întrebare retorică divină, despre ceea ce a observat,

³ Pentru prima dată apare acest gest al „apucării de păr” (în unele manuscrise „creștetul capului”) în viziunile extatice. Această imagine nu este un clișeu, întrucât fenomenul extatic nu însemna doar experiențe fizice ci și trăirea unor experiențe care de cele mai multe ori depășesc granițele realului

⁴ B. O. LONG, *Types of Visions*, in *JBL*, 95(1976): 359-60, 362.

⁵ W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 1-24*, Herminia, trad. by R. E. CLEMENTS from 1969, german ed. (Philadelphia: Fortress, 1983), 235.

⁶ Începând de aici în loc de *Biblia Hebraica Stuttgartensia* voi prescurta *BHS*.

⁷ M. FOX, *The Rhetoric of Ezekiel's Vision*, in *HUCA*, 51(1980): 1-15.

adresându-se profetului, care funcționează formal ca o acuzație, (5) este făcut un anunț despre semnele rele care vor urma. Faza finală servește legăturii dintre scene pentru ca acestea să devină un întreg consecutiv.

Scenele acuzatorii ale capitolului 8 sunt legate de scenele de judecată, care se derulează pe parcursul următoarelor capitole, prin însăși declarația lui Dumnezeu de pedeapsă din 8, 18:

„Eu voi lucra cu urgie; ochiul Meu nu-i va cruța, și Eu nu Mă voi îndura. Chiar de ar striga ei cu glas mare la urechile Mele, nu-i voi auzi”

Această legătură este întărită de alte cinci mărturisiri: **1).** ecoul retoric al capitolului 8, 18b - „chiar de ar striga ei cu glas mare la urechile Mele, nu-i voi auzi”, se regăsește în 9, 1a - „apoi a răsunat la urechile mele un glas mare și a zis”; **2).** întoarcere spre păcate prezentată în capitolul 8 are legătură cu 9, 5 - „iar celorlalți le-a zis în azul meu: Mergeți după el prin cetate și loviți! Să nu aveți nici o milă și ochiul vostru să fie necruțător!”; **3).** relatarea gesturilor închinătorilor din 8, 16-17:

„apoi m-a dus în curtea cea dinăuntru a templului Domnului și iată la ușa templului Domnului, între pridvor și jertfelnic, **stăteau** vreo douăzeci și cinci de oameni **cu spatele spre templul Domnului, iar cu fețele spre răsărit și se închinau spre răsărit la soare.** Și mi-a zis Domnul: "Vezi, fiul omului? Nu i-a ajuns casei lui Iuda să-și facă astfel de urâciuni, ca acele pe care le fac aceștia aici, **ci au umplut și țara de necredință, îndoit mâniindu-Mă. Iată ei apropie ramuri de nările lor**"

Își găsesc finalitate în 9, 6 - „ucideți și nimiciți pe bătrâni, tineri, fecioare, copii, femei, dar să nu vă atingeți de nici un om, care are pe frunte semnul "+"! Și să începeți cu locul Meu cel sfânt!" Și au început ei cu bătrânii, care erau înaintea templului”; **4).** repetiția deliberată a pretenției de independență religioasă din 8, 12, „și mi-a zis Domnul: Fiul omului, vezi ce fac bătrânii casei lui Israel la întuneric, stând fiecare în cămara sa plină de chipuri? Că își zic: Domnul nu ne vede! A părăsit țara Sa” concordă cu 9, 9 - „iar El mi-a răspuns: nelegiuirea casei lui Israel și a lui Iuda este mare, foarte mare și țara aceasta e mănjită cu sânge, iar cetatea e plină de nedreptate, că ei zic: A părăsit Domnul țara aceasta, Domnul nu mai vede!”; **5).** Repetarea hotărârii finale, fără milă, din 8, 18 apare și în 9, 10 - „de aceea ochiul Meu nu-i va cruța și Eu nu Mă voi îndura și voi întoarce purtarea lor asupra capului lor. Din această analiză putem observa limpede că cele două capitole, 8 și 9, au un conținut paralel⁸.

Capitolul 9 este format din două părți alternative. Fiecare din aceste părți începe cu un strigăt divin în versetele 1: „Aproiați-vă pedepsitorii cetății, având fiecare în mână unealta de nimicire!” și 3b-5 „Și a chemat Domnul pe omul cel îmbrăcat în haină de în, care avea la brâu unelte de scris. ...” și cu o aclamație profetică în versetul 8: „O, Doamne, Dumnezeule, vei pierde oare tot ce a mai rămas din Israel, vărsându-Ți mânia asupra Ierusalimului?”. *Prima parte* se ocupă cu chemarea „pedepsitorilor”, și se unește stilistic cu cea *de-a doua parte*, care prezintă momentul salvării celor însemnați și pierderea nelegiuitorilor, prin cuvântul cheie „cetate”. Acesta apare în toate secțiunile celor două părți, și vrea să sublinieze că e avută în vedere distrugerea locuitorilor din Ierusalim:

„Și i-a zis Domnul: Treci prin mijlocul **cetății, prin Ierusalim**, și însemnează cu semnul crucii (litera "tau" care în alfabetul vechi grec avea forma unei cruci) pe frunte, pe oamenii care gem și care plâng din cauza multor ticăloșii care se săvârșesc în mijlocul lui”⁹.

Tema judecării Ierusalimului se încheie în decursul capitolului 10, 1-7, unde este prezent, din nou, termenul cheie „cetate” (în versetul 2 „umple-ți pumnii de cărbuni aprinși, pe care-i vei lua dintre heruvimi, și-i aruncă asupra cetății!”). În această parte este lansat un alt subiect *slava lui Dumnezeu* (înrudit cu 9, 3: „Atunci slava Dumnezeului lui Israel s-a pogorât de pe heruvimul pe care se afla la pragul casei”) și care este dezvoltat în 10, 1 și 18 a; 11, 23. Forța narațiunii e remarcabil încetinită în capitolul 10 prin creșterea descrierii discursive, fără șir. Această schimbare a ritmului solicită o examinare atentă în cadrul prezentării următoare. Mai departe este descrisă „scena templului” în 11, 1-13 cu o notă introductivă nouă a interpretării lui Iezechiel 11, 1:

⁸ J. REIDER, *Contributions to the Scriptural text*, in *HUCA*, 24(1952/1953): 85-106.

⁹ J. SKINNER, *The Book of Ezekiel*, in *Expositor's Bible* (New York: Armstrong, 1901): 35-7.

„atunci m-a ridicat Duhul și m-a dus la poarta de răsărit a templului Domnului, care este spre răsărit. Și iată în poartă, la intrare, erau douăzeci și cinci de oameni și în mijlocul lor am văzut pe Iazania, fiul lui Azur, și pe Pelatia, fiul lui Benaia, căpeteniile poporului”,

fiind pusă în paralel cu cea din 8, 3b: „la intrarea porții dinăuntru, îndreptată spre mieznoapte, unde era așezat idolul geloziei care stârnește gelozia”. Pasajul e încadrat de o incluziune, cu referire la Pelatia, în versetele: 1 („Pelatia, fiul lui Benaia, căpeteniile poporului”) și 13 („pe când prooroceam eu, Pelatia, fiul lui Benaia, a murit”) iar partea principală este o profeție cu privire la Iezechieel (v 2 și 12) care în forma prezentată este atât o dispută cât și o dovadă¹⁰.

O combinație similară de forme este prezentă și în viziunea din 11, 14-21. Graffy a definit disputa după cum urmează: un moto (v. 15 „Fiul omului, aceștia sunt frații tăi, frații tăi de un sânge cu tine, și toată casa lui Israel, căroro locuitorii Ierusalimului le zic: "Depărtați-vă de Domnul! Țara asta nouă ni s-a dat de moștenire”), o primă respingere (v. 16 „La aceasta să zici: Așa zice Domnul Dumnezeu: Deși i-am depărtat printre popoare și deși i-am risipit prin țări, totuși voi fi pentru ei un locaș sfânt în acele țări unde îi voi risipi”) și o altă respingere (v. 17 „După aceea zic: Așa grăiește Domnul Dumnezeu: Vă voi aduna de prin popoare și vă voi întoarce de prin țările unde sunteți risipiți și vă voi da pământul lui Israel”)¹¹. Această combinație este analizată excepțional de către Graffy, în acord cu rafinamentele descrise de Murray, care le prezintă sub forma unei dispute: v. 15 care constituie ideea principală, v. 16 prima dispută și v. 17-21 o contra teză, care este proclamarea izbăvirii¹².

O analiză atât a formei cât și a structurii a dezvăluit însă un neajuns. Capitolul 11, 1-21 are o relateare a faptelor diferită față de narațiunea de bază, în timp ce capitolul 10 prezintă anumite acțiuni care contrastează cu pasul vioidin capitolele 8 și 9. Între evenimentele expuse în capitolul 11, 1-21 și unele idei din cadrul vedeniei sunt destule puncte de încordare. Atenția trebuie supusă criticii formei și redactării disputei, care, pare să stabilească consistența profeției, cel puțin până la v 17. Schimbarea nefirească de adresare, de la cea directă, către exilați, din v 17 față de cea indirectă în v. 21 a fost explicată de Fox¹³, care consideră că v. 21 este o adăugire. Profeția este adresată lui Iezechieel în v 18-20 ca și în v 15, în timp ce în v 16 ea este adresată în mod retoric locuitorilor din Ierusalim, iar în v 17 aceasta e adresată exilaților. Introducerile separate în v 16a și 17a îl țin pe Iezechieel în prim plan ca cel căruia i se adresează Dumnezeu și, astfel, se refacă legătura între secțiunile principale ale v 15 și v. 18-21.

Temele gemene ale păcatului și ale pedepsei primesc întărire puternică în această prezentare a viziunii. Sfârșitul fericit al profeției, contrastează implicit scena templului de unde începe curățirea din 9, 6 cu imaginea templului prezentat parțial metaforic, pe care exilații l-au găsit. Tema izbăvirii din această primă parte nu menționează nici un amănunt care face referire la faptul că templul, după acest incident, ar fi fost refăcut. Distinct de afirmația din capitolul 20, 40

„Pentru că pe muntele Meu cel sfânt, pe muntele cel înalt al lui Israel, – zice Domnul Dumnezeu – acolo îmi va sluji toată casa lui Israel, toată, oricâtă ar fi ea pe pământ; acolo îi voi primi cu bunăvoință și acolo voi cere prinoasele voastre și pargile voastre cu toate cele sfinte ale voastre”,

această promisiune este amânată până în capitolul 37, 26-28:

„Voi încheia cu ei un legământ al păcii, legământ veșnic voi avea cu ei. Voi pune rânduială la ei, îi voi înmulți și voi așeza în mijlocul lor locașul Meu pe veci. Fi-va locașul Meu la ei și voi fi Dumnezeuul lor, iar ei vor fi poporul Meu”.

În viziunea profetului, motivul reîntoarcerii precum și înnoirea relației cu Dumnezeu sunt de o importanță deosebită, fapt pentru care el le reia în capitolul 36, 24-28. Promisiunea de la sfârșitul capitolului 37 este întruchipată într-o vedenie separată, imaginea noului templu ce se

¹⁰ *Idem*, 39.

¹¹ A. GRAFFY, *A Prophet Confronts His People*, in *AnBib* 104 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1984): 212.

¹² D. F. MURRAY, *The Rhetoric of Disputation. Re-examination of a Prophetic Genre*, in *JSOT*, 38(1987): 95-121.

¹³ M. Fox, *The Rhetoric*, 25.

găsește în capitolele 40-48. În cursul acelei viziuni *re*-intrarea lui Dumnezeu prin poarta de Vest și umplerea templului cu slava Sa, reprezintă o inversiune deosebită: acolo unde mulțimea „urâciunilor celor dezgustătoare” se văd la tot pasul și judecata divină cu dreptate a căzut asupra lor, slava lui Dumnezeu abundă în tovărășie cu oamenii.

Expresiile: *Fiul omului, Cel vrednic de milă și Omul disprețuit* - Cheia narativă a cărții Daniel¹⁴

Departa de a fi un sinonim pentru „om” sau „uman”, fraza „*fiul omului*” în limba greacă a lui Daniel are sensul de „firav”, „plăpând” sau „vulnerabil”. Aceasta apare evident atunci când expresia „*fiul omului*” și dinamica capitolului 7 sunt comparate cu frazele „*om plăcut al lui Dumnezeu*”, „*fiul omului*” și „*omul disprețuit*” din capitolele 4, 8, 10. Aceste expresii sunt elemente retorice care leagă capitolele 4, 7, 8, 10 formând un tot unitar¹⁵. Pornesc de la premisa că „*Fiul Omului*”, „*om plăcut al lui Dumnezeu*”, „*omul disprețuit*” sunt expresii echivalente, apărând în patru capitole al căror context și dinamică internă împărtășesc elemente comune. Prin aceasta, mă refer la faptul că fiecare dintre cele trei exprimă stări în care persoana umană face experiența greutăților și neputințelor omenești: fragilitate, vulnerabilitate, probabilitate. Traducătorul textului grec vechi, mai mult decât masoreții și Theodotion¹⁶, pune accentul pe faptul că unor astfel de oameni, Dumnezeu le dăruiește putere politică și viziune profetică¹⁷.

Unul din rezultatele secundare ale acestei cercetări este concluzia că, în *OG* al lui Daniel, $\text{ἐὶς ἄνθρωπον} / \text{ὁ υἱὸς ἀνθρώπου}$ nu este doar un sinonim pentru $\text{ἐὶς} / \text{ἀνθρώπου}$, așa cum, greșit, s-a afirmat de către unii cercetători¹⁸. Mai degrabă, este un idiom ales pentru a exprima sensul de *om fragil sau vulnerabil*. Deși unii au considerat că „fiul omului” din 7, 13 s-ar referi la un înger, nu la fel stau lucrurile în 8, 17. Totuși, chiar dacă în 7, 13 apare o persoană angelică, rămâne întrebarea: ce trăsături / însușiri omenești avea aceasta? O analogie grosieră poate fi făcută, pornind de la folosirea lui σάρξ (*carne, trup*) și σώμα (*trup*). Uneori, cele două funcționează ca sinonime (Iov 41, 14-15, Prov. 5, 11). Dar în expresia „tot trupul este (ca și) iarba” (*Is.* 40, 6), mai mult cea dintâi exprimă natura tranzitorie a experienței umane. Contextul este cel care determină folosirea unuia dintre cei doi termeni. Astfel, eu nu susțin că *fiul omului* înseamnă întotdeauna „fragilitate”, „vulnerabilitate”. Dar dovezile sugerează că, pentru traducătorul textului grec al lui Daniel (*OG*), aceasta este expresia aleasă¹⁹.

OG exagerează teologia întâlnită atât de mult în Vechiul Testament, concentrându-se în mod special asupra acelor momente în care contrar așteptărilor, „celor slabi” (din orice punct de vedere) și „celor de la care nu s-ar aștepta nimeni”, li se încredințează puterea politică (*Dn.* 4, 7). De asemenea este exagerat statutul „celor aflați la putere”, a căror cădere este mai mare. Cu aceștia sunt puși în antiteză cei slabi. Descoperirea „politicii divine”²⁰ este făcută unui profet „slăbit de post” *Dn.* 10. Astfel teo-politica este tema comună a celor patru capitole iar în ultimele două ocazii este pusă în evidență imaginea „omului plăcut lui Dumnezeu” care primește revelația.

¹⁴ Figura retorică predominantă în acest pasaj este *apozitia*, care constă în alăturarea unui atribut explicativ sau de circumstanță, fără conjuncție, unui substantiv propriu sau comun, sau unui pronume personal. Acesta are un rol deosebit în cadrul unui discurs, întrucât înlănțuie cuvintele dintr-un text în raport cu ordinea în care se succed ideile în analiza gândirii și nu în termenii sintaxei.

¹⁵ T. J. MEADOWCROFT, *Aramaic Daniel and Greek Daniel. A literary comparison*, in *JSOTSS* 198 (Sheffield: Academic Press, 1995): 52.

¹⁶ De aici înainte voi prescurta astfel: *OG*, *TM* și *T*.

¹⁷ CLARKE, *Daniel*, S. Da 1:1.

¹⁸ Thomas SLATER, *One like a Son of Man in First Century AD Judaism*, in *NTS* 41(1995): 183-98.

¹⁹ Holger GZELLA, *Cosmic Battle and Political Conflict. Studies in Verbal Syntax and Contextual Interpretation of Daniel 8* (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2003), 7-8.

²⁰ Delbert BURKETT, *The Son of Man Debate. A History and Evaluation*, in *SNTSMS* 107 (Cambridge: University Press, 1999): 13-21.

Delbert Burkett²¹ în secolul XVII nega ideea conform căreia „fiul omului” în aramaică și ebraică se referă într-un fel la vulnerabilitatea caracterului muritor al omului. El și alții afirmă că din moment ce oamenii sunt prin natura lor vulnerabili și muritori, nu are rost să se atragă atenția asupra acestor condiții universale, deoarece nu toată experiența umană este definită de aceste trăsături. Putem spune deci că pentru aceste experiențe umane, firești, OG folosește în mod constant termenul אָדָם / ανθρωπος sau אֲנִיָּהּ pentru a reda expresii ebraice sau aramaice pentru termenul de *om* sau *omenesc*. Numai când termenul אָדָם / ανθρωπος este însoțit de un substantiv sau un adjectiv are sensul propus²², acela de *fiul omului*.

Daniel 8, 17 - *Fiul omului*²³

וַיָּבֹא אֲנִיָּהּ עִמָּדִי וּבָבֹאוֹ נִבְעָתִי וְנִאֲפָלָה
 עַל-פָּנָי וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲבֵן בְּרֹאֲדָם כִּי לְשֵׁת־קֶזֶז הִקְוִוּ:

Dn. 8, 17 „Și el a venit unde eram eu și, când se apropia, m-am înspăimântat și am căzut cu fața la pământ. Și el mi-a grăit: "Ia aminte, fiul omului, căci vedenia este pentru a arăta sfârșitul veacurilor!"

Studiul îl voi începe cu acest pasaj, deoarece 7, 13 este cel mai controversat dintre pasaje amintite (8, 17; 10, 11 și 19; 4, 28), și, în consecință, va fi ultimul dintre pasajele analizate. Privind structura de ansamblu a capitolului se observă următoarele aspecte: Daniel are o viziune cu imaginile unor animale aflate în conflict și se simte neajutorat în interpretarea visul atunci când este vizitat de un înger cu aspect omenesc; întărit de înger, Daniel, care este numit *fiul omului*, primește tâlcuirea. Simbolurile supra omenești reprezintă conflictul dintre marile puteri politice a căror activitate îmbrățișează cosmosul, astfel înconjurat de astfel de imagini, personaje și entități, privitorul apare foarte mic în comparație cu acestea. Mai exact, imagistica animală a viziunii precum și explicarea ei, introduc imaginea coarnelor (de 9 ori) și a puterii (de 7 ori): forme ale קַרְנֵי / κέρα - *corn* (3-9; 20-22) și ale כְּחוֹז / טַחַּ - *putere* (7-9; 22-24)²⁴. Mai mult Arhanghelul Gavriil apare sub formă omenească tocmai pentru a putea comunica mesajul cu voce omenească: אָדָם / ανθρωπος în toate cele trei cazurile în OG și אֲנִיָּהּ în T. În ambele traduceri privitorul cade cu fața la pământ de două ori (v 17-18) înainte de a fi ridicat (v. 18). Analizând reacția cu privire la această experiență a Profetului Daniel din OG (v. 17 - נִבְעָתִי / εἰσποβήθην / înspăimântat) este limpede mai dramatică decât cea prezentată în T (εἰσποβήθην / uimit). La sfârșitul experienței (v. 27), OG spune că Daniel a „căzut bolnav câteva zile”, pe când T prezintă o situație mai blândă (a adormit mai multe zile). Întărit și luminat de Arhanghel împotriva fiarelor cel care este numit *fiul omului* este ferit de destinul lor: *mânia eshatologică* (v. 19) din cauza numeroaselor răzvrătiri împotriva lui Dumnezeu și opresiunea poporului său (24-25). OG amplifică reacția lui Daniel (vv. 17-27), nelegiuirile dușmanilor lui Israel (10, 11, 13) și suferința îndurată de poporul lui Dumnezeu corespunzătoare acestor nelegiuiri (19 și 25). Dacă puterea lui Dumnezeu nu s-ar face simțită în aceste scene, am fi tentați să punem întrebarea ce înseamnă υἱός ανθρωπου în acest context.

²¹ Joseph ZIEGLER, *Susanna. Daniel. Bel et Draco (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. XVI.2)* (Goettingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1954), 34.

²² Christopher ROWLAND, *The open heaven. A study of Apocalyptic in Judaism and Christianity* (New York: Crossroad, 1982), 182-3.

²³ SLATER, *One like*, 183-98.

²⁴ John BOWKER, *The Son of Man*, in *JST*, 28(1977): 19-48.

Daniel 10, 11 și 19 - Om plăcut al lui Dumnezeu²⁵

WTT **Daniel 10:11**
 בְּדַבְרֵי אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר אֵלֶיךָ וְעַמְדָּךְ כִּי עָתָה
 שְׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ וּבְדַבְרֵי עַמִּי אֶת־הַדְּבָרִים הַזֵּה עֲמַדְתִּי מִרְעִיד:

Dn. 10, 11 Și a grăit către mine: "Daniele, om plăcut al lui Dumnezeu, ia aminte la cuvintele pe care ți le spun ție și stai drept, că acum sunt trimis către tine". Și pe când îmi grăia cuvântul acesta, m-am sculat tremurând.

Există unele *similitudini formale cu capitolul 8*, întrucât ambele capitole folosesc limbajul specific vedeniei pentru această experiență. (בְּמִרְאָהּ / οραμα - vedenie). În fiecare caz descoperitorul are o *aparență umană* sau se face referire simplu la el ca omul, (אָדָם / ανθρωπος). Ca răspuns la măreția prezenței angelice, *Daniel cade înspăimântat cu fața la pământ* (וַאֲנִי הִיחִי נִרְדָּם עַל־פְּנֵי וַפְּנֵי אַרְצָהּ / επεσα επι προσωπον). Există o *ridicare* (עַל־בְּרָכִי / ηγειρε) și o *descoperire* (וּבִאֲחֵי לְהַבִּינֶהּ אֶת / λαλουντος αυτου και ισχυσα) comparabile dar care se află în legătură, sau sunt relaționate de apariția eshatologică a regilor aroganți care prigonesc poporul lui Dumnezeu. Există și unele *diferențe formale față de capitolul 8*. În capitolul 8, 3-10, 13, 20-22 *imaginile fiarelor* (care reprezintă puterea politică a adversarilor pământești) *contrastază cu Daniel* care era *slăbit de post*, profetul prezentat capitolul 10 este clar distins prin însăși măreția celui care îi face interpretarea vedeniei, a interpretului angelic (Dn. 10, 4-6). Cele două portretizări ale profetului sunt astfel puse în contrast. Există însă diferențe și între *OG* și *T*. Deși Textul Masoretic (*TM*) și ambele traduceri grecești indică diferențele dintre profet și messengerul ceresc, *OG* exagerează cel mai mult aceste diferențe²⁶.

Conform ambelor traduceri, Daniel a plâns și a postit trei săptămâni (vv. 2-3) pe malurile râului Eufrat²⁷:

„Dar în ziua a douăzeci și patra a lunii întâi, eu, Daniel, mă aflam pe malul fluviului celui mare, adică Tigru, și mi-am ridicat ochii mei și iată un om îmbrăcat în veșminte de in, iar coapsele lui încinse cu aur curat și de preț; Trupul lui ca și crisolitul și fața lui ca fulgerul, iar ochii lui ca flăcările de foc, brațele și picioarele lui străluceau ca arama lustruită și sunetul cuvintelor lui ca vuietul unei mulțimi” (vv.4-6).

Cristopher Rowland²⁸ a analizat aparițiile îngerului și apariția *Celui vechi de zile însuși* din capitolul 7, 9-10, fapt ce creionează mult mai bine contrastul dintre aparițiile angelice și prezența *omului plăcut al lui Dumnezeu*. Versetele 10-11 prezintă imaginea în care o mână îl ridică în picioare și îngerul i se adresează ca unui om plăcut al lui Dumnezeu (deși în *OG* apare expresia: מִי־שֶׁחַמְדָּהּ / άνθρωπος ελεεινός - vrednic de milă; în *T* se regăsește expresia: man beloved, ἀνηρ ἐπιθυμιων - preaiubit), pregătindu-l pentru primirea descoperirii. Cu multă smerenie, Daniel a căzut cu fața la pământ, dar îngerul îi spune să nu se teamă, deoarece dorința lui de a pătrunde tainele dumnezeiești precum și smerenia cugetului său pe acre a arătat-o înaintea Domnului Dumnezeu vor fi recompensate (v. 12). În momentul primirii unei revelații privind lupta dintre Mihail și căpitanul (וַיִּשְׂרָף / OG: ὁ στρατηγός; T: αρχων) oștilor împăratului persan, Daniel, cade cu fața la pământ nimic zicând (15). Conform lui *OG* ceva ca o mână de om (נַגַּע עַל־שֵׁפְתַי וְאֶת־חֵדָּי / ὡς ὁμοίως χειρὸς ἀνθρώπου; T: ὡς ὁμοίως υἱὸς ἀνθρώπου) atinge buzele lui Daniel și îl face sa vorbească.

Pentru a doua oară văzătorul conștientizează lipsa de putere și statutul său față de înger: v 16 și 17: Și cum poate un slujitor (παῖς) atât de mic al Domnului său să grăiască cu un Stăpân (κυρίου) atât de mare ca Tine! Daniel își pierde suflarea (v. 17 forma de ivsc – putere, apare de nouă ori). Îngerul îl întărește din nou pe acest *om plăcut al lui Dumnezeu*: „Nu te teme, om plăcut al

²⁵ *Is hamudot*

²⁶ ROWLAND, *Open Heaven*, 97-100.

²⁷ M. ABEGG, P. FLINT și E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: Harper, 1999), 99.

²⁸ M. BAILLET, J. T. MILIK, R. de VAUX, *Les petites grottes de Qumran* (Oxford: Clarendon Press, 1962), 115.

lui Dumnezeu! Pace ție! Fii tare și curajos!” iar profetul prinde putere și spune: „Spune, Stăpâne, căci Tu m-ai întărit!” (v 18). Astfel întărit, Daniel învață că Cel care face revelația trebuie să se întoarcă la luptă cu căpitanul persan iar căpitanul grecilor este deja pe drum. În tot acest timp îngerul Mihail l-a ajutat în toate *ispitele* prin care a fost nevoit să treacă²⁹.

OG accentuează contrastul dintre persoane, în timp ce *T* și *TM* descriu fragilitatea lui Daniel într-un mod mai puțin proeminent. Spre deosebire de acestea *OG* face distincția față de grandioasa înfățișare a îngerului și condiția umană vrednică de milă a văzătorului. În consecință, fiindcă *fiul omului* din 8, 17 și *omul plăcut al lui Dumnezeu* din 10, 11 și 19 funcționează asemănător în situații comparabile, ele apar ca fiind expresii echivalente într-o situație umană diferită de puterea simbolurilor, a entităților politice, precum și a aspectului omenesc dat personajelor supranaturale. Indiferent de *T* și *TM* *fiul omului* nu poate fi privit în *OG* fără alte argumente, ca simplu ἄνθρωπος. Acest cuvânt este general, având nevoie de un calificativ ca ἐλεεινός pentru a deveni echivalentul expresiei specifice de *fiul omului* (מְשִׁיחַ / ἄνθρωπος ἐλεεινός)³⁰.

Fenomenul îl prezintă pe Dumnezeu, ca Unul care lucrează cu persoane ce nu par a fi pregătite pentru a primi revelațiile Sale. Daniel, care se tânguise și postise, care se smerise pe sine pentru a primii învățătura, care în prezența uimitorului *Om* fusese privit ca *cel plăcut de Dumnezeu*, este cel care a fost ales ca să primească vedenia despre rezultatul bătăliei istorice, eshatologice și cosmice.

Daniel 4,[31]; 28 - *Omul disprețuit, batjocorit* (ἐξουθενημένῳ ἀνθρώπῳ)

WTT Daniel 4:28
 עֵד מַלְאָא בְּפִי מַלְאָא קַל מִן־שְׂמַיָּא נְפִל
 לָךְ אֲמַרִין בְּבוֹכְדַנְצַר מַלְאָא מְלִכְתָּהּ עֵדָת מִנְךָ:

Dn. 4, 28 Pe când cuvântul era încă în gura regelui, un glas s-a coborât din cer: "Ție, rege Nabucodonosor, ți se spune: Regatul s-a luat de la tine.

Structura visului urmează și aici aceleași principii ca și în cazul capitolelor 8 și 10. Totuși există câteva diferențe notabile între aceste doua capitole. Aici, cel care primește vedenia și interpretarea ei este o figură politică și nu un profet. Este un dușman al lui Dumnezeu și al poporului Lui, mai degrabă decât purtătorul de cuvânt sau reprezentantul lui Dumnezeu care este el însuși captiv. Daniel este cel care arătându-L pe Dumnezeu ca origine a revelației devine mediatorul ei mai degrabă decât primitorul ei. Un agent uman îl înlocuiește pe cel divin³¹. Mai mult, mulți cercetători ai pasajului au observat că cele mai relevante diferențe între versiunile grecești (*OG* și *T*) apar în capitolul 4, unde de cele mai multe ori unele fragmente nu au paralelă nici în *TM* sau *T*, dar nici în părți pe care *OG* înclină să le elimine. Din multele texte care ar putea fi citate, mă voi concentra asupra acelor care pun accentul pe Nabucodonosor, pe mândria lui nemăsurată, pedepsirea lui și urmările acestora, toate acestea fiind în contrast cu sintagma *omul alungat* / ἐξουθενημένῳ ἀνθρώπῳ.³²

Măreția domniei lui Nabucodonosor este prezentată în prima vedenie în care *copacul* „din mijlocul pământului care creștea și era puternic și vârful lui ajungea până la cer” (*Dn.* 4, 7-9). Un înger puternic cheamă la distrugerea, și la îndepărtarea lui; ca rezultat, copacul este tăiat și măreția lui distrusă. Într-o înșiruire de metafore, se arată cum *copacul cel mare* nu este numai dărâmat, ci este pedepsit să împartă iarba pământului cu dobitoacele, să fie pus în legături de fier și să fie bătut. Cei care fac această judecată nu sunt altcineva decât și *îngerii Celui Preainalt*

²⁹ John J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, with an essay, ‘The Influence of Daniel on the New Testament’, by Adele Yarbro Collins (Hermeneia: A Critical and Exegetical Commentary on the Bible) (Minneapolis: Fortress Press, 1993) 335-7.

³⁰ *Idem*, 338.

³¹ Matthias HENZE, *The Madness of King Nebuchadnezzar, the Ancient Near Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4* (Leiden: Brill, 1999), 246.

³² *Ibidem*.

pentru a arăta că: „Cel Preaînalt stăpânește peste împărăția oamenilor, pe care o dă cui vrea și poate să ridice peste ea pe cel mai de jos dintre oameni” (Dn. 4, 14)³³.

OG accentuează reacția lui Daniel la acestea: a fost uimit, s-a temut, tremurul l-a cuprins, a clătinat capul o oră, pe când *T* consemnează că Daniel a fost șocat timp de o oră și a fost frământat de gânduri. Apoi *OG* amplifică mărirea lui Nabucodonosor, pe când *T* folosește adverbul רַבִּיהַ / μεγαλυτεν - te-ai mărit în (22)19, iar *OG* folosește verbul υψουων - a înălța în redarea acuzației lui Daniel: Acela ești tu, o, rege, tu, care te-ai mărit și te-ai făcut puternic, ai crescut și ai ajuns până la ceruri, ai stăpânirea ta până la marginea pământului (v. 19)³⁴.

Această temă își asumă o judecată mai aspră fiind descrisă mult mai grav prin aceea că împărăția este luată de la Nabucodonosor și, ca un afront adus acestei pedepse, este dat unei persoane lepădate / disprețuite. Dar pocăința regelui este adâncă și pe măsura ei este și restaurarea lui. Aici este de fapt fondul pentru trecerea puterii regale de la Nabucodonosor la succesorul său, sau ἐξουθενημένος άνθρωπος³⁵. În *OG* este pus în valoare vocabularul comun din cartea profetului Daniel cu privire la *transferul puterii politice* de la o entitate mai mare la una mai mică, dar care este mai proeminentă. Limbajul de *transfer* folosit în *T* este fără exagerare dublat în *OG* dar este mai variat, folosind terminologie redusă la un singur paragraf care se repetă în tot textul - ἀφήρηται / δίδοται a lua / a da. Deși nu este nici un fel de paralelism între cele două, totuși *OG* dublează limbajul despre o persoană care preia împărăția, autoritatea și slava regelui detronat, deși nu există nici un echivalent sugestiv în *T* sau în *TM*³⁶.

Daniel 7, 13 - Fiul Omului (υἱὸς ἀνθρώπου)³⁷

WTT Daniel 7:13
 תָּהָה הַיּוֹתָ בְּחֻזֵי לִילְיָא וְאַרְוֹ עִם־עֲנִי שְׂמִינָא
 כְּבַר אֲנִשׁ אַתָּה הַגָּה וְעִד־עֲתִיק יוֹמִינָא מְשָׁה וְקִדְמוּהִי
 הַקְרְבוּהִי:

Dn. 7, 13 Am privit în vedenia de noapte, și iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului și El a înaintat până la Cel vechi de zile, și a fost dus în fața Lui.

Cu acest verset începe vedenia cu *Fiul omului*, relatată în formă poetică. Expresia se crede că este un împrumut din cartea profetului Iezechiel, unde am arătat că apare de mai bine de o sută de ori și că este expresia prin care Dumnezeu se adresează profetului. Conjunția *ca* arată mai mult asemănarea cu o ființă omenească și care nu se limitează la ea. Atunci când este utilizată expresia „fiu de om” este pusă în valoare mult mai bine realitatea apartenenței la rasa umană, deosebindu-se atât de cele patru fiare, cât și de „Cel vechi de zile”. Lectura patristică demonstrează în unanimitate că sintagma „Fiul Omului” ce apare în cartea profetului Daniel, se referă la Hristos, a cărui domnie nu va avea sfârșit.

În scrierile lor, autorii biblici, au recurs la forme literare variate. Astfel, pentru a relata succesiv o întâmplare sau pentru a expune o poveste, cum este în pasajul de la Iezechiel, *narațiunea simplă* a slujit ca instrument. Apoi, pentru a da glas sentimentelor de suferință, de lamentație sau de triumf, ori pentru a transmite făgăduințele și avertismentele divine, autorii își întemeiază discursul lor pe o gamă de *forme poetice* configurate inițial de popoarele semitice, de-a lungul mai multor secole. Majoritatea acestor forme implică un anume tip de *echilibru*, ori un *paralelism* între diferite elemente ale unei unități literare, cum este cazul în Daniel. Este inevitabil, ca atunci când citești un text, să nu simți anumite *repetiții simetrice* ale unor rânduri care se succed, iar intenția autorului de a da naștere acestui efect, nu este doar o problemă estetică. Spre exemplu dacă al doilea verset, din

³³ GRELOT, *La septante de Daniel IV et son substrat semitique*, in *RB*, 81(1974): 21.

³⁴ *Idem*, 22.

³⁵ F. F. BRUCE, *The Oldest Greek Version of Daniel*, in *OTS*, 20(1976): 30-1.

³⁶ MEADOWCROFT, *Aramaic Daniel*, 52.

³⁷ *Idem*, 236.

cupletul ebraic, exprimă o idee sinonimă cu cea din primul rând, sau în opoziție cu acesta, echilibrul semantic și sintactic dintre cele două, întreține, categoric, exprimarea semnificației gândite de autor. Acest fapt sugerează că, în literatura ebraică, *forma fragmentului biblic* joacă un rol substanțial în transmiterea mesajului. Deși în textul scripturistic nu apare clar precizat termenul de retorică, este relevantă totuși, importanța deosebită a cuvântului, precum și utilizarea figurilor de stil întâlnite în cadrul analizării lui. Aceste figuri retorice, așa cum am putut observa și din analiza celor două pasaje din Iezechiel și Daniel, sunt legate strâns de modul de a exprima cuvântul și apar ca elemente intrinseci în structura unui discurs.

Pasajele analizate din cărțile profetilor Iezechiel și Daniel, evidențiază un pronunțat caracter retoric. *Judecării Ierusalimului*, este afirmația de la care se pleacă și în jurul căreia sunt construite progresiv nivele superioare de afirmație astfel încât, ideea se impune în toată amplitudinea ei. Tabloul judecării începe și se termină cu un cadru de *veniri și plecări* organizate în mod antitetic, iar în construirea acestuia sunt folosite diverse figuri retorice: *metafore, comparații, hiperbole, întrebări retorice* etc. Sunt patru etape ale înaintării profetului în zona templului. Iezechiel se mișcă progresiv din spațiul secular în locații diferite care sunt spații sacre. Din *perspectivă retorică, discursul* profetic al lui Iezechiel are un *pronunțat caracter dramatic* în prima parte, însă intervine, nădejdea, întruchipată de semnul Fiului Omului, ce ne ajută în decriptare, dar și schimbarea mesajului profetic. Trecând mai departe, la cartea profetului Daniel, observăm că, dacă *capitolul 4* este citit individual, și nu este legat de *capitolele 7, 8, 10*, se poate ajunge la concluzia că *fiul omului* este folosit doar ca interpret. Însă în *capitolele 7, 8, 10*, apar unele *structuri relaționate*, astfel ca puse în relație cu termenul folosit în *capitolul 4*, ajung să fie *inter-relaționali*. Pentru cercetarea noastră, un detaliu interesant l-a constituit atât forma mediată de formă narativă a textului, cât și folosirea opoziției.

APARIȚIA, DEZVOLTAREA ȘI AFIRMAREA IMNOGRAFIEI BIZANTINE PÂNĂ LA SFÂNTUL ROMAN MELODUL

TEODORA MUREȘANU*

ABSTRACT. *The Emergence, Development and Climax of the Byzantine Hymnography prior to Saint Romanos the Melodist.* The paper presents a historical overview on the Byzantine hymnography prior to Saint Romanos the Melodist (6th century), analyzing the different stages of development such as: psalms, hymns, spiritual chants, troparion and kontakion. Saint Romanos was the one who lead the Christian hymnography to its climax, by blending together Jewish and pagan cultic elements, but also by defining new elements proper to the Christian teaching and spiritual experience.

Keywords: *Byzantine hymnography, Psalmody, hymns, troparion, kontakion*

Introducere

Pentru primii creștini, cântarea imnelor era o manifestare a entuziasmului care cuprinsese comunitățile nou formate, percepută de cei din exteriorul comunității drept cel mai remarcabil aspect al întâlnirilor creștine. Astfel, Pliniu, guvernatorul Bitiniei, nota în raportul către împăratul Traian faptul că aderenții acestei noi credințe se adunau înainte de răsăritul soarelui pentru a aduce cântări de laudă lui Hristos, Dumnezeu lor¹. Creștinii din veacul apostolic erau obișnuiți din cultul sinagogii cu cântarea imnelor de conținut mesianic, ei exprimându-și entuziasmul amplificat de împlinirea profețiilor mesianice².

Una din caracteristicile primelor comunități a fost, așadar, tendința de a păstra legătura cu tradiția iudaică, dar și de a crea noi imne după modelul structurilor deja cunoscute din slujbele iudaice. Contactul ulterior cu cultura păgână elenistă a dus la introducerea unui nou tip de imn pliat pe modelul poeziei grecești, creștinilor proveniți dintre eleni nefiindu-le, de altfel, străină cântarea de imne în cinstea unei zeități³.

Dacă la început manifestările entuziaste au fost încurajate de Biserică, destul de curând a fost sesizat pericolul pe care l-ar fi reprezentat ocuparea unui loc principal în viața religioasă, și introducerea unor idei inconsecvente cu învățătura dogmatică. Astfel, spre sfârșitul secolului IV, sinodul din Laodiceea (360) a interzis cântarea psalmilor în afara celor 150 de psalmi ai regelui David. Acest pas a fost făcut pentru a controla împrăștierea ideilor eretice, dar se pare că nu i-a împiedicat pe imnografi să scrie poezie prin care își exprimau sentimentele religioase⁴. Toate imnele fără fundament scripturistic au fost excluse din serviciul liturgic. Ca urmare, activitatea imnografilor a fost redusă la reiterarea și elaborarea anumitor idei poetice din cântări și psalmi⁵.

* *Doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, teodorailinca@yahoo.com.*

¹ Mărturie despre rânduielile de rugăciune pe care le aveau creștinii găsim în *Didahia celor doisprezece Apostoli*, la Clement Alexandrinul, la Sfântul Ipolit Romanul, la Tertulian, la Sfântul Ciprian al Cartaginei sau în Constituțiile Apostolice. Toate acestea vin în sprijinul afirmației că la baza cultului creștin stă cultul iudaic. Apud. Ierom. Petru PRUTEANU, *Evoluția rânduielilor tipiconale în răsăritul ortodox. Studiu liturgico istoric*, în *ST*, seria a III-a, anul II, nr. 1, ian.-mar., 2006, p. 64.

² Egon WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 146.

³ Așa cum arată inscripțiile epidauriene. Una dintre stelele ce conțin fragmente de imne în forma unui breviar pentru cele șase ore zilnice de rugăciune. O altă inscripție se referă la împlinirea unor rituri zilnice în liturghia templului lui Epidaurus. cf. Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 146.

⁴ Porunca a fost reinnoită la conciliul de la Braga în 536 într-o formă mai puțin riguroasă, Egon WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, p. 147.

⁵ Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică în cărțile de cult și în cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, 2005, p. 12.

Din cauza ostilității Bisericii față de cântecele de laudă compuse liber, scrierea de imne și-a pierdut elementul de adorare personală pe care îl avea în zorii creștinismului, și a devenit mai stilizată⁶. Imnograful era chemat, așadar, să lucreze în limitele prescrise de dogmă și de cerințele liturghiei⁷, astfel încât creația imnografică să fie permanentă o componentă a experienței liturgice eclesiale. În acest context frământat și de unele învățături eretice, apare nevoia introducerii unui nou tip de cateheză care să aibă un impact mai mare asupra credincioșilor. Exponentul imnografiei bizantine care acoperă, împlinește această nevoie a Bisericii este Roman Melodul, poet care, prin talentul său și printr-o bună cunoaștere a Scripturilor și a învățaturii de credință, reușește să creeze o nouă formă imnografică: *poemul omiletic* sau *condacul* (κοντάκιον sau κονδάκιον). Studiul de față urmărește evoluția imnografiei creștine până la Roman Melodul și prezentarea principalelor etape prin care a trecut creația poetică a Bisericii. Acest lucru este necesar pentru încadrarea melodului în epocă.

Traseul evolutiv al imnografiei de la Biserica primară până în secolul V

Fundamentul pe care s-a construit, în decursul secolelor, imnografia creștină a fost cultul iudaic, atât la nivelul structurii, cât și al conținutului, înrudirea existentă la nivel liturgic între cele două culte fiind o realitate de netăgăduit⁸. Chiar dacă au fost preluate și adaptate elemente cultice aparținând și lumii păgâne, totuși, fondul iudaic constituie substanța noului cult creștin. Iată de ce se pune accentul, atunci când se vorbește despre procesul de cristalizare a imnografiei creștine, mai ales pe rădăcinile iudaice. Dacă la început, cultul era puternic influențat de tradiția iudaică, în timp s-a îmbogățit cu texte și cântări noi, poezia imnografică devenind treptat una dintre modalitățile principale de exprimare a învățaturii de credință. Forma imnografică de bază, troparul (τροπαριον), s-a conturat în secolul V, numit și „secolul troparului”.

Rădăcinile iudaice ale muzicii și imnografiei creștine

Primele legături între tradiția iudaică și cea creștină au fost sugerate la sfârșitul secolului al XVII-lea⁹. După cum afirmă părintele Schmemmann, „nimeni, studiind formele precreeștine ale cultului evreiesc și rugăciunea Bisericii, nu poate să nu observe similaritatea de atmosferă sau că ambele sunt modelate în aceeași formă... în ciuda tuturor diferențelor, ele sunt în mod sigur unul și același tip de cult”¹⁰. De aceea, studiile realizate pe problema cultului Bisericii creștine abordează și chestiunea originilor iudaice sau elementelor comune cu această tradiție religioasă¹¹. Astfel, originea muzicii creștine liturgice se găsește în cântarea iudaică de la Templu, și chiar în muzica sinagogilor¹². În cadrul practicii religioase iudaice contemporane creștinismului primar pot fi identificate trei elemente cultice principale care au fost preluate și adaptate credinței și experienței liturgice creștine: cântarea de psalmi, imne și alte cântări duhovnicești.

⁶ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 147.

⁷ *Ibidem*, p. 148.

⁸ Alexander SCHMEMMANN, *Introducere în Teologia liturgică*, trad. de Vasile BĂRZU, Ed. Sophia, București, 2002, p. 101.

⁹ Campegius VITRINGA (1659-1722), *De Synagoga vetere*, Francquerae, 1696, apud Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 23.

¹⁰ W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford University Press, Oxford, 1925, p. 125, apud Alexander SCHMEMMANN, *Introducere în teologia liturgică*, trad. Vasile BĂRZU, Ed. Sophia, București, 2002, p. 101.

¹¹ BRADSHAW, “Did Jesus institute the eucharist at the Last Supper?,” in *Reconstructing Early Christian Worship* (London: SPCK, 2009), 3-19; IDEM, “The Background of Early Christian Worship,” in *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 21-46; IDEM, “Daily Prayer in First-Century Judaism,” in *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, reprinted ed., Wipf&Stock, Eugene, Oregon, 2008, pp. 1-22.

¹² PR. PETRE VINTILESCU, *op. cit.*, p. 121.

Faptul că psalmodierea sau cântarea de psalmi este elementul cel mai important preluat de cultul creștin din cel iudaic este dincolo de orice îndoială. Primii creștini, convertiți din rândul iudeilor, erau primiți în comunitatea Bisericii cu tot bagajul lor de cunoștințe, de trăiri, de experiențe religioase căpătate sub legea mozaică. Chiar și după momentul convertirii lor, ei frecventau încă Templul și sinagogile, neavând alt loc de închinare decât cele cunoscute lor până în acel moment. Astfel, psalmul, care forma în cultul iudaic materialul cântării religioase, a trecut odată cu cei convertiți, în sânul Bisericii creștine, împreună cu alte cântări biblice. Psalmul este menționat în diverse locuri din Noul Testament, ca practică frecventă a creștinilor: „Vorbiți între voi în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești, laudând și cântând Domnului în inimile voastre” (*Efesenii* 5, 19); „Cuvântul lui Hristos să locuiască întru voi cu bogăție. Învățați-vă și povățuiți-vă între voi, cu toată înțelepciunea. Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu, mulțumindu-I, în psalmi, în laude și în cântări duhovnicești. (*Colosenii* 3, 16)

De asemenea, el este menționat și în documentele liturgice ale primelor trei secole ale istoriei Bisericii creștine¹³, precum și în scrierile Sfinților Părinți și Scriitori bisericești de mai târziu. Un exemplu elocvent este cel al sfântului Ambrozie, care mărturisește că, în vremea ereziei ariene, adunarea creștinilor petrecea ziua și noaptea cântând psalmi. Cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur sunt de asemenea edificatoare în această privință: „E mai lesne să se stingă soarele, decât să cadă în uitare cuvintele lui David”¹⁴. În ce privește locul ocupat de psalmi în cadrul cultului liturgic creștin, cuvintele Fericitului Ieronim sunt cele mai potrivite: el îl numește pe David „*Simonide al nostru, Pindar și Alcaeus, Flaccus, Catullus și Serenus*”. Structura serviciului divin de azi confirmă întru totul aceste afirmații, în ceea ce privește înrudirea lui prin psalmi cu cultul sinagogal. Astfel, serviciul celor șapte laude, care își are originea în ceasurile iudaice, este alcătuit din laude în care predomină cântarea psalmilor. Odată cu Psaltirea, Biserica creștină a adoptat și stilul de cântare a psalmilor, adică *psalmodia*, cu toate regulile acesteia. Pentru a cunoaște deci cântarea bisericească a primilor creștini, trebuie să ne adresăm sinagogii, din cadrul căreia s-a inspirat în bună parte Biserica pentru așezarea primelor ei rânduieli liturgice. Nu deținem însă nici un fragment de document muzical din acele timpuri, pentru a putea identifica măcar o melodie din cele folosite la Templu și în sinagogi.

Ceea ce știm, însă, despre practica psalmodierii la începuturile creștinismului, este că psalmii erau cântați în maniera specifică sinagogii iudaice. Solistul¹⁵ cânta întregul psalm, iar adunarea răspundea după fiecare verset cu o frază interpolată¹⁶. Prima dovadă a faptului că Psaltirea era cântată alternativ de coruri și în bisericile creștine¹⁷ poate fi găsită în scrierile patristice din secolul IV¹⁸, dar putem presupune că acest lucru se practica încă de la început, din moment ce

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *De poenitentia hom.2.z.*, apud *Ibidem*.

¹⁵ Care era anume pregătit pentru această funcție prin memorarea după auz a unor formule muzicale, pe care avea apoi să le aplice în cult, citind psalmii într-o formă recitativă, Pr. Petre VINTILESCU, *op. cit.*, p. 123.

¹⁶ Această manieră de cântare este numită „cântare responsorială” și a fost preluată de Biserica primară până spre sfârșitul secolului al IV-lea. În privința întrebuirii ei în Biserica veche, mărturiile sunt numeroase și categorice. Sfântul Chiril al Ierusalimului, în *Catehezele* sale, ne dă de înțeles practicarea cântării psalmului de către cântăreț, iar poporul răspunzând doar printr-un final *Amin*. Tot Sfântul Chiril, tratând tema psalmilor, vorbește în următorii termeni: *precum noi sau voi l-am auzit cântându-se* (de către solist). Există și indicii referitoare la cântarea responsorială cu refren: Sfântul Atanasie cel Mare ne relatează în *Apologia* sa *despre fugă* că, pe când biserica îi era asediată de către arieni, el a dat dispoziție ca diaconul să citească un psalm, iar poporul să răspundă cu *Că în veac este mila Lui*”, *ibidem*, p. 125.

¹⁷ *Ibidem*, p. 128; Juan MATEOS, *Celebrarea Cuvântului în Liturgia bizantină*, trad. Cezar LOGIN, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 8-12.

¹⁸ Sfântul Vasile ne oferă o mărturie esențială asupra practicării cântării antifonice. În epistola citată el răspunde unor acuzații provocate de practicarea ei: „Dacă acesta este motivul (cântarea) pentru care vreți să vă despărțiți de mine, apoi trebuie să o rupeți și cu credincioșii din Egipt, cu aceia din cele două Libii, cu aceia din Tebaida și din Palestina, cu Fenicienii, Sirienii și Arabii, cu cei care locuiesc pe malurile Eufratului, într-un cuvânt cu toți cei cărora le plac vechile sfinte, rugăciunea și cântarea comună.”, P.G., tom XXXII, col. 761-764, apud Petre VINTILESCU, *Poezia imnografică*, p. 131.

știm de la Filon (30 î.Hr.) că practica nu se rezuma la serviciul Templului. Într-un pasaj din *De Vita Contemplativa*, el vorbește despre obiceiurile religioase ale sectei Terapeuților, care săvârșeau privegherea „marii sărbători” cântând mai întâi în două coruri de femei și bărbați, iar apoi unindu-și vocile, „tonurile înalte ale femeile amestecându-se cu cele profunde ale bărbaților într-o cântare antifonică și alternativă”. Dacă terapeuții erau cu adevărat creștini este irelevant în acest context; dar este important faptul că Eusebiu, referindu-se în *Istoria bisericească* la tratatul lui Filon, consideră descrierea ceremoniei ca o aluzie evidentă la cultul creștin, la „primii vestitori ai învățaturii evanghelice și la obiceiurile transmise de la început prin apostoli”¹⁹.

Imnele erau cântate pe melodii variind de la un stil simplu silabic până la cântări în care două sau trei grupe de note puteau fi cântate pe o singură silabă din text. În ramura bizantină, precum și în alte ramuri ale Bisericii Răsăritene, poezia eclesiastică a dat melodului sau poetului-compozitor ocazia de a-și exersa talentele în scrierea imnelor²⁰. El putea fie să scrie noi texte pentru cântări deja existente, adaptând melodia și ritmul la noul poem, fie putea să compună o nouă melodie. Acest tip de cântări, imnele, este singurul în care se consemnează numele compozitorilor²¹.

În cea mai mare parte, aceste imne erau supuse schimbărilor, și alte noi poeme, scrise pe structura celor vechi, le înlocuiau permanent. Este evident din imne sau din fragmentele de imne păstrate în Noul Testament că scopul lor inițial era lauda Domnului. Asemenea cântării psalmilor, cântarea imnelor era un obicei adânc înrădăcinat în practica Templului și a sinagogii și, prin urmare, familiar primei generații de creștini. Dar pentru că aceste imne era parafraze libere la text, și nu se bazau exclusiv pe cuvintele Scripturii, a existat o reacție ortodoxă împotriva lor pe la mijlocul secolului III. Toate noile imne au fost condamnate, și numai cele găsite în Scriptură au fost tolerate. Această măsură explică de ce atât de puține imne supraviețuiesc de la începuturile creștinătății. Dar ele au jucat un rol mult prea mare și prea important în viața religioasă pentru a fi eliminate complet. Ele înfrumusețau liturgia; pierderea lor ar fi însemnat o scădere a frumuseții acesteia. Biserica, și în mod special, Biserica Răsăriteană, a trebuit să-și schimbe atitudinea. Modificând pasajele ce conțineau învățături eretice și punând cuvinte noi pe melodiile poeziei păgâne și gnostice, vechea practică a fost reluată, iar imnografia s-a dezvoltat mai mult decât înainte²².

Al treilea grup cuprinde cântări de tip melismatic, dintre care cele mai importante sunt *Aleluia*. Acele *odai pneumatikai* (ὁδοὶ πνευματικαί), cântările spirituale de care vorbește Sfântul Pavel erau în mod evident melodiile melismatice pentru *Aleluia* și pentru alte cântări de laudă pe care creștinii proveniți dintre iudei le aduseseră din Templu și sinagogă în Biserica creștină²³.

Cele trei tipuri de cântări am putea spune că marchează trei etape distincte în dezvoltarea cântării răsăritene de la începuturile creștinismului și până la apogeul dezvoltării imnografiei. Din punct de vedere muzical, nu este posibilă o diferențiere absolută între cele trei grupuri. Psalmodia include recitarea de către coruri ce intervin alternativ și cântarea de melodii simple; chiar, în ocazii speciale, melodii mai bogate ornamental, cântate de un solist. Imnele variază de la cântece silabice la bogat înfrumusețate cântări. În sfârșit, există câteva cântări spirituale care sunt similare imnelor elaborate, cântate la sărbători mari, în timp ce altele sunt atât de bogat ornamentate încât cuvintele, întinse pe melisme lungi, nu mai sunt inteligibile. Acest tip de ornamentație melismatică pe care îl găsim în cele mai timpurii cântări spirituale nu ar trebui confundat cu *coloraturas* din melodiile bizantine târzii sau din cele neo-grecești. Din punctul de vedere al compoziției muzicale, diferența dintre stilul melismatic și *coloratura* poate fi definită astfel: *melismata* sunt elemente organice ale unei melodii, ele formează structura acesteia. *Coloraturas* sunt înfrumusețări, derivând dintr-o melodie inițială simplă; ele pot fi reduse sau extinse, fără să afecteze structura de bază a cântării²⁴.

¹⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, II, 17, 24, în *Scrieri I*, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Teodor BODOGAE, Ed. IBMBOR, București, 1987.

²⁰ Pr. Petre VINTILESCU, *op. cit.*, p. 11.

²¹ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 38.

²² *Ibidem*, p. 41.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 42.

Abordarea acestor trei forme principale de muzică eclesială evidențiază că, încă de la începuturile cultului creștin, cântarea liturgică a constituit o parte integrantă a cultului. Dezvoltarea sa este inseparabil legată de cea a liturghiei și, deși numai câteva fragmente muzicale sunt păstrate în documente creștine timpurii, putem presupune că un miez al cântărilor bizantine poate fi identificat chiar în primele zile ale Bisericii și, prin urmare, în practica comunităților creștine din Palestina și Siria²⁵.

Poezia imnografică – forma lirică a discursului teologic creștin

Elementul prin care imnografia aduce un aport original la spiritualitatea Bisericii este muzica adăugată textului. Prin muzică, cuvântul capătă putere să pătrundă în mintea omului și să facă apel la emoție astfel încât acesta să nu devină insensibil la adevărul de credință pe care imnul îl transmite. Muzica și poezia au afectat mnemotehnic asupra omului. Textele devin mai ușor de memorat atunci când sunt cântate²⁶ și adevărurile despre Dumnezeu rămân ușor în memoria oamenilor. Acest lucru a fost bine știut de Biserică, dar la fel de bine a fost cunoscut și de eretici, folosindu-se de cântare, de imn pentru a atrage spre învățătura lor, pentru a-și face simțită prezența în comunitate. Ei știau că astfel de manifestări erau pe placul oamenilor și cunoșteau, după cum spuneam, faptul că este mult mai ușor să își răspândească învățătura prin poezie și cântare.

În mod surprinzător, perioada ereziilor a constituit un prilej de dezvoltare a liricii eclesiale, determinând în parte definirea unui stil de poezie imnografică ortodoxă cu o notă distinctă de imnele de inspirație biblică cunoscute până în acel moment. Creștinii au învățat să răspundă cu aceeași armă ereticilor și au fost nevoiți să creeze o imnografie explicativă, teologică, analitică. Întrebuințarea imnelor ca armă de luptă a dus la imprimarea lor cu o notă dogmatică. Încă din secolul doi Sfinții Părinți au luat atitudine și fie au promovat imnografia antieretică, fie au scris chiar ei imne²⁷. Despre Sfântul Ioan Gură de Aur se știe că a fost unul care a răspuns arienilor cu propriile lor arme organizând în Constantinopol o procesiune în care credincioșii au cântat adevărurile de credință pe melodiile ereticilor. Acest lucru a fost provocat chiar de arieni aceștia formând cete de cântăreți și propovăduindu-și învățătura greșită pe la geamurile bisericilor în timp ce creștinii se aflau la slujbă²⁸.

Probabil cel mai potrivit exemplu pentru practica Bisericii din perioada ereziilor, de a folosi ca instrument imnul, cântarea pentru transmiterea și apărarea învățăturii celei adevărate este Sfântul Efreim Sirul²⁹ (306-373 sau 379), considerat a fi autorul a peste 80 de imne dedicate Sfintei Fecioare Maria. Supranumit „lira Duhului Sfânt”, Sfântul Efreim a răspuns gnosticului Bardesane³⁰, care își propovăduia erezia prin intermediul unor cântări apreciate de public, scriind texte ortodoxe pe melodiile cântărilor eretice³¹. Episcopul de Edesa a compus 87 de imne împotriva ereziei arienilor și eunomienilor. Tematica acestor cântări este foarte diversă, în funcție de învățătura pe care trebuie să o combată: Nașterea Domnului, despre Rai, despre Biserică, despre Taina Mirungerii, despre morți, despre Ioan Botezătorul, despre apostolii Petru și Ioan, despre martiri și sfinți³².

²⁵ *Ibidem*, pp. 42-43.

²⁶ „Duhul Sfânt a văzut că neamul omenesc este greu de îndrumat spre virtute și că noi din pricina înclinării spre plăcere, neglijăm cu totul viețuirea cea dreaptă. De aceea, ce face? A unit dogmele cu plăcerea cântatului, ca odată cu dulceața melodiei, să primim pe nesimțite și folosul cuvintelor de învățătură.” SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Tălcuire duhovnicească la Psalmi*, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 8.

²⁷ Sfântul Iustin Martirul și Filsoful, Sfântul Clement Alexandrinul, Sfântul Ignatie Teoforul, Sfinții Capadocieni. Această problemă a unității mărturiei patristice și modul în care aceasta se reflectă în imnografia Bisericii va fi dezvoltată în referatele următoare, de aceea aici nu insistăm asupra ei.

²⁸ Pr. Petre VINTILESU, *op. cit.*, p. 27.

²⁹ Integrala operei siriace a Sfântului Efreim este accesibilă în ediția critică definitivă realizată cu acuratețe și tenacitate între anii 1955-1979 de monahul benedictin din abația Metten, Dom Edmund Beck.

³⁰ Ioan CARAZA, *Imnele Sfântului Efreim Sirul despre Maica Domnului*, în «ST», XIX (1967), nr. 7-8, p. 456-457.

³¹ Vasile VASILE, *op. cit.*, p. 72.

³² Ioan G. COMAN, *Patrologia*, Editura Mănăstirii Dervent, 2000, p. 87.

Multe dintre aceste imne au rămas în cultul liturgic până în zilele noastre, fiind cele mai vechi creații creștine propriu-zise. Cântările închinare Maicii Domnului vor fi introduse în *Octoih*, în secolul al XI-lea. Ca participant la primul sinod ecumenic (325, Niceea) își consacră o bună parte a creației combaterii ereziei gnostice, mai ales că reprezentanții acesteia foloseau cântarea ca element propagandistic. Talentul poetic remarcabil al diaconului Efreem a fost cel care a salvat adevărul ortodoxiei în Biserica din Edesa. În acest context, Sfântul Efreem și-a asumat misiunea de a-i combate pe eretici pe terenul imnografiei. Cel mai puternic impact asupra credincioșilor l-a avut cântarea antifonică, inițiată de Sfântul Efreem, deoarece presupunea implicarea efectivă a credincioșilor în interpretare deci, implicit, în rostirea cuvintelor³³. Prin imnele sale „*Despre credință*” el a reușit să răstoarne situația, astfel că la moartea sa ortodoxia deveniseră dominanți în Siria romană³⁴.

Imnele vor face din Sfântul Efreem, nu numai adevăratul predecesor al lui Roman Melodul³⁵ și al *kontakion*-ului bizantin, ci și cel mai mare poet al epocii patristice și, probabil, unicul teolog-poet. Componenta siriacă în dezvoltarea condacului, precum și gradul de dependență a Sfântului Roman de Sfântul Efreem vor constitui obiectul unui subcapitol aparte³⁶.

Troparul – formă de bază în imnografia bizantină

Ridicarea Bisericii bizantine de la un scaun episcopal la o poziție dominantă în Răsărit în timpul lui Iustinian și, în final, dobândirea independenței față de Roma, a fost reflectată în mereu crescândă activitate a imnografilor bizantini. Luându-și modelele din Bisericile din Ierusalim, Antiohia și Alexandria, ei au construit treptat un stil caracteristic bizantin, introducând succesiv, pe lângă marea masă a imnelor monostrofice inițiale, cele două mari forme poetice caracteristice evlaviei răsăritene: *condacul* și *canonul*³⁷. Dar cea mai veche și mai simplă formă imnografică a noii perioade creștine a fost *troparul*, construit în tiparul unei strofe în versuri³⁸. Acesta este la fel de important ca formele mai lungi care s-au dezvoltat mai târziu³⁹.

Denumirea de *tropar*⁴⁰ (τροπαιον) a fost dat unor scurte rugăciuni care, la începuturile imnografiei, erau scrise în proză poetică și inserate după fiecare verset al unui psalm. În secolul al V-lea, când troparele erau compuse în formă strofică și au devenit mai lungi, aceste rugăciuni poetice erau cântate numai după 3-6 versete de la finalul psalmului. Troparul compus în acest secol era o „strofă imnografică încheată unitar prin dezvoltarea unei invocații, aclamații sau exclamații religioase, sau a unei formule deja în întrebuințare de cult, chiar extrabisericesc”⁴¹. Imne de acest tip sunt cunoscute ca formând o parte din Utrenie și Vecernie în bisericile și mănăstirile secolului al V-lea. În această perioadă, liturgia consta din psalmi, din nouă ode sau cântări, din anumite formule datând din creștinismul timpuriu, și din tropare, adăugate de imnografi. Acest obicei, însă, nu se aplica comunităților monastice care trăiau în singurătate, pentru mănăstirile din deșert. Monahii

³³ Apoi, cântarea antifonică a fost introdusă în Biserica Antiohiei, iar mai târziu, Sfântul Ambrozie a introdus-o la Milan, în jurul anului 385. La Constantinopol, cântarea de acest tip se practica în timpul Sfântului Ioan Hrisostom, împotriva ereticilor arieni.

³⁴ Sebastian BROCK, *Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efreem Sirul*, p. 10.

³⁵ Roman Melodul a trăit în secolul al VI-lea. Se știe despre el că a adaptat, ca și Sfântul Efreem Sirul, poezia metrică siriacă la regulile compoziției bisericești, Maica Domnului fiind prezentă în majoritatea imnelor sale. Conform tradiției, prin ajutorul Maicii Domnului el a reușit să interpreteze în *Sfânta Sofia* condacul Nașterii Domnului, pe care el însuși l-a compus. A se vedea Pr. Petre. VINTILESCU, *op. cit.*, p. 46.

³⁶ Vezi infra, p. 19.

³⁷ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 171.

³⁸ Titus MOISESCU, „Introducere în poezia imnografică bizantină”, *Acta Musicae Bizantinae II*, p. 2.

³⁹ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁰ Vasile VASILE, *op. cit.*, p. 102.

⁴¹ Pr. Petre VINTILESCU, *op. cit.*, p. 54.

aparținând acestor comunități, anahoreți și ermiți, respingeau, după cum știm din relatările ce au survenit până la noi, orice fel de cântare⁴².

Primii imnografi bizantini menționați cu numele sunt Anthimus și Timocles, care au activat pe la mijlocul secolului V, în timpul lui Leon I (457-74). Atât Anthimus, poetul ortodox, cât și Timocles, monofizitul, erau apreciați la Constantinopol. Dar niciun tropar creat de cei doi nu a ajuns până la noi, sau, cel puțin, nu sub numele lor. Printre numeroasele tropare anonime pe care le conțin cărțile de slujbă bizantine, unele compoziții ale imnografilor bizantini timpurii este posibil să fi supraviețuit, dar nu există dovezi concludente în acest sens⁴³. Din secolul VI datează un tropar monostrofic (Ο μωυορευης υιός) care s-a păstrat până azi, atribuit lui Iustinian. Imnul este o parafrază poetică a Crezului despre care, în decretul său din 533, Iustinian vorbește ca despre „sfântul crez sau simbol”⁴⁴. Și aici, munca imnografului este limitată la pasaje parafrazate din Crez, la adăugarea formulei doxologice și a rugăciunii pentru mântuire. Stilul muzicii, putem presupune, urma modelul psalmodiei silabice, cu grupuri de note la mijlocul și sfârșitul fiecărei linii.

Troparele pe care le avem astăzi pot fi *date în funcție de autori*, consemnați de cele mai multe ori la începutul lor: Roman Melodul, Vizantie, Ciprian, Andrei Persanul, Anatolie al Constantinopolului, Chiril al Alexandriei ș.a. Unele au intrat în manuscrise și în cărțile ulterioare, având precizată proveniența chiar și autorul, în cele mai multe cazuri. Pot fi citate stihirile anatolicești preamărind învierea. Multe dintre tropare pot fi *date după conținutul lor*, combătând anumite erezii, cum ar fi cele nestoriene și euthihiene. Din această perioadă datează binecunoscutul tropar al glasului al V-lea, *Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bucură-te*, făcând parte din cultul Maicii Domnului⁴⁵.

Prosomia, numită și *podobie*, sau cu un termen autohtonizant *asemănândă*, este un tropar a cărui melodie devine model pentru alte cântări, care sunt construite pe același tipar, precizându-li-se modelul melodic. Pentru a asigura o mare diversitate muzicală, prosomiile sau podobiiile sunt grupate pe glasuri, fiecare glas dispunând de mai multe și diferite astfel de modele. Desăvârșirea podobiiilor în limba română este în general legată de numele lui Dimitrie Suceveanu și Ion Popescu-Pasărea. acesta din urmă tipărind o colecție de podobii, în cunoscutul său *Podobier*, în care este evidentă diversificarea muzicală a melodiilor ce trebuie să se mențină în limitele genului irmologic și al cadențelor tipice fiecărui glas⁴⁶.

Forma troparelor o întâlnim și la *antifoanele* cântate la Utrenie, înainte de Evanghelie. Este vorba tot de grupuri de versete de psalmi sau alte cântări din Vechiul Testament și de imnul Trinității, interpretate antifonic (de aici și numele). Antifoanele celor opt glasuri de la Utrenia duminicală se bazează pe textele psalmilor 119-133 (120-134) - *Cântarea treptelor*, al căror nume vine de la faptul că erau cântate în Vechiul Testament la intrarea în templul din Ierusalim. În forma definitivă, a Sfântul Ioan Damaschin, treptele antifoanelor cuprind nouă tropare grupate câte trei, pentru fiecare glas câte trei antifoane⁴⁷.

O formă deosebită este *ipacoi*, tradus în limba română cu „subascultător”. Sunt refrenele cântate de mulțime, în formă responsorială, în care un verset sau o anumită formulă se repetă de mai multe ori. Un exemplu rămas și azi în practică îl întâlnim în Anixandarele Vecerniei mari - *Bine ești cuvântat Doamne, învață-ne pe noi îndreptările Tale...* sau în refrenul *Că în veac este mila Lui, Aliluia...* din cântările Utreniei sărbătorilor împărătești. Cu această accepțiune, de refren în cadrul

⁴² Vasile VASILE, *op. cit.*, p. 102. Cea mai clară mărturie în acest sens o avem în Pateric: un ucenic al Avvei Pamvo (sec. IV), starețul unei mănăstiri din Egipt, a fost trimis la Alexandria pentru a vinde împletiturile lucrate la mănăstire. În timpul petrecut la Alexandria, ucenicul a fost profund impresionat de frumusețea troparelor cântate la biserica Sfântului Marcu, mărturisind la întoarcere Avvei admirația pe care o simțea pentru acestea. Însă prioritară pentru viața călugărului nu era frumusețea cântării, ci, după cuvintele Avvei Pamvo, lucrarea pocăinței, *Pateric*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 1999, p. 209.

⁴³ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 178.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 178.

⁴⁵ Vasile VASILE, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁷ *Ibidem*.

cântării psalmodice, termenul - cel mai vechi, de altfel, din muzica creștină - apare în secolele III-IV, pe timpul episcopului Metodiu al Patrei (+312). Astăzi prin ipacoi se înțelege troparul care se citește la Pavecernița învierii, după canonul Miezonopticiei, înainte de antifoanele Utreniei și după sedelna celei de-a treia ode a canonului. Tropare izolate erau și *luminânadele* și *exapostiliariile*, în terminologia slavonă - *svetelnele*. Se numesc astfel deoarece se cântau la Utrenie, când începea să se lumineze de ziuă.

Pe lângă tropare, un alt gen de poezie eclesiastică, *condacul*, a început să înflorească la începutul secolului al VI-lea, mai independent de Scripturi în ce privește conținutul și mai extins în formă. Creșterea sa coincide cu creșterea evlaviei bizantine în epoca iustiniană⁴⁸.

Condacul – expresia imnografiei bizantine în timpul lui Iustinian I

Dezvoltarea noii forme poetice este asociată cu numele marilor melozi Anastasie, Chiriac și, mai presus de toți, Roman⁴⁹. Nu există informații suficiente pentru a determina data la care condacul a fost primit în liturgia bizantină, nici nu au fost identificate referiri la condac în documente bizantine sau scrieri din timpul în care era în vogă. Chiar numele de *kontakion* apare pentru prima dată în secolul al IX-lea. Monahul care a compus un imn de acest fel l-a numit Imn (ἶμνος), Psalm (ψαλμός), Poem (ποίημα sau ἔπος), Cântare (ὠδή sau ᾠ + ῥμα), Laudă (αἶ + ῥος), sau Rugăciune (προσευχή sau δέησις)⁵⁰.

Condacul (κοντάκιον or κονδάκιον) este alcătuit din optsprezece până la treizeci sau chiar mai multe strofe cu structură similară. O strofă e numită tropar; lungimea ei variază de la trei la treisprezece linii. Toate troparele sunt compuse pe structura unei strofe model, Irmosul (εἶρμος). Un condac este construit pe structura unui irmos deja folosit la un alt condac, sau la un alt grup de condace. La începutul condacului stă un scurt tropar, independent de el, din punct de vedere metric și melodic⁵¹: acesta este proimionul (προοίμιον) sau Kukulion (κουκούλιον) care, într-o fază mai târzie, constă din două sau trei strofe. Proimionul și condacul sunt legate printr-un refren numit Ephymnium (ἐφύμνιον), cu care se încheie toate strofele, cele două fiind legate prin modul muzical (ῆχος)⁵². Inserarea refrenului la sfârșitul fiecărei strofe indică faptul că condacele erau cântate de un solist, iar corul intona refrenul⁵³.

Strofele condacului sunt relaționate fie alfabetic, fie prin acrostih⁵⁴, în felul următor. Primele litere ale strofei sunt fie literele alfabetului în ordinea sa obișnuită, fie formează o scurtă propoziție conținând numele imnografului și titlul poemului. Acrostihul este indicat în titlul condacului. Din titlu aflăm: ziua sărbătorii în care este cântat condacul, sărbătoarea pentru care este compus, acrostihul și modul muzical al melodiei⁵⁵.

⁴⁸ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁹ Asupra perioadei în care a activat în capitala Imperiului au existat două poziții: conform uneia Roman ar fi trăit în perioada împăratului Anastasie I, iar după cea de-a doua în timpul lui Anastasie al II-lea. Pentru plasarea temporală a Sfântului Roman a se vedea P. MAAS, *Die chronologie der Hymnes des Romanos*, „Byzantinische Zeitschrift”, vol. XV, 1906, G. CAMELLI, *Romano il Melode*, 1930, J. B. PITRA, *Analecta sacra spicilgio Solesmensi parata*, Paris, 1876, PR. PETRE VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ediția a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, pp. 45-59, Remus RUS, *Dicționarul enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 743.

⁵⁰ Cf. E. MIONI, *Romano il Melode* (1937), p. 10, apud *Ibidem*.

⁵¹ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 179.

⁵² J.-B. Pitra, *Analecta Sacra, i, pp. liv-lxxviii*; G. Cammelli, *Romano il Melode (1930)*, pp. 51-72; E. Mioni, *Romano*, pp. 11-17.

⁵³ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁴ Cristina ROGOBETE; Sabin PREDĂ, *Imnografia, teologia doxologică a Iconomieii* (studiu introductiv), în SFÂNTUL ROMAN MELODUL, *Imne*, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 36.

⁵⁵ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 180.

Împrumutul siriac

Maturitatea stilului în condacele lui Roman, gestionarea problemelor pe care le crea melodului forma, creează dificultăți în acceptarea tradiției conform căreia el a inventat un nou gen poetic într-un moment de inspirație. Putem, totuși, cu greu neglija faptul că Roman a fost considerat de către hagiografii bizantini drept primul imnograf care a compus condace, și, de asemenea, faptul că niciun condac mai timpuriu nu a fost găsit în manuscrisele liturgice bizantine. Răspunsul la aceste aparent contradictorii informații este că „originile condacului se găsesc în poezia religioasă cu adevărat teologică a tradiției siriace și, mai cu seamă, în poezia Sfântului Efreem Sirul”⁵⁶. Așadar, antecedente ale condacului existau în poezia eclesială siriacă, iar Roman, fiind de origine siriacă, era familiarizat cu acestea. Lui îi aparține, însă, marea realizare a adaptării lor la spiritul imnografiei bizantine, și a introducerii noilor forme de poezie eclesială în liturgia constantinopolitană⁵⁷. Tot meritul lui Roman este introducerea unui nou stil în poezia eclesială, marcat de folosirea frecventă a dialogului ca modalitate de expunere a învățării de credință⁵⁸.

Cercetările realizate de Grimme, Meyer, Maas, Emereau și Baumstark⁵⁹ au arătat că principalele caracteristici ale Condacului derivă din formele principale ale poeziei siriace din secolele IV și V, viz. *Memra*, *Madrasha* și *Sogitha*. Din aceste trei forme, *Memra*, *omilia poetică* trebuie privită ca cea mai importantă pentru dezvoltarea Condacului. Asemenea genului poetic *Memra*, Condacul avea locul său în slujba dimineții după citirea Evangheliei și parafraza textului Scripturii. *Memra* are invariabil caracterul unei predici, în timp ce Condacul, în cele mai desăvârșite imne ale lui Roman, pierde caracterul omiletic și, asimilând elemente din *Madrasha* și (p. 184) *Sogitha*, se dezvoltă într-o descriere poetică a obiectului sărbătorii în care este cântat⁶⁰.

Ipoteza originii siriace a Condacului a fost întărită recent, dar, în același timp, a fost așezată în perspectiva corectă, prin descoperirea textului grecesc al Omiliei la Patimi a lui Meliton de Sardes, datând de la mijlocul secolului al II-lea. Fragmente ale omiliei în siriacă au fost cunoscute de multă vreme, dar au fost privite ca fiind scrise în proză. Cercetări ale stilului și structurii textului grec și siriac, au arătat că omilia lui Meliton este compusă în proză oratorică, care folosește toate caracteristicile poeziei semitice. Întreaga omilie este scrisă în linii variind de la patru la șaptesprezece silabe. Linile de la șapte la nouă silabe sunt cele mai numeroase. Rima este frecventă, atât în textul grec, cât și în cel siriac, nu ca element formal, ci ca instrument de accentuare a anumitor linii cu conținut fie paralel, fie antitetice⁶¹.

Descoperirea omiliei lui Meliton evidențiază faptul că creația predicii poetice nu mai poate fi atribuită lui Efreem Sirul (+373) sau predecesorilor săi imediați. Această formă urcă în timp până la primele zile ale creștinismului și s-a dezvoltat din predici în proză oratorică⁶².

Influența lui Efreem asupra lui Roman a fost demonstrată într-un studiu realizat de Wenhofen pe Imnul Celei De-a Doua Veniri, al lui Roman. În literatura românească, o poziție fermă privind filiația siriacă a Sfântului Roman o declină Parascheva Grigoriu, editor al unei părți din creația

⁵⁶ A se vedea în extenso Sebastian BROCK, “From Ephrem to Romanos”, în *Studia Patristica* 20, Peters, Leuven, 1889, p. 139-151; Andrew LOUTH, “Imnografia creștină de la Sfântul Roman Melodul la Sfântul Ioan Damaschinul”, studiu introductiv la vol. SFÂNTUL ROMAN MELODUL, *Imnele pocăinței*, Ed. Trisagion, Iași, 2006, p. 8.

⁵⁷ Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 184.

⁵⁸ William L. PETERSEN, “The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 39, No. 2 (Jun., 1985), p. 172.

⁵⁹ Cf. H. GRIMME, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers* (1898); W. MEYER (Speyer), “Anfang u. Ursprung der lat. u. griech. rythm. Dichtung”, *Abb. B.A.* xvii. 2 (1884); P. MAAS, “Das Kontakion”, *B.Z.* (1910), pp. 290 sqq.; C. EMEREAU, *Saint Ephrem le Syrien* (1919), pp. 97 sqq.; A. BAUMSTARK, “Festbrevier u. Kirchenjahr der syrischen Jakobiten”, *Studien z. Geschichte u. Kultur des Altertums*, iii (1910).

⁶⁰ Cf. C. EMEREAU, *op. cit.*, p. 100, apud WELLESZ, p. 185.

⁶¹ *Ibidem*, p. 185.

⁶² *Ibidem*.

sfântului, afirmând că: „filiația sfântului Roman din Sfântul Efreem este certă, deși Sfântul Roman nu a adoptat stilul sfântului Efreem, profund liric interiorizat, ci genul poeziei dramatice”⁶³. Ambii imnografi erau credincioși convinși ai Bisericii Ortodoxe și aveau aceleași păreri, viziuni asupra mult discutatei chestiuni dogmatice ale teologiei bizantine timpurii: hristologia și mariologia. În Condacul său despre δευτέρα παρουσία, Roman s-a inspirat consistent din predicile lui Efreem pe acest subiect. Dependența lui față de Efreem merge până acolo încât unele din strofele Condacului său sunt parafraze la unele pasaje din omiliile lui Efreem, și îi urmează modelul într-atât de aproape încât nu numai unele idei, ci chiar și unele cuvinte sunt folosite. Tehnica lui Roman poate fi studiată, așa cum a făcut-o Wehofer, prin analiza sinoptică a unei strofe create de Roman (al 16-lea tropar, bazat pe *Mt.* 24, 30-1), cu pasajul corespunzător din omilia lui Efreem⁶⁴. Există, totuși, o diferență clară între cei doi poeți: Efreem înflorește foarte mult firul narativ, pe când Roman este foarte concis; el folosește jumătate din numărul de cuvinte folosite de predecesorul său pentru a descrie aceeași situație. Mai există o diferență de calitate poetică între cei doi imnografi: Efreem a scris, de exemplu, cele mai frumoase imne despre Naștere, dar nu se pot compara cu efectul faimosului imn al lui Roman care începe cu cuvintele „Fecioara astăzi”⁶⁵. Sfântul Roman Melodul, supranumit „Pindar al poeziei ritmice”, „cel mai mare geniu religios”, trebuie analizat și înțeles, așadar, în lumina procesului de dezvoltare pe care l-a cunoscut, anterior lui, poezia bisericească⁶⁶.

Concluzii

Încă de la apariția ei, Biserica creștină a acordat o atenție deosebită cântării, oferindu-i un loc de frunte în practica de cult. Dovada incontestabilă pentru acesta este impresionanta varietate de creații poetice care au apărut odată cu dezvoltarea și afirmarea acestei noi religii. Din mulțimea de creații imnografice Biserica le-a păstrat până astăzi în cult doar pe cele care au răspuns cel mai bine nevoilor ei apologetice și catehetice. Pe de altă parte, în aceste imne se află concentrată toată învățătura de credință, ele constituind o sinteză a spiritualității creștine. Acest fapt se datorează necesității creștinismului de a-și folosi toate armele pe care le deținea în lupta sa contra unei lumi ostile și denigratoare în care își făcuse apariția. Una din aceste arme este tocmai imnul, acesta poate mai mult decât predica a avut un impact puternic asupra credincioșilor. Sunt binecunoscute procesiunile organizate prin Constantinopol de Sfântul Ioan Hrisostom cântând imne contra ereziilor sau imnele Sfântului Efreem Sirul care se folosea de cântările eretice schimbându-le textele. Puterea de convingere a imnelor era atât de mare încât au apărut din ce în ce mai multe poezii imnografice cu un bogat conținut dogmatic, încărcătura lor teologică supraviețuind veacurilor până la noi. Abordarea de față se dorește o contextualizare a personalității și creației Sfântului Roman în procesul evolutiv pe care imnografia creștină l-a cunoscut de la începuturile Bisericii și până în timpul său.

⁶³ Parascheva GRIGORIU, „Sfântul Roman Melodul – notiță biografică”, în vol. SFÂNTUL ROMAN MELODUL, *Imnele pocăinței*, Ed. Trisaghion, Iași, 2006, p. 25.

⁶⁴ A se vedea prezentarea sinoptică realizată de Egon WELLESZ, *op. cit.*, p. 187.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 188.

⁶⁶ A. A. VASILIEV, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere și note de Ionuț-Alexandru TUDORIE, Vasile-Adrian CARABĂ, Sebastian Laurențiu NAZĂRU; studiu introductiv de Ionuț-Alexandru TUDORIE, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 156.

**EVOCARE A COMPOZITORULUI ION VIDU
LA 80 DE ANI DE LA TRECEREA LA CELE VESNICE
I. VIAȚA COMPOZITORULUI***

ION ALEXANDRU ARDEREANU**

ABSTRACT. *The Commemoration of the Composer Ion Vidu at 80 Years since the Passing into Eternity. I. The Composer's Life.* The year 2011, marks the commemoration of eighty years since the composer Ion Vidu passed away. Having been a prominent personality of culture in Banat at the end of the nineteenth century and beginning of the twentieth, Ion Vidu had a major contribution in the musical field as well as in supporting the national cause of romanians in Banat, wich were at that time under austro – hungarian occupation. This article is the first out of a series of studies wich are dedicated to this occasion and it sets out to display Ion Vidu's life in terms of relevant biographical elements.

Key Words: *Ion Vidu, Composers from Banat, Romanian choral music*

A scrie despre Ion Vidu, muzicianul, publicistul și pedagogul ce a dominat viața culturală a Banatului la sfârșitul secolului al XIX – lea și începutul de secol XX cu siguranță nu este un lucru facil, mai ales atunci când iluștrii muzicologi români au tratat viața maestrului în ample biografii¹ (în care, datorită perioadei de tristă amintire încheiată acum mai bine de 20 de ani, nu a putut fi tratată însă partea de creație religioasă). Anul 2011 marchează (din pacate cu destulă discreție în mediul cultural bănățean) împlinirea a 80 de ani de când regretatul compozitorul Ion Vidu își doarme somnul de veci în veritabila necropolă a personalităților bănățene de etnie română: cimitirul „Dealul Viilor” din Lugoj, și acest moment aniversar îl considerăm potrivit pentru a readuce în atenția mediului cultural românesc – ca demers împotriva uitării – câteva crâmpie din viața și (în virtutea unei publicări ulterioare) activitatea muzicală a cunoscutului compozitor bănățean.

Animator al vieții culturale din Banat și figură proeminentă a muzicii românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea², compozitorul Ion Vidu vede lumina zilei la Mănerău în 17 decembrie 1863³, o micuță localitate a Județului Arad din România zilelor noastre, pe atunci însă parte a Imperiului Austro – Ungar.

Părinții lui, Petru și Iorsana⁴ Vidu (Vidovici⁵), etnici români, erau oameni ce se bucurau de

* Studiu publicat cu acordul conducătorului științific al tezei de doctorat Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu.

** *Doctorand al Facultății de Teologie Ortodoxă di Cluj-Napoca, ardereanu@yahoo.com.*

¹ Vezi Viorel COSMA, *Ion Vidu. Un maestru al muzicii corale*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., București, 1965 și Doru POPOVICI, *Preste deal...Viața compozitorului Ion Vidu*, Editura Facla, Timișoara, 1980.

² Petre BRĂNCUȘI, *Istoria Muzicii Românești*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din Republica Socialistă România, București, 1969, p. 121.

³ Viorel COSMA, *Muzicieni Români. Lexicon.*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1970, p. 451.

⁴ Numele mamei lui Ion Vidu stârnește anumite incertitudini deoarece este prezentat diferit în lucrările biografice ce tratează personalitatea compozitorului; astfel este întâlnită și varianta **Iordana** (vezi Doru POPOVICI și Constantin MIEREANU, *Începuturile muzicii culte românești*, Editura Tineretului, București, 1968, p. 190) sau **Iosana** (vezi Pr. Mihai BRIE, Mihai, *Crâmpie din viața și activitatea compozitorului și dirijorului Ion*

respectul comunității, Petru fiind învățătorul confesional al satului, iar Iorsana o femeie simplă din popor, însă înzestrată cu hărnicie, modestie și noblețe sufletească deosebită⁶. Acest cămin familial idilic avea toate șansele să-i contureze compozitorului o copilărie liniștită și fericită însă acest lucru nu s-a întâmplat datorită faptului că, de la o vârstă fragedă, Vidu va rămâne orfan de tată⁷ iar perspectivele unei familii monoparentale de etnie română cu cinci copii⁸ încadrate în contextul social – politic dat nu erau dintre cele mai luminoase. Geniul muzical al compozitorului aveau să se manifeste încă din fragedă pruncie, de mic copil Vidu a arătat o predispoziție deosebită spre istorie și muzică, astfel încât de la vârsta de șapte ani, nu doar că își însoțea tatăl la strună în zilele de sărbătoare și duminică dar acumulase o așa de mare îndemnare în cele ale cântării bisericești încât decesul tatălui său îl va găsi pe “Micul Iancu” căci așa era alintat de membrii familiei⁹ nu doar în postura de absolvent al școlii primare din localitate ci și în postura de cântăreț bisericesc angajat cu retribuție la strana bisericii din satul natal¹⁰.

Lucrurile s-ar fi oprit însă aici și compozitorul s-ar fi pierdut pe drum datorită dificultăților financiare de unde ar fi decurs imposibilitatea continuării studiilor dacă nu ar fi existat providențiala intervenție a Protopopului Gurban al Butenilor care înțelegând la adevărata valoare capacitatea intelectuală și talentul lui Vidu, l-a înfiat și i-a asigurat atât școlarizarea în continuare cât și un climat afectiv extrem de favorabil asigurat atât de protopop cât și de soția acestuia¹¹; iar faptul că Protopopul Gurban nu s-a înșelat avea să fie confirmat de Vidu în scurt timp prin absolvirea a doi ani școlari (clasa a V – a și a VI – a, penultimul și ultimul an de școală confesională românească al sistemului de învățământ de atunci) într-un singur an calendaristic (1877) cu calificativul *lăudabil*¹².

Inteligența compozitorului dar și seriozitatea cu care aborda școala dublate de climatul financiar favorabil asigurat de tutorele său aveau să constituie în condițiile favorabile de care Vidu avea nevoie pentru a – și continua studiile sale, condiții fructificate în toamna anului 1878 prin dobândirea calității de *preparand* dobândită în urma admiterii la *Preparandia* (Institutul Pedagogic – Teologic Confesional) din Arad¹³. Personalitatea compozitorului, seriozitatea cu care se implica în activitățile culturale (atât muzicale, susținute și prin frecventarea în paralel a cursurilor Conservatorului Maghiar de Stat din Arad cât și literare) aveau să atragă simpatia și respectul ce-l purtau pentru compozitor atât colegii săi cât și profesorii săi.

De menționat însă ca sfârșitul primului an de studiu avea să aducă o nouă grea lovitură emoțională compozitorului, a cărui mamă a murit datorită tuberculozei cu care se lupta de mai mult

Vidu în Altarul Reîntregirii, Nr. 1 / 2008, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba – Iulia, Alba Iulia, 2008, p. 91); optăm pentru varianta **Iorsana**, a biografului Viorel Cosma (vezi Viorel COSMA, *Ion Vidu. Un maestru al muzicii corale*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., București, 1965, p. 6) deoarece este singurul dintre autorii enumerați mai sus care, datorită perioadei în care a scris lucrarea sa, a putut avea contact direct cu membrii familiei lui Vidu și implicit contact direct la documentele deținute de familia sa, după cum cum autorul însuși mărturisește în prefața lucrării (vezi Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 4).

⁵ Sârbizarea a numelui, des întâlnită în epocă și bazată pe cutuma conform căreia învățătorii confesionali românești erau obligați să își aroge o rezonanță sârbească a numelui datorită faptului că școlile în care ei activau își desfășurau activitate sub oblăduirea Episcopiei din Vîrșeț (srb. Вршац, astăzi localitate din Regiunea Banatul Sârbesc a Republicii Serbia) subordonată Mitropoliei de Karlovic (vezi Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 5).

⁶ Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 6.

⁷ Iosif VELCEANU, *Corurile și Fanfarele din Banat*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1921, p. 14.

⁸ Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 91.

⁹ Doru POPOVICI, *Preste deal...Viața compozitorului Ion Vidu*, Editura Facla, Timișoara, 1980, p. 6.

¹⁰ Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 92.

¹¹ Doru POPOVICI, *op. cit.*, p. 7.

¹² Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 7.

¹³ Iosif VELCEANU, *op. cit.*, p. 14.

timp, la puține zile după înapoierea lui Vidu, venit în vacanța de vară, în satul natal¹⁴. Situația celor cinci copii rămași orfani de ambii părinți avea să fie însă relativ remediată prin faptul că Vidu (care oricum era deja înfiat de Protopopul Gurban) și-a continuat studiile la Arad, nefiind o povară familiei iar cei trei frați ai săi au fost înfiați de sora lui mai mare, Nana, care forțată și de aceste împrejurări, a acceptat căsătoria cu noul învățător confesional al satului sosit în locul lui Petru Vidu¹⁵.

Începutul verii anului 1881 îl va găsi pe Vidu în calitate de absolvent al Preparandiei arădene cu rezultate deosebite la învățătură¹⁶, lucru ce se poate desprinde și din diploma sa de absolvire care consemnează calificativul maxim (*eminent*) la nu mai puțin de șapte materii printre care se afla și muzica bisericească¹⁷.

Toamna anului 1881 consemnează începutul perioadei de maturitate a compozitorului, care în calitate de absolvent al Preparandiei, așadar având certificată competența de a preda la școlile confesionale (cu toate că nu își considera satisfăcătoare cunoștințele sale în domeniul artei pe care o iubea atât de mult, cea a sunetelor¹⁸) va trebui să pomească imediat, și datorită necesității asigurării traiului zilnic, pe drumul carierei pedagogice, drum care se va alătura însă în scurt timp drumului preocupărilor sale muzicale și va defini în mod *sine qua non* personalitatea compozitorului Ion Vidu pentru eternitate.

Primul popas făcut pe care Vidu l-a făcut în noua sa calitate pedagogică, a fost în regiunea de astăzi a Județului Bihor, în comuna Seleuș – Cighirel, unde compozitorul a fost numit învățător confesional românesc în urma câștigării concursului pentru postul vacant. Acest popas avea să dureze doi ani (fiind situat între anii 1881 și 1883) și ne aduce din nou o mărturie despre noblețea sufletească a compozitorului care, deși confruntându-se cu destule probleme materiale (retribuția sa fiind foarte mică) a găsit pe de o parte puterea de a-și aduce alături pe fratele său mai mic (Mihai) și pe un văr rămas orfan de tată spre a mai ușura povara familiilor surorii sale și a vărului său iar pe de altă parte puterea de a sluji gratuit strana bisericii din comună, mai mult, cu puținele sale economii cumpărându-și o bicicletă, necesară în drumurile sale prin zonă, efectuate din dorința de a culege folclor autentic¹⁹.

Realizările sale profesionale din această perioadă nu puteau trece neremarcate de către superiorii săi, iar un concurs de împrejurări marcat de retragerea lui Ioan Händl de la catedra de muzică a Preparandiei din Arad datorită imposibilității de a-și desfășura în condiții normale activitatea didactică atât aici cât și la Conservatorul Maghiar din Arad unde era titular²⁰ au făcut ca în urma deciziei conducerii Preparandiei luată în ședința din 22 decembrie 1883, Ion Vidu să fie numit începând cu data de 1 februarie 1884 titular al catedrei de muzică la Preparandia din Arad și să beneficieze de un salariu de 40 de florini²¹.

La Arad, Vidu își va desfășura activitatea de profesor de muzică la Preparandia timp de cinci ani de zile cu succes²² însă va căuta și posibilități noi de a își spori cunoștințele din domeniul muzicii, astfel, în 1884, va iniția contactul cu alt mare compozitor român, Gavriil Musicescu, căruia îi va solicita ajutorul în vederea continuării studiilor sale muzicale trimițându-i totodată și câteva

¹⁴ Doru POPOVICI, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵ Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 94.

¹⁶ Nicolae IORGA, *Ion Vidu* în *Revista Izvoarașul*, Nr 3 – 4, Mehedinți, 1931, p. 32.

¹⁷ COSMA, Viorel, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ Fapt ce se poate deduce logic din preocupările ulterioare absolvirii Preparandiei de a studia disciplinele muzicale atât în privat cât și în cadru instituțional după cum se va vedea în cele ce urmează.

¹⁹ Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 94.

²⁰ Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 19.

²¹ Doru POPOVICI, *op. cit.*, p. 21.

²² În ce cinci ani petrecuți la catedra de muzică, Vidu a reușit să ridice prestigiul muzicii (de care, în perioada cât era elev se declara extrem de nesatisfăcut) la nivelul celorlalte discipline (vezi Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 95).

compoziții spre a-i cere opinia asupra lor²³. Musicescu sesizând talentul lui Vidu a răspuns în termeni laudativi și și-a arătat disponibilitatea de a-l ajuta să studieze la Conservatorul din Iași cu condiția ca până atunci să urmeze în particular cursuri de perfecționare²⁴. Aceste cursuri se vor fructifica pe parcursul a aproximativ patru luni de zile (în perioada mai – august 1885) cu Nicolae (Nichy) Popovici²⁵, și vor avea ca rezultat o diplomă acordată de acesta în care certifică faptul că Vidu acumulasă noi competențe în domeniul Flautului, Viorii, Pianului, Teoriei Muzicii, Armonie și a Dirijatului Coral²⁶. Însă marele vis al compozitorului, acela de a se perfecționa în științele muzicale într-un cadru instituțional avea să se realizeze însă mai târziu, anumite tensiuni rămase neclare²⁷ determinându-l să părăsească Aradul în favoarea postului de profesor de muzică la Școala Confesională Greco – Orientală Românească din Lugoj, mutare ce s-a realizat prin câștigarea concursului pentru postul vacant, validată prin ședința sinodului parohial lugojean din 31 iulie 1888 și sancționată în mod pozitiv la 21 septembrie 1888 de către Consistoriul Diecezan de la Caransebeș care îl definitivează pe Vidu ca învățător la Școala Confesională Românească din Lugoj²⁸ (clădirea, situată lângă Biserica Protopopială din Lugoj există și funcționează ca școală și în ziua de astăzi, în ea desfășurându-și activitatea Școala Generală Nr. 1 din Lugoj). La puțin timp după aceea, în același an, Vidu va ocupa și postul de dirijor al Reuniunii Române de Cântări din Lugoj, care era vacant deja de ceva vreme²⁹.

²³ Zeno VANCEA, *Creația muzicală românească în sec. XIX și XX*, Volumul I, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din Republica Socialistă România, București, 1968, p. 170.

²⁴ Viorel COSMA, *op. cit.*, pp. 22 - 24.

²⁵ Nicolae Popovici, cunoscut pe numele de scenă „Nichy” Popovici s-a născut în 2 decembrie 1857 la Caransebeș dintr-o familie înstărită (vezi Constantin CATRINA, *Nicolae Popovici, cântăreț, pedagog, dirijor și compozitor* în Studii și documente de muzică românească, Volumul I, București, 1986, p. 83) și a decedat la 7 septembrie 1897 la Sibiu. (vezi Pr. Mihai BRIE, *Pagini din trecutul muzical bănățean. Chipuri de înaintași în Altarul Reîntregirii* Nr. 3 / 2007 Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba – Iulia, Alba Iulia, 2007, p. 87); este o personalitate marcantă a lumii muzicale bănățene de la sfârșitul de secol XIX, ce a efectuat studii la conservatoarele din Leipzig și Viena fiind trimis acolo datorită calităților sale muzicale deosebite (vezi Prot. Ioan TEODOROVICI, Pr.Prof. Ionel POPOESCU, Dumitru JOMPAN, *Creatori și creații muzicale. Cântece și coruri religioase și laice pentru copii și tineret*, Editura Banatica, Reșița – Caransebeș, 1997, p. 47) și pe lângă un opis compozițional însemnat a desfășurat o carieră deosebită în domeniul operei (la Opera din Viena) și al pedagogiei muzicale la Caransebeș și Brașov, fiind totodată și conducător în perioada în care a stat la Brașov al Reuniunii Române de Cântări din Brașov (vezi Mihai BRIE, *op. cit.*, pp. 88 – 89).

²⁶ Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 27.

²⁷ În timp ce Viorel Cosma optează în monografia sa pentru un motiv de natură financiară ca fiind factorul principal ce l-a determinat pe Vidu să părăsească Aradul (vezi Viorel COSMA, *op. cit.*, pp. 27 – 28), Mihai Brie explică acest gest a lui Vidu într-un mod total diferit: Episcopul Aradului remarcând calitățile lui Vidu îi propune să se călugărească, Vidu îl refuză spunând foarte clar că își dorește o familie, Episcopul însă insistă atât de mult încât îl determină pe Vidu să considere părăsirea Aradului ca singură modalitate de a scăpa de insistențele Episcopului. (vezi Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p.96) Chiar dacă Viorel Cosma a avut acces la mărturia directă a familiei în această privință (vezi Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 4), de această dată nu i se poate acorda în mod absolut câștig de cauză în defavoarea lui Mihai Brie fără a ține cont de faptul că este posibil ca cenzura comunistă a perioadei în care Viorel Cosma și-a scris lucrarea (anul 1965) să nu-i fi permis acestuia să insereze această informație pentru a nu crea o sferă sporită de religiozitate unui compozitor ce oricum excelează prin viața și creația sa în acest domeniu pe când Mihai Brie, chiar dacă nu a obținut informația direct de la sursă, datorită climatului politic – social în care și-a elaborat lucrarea sa mai sus menționată (anul 1998) să fi avut posibilitatea de a insera această informație în mod neîngrădit. Rămâne însă cert faptul că indiferent de realismul afirmației lui Mihai Brie, condițiile materiale proaste în care Vidu și-a desfășurat activitatea la Arad au fost cauză sau cel puțin co-cauză a plecării acestuia de la Preparandia arădeană.

²⁸ Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 214.

²⁹ Doru POPOVICI, *op. cit.*, pp. 35 - 36.

La Lugoj compozitorul avea să își găsească în sfârșit drumul spre succesul profesional dar și spre împlinirea familială, pentru că la un an după numirea sa la Lugoj, în 1889, Ion Vidu se va căsători cu Silvia Codreanu, o lugojeancă frumoasă, bine pregătită muzical (de acum încolo ea îl va ajuta pe compozitor în munca de culegere a folclorului sau de dirijor al Reuniunii transcriindu-i diferite versuri populare sau copiindu-i știmate³⁰ necesare bunei derulări a activităților reuniunii) însă foarte bolnăvicioasă³¹.

În vara anului 1890, în urma corespondenței asidue între Vidu și Musicescu³², între 25 și 28 iulie, Lugojul va fi vizitat de Corul Mitropolitan din Iași condus de marele Gavriil Musicescu, această vizită concretizându-se într-un bun moment de apropiere între cei doi³³, moment ce a generat împlinirea visului lui Vidu, acela de a studia un an la Conservatorul din Iași cu Musicescu³⁴, vis realizat și datorită faptului ca lugojenii au înțeles necesitatea acestui demers și i-au permis concediul de studii pe timp de un an, fără ai întrerupe salarizarea cu condiția de a servi la înapoiere școala lugojeană cu același salariu timp de cinci ani de zile fără posibilitatea de a pleca în altă parte³⁵.

După întoarcerea din stagiul petrecut la Iași, viața personală a compozitorului va cunoaște o perioadă relativă de liniște, fiind total subordonată carierei sale astfel că ultimul deceniu al secolului al IX-lea îl va găsi pe Vidu în plină muncă de organizare a activităților culturale românești de pe teritoriul bănățean în primul rând prin organizarea în fiecare an de cursuri gratuite pentru dirijorii de coruri și fanfare românești, dirijori ce proveneau din rândurile preoților și învățătorilor confesionali românești sau chiar a simplilor țărani de etnie română³⁶.

Anul 1903 va tulbura această viață atât de dedicată activităților culturale printr-un proces politic intentat de statul austro-ungar compozitorului și editorului Traian Bârză, datorită publicării a două coruri, *Marșul lui Iancu și Haideții frați!*, la Editura Tipografiei Diecezane din Caransebeș, coruri considerate ca instigatoare la nesupunere față de autoritatea statului. În ianuarie 1904 Vidu a fost chemat, sub acuzația de revoltă, la judele de instrucție din Lugoj în vederea clarificării acuzațiilor aduse de procurorul din Timișoara și ulterior au fost trimiși în judecată însă imposibilitatea de a dovedi vina lui Vidu și a editorului Bârză au dus autoritățile austro-ungare până la interogarea oficială a Episcopului ortodox al Caransebeșului, PS Nicolae Popea³⁷. După doi ani de proces, atât Vidu cât și Bârză au fost achitați din lipsă de probe, însă șicanele autorităților austro-ungare îndreptate împotriva persoanei compozitorului Ion Vidu precum și atenta supraveghere a acestuia nu au încetat decât după anul 1918 când stăpânirea austro-ungară își pierdea definitiv autoritatea asupra Banatului proaspăt unit cu România³⁸.

O nouă încercare în planul personal al vieții compozitorului va fi marcată de anul 1911 când soția sa, Silvia, la 2 aprilie, datorită complicațiilor adunate în mai mulți ani de suferință din pricinuită de tuberculoză, va trece la cele veșnice³⁹. Se va recăsători la scurt timp, în 17 iunie 1911 cu

³⁰ Știmă – (ger. Stimme - „voce”) în mod curent se înțelege prin acest termen extragerea pe o foaie de hârtie a unei voci din partitura muzicală, foaie după care interpretul citește „textul” muzical (vezi FIRCA, Gheorghe, Dicționar de Termini Muzicali, Editura Enciclopedică, București, 2008, p. 533).

³¹ Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 97.

³² CONSTANTIN – TUFAN Stan, *De la Reuniunea Română de Cântări și Muzică la Corul „Ion Vidu”, 1810 – 2010*, Editura Eurostampa, Timișoara, 2010, p. 37.

³³ Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 98.

³⁴ Zeno VANCEA, *op. cit.*, p. 170.

³⁵ Lucian EMANDI, *Din viața lui Ioan Vidu în Mitropolia Banatului*, An IX (1959), nr. 5-6 (mai – iunie), p. 29.

³⁶ Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 100.

³⁷ Stan CONSTANTIN–TUFAN, *op. cit.*, p. 52.

³⁸ *Ibidem*, p. 53.

³⁹ Dumitru GEORGESCU–KIRIAC, *Pagini de corespondență*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din Republica Socialistă România, București, 1974, p. 63.

Sidonia Vidu, învățătoare în Lugoj și căsătoria lor îi va prileji compozitorului poate cea mai mare bucurie a *zbućiumatei sale vieți*, prin nașterea în ziua de 24 mai 1912, a unei sale fiice, care a primit numele de Lia⁴⁰; mai mult decât atât, o satisfacție deosebită ce a precedat cu puțin nașterea fiicei sale avea să o trăiască compozitorul și pe plan profesional, prin acordarea de către autoritățile române de la București a distincției *Bene Merenti clasa I – a*, distincție care l-a emoționat pe compozitor (ca mai toate recunoașterile ce venea din partea autorităților române) încât a mers personal la București să mulțumească pentru această distincție⁴¹.

Bucuria urmașilor și tihna familială pe care acum și-o vedea în sfârșit refăcută avea să fie însă la scurt timp umbrată de încă un moment de încercare apărut în viața compozitorului: datorită dizgrației în care Vidu căzuse în fața autorităților austro – ungare, dizgrație datorită simplului fapt că își slujea poporul prin muzica sa, la o zi după intrarea României în Primul Război Mondial, în 2 august 1916, șeful siguranței statului din Budapesta însoțit de un dispozitiv numeros și însemnat, în urma denunțului șovinistilor locali, avea să intre în casa lui Vidu somându-l să predea armele ascunse și imnul pregătit pentru întâmpinarea trupelor românești⁴², evident percheziția ce a urmat nu a putut dovedi nimic întrucât acuzele erau neîntemeiate, însă acest fapt nu a împiedicat autoritățile austro-ungare să-l aresteze pe Vidu în 14 septembrie 1916 și să-l deporteze în lagărul din Șopron (Ungaria de azi). Este adevărat că în acel moment autoritățile austro-ungare puteau vedea în Vidu un potențial exponent al unei proces de segregare inițiat de românii bănățeni⁴³ însă nici acest aspect nu justifică pe deplin un astfel de gest ținând cont de faptul că această atitudine a autorității austro-ungare nu era nouă: cultura românească (în special muzica – reprezentată aici cu precădere prin folclorul românesc) ce a trebuit să supraviețuiască pe teritoriul ocupat atâtea secole de dualismul austro – ungar nu a beneficiat niciodată de sprijin din partea autorităților, dimpotrivă acest abuz comis împotriva lui Vidu face parte dintr-un lung șir de șicane ale statului austro – ungar îndreptate împotriva personalităților culturale românești sau a asociațiilor culturale românești (unde un procent important îl ocupau asociațiile corale)⁴⁴.

Judecata a survenit abia după o jumătate de an de detenție, în martie 1917, Vidu fiind adus din nou la Lugoj de la Șopron, având asupra-i acuzația extrem de gravă de înaltă trădare. Supus la diferite amenințări și brutalizări, el nu a recunoscut nimic din acuzațiile mincinoase ce îi erau aduse, iar procesul, din lipsă de probe, a fost amânat și mutat la Șopron datorită protestelor publice ale lugojenilor. Un moment emoționant și elocvent în ceea ce-l privește pe Vidu l-a constituit în desfășurarea procesului promisiunea eliberării imediate oferite de procuror în cazul în care compozitorul va intona pe loc (în public, în sala de judecată) un imn patriotic maghiar, ofertă refuzată evident în mod categoric de către compozitor⁴⁵. Datorită lipsei probelor, procesul însă s-a amânat mereu, Vidu fiind eliberat în 1918 odată cu înfrângerea și dispariția Imperiului Austro – Ungar și izbucnirea revoluției socialiste în Ungaria⁴⁶.

⁴⁰ Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 102.

⁴¹ Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 102.

⁴² *Ibidem*, p. 107.

⁴³ Este cunoscut faptul că în ultima perioadă a dominației austro-ungare în Banat și Transilvania (anii 1900 – 1918) manifestațiile culturale românești în general și concertele formațiilor muzicale românești care aveau în program piese compuse de Ion Vidu în special erau atent monitorizate și supravegheate de autoritățile austro-ungare (vezi Ion Crișan, *op. cit.*, p. 53).

⁴⁴ Maria BODO, *Considerații privind trecutul învățământului muzical din Banat* în *Analele Universității de Vest din Timișoara, Seria Muzică, Volumul II / 2006*, Editura Universității de Vest din Timișoara, Timișoara, 2006, p. 156.

⁴⁵ Oferta intonare imn maghiar.

⁴⁶ Tergiversarea procesului și eliberarea de abia în 1918.

După unirea Banatului cu România, (nu constituie o mirare pentru nimeni că data de 1 Decembrie 1918 avea să-l găsească pe Vidu printre reprezentanții Banatului la Marea Adunare Națională de la Alba – Iulia din 1918⁴⁷) compozitorul Ion Vidu avea să fie numit, începând cu 1 Septembrie 1919, profesor de muzică la Liceul „Coriolan Brediceanu” din Lugoj⁴⁸. Faptul că, prin activitatea sa, Ion Vidu, devenise o personalitate culturală de importanță națională, era la vremea numirii sale ca profesor la Liceul Coriolan Brediceanu un fapt acceptat de opinia publică însă o recunoaștere oficială a valorii sale din partea autorităților întârzia să apară. Această confirmare va veni, dar târziu (la un an după ce Vidu predase datorită problemelor sale medicale și bătrâneții și frăiele Reuniunii Române de Cântări din Lugoj tânărului său discipol Filaret Barbu⁴⁹), abia în 1 ianuarie 1927 când la presiunea opiniei lumii muzicale, Ministerul Instrucțiunii Publice îl va numi pe Ion Vidu în funcția de inspector pentru muzica instrumentală și vocală pe întreaga țară⁵⁰. Aceasta însă avea să fie ultimul moment important a activității desfășurate de compozitor înainte de pensionare, pentru că în 1928 Vidu a fost pensionat din învățământ pentru limită de vârstă, cu ocazia împlinirii a 65 de ani.

Anii de pensie, aproximativ trei la număr, găsesc un Vidu la fel de activ ca în oricare altă perioadă a vieții sale: în 1928 își publică la editura Scrisul Românesc din Craiova o ediție ce consta în lucrări proprii revizuite a treia orară⁵¹, susține apoi și un stagiu de pregătire pentru cântăreții bisericești la Mănăstirea Cozia în 1930⁵² iar la catedra Liceului Coriolan Brediceanu – unde se va întoarce după pensionare – va preda până cu puțin timp înainte de moartea sa⁵³. Nici compoziția nu o va lăsa neglijată, cu puțin timp înainte de moarte, în 1930 reușind să finalizeze și Liturghia sa pentru cor bărbătesc⁵⁴.

În dimineața zilei de 26 ianuarie 1931, când Ion Vidu a suferit un atac de congestie cerebrală, în urma căruia i-au paralizat mâna dreaptă și coardele vocale, agonia acestui accident avea să țină două săptămâni, până pe 7 februarie 1931, ora 20:30, când, cu toate ca tendința bolii era aceea de ameliorare, marele compozitor Ion Vidu va înceta din viața pământească în urma unei congestii pulmonare survenită ca și complicație la precedentul atac cerebral⁵⁵.

Ultima dorință a compozitorului, aceea de a fi condus la groapă într-un sicriu simplu însoțit doar de un preot, un cor de copii și de rude nu este de mirare că nu a putut fi realizată, întregul Lugoj îmbrăcând haine de doliu încă de la aflarea veștii că „maestrul” cum era supranumit a plecat în veșnicie⁵⁶, ziua înmormântării aducând în Lugoj steagul de doliu pe toate școlile și instituțiile orașului, numeroase scrisori de condoleanțe de la instituțiile similare din țară precum și o mare mulțime de oameni formată dintr-un sobor impresionant de preoți, reprezentanți ai autorităților centrale și locale, reprezentanți ai breslelor meseriașilor din Lugoj, ai economiștilor din Lugoj,

⁴⁷ Octavian–Lazar COSMA, *Hronicul Muzicii Românești*, Volumul V, Editura Muzicală, București, 1983, p. 261.

⁴⁸ Doru POPOVICI, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁹ Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁰ De consemnat că unul dintre autorii care aduc această informație, Mihai Brie, explică această numire tardivă ca fiind oricum de față de deoarece Vidu nu mai avea nici măcar doi ani până la pensie, iar această teză poate fi întărită și de faptul că la împlinirea vârstei legale de pensionare, Vidu nu a beneficiat de o prelungire a activității, prelungire ce i s-ar fi putut acorda datorită funcției înalte pe care o deținea (vezi Pr. Mihai BRIE, *op.cit.*, p. 104).

⁵¹ Pr. Mihai BRIE, *op. cit.*, p. 104.

⁵² Doru POPOVICI, *op. cit.*, p. 169.

⁵³ Constantin TUFAN – STAN, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁴ Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 130.

⁵⁵ Doru POPOVICI, *op. cit.*, pp. 170 - 171.

⁵⁶ Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 131.

ai fanfarelor sau corurilor bănățene românești (precum cele din Chizătău, Coștei, Gruni, Silha, Herendești ș.a.), ai corurilor și fanfarelor bănățene maghiare și germane precum și oameni simpli din Lugoj și nu numai care au iubit și apreciat personalitatea și munca „maestrului” Vidu⁵⁷.

Compozitorul Ion Vidu își doarme somnul de veci⁵⁸ în cimitirul de sub Dealul Viilor din Lugoj, mormântul fiind plasat în imediata apropiere a rotondei cei înconjoară capela ortodoxă a cimitirului, rotondă formată din monumente funerare ce adăpostesc osemintele personalităților ortodoxe române lugojene ce au excelat în diferite domenii artistice, științifice, juridice sau în domeniul politicii (plasarea în imediata apropiere și nu în rotonda mai sus menționată se poate explica prin faptul că cei toți cei înmormântați aici au decedat înainte de 7 februarie 1931 – ziua înmormântării lui Vidu -, iar compozitorul a fost înmormântat în rândul imediat apropiat rotondei din lipsă de spațiu pentru că rotonda era în totalitate ocupată de monumente funerare la data înmormântării compozitorului.

În privința monumentului funerar ce străjuiește mormântul compozitorului, acesta este confecționat din marmură albă și poartă „efigia” simbol a compozitorului: lira încadrată de lauri⁵⁹ sub care este scris simplu „Ioan Vidu”, iar la dreapta mormântului se odihnește cea de-a doua soție a sa, Sidonia.

⁵⁷ Doru POPOVICI, *op. cit.*, p. 171.

⁵⁸ Informațiile despre cimitirul în care este înmormântat compozitorul, localizarea și descrierea mormântului precum și localizarea, descrierea casei în care compozitorul a trăit și informațiile privind descendenții compozitorului, ne aparțin și sunt obținute în urma vizitei de documentare la Lugoj în luna noiembrie a anului 2010.

⁵⁹ Această „efigie” neoficială a tronat și pe frontispiciul locului în care s-a desfășurat priveghiul lui Vidu, la Liceul „Coriolan Brediceanu” din Lugoj, (Viorel COSMA, *op. cit.*, p. 132) și străjuiește astăzi nu doar mormântul său ci și monumentul ridicat îl Lugoj în onoarea și omagierea compozitorului.

ÎNCEPUTURILE ȘCOLII CATEHETICE DIN ALEXANDRIA

IOANA MARIA MUREȘAN*

SUMMARY. *The Beginning of the Catechetical School of Alexandria.* The beginning of the Catechetical School of Alexandria is fascinating and enigmatic at the same time. The research of this theme starts from the assumption that Alexandria had a Christian community since the first century and that catechesis was made there like in the other cities of the empire. Later, in the second century, appeared another form of teaching and learning Christian faith, a form of that in history is known as the Catechetical School. The origin of the school is related to the name of two personalities from early Christianity: Panten, Clement of Alexandria's teacher, and the greek apologist Athenagoras, author of *Embassy for the Christians* and *The resurrection of the dead*. According to the sources and the existing literature it seems that the first of the two would be entitled to wear the title of the first teacher of the school.

Keywords: Catechetical School of Alexandria, Panten, Athenagoras

Introducere

În procesul de elucidare a enigme ce învâluie începuturile Școlii Catehetice din Alexandria¹ se pornește de la presupunerea că în această localitate a existat o comunitate creștină încă din secolul I și că în cadrul acesteia se practica o formă de inițiere a celor care doreau să se boteze asemănătoare cu cea existentă și în celelalte orașe mari ale imperiului. Mai exact aceștia erau integrați într-un sistem de pregătire pre-baptismal ce presupunea predarea și învățarea cunoștințelor esențiale legate de învățătura creștină și practicarea ei.

Mai târziu, pe la sfârșitul secolului al II-lea, apare și o altă formă mai complexă de studiere și aprofundare a credinței creștine, formă care în istorie va fi cunoscută sub denumirea de „Școală Catehetică din Alexandria”.

Înainte însă de a trece la cercetarea propriu-zisă a aspectelor legate de începuturile școlii alexandrine este necesar a se face câteva precizări importante legate de terminologia folosită. În acest sens Alain Le Boulluec² susține că prin sintagma *Școala alexandrină* se înțelege două lucruri asemănătoare și distincte în același timp. Primul sens vizează școala de cateheză ca organ instituțional cunoscut sub denumirea generală de *didaskaleion*. Sub această denumire se are în vedere atât școala la începuturile sale, când aceasta era în fapt o structură formată de un maestru independent (Panten, Clement Alexandrinul), cât și forma ei de organizare de după Origen, când ea este o instituție în adevăratul sens al cuvântului. Al doilea sens definește în schimb o tradiție teologică formată din totalitatea operelor compuse de dascălii alexandrii și influența pe care au avut-o acestea pe scena vieții bisericești din secolele al IV-lea și al V-lea³.

* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, muresanim@yahoo.com*

¹ Acest subiect este cuprins într-o serie de lucrări dintre care se amintesc: Nicoleta Marțian, *Despre școala creștină din Alexandria în secolele II-III*, Studia UBB Theol. Cath., L2, 2005, pp. 77-80; Alain Le Boulluec, *Alexandrie antique et chrétienne, Clément et Origène*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2006, pp. 29-60; Attila Jakab, *Ecclesia alexandrina*, Peter Lang, Bern, 2001, pp. 91-106.

² Alain Le Boulluec, *op.cit.*, pp. 13-27; autorul menționează faptul că în sec. al XVIII-lea și al XIX-lea foarte mulți cercetători sunt interesați de această temă: începând cu Jean Laurent de Mosheim, care poate fi considerat fondatorul noțiunii de *Școală Alexandrină*, și continuând cu J. G. Michaelis, C.F.G. Nasselbach, H.E.F. Guerille, J.A.W. Neander, Jacques Matter și mulți alții care au contribuit la dezvoltarea literaturii patristice pe această temă.

³ Este în fapt o altă formă de definire a unui fenomen format în jurul *metodei alegorice*, o metodă de exegeză ce a luat naștere în cadrul școlii catehetice alexandrine și care o distinge de altele precum cea din Antiohia care era recunoscută pentru abordarea *metodei literare* (a se vedea: Origen, *Omilii și adnotări la Exod*, vol. II și

În materialul de față se are în vedere cu precădere primul sens al sintagmei deoarece obiectivul care a stat la baza cercetării științifice a fost tocmăi acela de a răspunde pe cât posibil la întrebarea: *cine* a fost fondatorul Școlii Catehetice din Alexandria? Literatura de specialitate dezvăluie două poziții diferite menite să răspundă la această întrebare. Marea majoritate a cercetătorilor consideră că Panten este cel care se află la începuturile Școlii Catehetice din Alexandria, totuși există și o minoritate al cărui reprezentant este Bernard Pouderon, care susține că mai degrabă Atenagora Atenianul ar fi cel care ar merita această titlatură⁴.

În procesul de lămurire a acestei necunoscute se va porni de la culegerea și prezentarea, cu ajutorul izvoarelor, a informațiilor existente în legătură cu viața, personalitatea și operele celor doi presupuși fondatori ai Școlii Catehetice din Alexandria. Evident că în acest proces de analiză se vor avea în vedere mai ales indiciile care pot fi folositoare mai apoi în cercetarea succesiunii celor care au activat în cadrul acestei școli. Simultan se va încerca creionarea în linii mari și a modului în care tema aceasta se regăsește în lucrările de specialitate, punctând printre altele și cum se raportează cercetătorii la subiectul în cauză.

1. Atenagora, un posibil început în istoria școlii catehetice alexandrine

Chiar dacă există multe aspecte legate de viața și personalitatea lui Atenagora care nu ne sunt cunoscute, acesta pare totuși a fi un personaj remarcabil al secolului al II-lea. Un filosof atenian ale cărui opere descoperă o capacitate deosebită de a mânui vorbele într-un discurs bine structurat, clădit pe argumente minuțios formulate și asamblate într-o construcție menită să dezvăluie capacitatea de cunoaștere și înțelegere a celui care dorește să descopere adevărul adresanților săi. Un creștin care, deși laic fiind, își propune să-și pună cunoașterea sa în slujba credinței celei adevărate, angajându-se astfel într-o luptă acerbă de apărare a comunității creștine.

a. date biografice

Deși Atenagora abordează două teme foarte importante pentru vremea sa „... *marii istorici eclesiastici nu vorbesc despre el: nici Eusebiu care îi menționează totuși pe Quadratus, Aristide, Iustin, Tațian, Teofil, Medodie de Sardes și pe Apolinarie de Hierapolis; nici Ieronim în a sa De viris illustribus; nici măcar contemporanii săi sau eventualii discipoli*”⁵. Această tăcere neașteptată face foarte dificilă încercarea de a trasa liniile importante în biografia sa și aproape imposibilă precizarea cu certitudine a faptului că acesta a activat în cadrul școlii alexandrine.

Se știe că el este un apologet de limbă greacă care se autocaracterizează ca fiind filosof creștin atenian, că a activat în a doua jumătate a secolului al II-lea și că este autorul operelor: *Solie în favoarea creștinilor și Despre înviere*. Prima dintre ele este un material scris în jurul anului 177⁶ adresat lui Marcu Aureliu și lui Commodius ca o petiție menită să prezinte celor doi ce este cu adevărat creștinismul. Cea de-a doua însă este mai degrabă o prezentare sistematică de

Omilia și adnotări la Levitic, vol. III, ediție bilingvă, trad. de Adrian Muraru, ed. Polirom, 2006, unde se oferă date legate de metoda literară (în primul volum amintit pp. 11-59) și ce este metoda alegorică (în al doilea volum pp. 13-42).

⁴ Bernard Pouderon, *Athénagoras d'Athènes, Philosophé chrétien*, ed. Beauchesne, Paris, 1989 și de același autor *D'Athènes a Alexandrie, Etudes sur Athénagoras et les origines de la philosophie chrétienne*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1997.

⁵ Bernard Pouderon, *Athénagoras ...*, p. 19.

⁶ Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Peterlang, Frankfurt am Main, 2004, p. 128; conform afirmației de la începutul scrierii autorul este *Atenagora, filosoful creștin din Atena*, iar adresanții săi sunt Marcus Aurelius Antoninus și Lucius Aurelius Commodus de unde se poate deduce că ea a fost scrisă între data de 27 noiembrie 174, de când începe Commodus să conducă imperiul alături de tatăl său și 17 martie 180 când moare Marcus Aurelius.

argumente sub forma unei discuții polemice în favoarea învățării creștine, argumente care sunt construite atât pe raționalizări filosofice cât și pe fragmente din Vechiul Testament⁷.

b. scurtă prezentare și analiză a izvoarelor

Orice aspect legat de cercetarea lui Atenagora trebuie să pornească de la operele sale, căci doar pe baza acestora se poate forma o imagine clară asupra modului său de a gândi și de a scire, iar mai apoi analizând și alte izvoare de la alți autori antici, și nu numai, se poate forma o imagine complexă despre ceea ce reprezintă Atenagora în istoria primelor secole creștine.

b.1. Solie în favoarea creștinilor⁸

Într-un mod foarte bine structurat, foarte concis, logic, aproape matematic, Atenagora construiește o pledoarie în favoarea creștinilor în care cuprinde învățături de credință precum cele legate de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, de crearea lumii, de existența diavolului nu ca oponent egal al lui Dumnezeu, ci ca ființă cretă care făcând uz de liberul arbitru a ales să facă altceva decât ceea ce a fost menit să facă întru-inceput, apoi analizează aspectele legate de zeitățile păgâne și de practicile aferente cultelor lor, despre materia creată și cea necreată, cât și despre învierea trupurilor. Toate aceste sunt etalate printr-un limbaj elevat ce scoate la iveală un nivel ridicat de cunoștințe și o abilitate deosebită de a folosi informațiile tipice lumii filosofice greco-romane în crearea unui cadru propice exprimării unor aspecte inedite cuprinse de învățătura cea adevărată a creștinilor.

Cu toate acestea în lucrarea aceasta în afară de cele câteva date legate de autor regăsite în primul paragraf nu se mai oferă nici o altă informație despre el sau presupusa sa legătură cu Alexandria și școli creștine.

b.2. Despre învierea morților⁹

În introducerea acestei lucrări Atenagora nu precizează destinatarul sau scopul care a determinat compunerea acestui text, ci doar metoda de lucru abordată, o metodă ce constă în urmarea a două linii de argumentare: *din partea adevărului* – pentru cei care dispută adevărul (cei care au nevoie de argumente), și *în ceea ce privește adevărul* – pentru a sublinia aspectele mai practice celor care au nevoie de ele pentru a crede.

Apoi se trece la prezentarea succesivă a argumentelor care susțin adevărul legat de învierea morților. Mai întâi este menționat faptul că din procesul creației umane se poate observa că Dumnezeu are suficientă putere pentru a învia corpurile noastre, căci Cel care a făcut lumea văzută și nevăzută din nimic, Cel care a făcut omul din țărână și suflare dumnezeiască are și puterea de a învia oamenii indiferent de natura morții pe care au suferito. De asemenea nu trebuie uitat scopul pentru care a luat viață primul om și toți cei ce au urmat lui, și anume de a fi în comuniune cu Dumnezeu, dacă nu ar exista înviere cum ar mai fi acest lucru posibil? Apoi, adaugă Atenagora, dacă se examinează natura umană se vede dualitatea acesteia, omul are trup asemănător lumii acestea efemere, și suflet, de unde și certitudinea învierii, căci cum ar putea sufletul să se întoarcă în pământ dacă nu de acolo provine, sau cum ar putea să dispară acesta în neant, când este suflare de la Dumnezeu. Acesta ne veghează în fiecare cea, iar judecata Lui este peste oameni în permanentă, ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu poate abandona o dată cu moartea ființa umană.

După cum se observă conținutul acestei lucrări este unul foarte interesant, și cu toate acestea nu oferă nici o informație despre autorul său sau presupusa sa legătură cu Alexandria.

⁷ Walter Kasper & CO, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, A bis Barcelona, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien, 1993, pp. 1143-1144; Hans Dieter Betz & CO, *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*; Bd. 1, A-B, Mohr Siebeck, 1998, pp. 887-888.

⁸ Athenagoras, *Legatio and De Resurrectione*, Edited and Translated by William R. Schoedel, Oxford Early Christian Texts, Clarendon Press, Oxford, 1972 și frag. traduse în PSB 02 pp. 372-386 (este vorba despre cap. I, II, III, IV, ..., XVII, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII).

⁹ Athenagoras, *op.cit.* și frag. traduse în PSB 02 pp. 384-386 (este vorba despre cap. IX, XIII, XV).

b.3. Fragmentul existent la Sfântul Metodie de Olimp

În lucrarea sa *Tratat despre înviere* Sfântul Metodie citează un fragment din lucrarea *Solie în favoarea creștinilor* (XXIV, 2-3 și XXIV, 5), iar alături specifică numele autorului său¹⁰. Tocmai de aceea se poate preciza cu exactitate că această operă aparține lui Atenagora. Inserarea în lucrarea sa a acestui pasaj este oarecum firească deoarece Sfântul Metodie abordează aceeași temă a învierii ca și predecesorul său. De asemenea fragmentul în cauză este preluat și de sfântul Epifanie de Salamina în lucrarea sa intitulată *Panarion*¹¹ (29, 1-3), cât și de sfântul Fotie, patriarh al Constantinopolului, în a sa *Biblioteca* (cod. 234, 293b, 5-20)¹².

Din păcate nici din fragmentul¹³ păstrat în opera sfântului Metodie de Olimp nu reiese nimic concret legat de viața sau personalitatea lui Atenagora, și cu atât mai puțin ceva legat de o posibilă legătură a sa cu școala catehetică alexandrină, totuși, faptul că se face o clară corelare între Atenagora și textul din *Solie în favoarea creștinilor* spulberă posibilele îndoieli legate de apartenența acestui text. În literatura de specialitate se pune însă problema ca menționarea existentă la începutul *Soliei...: Atenagora Atenianul, filosof și creștin*, să nu-i aparțină lui, ci unui copist care a adăugat această informație la textul copiat, bazându-se pe tradiție.¹⁴

b.4. Fragmentul preluat de la Filip de Sides

Este vorba de un paragraf care oferă o înșiruire în ordine cronologică a dascălilor școlii catehetice alexandrine începând cu Atenagora până la Rhodon care, după cum mărturisește Filip, a mutat școala în orașul său, iar el a fost ucenicul și predecesorul lui¹⁵. Fragmentul în cauză se păstrează într-un codex cunoscut sub denumirea de *Codex Baroccianus graecum 142*, „...este un manuscris de hârtie, în-4°, de 292 file; el este datat cu începutul secolului al XIV-lea (prea târziu pentru anumite file), și este actualmente păstrat în Biblioteca Bodleienne din Oxford.”¹⁶. Acesta a fost publicat pentru prima dată de Henry Dodwell în lucrarea sa cu titlul *Disertație la Irineu*

¹⁰ Fragmentul care apare la sfântul Metodie de Olimp este publicat în *Patrologia greacă* (S. Methodius, *Opera omnia, Ex libro de resurrectione*, Patrologiae graecae 18, Typographi Brepols Editores Pontificii, Tumbuhlti, 1857, p. 293-294) și de către Nathanael Bonwetsch în lucrarea *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Methodius*, Bd. 27, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1917, pp. 277-278.

¹¹ Epiphanius, *Panarion, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, Leipzig, 1915, p. 321.

¹² Photius, *Bibliothèque*, Tome V, (codices 230-241), trad. în franceză de Henry Rene, Societe D' Edition «Les belles lettres», Paris, 1967, pp. 84-85.

¹³ *Diavolul, zice el (= Metodie, citat de Epifanie și Fotie) este un spirit care covârșește materia, creat de Dumnezeu, așa cum a afirmat Atenagora, făcut și însărcinat, ca și ceilalți îngeri, să administreze materia și formele sale. Într-adevăr construcția proprie a îngerilor a fost creată de Dumnezeu pentru a-și exercita Providența asupra a ceea ce El însuși a pus în ordine, doar că El exercită providența Sa universală și generală [și-a atașat Lui însuși dominarea și puterea asupra a tot ce este, și dirijează universul ca pe o navă, guvernată de înțelepciunea Sa], iar îngerii au fost însărcinați la creație cu providența particulară. Dar ceilalți s-au retras de la rolul pentru care Dumnezeu i-a creat și pentru care El i-a desemnat, el s-a mărit și s-a arătat mândru față de scopul care i-a fost încredințat.*

¹⁴ Bernard Pouderon, *D'Athènes...*, pp. 71-144; este vorba de cap. II în care se prezintă pe larg toate aspectele legate de problema autenticității lucrării în cauză, se prezintă argumentele legate de tradiție și argumente lingvistice.

¹⁵ Cu toate că datele acestea sunt de o mare importanță pentru cercetătorii spațiului alexandrin, totuși aceștia în marea lor majoritate nu oferă credibilitate mărturii lui Filip ce susține că Atenagora a fost primul dascăl al Școlii Catehetice. Sursa este considerată nedemnă de încredere datorită faptului că ea este disponibilă într-o variantă adiacentă ce conține printre altele și date eronate. Un puternic promotor al acestui document este Bernard Pouderon, un cercetător francez care și-a susținut teza de doctorat în 1986 la Universitatea din Lyon chiar pe această temă.

¹⁶ Bernard Pouderon, *D'Athènes* ...p. 3, descrierea manuscrisului se poate găsi și la C. de Boor, *Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker: Codex Baroccianus 142*, ZKG 6, 1884, pp. 478-494.

ÎNCEPUTURILE ȘCOLII CATEHETICE DIN ALEXANDRIA

apărută în anul 1689¹⁷. Autorul acestui manuscris este necunoscut, însă Dodwell pe baza cercetării care a făcut-o pe acest fragment afirmă că cel care a realizat acest manuscris ar putea fi Nicefon Calliste. Este vorba de unul din ultimii istorici ecclesiastici greci, ce a activat în jurul anului 1320. Acesta este autorul lucrării cu titlul *Historia ecclesiastica*, scrisă în 18 cărți și care cel puțin în partea de început a scrierii sale se bazează pe materialele predecesorilor lui, cum ar fi: Eusebiu, Socrate Scolasticul, Teodoret, Evagrie...¹⁸ Prin urmare fragmentul la care se face referire este o relatare indirectă a mărturiei lui Filip de Side, care a scrie o lucrare în sec. al V-lea, dar care nu se mai păstrează decât în documentul autorului necunoscut. Conținutul acestui fragment se prezintă astfel:

Filip de Side spune în cea de-a 24-a carte a sa: Atenagora a fost primul conducător al Școlii din Alexandria: perioada sa de apogeu a fost în vremea lui Adrian și a lui Antoninus, cărora le dedică Solia sa în numele creștinilor. El a fost un om care a mărturisit creștinismul în timp ce încă purta veșmântul de filosof și conducea Școala Academică. Înainte de Celsus el își planificase să scrie împotriva creștinilor, dar citind Sfânta Scriptură pentru a-și putea concepe atacul, cu cât spunea mai mult, cu atât era mai pătruns de Duhul Sfânt spre a deveni, precum marele Pavel, un învățător și nu un persecutor al credinței pe care o ataca. Filip spune că Clement, autor al Stromatelor, a fost discipolul său și Panten al lui Clement. Panten a fost la rândul său atenian, fiind pitagoreic în filosofia sa. Panten a fost elev și succesor la conducerea didascaleion-ului, spune Filip. Origen a fost al patrulea conducător al școlii creștine. După Origen, a venit Heracles, după el Dionisie, după Dionisie, Pierius; după Pierius, Teognoste; după Teognoste, Serapion. După Serapion a fost Petru cel Mare episcop și martir; după Petru, Macarie care a fost numit politic de conașionalii săi. După el, Didim, după Didim, Rhodon; după Filip acesta din urmă a mutat școala în orașul său, Side, în vremea lui Teodor cel Mare. Filip adaugă că el însuși a fost elevul lui Rhodon¹⁹.

Comparându-se însă informațiile oferite de acest fragment și cele oferite de Clement și respectiv Eusebiu se constată existența mai multor contradicții²⁰. Acestea vor fi prezentate punctual și analizate, prezentându-se evident și diferitele puncte de vedere ce pot fi regăsite pe acest subiect în lucrările cercetătorilor secolelor XX și XXI, dintre care amintim: Gustav Bardy²¹, Adolf Martin Ritter²², Alain Le Boulluec²³, Bernard Pouderon²⁴.

Problemele ridicate de fragmentul lui Filip	Diferite puncte de vedere legate de acestea
1. Filip precizează că perioada de apogeu a lui Atenagora a fost în vremea lui Adrian și a lui Antoninus	- conform precizării existente în introducerea <i>Solie ...</i> , această afirmație este eronată, însuși Atenagora menționând că adresanții săi sunt Marc Aureliu și Commodius; totuși Bernard Pouderon susține că este vorba doar de o notificare greșită a aceluiași nume: Marcus Aurelius Antoninus Augustus fiind numele întreg al împăratului sau de o mică confuzie din partea lui Filip care a trecut probabil adresanții de la o altă apologie ²⁵ ,

¹⁷ Henry Dodwell, *Dissertationes in Irenaeum, Accedit fragmentum Philippi Sidetae hactenus ineditum de catechistarum Alexandrinorum successione; cum notis*, Oxoniae, Sheldon, 1689.

¹⁸ Nicephori Callisti, *Ecclesiasticae Historiae*, Patrologiae graecae 145, Typographi Brepols Editores Pontificii, Tumholti, 1978, pp. 549-550 (intreaga scriere este cuprinsă în Patrologiae graecae 145, 146 și 147).

¹⁹ Didymi Alexandrini, *Opera omnia*, Patrologiae graecae 39, Typographi Brepols Editores Pontificii, Tumholti, 1977, pp. 229-230.

²⁰ vezi schița de mai jos cu cronologiile date în cele două cazuri.

²¹ Gustav Bardy, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, în *Vivre et Penser*, 2 série, Paris, 1942, pp. 80-109; și *Aux origines de l'école d'Alexandrie*; Rec. SR. XXVII, 1937, pp. 65-90.

²² Adolf Martin Ritter, *De Polycarpe a Clément: aux origines d'Alexandrie chrétienne*, în *Alexandria*, Milanges C. Mondesert, Paris, 1987, pp. 151-172.

²³ Alain Le Boulluec, *L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique*, în *Alexandria*, Milanges C. Mondesert, Paris, 1987, pp. 403-417.

²⁴ Bernard Pouderon, *op.cit.*

²⁵ dacă ar fi fost vorba de Adrian Clement nu ar fi putut fie elevul lui Atenagora în Alexandria în jurul anului 150.

Problemele ridicate de fragmentul lui Filip	Diferite puncte de vedere legate de acestea
2. tot Filip susține că Clement Alexandrinul, autor al <i>Stromateilor</i> , a fost discipolul lui Atenagora, iar Panten a lui Clement	- în nici una din scrierile sale Clement nu precizează ceva legat de Atenagora, face însă două referiri la Panten în <i>Stromate I, cap. 1, 11</i> și în <i>Eclogae 56, 2-3</i> ; G. Bardy susține că ar exista o posibilă explicație la această inversiune între Clement și Panten în cele două cronologii, și aceasta se bazează tocmai pe ideea că Panten a făcut o călătorie misionară în India (<i>Ist. bis. V, cap. 10, 2-3</i>), de unde și posibilitatea ca pe perioada în care a fost plecat să fi fost înlocuit de Clement;
3. Panten spune Filip că este atenian	- conform mărturii lui Clement în <i>Stromate I, cap. 1, 11</i> Panten este de origine sicilian, lui adresându-i-se cu apelativul de „ <i>albină siciliană</i> ”;
4. Panten este pentru Filip un filosof pitagoreic	- Eusebiu în <i>Ist. bis. V, cap. 10, 1</i> precizează că Panten „... <i>ieșise din școala filosofică, zisă a stoicilor</i> ”;
5. Filip susține în tot acest fragment că Atenagora a fost primul conducător al școlii catehetice alexandrine	- chiar la începutul <i>Solie în favoarea creștinilor</i> este consemnată mărturisirea lui Atenagora care se prezintă ca fiind: <i>un filosof creștin atenian</i> (nu se menționează în acest punct ca el să fie alexandrin), totuși asta nu exclude faptul că acesta ar fi putut petrece o oarecare perioadă în Alexandria, căci și Panten are alte origini, iar Clement la rândul lui mărturisește că a călătorit mult până a ajuns să se stabilească în Alexandria (<i>Ist. bis. V, cap. I, 11, 2</i>); B. Pouderon spune că apelativul de atenian nu trebuie să evidențieze neapărat originea lui Atenagora ²⁶ , cât poate simplul fapt că acesta a petrecut o mare parte din viața sa în Atena, sau poate că a scris această lucrare pe când era acolo, și apoi ar fi plecat în Alexandria (adică lucrarea să o fi scris în anul 177, iar mutarea s-a în Alexandria să fi avut loc undeva mai aproape de anul 180), de asemenea titlul <i>Solie...</i> se prea poate să fi adăugat de un copist, ulterior, și să se bazeze pe o tradiție preexistentă, deci să nu fi fost Atenagora care să se fi catalogat astfel ²⁷ ;
6. indirect se susține că Atenagora a petrecut o oarecare perioadă în Alexandria	- nu există dovezi în acest sens; același B. Pouderon spune că o dovadă ar putea fi faptul că în scrierile lui Atenagora există mai multe locuri în care se face referire la religiile egiptene ²⁸ , cu toate acestea în cuprinsul acestor lucrări nu se menționează niciodată cuvântul Alexandria, ca de altfel nimic legat de școala catehetică de aici (informațiile care apar sunt legate de egipteni în general și sunt preluate prin citare directă din scrieri grecești);

²⁶ W. H. C. Frend, în *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965, p. 285; autorul susține că originile a lui Atenagora ar fi mai degrabă undeva în Asia Mică.

²⁷ probabil este vorba de Areta un bibliograf bizantin, arhiepiscop al Cezareei Capadociei, care a copiat operele lui Atenagora în jurul anului 914, păstrate în codicele cu cota *Paris gr. 451*- cel mai vechi document ce cuprinde operele lui Atenagora, folosit ulterior și de alți copisti, iar în 1557 tipărit la Zurich și Paris (*Apologeți de limbă greacă*, trad. Teodor Bodogae, PSB 02, ed. IBMBOR; București, 1980, p. 370 (n.5) și Hubertus R. Drobner, *op.cit.*, p. 127).

²⁸ acest lucru se poate observa destul de ușor la o simplă parcurgere a textelor: *Solie...* 1.1-2 egiptenii venerază pisicile, crocodilii, șerpi, viperele și câinii ca pe niște zei; 14. 1-3 egiptenii sunt ridicoli pentru faptul că deși consideră anumite animale zeități și le aduc jertfe totuși nu le respectă ca atare ci le bat până la moarte la anumite festivaluri, le jupoae, le ard la templu; *Despre înviere...* 12, 2 se pomenește de câmilă ca animal domestic în curtea unui om de rând ceea ce este mai degrabă specific unui oraș ca Alexandria, decât Atena.

Sucesiunea dascălilor alexandrini la conducerea școlii creștine²⁹

Eusebiu de Cezareea:

Curs de cateheză
(*Ist. bis.* V, 10, 1-4)

Panten

Clement
Alexandrinul

Origen

Heracles

Dionisie

Pierius (?)

Petru cel Mare

Filip de Side:

Atenagora

Clement

Panten

Origen

Heracles

Dionisie

Pierius

Teognoste

Serapion

Petru cel Mare

Macarie

Didim cel Orb

Rhodon

²⁹ pentru o mai bună evidențiere a diferențelor existente între cele două surse istorice s-a realizat această succintă schiță ce prezintă succesiunea dascălilor care au condus Școala Catehetică din Alexandria.

2. Panten, dascălul de la originile învățământului creștin din Alexandria

Deși nu există certitudini în ceea ce privește posibilitatea ca Panten să fie primul dascăl al Alexandriei, datele pe care le deținem și opinia celor mai mulți cercetători, îi oferă lui acest statut. Următoarea precizare cuprinde, în acest sens, ideea generală legată de acesti personaje: „*Pentru istorie, personalitatea lui a fost cu adevărat puternică, dar pentru istoria sa proprie nu se va putea spune mai mult decât că a existat cam pe la o anumită dată, că a deschis o școală, după modelul atâtor altora deschise pe timpul său [...] că a fost maestrul lui Clement, că a scris sau nu a scris nimic, că a călătorit mult și încă alte informații de suprafață ...*”³⁰

a. date biografice

Personalitatea lui Panten este pe cât de necunoscută pe atât de semnificativă pentru cercetătorii primelor secole creștine. Despre el se știe că este de origine siciliană, după cum precizează Clement, elevul și urmașul său la conducerea școlii catehetice, și că la sfârșitul secolului al II-lea aflându-se în Alexandria predă în propria-i școală după un model inedit care presupunea îmbinarea filosofiei și a altor științe profane cu învățătura de credință creștină. De la el nu s-au păstrat lucrări, și nici nu există menționări în acest sens nici la Clement, nici la Eusebiu sau la alți scriitori. Se presupune că întreaga lui activitate s-a desfășurat prin prelegeri, discursuri și că a efectuat o călătorie misionară până în India unde a descoperit existența Evangheliei lui Matei, în ebraică, care a fost adusă în acea zonă de către Bartolomeu.

b. scurtă prezentare și analiză a izvoarelor

Căutând și analizând izvoarele în dorința de a descoperi cât mai multe date despre Panten și activitatea sa se constată că nu s-a păstrat nici un document care să-l vizeze direct, dar că există câteva informații furnizate de Clement, de Eusebiu, Sfântul Ieronim precum și de la Sfântul Maxim Mărturisitorul³¹.

b.1. date oferite de Clement Alexandrinul

Clement Alexandrinul, care conform spuselor lui Eusebiu³² a fost elevul și urmașul lui Panten, oferă în mod surprinzător extrem de puține informații despre dascălul său. Este vorba, mai exact, de câteva fragmente în *Stromate* și în *Ecloge propheticeae*. Din toate acestea, doar în unul, aflate în ultima lucrare menționată, este precizat Panten cu numele, în rest el apare la un loc cu alți dascăli sub titulatura de „bărbați”. Un prim fragment de acest gen apare în *Stromate I, cap. 1,11* unde Clement vorbește despre Panten astfel:

În cele din urmă am întâlnit un altul – dar primul în puterea cuvântului și a gândirii – alături de el am găsit odihnă sufletului meu; l-am găsit în Egipt, unde era ascuns. Dascălul acesta era într-adevăr o albină siciliană, care a cules florile livezii profetice și apostolice; și el a depus mierea cunoașterii în sufletele ascultătorilor lui.³³

Conform acestor dovezi se poate afirma că Panten, cel de origine siciliană stabilit în cele din urmă în Egipt, a fost ultimul dascăl pe care l-a avut Clement, după ce inițial cunoscuse și mulți alții în diferite locații răsfirate pe cuprinsul Imperiului Roman, iar acesta din urmă i-a

³⁰ D. Fecioru, *Noutatea lui Clement Alexandrinul*, BOR, 1932, nr. 1, pp. 48-54.

³¹ Adolf Harnack, *Die Chronologie des altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Bd. II Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1904, pp. 3-4 (n. 4-menționează toate izvoarele legate de Panten).

³² Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, V, cap. 11, 2, PSB 13, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, pp. 200-201.

³³ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, I, cap. I, 11, PSB 05, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1982, pp. 16-17; același pasaj aflat și la Eusebiu (*Ist. bis.* V, cap. 11, 4) cu diferența că acesta din urmă precizează foarte clar că este vorba de Panten, primul dascăl alexandrin și antemergătorul lui Clement Alexandrinul.

oferit nu numai posibilitatea de a avea acces la cunoștințe și mai înalte, ci i-a arătat și calea spre „*odihna sufletului*”. Faptul că ceea ce predă Panten în cadrul școlii sale era într-o oarecare măsură legat și de învățătura creștină este aprofundat mai apoi, în același fragment, când Clement precizează că acesta „...*a cules florile livezii profetice și apostolice; și el a depus mierea cunoașterii în sufletele ascultătorilor lui.*”

În același capitol apare un alt fragment (*Stromate I, cap. 1, 14*) unde este adus un elogiu tuturor celor pe care i-a avut Clement ca îndrumători în formarea sa,³⁴. Din conținutul fragmentului nu se poate preciza nimic concret despre Panten, dar se poate presupune că el este acela despre care se spune că nu a lăsat nimic scris din învățătura sa, motiv care-l determină pe Clement să încerce în lucrările sale să cuprindă măcar anumite aspecte pe care le-a preluat de la dascălul său, și care altfel s-ar pierde cu desăvârșire³⁵.

Eclogae propheticae 56, 2-3 este următorul pasaj aparținând lui Clement ce se numără printre izvoarele care-l vizează pe Panten. În conținutul său sunt precizate următoarele:

Însă, al nostru Panten, spune că profeția transpune în mod invizibil expresia sa, în sensul că, cel mai adesea, ea se servește de prezent în liniile viitorului, sau invers de prezent în liniile trecutului³⁶.

Este, după cum se poate observa, un pasaj foarte mic care nu oferă date importante, valoarea lui constând mai degrabă în faptul că este menționat numele celui care a fost antemergătorul lui Clement Alexandrinul și faptul că se atestă îndeletnicirea lui Panten cu studiul textelor Sfintei Scripturi.

b.2. Datele oferite de Eusebiu de Cezareea

Ce este important de subliniat la Eusebiu este faptul că în istoria sa bisericească, atunci când menționează existența unei școli a credincioșilor din Alexandria, punctează clar cine este cel ce se afla la originile școlii. Într-un pasaj aparte, istoricul din Cezareea menționează:

Școala credincioșilor din Alexandria o conducea pe atunci un bărbat foarte vestit pentru erudiția sa. Numele lui era Panten. După un vechi obicei exista la ei un «*didascaleion*» al științelor sacre, care s-a păstrat pînă în vremea noastră și știm că el e condus de cei mai capabili bărbați în filosofie și teologie. Se istorisește că cel de care vorbim era pe vremea aceea printre cei mai străluciți căci ieșise din școala filosofică, zisă a «*stoicilor*». (*Ist. bis. V, cap. 10, 1*).

Acesta este în fapt materialul pe care se bazează toți scriitorii de mai apoi când menționând succesiunea cronologică a dascălilor alexandrini încep cu Panten³⁷. Tot din acest capitol reiese că activitatea lui Panten a avut și o latură misionară, după spusele lui Eusebiu el ajungând să propovăduiască învățătura cea adevărată pînă pe ținuturile Indiei³⁸.

Se spune că dovedea atîta rîvnă și înclinări atît de îndrăznețe față de cuvîntul sfînt, încît pentru vestirea Evangheliei lui Hristos a fost privit ca un apostol al popoarelor din Răsărit, ajungînd această lucrare chiar pîna în India. [...] iar acolo se zice că i-a luat-o înaintea Evanghelia după Matei, pe care a aflat-o la niște localnici care cunoșteau învățătura creștină; la oamenii de acolo propovăduise Bartolomeu, unul dintre apostoli, lăsîndu-le Evanghelia după Matei în limba ebraică păstrată pînă în timpul de care vorbim. (*Ist. bis. V, cap. 10, 2-3*).

Eusebiu îl reamintește pe Panten și când îi aduce în prin plan pe Clement (*Ist. bis. V, cap. 11, 2-4, VI, cap. 6, cap. 13, 2, cap. 14, 8-9*) și Origen (*Ist. bis. VI, cap. 19, 13*), care sunt din spusele lui urmașii direcți ai lui Panten la conducerea școlii creștine. Și tot aici este inserat și conținutul unei scrisori a lui Alexandru adresată către Origen, scrisoare în care expeditorul îi

³⁴ *idem*, p. 18.

³⁵ În xxx, *A Diognét*, trad. Henri Irennee Marrou, Sources Chrétiennes, Editions du cerf, 29, Bd de Latour-Manbourg, Paris, 1951, pp. 266-267, apare ideea că Panten ar fi, ipotetic, autorul *Epistolei către Diognet*.

³⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata Buch VII und VIII; excerpta ex Theodoto, eclogae propheticae quis dives salvetur, Fragmente*, in Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Ludwig Früchtel, 1970.

³⁷ dintre aceștia se amintesc: Johannes Quasten, Bigg Chartes, Adolf Harnack, Hans Dieter Betz, Alain Le Boulluec.

³⁸ India sau Arabia sudica? se întreaba Harnack (*Mission... II*, p. 698).

amintește de Clement și Panten ca dascăli în Alexandria, cât și legătura acestora cu Origen:

Cunoșteam într-adevăr pe acei fericiți părinți, care au trăit înainte de noi și după care ne vom înșirui și noi în curînd: atît pe Panten, cu adevărat fericitul și domnul nostru, cît și pe sfîntul Clement, care a fost domnul meu și ajutătorul meu, precum și pe alții dacă au mai fost. Prin mijlocirea acestora am ajuns să te cunosc, pe tine care ești cel mai bun în toate privințele, domnul meu și fratele meu.” (Ist. bis. VI, cap. 14, 9).

b.3. Sfântul Ieronim despre Panten

Sfântul Ieronim oferă și el informații despre Panten în cunoscuta sa lucrare biografică: 1. Panten, filosof din secta stoică, conform unei tradiții antice din Alexandria ce a început cu Evanghelia lui Marcu și a avut mereu doctori ai bisericii, a fost dotat cu multă înțelepciune și cultură atît în cele ale scripturii cât și cele ale scrierilor profane, a fost trimis în India de Demetrius, episcop al Alexandriei, cu cererea de a face misiune ac. pop. 2. El a descoperit că Bartolomeu, cel ce aparține celor 12 Apostoli, a predicat venirea Domnului Iisus conform Evangheliei lui Matei, scrisă în limba ebraică, pe care a adus-o cu el cînd s-a întors în Alexandria 3. De asemenea rămîne de la el multe comentarii pe Sf. scriptură, însă vocea lui vie a fost ac. care a adus mari avantaje bisericii. 4. A învățat sub împ. Severus și Antoninus supranumit Caracalla³⁹. (vir. ill. XXXVI)

După cum reiese din conținutul acestui capitol Sfântul Ieronim merge pe aceeași direcție cu Eusebiu de Cezareea pe care se pare că la și folosit ca sursă de informare. Se întărește astfel ideea că Panten a desfășurat o călătorie misionară înspre India unde a descoperit rezultatele activității misionare a antemergătorului său Bartolomeu.

b.4. Maxim Mărturisorul și Panten

Un alt izvor îl are ca sursă pe Sfântul Maxim Mărturisorul care, la rîndul său, face câteva precizări legate de Panten, după cum urmează:

Despre aceste rațiuni de care am vorbit, sfîntul Dionisie Areopagitul spune că Scriptura le numește predeterminanți și voiri dumnezeiești (Despre numirile dumnezeiești 5, 8; P.G. 3, 874 C). De asemenea cei din jurul lui Panten, învățătorul marelui Clement al Stromatelor (Stromata 4, 26; P.G. 8, 1381 A), spun că Scripturii îi place să le numească voiri dumnezeiești. De aceea, întrebați fiind, de unii ce se fălesc cu erudiția din afară, cum socotesc creștinii că Dumnezeu cunoaște lucrurile, ei înșiși susținînd că le cunoaște pe cele inteligibile mintal, iar pe cele sensibile sensibil, au răspuns că nici pe cele sensibile nu le cunoaște sensibil, nici pe cele inteligibile, mintal. Căci nu e cu putință ca Cel ce e mai presus de fapte să cunoască faptele după modul fapturilor. Ci spuneau că El cunoaște faptele ca pe propriile Sale voiri, adăugînd și motivul binecuvîntat al acesteia, și anume că pe toate le-a făcut cu voia — ceea ce nimeni nu va nega — și dacă a spune că Dumnezeu își cunoaște propria Sa voire e un lucru cuvios și drept, atunci, odată ce Dumnezeu a făcut pe fiecare dintre fapte voind-o, desigur că El cunoaște faptele ca pe propriile Sale voiri, dacă a creat faptele voindu-le. Pornind de aici eu socotesc că despre aceste rațiuni zice Dumnezeu în Scriptură către Moise : «Te-am cunoscut pe tine mai mult decît pe toți» (Ieș., 33, 17), sau «A cunoscut Domnul pe cei ce sînt ai Lui» (II Tim., 2, 19), iar către unii : «Nu vă cunosc pe voi» (Mt., 7, 23). Aceasta după cum mișcarea liberă a voii proprii, lucrînd conform cu voia și cu rațiunea sau contra voii și rațiunii lui din Dumnezeu, 1-a pregătit pe fiecare să audă vocea dumnezeiască.

Se poate observa după parcurgerea tuturor acestor izvoare care este cauza imposibilității de a trasa linii mai clare în biografia lui Panten. Cu toate acestea el rămîne un personaj istoric interesant, care trezește curiozitate, un personaj permanent prezent atunci cînd vine vorba de începuturile școlii alexandrine.

³⁹ Gerolamo, *Gli uomini illustri (De viris illustribus)*, trad. Aldo Ceresa-Gastaldo, Nardini Editore Centro Internazionale del Libro, Firenze, 1988, pp. 132-133 (cap. 36).

Concluzii

Prezentarea acestor date are ca scop principal trasarea liniilor importante legate de tema abordată. Acest aspect al istoriei este unul foarte delicat, foarte complex, problematic chiar. Este practic imposibil pentru un cercetător al secolului XXI să precizeze cu exactitate *cine* a fost fondatorul acestei școli. În primul rând această imposibilitate se datorează unei insuficiențe informaționale clare și veridice. Izvoarele sunt puține, nu sunt sigure, ele însele ridicând multiple semne de întrebare. Iar mai apoi lucrurile se complică și datorită faptului că pe tema Școlii Catehetice din Alexandria s-a scris mult, iar părerile acestor autori sunt variate, de cele mai multe ori contradictorii. Astfel că se vede necesar și o triere a acestora, o analiză și o grupare a lor în funcție de direcțiile pe care le iau.

Evident că scopul acestui articol nu este acela de a elucida în totalitate misterul legat de începuturile Școlii Catehetice din Alexandria, ci mai degrabă acela de a prezenta care sunt acele sursele-izvoarele de unde se pot extrage informațiile necesare, și cum sunt acestea percepute în literatura de specialitate.

Totuși pentru că la începutul acestui material a existat o întrebare, și anume: *cine* este persoana aflată la începuturile școlii alexandrine?, se vede necesar a se formula și un răspuns. Căutând, adunând și analizând izvoarele s-a sesizat, în primă fază, existența celor două direcții reprezentate de mărturia lui Eusebiu și respectiv cea a lui Filip. Apoi aprofundând studiul izvoarelor s-au descoperit marile semne de întrebare pe care le ridică textul lui Filip de Sides. O viziune de ansamblu s-a obținut cercetând și pozițiile existente în literatura de specialitate ceea ce a permis expunerea liniei generale existente în materialele care tratează această temă. Tocmai de aceea răspunsul-concluzie al acestui articol se conturează în primul rând în jurul lui Panten, căci având toate aceste date prezentate anterior și având rezultatele obținute în urma analizei lor se observă că Panten este un candidat mai puternic la poziția celui care a pus bazele Școlii Catehetice din Alexandria.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare:

- xxx, *A Diognét*, trad. Henri Irennee Marrou, Sources Chrétiennes, Editions du cerf, 29, Bd de Latour-Manbourg, Paris, 1951;
- Apologeti de limbă greacă, *Atenagora – Solie în favoarea creștinilor și Despre învierea morților* (frag.), trad. T. Bodogae, PSB 02, EIBMBOR, București, 1980, pp. 372-386;
- Athenagoras, *Legatio and De Resurrectione*, Edited and Translated by William R. Schoedel, Oxford Early Christian Texts, Clarendon Press, Oxford, 1972;
- Clement Alexandrinul, *Stromatele*, PSB 05, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1982;
- Clemens Alexandrinus, *Stromata Buch VII und VIII; excerpta ex Theodoto, eclogae propheticae quis dives salvetur, Fragmente*, in Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Ludwig Früchtel, 1970;
- Didymi Alexandrini, *Opera omnia*, Patrologiae graecae 39, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1977;
- Epiphanius, *Panarion. Die griechischen chrislichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG, Leipzig, 1915;
- Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, PSB 13, trad. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1987;
- Gerolamo, *Gli uomini illustri (De viris illustribus)*, trad. Aldo Ceresa-Gastaldo, Nardini Editore Centro Internazionale del Libro, Firenze, 1988;
- Methodius, *Opera omnia, Ex libro de resurrectione*, Patrologiae graecae 18, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1857, p. 293-294;
- Nicephori Callisti, *Ecclesiasticae Historiae*, Patrologiae graecae 145, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1978;
- Origen, *Omiliii și adnotări la Exod*, vol. II, ediție bilingvă, trad. de Adrian Muraru, ed. Polirom, 2006;
- Origen, *Omiliii și adnotări la Levitic*, vol. III, ediție bilingvă, trad. de Adrian Muraru, ed. Polirom, 2006;
- Photius, *Bibliothèque*, Tome V, (codices 230-241), trad. Henry Rene, Societe D' Edition «Les belles lettres», Paris, 1967;

Dicționare și enciclopedii:

1. Betz Hans Dieter & CO, *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*; Bd. 1, A-B, Mohr Siebeck, 1998;
2. Kasper Walter & CO, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, A bis Barcelona, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien, 1993;

Articole și cărți:

1. Bardy Gustav, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, în *Vivre et Penser*, 2 série, Paris, 1942, pp. 80-109;
2. Bardy Gustav, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*; Rec. SR. XXVII, 1937;
3. Boor C. de, *Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker: Codex Baroccianus 142*, ZKG 6, 1884, pp. 478-494;
4. Boulluec Alain Le, *Alexandrie antique et chrétienne, Clément et Origène*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2006, pp. 29-60;
5. Boulluec Alain Le, *L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique*, în *Alexandria*, Milanges C. Mondesert, Paris, 1987;
6. Dodwell Henry, *Dissertationes in Irenaeum, Accedit fragmentum Philippi Sidetae hactenus ineditum de catechistarum Alexandrinorum successione; cum notis*, Oxoniae, Sheldon, 1689;
7. Drobner Hubertus R., *Lehrbuch der Patrologie*, Peterlang, Frankfurt am Main, 2004;
8. Fecioru D., *Noutatea lui Clement Alexandrinu*, BOR, 1932, nr. 1, pp. 48-54;
9. Frend W. H. C., în *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965;
10. Harnack Adolf, *Die Chronologie des altchristlichen Litteratur bis Eusebius, Bd. II Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1904;
11. Jakab Attila, *Ecclesia alexandrina*, Peter Lang, Bern, 2001, pp. 91-106;
12. Marțian Nicoleta, *Despre școala creștină din Alexandria în secolele II-III*, *Studia UBB Theol. Cath.*, L2, 2005, pp. 77-80;
13. Pouderon Bernard, *Athénagoras d'Athènes, Philosophe chrétien*, ed. Beauchesne, Paris, 1989;
14. Pouderon Bernard, *D'Athènes a Alexandrie, Etudes sur Athénagoras et les origines de la philosophie chrétienne*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1997;
15. Ritter Adolf Martin, *De Polycarpe a Clément: aux origines d'Alexandrie chrétienne*, în *Alexandria*, Milanges C. Mondesert, Paris, 1987 ;

Notes and Book Reviews – Note și recenzii**Pr. Petru-Ioan Ilea, *Iisus Hristos în viața bisericii*,
Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 372 p. recenzii**

Editura Renașterea, cu binecuvântarea ÎPS Bartolomeu, publică lucrarea tânărului preot clujean Petru-Ioan Ilea: *Iisus Hristos în viața Bisericii*, susținută ca teză de doctorat în Teologie la Sibiu, sub îndrumarea Arhid. prof. univ. dr. Ioan Ică jr., care semnează și *Cuvântul înainte*.

Cartea are patru părți: *Fundamentele biblice ale „recapitulării în Hristos”*, *Dimensiunile patristice ale „recapitulării în Hristos”*, *„Recapitularea în Hristos” în teologia părintelui Dumitru Stăniloae și Apecte practice ale „recapitulării în Hristos” cuprinse în celebrarea Liturghiei*, urmate de rezumat în limbile română și engleză, Concluzii și Bibliografie, care este foarte extinsă.

Tema întregii lucrări este recapitularea în Hristos. Sunt arătate mai întâi temeiurile vechitestatementare. Mesia va purta cu sine păcatele oamenilor, dar va avea puterea să le și ridice. Astfel nu cei mulți care cuprind și pe unul sunt ultima expresie a celui trimis de Dumnezeu cu misiunea de a răscumpăra și de a încheia un nou Legământ, ci Unul sfânt (28) (Is 49,6;53,5). *Ebed-Iahwe* suferă și moare unul pentru toți, El este *Mielul lui Dumnezeu*, Cel ce ridică păcatul lumii (In 1,29). Bogate fundamente pentru această învățătură întâlnim în paginile Noului Testament. Titlul mesianic *Fiul Omului* exprimă recapitularea neamului omenesc. Evanghelistul Luca prezentând o genealogie ascendentă, de la Iisus la Adam leagă sfârșitul cu începutul și dă de înțeles că Mântuitorul este cel care a recapitulat în El însuși toate națiunile împrăștiate, începând de la Adam, toate limbile și generațiile oamenilor (p. 38). Este pe larg expusă relația Adam-Hristos, poli între care se găsește întreaga umanitate. Hristos, Adam cel din urmă poartă în El duhovnicește toată omenirea, întocmai cum Adam cel dintâi purta trupește în El pe toți descendenții lui până la cel din urmă (p. 43). Textul din Col 1,18-20 ilustrează aspectul cosmic al mântuirii, iar această recapitulare (Efes 1,10, singurul text în care apare termenul *ανακεφαλαιωσις* cu acest sens: cuprindere, unire, adunare, recapitulare) trebuie înțeleasă ca o încorporare a tuturor într-un trup: trupul lui Hristos-Biserica, complement al plenitudinii Lui, toate cele create sunt cuprinse și reunite în Hristos (p. 68).

Sf. Irineu de Lyon este cel care va face din *recapitulatio* un concept teologic consacrat, întreaga lui hristologie gravitând în jurul acestuia. Scopul

fundamental al iconomiei este să se recapituleze toate în Hristos. Dacă în El a murit și a înviat potențial toată omenirea, moartea și învierea aceasta se actualizează în fiecare ființă omenească recapitulată prin naștere de sus (p. 88-89). Logosul este în același timp Creator și Mântuitor, adevăr care relevă dimensiunea cosmică a Întrupării. Lucrarea de mântuire pare a fi o extensie a lucrării de creare, în sensul repunerii lumii create în făgașul natural care să o ducă la scopul ce i-a fost destinat (p. 96), care este, evident mai mult decât o restaurare a umanității la forma originală (p. 110). *Ανακεφαλαιωσις* este un proces sinergetic, cere participarea noastră; aceasta înseamnă că noi trebuie să fim într-o stare de receptare, ca să ne asumăm conștient și prin voința noastră harul oferit nouă de Dumnezeu prin Fiul Său (p. 97), har care se împărțesește de către Duhul Sfânt, în Biserică, prin Sf. Taine. În cadrul celei de-a III-a Adunare generală a CEB de la New Delhi (1961), când Bisericile Ortodoxe au devenit membre ale acestui organism, teologul luteran Joseph Sittler a susținut conferința cu titlul *Chemări la unitate*. Pornind de la Col. 1,15-20 și bazându-se pe *teoria recapitulării* enunțată de Sf. Irineu, el afirmă dimensiunea universală, cosmică a mântuirii, și prin aceasta a Bisericii și face apel la revenirea creștinismului apusean la doctrina de care s-a îndepărtat, rezultând un dualism, Dumnezeu-om, Creator-creație, natural-supranatural, care n-a putut fi înlăturat.

Sf. Maxim Mărturisitorul de asemenea învață că lucrarea mântuirii oamenilor este o recapitulare în Hristos, realizată prin cele cinci medieri cosmice (creat și necreat; bărbat și femeie; rai și lumea locuită; cer și pământ; cele inteligibile și cele sensibile). Realizat obiectiv în Hristos, misterul mediilor cosmice, al unificării recapitulării sintetice a universului are o dimensiune fundamental eclesială. Săvârșite exemplar de Hristos „Capul” ele sunt destinate a fi continuate întru El de „mădulele” Trupului Lui tainic care este Biserica (p. 151).

Prin subcapitolul intitulat *Sf. Ioan Damaschin și Sf. Teodor Studitul: Icoana-circumscrierea persoanei* autorul ne aduce în atenție un excurs de teologie a icoanei, deoarece icoanele recapitulării (Iisus Hristos Pantocrator, Maica Domnului Plătitera-cuprinderea celui Necuprins), cu derivatele lor (Coborârea lui Hristos la Iad, Maica Domnului Oranta) nu sunt transpuneri în imagini a dogmei recapiti-

tulării tuturor în Hristos (p. 186), fiind subliniat faptul că un rol important în iconomia recapitulării tuturor în Hristos o are Maica Domnului.

Teologia dogmatică vorbește despre aspectul recapitulativ al operei mântuitoare a lui Hristos. Hristos Înșuși este noua creație, iar încorporarea noastră în El înseamnă recrearea umanității noastre în lăuntrul propriei Sale vieți, așa cum arată părintele Dumitru Stăniloae, a cărui contribuție privitoare la această temă este subliniată. Recapitularea întregii umanități în Hristos este virtuală și poate deveni actuală prin credința în Iisus Hristos, dar o credință lucrătoare în iubire. Hristos ne cuprinde pe toți, dar în această cuprindere El nu ne anulează ca persoane proprii (p. 201). Mântuirea în creștinism are un caracter comunitar, Biserica este extinderea lui Hristos în social. Dacă prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu și prin mântuirea obiectivă făcută de El suntem recapitulați în Hristos în chip virtual, după întemeierea Bisericii creștine recapitularea devine activă pentru toți cei care fac parte din această Biserică (p. 212).

Conceptul de „recapitulare” nu este și nu trebuie înțeles ca o noțiune teologică abstractă, ci o realitate concretă trăită prin împărtășire, recapitularea (cuprinderea) noastră în Hristos este făcută de episcop, în Biserică, prin Sfânta Liturghie (p. 225), care sunt numite de autor trei coordonate ale transmiterii recapitulării în Hristos (p. 271). Dipticele, în special cele de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare, reprezintă cea mai cuprinzătoare și mai sublimă formă de exprimarea solidarității și a comuniunii spirituale care ne unește pe toți, vii și morți, oameni, sfinți și îngeri într-un singur și imens „corp”, acela al Bisericii lui Hristos din toate timpurile și din toate locurile (p. 267).

Lucrarea este una remarcabilă, inedită, bine structurată, cu o solidă argumentare, implicând sfera biblică, patristică, sistematică și practică (liturgică, spiritualitate, artă sacră), conținând aspecte teologice deosebit de valoroase, de care trebuie să se țină seama.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

Andrei Șaguna, *Teologia Pastorală pentru preoții de lege ortodoxă răsăriteană. Ediție îngrijită și prefațată de pr. Emil Cioară, la împlinirea a 200 de ani de la nașterea Mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873), Editura Universității din Oradea, Oradea, 2008, 200 p. + anexă*

În anul 2008, când s-a aniversat bicentenarul nașterii mitropolitului Andrei baron de Șaguna, producția istoriografică ce s-a concentrat asupra personalității, activității și operei acestuia a fost, de departe, cea mai bogată din întreaga perioadă a ultimelor două decenii, în marile centre universitare ale țării desfășurându-se simpozioane, aniversări și slujbe de comemorare, menite să readucă în fața ochilor contemporaneității persoana luminoasă a lui Andrei Șaguna. Istorici și teologi, laici și clerici, cercetători și studenți, nume consacrate și voci tinere s-au întrecut în a așterne pe hârtie rezultatul cercetărilor lor și o multitudine de gânduri evocatoare și laudative la adresa celui ce a fost „*un cărmuitor de oameni și un îndreptător al vremurilor, bătrân maiestuos care de pe scaunul său de arhieru conducea ca de pe un scaun de rege*”¹, cum îl descria la sărbătoarea centenarului nașterii

sale, Nicolae Iorga. Au fost prezentate minuțios, pe baza bogatelor surse arhivistice, a presei din epocă, a memorialisticii, a corespondenței și a bibliografiei existente, diferite aspecte ale vieții și activității pastorale, bisericesti, sociale, culturale, educaționale, politice și naționale ale omului și ierarhului Andrei Șaguna, reconstituindu-se, așadar, încă o dată portretul unui om care a jucat un rol central în viața Bisericii Ortodoxe și a națiunii române din Transilvania și Ungaria în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Nu trebuie însă să uităm că Andrei Șaguna a fost înainte de toate episcop și mitropolit, toate celelalte aspecte importante ale activității și vieții acestuia fiind, de fapt, puse în scopul slujirii și împlinirii misiunii și a vocației sale sacerdotale, dar și a dezideratului capital al acțiunilor desfășurate, anume restaurarea mitropoliei ortodoxe a Transilvaniei. Grijă sa arhierască și părintească față de preoții eparhiei, respectiv a tuturor păstoriiților săi, se poate vedea mai ales din scrierile sale cu caracter bisericesc: canonic, pastoral și omiletic.

¹ Antonie Plămădeală, „Momentul Șaguna în istoria Transilvaniei”, în volumul *In Memoriam: Mitropolitul Andrei Șaguna 1873-2003*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 18.

Dacă cele 26 de omilii publicate în Chiriaco-dromionul din 1855 s-au bucurat de atenția preoților Florea Mureșanu² și Dorel Man³, care le-au reeditat în anii 1945 și 2003 la Cluj, nu același lucru poate fi afirmat despre celelalte opere șaguniene. Constatăm însă, cu bucurie, că un prim pas înspre îndreptarea acestei insuficiențe a fost realizat de către părintele dr. Emil Cioară, lector la Facultatea de Teologie a Universității din Oradea, prin transliterarea și publicarea în anul 2008 a volumului de față.

Redactat la Sibiu în anul 1857 în limba română, cu grafie chirilică, volumul „*Teologia Pastorală pentru preoții de lege ortodoxă răsăriteană, tipărită cu binecuvântarea Excelenței Sale Preasfințitului Domn Andreiu Baron de Șaguna, Episcopul diecezan al Bisericii dreptcredincioase greco-răsăritene din Ardeal, Comendator al Strălucitului Ordin Austriac Leopoldin și Sfetnic din lăuntru de Stat al Maiestății Sale Cesaro-regești Apostolice*” vede astfel pentru prima dată lumina tiparului în alfabetul latin. Editorul orădean a purces în acest efort din dorința de a pune această lucrare la „*dispoziția unui cerc larg de cititori din rândul preoților, a studenților teologi precum și a tuturor acelor care au preocupări în domeniul Teologiei Pastorale, sau într-un cuvânt, iubitorilor de cultură*” (p. 5). Nepropunându-și însă să realizeze o ediție critică (cf. p. 5), părintele Emil Cioară a scăpat din vedere un aspect important evidențiat de părintele magistru Mircea Păcurariu, anume faptul că acest volum, deși face parte din șirul manualelor cu caracter teologic pe care marele arhiepiscop Andrei Șaguna le-a îngrijit, prefațat și publicat în decursul păstoririi sale, nu este unul original. Acesta reprezintă de fapt „*reeditarea cărții «Datoriile presviterilor parohialnici», tipărită la Buda în 1817, tradusă după ierarhii ruși Gheorghe Conischi și Partenie Sopcorschî, care mai apăruse în românește la Chișinău în 1823, la Iași în 1837 și la București în 1852, apoi la Râmnic în 1861*”⁴. Această scăpare de natură istorico-critică nu eclipsează însă valoarea teologică intrinsecă a volumului. Acesta cuprinde pe rând prefața editorului orădean, care prezintă o scurtă biografie a mitropolitului Șaguna, o succintă expunere a motivelor,

scopului și metodologiei ce au stat la baza intenției sale și o prezentare sintetică a volumului (pp. 3-33), textul adnotat și transcris în alfabetul latin al lucrării editate de Șaguna în 1857 (pp. 34-200) și o anexă ce conține lucrarea originală.

Manualul pastoral este structurat în 211 articole divizate în patru capitole mari, precedate de o „*Introducere în Învățătura Pastorală*”, în care Șaguna prezintă concis principalele aspecte ale misiunii și ale datorii preoțești. Arhiepiscopul ortodox transilvănean susține că preotul e „*dator a paște și a nutri turma sa cea cuvântătoare, adecă poporul lui Dumnezeu, în dreapta credință și în moralitate, a-l feri de călbeaza credinței deșerte și de veninul învățăturilor și credinței scâlciuite și împotrivoare cuvântului lui Dumnezeu și a-l povățui pe calea aceasta către fericirea cea veșnică care este scopul cel mai de pe urmă al omului și al dregătoriei preoțești*” (p.35). Structurarea în patru capitole își găsește explicația în cele patru responsabilități sau obligații pe care preoții, în concepția șaguniană, sunt datori a le împlini în activitatea lor. Prima se referă la obligația de a „*propovădui cuvântul lui Dumnezeu cu tot prilejul, și prin aceia pre parohienii săi a-i aduce către cunoștința Credinței și către cinstita viețuire a creștinătății*” (p. 35). A doua datorie a păstorului de suflete este de „*a petrece viața sa potrivit învățurii evaghelicești, și prin aceia a se arăta pre sine pildă sfintei viețuiri*” (p. 36). A treia responsabilitate a preotului privește „*întocmirea Tainelor lui Dumnezeu, a căror sfârșit este, ca pre cei ce cred în Hristos Domnul, să-i întărească în Credință, și în sfânta viețuire; și cu această mijlocire să-i deplinească pre ei spre viața cea veșnică, întru Împărăția Cerului*” (p. 36). A patra și cea de capătăi obligație a sacerdoților și a tuturor acelor care aspiră și se pregătesc pentru această slujire constă în rugăciunea neîncetată și cu tot sufletul către Dumnezeu, cerând iubitorului de oameni să „*le dăruiască lor pre Duhul Sfânt, pentru că Acesta unul, precum deplinește pre Preoți, așa și întru împlinirea datorințelor lor învățându-i spre tot adevărul (Ioan 16, 13) îi face pe ei nesfiiți, înțelepți și lucrători buni în via Domnului*” (p. 36).

Înainte de a trece la desfășurarea pe larg a celor patru responsabilități, Șaguna se adresează cu îndemnul de luare aminte către preoți, rugându-i: „*primiți dară voi, carii purtați sau vreți să purtați nume Păstoresc, primiți zic, învățătura aceasta cu așa osârdie, cu care s-au scris ea pentru voi, și o întrebuințați spre folosul vostru, și a sufletelor celor încredințate vouă, ca să nu vă numiți în deșert lumina lumii, să nu fiți povățuitori orbi orbilor, mergând și ducând în groapa pierzării, de unde nu va fi mântuire în veac*” (p. 38).

² Florea Mureșanu, *Predicile Mitropolitului Andrei Șaguna*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române Cluj, Cluj, 1945, CX + 219 p.

³ Dorel Man, *Mitropolitul Andrei Șaguna. Cuvântări bisericești pentru Sărbătorile domnești*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, 174 p.

⁴ Vezi în acest sens Mircea Păcurariu, „*Andrei Șaguna – Teologul*” în revista *TABOR*, anul II, februarie 2009, nr. 11, p. 7; Idem, „*Traduceri românești din literatura teologică rusă până la sfârșitul secolului al XIX-lea*” în *Studii Teologice*, anul 11, 1959, nr. 3-4, pp. 191-192.

Primul capitol vizează însăși tema preoției, tratând pe cuprinsul a nouă articole „*Ce este Preoția; de la cine este rânduită; și spre ce sfârșit; cât este de covârșită chemarea aceasta; cât este de ostentivă și primejdioasă; cine să pășească la dansa, și câte sunt părțile datorințelor presviteresti.*” Cu un cuprins mult mai extins, cel de-al doilea capitol prezintă în două părți datoria preotului de a învăța poporul întâi cu cuvântul și apoi cu fapta, autorul enumerând atât calitățile de care trebuie să dea dovadă fiecare presbiter în parte, cât și exemplul viu de unde aceștia trebuie să se inspire pentru a le dobândi: scrierile biblice și patristice, viețile apostolorilor și ale sfinților. Capitolul al treilea, intitulat „*Despre a doua lucrare Preoțească, adică despre întocmirea Tainelor*”, expune pe larg principiile pastorale privitoare la administrarea și împărțirea celor șapte Sfinte Taine. Cu un număr de subcapitole corespunzătoare fiecărei taine în parte, se punctează cu claritate o serie de aspecte și probleme de ordin canonic, liturgic, doctrinar și pastoral, ceea ce ne indică preocuparea și grija pentru ridicarea nivelului de pregătire și instruire al clerului. Acordându-se o atenție vădit mai mare Tainei Spovedaniei, căreia i se dedică cel mai amplu spațiu, se spune: „*Taina Pocăinței dintre toate celelalte lucrări de taină este pentru Preot lucrul cel mai ostentiv; pentru că cere osebite măiestrie și foarte mare grijă și nevoită, anume pentru aceea că aceea acest doctor duhovnicesc are de a lucra cu bolnavi și încă cu bolnavi de aceia ale căror boale sunt de multe feluri osebite*” (p. 114). Ultimul capitol este rezervat în întregime teme de căpătâi din slujirea sacerdotului, rugăciunea, pe care o prezintă a fi comunitară, individuală și sacramentală sau sacerdotală. Astfel, în cele două părți ale capitolului se vorbește întâi „*Despre rugăciunea de comun, și ce se cuvine a știi și a lua aminte într-însa*” și apoi „*Pentru rugăciune, ca datorință preoțească.*” Din acest capitol se desprinde un aspect esențial din slujirea arhierescă a autorilor, anume latura lor contemplativă, mistică și filocalică, de fierbinți rugători atât pentru sine, cât și pentru binele și mântuirea poporului și a lumii întregi. Se observă foarte clar cum insistă pe diferitele trepte ale rugăciunii, plecând de la cea din afară a gurii și îndemnând pe cea dinăuntru a inimii, ce se face în gând cu Duhul, cu credința și cu adevărul (pp.151-153). Pe lângă minunatele povești ce se lasă desprinse din aceste cugetări, amintim tâlcuirea rugăciunii domnești și prezentarea diferitelor feluri de rugăciuni ce se desprind din paginile scripturistice, dar și a stării și mijloacelor cu care rugăciunea trebuie însoțită, smerenia și zdrobirea inimii, respectiv înfrânarea și postul. Urmând exem-

plului Sfinților Părinți, se atrage atenția asupra faptului că rugăciunea preotului trebuie să se facă pentru toți și pentru toate, pentru cei vii și pentru cei adormiți, pentru poporeni și pentru împărat deopotrivă.

Volumul se sfârșește cu o concluzie cu valoare de îndemn pentru toți cei cărora le este adresată, afirmându-se: „*Cele scrise până aceea despre cele patru propuneri ale arătatelor datorințe destul sunt pentru cei ce n-au învățat învățăturile cuvântării de Dumnezeu, ca să le dea înțelegere, iară celorlalți voie și îndemănare către împlinirea aceloră. Întru urmarea acestora, a voastră este acuma, o Presviteri! a primi Cărtica aceasta cu dragoste, și a o citi cu luare de seamă. Întru acest chip poruncile și pildele Domnului cele scrise într-însa vor fi vouă spre deșteptarea întru datorințele voastre, spre învățătură și spre întărire. Singur Duhul Sfânt, Duhul adevărat, să fie vouă întru toate povățuirile, sfătuitoare și învățător*” (p. 197).

Oprindu-ne asupra conținutului textului, observăm că autorii surprind atât prin stilul de a scrie și a-și structura logic ideile și lucrarea în ansamblu, cât mai ales prin profundele cunoștințe scripturistice și patristice prin care își argumentează toate afirmațiile și pe care își fundamentează întreaga expunere. De la prima până la cea din urmă filă a lucrării sunt folosite o mulțime de citate atât din Vechiul cât și din Noul Testament, cu o exactitate impresionantă prin care se dă greutate biblică construcțiilor teologice. Observăm, de asemenea, că sunt utilizate în același scop scrierile marilor Părinți răsăriteni și apuseni. Printre cei mai frecvent amintiți și evocați nominal sunt Sfinții Ioan Gură de Aur, Grigorie de Dumnezeu cuvântătorul, Clement Alexandrinul, Vasile cel Mare, Augustin, Ambrozie, Atanasie cel Mare, Ieronim, Efreim Sirul, Grigorie de Nissa, Sinesie, Amfilohie episcopul Iconiei, Ioan Damaschin, Ignatie Purtătorul de Dumnezeu, Origen, Didim Alexandrinul, Ciprian, Metodie al Constantinopolului și Macarie, acestora adăugându-li-se cei doi apologeti antici Justin Mucenicul și Tertulian, dar și mitropolitul Petru Movilă al Kievului.

În lumina celor evidențiate se poate afirma că această lucrare, publicată de mitropolitul Andrei Șaguna la Sibiu în urmă cu 154 de ani, nu și-a pierdut actualitatea și valoarea mesajului teologic și pastoral, putând fi integrată de acum înainte cu ușurință în bibliografia cursurilor de teologie pastorală, deoarece conține „*toate acelea, care povățuiesc pre Preot către purtarea și împlinirea teoretică și practică a tuturor datorințelor dregătoriei sale păstorești*” (p. 35).

MIRCEA-GHEORGHE ABRUDAN*

* doctorand în istorie al Facultății de Istorie și Filosofie din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, cu o teză despre *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania între 1848 și 1918.*

Ciprian-Flavius Terinte, *Viața Bisericii conform metaforelor pauline. Perspectiva Apostolului Pavel privitoare la natura și menirea Bisericii, Societatea Biblică din România, Ed. Metanoia, Oradea, 2010, 350 p.*

În anul 2010 vede lumina tiparului, teza de doctorat a d-lui Ciprian-Flavius Terinte, lector universitar în cadrul Institutului Teologic Penticostal din București, susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, sub competența îndrumare a Pr. prof. univ. dr. Vasile Mihoc, personalitate marcantă a Teologiei biblice contemporane. Cartea este structurată în două părți cu cinci capitole, urmate de *Bibliografia selectivă* în care regăsim scrieri ale Sfinților Părinți, ale teologilor ortodocși contemporani, alături de lucrări de referință ale literaturii noutestamentare internațională.

Vechiul Testament pregătește și prefigurează Biserica care este preînchipuită chiar în rai, Edenul și istoria poporului Israel sunt rădăcini vechi-testamentare ale Bisericii, dar originea ei nu poate fi localizată în spațiul și timpul lumii create, ci în veșnicia Sf. Treimi (p. 48). Biserica este prezența Sfintei Treimi între credincioși prin har, organismul în care se realizează economia Sfintei Treimi în lume.

Sunt subliniate temeiurile Bisericii: treimic, hrisologic și pnevmatologic. Prin Întruparea lui Hristos Sfânta Treime intră în comuniune cu umanitatea. Fiul lui Dumnezeu se face fiul al omului, iar oamenii pot deveni astfel fii ai lui Dumnezeu prin har. Fiul se întrupează și ridică firea omenească la unirea ipostatică, iar Duhul Sfânt unește pluralitatea persoanelor umane în Hristos și între ele. Finalitatea Întrupării este Crucea și Învierea lui Hristos, momente decisive în acest proces al fondării ekklesiei lui Dumnezeu, de aceea prin oficierea Euharistiei, Biserica actualizează lucrarea mântuitoare a lui Hristos și însăși existența sa. Prin Jertfa Sa, Hristos își răscumpără Biserica și o sfințește, ea devenind a Lui. Învierea ocupă și ea un loc fundamental în procesul nașterii Bisericii, deoarece numai după Înviere trupul Mântuitorului a fost deplin pnevmatizat, prin Duhul, devenind transparent pentru a iradia către omenire puterea dumnezeiască. Ekklesia exista, deși se afla la începutul procesului de întemeiere în toată lucrarea Mântuitorului, consemnată în Evanghelii. Biserica s-a actualizat la Cincizecime devine purtătoarea darurilor Sf. Duh (p. 116-117).

Originea Bisericii este supranaturală, divină. Ceea ce îi face pe creștini să fie Biserica lui Dumnezeu nu e doar faptul că se adună în același loc, ci faptul că îi aparțin lui Dumnezeu și trăiesc

în Hristos. Deci εκκλησια nu e o asociație ome-nească sau un club religios, ci o comunitate creată și susținută de Dumnezeu (p. 132).

Sunt analizate în partea a doua șaptesprezece metafore eclesiologice pauline:

1. *fiii lui Dumnezeu* (Gal 3,6-4,7; Rom 8, 14-23). Duhul înfierii îi face părtași pe credincioși la rugăciunea Fiului lui Dumnezeu, ei se roagă acum asemenea Fiului. Este vorba aici de o trăire duhovnicească adâncă prin care omul își dă seama de noul său statut, nu de o simplă constatare intelectuală. Siguranța calității de fii ai lui Dumnezeu îi este conferită credinciosului de mărturia Duhului Sfânt unită cu cea a propriului său Duh (p. 170-171).

2. *Ierusalimul ceresc - mama tuturor creștinilor* (Gal 4, 21-30). Cetatea cerească a lui Dumnezeu a fost în vechime Israelul etnic, și capitala acestuia, iar acum este Biserica, Israelul înnoit prin Întruparea, moartea și Învierea Mântuitorului. Ierusalimul ceresc reprezintă Biserica universală (p.188).

3. *poporul lui Dumnezeu* (Gal 6, 14-16; Rom 9,1-11,32) – toți cei care se încorporează în Hristos, prin Botez, devin fii ai lui Dumnezeu și formează astfel un popor născut din Dumnezeu. Biserica este numele dat poporului lui Dumnezeu din era prezentă a istoriei mântuirii (p. 216-217).

4. *templul lui Dumnezeu* (I Cor 3,16-17; II Cor 6,14-7,1). Ceea ce face din comunitatea creștină templul lui Dumnezeu, este prezența Duhului Sfânt în mijlocul ei, sălășluirea Duhului Sfânt în comunitatea creștină ca într-un întreg, iar această prezență nefiind nicicum o experiență abstractă constă în experimentarea concretă a puterii lui Dumnezeu (p. 227-228).

5. *trupul lui Hristos* (I Cor 10,16-17; 12, 12-27; Rom 12, 3-8; Efes 1,22-23; 4,4; 11-16). Legătura sobornicească deplină între credincioși e realizată de Hristos prin Sfânta Euharistie, cei ce se împărtășesc se unesc într-o singură entitate duhovnicească numită trup. De la Capul, Hristos, sursa vieții, unității și a puterii înnoitoare prin trupul Său, Biserica se declanșează un proces de înnoire a întregului univers, Biserica este germele unei noi creații. Hristos umple tot universul de viață dumnezeiască și Biserica este numită plinătatea Sa, putându-se spune că umplerea universului de plinătatea puterii divine (energiei divine necreată, am sublinia noi) este un proces în derulare, iar domeniul în care se manifestă acum această plinătate

este Biserica. Bisericii i-a fost dată plinătatea puterii dumnezeiești prin care trebuie să se extindă în univers, pătrunzând și înnoind omenirea, apoi întreg cosmosul. Viața dumnezeiască a lui Hristos este transmisă trupului Său prin intermediul „legăturilor care îi dau tărie” (Efes 4,15) ce reprezintă slujirea sacramentală, preoția harică. Prin această slujire se menține unitatea trupului eclesial. Fiecare membru al Bisericii primește de la Dumnezeu măsura de putere potrivită prin care să lucreze pentru a spori unitatea Bisericii în vederea asemănării ei cu Hristos: unora Dumnezeu le-a încredințat slujirea sacramentală, altora le-a dat slujirea generală, toate făcându-se prin lucrarea harului.

6. *fii ai luminii și fii ai zilei* (I Tes 5, 5-8). Sf. Apostol Pavel le amintește creștinilor de nașterea lor duhovnicească de la singura lumină adevărată care este Dumnezeu. Prin credința în Mântuitorul ei au trecut de la întunericul spiritual al păgânismului la lumina Împărăției lui Dumnezeu. Sunt fii ai zilei celei neapuse, căci Hristos este „Soarele dreptății” (Mal 3,20) (p. 255).

7. *ogorul lui Dumnezeu* (I Cor 3, 7-9). Biserica este o comunitate care prinde viață numai sub acțiunea dăătoare de viață a lui Dumnezeu (p. 257).

8. *frământătură nouă, fără aluat* (I Cor 5, 7). Biserica este o comunitate înnoită de Dumnezeu, dar care se și înnoiește mereu prin curățirea fiecărui credincios de păcatul personal (p. 258).

9. *scrisoarea lui Hristos* (II Cor 3, 2-3). Biserica în ansamblul ei formează o epistolă a lui Hristos. Biserica este o creație a Sa (p. 258).

10. *mireasa lui Hristos* (Efes 5, 22-32). Curățirea spirituală este îndepărtarea păcatului din natura omenească, prin cuvântul Evangheliei (p. 295) și Sf. Taine, am adăuga.

11. *un singur om nou* (Efes 2, 14-18). Înnoirea firii omenești se face prin asumarea ei de către Hristos și împărtășirea noastră din ea, ca urmare a morții și Învierii Domnului, dând naștere în plan eclesial la ceea ce Sf. Pavel numește un singur om nou, adică o comunitate înnoită și nedivizată (p. 301).

12. *împreună-cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu* (Efes 2,19). Atât cetatea în care creștinii sunt împreună-cetățeni, cât și familia în care sunt cu toții membri îi aparțin lui Dumnezeu, cu care au o relație nouă (p. 305).

13. *templu sfânt în Domnul* (Efes 2, 21-22). Zidirea lui Dumnezeu nu e doar o structură neînsuflețită, ci un organism viu. Faptul că el se zidește încă, nu-L împiedică pe Dumnezeu să locuiască în acest templu, înseși prezența Sa face zidirea să crească (p. 307).

14. *lumină în Domnul* (Efes 5, 8-9). Credincioșii pot să fie lumină numai în Domnul, expresie care reliefează ideea de comuniune cu Mântuitorul, prin care membrii Bisericii participă al lumină, adică la viața dumnezeiască. Prin termenul lumină, Pavel descrie ontologic Biserica referindu-se la ce este ea prin împărtășirea de viața Sf. Treimi (p. 311).

15. *oșteni ai lui Hristos* (Efes 6, 11-17, expresia nu apare ca atare). Imaginea îmbrăcării cu armura lui Dumnezeu este un alt mod de a ilustra înnoirea naturii umane a creștinilor. Împărtășindu-se din firea dumnezeiască, ei devin părtași și la virtuțile duhovnicești, care vor putea birui toate ispitele (p. 313).

16. *casa lui Dumnezeu* (I Tim 3,15a). Biserica este comunitatea prin care Dumnezeu revarsă viața și puterea Sa făcând din ea o comunitate dinamică. Dumnezeu locuiește în mijlocul Bisericii, fiindu-i protector, dar și stăpân. În consecință conduita familiei eclesiale trebuie să reflecte prezența lui Dumnezeu (p. 320).

17. *stâlpul și temelie adevărului* (I Tim 3,15b). Evanghelia mântuitoare este o valoare ce trebuie păzită. Metafora descrie misiunea Bisericii în raport cu Revelația divină mântuitoare. Ea susține adevărul, în ciuda tuturor împotrivirilor, dar pentru a izbândi în sarcina-i sacră, ea trebuie să fie și temelie a acestui adevăr. Adevărul trebuie trăit, ca să stea la baza celui propovăduit, pentru ca ființa și activitatea Bisericii să formeze un tot, o structură indestructibilă (p. 322).

În cuprinsul lucrării, cu o foarte solidă argumentare biblică întâlnim aspecte eclesiologice de mare importanță: originea divină a organismului teandric, cu cele două aspecte: văzut și nevăzut, relația Hristos-Duhul Sfânt-Biserică, rolul preoției sacramentale și raportul ei cu preoția generală, funcția Bisericii de păstrare și propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu, dar nu și infailibilitatea ei. Nu este expusă modalitatea împărtășirii harului în Biserică-organ al mântuirii, făcându-se referire doar la Taina Sf. Botez, poarta de intrare în Biserică.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN