



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

3-4/2011

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

3-4

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Nicolae Bocșan, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Institutul Catolic din Paris, Franța
conf. dr. Marius Bucur, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
conf. dr. Ovidiu Ghitta, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea București, România
prof. dr. Iacob Mârza, Facultatea de Istorie și Filologie, Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba-Iulia, România
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Facultatea de Teologie Catolică, Universitatea Viena, Austria

Editori

lect. dr. Dan Ruscu, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Membri

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Marius Furtună, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

*Redacția aduce mulțumiri referenților care au contribuit
la creșterea calității articolelor publicate în prezentul volum.
Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.*

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

3-4

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

- 5 **Angelo DI BERARDINO**
 Diversitatea și unitatea creștinilor în primele trei veacuri/ Christian Diversity and Unity in the First Three Centuries
- 21 **Tincuța CLOȘCĂ**
 Atitudinea părinților greci ai Bisericii din veacurile II-III fața de tradiția oratorică / The Attitude of the Greek Fathers from the 2nd and 3rd Centuries Towards Oratory Tradition
- 31 **Liviu PETCU**
 Concepția despre îndumnezeire în Tradiția alexandrină: Origen și Clement / The Conception of Deification in the Alexandrian Tradition: Origen and Clement
- 45 **Andreea MÂRZA**
 Antonio Roselli și Tratatul *De ieunijs* de la Biblioteca Batthyaneum / Antonio Roselli and the Treaty on *De ieunijs* from Batthyaneum Library
- 55 **Ciprian SIMUȚ**
 Despre rugăciune cu Jeremy Taylor (1613-1667) / On Prayer with Jeremy Taylor (1613-1667)
- 73 **Ernst Christoph SUTTNER**
 Contradicție în credință sau ciorovăială între teologi? Discursul despre o contradicție în credință între Școala Ardeleană și Ortodoxie este rezultatul unei pretenții, de natură profană, la uniformitatea propovăduirii ecleziale / Contradiction in faith or theological bickering? The Discourse about a Contradiction in Faith between the „Școala Ardeleana” and Orthodoxy is the Result of an Actually Non-Ecclesiastical Attempt towards the Uniformization of Christian Teaching

- 85 **Gabriel ROMAN**
Particularități ale percepției morții în spațiul românesc / Peculiarities of the Death Perception in the Romanian Area
- 109 **Cristian BARTA**
Omul – chip și asemănare a lui Dumnezeu și chemarea sa la iubire: persoana relațională / Man – the Image of God – His Call for Love: the Relational Person
- 117 **Radu PREDA**
Familia și binele comun. Repere social-teologice / Family and the Common Good. Social-Theological Landmarks
- 133 **Ioan CHIRILĂ**
Fecunditatea tainei căsătoriei pentru Biserică/ The Fecundity of the Sacrament of Marriage for the Church
- 143 **Eugen JURCA**
Educația și traumele copilăriei. „Rănilor” copilăriei din perspectiva unor consecințe educaționale disfuncționale și premise ale implementării în cateheză familială/ Education and Childhood Traumas. The “Wounds” of Childhood from the Perspective of Dysfunctional Educational Consequences and the Premises of Implementing into Family Catechesis
- 155 **Marcel BODEA**
Fides et Ratio – Raportul dintre credință și rațiune. O lectură analitică / *Fides et Ratio* – The Relationship between Faith and Reason. An Analytical Approach

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 179 C. Tatai-Baltă / I. Fărcaș, *Iconostasul Catedralei Greco-Catolice „Sfânta Treime” din Blaj (Sec. XVIII)*, Alba Iulia 2011, 236 p. + il. (**Daniel IANCU**)
- 183 **PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE**

DIVERSITATEA ȘI UNITATEA CREȘTINILOR ÎN PRIMELE TREI VEACURI*

ANGELO DI BERARDINO**

ABSTRACT. *Christian Diversity and Unity in the First Three Centuries.* The differences of perspective in the expression of the one faith were experienced from the first centuries of Christianity, as the disciples were made aware of their mission to testify following the wish of the Saviour. As always, some were more attached to their forefathers' traditions, others more open towards innovation, but the community that perceived itself as the *ecclesia* was looking, though respecting diversity, towards unity in faith. Some groups held their own perspective as paramount, which soon gave birth to sects and heretic parties, which separated from the Church and followed their own way. These divisions were already at that time considered the work of evil. It is hard to tell when Christianity and the Church appeared, or if we can speak at the beginning of Christianity or rather of Christianities. The liturgical, disciplinary and doctrinal divergences (since each Church had its own traditions, and the more important ones influenced the others) of the different Churches did not break the *koinonia*, provided that they were considered in concordance with the one faith. The communion was kept up through correspondence and visits of Christians to other communities, through formulations of creeds, episcopal gatherings etc., but also through the interventions, in some serious situations, of the authority of the most prominent communities. The Christians of the first centuries had the sense of unity and plurality.

Keywords: diversity, unity, Church, Christianity, communion, primacy, Fathers, Paul, Hegesippus, Abercius

REZUMAT. *Diversitatea și unitatea creștinilor în primele trei veacuri.* Diferențele de perspectivă în exprimarea credinței una au fost experimentate încă din primii ani ai creștinismului, odată cu conștientizarea de către ucenici a misiunii lor de a da mărturie după porunca Mântuitorului. Ca întotdeauna, unii din discipoli erau mai atașați de tradițiile părinților, alții erau mai deschiși la nou, dar comunitatea creștină care se percepea tot mai mult ca *ecclesia* căuta, în deplin respect față de diversitate, unitatea întru crez; absolutizarea propriei perspective de către unele grupări nu a întârziat să dea de timpuriu naștere unor grupări sectare și eretice care s-au desprins de Biserică și au luat-o pe calea lor, această frângere a unității fiind socotită de antici rodul lucrării diavolului. Este greu de spus când s-au născut Biserica și creștinismul, respectiv dacă putem vorbi despre un creștinism sau mai degrabă despre niște creștinisme la început. Divergențele liturgice, disciplinare și doctrinare (căci fiecare biserică își avea propriile tradiții, iar bisericile cele mai însemnate exercitau o influență asupra altora în aceste

* Text al unei conferințe organizate de Institutul de Studii Patristice „Augustinianum” (Roma), în colaborare Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Facultatea de Istorie și Filozofie, Facultatea de Litere în spațiul Universității clujene pe 24 noiembrie 2011; traducere Simona Ștefana Zetea.

** Prof. Pontificia Università Lateranense, Istituto Patristico Augustinianum; contact: angelo.diberardino@gmail.com

domenii) între diferitele biserici nu rupeau *koinonia* dacă erau socotite compatibile cu credința. Comuniunea se păstra prin schimbul epistolar și vizite ale creștinilor în alte comunități, formularea simbolurilor de credință, adunări episcopale etc. dar și prin intervenții, în caz de divergențe grave, ale comunităților cu autoritate. Creștinii primelor trei veacuri aveau simțul unității și pluralității.

Cuvinte cheie: diversitate, unitate, Biserică, creștinism, comuniune, primat, părinți, Paul, Hegesip, Abercius

Oare care va fi fost experiența primară a celor dintâi uncenici ai lui Isus imediat după arestarea și moartea sa? Au fugit, s-au împrăștiat, se simțeau rătăciți, și pentru că se temeau să nu o sfârșească precum învățătorul lor. Faptul că au descoperit mormântul gol și, încă mai mult, aparițiile celui înviat sunt lucrurile care le-au schimbat viața. *Faptele Apostolilor* ne spun că se adunau laolaltă pentru a se ruga, că se duceau și la Templul din Ierusalim, că frângeau pâinea împreună. Duceau oarecum o viață comunitară. Vor fi rămas cu toții la Ierusalim, așa după cum insinuează Luca (vorbind de apariții care au avut loc numai la Ierusalim) ori se vor fi dus și în Galileea? Vor fi rămas mai întâi la Ierusalim și apoi se vor fi dus în Galileea (potrivit lui Matei și Ioan au fost în ambele locuri), întorcându-se mai apoi iarăși la Ierusalim? Lucrul cel mai însemnat se subînțelege: acum se constituie amintirea lui Isus. Ce fac cei Doisprezece odată ce li se realcătuiește grupul? Conștientizează faptul că trebuie să continue misiunea lui Isus: să dea mărturie (Luca), să propovăduiască și să boteze (Matei), să ierte păcatele (Ioan). Câtă vreme vor fi rămas împreună pentru a încheia amintirea lui Isus? Reconstituirea lui Luca, în Evanghelie și în Fapte, pare lineară: nu au zăbovit îndelung, despărțindu-se apoi pentru ca fiecare să se dedice respectivelor domenii de misiune.

A). Originile creștine

Timpul ce a urmat Paștilor ebraice a fost cel în care au ținut amintirea lui Isus, a ceea ce a spus și ceea ce a făcut el, preocupându-se să citească persoana și lucrarea sa în lumina Scripturilor ebraice și să-i reformuleze spusele în lumina noilor împrejurări.¹ Între acestea, s-au preocupat să interpreteze moartea Celui Drept, respins și persecutat, pe nedrept trimis la moarte. Aveau a răspunde și la o altă întrebare: ce anume trebuia să facă ei acum? Putem socoti că pornind de la această experiență și de la reflecțiile legate de aceasta au elaborat cei care l-au urmat un ansamblu de idei fundamentale, mai cu seamă aceea a morții răscumpărătoare a lui Cristos, izbăvitor și mesia, a iertării păcatelor, a necesității botezului, a cinei euharistice, a învierii trupului, a vieții veșnice, a darului Spiritului etc. Potrivit Evangheliei lui Ioan, în cuvântarea din timpul Cinei de pe urmă, Isus făgăduiește trimiterea de către Tatăl a Paracletului pentru a întregi și desăvârși învățătura sa: „Mângâietorul, Spiritul Sfânt, pe care-l va trimite Tatăl, în numele meu,

¹ Cfr. J.D.G Dunn, *La memoria di Gesù*, Brescia 2006.

acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu.” (In 14,26). Evangheliile sunt denumite, încă de la mijlocul secolului al II-lea, „amintirile apostolilor” (1 *Apologia* 66,3; *Dialogul cu Trifon* 100,4).

Ucenicii lui Isus – Petru, Iacob, Ioan și ceilalți – au conștientizat faptul că sunt un nou popor, că alcătuiesc un nou legământ; cu alte cuvinte, se naștea încet-încet simțul unei *ecclesia*, care se înrădăcinează în îndelungata tradiție ebraică. Pornind de la experiența pe care o trăiseră împreună în Palestina, îmbogățiți de credință și de speranță, cei care-l urmau și-au împărțit terenul de misiune. Îndatoririi de „a-și aduce aminte” i se adăuga acum în ceea ce-i privea și aceea de „a da mărturie”. Cele din urmă vorbe ale lui Isus mai înainte de a se înălța la cer au fost: „Veți lua putere, venind Spiritul Sfânt peste voi, și îmi veți fi mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (Fp Ap 1,8).

Consider importantă mărturia lui Paul: după trei ani de la convertirea sa el s-a dus la Ierusalim pentru a-l întâlni pe Petru, deoarece această cetate era mai potrivită pentru încheierea amintirii lui Isus, întrucât acolo se petrecuseră tragicele evenimente de pe urmă. El scrie: „Apoi, după trei ani, m-am suit la Ierusalim ca să-l cunosc pe Chefa și am rămas la el cincisprezece zile. Iar pe altul din apostoli n-am văzut decât numai pe Iacob, fratele Domnului. Iar cele ce vă scriu, iată (spun) înaintea lui Dumnezeu, că nu vă mint” (Gal 1,18-20). Paul îl cunoștea deja pe Isus. Pentru ce se duce să-l întâlnească pe Petru? Dacă, pe de o parte, Paul voia să-și afirme independența față de biserica din Ierusalim, pe de altă parte, s-a dus în cetate pentru a cunoaște mai bine amintirea lui Isus. Dar unde se duseseră ceilalți apostoli de nu mai stăteau la Ierusalim? Misiunea lor în pământul Palestinei a avut doar un succes relativ, pentru că nu au fost mulți iudei care să îmbrățișeze noile învățături. Paul a izbândit în schimb mai mult între păgâni și în afara pământurilor lui Israel; Paul, un evreu care respecta cu strictețe legea, care fusese, așa după cum însuși declară, un cumplit prigonitor al acestora, de acum devenise un răspânditor plin de zel al noilor învățături: „ați auzit despre purtarea mea de altădată întru iudaism, că prigoneam peste măsură Biserica lui Dumnezeu și o pustiam” (Gal 1,13).

Paul a mai întreprins încă o însemnată călătorie la Ierusalim după vreo paisprezece ani, către anul 51. „Apoi, după paisprezece ani, m-am suit iarăși la Ierusalim cu Barnaba, luând cu mine și pe Tit. M-am suit, potrivit unei descoperiri, și le-am arătat Evanghelia pe care o propovăduiesc la neamuri, îndeosebi celor mai de seamă, ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zadar (Gal 2,1-2)... Și cunoscând harul ce mi-a fost dat mie, Iacob și Chefa și Ioan, cei socotiți a fi stâlpi, mi-au dat mie și lui Barnaba dreapta spre unire cu ei” (Gal 2,9). Cu prilejul acestei vizite, Paul i-a întâlnit iarăși pe Petru, pe Iacob și deopotrivă pe Ioan.

Paul simțea nevoia să-și pună propria învățătură față în față cu a celorlalți, pentru că erau unele diferențe radicale, fiecare vădind însă respect față de ceea ce învăța celălalt și, în fapt, dându-și mâna, în semn de bună înțelegere. Acum se află în plin avânt încheierea tradiției orale, pentru că nu avem nicio dovadă că și-ar fi pus laolaltă ideile în scris. În același timp, aveau a se confrunța cu o mulțime de noi probleme și noi dificultăți și aveau de căutat soluții pentru noile situații. *Faptele Apostolilor* (15,1-29) oglindesc această stare de nesiguranță plină de greutate; în fapt, „Paul și Barnaba se împotriveau cu hotărâre și

grăiau cu însuflețire împotriva acelor” care propovăduiau necesitatea respectării prevederilor mozaice. Cu toate acestea, exista un singur izvor inițial, același pentru multe persoane care aveau acum perspective deosebite și insistau pe felurite aspecte. Unii dintre ei erau mai credincioși față de tradiția Părinților, alții în schimb erau mai deschiși noului. Din același izvor s-au născut o mulțime de pâraie, dar se căuta – prin intermediul confruntării părerilor și al dialogului – adoptarea unei poziții comune. Se manifesta diversitatea într-o comuniune exprimată prin gestul întinderii mâinii.

În plus, pentru cei din antichitate și, prin urmare, și pentru creștini, transmiterea prin viu grai era de mare însemnătate. Un artist arborigen australian, Wandjuk Marika, a scris relativ la tradiția orală a neamului său: „Noi nu am avut cărți nicicând, noi nu ne-am pus legile în scris; acestea se păstrează în ceremoniile noastre, în cântările noastre, în arta noastră” (Melbourne Museum).

Însă deja de pe vremea celei dintâi generații creștine unii erau încă mai îndepărtați de poziția comună asupra elementelor fundamentale; textele neotestamentare reflectă această situație fluidă. Nu era ușor să se stabilească granițe. Polemicile din generațiile următoare ne arată că a crescut numărul grupărilor care au luat-o pe calea lor, frângând comuniunea cu celelalte comunități.

Păgânul Celsus, un observator extern, către sfârșitul secolului al II-lea, remarca felul în care proliferau sectele ce purtau numele de creștine, pentru că se revendicau de la Isus Cristos (Origen, *Contra lui Celsus* 5,61-62), și felul în care rivalizau unele cu altele. El scrie: „aruncă unii împotriva celorlalți ocările cele mai înfricoșătoare, care se pot și care nu se pot rosti, și nu sunt dispuși să lase de la ei cât de puțin pentru buna înțelegere” (5,63). Cu toate acestea, observa că exista între acestea o grupare pe care o socotea cea mai însemnată, dat fiind numărul membrilor săi și importanța doctrinei ei; o definea drept „biserica mare” (5,59). Expresia aceasta s-a bucurat de succes și este întrebuințată până astăzi, cu un sens diferit, pentru a deosebi biserica ortodoxă de feluritele grupuri și grupulețe de eretici. Creștinismul veacului al II-lea nu este monolitic ca structură, ca învățătură și ca liturgie. Deosebirile erau uneori foarte mari, ele reducându-se treptat, odată cu trecerea vremii: ex. sărbătoarea Paștilor, atât în ceea ce privește data celebrării, cât și conținutul său teologic.

Felul în care era prezentată o erezie sau o schismă în antichitate era simplu și linear: Tatăl l-a trimis pe Fiul, pe Cristos, care a propovăduit și a întemeiat Biserica, trimițându-i pe apostoli să-i răspândească pretutindeni învățătura. Niște oameni răi, întărâțați de diavoli, au semănat ereziile, începând cu perioada postapostolică, stârnind dezbinări. Perioada apostolică era curată și nevinovată, după cum scria Egesip încă din veacul al II-lea: „Biserica a rămas fecioară curată și nepervertită, întrucât, și dacă au existat, aceia care căutau să strice rânduiala cea sfântă a vestirii Izbăvitorului totuși lucrau într-un tunică noaptea, pitiți prin vizuini. Atunci însă când sfântul colegiu al apostolilor a cunoscut, în felurite moduri, apusul vieții... greșeala necredinței a început să se-nfiripe prin mijlocirea acelor care învățau «altceva»” (Eusebiu, *Istoria bisericească* 3,32,7-8).

Iudaismul antic nu socotea drept importantă unitatea învățăturii, ci mai degrabă felul de a trăi în particular și în societate. Cu toate acestea, practica „excomunicarea”, adică expulzarea din sinagogă (*minim*). Pentru creștini în schimb era importantă atât

împărtășirea aceleiași învățături – ca și sistem socio-cultural ce implica o sinteză și o atestare a apartenenței și crezului creștin în lume și în timp – cât și felul de a trăi acasă și în lume. Prezentarea ereziei și atitudinii ereticilor, așa cum este expusă de Egesip în pasajul citat și în altele redade de Eusebiu, a fost cea obișnuită în antichitate. În realitate, lucrurile au mers în alt fel și într-un mod mai complex. Anticii atribuiau proliferarea sectelor și a opiniilor, potrivit mentalității antice păgâne și creștine, ispitei diavolului, acel „*princeps haereticorum*” (Ieronim, *Comm. in Ezech* 10,32). Părinții văd fără excepție și pretutindeni lucrarea diavolului, insistând neîncetat asupra-i, atât din pricina răspândirii ereziei, cât și din pricina faptului că prindea la mulți (Origene, *Hom. in Ezech.* 1,12; *Hom.36 Ps.* 4,1); Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească.* 4,7,1-2); ereticul strecoară în biserică învățături străine și perfide, sfășiind comunitatea (Origen, *Hom. Lev.* 4,8).

În plus, veacul al II-lea este deosebit de rodnic în scrieri creștine; multe dintre acestea aparțin unor autori cunoscuți, numeroase altele sunt ale unor autori necunoscuți. Mare parte dintre aceste texte sunt numite apocrife creștine cu caracter biblic, întrucât sunt întrucâtva paralele textelor biblice ale Noului Testament: evangheliile, faptele apostolilor, epistole și apocalipse. Între cele mai vechi apocrife putem să amintim *Evanghelia lui Petru*, aceea a *Evreilor*, așa-numita *Protoevanghelie a lui Iacob*, *evanghelia Egiptenilor*, *Evanghelia lui Toma*, *Propovăduirea lui Petru*, *Faptele lui Paul și Tecla*, *Apocalipsa lui Petru*, *Înălțarea lui Isaia*.

B). Când iau naștere biserica și creștinismul?

În ultimii ani s-a stârnit o dezbatere aprinsă asupra originilor creștinismului. Două sunt întrebările fundamentale: a) când se poate vorbi despre despățirea de iudei? b) când își are începutul creștinismul catolic (ortodox)? Aceste două întrebări sunt legate de o alta: când anume a fost întemeiată biserica? Trebuie să amintim faptul că termenii „creștinism” și „biserica” nu se referă la același lucru. Prin „creștinism” înțelegem, în limbajul comun, o nouă religie, care poate exista fără o formă de organizare. Unii oameni pot fi creștini fără a aparține bisericii. Prin „biserica” înțelegem o comunitate organizată, care are o ierarhie. Așadar „biserica” și „creștinism” nu sunt sinonime. La originile creștinismului putem avea una sau mai multe biserici care reprezintă ramificații ale iudaismului precum atâtea și atâtea secte din cadrul acestuia.

Relativ la această ultimă întrebare, putem răspunde pe scurt după cum urmează. Isus vorbea despre împărăția lui Dumnezeu și nu despre organizația religioasă numită mai apoi biserică; nu găsim în evangheliile expresii care să facă referire la fondarea unei noi comunități religioase, o nouă comunitate a celor care-l urmează pe Isus distinctă de religia obișnuită. Multe parabole (despre pescuirea minunată, semănător, sămânță și copac etc.) vorbesc despre creșterea împărăției lui Dumnezeu. Isus își percepea misiunea ca un instrument pentru convertirea poporului lui Israel. Isus i-a spus femeii canaaneence: „Nu am fost trimis decât la oile cele rătăcite ale casei lui Israel”. Însă, după învierea lui Isus, cei care au mers după el, urmându-i porunca exprimată limpede, nu s-au îndreptat numai către fiii lui Israel, ci către toți bărbații și femeile. Înainte de Înălțarea la ceruri, apostolii îl întrebă pe Isus: „Doamne, oare, în acest timp vei așeza Tu, la loc, împărăția lui Israel?”. Însă El a răspuns: „Nu este al vostru a ști anii sau vremile pe care Tatăl le-a

pus în stăpânirea sa, ci veți lua putere, venind Spiritul Sfânt peste voi, și îmi veți fi mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (Fp Ap 1,6-8; cf. Mt 28,19; Mc 16,15; Rom 10,18; Col 1,23).

Istorisirea inaugurării acestei misiuni universale, adresată și neamurilor, se concretizează în două episoade cruciale. Este vorba întâi de toate de ceea ce a făcut Petru și de întreprinderea celei dintâi călătorii misionare de către Paul. Atunci se petrece o puternică schimbare de perspectivă, care a fost greu de acceptat de către toți primii creștini, Faptele Apostolilor vorbind de-a dreptul de împotriviri și discuții. Unii îi primesc pe păgâni în cadrul noului legământ, condiționându-i însă: „Dacă nu vă tăiați împrejur, după rânduiala lui Moise, nu puteți să vă mântuiți” (Fp Ap 15,1; cf. Fp Ap 15,5). Episodul botezului centurionului Corneliu, redat de Faptele Apostolilor (10-11), exprimă acțiunea misiunii universale de evanghelizare, lămurită pe larg de către Petru înaintea comunității de la Ierusalim. Botezul este administrat fără ca lui Corneliu și membrilor familiei sale să li se ceară circumcizia. Petru subliniază această deschidere universală și în „conciliul” la care se face referire în capitolul 15 din Fapte. Raportul cu neamurile se schimbă, întrucât cei care le aparțin încetează a mai fi socotiți persoane necurate, care se cer evitate și alături de care nu se poate mânca. Momentul în care Petru intră în casa lui Corneliu care „îi aștepta și chemase acasă la el rudeniile sale și prietenii cei mai de aproape” (Fp Ap 10,24) este însemnat și solemn. Hotărârile adunării (conciliului) de la Ierusalim (Fp Ap 15,12-35) înlesnesc deschiderea universală, însă nu înlătură cu totul împotrivirea, care va dăinui și în veacul al II-lea, după cum relatează Iustin: există creștini care respectă legea mozaică și vor să le-o impună tuturor; alții sunt în schimb toleranți, pentru că o respectă fără a pretinde să fie urmată de toți; în fine, alții nu dau nicio importanță preceptelor rituale ale Legii (*Dialogul* 47). Dispozițiile redată în *Fapte* reprezintă o recunoaște oficială din partea apostolilor și a bătrânilor din Ierusalim a evanghelizării celor dintre neamuri și a primirii lor cu drepturi depline în comunitatea noului legământ. Această nouă comunitate acum se deosebește în mod oficial de cea dinainte și se desparte de matricea sa iudaică. Luca îl menționează pentru ultima oară pe Petru cu prilejul adunării de la Ierusalim; de acum înainte se concentrează asupra lui Paul care-și continuă misiunea printre păgâni.

Ne putem întreba iarăși acum: când a fost întemeiată biserica creștină? Cred că nu se poate stabili un moment anume al întemeierii bisericii, ca un fel de act juridic fondator încheiat la un moment anume. Nașterea sa este lentă și continuă. Se întrunesc toate premisele necesare încă dinainte de moartea lui Isus, pentru că se constituie grupul celor „doisprezece” care este ca o primă structură ce constituie nucleul unei comunități. În acest grup i se acordă o întâietate aparte lui Petru. Cei „doisprezece” sunt cei care iau parte la cina de pe urmă a lui Isus și cei care-l însoțesc până la Ghetsemani. Abia după moartea și învierea lui Isus, cei „doisprezece” și ceilalți ucenici ai săi, prezenți la Ierusalim, împreună cu Maria, se reunesc în „adunare” pentru a se ruga împreună și pentru a frânge pâinea. „Biserica”, adunare rugătoare care se deosebește de comunitatea iudaică, devine o entitate autonomă în perioada postpascală. Consacrarea sa, într-un fel, are loc în ziua de Rusalii, prin coborârea Spiritului sfânt. Conștiința de a fi o entitate nouă, deosebită de matricea iudaică, se dezvoltă încet între ucenici; această nouă comunitate este numită în

Faptele apostolilor *Cale* (ex 9,9; 19,9; 19,23; 22,4; 24,22). Paul spune: „Eu am prigunit până la moarte această cale, legând și dând la închisoare și bărbați și femei” (Fp Ap 22,4; 24,22). *Calea* este o învățătură trăită de o comunitate. Odată cu intrarea păgânilor pe această *Cale*, comunitatea creștină se deschide către o dimensiune nouă și universală, fără de hotare de limbă sau rasă. Însuși faptul că se numesc „creștini” accentuează mai mult conștiința de sine a unei noi comunități. Totuși noua comunitate se naște și crește ca biserică în preajma celebrării euharistice, care este oficiată întru amintirea lui Cristos și în care se creează o nouă identitate întru spiritul lui Cristos. Adunarea cea rugătoare este manifestarea concretă și vizibilă a bisericii.

Încă de la început, comunitatea creștină s-a socotit drept poporul lui Dumnezeu; aceasta a fost o idee eficace și puternică pentru crearea unei identități religioase și sociale, dar și pentru a alimenta coeziunea și mândria de a-i aparține. Cel puțin într-un astfel de sens exclusivist poate fi trăită și interpretată față de ceilalți. În realitate și alte neamuri s-au socotit popoare ale lui Dumnezeu, mai cu seamă poporul lui Israel, legat de descendența lui Avraam și ales de către Dumnezeu. Atunci în ce sens este comunitatea creștină poporul lui Dumnezeu? Cu siguranță nu în sensul tradițional iudaic, deoarece întreaga omenire este într-un fel poporul lui Dumnezeu, care l-a trimis pe Fiul său spre a-l izbăvi prin moartea sa. Acea parte a omenirii care constituie Biserica a fost aleasă de Dumnezeu pentru a fi în slujba mesajului mântuirii, al evangheliei lui Isus Cristos în favoarea tuturor, pentru că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să fie izbăviți: „care (Dumnezeu) voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină.” (1Tim 2,4).

Acum să ne întoarcem la cele două întrebări cu privire la nașterea creștinismului. Ca și fundal pentru cele două întrebări, unii afirmă că spre sfârșitul veacului al doilea se naște creștinismul – îndeobște aceștia vorbesc despre creștinisme; înainte de aceasta ne găsim într-o situație foarte ambiguă și fără prea multe pârghii. Această afirmație este dovedită cu diferite tipuri de argumente. Întâi de toate se consideră mai tardivă despărțirea dintre creștini și iudei. În lumea anglosaxonă se folosește expresia „parting the ways”, după celebrul titlu al unei cărți a lui James Dunn. Se poate observa că, dacă în anumite cazuri, distincția nu este cu desăvârșire realizată, în altele despărțirea se realizează deja din primele decenii ale istoriei comunităților creștine.

Păgânii îi deosebesc foarte devreme pe creștini de iudei. În fapt, persecuția lui Nero care a avut loc prin anul 64 d.Cr. la Roma a lovit numai în creștini, iar nu și în iudei, care nu numai că erau foarte numeroși la Roma, dar erau și urâți de către romani. Tacitus, care a murit către anul 117 d.Cr., scrie: „Nero, pentru a înăbuși zvonurile care circulau, i-a învinovățit și lovit cu pedepse îndelung căutate pe aceia care, urâți de oameni din pricina nelegiuirilor lor, se numeau creștini. La obârșia acestui nume se află Cristos care, pe vremea domniei lui Tiberiu, a fost trimis la moarte din porunca procuratorului Ponțiu Pilat” (*Annales* 15, 44,2). Plinius cel Tânăr, în scrisoarea sa către împăratul Traian, redactată către anul 111, vorbește pe larg despre creștini, despre răspândirea lor în Bitinia și Pont, despre purtarea lor, despre numărul lor; nu-i confundă nicidecum cu iudeii, chiar dacă aceștia erau numeroși în Asia Mică (*Ep.* 10,96). La fel și alți autori păgâni din veacul al II-lea, cum ar fi împăratul Hadrian, Suetonius, Epictet, Lucian de Samosata,

Marcus Aurelius, Frontonius etc. (cf. P. Carrara, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Florența 1984) îi deosebesc bine pe creștini de iudei, atât la Roma, cât și în orient. Pe bună dreptate remarcă Goodman că, „atunci când au fost prizoniți creștinii... de către funcționarii Statului, au fost prizoniți nu pentru faptul de a fi fost iudei, ci pentru că erau «atei», adică pentru că nu se închinau altor zei. Dat fiind faptul că... exceptarea de la acest cult era un privilegiu special, aflat în continuare în vigoare, acordat iudeilor, întemeiat pe faptul că aceștia din urmă nu participaseră niciodată la alte culte, este limpede că funcționarii care-i pedepseau pe creștini nu îi socoteau din rândurile iudeilor”.²

Împăratul Vespasian, după distrugerea Templului de la Ierusalim, a impus tuturor evreilor răspândiți prin întregul imperiu așa-numitul *fiscus iudaicus*, adică o taxă de doi dinari pe care trebuia să o plătească în locul jumătății de șechel pe care-l plăteau pentru menținerea Templului; încasările erau destinate templului lui Jupiter Capitolinul din Roma. Cei care părăsiseră iudaismul erau scutiți de această taxă. Câtă vreme darea pentru Templu trebuia să fie plătită numai de către bărbații adulți, cea pentru templul roman trebuia în schimb să fie vărsată de toți, până și de copii și femei, până la împlinirea vârstei de 62 ani.³ Se păstrează monede romane cu inscripția *fiscus iudaicus*;⁴ nu se știe când a fost abolită cu totul această taxă.

Nu doar că autoritățile romane trebuie că-i deosebeau bine pe creștini de ceilalți, ca și „atei” și, deci, socotindu-i demni de prigoană, dar și populația îi distingea limpede. În *Epistola creștinilor* din Smirna, care istorisește martiriul lui Policarp, este scris că iudeii au colaborat la condamnarea și uciderea episcopului din Smirna (*Martyr. Pol.* 12,2; 13,1; 18,2). În *Faptele martirilor*, pentru a fi condamnați, cei care credeau în Cristos se mărgineau să spună „sunt creștin”. Autorii păgâni din veacul al II-lea, începând cu Plinius în 111 aproximativ, nu-i confundă pe creștini cu iudeii. Păgânul Lucian de Samosata, deși vorbește cu dispreț despre ei, îi cunoaște îndeajuns pe creștini și felul lor de a trăi. El face referiri la însemnătatea pe care o au cărțile pentru aceștia și la practica exegetică, la schimbul de epistole între comunitățile creștine, la persecuție, la mituirea străjerilor pentru a putea obține eliberarea sau a-i putea vizita pe cei întemnițați, la disprețuirea morții pentru afirmarea credinței, la învățătura despre nemurire, la simțul fraternității, la punerea în comun a bunurilor, la excomunicare etc. (*Moartea Pelegrinului*). Aceași cunoaștere o vedește și Celsus care scrie o lucrare împotriva lor și nu împotriva iudeilor, în cea de-a doua jumătate a secolului al II-lea. Lucrarea, probabil scrisă la Roma, trebuie că era destul de răspândită între păgâni, de vreme ce Origene s-a simțit dator să o combată câteva decenii mai târziu, între 244 și 248. Păgânul Celsus pune în scenă un iudeu care aruncă împotriva lui Isus diverse invective, socotindu-l mag și vrăjitor și istorisind o versiune fantezistă a vieții sale, diferită de cea din tradiția creștină.

În ceea ce-i privește pe autorii creștini, care îi disting pe creștini de iudei, se poate aminti *Didahia*, *Epistola* lui Clement și cea a lui Ignațiu din Antiohia. Acesta prezintă

² M. Goodman, *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche*, Bari 2009, 584s.

³ S. Fernández Ardanaz/ R. González Fernández, *El „fiscus iudaicus” y las posiciones políticas de los cristianos de Roma bajo Domiciano*, Madrid 2005.

⁴ M. Goodman, Nerva, the *fiscus Judaicus* and Jewish identity, *Journal of Roman Studies* 89, 1989, 26-39.

creștinismul ca deosebit de iudaism, afirmând: „Nu creștinismul este cel care a crezut în iudaism, ci iudaismul este cel care a crezut în creștinism” (*Epistola către Magnesieni* 10, 3).

În cealaltă accepțiune se susține că inițial existau diferite forme de exprimare ale creștinismului; astfel se accentuează diversitatea învățăturii și practicii; sunt puse în evidență mai cu seamă divergențele, uneori în detrimentul elementelor comune fondatoare. Din când în când sunt aduse în prim-plan divergențele secundare, lăsându-se în plan secund conținuturile esențiale, fără de care creștinismul nu ar mai fi ceea ce este. Sunt reevaluate școlile gnostice, care sunt socotite deopotrivă cu creștinismul oficial. Potrivit celor care reconstituie în acest fel lucrurile, grupul predominant este cel care a creat un canon al Scripurilor recunoscute,⁵ a stabilit unele idei teologice reprezentative și a creat o organizare ierarhică presupunând monoepiscopatul. Păreră că numai încet s-a afirmat creștinismul normativ a început să se răspândească pornind de la teza lansată de Walter Bauer⁶ în 1934; aceasta presupune punerea în paralel într-o primă etapă a ortodoxiei cu diferitele erezii; într-o a doua etapă – o tendință de dominare asupra celorlalte, care sunt socotite drept eretice. Așa-numita ortodoxie provine de la Roma și este impusă prin acorduri cu bisericile din Corint și Alexandria. Precumpănirea unei „școli” în raport cu celelalte este pur și simplu fortuită și se datorează unor factori politici, sociali și religioși.

C). Complexitatea creștinismului antic

Studiile moderne ne-au ajutat să înțelegem mai bine geneza istorică a creștinismului, dezvoltarea sa, răspândirea sa, organizarea sa. Se înregistrează o dezvoltare în toate sensurile, dacă privim cu mai mare atenție la amănunțele și complexitatea diferitelor comunități creștine, la felurile tendințe, nu numai doctrinale, dar și organizatorice, liturgice și ascetice. Cu toate acestea, este vorba de deosebiri și deosebiri, neputându-se pune între toate semnul egalității și neavând toate aceeași greutate. Unele erau socotite legitime, altele în schimb erau respinse. Despre unele se considera că se încadrau în tradițiile fondatoare – transmise fiind prin viu grai – și că merg pe linia textelor recunoscute drept fundamentale. Episodul istorisit de către Eusebiu în legătură cu *Evangelia lui Petru* este foarte semnificativ (*Hist. Eccl.* 6,12,2-6).⁷ Către finele veacului al II-lea, episcopul de Antiohia, Serapion, a înlăturat această evanghelie pentru că nu se potrivea cu învățătura transmisă pe cale orală. El scrie: „înlăturăm pornind de la ceea ce cunoaștem falsele scrieri care poartă astfel de nume, știind că nu ne-a fost transmis nimic de acest fel”. Într-o primă etapă Serapion îngăduise lectura acestei mici lucrări, pe care nu o cunoștea încă direct, pentru faptul că se afla în posesia unei comunități creștine, aceea din Rhosos, care se afla în comuniune cu aceea din Antiohia; el emite apoi o judecată negativă pornind de la conținutul său și, deci, de la tradiția orală a bisericii sale întemeiate de unul dintre

⁵ *Le canon du Nouveau Testament: regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, F. Amsler et al. (ed.), Geneva 2005.

⁶ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* Tübingen 1934; cf. *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris 2009.

⁷ É. Junod, Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre. D'un Évangile à un psseudépigraphe, *RSLR* 24, 1988, 3-16.

apostoli. Ba mai mult, tocmai episcopul a fost acela care a hotărât mai devreme că poate fi acceptată, întrucât el era chezașul unității credinței și ortodoxiei în comunitatea antiohiană.

Acest exemplu ne ajută să pătrundem în practica bisericii antice. Nu toate comunitățile aveau același canon în veacul al II-lea. Pornind de la criteriul acceptării reciproce a textelor și tradițiilor teologice și liturgice, se tindea să se creeze o anumită uniformitate. Lipsa un centru de decizie și se simțea nevoia inventării unor instrumente pentru a rămâne în comuniune într-o dreaptă credință, respectiv a excluderii unor învățături care o puteau compromite. Numai în veacul al IV-lea este complet canonul Noului Testament. Am făcut referire la „criteriul primirii” care cred că este fundamental pentru a înțelege dezvoltarea canonului, a instituțiilor, a liturgiei, a învățăturii creștine etc. Faptul că numai cele patru evanghelii, că numai acestea și aceasta destul de devreme, au alcătuit Scriptura pentru toate bisericile, în același timp fiind respinse alte texte, deși se recomandau drept apostolice, este rodul deschiderii între biserici.

La fel trebuia să se întâmple în alte contexte cu învățătura creștină; era necesară confruntarea reciprocă, iar deschiderea permitea dezvoltarea doctrinară a bisericilor. Aceasta și pentru că bisericile erau fiecare în parte mândre de propriile tradiții și propriul fundament. Reședințele întemeiate de apostoli jucau un rol de frunte în acest proces. Un criteriu simplu pentru demonstrarea continuității de la origini era acela de a redacta listele succesiunii episcopale pentru fiecare sediu în parte ca să se demonstreze, în ciuda acelora care admiteau învățături secrete, că *depositum fidei* se transmitea prin succesiune. Această viziune este exprimată după cum urmează de Tertulian: „Or apostolii (ceea ce înseamnă «trimiși»)... la început au afirmat credința în Isus Cristos și au întemeiat biserici prin Iudeea și imediat după aceea, răspândiți prin lume, au vestit aceeași învățătură și aceeași credință neamurilor și, deci, au întemeiat biserici în fiecare cetate. De la acestea apoi și-au luat celelalte biserici asemeni unor ramuri credința și sămânța învățăturii și de acolo și-o iau încă tocmai pentru a fi biserici. În acest fel și ele sunt socotite apostolice, drept descinzând din bisericile apostolilor” (*De praesc.* 20,4-7). O atare viziune, posibil de întâlnit deja la Clement Romanul, a fost dezvoltată de către Irineu, care scrie: *eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos* (*Adv. haer.* III,3,1; cfr. III,3,4; IV,26,2) și a ajuns la formularea desăvârșită prin Hipolit și Tertulian.

Cele două idei privind tradiția și succesiunea apostolică trimit una la alta și se întrepătrund. Apostolicitatea privește atât originea bisericii, cât și învățătura și succesiunea episcopală. Aceasta din urmă este dovedită atât istoric, prin redactarea listelor episcopale ale bisericilor, posibil de verificat mereu din rațiuni apologetice, cât și biblic, prin recursul la citate din Scriptură, și deopotrivă teologic. Diverse circumstanțe istorice, cum ar fi confruntarea cu ereticii care se revendicau de la o tradiție secretă, au dat imboldul pentru insistența asupra succesiunii episcopale. Irineu o amintește explicit când scrie că: „episcopii instituți de către apostoli și succesorii lor” nu au învățat niciodată până la vremea sa doctrinele specifice gnosticilor” (cf. *Împotriva ereziilor* III, 3, 1). Tertulian, în cărțuia sa despre *prescripțiile privindu-i pe eretici*, din care puțin mai sus a fost citată o exprimare sintetică, având intenția de a demonstra că adevărata învățătură se află numai în biserica catolică, își întemeiază argumentația tocmai pe succesiunea episcopală din comunitățile creștine, care suia până la

apostoli. Hipolit, cam în aceeași perioadă, scrie: „Noi (episcopii) care suntem succesorii lor (ai apostolilor), care ne împărtășim din harul preoției supreme și al învățaturii, noi care suntem socotiți păzitorii bisericii” (*Înlăturarea ereziilor*, prefață, ed. Wendland p. 3, 3-6). Ciprian are niște exprimări deosebit de clare și cu greutate, unele dintre ele sugerând identitatea de funcție între episcopi și apostoli: „Domnul i-a ales pe apostoli, adică i-a ales pe episcopi și pe capi” (*Epist.* 3, 3); „Cristos care spune apostolilor și, prin ei, tuturor episcopilor care sunt urmașii apostolilor și devin vicari ai lor prin intermediul succesiunii (*apostolis vicaria ordinatione succedunt*): cel care ascultă de voi de mine ascultă (Lc 10,16)” (*Epist.* 66, 4).

Începând cu secolul III învățătura cu privire la succesiunea apostolică este constant afirmată și nu necesită confirmare prin indicarea altor surse; cu toate acestea, merită anumite elucidări. Expresia *vicaria ordinatione* aparținându-i lui Ciprian ne ajută să înțelegem sensul succesiunii apostolice, care este succesiune întru slujirea de a *paște*, în sensul de suplinire și în dependență față de apostoli – singurii care au caracter de temelie – însă cu aceeași autoritate, derivând de la Cristos. Revine constant la Părinți afirmația că în miniștrii săi se află Cristos, iar aceasta în primul rând în episcopi, care sunt servii și reprezentanții săi, făcându-l să fie prezent și vizibil în comunitate. Ideea continuității era esențială pentru biserica antică: „De când și-au scris creștinii istoria, au conceput-o ca pe continuitatea unei mișcări de comunicare a vieții dumnezeiești care, începută întru Dumnezeu, s-a răspândit pe pământ, după Cristos, prin intermediul apostolilor și al succesiunii episcopilor” (Y. Congar, *Mysterium salutis*, vol. 7, Brescia 1972, 643, n. 12). Succesiunea apostolică este puntea care unește momentul irepetabil al apostolilor cu prezentul, iar apostolicitatea nu îi privește numai pe episcopi, ci întreaga biserică, pe toți creștinii (6); acum, întrucât „episcopul se află acolo unde este biserica și biserica acolo unde este episcopul” (Ciprian, *Epist.* 66, 8), în el se exprimă aceasta în mod vizibil și concret.

Egesip a fost primul care a redactat lista episcopilor Romei (Euseb., *HE* IV,22,3) și, prin urmare, Irineu, care ne oferă motivațiile sale: „ca deci tradiția apostolilor, arătată în lumea întreagă, să poată a o vedea în fiecare biserică toți aceia care vor să vadă adevărul și noi să putem să-i înșirăm pe episcopii rânduiți de către apostoli și pe succesorii lor până la noi... Cum însă ne-ar lua prea mult să înșirăm în această lucrarea succesiunile tuturor bisericilor, vom lua biserica cea mai mare și mai veche ce ne este cunoscută, biserica întemeiată și rânduită la Roma de către cei doi preamăriți apostoli Petru și Paul... cu această biserică, dată fiindu-i obârșia cea mai strălucită, trebuie să fie de acord fiecare biserică, adică credincioșii care vin de pretutindeni” (*Adv. haer.* III,3,1-2); ceva mai încolo oferă lista episcopilor romani. Și Eusebiu din Cezareea elaborează lista episcopilor celor mai însemnate biserici: Ierusalim, Antiohia, Alexandria și Roma.

Divergențele liturgice, disciplinare și doctrinare între diferitele biserici, dacă erau socotite compatibile cu credința, nu rupeau *koinonia*. Așa de pildă dezacordul asupra datei celebrării Paștilor în veacul al II-lea după unii era socotit lucru grav, în vreme ce pentru alții nu constituia un motiv suficient pentru a frânge *koinonia*, deoarece ambele tradiții se revendicau de la origini. Importanța era însă *consuetudo* între diferitele zone geografice, mai cu seamă în primele secole, când nu exista un drept scris și simbolurile

de credință erau destul de vagi. Fiecare biserică își avea propriile tradiții; despre multe dintre acestea nu avem mărturii, pentru că nu ne-au fost transmise în scris. Asupra acestui lucru aduce lumină Tertulian (după ce a vorbit despre anumite practici în ceea ce privește ritul botezului, despre normele cu privire la primirea euharistiei, posturi, rituri de rugăciune, folosirea frecventă a semnelor crucii): *Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem ex postules scripturarum, nullam invenies*⁸. Cu alte cuvinte, un întreg ansamblu de norme și practici care se formaseră deja la începutul veacului al II-lea nu-și găsea temeiul biblic, acestea fiind elaborate de una sau alta dintre comunitățile creștine și uneori trecând de la o comunitate la alta prin contagiune. Bisericile cele mai însemnate, mai cu seamă acelea întemeiate de apostoli, exercitau o influență asupra comunităților non apostolice și asupra acelor aflate în propriul areal geografic.

D) *Koinonia*

Care erau mijloacele pentru păstrarea unității și armoniei între biserici, recunoscându-se totodată numeroasele deosebiri legitime? Creștinii primelor trei veacuri aveau simțul unității și pluralității comunităților. O singură biserică pelegrină într-o cetate anume, potrivit limbajului paulin și al lui Ignațiu de Antiohia. La Smirna Policarp se roagă, înainte de a muri, se roagă pentru „întreaga biserică catolică din oicumena” (*Martyr. Pol.* 8,1). Același lucru îl face Fructuos la Taragona, el rugându-se „pentru biserica din răsărit și apus”.

Întâi de toate se păstrau legăturile între diferitele comunități, mai cu seamă cu acela întemeiate de către apostoli și care se bucurau de un mai mare prestigiu. Între acestea, în veacul al II-lea și al III-lea, se detașa Roma. Mulți se adresau Romei pentru a-și verifica credința: Marcion, Policarp, Iustin, Abercius, Tatian, Montan, Egesip, Irineu, Origene, Valentin, Teodor din Bizanț, Noetius etc.⁹ Contactele frecvente între biserici erau necesare nu numai pentru confruntarea învățăturilor primite, dar și pentru respingerea celor greșite și întărirea reciprocă întru aceeași credință. Astfel de legături se păstrau prin călătoriile creștinilor dintr-o comunitate în alta și prin schimbul epistolar. Comuniunea eclezială nu se identifica cu uniformitatea universală, cerându-se ca fiecare biserică în parte să păstreze legătura cu cele mai însemnate biserici.

Scaunul roman deținea încă din primele secole rolul istoric de mijlocitor al unității bisericești.¹⁰ Rolul acesta aparținuse în primele decenii ale expansiunii creștine comunității-mamă din Ierusalim¹¹. Declinul acesteia a fost determinat însă de poziția plină de rigiditate în apărarea tradiției iudaice – implicând drept consecință redimensionarea

⁸ *De corona* 4. Su *consuetudo*: cfr. *De virgn. velandis*, SC 424. Cf. V. Morel, „Disciplina”. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien, *RHE* 40-41, 1944, 243-265; Morel, Le développement de la „disciplina” sous l'action de du Saint-Esprit chez Tertullien, *RHE* 35, 1939, 5-46.

⁹ A. Harnack oferă o listă în celebra-i lucrare *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986, 278s.

¹⁰ R. Brown/ J.P. Maier, *Antiochia e Roma: chiese-madri della cattolicità antica*, Assisi 1987.

¹¹ H. Hauser, *L'Église à l'âge apostolique*, Paris 1996, 66.

poziției lui Petru, învinovățit de prea multă deschidere față de lumea păgână și de laxitate în raport cu tradiția legalistă iudaică – dar și de evenimentele istorice legate de războiul iudaic. Dispariția „stâlpilor” și a celorlalți mari misionari presupunea pericolul fărâmițării comunităților creștine, și pentru că în așezările cele mari probabil că existau mai multe grupări cu tendințe și organizări deosebite. Odată ce a dispărut biserica mamă, punctele de referință au rămas apostolii și locurile misiunii lor, Roma mai cu seamă,¹² care primeștem moștenirea lui Petru și Paul și deopotrivă a Ierusalimului.¹³ Rațiuni apostolice, politice, comerciale, economice și sociale îi conferă bisericii Romei, centru al oicumenei, o poziție privilegiată și, prin urmare, de întâlnire și contact între comunități (v. salutările din Rom 16; 1Pt 5,13; Col 4,16). Astfel comunitatea romană a avut un rol unitar și de mediere recunoscută și primită; bisericile comunicau între ele încă din secolul II prin lucrarea Romei (cf. Eusebiu, *Ist. Bis.* 5,25; 6,43,3).

Biserica romană se bucura de un mare prestigiu încă de la începuturile creștinismului; Paul îi scrie o epistolă în care vedește multă considerație, cu toate că nu este o comunitate fondată de el, și laudă credința romanilor care „se vestește în toată lumea” (Rom 1,8). Cea dintâi Epistolă a lui Petru, îndreptată către creștinii din unele provincii anatoice, provine din biserica din capitală. În continuarea acesteia, la sfârșitul veacului I, *Prima Clementis* reprezintă o intervenție plină de autoritate a comunității romane cu prilejul disensiunilor izbucnite la Corint¹⁴; aceasta se situează în climatul solidarității pentru a oferi sprijin unei biserici surori aflate în dificultate. Către 170 Roma le scrie din nou corintenilor (Eusebiu, *Ist. Bis.* 4,23,11). În Epistola lui Clement, referirea la martiriul lui Petru și Paul (cap. 5) și la succesiunea apostolică drept cheazășie a rânduielii în comunitate, deja prevestește doctrina cu privire la purtarea de grijă a Romei față de toate bisericile. Prologul epistolei lui Ignațiu către romani și menționarea lui Petru și Paul (cap. 4) pun în evidență primatul acesteia în ceea ce privește credința și iubirea. El pomenește deopotrivă de obiceiul de a se scrie epistole de la Roma: „Voi ați învățat” (3,1). Irineu de Lyon afirmă necesitatea de a fi într-o armonie cu învățătura bisericii romane; Tertulian (*De praescrip.* 32 e 36: „Dacă ajungi în Italia, acolo afla-vei Roma de unde ne vine și nouă autoritatea”) și Origene (Eusebiu, *Ist. Bis.* 6,14,10) spun indirect același lucru. Faptul că până și provinciile orientale ale Imperiului roman aveau legături strânse cu biserica romană dă mărturie despre cât de mare îi era autoritatea; faptul de a o informa de tot ceea ce se întâmpla aiurea era un act de încredere. Se solicita atât în orient, cât și în occident ca ea să intervină cu autoritate în diferite direcții și asupra unor probleme doctrinare. Afluența de creștini de pretutindeni făcea ca Roma să devină un centru bine informat asupra a ceea ce se întâmpla și într-un fel îi impunea să intervină în comunități îndepărtate. Acea *sollicitudo* romană se concretiza deopotrivă pe planul asistenței.

Aș vrea să citez două personaje în mod particular: Egesip din Palestina și Abercius din *Hierapolis* (altul decât *Hierapolis* de pe *Lycus* din Papia) din *Frigia Salutaris*.

¹² R. Minnerath, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Eglise apostolique*, Paris 1994.

¹³ L. Goppelt, *L'età apostolica e subapostolica*, Brescia 1986, pp. 173-174.

¹⁴ La Corint se mai citea încă public către 170 (Eusebiu, *Storia ecc.* 4,23,11).

Egesip a fost o sursă mult citată de către Eusebiu într-a sa *Istorie bisericească*; el s-a dus la Roma și de-a lungul drumului a intrat „în legătură cu numeroși episcopi, aflând că aproape cu toții mărturiseau aceeași învățătură” (4,22,1); la Roma a redactat „o succesiune până la Anicet” (4,22,3). În ceea ce-l privește pe Abercius, care a trăit către finele veacului al II-lea, nu se cunoștea mai mult decât o biografie ușor romanțată, în care era încadrat un text foarte curios. În 1882 și 1883 au fost găsite două fragmente din inscripția originală de pe mormântul său, care acum se află în Muzeul Pio Cristiano din Muzeele Vaticanului. Iată textul tradus: „Locuitor al unei cetăți alese, mi-am făcut acest monument încă de pe când mă aflam în viață pentru a avea parte aici de o îngropăciune vrednică pentru trupul meu, eu, Abecius pe nume, ucenic al curatului păstor care paște turme de oi pe munți și pe câmpii; el are ochi mari care privesc de sus pretutindena. El m-a învățat scripturile cele demne de credință; el m-a trimis la Roma pentru a contempla palatul și a vedea o regină cu straiile și încălțările de aur; am văzut acolo un neam purtând strălucitoare pecete. Am străbătut și câmpia Siriei cu toate cetățile sale și, dincolo de Eufrat, Nisibi și pretutindeni aflat-am frați..., avându-l dimpreună cu mine pe Paul, iar credința călăuzitu-m-a pretutindeni și datu-mi-a drept hrană pește de izvor, preamare și curat, pe care fecioara cea neatinsă obișnuiește a-l prinde și a li-l da spre hrană zi de zi prietenilor săi credincioși, având un vin nespus de bun pe care obișnuiește a-l da dimpreună cu pâinea. Eu Abercius pus-am să fie scrise aste lucruri aici, de față fiind, pe când aveam șaptezeci și doi de ani. Oricine înțelege ceea ce spun și cugetă ca mine roage-se pentru Abercius. Nimeni să nu puie pe vreun altul în mormântul meu, căci altminteri va să plătească 2000 de monede de aur tezaurului Romei și alți 1000 iubitei mele patrii”.

Un alt mijloc pentru a țese o credință comună și a păstra unitatea era elaborarea unor formule de credință (simboluri). În primele veacuri găsim numeroase mărturisiri de credință destul de deosebite între ele.¹⁵ Formula trinitară din Matei 28,19, pusă în legătură cu ritul botezului, a fost lărgită și îmbogățită ca și conținut în timpul primelor veacuri. Aceasta îi era prezentată candidatului la botez sub formă de întrebări. În același timp s-a dezvoltat o mărturisire de credință cristologică legată de învățătură și de predicare, care se referea la lucrarea omenească a lui Isus; și aceasta, probabil folosită în administrarea botezului, era întrebuințată și în alte circumstanțe. Cele două formule, nu știm exact când și unde, s-au contopit în așa fel încât s-a produs o sinteză, care constituia nucleul Simbolului apostolic, ce se regăsește la mulți scriitori creștini din cel de-al doilea și cel de-al treilea veac (ca de pildă Irineu, *Adv. Haer.* I,10 ; III,4). Cu toate acestea, diferitele formule, atât cele scurte ca și cele lărgite, difereau de la o comunitate la alta. În cursul celui de-al doilea secol ia naștere un alt tip de formulă doctrinară rezumativă, care se regăsește la mulți autori, dar nu este legată de botez; aceasta rezumă credința și învățătura comunității în care este mărturisită. Tertulian (*De praescript.* 13) oferă o schemă detaliată pentru aceasta, ordinea și conținutul său corespunzând simbolului roman din veacul IV, în fapt fiind schema învățăturii ce li se dădea catecumenilor. Aceasta este denumită în diferite feluri: regulă a adevărului, regulă a credinței, regulă a pioșeniei etc. Prin urmare

¹⁵ *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, A. Di Berardino (ed.), Genova/ Milano 2006, vol. I,1154-1162.

avem două tipuri de profesii de credință: unul structurat pe întrebări și răspunsuri care se folosea în momentul botezului și un altul care avea forma unei declarații.

Formula doctrinară, cu toate că se deosebește la nivel de amănunte de la o biserică la alta, devine și ea o dovadă a credinței desăvârșite și drepte, adică *locus*-ul în care se regăsesc frații ca frați între ei și în comuniune cu Dumnezeu, dar totodată și mijloc de excludere.¹⁶

Modul cel mai bun de a păstra unitatea credinței era însă acela de a favoriza adunările episcopale; acestea au apărut și s-au dezvoltat în chip firesc pentru a răspunde nevoilor comunității creștine încă din primele timpuri. *Faptele Apostolilor* (cap. 15) ne istorisesc despre o adunare a creștinilor care proveneau din diverse cetăți și a apostolilor pentru a rezolva problema foarte acută a condițiilor de primire a păgânilor în creștinism. Practica aceasta conciliară, păstrând în continuare un caracter regional, s-a dezvoltat încet, însă cele dintâi mărturii cu privire la adunări însemnate datează dintr-a doua jumătate a secolului al II-lea în mediul oriental. În provincia romană a Asiei (partea vestică a peninsulei anatolice) au avut loc adunări episcopale pentru combaterea montanismului (Eusebiu, *HE* 7,7,1). La cererea papei Victor (193-202), s-au reunit concilii pentru stabilirea unei date uniforme pentru sărbătorirea Paștilor (Eusebiu, *HE* 5,23,2). Către 230 s-a ținut o însemnată reuniune episcopală la Iconiu, în Licaonia; vorbește despre ea și Firmilian din Cezareea, care a fost prezent acolo împreună cu episcopii „din Galitia, din Cilicia și din alte regiuni apropiate” (între epistolele lui Ciprian 75,5,2; 19,4). În acest sinod s-a discutat și despre botezul administrat de către eretici (75, 19,4). Firmilian îi scrie lui Ciprian: „se vedește de trebuință ca an de an noi, prezbiteri și episcopi, să ne reunim în adunare pentru a pune în rânduală ceea ce a fost încredințat zelului nostru și pentru a ne ocupa de treburile mai grave căzând la bună înțelegere” (Ep. 75,4,3). În 216/220 s-a reunit în Africa de nord un conciliu general alcătuit din 71 episcopi (Ciprian, *Ep.* 71,4); fără îndoială mulți lipseau din pricina vârstei înaintate, a unor boli și, mai ales a marilor distanțe.

La cele dintâi concilii din Asia Mică face referire Tertulian când scrie că în regiunile orientale se reuniau „concilii formate din toate bisericile în care se discuta laolaltă despre problemele cele mai însemnate” (*De ieiunio* 13,6). Sinodalitatea nu se manifesta numai la nivel interdiecezan, ci și în cadrul aceleiași comunități. Comunitățile locale se reuniau în jurul episcopului pentru a alege clerul și pentru a lua cele mai importante hotărâri. Activitatea conciliară se dezvoltă și se organizează mai bine în cursul veacului III. Aceasta era practica lui Ciprian la Cartagina și la Roma. Conciliul de la Niceea din 325 codifică o practică destul de obișnuită la începuturile veacului IV atunci când dă în canonul V o prevedere: „asupra necesității ca aceia care sunt excomunicați să nu fie primiți de către alții; asupra oportunității de a se ține sinoade de două ori pe an”.

Calea obișnuită de a fi în comuniune cu celelalte biserici și în contact cu marile scaune episcopale era schimbul epistolar¹⁷ și contactele personale prin intermediul mesagerilor. Acest obicei își avea obârșia în experiența iudaismului din diaspora.

¹⁶ A. Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Roma 1987.

¹⁷ V. numeroasele epistole ale lui Dionis din Corint: Eusebio, *Storia ecc.* 4,23.

Creștinilor le era de folos pentru a-și păstra și dezvolta conștiința de a fi o unitate alcătuită din multe comunități, ca un fel de „federație de biserici”, în care există o ierarhie a importanței, a referinței și coordonării. Schimbul de scrisori, de la centre la periferie, era ceva obișnuit cu prilejul Paștilor, când numai câteva persoane erau în stare să calculeze cu exactitate data celebrării. La conciliul de la Arles din 314, un mare conciliu occidental, episcopii îi scriu papei Silvestru: „Înainte de toate, în ceea ce privește ceremonia Paștilor Domnului: ea să fie celebrată de noi în lumea întreagă în aceeași zi și în același timp; iar tu, așa cum o cere datina, să îndrepti epistole către toți (pe această temă)” (can. 1). Acesta era deja un obicei pentru apus și trebuie să fi existat ceva asemănător și în răsărit.

Era necesar să fie un sistem strâns de comunicare, și pentru că în vremea aceea nu exista un drept canonic, ci numai norme și tradiții locale și regionale. Lipsa deopotrivă un canon biblic bine definit și comun. Biblia, parte constitutivă și temelie a creștinismului, era punctul de referință constant pentru viața comunităților creștine, mai cu seamă în antichitate. Exegeza biblică se afla la baza predicării, a catehezei, a elaborării doctrinei, a eticii, a instituțiilor și a liturgiei și chiar și a controverselor. Era izvor de unitate, dar și măr al discordiei, date fiind diferitele interpretări posibile potrivit diferitelor teologii. Pentru aceasta confruntarea și comunicarea, iar nu impunerea celui alt, era ceea ce crea cu adevărat comuniunea bisericilor.

ATITUDINEA PĂRINȚILOR GRECI AI BISERICII DIN VEACURILE II-III FAȚA DE TRADIȚIA ORATORICĂ*

TINCUȚA CLOȘCĂ**

ABSTRACT. The Attitude of the Greek Fathers from the 2nd and 3rd Centuries Towards Oratory Tradition. The pagan oratorical art lost much of its practical importance during the second and third centuries by turning into a simple "art", and sometimes, into a superficial aesthetics. The main problem for the speaker in that period was drawing attention to listeners, to whom he did not impose only the speech content, but also the aesthetic approach of the topic itself. This fact meant not only elegance and finesse during the utterance of the speech, but also the separation from the common language and the semantic and morphological nearness to the Attic dialect, the literary language of the great classics. The oratorical style of this period was elevated, richly embellished with figures of speech, according to the tradition of classic epideictic discourse. Towards such kind of rhetoric, not only Greek and Latin Christian writers adopted a hostile attitude, but also many pagan thinkers of late Antiquity. Through this study I intend to highlight the attitude of the Greek Fathers of the Church during the second and third centuries towards the oratory tradition. They realized that, on one hand, the expressions and figures of speech of secular oratory were in contradiction with the simplicity of Christian truth, and on the other hand, the power of eloquence was used not to defend the truth, but to justify lies and deception. Therefore, admiring the style of the Old and New Testament writings, they supported the expression of the truth of faith in an elegant and simple form.

Key words: stylistic simplicity, truth, clarity, rhetorical art, Greek Fathers of the Church

REZUMAT. Atitudinea părinților greci ai bisericii din veacurile II-III față de tradiția oratorică. Arta oratorică păgână pierduse mult din importanța sa practică în perioada secolelor II-III, transformându-se într-o „artă pură”, și câteodată într-un estetism de suprafață. Problema principală pentru orator devine dobândirea succesului la ascultători, cărora nu le impunea atâta conținutul cuvântării, cât însăși tratarea estetică a temei. Acest fapt presupunea nu numai eleganță și finețe în rostirea discursurilor, dar și desprinderea de limba comună și apropierea din punct de vedere semantic și morfologic de dialectul atic, limba literară a marilor clasiți. Stilul oratoric era elevat, bogat ornamentat cu figuri de stil, după tradiția discursului epideictic clasic. Față de o astfel de elocință, au adoptat o atitudine ostilă nu numai scriitorii creștini greci și latini, dar și numeroși gânditori păgâni ai Antichității târzii. Prin studiul de față ne propunem să evidențiem atitudinea părinților greci ai Bisericii din secolele II-III față de tradiția oratorică. Aceștia și-au dat seama că expresiile și figurile stilistice ale oratoriei profane se aflau în contradicție cu simplitatea adevărului creștin, pe de o parte, și că puterea elocinței se manifestă nu pentru

* Lucrare realizată în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

** Doctorand Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași; contact: ancutza_06@yahoo.com

apărarea adevărului, ci la justificarea minciunii și înșelătoriei, pe de altă parte. De aceea, aceștia, admirând stilul scrierilor vetero și neo-testamentare, au susținut expunerea adevărului de credință într-o formă elegantă și simplă.

Cuvinte cheie: simplitatea stilistică, adevărul, claritatea, arta oratorică, Părinții greci ai Bisericii

Examinând cu atenție unele forme literare ale perioadei Antichității târzii, s-a observat că acestea sunt bazate mai ales pe idealul - și pe practica - retoricii. De aceea, cercetătorii preocupați de studiul retoricii din perioada în discuție au abordat problematica originilor oratoriei creștine¹, a raportului dintre educația creștină și instrucția păgână reflectat în scrierile lor², a influenței celei de-a doua sofistici³ asupra stilului oratoric al părinților greci și latini ai Bisericii (de pildă, Vasile de *Caesarea Cappadociae*⁴, Grigore de *Nyssa*⁵, Ioan Chrysostomos⁶ ș.a.), a relației dintre retorică și creștinism⁷, a însușirii artei oratorice de

* Lucrare realizată în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

¹ S. Vicastillo, Tertuliano, testigo y maestro de la oración cristiana, *Revista Augustiniana*, 45, 2004, 19-49.

² L. Lugaresi, Studenti cristiani e scuola pagana. *Didaskaloi, logoi e philia*, dal discorso di ringraziamento a Origene all'orazione funebre per Basilio di Gregorio Nazianzeno, *Cristianesimo nella storia*, 25, 2004, 779-832; J.M. Blásquez, La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno, *Gerión*, 19, 2001, 595-629; S. Ruberson, Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography, in: *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley 2000, 110-139; L. Millar, *Christian Education in the First Four Centuries*, London 1946; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1961; D.B. Saddington, The Function of Education according to Christian Writers of the Latter Part of the Fourth Century, *Acta Classica*, 8, 1965, 86-101; R. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988.

³ G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London-New York 1993; T. Whitmarsh, *The Second Sophistic* Oxford 2005.

⁴ J.M. Campbell, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Washington 1922.

⁵ L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nyssa*, Paris 1906.

⁶ T.E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom*, Washington 1921.

⁷ G.A. Kennedy, *The art of Rhetoric in the Roman World. A History of Rhetoric*, II, Princeton 1972, 607-613; Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London 1980, 132-160; Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors. A History of Rhetoric*, III, Princeton 1983, 180-264; Kennedy, Christianity and Criticism, in: *The Cambridge History of Literary Criticism*, I. *Classical Criticism*, Cambridge 1989, 330-346; Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, 257-270; A. Quacquarelli, *La retorica antica al bivio (Lad Nigrenum e Lad Donatum)*, Roma 1956; Quacquarelli, *Retorica e liturgia anteniana*, Roma 1960; Quacquarelli, *Saggi Patristici. Retorica ed esegesi biblica*, Bari 1971; Quacquarelli, *Retorica e iconologia*, Bari 1982; Quacquarelli, Fondamenti della retorica classica e cristiana, *Vetera Christianorum*, 25, 1988, 127-148; H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981, 9-21; N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 8-12; H. Auxentios, The Notion of Rhetoric in the Eastern Orthodox Patristic Tradition, *Greek Orthodox Theological Review*, 34, 1989, 45-58; U. Treu, *Formen und Gattungen in der frühchristlichen Literatur*, in: *Spätantike und Christentum: Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Berlin 1992, 125-139; P. Auski, *Christian Plain Style: The Evolution of a Spiritual Ideal*, Montreal 1995, 144-173; D. L. Stamps, The Johannine Writings, in: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.- A.D. 400*, Leiden-New York-Köln 1997, 609-632; W. Kinzig, The Greek Christian Writers, in: *Handbook of Classical Rhetoric* 633-670; Ph.E. Satterthwaite, The Latin Church Fathers, in: *Handbook of Classical Rhetoric* 671-694; R.I. Pervo, Rhetoric in the Christian Apocrypha, in: *Handbook of Classical Rhetoric* 793-805; G.L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessaloniki 1973; A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991, 120-154.

către unii dintre scriitori creștini greci și latini (de exemplu, Filon de *Alexandria*⁸, Grigore de *Nazianz*⁹, Ambrosius de *Mediolanum*¹⁰, Hieronymus¹¹, Athanasie al Alexandriei¹², Ioan Chrysostomos¹³ ș.a.), a discursului ca mijloc de propagandă¹⁴ etc. Mai puțin studiată a fost atitudinea scriitorilor creștini față de oratoria păgână. De aceea, în cele ce urmează ne propunem să evidențiem pentru prima oară în istoriografia dedicată operelor părinților greci ai Bisericii din secolele II-III modul în care aceștia au exprimat adevărurile de credință unui public educat nu numai după standardele și normele educației grecești, dar și corupt în mod divers prin discursurile oratorilor profani.

Atitudinea acestora, strâns legată de cea față de cultura clasică și educația păgână, în general¹⁵, era complexă și contradictorie. După cum este cunoscut, în Imperiul roman se atribuia elocinței o enormă atenție. Retorii, totodată avocați, se bucura de respect în toate părțile Imperiului. Școlile de retori înfloreau, Africa de Nord fiind, în special, unul

⁸ Th.M. Conley, Philo of Alexandria, în: *Handbook of Classical Rhetoric* 695-713.

⁹ M. Guignat, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris 1911; R.R. Ruether, *Gregory of Nazianzus Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969; C. Castelli, Gregorio di Nazianzo nell'Epitafio Basilio il Grande, în: *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Bari 2002, 371-389; J. Bortnes/T. Hägg (eds.), *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Copenhagen 2006.

¹⁰ L.F. Pizzolato, Un'analisi retorica del prologo dell'Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio, în: *Retorica ed esegesi biblica. Il rilievo dei contenuti attraverso le forme*, Bari 1991, 57-71; Th. Graumann, St. Ambrose on the Art of Preaching, în: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, Roma 1997, 587-600; L.F. Coraluppi, Uso retorico del lessico giuridico nel De Tobia di Ambrogio. Considerazioni preliminari, în: *Nuovo e antico* 685-730.

¹¹ B. Clausi, La parola stravolta. Polemica ed esegesi biblica nell'Adversus Iovinianum di Gerolamo, în: *Retorica ed esegesi biblica* 87-126.

¹² Ch.G. Stead, Rhetorical Method in Athanasius, *Vetera Christianorum*, 30, 1976, 121-137.

¹³ A.J. Quiroga Puertas, *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la revuelta de las estatuas*, Salerno 2007; P. E. Papageorgiou, The Paschal Catechetical Homily of St. John Chrysostom: A Rhetorical and Contextual Study, *Greek Orthodox Theological Review*, 43, 1998, 93-104; D. French, Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch, *Historia*, 47, 1998, 468-484; R. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley 1983; D. Rylaarsdam, *The Adaptability of Divine Pedagogy: Sunkatabasis in the Theology and Rhetoric of John Chrysostom*, University of Notre Dame 2000; J. Alissandratos, The Structure of the Funeral Oration in John Chrysostom's Eulogy of Meletius, *Byzantine Studies*, 7, 1980, 182-198; F. Asensio, Salmo 4. Perspectivas de la oración en la exégesis del Crisóstomo, *Estudios Bíblicos*, 36, 1977, 153-171; F. Asensio, Encuentro de la oración del salmista con la cristiana en la visión del Crisóstomo, *Estudios Bíblicos*, 39, 1981, 201-221; A. Cioffi, L'eredità filosofica e retorica (diatriba e sentenza) nel Quod nemo laeditur nisi a seipso di Giovanni Crisostomo, *Nicolaus* 6, 1978, 3-45; J. Fairweather, The Epistle to the Galatians and Classical Rhetoric, *Tyndale Bulletin*, 45, 1994, 1-38, 213-244; L. Thuren, John Chrysostom as a Rhetorical Critic: The Hermeneutics of an Early Father, *Biblical Interpretation*, 9, 2001, 180-218.

¹⁴ M. Whitby, *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 1998; N. Lenski/A. Cain, *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate 2009.

¹⁵ C.N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford 1957; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics. A Study of the Apologists, Jerome and other Christian Writers*, Gothenburg 1958; I. Sevcenko, *A Shadow Outline of Virtue: The classical Heritage of Greek Christian Literature (second to seventh century)*, în: *The Age of Spirituality: A Symposium*, New York 1980, 53-73; M.L.W. Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, New York 1951; M. Pellegrino, *Gli apologeti greci del II secolo: Saggio sui rapporti fra il cristianesimo primitivo e la cultura classica*, Rome 1947; P. Lemerle, *Byzantine Humanitas – The First Phase: Notes and Remarks on Education and Culture from its Origins to the 10th Century*, Canberra 1986; G.A. Blanco/J.M. Blázquez Martínez, Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, *Antigüedad Cristiana*, 7, Murcia, 1990; M. Simonetti, Incontro e scontro tra Cristianesimo antico e cultura greca in ambito letterario, *Civiltà Classica Cristiana*, 6, 1985, 119-136.

dintre principalele centre de educare a retorilor. De aceea, nu este întâmplător că mai toți apologeții greci și latini și primii părinți ai Bisericii au fost retori și profesori de retorică înainte de a trece la creștinism¹⁶. Nu întâmplător este și faptul că, după convertirea lor, aceștia au condamnat profesiunea lor lumească. Și nu au reprobato ca fiind lumească și pentru că-i lega de lume sau le amintea despre trecutul lor păgân, ci pentru că ei au realizat că esența ei, și mai precis esența ei estetică, se află în contradicție cu simplitatea și claritatea doctrinei creștine. Fiind retori profesioniști, scriitorii creștini știau bine că puterea elocinței nu se manifestă, de regulă, la apărarea adevărului, ci la justificarea minciunii și înșelătoriei. Arta oratorică pierduse mult din importanța sa practică în perioada secolelor II-III, transformându-se într-o „artă pură”, și câteodată în estetism de suprafață. Puțin îi mai interesa acum, pe oratori adevărul¹⁷. Ei se întreceau unul cu altul în elocință, pe cele mai abstracte teme, adesea propuse de ascultători. Problema principală pentru orator devine dobândirea succesului la ascultători, cărora nu le impunea atâta conținutul cuvântării, cât însăși tratarea estetică a temei. Acest fapt presupunea nu numai eleganță și finețe în rostirea discursurilor, dar și desprinderea de limba comună și apropierea din punct de vedere semantic și morfologic de dialectul atic, limba literară a marilor clasici. Stilul acestora era elevat, bogat ornamentat cu figuri de stil, după tradiția discursului epideictic clasic. Față de o astfel de elocință, au adoptat o atitudine ostilă nu numai scriitorii creștini greci și latini, dar și numeroși gânditori păgâni ai Antichității târzii¹⁸.

Începând cu apostolul Pavel, toate mijloacele și procedeele tradiției oratorice clasice au fost eliminate ca dăunătoare. Deși creștinismul a apărut și s-a dezvoltat în lumea greco-romană, în care cunoașterea temeinică a regulilor retoricii clasice era dovada unei bune educații, apostolul Pavel, bazându-se numai pe adevărul mesajului creștin, socotea că pregătirea în arta oratorică era inutilă¹⁹. Cu toate acestea, el admite, totuși, apelul la metodele și mijloacele retoricii clasice pentru propovăduitorul creștin numai în disputele publice cu intelectualii neconvertiți²⁰. Astfel, fin observator al culturii păgâne, pe care, de altfel, și-o însușise destul de bine și cunoscând primejdia pe care o reprezenta acceptarea discuției cu literații păgâni, atât de versați în filosofie și tehnica disputei²¹, apostolul Pavel le scria colosenilor: „Vorba voastră să fie totdeauna plăcută, dresă cu sare, ca să știți cum trebuie să răspundeți fiecăruia”²².

A-ți alege cu grijă cuvintele însemna pentru scriitorii creștini a te face vinovat de formalism. Or, ceea ce conta pentru aceștia era adevărul mântuitor al fondului, nu atracțiile și frumusețile ce determină eficiența formei. În această preocupare pentru adevăr, creștinii sunt de aceeași părere cu primii stoici, ale căror idei retorice le-au și adoptat. Stoicii au definit arta oratorică ca „știința de a vorbi bine” (*ἐπιστήμη τοῦ εἶ*

¹⁶ V.V. Bîcicov, *Estetica Antichității târzii*, traducere de L. Dragomirescu, București 1984, 232.

¹⁷ Bîcicov, *Estetica Antichității târzii*, 233.

¹⁸ H.L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation*, New York 2006, 19-22.

¹⁹ 2Cor 11,6; 1Cor 1,17; 1Cor 2,1-5; 1Cor 2,13; 1Cor 2,1-5.

²⁰ V. Florescu, *Retorica și neoretorica. Geneză, evoluție, perspectivă*, București 1973, 93.

²¹ Florescu, *Retorică și neoretorică* 91.

²² Col 4, 6.

(ὀρθῶς λέγειν), cu sensul „de a spune adevărul” (τὸ ἀληθῆ λέγειν). Retorica, totuși, ar putea atinge acest scop când se bazează pe „claritate” (σαφήνεια), considerată cea mai importantă trăsătură a „stilului” (λέξις). Datorită importanței ce revenea adevărului și clarității, pe de o parte, și datorită faptului că în Biblie se întâlnesc multe pasaje în care este condamnată vorbirea elegantă, pe de altă parte, autorii creștini din primele secole care au pledat pentru un stil sublim (σεμνότης) au fost puțini. Cei mai mulți au fost împotriva înfrumusețărilor retorice utilizate de către autorii păgâni, pledând pentru claritatea stilului (ἀφέλεια). Astfel, Teofil al Antiohiei (?-cca 180), în *Ad Autolycum*, afirma că „o limbă frumoasă și o frază bine întocmită fac plăcere și aduc laudă, spre slavă deșartă, a oamenilor netrebniți, care au mintea coruptă; dar omul care iubește adevărul nu se uită la cuvintele înflorate, ci cercetează temeiul cuvântului, care este și cum este”²³. În continuare, același autor mai scria că „în spusele lor [ale scriitorilor păgâni] nu se găsește nici o mică scânteie vrednică de adevăr. Cuvintele filosofilor, scriitorilor și poezilor par a fi vrednice de credință, pentru că sunt spuse frumos; dar cuvântul lor este searbăd și gol, pentru că pălăvrăgeala lor este mare și nu găsești în ea pic de adevăr. Iar dacă se pare că a fost rostit de ei vreun adevăr, apoi, adevărul acesta este amestecat cu rățacirea. După cum otrava amestecată cu mierea sau cu vin sau cu altceva face vătămătoare și nefolositoare materia cu care s-a amestecat, tot așa vorbăria lor este strădanie zadarnică și mai degrabă vătămare pentru cei care îi dau crezare”²⁴.

Pe aceeași poziție se afla și Tațian (cca 120-173). Acesta, din dorința de a combate cultura păgână sub toate formele ei, își începea discursul atacând-o violent, prin refuzul violent al întregii culturi, inclusiv al oratoriei. Acesta se dezice de elocință, deși mărturisește că și el, odinioară, fusese admirat pentru această artă, căreia oratorii antici i-au deformat fondul: „Ați inventat retorica, îi acuza Tațian pe autorii păgâni, pentru nedreptate și calomnie, vânzând pe bani libertatea cuvintelor voastre și ceea ce acum este drept, schimbând adesea mai târziu în rău”²⁵.

Clement Alexandrinul (cca 150-cca 216), mai conciliant față de întreaga cultura greco-romană decât predecesorii săi greci, a inițiat și a introdus pentru prima dată dialectica filosofică pentru susținerea credinței creștine, iar tot efortul lui a fost de a arăta că filosofia păgână era necesară creștinului pentru disciplinarea și întărirea credinței creștine, criticându-i pe cei care o disprețuiesc²⁶. Dacă rolul filosofiei pentru greci a fost de a-i conduce spre dreptate, atunci pentru creștini este de a-i conduce spre evlavie²⁷. În concepția sa, nu numai filosofia²⁸, dar și muzica, aritmetica, geometria, dialectica și

²³ Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, 1.1, traducere, introducere, note și indici de T. Bodogae, O. Căciula, D. Fecioru, în: *Apologeti de limbă greacă*, București 1980 (PSB 2), 282.

²⁴ Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, 2.12, 304.

²⁵ Tațian, *Cuvânt către greci*, 1, traducere din grecește și studiu introductiv de Ion I. Popescu-Piscu, Râmnicul-Vâlci 1936, 68-69.

²⁶ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.2.20.2: „... filosofia nu ne desparte de credință, că filosofia nu ne amăgește cu o artă înșelătoare, ci dimpotrivă, ca să spun așa, filosofia ne dă mai multă tărie și, într-un fel oarecare, este un fel de exercițiu intelectual pentru primirea credinței”, traducere, cuvânt înainte, note și indici de D. Fecioru, în: *Serieri*, II, București 1982 (PSB 5), 21.

²⁷ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.5.28.1, 25: „Filosofia este o pregătire intelectuală pentru cei care, prin demonstrație, dobândesc credința”.

²⁸ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.5.29.9, 26.

astronomia sunt un pas spre adevărata înțelepciune²⁹. Însă singura știință pe care Clement Alexandrinul a criticat-o vehement a fost sofistica. El spunea despre aceasta că este bine să fie disprețuită, întrucât „arta sofistilor, pe care o râvnesc elenii, este o abilitate intelectuală, care se bazează pe imaginație; cu ajutorul cuvintelor, arta sofistilor face să fie socotit adevărat ceea ce este fals”³⁰, iar sofistii „se laudă cu arta lor, trângănesc și jonglează cu tot felul de cuvinte. Ostenindu-se toată viața lor să facă deosebire între cuvinte, să-și alcătuiască cu măiestrie cuvintele și să le îndeplinească cu dibăcie, sunt mai limbuți decât turturelele. Gâdilă și măgulesc, ca niște bărbați, după părerea mea, auzul celor care doresc cu tărie să fie măguliți; scot din gura lor râu de cuvinte, dar fără pic de minte; sunt ca încălțăminte veche, la care totul este slab și flendurit și numai limba încălțăminte rămâne întreagă”³¹. De aceea, la începutul *Stromatelor*, lucrare în opt cărți despre viața morală, martiriu, relațiile dintre credință și filosofie, despre „adevăratul gnostic” sau filosoful creștin, Clement Alexandrinul preciza despre aceasta că nu este o lucrare cu artă pentru a se lauda, ci sunt în ea reproduceri făcute fără artă, sunt schițe ale cuvintelor strălucitoare și pline de viață ale acelor fericiți și cu adevărat vrednici bărbați, pe care a fost învrednicit să-i asculte³². De asemenea, scriitorul alexandrin declara că va evita patosul și sonoritatea bogată îndrăgită de alți autori, care pun „unele lângă altele cuvintele mici, ca niște podoabe”, și că va fi mulțumit dacă fiecare va putea să înțeleagă gândurile sale³³. Mai mult, Clement Alexandrinul menționa că nu se străduiește și nici nu caută să scrie frumos grecește, întrucât o grecească frumoasă este în stare să-i îndepărteze pe mulți de la adevăr. Învățătura care este cu adevărat învățătura nu va fi de folos celor ce o ascultă datorită frumuseții limbii, ci frumuseții gândirii. Crede că acela care se preocupă de adevăr trebuie să-și alcătuiască discursul nu cu gânduri preconcepționate și cu mare atenție, ci să caute să spună cum poate ceea ce vrea să spună, căci adevărul le scapă celor care țin la cuvinte și se interesează numai de ele³⁴.

Aceeași atitudine conciliantă față de filosofia păgână a adoptat-o și Origen (185-253). Precum Clement Alexandrinul în *Stromatele* sale, Origen, într-o scrisoare adresată ucenicului său, Grigorie Taumaturgul, îl îndemna pe acesta să adune din toate științele ceea ce credea că este de folos la explicarea Scripturilor, dar mai ales din filosofie³⁵. În ceea ce privește arta oratorică, Origen, admirând simplitatea stilistică a Bibliei, a susținut că

²⁹ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 6.10.80.1, 432.

³⁰ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.8.39.1, 32.

³¹ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.3.28.1, 22; Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.9.47.2, 37: „Trebuie să îndepărtăm cu totul de la noi controversa și sofistica, căci cuvintele sofistilor nu numai că înșeală și fură pe mulți, dar le fac și silnicie; și adeseori se ajunge la o victorie cadmiană”; Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.8.40.5, 33: „Acești sofști sunt lupi răpitori, îmbrăcați în piei de oaie; fac sclavi din oameni liberi; cu măiestria limbii lor corup sufletele; fură pe nevăzute, dar sunt vădiți ca hoji; se străduiesc să pună, prin viclenie și forță, mâna pe noi, socotindu-ne oameni simpli, pentru că nu putem vorbi ca ei”.

³² Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.1.11.1, 16.

³³ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1.8.48.1, 37.

³⁴ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 2.1.3.1-3, 115.

³⁵ Origen, Când și ce fel de învățături folositoare se pot scoate din filosofei, pentru explicarea Sfintei Scripturi (o scrisoare a lui Origen către ucenicul său Grigorie), 1, traducere de T. Bodogae, N. Neaga, Z. Lațcu, studiu introductiv și note de T. Bodogae: în *Scrieri alese*, II, București 1984 (PSB 7), 354.

pentru a converti la noua religie trebuie să se folosească un limbaj pe înțelesul tuturor³⁶. De asemenea, el a arătat în scrierile sale că mesajul creștin trebuie să urmărească adevărul, nu frumusețea stilistică, iar a respecta acest adevăr în toată simplitatea lui poate să-i dea mesajului creștin puterea de a convinge: „nu compunerea cea aleasă a cuvântului sau felul pompos în care ar fi rostit el și nici chiar eleganța meșteșugită și greu câștigată a cuvântării sunt factorii care pot convinge pe auditori, ci lucrarea puterii celei dumnezeiești”³⁷. Din acest text, se poate observa că Origen avea încredere deplină în forța spirituală a creștinismului și că nu era nevoie de cuvinte și expresii frumoase, ci de ajutorul lui Dumnezeu pentru a transmite ascultătorilor adevărilor de credință și pentru a-i convinge. În *Homiliae in Ieremiam*, pentru a-i convinge pe ascultătorii săi că discursurile păgânilor nu produc decât plăcere, Origen a apelat la următoarea comparație: „Când se sădesc arborii, în pădure, nu se sădesc puietii roditori, cum sunt smochinii sau vița de vie, ci numai puietii neproductivi, pentru plăcere. Poți înțelege de aici ca tot așa sunt și discursurile eretice și frumusețile înșelătoare ale argumentărilor lor, dar care sunt neputincioase când e vorba de a schimba viața oamenilor”³⁸.

Unul dintre ucenicii și admiratorii lui Origen a fost Grigorie Taumaturgul (cca 213-cca 270). În discursul său de mulțumire adresat magistrului său la sfârșitul studiilor în *Caesarea Palaestinae*, întâlnim unele informații cu privire la modul în care trebuie expuse adevărurile de credință. Deși destul de scurt, totuși, discursul dă o imagine satisfăcătoare a celor cinci ani petrecuți alături de Origen, asupra activității didactice și a învățaturii exegetului alexandrin. Astfel, Grigorie Taumaturgul își începea discursul prin a spune că nu are experiența discursurile frumoase, expuse într-un stil elegant, nici logica fără reproș, întrucât fie nu a fost făcut să se îndeletnicească cu astfel de lucruri, specifice doar grecilor, fie că timp de opt ani nu a rostit un discurs, lung sau scurt, nici nu a auzit pe cineva rostind discursuri de laudă, polemice, în public sau în fața unui auditoriu restrâns. În schimb, el a preferat să audieze discursurile acelor oameni „care au îmbrățișat dreapta filosofie, adică noua credință creștină. Aceștia se preocupă mai puțin de alegerea și ordonarea cuvintelor. Voind să înțeleagă lucrurile așa cum sunt și să le expună cu exactitate, ei au lăsat alegerea cuvintelor pe un plan secund. Nu pentru că ei n-ar voi acest lucru; ei vor, și încă foarte mult, să-și exprime gândurile în cuvinte frumoase, dar probabil nu le stătea la îndemână; pentru că același om nu se poate preocupa în egală măsură de aflarea sensurilor adânci și divine (ale Scripturilor) și de

³⁶ Origen, *Contra lui Celsus*, 1.62, studiu introductiv, traducere și note de T. Bodogae, București, 1984 (*PSB* 9), 86-87: „[apostoli] propovăduiau creștinismul cu puterea dumnezeiască, reușind astfel să aducă pe oameni la cuvântul lui Dumnezeu. Ei n-aveau, desigur, nici daruri deosebite de a vorbi frumos și nu stăpâneau nici măiestria de a împodobi predica lor cu podoabe de grai ales și clădit dielectic ca elinii, care erau în stare să încante pe ce ce-i ascultau...”; *Contra lui Celsus*, 4.71, 290-291: „așa cum vorbirea noastră cu copiii nu urmărim să ne arătăm forța oratorică, ci ne adaptăm la mintea lor slabă și facem ceea ce ni se pare nouă mai potrivit cu vârsta lor de copii, spre educarea și îndreptarea lor, tot astfel și Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a purtat grija în scrierile sale, măsurând felul de exprimare cu puterea de înțelegere a ascultătorilor și după folosul lor sufletesc”; *Contra lui Celsus*, 3.39, 97; 6.59, 494; 6.1-2, 370-371.

³⁷ Origen, *Comentarii la Evanghelia după Ioan*, 1.8.48, traducere de T. Bodogae, N. Neaga, Z. Lațcu, studiu introductiv și note de T. Bodogae: în *Scrieri alese*, II, București 1984 (*PSB* 7), 156-167.

³⁸ Origen, *Omilia la Cartea proorocului Ieremia*, 4, traducere de T. Bodogae, N. Neaga și Z. Lațcu, studiu introductiv de T. Bodogae, în: *Scrieri alese*, I, București 1981 (*PSB* 6), 372.

eleganța stilului; aceste două preocupări, fiind oarecum opuse, aparțin la doi oameni diferiți³⁹. El a preferat acest lucru, întrucât arta oratorică, dacă nu este însoțită de un sentiment profund care să exprime faptele, este un simplu și inutil exercițiu, lipsit de valoare și semnificație⁴⁰. Discursul lui Grigorie Taumaturgul adresat lui Origen este cu atât mai important cu cât pe baza lui se poate completa imaginea referitoare la exegeza teologică a lui Origen. Ucenicul său descria cu entuziasm tactul pedagogic al lui Origen precum și modul în care „l-a învățat să cerceteze aprofundat afirmațiile și să nu se limiteze la aparențe”, făcând-o „nu în felul retorilor faimoși greci, care își pierdeau timpul cercetând dacă în limba folosită s-a strecurat vreun cuvânt străin sau este curat grecească: acest studiu este fără importanță și nu este necesar”⁴¹.

Metodiu din Olimp (230-311), contemporan cu Grigorie Taumaturgul și adversar convins al lui Origen, în câteva din lucrările sale nu a făcut decât să expună și să combată învățătura origenistă. Printre acestea se numără și lucrarea *De resurrectione*, scrisă sub forma unui dialog. Metodiu împreună cu prietenul său, Mamian, examinând punct cu punct afirmațiile interlocutorilor lor, ale origeniștilor Proclus și Aglaofon, a încercat să le combată și să expună doctrina ortodoxă. El crede că ideile acestora îi „încurcă doar pe cei slabi. În ele nu este nimic sănătos și fundamentat, ci numai o înlănțuire frumoasă de cuvinte, care are ca scop șocarea și convingerea ascultătorilor. Ei nu fac aceasta de dragul adevărului și al utilului, ci pentru ca să pară înțelepți în cuvânt înaintea celor prezenți. Pentru că pentru mulți au mai multă importanță discursurile care se disting prin frumusețe și simetrie, decât cele care au în vedere o stare mai bună și sfințenia. Ei vor cu orice preț să placă și să fie laudați, întocmai ca sofști, care sunt plătiți pentru discursuri și-și vând înțelepciunea pe laude”⁴². Aceștia din urmă nu cunosc adevărul, ci doar îl imită precum pictorii⁴³. De aceea, Metodiu recomanda „să nu se urmărească slava de la oameni, ci adevărul, întrucât cei care se împodobesc cu strălucirea cuvintelor sunt întocmai ca femeile găsite abil pentru amăgirea bărbaților, dacă de bună seamă cineva dintre novici nu ia seamă la credința și viața lor”⁴⁴.

În activitatea sa bogată, Eusebiu de *Caesarea* (cca 260-340) a rostit și discursuri și predici, din care s-au păstrat foarte puține. Dintre acestea, cel mai important este discursul rostit la aniversarea a 30 de ani de domnie a împăratului Constantin cel Mare în anul 336. La începutul cuvântării, rostite în fața lui Constantin cel Mare, Eusebiu

³⁹ Grigorie Taumaturgul, Discursul Sfântului Grigorie Taumaturgul, adresat lui Origen, în *Cezareea Palestinei, la sfârșitul studiilor sale în preajma acestuia, înainte de a pleca acasă*, 1, studiu introductiv, traducere, note și indici de C. Cornițescu în: *Scrieri*, București 1984 (PSB 10), 14.

⁴⁰ A. Quaquarelli, *Fondamenti della retorica classica et cristiana, Vetera Christianorum*, 25, 1988, 136.

⁴¹ Grigorie Taumaturgul, Discursul Sfântului Grigorie Taumaturgul, 7, 25.

⁴² Metodiu din Olimp, *Despre înviere*, 27, studiu introductiv, traducere, note și indici de C. Cornițescu în: *Scrieri*, București 1984 (PSB 10), 137.

⁴³ Metodiu din Olimp, *Despre înviere*, 28, 138: „... Că și aceștia încearcă să imite pe constructorii de corăbii și corăbiile și pe conducătorii lor, deși nu știu să construiască corăbii, nici să navigheze. Dacă îndepărtăm culorile, se conving și copiii care admiră astfel de zugrăveli că corabia nu este corabie, nici cârmaciul cârmaci, ci o combinație de linii și culori, făcută cu scopul de a încânta privirea; că aceia care au creat acestea din culori au redat imaginea corabiei și a cârmaciului, iar corabia și pe cârmaci însuși”.

⁴⁴ Metodiu din Olimp, *Despre înviere*, 27, 137.

preciza că va evita modelele tradiționale, folosite în expunerea calităților spirituale ale suveranilor, și se va depărta de căile bătute până acum, prezentând faptele împăratului într-o formă nouă⁴⁵.

Așadar, din cele prezentate mai sus, putem afirma că scriitorii creștini greci din secolele II-III au fost ostili oricărei atenții acordate limbii și stilului, întrucât aceștia și-au dat seama că expresiile și figurile stilistice ale oratoriei profane se aflau în contradicție cu simplitatea adevărului creștin, pe de o parte, și că puterea elocinței nu se manifestă pentru apărarea adevărului, ci la justificarea minciunii și înșelătoriei, pe de altă parte. Această atitudine se datorează mai multor cauze. Astfel, persecuțiilor suferite de creștini din partea statului roman, s-a adăugat ostilitatea autorilor și intelectualilor păgâni, care au supus unor atacuri înverșunate scrierile noii credințe, prin intermediul cărora creștinii apărau și susțineau superioritatea religiei lor. În apărarea atitudinii lor, acești autori creștini au invocat și necesitatea distanțării de cultura clasică și afirmării specificului creștinismului față de filosofia și religia antică. De asemenea, mijloacele și metodele artei oratorice păgâne puteau fi cu ușurință puse în serviciul altor scopuri: retorica era utilizată frecvent de către eretici în propaganda lor prozelită. De aceea, părinții greci ai Bisericii din secolele II-III, admirând stilul scrierilor vetero și neo-testamentare, au susținut expunerea adevărului de credință într-o formă elegantă și simplă. De asemenea, nefiind impresionați de stilul pompos și preferând vorbele puține, dar care spun mult, au arătat cu insistență că mesajul creștin trebuie să urmărească simplitatea adevărului creștin, iar a respecta acest adevăr în toată simplitatea lui poate să-i dea mesajului creștin puterea de a convinge.

⁴⁵ Eusebiu de Cezareea, Cuvântare ținută cu prilejul sărbătoririi a treizeci de ani de domnie ai împăratului Constantin, 1, traducere și note de R. Alexandrescu, studiu introductiv de E. Popescu, în: *Scrieri*, II, București (PSB 14), 189: „M-am înfașșat aici nu spre a depăna povești sau spre a istorisi cu vorbe meșteșugite și cu glas de sirenă cine știe ce lucruri plăcute auzului; și nici nu voi oferi iubitorilor de desfătare, în potire de aur ornate cu frumusețea de ornamente a întorsăturilor de cuvinte, cine știe ce licoare menită să le facă plăcere”.

CONCEPȚIA DESPRE ÎNDUMNEZEIRE ÎN TRADIȚIA ALEXANDRINĂ: ORIGEN ȘI CLEMENT

LIVIU PETCU*

ABSTRACT. The Conception of Deification in the Alexandrian Tradition: Origen and Clement. Clement of Alexandria was first to use the technical vocabulary of deification, but he did not think it necessary to explain it. For Clement, we pass from paganism to Christianity through faith. From faith we rise to God through gnosis. From gnosis we see God face to face, and we are deified.

Human deification is possible, according to Origen, because of Incarnation of Christ. As the human soul partakes of Divinity, the soul ascends to God in stages, purified in wisdom and perfected in love.

No formal definition of deification occurs until the sixth century, when Dionysius the Areopagite declares that deification is the attaining of likeness to God and union with him so far as is possible (PG 3, col. 376a). Only in the seventh century does Maximus the Confessor discuss deification as a theological topic in its own right. But the early Fathers use deification language in one of three ways, nominally, analogically, or metaphorically. The first two uses are straightforward.

According to the Patristic Tradition in general, becoming one with God is the ultimate goal of any Christian. Having acquired his new capacity of son of God through grace, he establishes and maintains a close communion with the Holy Trinity, by means of the Holy Sacraments and his new way of life and through Christ, that is through "life into Christ".

Keywords: deification, Alexandrian Tradition, Origen, Clement, spiritual, God, perfection, sacramental and moral rebirth.

REZUMAT. Concepția despre îndumnezeire în Tradiția alexandrină: Origen și Clement. Clement Alexandrinul a fost primul care a utilizat vocabularul tehnic al îndumnezeirii, dar nu a considerat necesar să-l și explice. Pentru Clement, trecem de la păgânism la creștinism prin credință. De la credință, ne ridicăm la Dumnezeu prin gnoză. De la gnoză, îl vedem pe Dumnezeu față în față și suntem îndumnezeiți.

Deificarea umană este posibilă, conform lui Origen, datorită Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Pe măsură ce sufletul se împărtășește de Divinitate, sufletul se înalță spre Dumnezeu în stadii, purificat în înțelepciune și perfectat în iubire.

Nu apare nici o definiție formală a deificării până în secolul al VI-lea, când Sfântul Dionisie Areopagitul (Pseudo) menționează că îndumnezeirea (θεωσις) reprezintă obținerea asemănării cu Dumnezeu și a unirii cu El atât cât este posibil (PG 3, col. 376a). De-abia în secolul al VII-lea, sfântul Maxim Mărturisitorul discută îndumnezeirea ca subiect teologic de sine stătător. Însă, primii părinți utilizează limbajul îndumnezeirii în unul din trei moduri, adică, nominal, analogic sau metaforic. Primele două uzuri sunt directe. Potrivit tradiției

* Asistent cercetător științific, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, Universitatea „Al.I. Cuza”; contact: patristica10@yahoo.com.

patristice în general, a deveni una cu Dumnezeu este scopul final al oricărui creștin. Dobândind noua sa calitate de fiu al lui Dumnezeu prin har, el stabilește și menține o strânsă comuniune cu Sfânta Treime, prin sfințele taine și prin noua sa viață în Hristos.

Cuvinte cheie: îndumnezeire, Tradiția Alexandrină, Origen, Clement, spiritual, Dumnezeu, perfecțiune, renaștere sacramentală și morală.

Introducere

Idealul vieții creștine este cunoașterea lui Dumnezeu, care implică deopotrivă cunoașterea de sine, dar nu una pur epistemologică, bazată pe intelect, ci mai mult o cunoaștere prin participare la Dumnezeu. Creștinul, orientat spre cele dinainte, progresează, pe de o parte, în virtute spre desăvârșire și în cunoașterea lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, realizează scopul suprem al existenței sale care este îndumnezeirea.

Îndumnezeirea este realizarea deplină a creștinului care se transcende neîncetat prin harul necreat, actualizând chipul lui Dumnezeu în trupul și sufletul său. „Îndumnezeirea, gradul suprem al desăvârșirii, reprezintă împlinirea aspirațiilor celor mai profunde ale firii”¹.

Esența acestei învățături despre îndumnezeire constă în renașterea spirituală și morală prin sfințele taine, adică în înfierea, sfințirea și desăvârșirea religios-morală-socială a creștinului. Împăcat cu Dumnezeu prin opera de răscumpărare a lui Hristos, omul creștin este readus din starea de robit păcatului și morții și de despărțire de Dumnezeu, la starea de libertate și la cea de nemurire. Dobândind noua calitate de fiu al lui Dumnezeu prin har, el intră și se menține în comuniune intimă cu Sfânta Treime, prin sfințele taine și prin noul fel de viață, adică viața în Hristos.

Prin energiile harului, creștinul tinde la „asemănarea cu Dumnezeu” și la comuniunea cu El din ce în ce mai mult, dorind cu ardoare fericirea și bunurile spirituale ale vieții veșnice și ca locaș cerul.

Îndumnezeirea, în tradiția creștină în general, reprezintă scopul suprem al oricărui credincios al Bisericii. Credincioșii sunt uniți cu energiile lui Dumnezeu datorită a ceea ce a realizat Hristos prin întruparea sa, căci „Întruparea lui Dumnezeu are drept consecință îndumnezeirea omului care reprezintă cea mai înalt țință a vieții creștine”². Uniunea reclamă o participare bipartită: Dumnezeu și omul, cooperarea dintre harul divin și efortul omului.

Îndumnezeirea apare ca treapta cea mai înaltă a iconomiei mântuirii, adică starea în care energiile necreate și darurile Sfântului Duh sunt însușite de credincios, care devine în trupul și sufletul său „templul lui Dumnezeu” (1Cor 5,19-20), simțind că „Hristos trăiește în el” (cf. Gal 2,20), iar prin Hristos, întreaga Sfânta Treime.

¹ Irineé H. Dalmis, *La divinisation patristique grecque*, în: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, III, Paris 1957, 1387.

² M.P. Begzos, *Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Fonction of a Traditional Theory*, *The Greek Orthodox Theological Review*, 4, 1996, 344.

Deificarea omului credincios este un lung proces, început deja în Eden, dar care a fost întrerupt prin căderea lui Adam, fiind este reluat prin nașterea din nou, adică nașterea „din apă și din Duh” (In 3,5), prin taina botezului. Acest drum se continuă progresând până în eshatologie³.

Procesul îndumnezeirii depășește oarecum mântuirea, condiționată și ea de dumnezeirea lui Hristos și de unirea creaturii cu Dumnezeu – Izvorul vieții. „Când unirea este mai accentuată, această unire produce îndumnezeirea ființei noastre umane. Îndumnezeirea vrea să însemne că trăsăturile dumnezeirii sunt imprimare în această ființă. Este vorba de o *unire interioară*. Numai prin ea omul credincios devine el însuși subiect al trăsăturilor și energiilor divine, după har; trăsăturile și puterile divine devin propriile sale trăsături și puteri și pentru această rațiune moartea nu-l mai poate birui”⁴.

În opinia lui John Meyendorff, sfinții Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul au fost singurii, în Răsăritul creștin (din perioada patristică) care au vorbit despre îndumnezeire⁵ și s-au aplecat mai mult asupra acestei teme. Însă, cu siguranță, înainte de epocile în care au trăit acești doi autori patristici au fost trasate câteva linii de interpretare în ceea ce privește tema îndumnezeirii, de scriitorii bisericești precum Origen, Clement Alexandrinul, Ignatie Teoforul, Irineu de Lyon, Teofil al Antiohiei etc., și este cel mai probabil ca, de la lucrările acestora din urmă să fi pornit mai târziu, în tratarea temei îndumnezeirii, cei doi părinți ai Bisericii menționați de Meyendorff.

Așa cum observa și Norman Russell în *Introducerea* la cartea sa apărută nu demult⁶, învățătura despre îndumnezeire nu s-a bucurat îndeajuns de convenita atenție a teologilor, ci conceptul în sine a fost tehnicizat, fiind folosit doar în medii monahale și de către cercetătorii patristici. De asemenea, Peter Bouteneff – cel care a alcătuit *Cuvântul înainte* la volumul la care facem referire – este de părere că, în decursul timpului, acest termen chiar a fost folosit de unii teologi la voia întâmplării. Aceste motive au stat la baza alcătuirii cărții lui Russell și a prezentului studiu. Pornind de la ideea că toți oamenii sunt chemați la realizarea îndumnezeirii, dorim să răspundem, luând în ajutor operele scriitorilor Clement Alexandrinul și Origen, la întrebarea: „Ce este îndumnezeirea?” și să traducem în viața creștină de zi cu zi această învățătură, care rezumă întreaga iconomie a mântuirii⁷.

***κατὰ μετουσίαν*. Participarea omului la divin prin intermediul Fiului și al Duhului, din chiar sursa vieții, care este Tatăl**

În tradiția patristică greacă, mai ales în formele ei mistice, scopul și rezultatul acestei cunoașteri mântuitoare, a acestei iertări și salvări a omului de sub robia morții era îndumnezeirea omului (θέωσις)⁸.

³ Gh. Sima, Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare, *Studii Teologice*, 4, 1990, 15; I. Mircea, Îndumnezeirea credinciosului. Mărturii biblice, patristice și cultice ortodoxe, *Ortodoxia*, 2, 1975, 316.

⁴ D. Stăniloae, La doctrine de Saint Athanase sur le salut, *Théologie Historique*, 27, Paris 1973, 277.

⁵ J. Meyendorff, Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă, București 2007, 45.

⁶ N. Russell, *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*, Crestwood, New York 2009, 13-14.

⁷ Ideea fundamentală a teologiei Bisericii Răsăritene a subliniat-o mai târziu și sfântul Grigorie de Nazianz: „numai cel ce devine una cu Dumnezeu este mântuit”. (*Epistole*, 101, PG 37, col. 118).

⁸ J. Pelikan, Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei, vol. I, Iași 2004, 172.

Dintre cele două aspecte ale conceptului alexandrin al îndumnezeirii, cel ecleziastic și cel filosofic, primul are prioritate pentru Clement († 215-216). El vorbește despre îndumnezeire pornind de la o exegeză a textelor biblice, precum și de la scrierile patristice existente până în acea epocă. Verbul *θεοποιέω* care înseamnă a deveni divin, a îndumnezei nu este utilizat în contexte filosofice. El exprimă introducerea de către Hristos a unei schimbări în credincios, o promovare de la condiția decăzută a umanității la o stare de libertate în Hristos.

Clement Alexandrinul a fost primul care a utilizat vocabularul tehnic al îndumnezeirii, dar nu a considerat necesar să-l și explice⁹.

Pentru Origen, „dumnezeii”, pe baza autorității Domnului însuși, sunt „acea la care a venit cuvântul (=Cuvântul) lui Dumnezeu” (In 10,35). *Θεοποίησις* este, prin urmare, în esență, un produs al învățăturii creștine de până atunci. Și aceasta, deoarece a fi îndumnezeit înseamnă a dobândi nemurirea, iar nemurirea nu este o caracteristică înnăscută în om, ci un dar de la Dumnezeu. Nu ne vine prin realizarea sinelui esențial, precum în platonism, ci ne este acordat ca rezultat al fidelității față de învățămintele lui Hristos și ale Bisericii sale.

Totuși, din punct de vedere filosofic, deificarea este rezultatul efortului intelectual și moral, nu separat de practica creștină, ci ca parte a acesteia. Acest aspect al deificării împrumută de la platonism metafora înălțării sufletului, o înălțare progresivă care se obține prin stăpânirea patimilor și practicarea virtuților, și care conduce la redobândirea asemănării divine. Un alt important împrumut platonice este conceptul de „participare”, pe care Origen îl dezvoltă într-o nouă manieră, pentru a înscris nu numai participarea ontologică a omului în divin, ci și o participare dinamică, de agent cvasiactiv. Credinciosul ajunge la divin, devenind dumnezeu prin participare (*κατὰ μετουσίαν*), spre deosebire de Fiul, care este Dumnezeu prin natura sa (*κατ' οὐσίαν*), și ajunge la împărtășire, prin intermediul Fiului și Duhului, din chiar sursa vieții, care este Tatăl¹⁰.

Origen, îi răspunde lui Celsus care puse următoarea întrebare: „Nu putea săvârși oare Dumnezeu, cu puterea sa dumnezeiască, acea operă de îndreptare fără să fi trimis pe cineva în mod special în lume? Nu-mi dau seama ce fel de îndreptare ar voi Celsus să aibă loc atunci când își pune întrebarea (aceasta – n.n.). Crede cumva Celsus că Dumnezeu ar vrea ca îndreptarea omului să se facă în mod mecanic, scoțând dintr-odată răutatea din el și sădind virtutea în locul ei? Să cerceteze altcineva dacă un asemenea mod de a îndrepta este conform și posibil naturii omului; noi să presupunem că ar fi conform cu natura lucrurilor și ar fi și posibil. Atunci în ce ar mai consta libertatea voinței noastre? În ce măsură ar fi demn de laudă acordul nostru la adevăr și demnă de răsplată îndepărtarea noastră de la minciună?”¹¹.

Continuând, câteva capitole, adaugă: „E clar că Iisus a răbdat toate și în folosul păcătoșilor, pentru a-i abate de la păcate și a-i face oameni drepti (Rom 5,19; 1Tim 1,15;

⁹ Russell, *The Doctrine of Deification in The Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006, 1.

¹⁰ Russell, *The Doctrine of Deification* 161-162.

¹¹ Origen, *Contra lui Celsus*, IV, 3, traducere de T. Bogdă, în: Origen, *Scrieri alese IV*, București 1984, 231-232.

Evr 2,15)¹². Dumnezeu pentru om „a luat asupra lui ceea ce se potrivește cel mai puțin naturii sale”¹³.

Cu toate că participă la Dumnezeu, credincioșii nu se împărtășesc în mod egal de lumină. Pentru a explica această afirmație, Origen subliniază că, deși orice ochi se împărtășește de lumină, câte un ochi vede mai ager, altul mai neclar, „așa încât nu toți ochii au parte în mod egal de lumină. La fel, orice ureche percepe un glas sau un sunet, dar depinde de gradul de puritate și de starea în care se află urechea spre a se putea spune că auzi mai bine sau mai slab”¹⁴. Aceasta se poate aplica și omului credincios, când acesta dorește sălășluirea Duhului Sfânt înlăuntrul său. Prin participarea la Dumnezeu devenim sfinți și înduhovniciți: „După cum prin participarea la Fiul său Dumnezeu face din noi fii adoptivi, iar prin participare la Înțelepciune ne face și pe noi înțelepți întru Dumnezeu, tot așa și împărtășirea noastră din Duhul Sfânt ne face și pe noi sfinți și înduhovniciți. Și a te împărtăși din Duhul Sfânt e unul și același lucru cu a te împărtăși din Tatăl și din Fiul, pentru că una și netrupească este firea întregii Sfintei Treimi. Ceea ce am spus despre participarea sufletului trebuie să înțelegem că este valabil și la îngeri și la puterile cerești, întrucât întreaga creație spirituală dorește participarea la Sfânta Treime”¹⁵.

Participarea omului la Dumnezeu începe prin botez. „... Atunci când ne naștem din nou în vederea mântuirii, avem nevoie și de Tatăl și de Fiul și de Duhul Sfânt, cu alte cuvinte nu putem primi mântuirea fără participarea Sfintei Treimi”¹⁶. Botezul este considerat de Origen ca o condiție fundamentală pentru mântuire: „Fără botez n-ar exista iertare de păcate”¹⁷. Duhul Sfânt „locuiește nu în ‚cei trupești’, ci în cei al căror pământ a fost înnoit. Tocmai pentru acest temei a fost trimis Duhul Sfânt prin punerea mâinilor apostolilor, după harul și după înnoirea aduse de botez”¹⁸.

Participarea sufletului la slava divină începe încă din această viață dar se experimentează deplin în viața următoare, când omul este „întronat lângă ceilalți dumnezei”, adorându-l pe Tatăl.

Conlucrarea omului cu Dumnezeu în urcușul continuu al îndumnezeirii

Când pune problema binelui, printre altele, Origen afirmă că „sunt trei cărări ale binelui: să săvârșești binele prin faptă, prin cuget, sau prin cuvânt”¹⁹, iar când face referire la gândurile, faptele rele și nimicirea lor, Origen precizează următoarele: „Dacă într-adevăr vrem să ni-l închipuim pe Dumnezeu că mistuie și nimicește ceva, atunci să spunem că El mistuie gândurile rele ale cugetului, faptele de rușine, poftetele păcătoase

¹² Origen, *Contra lui Celsus*, IV, 19, 244.

¹³ Origen, *Omiliu la Cartea Facerii*, IX, 2, traducere de T. Bodogae, N. Neaga și Z. Lațcu, în: Origen, *Scrieri alese I*, București 1981, 45.

¹⁴ Origen, *Despre principii*, IV, 9, 4, traducere de T. Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese III*, București 1982, 309.

¹⁵ Origen, *Despre principii*, IV, 5, 4, 304.

¹⁶ Origen, *Despre principii*, I, 5, 3, 74.

¹⁷ Origen, *Exortație la martiriu*, XXX, traducere de C. Galeriu, în: Origen, *Scrieri alese III*, 375.

¹⁸ Origen, *Despre principii*, I, 7, 3, 76.

¹⁹ Origen, *Omiliu la Cartea Ieșirii*, VI, 3, în: Origen, *Scrieri alese I*, 97.

atunci când intră în inima credincioșilor și când împreună cu Fiul Își face sălaș în sufletele care s-au învrednicit să primească Cuvântul lui și Înțelepciunea lui, după cum stă scris: „Eu și Tatăl vom veni la el și vom face locaș la el, urmând ca după ce va fi mistuit acolo toate poftetele și toate patimile să-și ridice acolo un templu curat și vrednic de El”²⁰. Origen susține și în alte scrieri conlucrarea omului cu harul lui Dumnezeu pentru a atinge desăvârșirea: „... Despre lucrarea de desăvârșire a omului nu se poate spune că noi n-am făcut nimic, totuși în primul rând nu noi suntem cei care am realizat-o, ci Dumnezeu este cel care a contribuit la ea cel mai mult”²¹. Origen susține că Fiul lui Dumnezeu a luat trup omenesc pentru mântuirea noastră, însă noi suntem datori să-i pregătim sălașul și în sufletele noastre. Astfel, lansa următoarea exortare: „să-l rugăm ca în fiecare zi să se împlinească și în noi venirea lui, ca să putem spune: ‚Nu eu trăiesc, ci Hristos trăiește în mine’ (Gal 2,20). Căci dacă Hristos trăiește în Pavel și nu trăiește și în mine, ce câștig este pentru mine? Dar câtă vreme El a venit și pentru mine și eu mă bucur întocmai ca și Pavel, voi putea spune întocmai ca și Pavel: ‚Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine’”²².

Același scriitor al Bisericii subliniază un adevăr pentru a da un răspuns gnosticilor, care credeau că „din natura lor” unii oameni sunt sfinți, alții pierduți: „... prin împărțirea lui, harul Duhului Sfânt este cel ce se sălășluiește și sfințește pe cei care nu sunt sfinți prin firea lor”²³. Dumnezeu vrea – subliniază Origen – să găsească în ei o cale pentru a putea intra în sufletele lor și a rămâne acolo: „Pregătiți-i o cărare, precum este scris: ‚Drepte faceți cărările lui. Glasul celui ce strigă în pustie’. Un glas strigă: ‚Gătiți calea’. Glasul începe și ajunge la urechi, apoi, după glas sau mai bine-zis deodată cu el, cuvântul intră în auz. În acest înțeles a propovăduit Ioan pe Hristos. Să vedem, acum, ce anunță glasul despre Cuvânt: ‚Pregătiți, zice glasul, calea Domnului’. Ce fel de cale trebuie să pregătim noi Domnului? Este vorba despre o cale trupestă? Cuvântul Domnului poate, oare, străbate o atare cale? Sau trebuie pregătită Domnului o cale lăuntrică și rânduită, în inima noastră, ca pe niște piste drepte legate între ele? Aceasta este calea pe care a intrat Cuvântul lui Dumnezeu, Care se așează în inima omenească, în stare să o cucerească”²⁴.

În viziunea lui Origen, dacă bunii creștini doresc ca Dumnezeu să stăpânească între ei, atunci nicidecum să nu stăpânească păcatul în trupul lor muritor și nici să nu asculte de poruncile lui, care îndeamnă sufletele spre faptele cărnii și spre lucrări potrivnice lui Dumnezeu, „ci să omorăm măduarele noastre, ale omului pământesc (Col 3,5), culegând roadele Duhului, pentru ca Domnul să umble în noi ca într-un rai duhovnicesc și să domnească singur peste noi, cu Hristos al său, care va sălășlui în noi, de-a dreapta acelei puteri duhovnicești, de care voim să ne împărțăm și care va locui în noi până ce toți vrăjmașii din noi vor ajunge așternut picioarelor lui, iar orice domnie, stăpânire și putere va fi îndepărtată de la noi”²⁵.

²⁰ Origen, *Despre principii*, I, 2, 1, 45-46.

²¹ Origen, *Exortare la martiriu*, III, 19, 1, 209.

²² Origen, *Din omiliile Evangheliei de la Luca*, XXII, 3, traducere de T. Bodogae, N. Neaga și Z. Lațcu, în: Origen, *Scrieri alese II*, București 1982, 112.

²³ Origen, *Despre principii*, I, 7, 3, 78.

²⁴ Origen, *Din omiliile Evangheliei de la Luca*, XXI, 5, 109-110.

²⁵ Origen, *Despre rugăciune*, XXV, 3, în: Origen, *Scrieri alese II*, 253.

Origen precizează că, prin Sfintele Taine, comunicarea cu Sfânta Treime nu-și atinge scopul, dacă nu este însoțită de viața creștină curată: „Părtășia dumnezeieștii firi ne dă împărtășirea cu Tatăl și cu Fiul și cu Sfântul Duh. Dacă însă săvârșim faptele întunericului, este sigur că nu mai avem împărtășire cu lumina. Dar dacă facem faptele luminii, avem împărtășire și cu îngerii din cer, fiindcă și Hristos a împăcat, prin sângele său, cele cerești și cele pământești”²⁶.

La rândul său, Clement Alexandrinul relatând despre „îmbunătățirea” omului din propria voință, prin virtuți, notează: „Dumnezeu este bun și de aceea vrea ca omul, stăpânul întregii creații (Gen 1,28-30), să se mântuiască; și Dumnezeu a îndreptat totul spre acest scop. Cea dintâi binefacere dată omului este existența, pe care i-a dat-o dintru început; că trebuie mărturisit că e mai bună existența decât neexistența. Apoi Dumnezeu a îngăduit ca fiecare om să-și aibă firea sa; și a avut-o; și a îngăduit să-și îmbunătățească firea spre mai binele lui”²⁷.

Dumnezeu împarte bunătățile lui de bună voie, „chiar înainte de a ajunge la El cererile – și nici cel care are să se mântuiască nu se va mântui fără voia lui, că nu este obiect neînsuflețit, ci, mai mult decât orice, este înzestrat cu voință liberă și din propria lui voință se grăbește spre mântuire”²⁸.

Despățimirea, asceza și cultivarea virtuților – căi către atingerea îndumnezeirii

În concepția lui Clement, curățirea desăvârșită este curățirea minții, a faptelor și a gândurilor. Pentru o purificare desăvârșită a sufletului, este stringentă nevoie de căința sinceră și adevărată. Penitentul se osândește pe el însuși pentru faptele sale rele și merge mai departe pe calea virtuților²⁹, într-o perpetuă străduință ascetică și în lucrarea despățimirii. Astfel, el începe tot mai mult să se asemene lui Dumnezeu, să se îndumnezeiască: „Străduindu-se, prin exercițiu, să ajungă fără patimi, se aseamănă, atât cât e cu putință, cu cel care prin fire posedă nepățimirea; și reușește aceasta pentru că vorbește neconținut cu Domnul și trăiește împreună cu El”³⁰.

Referindu-se la asemănarea omului cu Dumnezeu și, implicit, la îndumnezeire, Clement citează cuvântul lui Heraclit și al unor poeți care vorbesc despre cei „asemănători zeilor”, „întocmai cu zeii”: „Drept a spus Heraclit: ,Oamenii sunt dumnezei și dumnezeii sunt oameni! Căci Cuvântul este același’. Taină vădită: Dumnezeu este în om și omul este dumnezeu; iar Mijlocitorul împlinește voia Tatălui. Cuvântul este Mijlocitor, este comun celor doi, lui Dumnezeu și omului; este Fiul al lui Dumnezeu și Mântuitor al oamenilor”³¹.

²⁶ Origen, Omilia IV-a la Levitic, PG, 12, 437.

²⁷ Clement Alexandrinul, Stromatele, stromata a VI-a, 17, 152.3, traducere, introducere, note și indici de D. Fecioru, în: Clement Alexandrinul, *Scrisori II*, București 1982, 468.

²⁸ Clement, stromata a VII-a, 7, 42.4, 502.

²⁹ Clement, stromata a IV-a, 22, 142.4, 143.1, 297.

³⁰ Clement, stromata a VII-a, 3, 13.3, 483.

³¹ Clement, Pedagogul, III, 1, 2.1., traducere, introducere, note și indici de D. Fecioru, în: Clement Alexandrinul, *Scrisori I*, București 1982, 307.

În viziunea lui Clement, și poeții par a numi pe cei aleși ai lor „asemănători zeilor”, „dumnezeiești”, „asemenea cu zeii”, „egali în înțelepciune cu Zeus”, „întru nimic mai puțin, la fel cu zeii”, „întocmai cu zeii”. Îl citează astfel pe Euripide care spune:

„Aripi de aur mi se pun la spate
Și tâlpice care plac sirenelor;
Urca-mă-voi în văzduh, sus mult de tot,
Ca să mă-nsoțesc cu Zeus”³².

După acest scriitor bisericesc, apatia³³ „are ca fruct tăierea desăvârșită a poftei”³⁴.

În atingerea stării de nepătimire, Clement îi oferă ca paradigmă pentru creștini pe Sfinții Apostoli ai Domnului, care au biruit, într-un chip mai gnostic, mânia, teama și pofta și chiar pornirile sufletești, care în aparență sunt bune, de pildă curajul, invidia, bucuria, veselia. Conform lui Clement, acestea nu-și aveau sălașul în sufletul apostolilor, nici nu se schimbau într-o stare permanentă în sufletul lor. Însă, „după Învierea Domnului, rămânând totdeauna în starea sufletească de exercițiu, au ajuns să aibă neschimbat sufletul lor. Dar chiar dacă cineva acceptă că sunt bune mișcările sufletești, de care am vorbit mai înainte, de sunt săvârșite rațional, totuși ele nu trebuie să-și găsească loc în sufletul omului desăvârșit, în sufletul gnosticului. El nici n-are cum să fie curajos – că nu ajunge niciodată în necazuri, pentru că nu socotește necaz nimic din cele ce i se întâmplă în viață și nici nu-l poate despărți ceva, chiar fără aceasta, de dragostea de Dumnezeu (Rom 8,38-39); n-are nevoie nici de veselie – că n-are nici cum să se supere, pentru că este încredințat că toate-i merg spre bine; nici nu se mânie – că nici nu este ceva în viața lui care să-l împingă la mânie, că el iubește neconținut pe Dumnezeu și-i îndreptat în întregime numai spre Dumnezeu; și din pricina asta nu poate urî nici una din fapăturile lui Dumnezeu; dar nici nu invidiază – că nimic nu-i lipsește ca să vrea să se asemene cu cel frumos la suflet și cu cel bun; și nici nu iubește pe cineva cu această iubire obișnuită, ci iubește prin creaturi pe Creator. Nu este cuprins nici de vreo poftă și dorință, dar nici nu este lipsit de ceva din cele ce aparțin sufletului, că de pe acum este împreună cu cel pe care-l iubește, căruia îi seamănă datorită alegerii pe care a făcut-o; și prin starea sufletească dobândită prin exercițiu este și mai mult apropiat de El; și este fericit din pricina bogăției bunătăților, încât, din pricina acestora, se silește să se asemene cu Dascălul în apatie”³⁵.

Calea spre îndumnezeire o arată și Origen când precizează: „Calea desăvârșirii este aceasta: la început să râvnești, cel puțin, să te odihnești la umbra virtuților”³⁶.

³² Clement, *Stromatele*, stromata a IV-a, 26, 171.4, 172.1, 309-310.

³³ Ce se află în centrul introspecției lui Origen asupra ființei umane, următoare a lui Hristos este *ἀπάθεια*, scopul virtuții sau participarea cotidiană la viața divină. Există două forme de *ἀπάθεια*: una este eshatologică, adică dezbrăcarea de mortalitate și sexualitate la nivelul biologic, în timp ce cealaltă nu este distructivă, ci utilizează pasiunile pentru restaurarea ordinii distruse din suflet, adică le supune lui *νοῦς*. Astfel, ceea ce este muabil și supus pasiunilor a fost transformat în impasibilitate prin participarea sa la imuabil.

³⁴ Clement, stromata a VI-a, 9, 74.1, 429.

³⁵ Clement, stromata a VI-a, 9, 71.3-71.5, 72.1, 428-429.

³⁶ Origen, *Omiliile la Cartea Cântarea Cântărilor*, II, 4, traducere de T. Bodogae, N. Neaga și Z. Lațcu, în: Origen, *Scrieri II*, 331.

Pentru Origen, îndumnezeirea este una singură, însă atunci când năzuim să dăm curs unei virtuți în mod special, dacă ajungem s-o trăim în toată plinătatea desăvârșirii ei, această virtute își atinge desăvârșirea ei proprie. Exemplificând, oferă paradigma unui om iute la mânie care vrea să dobândească virtutea blândeții. Acesta nu este lipsit de multe insuccese înainte de a ajunge să împlinească în mod direct „ceea ce este rodul unei trăiri mult timp prelungite. Și când ajunge la ceea ce a râvnit, el deține în mod sigur desăvârșirea blândeții, dar în schimb, nu este în stăpânirea tuturor virtuților. Astfel, virtuțile, luate una câte una, duc la destule desăvârșiri variate, însă desăvârșirea, luată în ansamblul ei, conține în ea suma tuturor virtuților”³⁷.

Nepățimirea – condiție *sine qua non* îndumnezeirii și a cunoașterii lui Dumnezeu

Clement din Alexandria le spunea grecilor că „Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om, ca și tu să afli de la om, că omul poate ajunge Dumnezeu”³⁸. Dacă dorește cineva să atingă treapta îndumnezeirii, să-l cunoască pe Dumnezeu, să-l contemple și să ajungă mai aproape de El, trebuie să dobândească nepățimirea, ca pe o condiție *sine qua non*. La Clement Alexandrinul, ca și în întreaga tradiție patristică, Dumnezeirea este în realitate curăție, nepățimire și îndepărtarea oricărui rău. Astfel, cineva poate cunoaște dacă Dumnezeu este în el, doar dacă aceste virtuți sălășluiesc în sufletul lui. Atunci când duhul omului este nepătat de rău, eliberat de patimi, rupt de orice necurăție, va fi binecuvântat cu limpezimea vederii lui Dumnezeu. Cu sufletul purificat, va cunoaște ceea ce este de nevăzut pentru cei împătimiți: „Domnul vrea ca cei care doresc să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu să fie curați în ce privește poftele lor trupești și sfinți în gândurile lor pentru ca puterea conducătoare a sufletului lor să nu fie împiedicată în acțiunea ei de ceva fals. Așadar când cel care participă în chip gnostic la sfânta însușire a dumnezeirii se îndeletnicește cu contemplația și vorbește într-un mod curat cu Dumnezeu, atunci ajunge mai aproape de dumnezeire, este într-o stare de identitate lipsită de patimi, așa că nu mai are știința, nici nu mai posedă gnoza, ci este însăși știința și gnoza”³⁹. Așa cum ne cunoaștem pe noi înșine prin vederea chipului reflectat de oglindă, tot așa contemplăm, atât cât ne este cu putință, cauza creatoare din ceea ce este dumnezeiesc în noi⁴⁰.

Cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă și căutarea asiduă a lui Dumnezeu prin iubire, căci cu cât iubește cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atât mai mult pătrunde înlăuntrul lui Dumnezeu⁴¹, plata căutării fiind viața lângă Dumnezeu⁴². Celor credincioși, Duhul Sfânt „se împarte în sufletul fiecărui credincios, fără ca Duhul să se împartă”⁴³.

³⁷ Origen, Omiliile la Cartea Iosua, IV, 4, în: Origen, *Scrieri II*, 246.

³⁸ Clement, Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepticul), I, 8.4, 75.

³⁹ Clement, Stromata a IV-a, 6, 39.4, 40.1, 254.

⁴⁰ Clement, Stromatele, stromata I, 19, 94.4, 67.

⁴¹ Clement, Care bogat se va mântui?, 27.5., traducere, introducere, note și indici de D. Fecioru, în: Clement, *Scrieri I*, 53.

⁴² Clement, Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepticul), X, 106.5, în: Clement, *Scrieri I*, 151.

⁴³ Clement, Stromatele, stromata a VI-a, 15-120.2., 452.

Prin acest ultim panseu, Clement este promotorul ideii care s-a dezvoltat mai târziu în literatura patristică, idee care subliniază că harul lui Dumnezeu și Hristos însuși (mai ales prin sfânta euharistie) se împarte, dar nu se desparte, se distribuie, dar nu se divide.

Cei ce sunt hrăniți cu *pâinea cea spre ființă* se fac fii ai lui Dumnezeu

Origen interpreta cererea din rugăciunea domnească, „pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi”, ca semnificând faptul că aceia care sunt hrăniți de Dumnezeu Logosul vor fi îndumnezeiți, căci așa cum pâinea materială, când este introdusă în corpul omenesc, se preface în substanța acestuia, tot așa și pâinea cea vie, care coboară din cer, primită de minte și suflet, împărtășește putere celui care caută hrana în ea, fiind *pâinea spre ființă* pentru care ne rugăm⁴⁴. Pâinea cea de toate zilele sau *cea spre ființă* „aduce sufletului sănătate, bunăstare și putere, dar împărtășește și propria-i nemurire celui ce se hrănește cu ea, pentru că Cuvântul lui Dumnezeu este El însuși nemuritor”⁴⁵.

Clement adaugă că această pâine materială a fost numită de Scriptura sfântă *pomul vieții* și cine întinde mâna spre el și va lua din el va trăi în veci: „Și cu o a treia numire acest pom este numit, de către Solomon, înțelepciunea lui Dumnezeu, atunci când zice ‚Pom al vieții este ea pentru cei ce stăpânesc înțelepciunea, iar cei ce se sprijină pe ea, ca pe Domnul, sunt fericiți’ (Prov. 3, 18)”⁴⁶. Cel care se împărtășește din pâinea cea spre ființă „își întărește inima și se face fiu al lui Dumnezeu”⁴⁷.

Cei desăvârșiți sunt drepti și sfinți nu doar înaintea oamenilor, ci mai ales înaintea lui Dumnezeu

Același mare scriitor alexandrin – Origen – referindu-se la faptul că oamenii desăvârșiți sau sfinții sunt drepti nu doar înaintea oamenilor, ci mai ales înaintea lui Dumnezeu, amintește de laudele aduse lui Zaharia și Elisabetei, pe care sfântul Luca ni le înfățișează în Evanghelia sa, nu numai pentru a afla că ei erau vrednici de laudă, ci pentru ca, însușindu-ne oarecum râvna lor sfântă, să ajungem și noi înșine a fi vrednici de laudă. Astfel, Luca ar fi putut să scrie mai simplu că „amândoi erau drepti, ținând toate poruncile”, dar el a socotit folositor să adauge că „erau amândoi drepti înaintea lui Dumnezeu” (Lc 1,6), căci s-ar putea ca unii să fie drepti înaintea oamenilor, fără a fi și înaintea lui Dumnezeu. Continuând ideea, scriitorul bisericesc menționat ne oferă spre o mai bună înțelegere o pildă și scrie: „Să luăm o pildă: Un om nu află niciun temei să vorbească rău despre mine, căci oricât a cercetat în toate privințele n-a descoperit nimic cu ce să mă învinuiască, dovadă că sunt drept înaintea oamenilor și dacă toți oamenii au această părere despre mine, dacă cercetând să afle vreo pricină de critică ei nu pot afla nimic decât că toată suflarea mă laudă, însemnează că eu sunt drept înaintea celor mai mulți dintre oameni. Or, în realitate, judecata oamenilor nu-i sigură, ei nu au

⁴⁴ Origen, Despre rugăciune, XXVII, 9, 261.

⁴⁵ Origen, Despre rugăciune, XXVII, 10, 262.

⁴⁶ Origen, Despre rugăciune, XXVII, 10, 262.

⁴⁷ Origen, Despre rugăciune, XXVII, 12, 263.

de unde ști dacă nu cumva am păcătuit cândva în adâncul inimii mele, dacă nu cumva m-am uitat la o femeie, poftind-o și săvârșind cu ea adulter în inima mea (Mt 5,28). Când mă văd oamenii că fac milostenie după puterile mele, nu au de unde ști dacă eu fac acest lucru ca să împlinesc o poruncă a lui Dumnezeu sau ca să caut lauda sau mărirea oamenilor (Mt 6,20). Este însă foarte greu să fii drept „înaintea lui Dumnezeu”, nefăcând binele pentru altă pricină decât de dragul binelui însuși și de dragul de a căuta numai pe Dumnezeu, ca răsplătitor al faptelor bune”⁴⁸.

Posibilitatea celor îndumnezeiți de a mai cădea în păcat

Atunci când dezbate posibilitatea celor desăvârșiți de a mai cădea în păcat, Origen este de părere că nu este corect să credem, așa cum gândesc unii, că din momentul când ajunge cineva sfânt și îndumnezeit nu mai poate păcătuși și că trebuie considerat scutit de păcat, căci astfel n-ar mai fi zis Domnul prin gura profetului Iezechiel către îngerii săi că-i va trimite să-i pedepsească pe păcătoși și că „veți începe cu sfinții Mei (Iez 9,6)”⁴⁹. Continuându-și ideea, Origen arată, pe baza nenumăratelor mărturii biblice că Scriptura nu menționează nicăieri faptul că sfinții ar fi scutiți de păcat, căci aceștia se autoacuză în această privință: „Dreptul se acuză pe el însuși” (Prov 18,17). Dacă sfinții ar fi fost fără de păcat, sfântul apostol Pavel n-ar lansa romanilor următoarea exortatie: „Nu strica, pentru mâncare, lucrul lui Dumnezeu” (Rom 14,20), nici nu ar menționa în debutul scrisorii către romani: „Tuturor celor care sunteți în Roma, iubiți ai lui Dumnezeu, sfinți...” (Rom 1,7). Apostolul neamurilor precizează și în Epistola către Corinteni că oamenii sfințiți în Iisus Hristos sunt numiți „sfinți”: „Pavel, apostol al lui Iisus Hristos – și apoi – Bisericii lui Dumnezeu, celei care este în Corint, celor sfințiți în Iisus Hristos, celor numiți sfinți” (1Cor 1,1-3). Deci îi numește sfințiți și sfinți. Însă, la acestea, Origen adaugă următoarele: „ascultă ce păcate le atribuie el, când spune ceva mai jos: ‚Fiindcă sunteți tot trupești, nu este oare între voi pizmă și ceartă și umblați și voi ca toți cei de rând?’ (1Cor 3,3)⁵⁰. Și apoi: ‚Unii crezând că n-am să mai vin la voi s-au semețit’ (1Cor 4,18), iar puțin după aceea: ‚Îndeobște se aude că la voi e desfrânare cum nici între păgâni nu s-a văzut’ (1Cor 5,1). Și după aceea: ‚Iar voi vă țineți mândri, în loc – ca mai curând – să vă jeliți’ (1Cor 5,2).

⁴⁸ Origen, Din omiliile Evangheliei de la Luca, II, 3-4, 84-85.

⁴⁹ Comentând acest text, traducătorul său, T. Bodogae scrie: „Când recitim cuvintele ‚păcatele sfinților’ ne vin în minte tot atâtea cazuri dureroase ale ‚smintini’ și căderii multora dintre creștini în timpul cât a trăit Origen și care a reacționat aproape ca un călugăr de azi împotriva identificării noțiunilor ‚sfânt’ și ‚creștin’. De aici și exigența lui morală. A se vedea și ‚Comm. la Rom 5,10’: ‚în orice stare ai fi și oricât de înaintat ți-ar fi sufletul pe scara virtuților, căderea tot poate veni’. Parcă ar schița scara Scărarului!” (nota explicativă nr. 86, în: Origen, *Scrieri II*, 152).

⁵⁰ În Omilia XI, 1 la Levitic, Origen scrie că numai acela poate fi pe bună dreptate numit sfânt care și-a închinat cu totul viața lui Dumnezeu, depărtându-se de orice plăceri trecătoare și de orice contact cu cei ce trăiesc numai pentru poftele lor trupești, iar în omilia XXIV, cap. II la Numeri, menționează că „Sfânt” se numește acela care se dăruiește lui Dumnezeu” (Origen, *Scrieri I*, 216).

Aici el nu scutește pe nimeni. Pe unii îi învinuiește de desfrânare, pe alții de mândrie, le reproșează că se judecă unii cu alții: „Negreșit și aceasta este o cădere pentru voi că aveți judecări unii cu alții” (1Cor 6,7)⁵¹.

Continuând ideea, Origen consideră că nu este momentul să dovedească prin strângerea de mărturii că aceia care sunt declarați sfinți nu trebuie să fie considerați, în baza acestui fapt, ca scutiți de păcat, căci așa cred numai cei care lecturează Sfânta Scriptură distrați și în mod superficial. Origen subliniază că în Sfânta Scriptură sunt multe deosebiri între sfinți. *Sfinți* se numesc (și aceștia sunt și păcătoși) aceia care sunt închinați lui Dumnezeu și au îndepărtat viața lor de preocupările de rând, pentru a sluji lui Dumnezeu. Astfel de oameni sunt numiți *sfinți* pentru că s-au lepădat de îndeletnicirile vulgare și s-a făgăduit slujirii Domnului. Însă, se poate întâmpla ca și în slujirea Domnului, vreunul dintre aceștia să nu se conducă întocmai cum se cuvine și de aceea să săvârșească greșeli și păcate: „Dacă cineva se separă și se sustrage de la toate activitățile pentru a cultiva de exemplu medicina sau filozofia, el nu devine dintr-o dată atât de desăvârșit, încât să nu mai facă greșeli. Dar chiar și dacă săvârșește greșeli, el tot poate ca într-o bună zi, prin muncă stăruitoare, să ajungă la desăvârșire și chiar de la intrarea lui în școală este socotit între medici sau filosofi. Asemenea și despre sfinți, îndată ce careva este angajat în studiul celor sfinte, se cuvine să fie numit sfânt, pe măsura scopului pe care și-l propune. Dacă, însă, el va săvârși greșeli încât păcătuirea îi devine obișnuită, el va fi declarat, după cum am spus, păcătos. Iar dacă nu-ți propui, ca scop, sfințenia și dacă nu te dedici studiilor celor sfinte, nu vei ști să găsești îndreptare pentru păcatul tău”⁵².

Cu toate acestea însă, același autor bisericesc menționează că, dacă omul a învățat să-l iubească pe Dumnezeu, nu va putea îndepărta de la el virtutea nici în stare de veghe, nici în somn, nici prin vreo închipuire a sa: „Pentru că starea aceasta nu poate ieși din ea însăși, nu poate înceta de a fi stare sufletească. Și pentru că în această stare sufletească nu intră gânduri deosebite, partea conducătoare a sufletului rămâne neschimbată, nu primește vreo schimbare de gânduri și nici nu are în vis imaginile faptelor petrecute în timpul zilei”⁵³.

Cu cât intensitatea dreptății „se preface mai mult în facerea de fapte bune, cu atât desăvârșirea rămâne fermă într-o dispoziție sufletească, ce nu se poate schimba, potrivit asemănării lui Dumnezeu”⁵⁴.

Recunoașterea stării de îndumnezeire

Clement oferă importante detalii de ordin duhovnicesc și despre recunoașterea stării de sfințenie sau de îndumnezeire, pe care o definește ca fiind slujirea lui Dumnezeu⁵⁵ și găsește potrivit să ne transmită că desăvârșirea se înțelege în multe chipuri, potrivit

⁵¹ Origen, Omilii la Cartea Numeri, X, 1, în: Origen, *Scrieri I*, 152-153.

⁵² Origen, Omilii la Cartea Numeri, X, 1, 153-154.

⁵³ Clement, stromata a IV-a, 22, 139.2-139.3, 296.

⁵⁴ Clement, stromata a VI-a, 7, 60.3, 423.

⁵⁵ Clement, stromata a IV-a, 21, 163.4, 306.

celui care o săvârșește în fiecare virtute. Poate fi cineva desăvârșit ca om evlavios, ca om răbdător, ca om înfrânat, ca om muncitor, ca mucenic, ca gnostic. „Nu știu, însă, dacă un om poate să fie desăvârșit în toate aceste virtuți, afară numai de cel care pentru noi s-a făcut om, deși, potrivit legii, este făcută făgăduința că și omul simplu poate fi desăvârșit, dacă se depărtează de faptele rele; dar această desăvârșire este o cale care duce la Evanghelie, care duce la facerea de fapte bune”⁵⁶. Același scriitor bisericesc subliniază că, chiar aici pe pământ, fața celui sfânt sau desăvârșit este luminată ca și fața lui Moise, căci „aceasta este însușirea caracteristică a sufletului drept”⁵⁷. În stromata următoare, el dezvoltă această idee și subliniază că, după cum lui Moise, datorită faptelor lui drepte și a legăturii neconținute cu Dumnezeu, care grația cu el, i s-a așezat pe față o culoare plină de slavă, tot astfel și în sufletul gnosticului pătrunde o putere dumnezeiască de bunătate, datorită proniei divine, a profeției și a conducerii lui Dumnezeu. Și sufletul lui arată „un fel de strălucire spirituală, cum ar fi căldura de soare, o pecete clară a dreptății, lumină unită cu sufletul printr-o dragoste continuă, care vine de la Dumnezeu și aduce ceva de la Dumnezeu. Și, de aici, încolțește în gnostic asemănarea cu Dumnezeu-Mântuitorul, atât cât îi este cu putință firii omenești; și gnosticul ajunge desăvârșit ,ca și Tatăl cel din ceruri’, după cum spune Domnul”⁵⁸.

Pentru Clement, cea dintâi faptă bună a omului îndumnezeit este aceea că el nu face binele în interesul său personal, ci gândind că este lucru frumos să săvârșești binele pentru el însuși. În orice faptă a lui, energia sa sufletească îl mână cu tărie să facă bine, nu în unele împrejurări da, iar în altele nu, el fiind în stare a lucra permanent binele. Acesta nu cultivă binele nici pentru slavă, nici pentru a-și face un nume bun, nici pentru răsplată, fie de la oameni, fie chiar de la Dumnezeu. El săvârșește binele ca să-și desăvârșească viața „după chipul și asemănarea” (Gen 1,26) Domnului⁵⁹. Iar, „dacă i se răspunde la fapta lui bună cu o faptă potrivnică, el, fără patimă, fără să fie ranchiunos, va renunța la răsplătire, pentru că este drept și bun cu cei ,drepti și nedrepti’ (Mt 5,45). Unora ca acestora le spune Domnul: ,Fiți desăvârșiți ca Tatăl vostru’ (Mt 5,48). Gnosticului i-a murit trupul; numai el trăiește, afierosind Domnului mormântul, prefăcut în templu sfânt, și întorcând la Dumnezeu sufletul altădată păcătos. Gnosticul nu mai este înfrânat, ci a ajuns în stare de apatie, așteptând să îmbrace chip dumnezeiesc”⁶⁰.

Concluzii

De la Clement Alexandrinul conceptul de îndumnezeire suferă o îngustare și o concentrare gradată. Clement a preluat exegeza sfântului Irineu asupra „dumnezeilor” Psalmului 81,6, ca fiind cei botezați care au fost rapid mutați pe o poziție în care dumnezeii sunt cei care au devenit *precum* Dumnezeu. Ființele umane numite aici „dumnezei” sunt cei care l-au urmat pe Hristos în cel mai înalt grad posibil, care au învins patimile, care au reprodus în ei înșiși atributele lui Dumnezeu. La Origen, „dumnezei” sunt cei la

⁵⁶ Clement, stromata a IV-a, 21, 130.1.-130.2, 292.

⁵⁷ Clement, stromata a VI-a, 12, 103.5, 444.

⁵⁸ Clement, stromata a VI-a, 12, 104.1.-104.2, 444.

⁵⁹ Clement, stromata a IV-a, 22, 137.1.-137.3, 138.1, 295.

⁶⁰ Clement, stromata a IV-a, 22, 137.1.-137.3, 138.1, 295.

care a venit Cuvântul lui Dumnezeu, și care s-au împărtășit de atributele divine ale Tatălui prin intermediul Fiului și al Duhului. La Didim, accentul se pune aproape exclusiv pe acțiunea divină, pe locuirea lui Dumnezeu în credincios.

Traectoria acestei elaborări reflectă preocupările apologetice sau polemice ale fiecărui scriitor. Atât Clement, cât și Origen erau nerăbdători să definească țelul creștin (și mijloacele de a-l atinge) în raport cu susținerile sofisticate și seducătoare ale gnosticismului. Origen a dorit ca punctele sale de vedere să fie ferm ancorate în exegeza biblică. Fără îndoială, baza biblică a conceptului de îndumnezeire a fost unul dintre factorii care l-au împiedicat de a fi inclus între propunerile origeniste condamnate de Teofil în anul 400. În orice caz, sfântul Atanasie utilizase deja intens acest concept în polemicile sale anti-ariene. În anul 400, deja era prea bine fundamentat pentru a fi afectat de criza origenistă⁶¹.

În final, mai subliniem faptul că, în ce privește îndumnezeirea, abordările utilizate de Clement, Origen și Didim sunt cea etică, analogă și titulară. Abordarea realistă sau sacramentală, care consideră transformarea ontologică a credinciosului de către Hristos întrupat, urma a fi elaborată în timpul dezbaterilor hristologice ale secolelor al IV-lea și al V-lea, de către sfinții Atanasie și Chiril⁶².

⁶¹ Russell, *The Doctrine of Deification* 161-163.

⁶² Clement, *stromata* a IV-a, 22, 163.

ANTONIO ROSELLI ȘI TRATATUL *DE IEIUNIJS* ÎN BIBLIOTECA BATTHYANEUM*

ANDREEA MÂRZA**

ABSTRACT. Antonio Roselli and the Treaty on *De ieiunijs* from Batthyaneum Library. Our study takes as a starting point an incunabula which can be found in The Batthyaneum Library of Alba Iulia. It is about a colligation which includes the treaty *De ieiunijs* written during the fifteenth century by Antonio Roselli, professor of canon law who built his teaching career at the universities of Siena, Bologna, Padua.

It is through the existing relationships between Antonio Roselli and one of his disciples, namely, Enea Silvio Piccolomini, that we are now in the position where we can rivet our attention to Roselli. These reports date from the study period of E. S. Piccolomini in the University of Siena, where he had attended courses given by Antonio Roselli; he latter taught in 1427 various disciplines of legal rights, including the course of *De soluto matrimonio*. The contact that Roselli had with Piccolomini did not last long, proof of that being the reduced number of references to Professor Roselli, existent in the numerous books and written correspondence of Piccolomini, these being the documents that we have studied.

The literary activity conducted by Antonio Roselli should not be left aside; some of his works were printed from the fifteenth century on, but there are others which remained in a manuscript form and which are now in archives and European libraries. The only one of his works which can be found in Romania, *De ieiunijs*, published in Cologne in 1497 – is preserved in the Batthyaneum Library. Of quite small length, the treaty in question develops a theme which has been the subject of many discussions: The Lent. Antonio Roselli has built his own speech in the light of views expressed by many well-known authors of the field: Innocentius, Goffridus, Lactantius, Hieronymus, Petrus Lombardus etc., of whom he analyzes the opinions; he does not leave his personal views aside when dealing with issues such as the definition of fasting, the proper days to fast, the possibility to change the days of fasting due to various reasons, including the illness, people who are exempt from fasting or its beneficial effects.

Keywords: Antonio Roselli, teacher, teaching career, university, the treaty, the Lent, Church, incunabula, the Batthyaneum Library, Enea Silvio Piccolomini.

REZUMAT. Antonio Roselli și Tratatul *De ieiunijs* de la Biblioteca Batthyaneum. Studiul nostru are ca punct de plecare un incunabul care se găsește în custodia Bibliotecii Batthyaneum din Alba Iulia. Este vorba de un colligat care conține tratatul *De ieiunijs*, scris în timpul secolului al XV-lea de Antonio Roselli, profesor de drept canonic care și-a construit cariera didactică la universitățile din Siena, Bologna, Padova.

* Studiul face parte din programul de cercetare CNCIS-UEFISCSU PN II-RU-TE 290/2010.

** Lector dr., Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, dep. Blaj; contact: dejka78@yahoo.com

Am ajuns să ne ocupăm de Antonio Roselli datorită raporturilor pe care le-a avut cu unul din discipolii săi, respectiv Enea Silvio Piccolomini. Aceste raporturi datează din perioada studiilor pe care Piccolomini le-a făcut la universitatea din Siena, unde a participat la cursurile ținute de Antonio Roselli; acesta a predat în anul 1427 diferite cursuri, printre care și cel intitulat *De soluto matrimonio*. Contactul pe care Roselli l-a avut cu Piccolomini nu a fost de durată, dovadă în acest sens fiind puținele mențiuni pe care le-a găsit despre profesorul Roselli în lucrările și corespondența lui Piccolomini.

Nu trebuie trecută cu vederea activitatea literară a lui Antonio Roselli; o parte a lucrărilor sale au fost tipărite încă în secolul al XV-lea, în schimb altele au rămas în formă manuscrisă și sunt păstrate în prezent în arhivele și bibliotecile europene. Singura lui lucrare care se găsește pe teritoriul României – *De ieiunijs*, tipărită la Köln în anul 1497 – se află în fondul de carte veche al Bibliotecii Batthyaneum. De dimensiuni reduse, tratatul dezvoltă o temă al cărei subiect a fost frecvent dezbătut: postul. Antonio Roselli și-a construit discursul ținând cont de opiniile formulate de autori consacrați în domeniu: Innocentius, Goffridus, Lactantius, Hieronymus, Petrus Lombardus etc., ale căror păreri le dezvoltă pe parcursul tratatului. Nu lasă la o parte nici părerea personală în tratarea anumitor teme, precum: definiția postului, zilele favorabile pentru post, posibilitatea de a modifica zilele de post din diferite motive, printre care boala; prezintă, de asemenea, categoriile de persoane care se pot lipsi de post, dar și efectele benefice ale acestuia.

Cuvinte-cheie: Antonio Roselli, professor, cariera didactică, tratat, post, Biserică, incunabul, Biblioteca Batthyaneum, Enea Silvio Piccolomini.

Studiul de față este strâns legat de o mai veche temă de cercetare cu care ne-am ocupat în ultima perioadă și care l-a readus în prim planul istoriografiei românești pe Enea Silvio Piccolomini, cunoscut mediilor istorico-ecclesiastice și sub numele de papa Pius al II-lea (1458-1464). Epoca în care Enea Silvio Piccolomini se consacră în mediul literar, diplomatic, politic și bisericesc, l-a făcut cunoscut aceluiași mediu bisericesc și diplomatic, dar, nu în ultimul rând, celui universitar european, pe un alt personaj al Renașterii și Umanismului italian: Antonio Roselli – necunoscut cercurilor ecclesiastice românești, dar important profesor de drept canonic care s-a mișcat în mediul universitar al secolului al XV-lea la Bologna, Perugia, Siena, Padova.

Am ajuns să identificăm personalitatea lui Antonio Roselli, care i-a fost profesor și lui Enea Silvio Piccolomini pe când acesta a studiat la Siena, în contextul descoperirii printre „comorile încă puțin cercetate” ale Bibliotecii Batthyaneum din Alba Iulia a uneia dintre lucrările sale, respectiv *De ieiunijs*, tipărită la Colonia [Köln] în anul 1497¹. În studiul de față nu ne-am propus să intrăm în dezbaterile unei teme de drept canonic, ci doar să-l atragem atenția asupra profesorului Roselli, a activității sale de *magister* în cadrul mai multor universități italiene ale secolului al XV-lea și să prezentăm opera sa. O singură lucrare a sa se află în biblioteca transilvăneană mai sus menționată.

¹ Descrierea oferită de cercetătorul maghiar Kulcsár Péter este următoarea: Rosellis De Aretio, Antonius, De ieiunijs, Coloniae, Hermanus Bungart, 1497; mai multe amănunte v. în *Catalogus incunabulorum Bibliothecae Batthyányanae*, conscriptus a Petro Kulcsár, Szeged 1965, nr. 492, 91.

Semnalarea tratatului *De ieiunijs* în catalogul incunabilelor Bibliotecii Batthyaneum a ridicat un semn de întrebare referitor la autorul lucrării, Antonio Roselli; inițial am căutat să vedem dacă este vorba într-adevăr de una și aceeași persoană cu cel care i-a fost profesor lui Piccolomini. Afirmăm cu certitudine această realitate. Lucrarea profesorului Antonio Roselli de la Biblioteca Batthyaneum este colligat cu alte scrieri, unele dintre ele mai puțin cunoscute cercetătorilor români.

Înainte de a prezenta câteva informații legate de descrierea bibliologică și a conținutului scrierii lui Antonio Roselli, dorim să facem legătura între profesorul Roselli și unul dintre discipolii săi cei mai reprezentativi, Enea Silvio Piccolomini. De fapt, relația sa cu profesorul Roselli a stat la baza identificării autorului tratatului *De ieiunijs*.

Formația intelectuală a lui Enea Silvio Piccolomini își are începutul în localitatea natală Corsignano, unde a obținut primele noțiuni elementare în domeniul scrierii și citirii de la preotul local – Pietro. Familia Piccolomini, cunoscută pe plan local de câteva secole ca fiind o familie de negustori cu ambiții și implicații active în viața publică, deși în a doua jumătate a secolului al XIV-lea a sărăcit, iar la începutul secolului al XV-lea trăia din munca pământului, a dorit să-și învingă condiția actuală, sprijinindu-l pe singurul băiat rămas în familie – Enea Silvio – să-și continue studiile în centrele universitare ale epocii². La Siena, primul dintre ele, important centru universitar în Toscana, unde, deși familia l-a îndrumat să studieze dreptul, care se socotea a fi de viitor în epocă, Enea Silvio Piccolomini a pătruns în cercul poezilor și oratorilor sienezi; acest fapt și-a lăsat amprenta asupra primelor sale creații literare. Acolo l-a întâlnit și pe Antonio Roselli, profesor la universitatea locală, personajul principal al acestei cercetări³.

Prin cercetarea de față ne-am propus să urmărim mai în profunzime relația profesor-discipol dintre Roselli și Piccolomini deoarece pe parcursul celor șase ani ai stagiului doctoral nu am găsit prea multe referințe despre acest contact cu excepția legăturii de la Siena: o singură mențiune⁴ în corespondența care, după cum se știe, a fost extrem de bogată la Piccolomini – dovadă în acest sens stau edițiile de incunabile, dar și edițiile moderne apărute -, nici documente păstrate în arhive, nici chiar precizări în autobiografia sa – *Commentarii rerum memorabilium* [...] – sau în lucrările scrise de Piccolomini; am găsit în două-trei locuri puține mențiuni care arătau legături între cei doi erudiți, care, așa cum vom demonstra în acest studiu, au avut o viață asemănătoare în multe privințe⁵.

² G. Paparelli, *Enea Silvio Piccolomini – Papa Pio II*, Bari: Gius. Laterza & Figli 1950, 20; O. Mureșan, *Umanism, Renaștere și Papalitate în secolul al XV-lea*, Cluj 2005, 22; A. Mârza, *Enea Silvio Piccolomini și Cruciada Târziie*, Cluj 2009, 28-30.

³ Mârza, *Enea Silvio Piccolomini* 30-31, 73-74; Laeto Maria Veit, *Pensiero e vita religiosa di Enea Silvio Piccolomini prima della sua consecrazione episcopale*, Roma 1964, 27; RIS 1964, 8: *Ius civile sero amplexus et lente brevi omisit, natura ad poeticam inclinatore*.

⁴ FRA 1909, 61 Bd., nr. 1, 1: [...] *atque minimam studendi voluntatem a magistro Antonio vehementer reprehendi* [...] (E.S.Piccolomini amintește că a fost dojenit de Roselli datorită lipsei de voință față de învățatură – dreptul pe care îl urma).

⁵ V. în acest sens Pius II (papa 1458-1464), *Epistolae Familiares*, Nurembergae, Anthonius Koberger 1496; Pius II Papa, *Epistolae in pontificatu editae*, Milano, Antonius Zarotus 1473; Pius PP. II, *Epistolae in Cardinalatu editae*, [Milano], Giovan. Pietro da Novara, (tipogr. Antonio Zarotto) 1487; FRA 1909, 61 Bd.; Pio II (Enea Silvio Piccolomini), *I commentarij*, I+II, seconda edizione a cura di Mino Marchetti, introduzione di Ducci Balestracci, Siena 1997; FRA 1909, 62 Bd.; FRA 1912, 67 Bd.; FRA 1918, 68 Bd.

După scurta perioadă petrecută la universitatea din Siena, Enea Silvio Piccolomini a frecventat alte centre universitare, ajungând în câțiva ani secretar al unor cardinali, al antipapei Felix al V-lea, al viitorului împărat Frederic al III-lea. Abilitățile sale diplomatice, politice au atras atenția papilor Eugen al IV-lea, Nicolae al V-lea sau Calixt al III-lea care l-au sprijinit mai mult sau mai puțin în accederea în diferite funcții în Biserica catolică. A fost ales papă în anul 1458 și datorită faptului că era un susținător fervent al mișcării antiotomane din spațiul sud-est european. Dar, după cum este cunoscut, campania militară inițiată de Pius al II-lea nu a reușit să influențeze cu nimic acțiunile militare ale turcilor otomani în Balcani și în Europa Centrală, aceștia ajungând în secolele următoare până la porțile Vienei.

Revenind la profesorul lui E. S. Piccolomini, ținem să precizăm că există destul de puțină bibliografie referitoare la magistrul Antonio Roselli, doar scurte voci în enciclopediile, dicționarele și lexicoanele de specialitate, deși activitatea sa literară a fost, putem spune, fructuoasă, specifică învățaților secolului al XV-lea.

Cercetătorii nu au reușit să cadă de acord în legătură cu data nașterii lui A. Roselli; unii precizează că s-ar fi născut în anul 1380/1381 la Arezzo, alții consideră că s-a născut în jurul anului 1400⁶. Indiferent de aceste informații, există certitudinea că a studiat dreptul la universitatea din Bologna, unde a fost admis la doctorat în anul 1407, ceea ce ar însemna că anul nașterii 1400 nu poate intra în discuție. Activitatea sa de profesor de drept se restrânge în mare măsură la spațiul toscan, găsimu-l la universitățile din Perugia (1423-1424)⁷, Florența⁸ și Siena, mai târziu Padova. Tocmai la Siena va avea loc întâlnirea cu Enea Silvio Piccolomini care ajunge să frecventeze dreptul în anul 1423, rămânând la Siena până în anul 1429 când a plecat la Florența. În această perioadă drumurile celor doi s-au intersectat, mai exact în anul 1427 când Piccolomini a audiat cursurile de drept civil ale lui Roselli. Știm sigur acest fapt datorită unei însemnări lăsate de Piccolomini pe un caiet de-al său cu notițe referitoare la cursul lui Roselli, *De soluto matrimonio*⁹; aprecierea lui Piccolomini față de conținutul cursului ținut de Roselli reiese din fragmentul următor în care studentul Piccolomini își asumă orice vină în cazul

⁶ Pentru anii 1380/1381 găsim informații în *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1. Bd., Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993, 793; *Lexikon des Mittelalters*, VII Bd., München 1995, 1033; *Dizionario enciclopedico italiano*, vol. X, Roma 1955-1961, 574. Referitor la nașterea lui în jurul anului 1400 v. *Dictionnaire de droit canonique [...]* publié sous la direction de R. Naz, t. septième, Paris 1965, 731; *Dictionnaire de théologie catholique*, t. premier, deuxième partie, Paris 1923, 1447; *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie*, I. Bd., Freiburg im Breisgau 1882, 996.

⁷ <http://www.unipg.it/Prosopografico/RisultatiRicercaServlet?op=schedaDocente&idDocente=47> (consultat la data de 14 martie 2011).

⁸ Pietro Verrua, *Umanisti ed altri „studiosi viri” italiani e stranieri di qua e di là dalle Alpi e dal Mare*, Genève 1924, 171: «[...] nel 1421, 4 settembre fu condotto a leggere Gius Civile in concorrenza di Buonaccorso da Mantemagno il Giovine nello Studio di Firenze».

⁹ W. Baum, *Enea Silvio Piccolomini (Papst Pius II.) und Österreich*, in *Der Schlern*, Heft 10, Athesia 2005, 4; Chig. I VII 252: în indice găsim următoarea însemnare *Hunc habes lector Aeneam exacto anni XXI suae aetatis ab Antonio Rosello Arretino didicisse Ius civile, et hec adnotasse ex lectionibus, quas audiebat in Academia Senensi [...]*; pe f. 1r: *Recollece michi Enee Silvio de Piccolominibus, [...], sub domino Antonio Rosello clarissimo iuris utriusque doctore Arretine, [...], dum Senis legeret in famoso Studio anno Domini M^oCCCCXXVII, incepte tamen anni precedentis duodecimo calendis novembris.*

eventualei neînțelegeri a conținutului notițelor luate după cursul profesorului Roselli¹⁰. Cea mai amplă mențiune referitoare la Antonio Roselli se găsește în *De viris illustribus* a lui Piccolomini în care precizează că Roselli deținea o catedră la Siena, unde l-a avut ca profesor, că a scris lucrarea *De Monarchia*, care încă nu a fost publicată¹¹.

În perioada următoare Antonio Roselli părăsește Siena, fiind chemat de papa Martin al V-lea la Roma; aici a deținut funcția de avocat consistorial. Urmașul aceluia, Eugen al IV-lea, l-a trimis pe Roselli la Basel¹² în calitate de orator, i-a încredințat și misiuni importante pe lângă împăratul Sigismund de Luxemburg și regele Franței și Carol al VII-lea. În calitate de avocat consistorial, Roselli a pregătit în anul 1433 la cererea lui Eugen al IV-lea textul bullei *Deus novit* cu ajutorul căreia papa a reușit să suspende conciliul de la Basel. A sperat degeaba să obțină funcția de cardinal, aceasta fiindu-i refuzată deoarece fusese căsătorit de două ori. S-a retras la Padova unde, începând cu anul 1438 și până la moarte (16 decembrie 1466), va preda dreptul, deși au existat animozități cu profesorii de acolo în privința privilegiului de a propune o materie sau alta¹³. Activitatea didactică a lui Antonio Roselli la Padova a fost bogată; dovadă în acest sens stau numeroase lucrări de licență ale unor studenți polonezi (*de Lassothii dioc. Plocensis regni Poloniae*), boemi (Paolo «di Praga», Nicola din *q. Martini de Crunlovia pragensis dioc.*), englezi (*d. Thome Balscott de Anglia canonici regularis ord. S. Augustini domus sive prioratus de Wroxtonum lincolniensis dioc.*), maghiari (*Michaelis Ungari de Lippa*, Georgio Zas *plebani de Molenbach*, *Stephani de Kyswardan de Ungaria*), pe care le-a coordonat împreună cu alți profesori¹⁴.

Antonio Roselli s-a numărat printre canoniștii care au scris în secolul al XV-lea lucrări apreciate în materie de căsătorie, contracte, succesiune, dar și în privința raporturilor dintre Biserică și Stat. A fost autorul mai multor tratate de drept canonic și civil răspândite în formă manuscrisă sau tipărită în mai multe biblioteci europene, italiene în special.

Cea mai cunoscută lucrare a lui Antonio Roselli este *Monarchia, sive tractatus de potestate imperatoris et papae et de materia conciliorum*, scrisă în prima jumătate a secolului al XV-lea¹⁵, dedicată împăratului Sigismund, dar publicată la Veneția în două ediții abia spre sfârșitul secolului al XV-lea, în anii 1483 și 1487. Autorul discută aici problema raporturilor dintre papă și conciliu, considerând că papa nu ar trebui să aibă nicio putere

¹⁰ Chig. I VII 252, f. 1r: *Si quid tamen minus luculentum minus rectum aut absurdum compertum fuerit excaratum, volo non illi sed michi tribuendum contra, qui aut male perceperim aut non recte scripturis dicta consignaverim.*

¹¹ Enee Silvii Piccolominei postea Pii PP II, *De viris illustribus*, edidit Adrianus van Heck, Città del Vaticano 1991, 30: [...] *qui modo ibidem tenet cathedram, qui preceptor meus Senis fuit; nam sub eo jus civile audivi. Is nunc senex est magnoque evo plenus; opus edidit De Monarchia, quod adhuc non publicavit.*

¹² *Scurtă istorie a Slovaciei*, E. Mannová (coord.), București 2011, p. 121.

¹³ *Dictionnaire de théologie catholique* 1447; *Dictionnaire de droit canonique*, 732; *Kirchenlexikon oder Encyclopädie* 996; *Lexikon des Mittelalters* 1033; G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, [...], accedit ab alia manu Appendix, Genevae MDCXCIV, 91; Veit, *Pensiero e vita religiosa* 30; Annalisa Belloni, *Professori giuristi a Padova nel secolo XV*, Frankfurt am Main 1986, 145.

¹⁴ Verrua, *Umanisti ed altri „studiosi viri”* 38, 45-46, 77, 163.

¹⁵ Cu privire la anul scrierii lucrării am găsit două date posibile: una în timpul șederii la Siena, v. în acest sens nota 9, cealaltă în anul 1440 dată care apare în *Dictionnaire de théologie catholique* 1447 sau Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum* 91 cu precizarea că în lucrarea lui Cave apare mențiunea că Roselli și-a îmbunătățit lucrarea în anul 1457.

mai presus de alți episcopi și neadmițând puterea directă a papei în problemele temporale. Astfel de probleme sunt dezbătute și de Enea Silvio Piccolomini în lucrarea *De ortu et auctoritate Romani Imperii*, influența lui Roselli fiind evidentă. În literatura de specialitate s-a emis ideea că prin această lucrare Roselli ar fi vrut să se răzbune pe papa Eugen al IV-lea care a refuzat să-l numească în funcția de cardinal, deși Roselli l-a apărat în cadrul conciliului de la Basel¹⁶. Din cauza ideilor susținute, lucrarea lui a fost condamnată spre a fi arsă de legatul papal la Veneția în anul 1491; în plus, a fost trecută în *Index*-ul cărților interzise de Biserica catolică¹⁷. Fiind o lucrare care trata o problemă spinoasă în cadrul Bisericii, destul de repede a apărut și o replică. Roselli a fost combătut de dominicanul Henri Institor în lucrarea *Replica adversus dogmata perversa Roselli* sau *Opusculum adversus dogmata D. Antonii Roselli in erroris monarchie et de potestate*, Veneții, 1499¹⁸.

Următoarele lucrări ale lui Roselli nu au ridicat problemele celei amintite în rândurile de mai sus; ele rămân importante pentru dreptul ecleziastic al secolului al XV-lea. Amintim aici *Tractatus de legitimatione*¹⁹, *Tractatus de usuris*²⁰, *Tractatus de indulgentiis*²¹, *De iudiciis et tortura*²², *De Conciliis generalibus*²³, *De statutis*, diferite cursuri ținute – printre ele regăsindu-se și *De soluto matrimonio*, curs frecventat de E. S. Piccolomini – etc., deținute de mari biblioteci europene, unele lucrări rămânând până în prezent în formă manuscrisă²⁴.

Ne-am propus să aprofundăm cercetarea tratatului *De ieiunijs* [Despre posturi], scris în anul 1410, care este o lucrare de tinerete, dar tipărită spre sfârșitul secolului al XV-lea, mai precis în anul 1497 în tipografia lui Hermanus Bungart de la Köln²⁵; acest exemplar din anul 1497 se găsește în fondurile Bibliotecii Batthyaneum din Alba Iulia, fiind colligat

¹⁶ Belloni, *Professori giuristi* 149; Veit, *Pensiero e vita religiosa* 30; Mărza, *Enea Silvio Piccolomini* 81-82; G. Antonazzi, *Lorenzo Valla e la polemica sulla donazione di Costantino*, Roma 1985, 42; *Dictionnaire de théologie catholique* 1447; *Dictionnaire de droit canonique* 732; *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie* 996. Lucrarea *Monarchia [...]* se află inclusă și la Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, Hanoviae-Francofordiae 1612.

¹⁷ <http://www.aloba.net/~mikesch/ILP-1559.htm#Rogers> (consultat la data de 19 februarie 2011): acesta este un *Index librorum prohibitorum* publicat de Inchiziție în anul 1559; sau v. și <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00031795/images/index.html?id=00031795&fip=ayayztsenvqeyaxssdasyztsqreayaxs&no=&seite=21> (consultat la data de 19 februarie 2011): acesta este *Index librorum prohibitorum*, Colonia 1564; în ambele lucrări și în cea din anul 1559 și în cea din anul 1564 îl găsim menționat pe *Antonij de Rosellis Aretini, Tractatus de potestate Imperatoris, & Papae, & de Concilijs, quousque expurgatus fuerit*. V. și Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum* 91.

¹⁸ <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1093768.r+=de+roselli.langEN> (consultat la data de 15 februarie 2011). Lucrarea poate fi consultată on line pe site-ul indicat al Bibliotecii Naționale a Franței.

¹⁹ Cartea a văzut lumina tiparului în anul 1494 la Pavia. V. Hain, *Repertorium bibliographicum [...]*, voluminis II, pars II, Stuttgartiae & Lutetiae Parisiorum 1838, 229, nr. 13975-13977; *Enciclopedia italiana*, vol. XXX, Roma 1936-1944, 118.

²⁰ Tipărit la Roma în mai multe ediții fără precizarea anului; v. mai multe la Hain, *Repertorium bibliographicum [...]*, 230, nr. 13981-13983; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum* 91.

²¹ Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum* 91.

²² Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum* 91.

²³ Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum* 91.

²⁴ *Dictionnaire de droit canonique* 732; *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie* 996; Belloni, *Professori giuristi* 145-147.

²⁵ Mai multe amănunte v. în *Catalogus incunabulorum Bibliothecae Batthyányanae*, nr. 492, 91 sau E.-M. Schatz/ R. Stoica, *Catalogul colectiv al incunabulelor din România*, București 2007, 337 și 428. Lucrarea se găsește și online pe site-ul <http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-ii-626> (consultat la data de 3 martie 2011). De asemenea, se află printre colligatele lucrării Johannes Chrysostomus, *Opuscula [...]*, [Romae, Ulricus Gallus (Han); circa 1477-1478], 8° din I. Kotvan, *Incunabuly na Slovensku*, Martin 1979, nr. 706.

cu alte câteva lucrări și este singurul păstrat pe teritoriul României²⁶; are următoarea descriere bibliologică (nu vom descrie din punct de vedere bibliologic toate lucrările componente ale volumului, ci doar cea care interesează acest studiu; vom face legătura cu celelalte colligate numai în măsura în care acest lucru este important pentru demersul nostrum):

- F. 43r.: *Tractatus perutilis de Ieiunijs compositus per dominum Anthonium de Rosellis utriusque iuris doctoris.*
- Nr. de file: f. 43r.-47v.²⁷
- Tiparul negru cu 37 de rânduri pe pagină plină;
- Oglinda textului 145x88 mm.; oglinda filei 175x130 mm.;
- Versalii de culoare roșie, de dimensiunea a trei rânduri (f. 44r.);
- Signaturi: aII, aIII, aIII;
- Rubricatură bogată, de culoare roșie;
- Legătură: coperti din carton presat; cotorul destul de deteriorat, cu motive florale aurite; 6 nervuri; Kapitalband lipsește jos, iar sus este doar pe jumătate; pe cotor *Scoti Phisionomia*, eticheta cu cota „VII.48”;
- Cote existente: coperta I interior: „B5 VI II” (cota lui Cseresnyes); eticheta „Ex incunabulis Bibliothecae Batthyanianae N. VII.48”, „Inv. 482”. Colligatele au diferite ștampile mai vechi „Batthyány könyvtár / Gyulafehérvár” sau mai noi „România / Filiala Batthyaneum / Biblioteca Națională”;
- Filigran: f. 44r.-v.; f. 47r.-v.²⁸;
- Însemnări, comentarii: coperta I interior: „Tévesen a kéziratok köze helyezték III. 139 [...]”; f. 106r.: *In Iacobi Augusti Thuani Historiarum Libros Notationes. Auctore Joanne Baptist. Gallo (a) Jurisconsulto. Ingolstadii 1614. (a) Vero nomine P. Joanne Machaulz e Soc. Jesu Presbytero cuius hunc libellum Parisiis ab auctoritate publica tanquam perniciosum, plenum calumniarum et imposturarum condemnatum fuisse adtestatur cl. Niceron in Memoires pour servir à l'Histoire des Hommes Illustres, tom IX, pag. 357. Vide de eo etiam cl. Schelbornium in Amoen. litt., tom IX, pag. 733;*
- Colophon: *Explicit tractatus utilis de ieiunijs compositus per dominum Anthonium de Rosellis utriusque iuris doctorem. Impressus in felici Colonia supra antiquum forum, proprietario dem Wildemam in opposito sancti Martini maioris per Hermannum Bumgart de Ketwich, anno domini MCCCCXCVII.*

²⁶ V. nota 2 și lucrările cu care incunabulul în discuție este colligat: nr. 163: Cicero, Marcus Tullius: *Laelius De amicitia*, Daventriae, [Richardus Pafract], 1489; nr. 458: Plato: *De sapientia*, Daventriae, Iacobus de Breda, [c.a. 1500]; nr. 502: Scotus, Michael: *Physiognomia*, [Coloniae, Ulricus Zell, c.a. 1485]; nr. B-22: *Notationes in historiam Thuani*, editio incerta [s. XVI?]; nr. B-27: *Praeparamentum saluberrimum*, Coloniae, Hermanus Bungart, [s. XVI].

²⁷ Persoana care a paginat volumul a greșit numeroateare paginilor de mai multe ori fără să se corecteze. Am utilizat și noi paginație inițială.

²⁸ Din păcate filigranele sunt doar parțial vizibile. Mai multe amănunte vezi în Ch.M. Briquet, *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques des papier dès leurs apparition vers jusqu'en 1600*, Paris 1907; pentru f. 44 r.v. vol. 2, nr. 4873, iar pentru f. 47 r.-v. vol. 2, nr. 6789.

În scurta prefață a lucrării aflăm câteva informații cu caracter biografic referitoare la Roselli, care afirmă că s-a născut în familia cunoscutului doctor de drept *Roselli de Rosellis de Aretio* de la care a preluat învățături importante pentru educația sa²⁹. Lucrarea a fost dedicată lui Guidantonio da Montefeltro, duce de Urbino și de Gubbio, printre familiarii căruia s-a numărat; despre Guidantonio da Montefeltro amintește în treacăt și E. S. Piccolomini în câteva lucrări³⁰.

Antonio Roselli a prezentat în continuare problemele pe care le va dezbate în tratat, pornind de la definiția postului, discutând despre zilele propice postului, posibilitatea de a schimba unele zile de post sau scutirea de post, ajungând în final la efectele postului. Utilizează în explicarea problematicii atinse cunoscuți autori clasici, cum ar fi Innocentius, Goffridus, Lactantius, Petrus Lombardus, Hieronymus sau evanghelistul Matei, Ioannes Chrysostomus, cărora le amintește sau nu lucrările; din acest motiv sarcina de a găsi lucrările autorilor citați ridică o anumită dificultate. De exemplu, nu am reușit să identificăm lucrările lui Innocentius, Goffridus sau Ioannes Chrysostomus, deoarece nu sunt precizate și nici nu sunt date anumite indicii care să ne conducă la ele. În schimb, îl amintește pe Lactantius cu *De falsa religione*, dar, de fapt, cartea a VI-a din care citează se numește *De vero cultu*, ambele fac parte din opera *Divinarum Institutionum*³¹. Pe Petrus Lombardus îl numește doar *magister Sententiarum libri*³².

Până să dezbată problematica postului, Roselli se oprește asupra celor 36 de zile de post la care se mai adaugă încă 4 zile. Autorul preia definiția postului de la Innocentius, conform căruia postul reprezintă „măsura și abținerea de la mâncare”³³. Roselli adâncește această definiție, aducându-l în discuție din nou pe Innocentius, dar și pe alți părinți ai Bisericii sau medici. În al doilea rând dezvoltă felul postului care poate fi *multipliciter* (în mai multe feluri); aici își construiește discursul pe lucrarea lui Lactantius și pe gradele pe care le dezbate acesta. În continuare afirmă necesitatea postului atât pentru un servitor, cât și pentru un copil de 10 ani; discută și situația soțiilor cărora soții le-au interzis să postească, dar îl aduce în ajutor pe Innocentius care spune că posturile stabilite de Biserică nu ar trebui să fie interzise de vreun soț; postul nu trebuie ținut de către cei nebuni sau copiii prea mici pe care îi numește *non intelligente*³⁴.

Roselli discută zilele care sunt potrivite pentru post³⁵ și îl readuce în discuție pe Innocentius care este de acord cu părerile altor autori în privința unor posturi care nu sunt necesare, ci după bunul plac. Excepție de la această regulă o face postul *prouincie*

²⁹ *De ieiunijs* f. 44 r.: [...] *natus quondam eximij doctoris domini Roselli de Rosellis de Aretio legum doctoris famosi* [...].

³⁰ *De ieiunijs* f. 44 r.: *Suscipe ergo illustris princeps opusculum hoc ad laudem excelsi tui nominis cumpulatum Guido Antoni comes magnanime montis Feretri magneque regni Sicilie comestabilis* [...]. V. și Piccolomini postea Pii PP. II, *De viris illustribus* 8; E.S. Piccolomini, *Europa*, (Hrgs.) Günter Frank und Paul Metzger, Heidelberg-Ubstadt-Weher-Basel 2005, 383. Mai multe informații despre Guidantonio da Montefeltro v. și pe <http://www.wikidep.it/cat/da-montefeltro/guidantonio-da-montefeltro/> (consultat la data de 6 martie 2011).

³¹ V. *Patrologiae cursus completens*, series Latina, accurante J.-P. Migne, t. VI, Paris 1855.

³² *Patrologiae cursus completens*, t. CXCLII.

³³ *De ieiunijs* f. 44 v.

³⁴ *De ieiunijs* f. 45 v.

³⁵ *De ieiunijs* f. 46 v.

*pannonie seu panotachie*³⁶ unde postul ar fi fost de 77 de zile. În finalul analizei zilelor propice postului, Roselli concluzionează că acesta poate fi ținut și potrivit religiei fiecăruia. Este dezbătută ideea de a schimba zilele de post fie din cauza unor sărbători care ar cădea în preajmă (în Franța: sărbătoarea sfântului Quintinus sau în zonele care îl au ca patron pe Mauricius), fie din alte cauze. De exemplu, postul ar putea fi schimbat din cauza bolii, dar acest lucru poate fi încuviințat doar de preot; în schimb, Postul Mare nu poate fi schimbat nici de episcop, nici de preot³⁷.

În finalul tratatului, Roselli enumeră efectele ținerii postului, despre care Biserica spune că „oprește defectele, înalță sufletul, oferă prin forța sufltească privilegii”³⁸. Efectele postului sunt numeroase; potrivit lui Hieronymus și Ioannes Chrysostomus postul însănătoșește trupul deoarece vindecă bolile încheieturilor. Concluzia autorului este următoarea: „[...] îndreptați-vă trupul spre posturi pentru că prin răsplată Domnul va fi cu voi”³⁹.

Acest scurt punct de vedere referitor la post aparține unui profesor din secolul al XV-lea activ în mai multe centre universitare din peninsula italică. Dacă am urmări puțin parcursul vieții lui Antonio Roselli și cel al discipolului său, Enea Silvio Piccolomini, am vedea că până la un moment dat viețile celor doi au avut o ascensiune asemănătoare; ambii au studiat în spațiul toscan, au avut preocupări literare, au ocupat diferite funcții în cadrul conciliului de la Basel sau în aparatul Bisericii. Totuși activitatea lui Antonio Roselli a fost preponderent dedicată instruirii în perimetrul universitar, pe când cea a lui Piccolomini l-a îndreptat spre funcția supremă în Biserica catolică. Indiferent de aceste elemente Antonio Roselli va rămâne un important pilon în istoria dreptului canonic al Bisericii Catolice prin lucrările pe care le-a redactat, unele dintre ele ajungând să fie contestate, cum ar fi *Monarchia* [...], altele în schimb apreciate în epocă. Epocile următoare au dezbătut continuu problema postului, scriindu-se și în contemporaneitate diferite lucrări de pe diferite poziții, discuțiile purtate atât de Biserică, precum și de medicină pe această temă, nefiind încheiate.

Site-uri consultate

<http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-ii-626> (3 martie 2011)

<http://www.aloha.net/~mikesch/ILP-1559.htm#Rogers> (19 februarie 2011)

<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00031795/images/index.html?id=00031795&fip=eayayzfsenqeyaxcsdsayzfsqrseayaxcs&no=&seite=21> (19 februarie 2011)

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1093768.r=+de+roselli.langEN> (15 februarie 2011)

³⁶ Referitor la cel de-al doilea nume „Panotachie” este cunoscut faptul că în evul mediu s-a utilizat „metoda deducției etimologice în descifrarea onomasticii unor etnii” v. Mureșan, *Umanism, Renaștere și Papalitate* 130. Panoții erau niște creaturi legendare cu urechi așa de mari încât se puteau înveli în ele când dormeau. Potrivit unor autori ar fi locuit în regiunea Sciției. V. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Panoții> (consultat la data de 6 martie 2011).

³⁷ *De ieiunijs* f. 47 r.

³⁸ *De ieiunijs* f. 47 v.

³⁹ *De ieiunijs* f. 47 v.

<http://www.wikideep.it/cat/da-montefeltro/guidantonio-da-montefeltro/> (6 martie 2011)

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Panotii> (6 martie 2011)

<http://www.unipg.it/Prosopografico/RisultatiRicercaServlet?op=schedaDocente&idDocente=47> (14 martie 2011)

ABREVIERI

- FRA 1909, 61 Bd. – *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. Briefe aus der Laienzeit (1431-1445)*, I Band, Privat Briefe, Rudolf Wolkan (ed.), Wien, 1909 (colecția *Fontes Rerum Austriacarum*, LXI Bd.).
- FRA 1909, 62 Bd. – *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. Briefe aus der Laienzeit (1431-1445)*, II Band, Amtliche Briefe, Rudolf Wolkan (ed.), Wien, 1909 (colecția *Fontes Rerum Austriacarum*, LXII Bd.).
- FRA 1912, 67 Bd. – *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. Briefe als Priester und als Bischof von Triest (1447-1450)*, Rudolf Wolkan (ed.), Wien, 1912 (colecția *Fontes Rerum Austriacarum*, LXVII Bd.).
- FRA 1918, 68 Bd. – *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, III Abteilung, Briefe als Bischof von Siena, I Band, Rudolf Wolkan (ed.), Wien, 1918 (colecția *Fontes Rerum Austriacarum*, LXVIII Bd.).
- RIS 1964 – *Le vite di Pio II di Giovanni Antonio Campano e Bartolomeo Platina*, Giulio C. Zimolo (ed.), Bologna, 1964 (colecția *Rerum Italicarum Scriptores*, tomo III, parte II).

DESPRE RUGĂCIUNE CU JEREMY TAYLOR (1613-1667)

CIPRIAN SIMUȚ*

ABSTRACT. On Prayer with Jeremy Taylor (1613-1667). Jeremy Taylor is important for the contemporary christian because he brings forth essential theological aspects for the well being of faith and fellowship with God. Also, Taylor presents practical aspects for the efficiency of prayer and the reception of blessings and peace for the soul. Through the artistic language he uses, Taylor offers a pleasant but engaging reading. The distinctive note of his essay on prayer is offered by the doxological formulations, combining the theological depth with an endeavour of searching first the things of the Kingdom of God. In his essay, Taylor pleads for a life of prayer which would result in peace of mind, confort in tribulations, joy in meakness and persecution and faithfull hope in the redemption of God.

Key words: prayer, joy, hope, confort, blessing, zeal, sin, intercession, church, believer.

REZUMAT. Despre rugăciune cu Jeremy Taylor (1613-1667). Jeremy Taylor este important pentru creștinul contemporan pentru că prezintă câteva aspecte teologice de folos pentru bunăstarea credinței și părtășiei cu Dumnezeu. De asemenea, Taylor prezintă și aspecte practice pentru a face rugăciunea mai eficientă, și care pregătesc credinciosul pentru primirea binecuvântărilor și a păcii sufletești. Prin limbajul artistic pe care îl folosește, Taylor oferă o lectură plăcută, dar antrenantă. Particularitatea eseului său despre rugăciune este dată de formulările doxologice, combinând profunzimea teologică cu demersul nobil de a căuta mai întâi lucrurile Împărăției lui Dumnezeu. În eseuul său, Taylor pledează pentru o viață de rugăciune care duce la liniștirea minții, alinare în timpul dificultăților, bucurie în smerenie și persecuție, cât și o speranță plină de credință în răscumpărarea lui Dumnezeu.

Cuvinte cheie: rugăciune, bucurie, speranță, alinare, binecuvântarea, zel, păcat, mijlocire, biserică, credincios.

O foarte scurtă biografie

Jeremy Taylor a trăit între 1613 și 1667. S-a născut în Cambridge. A fost al treilea fiu al lui Nathanael, de meserie bărbier, și al lui Mary. A învățat noțiuni elementare de gramatică și matematică de la tatăl său. A fost descendent al lui Rowland Taylor, care a murit ca martir. Taylor s-a căsătorit cu Phoebe Langsdale în 1636. Au avut împreună trei fii, dar după moartea primului fiu, soția sa nu a mai trăit mult timp. Ceilalți doi fii au atins vârsta maturității, dar și ei au murit înaintea tatălui lor. El a murit în 1667, îmbolnăvindu-se în urma vizitării unui bolnav la domiciliu.

* Doctorand, Facultatea de Teologie Reformată, Universitatea Babeș-Bolyai; contact: ciprisimutid@gmail.com

Protectorul său a fost William Laud. Acesta l-a trimis la Oxford, fiind impresionat de stilul său de a predica. De-a lungul carierei s-a făcut remarcat prin stilul omiletic practicat la amvon. Nu era atât teolog cât filolog, dovedind o capacitate de exprimare artistică impresionantă. Stilul său literar a fost transpus în scrierile sale, care au fost date ca exemple de elocvență literară.

A fost regalist, luând partea regelui Carol I, iar la revenirea monarhiei, a făcut parte din consiliul intim al lui Carol al II-lea. Măsurile dure luate împotriva non-conformiștilor au pornit din acest consiliu. Taylor s-a dezis de măsuri la scurtă vreme după ce au fost emise. În 1661 a fost consacrat în catedrala Sf. Patrick din Dublin. Aici a predicat despre autoritatea oficiului episcopului, pe baza unui argument patristic. A fost recomandat diocezei de Drumore. Pe teritoriul Irlandei a avut dispute cu prezbiterienii. A avut o viață tumultuoasă, beneficiind de pe urma relațiilor cu o seamă de oameni importanți, dar, odată cu schimbările politice din regat, a suferit lipsuri financiare, îndurând și închisoarea. Ca membru al bisericii Angliei, a fost constant și credincios slujbei. Dovada dedicării sale se regăsește în conținutul scrierilor sale, chiar dacă au fost controversate.

Introducere

Textul pe care îl supun atenției este al patrulea eseu dintr-o serie de cinci, apărute sub titlul „Christian Consolations; Taught from Five Heads in Religion: I. Faith; II. Hope; III. The Holy Spirit; IV. Prayer; V. The Sacraments.”¹

Rugăciunea este parte integrantă și esențială a vieții creștine. Ea stabilește o legătură între Dumnezeu în totalitatea ființei sale, și om, în totalitatea ființei sale. Rugăciunea este un mod de a dialoga cu Dumnezeu, dar nu în sensul dialogului direct între ființe umane, ci prin intermediul relației spirituale care realizează comuniunea cu Dumnezeu. Esența rugăciunii trebuie fundamentată pe învățăturile Scripturii. Principiile rugăciunii trebuie, de asemenea, fundamentate pe aceleași învățături. Nici motivul pentru care un credincios se roagă lui Dumnezeu nu ar trebui să aibă alt fundament decât Scriptura. Structura este singurul element care nu ține neapărat de vreun model biblic. De altfel, Taylor susține că structura ar trebui mai degrabă să fie simplă și clară pentru ca mintea să se poată concentra cât mai bine pe ceea ce prezintă înaintea lui Dumnezeu.

În contextul teologiei lui Taylor, rugăciunea este mai mult decât un dialog cu Dumnezeu, fiind fundamentată și inspirată de Scriptură. Autorul argumentează că rugăciunea este instrumentul prin care credinciosul beneficiază de consolarea și binecuvântarea lui Dumnezeu, indiferent că se roagă pentru sine, pentru apropiați sau pentru cei din afara Bisericii.

Considerăm că acest studiu poate fi de folos și azi, în Biserica unui secol marcat de secularizare. Credinciosul nu ar trebui să renunțe la rugăciune, pentru simplul motiv că aceasta este modul prin care Dumnezeu comunică mereu cu credinciosul prin intermediul ei, oferind binecuvântările promise în Scriptură.

¹ Compendiul de eseuri apare în volumul I al *The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor*, ediția din 1822. Volumul I conține *The Life of Taylor, Funeral Sermon, by Bishop Rust, Correspondence with Mr. Henry Jeanes, Christian Consolations* și *Indexes*.

Taylor rămâne un teolog actual, plin de pasiune în argumentare, și pe deplin convins de ideile propuse. Taylor oferă o lectură plăcută, dar nu obositoare, în ciuda profunzimii teologice a gândirii sale. Acest teolog oferă un sprijin practic, nu doar teoretic, pentru credinciosul care încearcă să își rezolve problemele spirituale. Rugăciunea este puntea de legătură dintre teoria pe care credinciosul o citește în Scriptură și îndeplinirea cerințelor de către Dumnezeu.

Considerente generale despre rugăciune

Taylor consideră rugăciunea ca fiind unul dintre cei cinci piloni ai vieții de credință. Viața creștinului se bazează în mod fundamental pe acești stâlpi pentru ca să poată face față ispitelor și să treacă cu bine prin orice încercare pe care o întâlnește pe parcursul vieții.

Rugăciunea în sine este o „măreață unealtă pentru liniștea creștinului.”² Rugăciunea trebuie folosită ca element activ în trăirea creștină.³ Sănătatea vieții spirituale se bazează și pe acest element. Taylor susține că elementul este eficace, adică are consecințe în plan spiritual.

Rugăciunea este analizată ca având în vedere trei părți fundamentale: substanța sau materia rugăciunii, calificările celor ce se roagă și pregătirea timpului de rugăciune. Dintre acestea, substanța rugăciunii are trei elemente constitutive: mulțumirea, cererea și mijlocirea.⁴ Rugăciunea este și o consolare în viața credinciosului. Orice povară sufletească sau materială trebuie transpusă în rugăciune și adusă înaintea lui Dumnezeu cu mulțumire, necesitând atenție și concentrare.⁵ Rugăciunea este, de asemenea, o plăcere divină, consideră Taylor, credința manifestându-se prin ea.⁶

Pentru Taylor, rugăciunea este ambasadorul speranței, oferind liniște în dragoste, părtășia cu Duhul. Pe lângă caracteristica de ambasador rugăciunea mai împlinește un rol ce ține de apărarea credinciosului, fiind avocatul avocatului Isus Cristos. De asemenea, ea este tămâie al cărei fum urcă spre cer și este plăcut lui Dumnezeu. Rugăciunea promite reușite tocmai pentru că este fundamentată pe persoana lui Cristos. Nici partea morală a rugăciunii nu este ignorată de Taylor. Smerenia este cea care recunoaște reușitele rugăciunii și nu îndrăznește să le respingă, pentru că sunt darul lui Dumnezeu.⁷

Un credincios autentic, cu frică de Dumnezeu și căutător al părtășiei curate cu Dumnezeu, nu se poate ridica de pe genunchi fără a simți o mișcare lăuntrică în urma rugăciunii. Taylor propune o abordare în termeni catolici ai rugăciunii, dar care e la limita misticismului. Rugăciunea este un mijloc prin care credinciosul smerit primește încredințarea că ruga sa nu rămâne neascultată.⁸ De asemenea, se ridică de pe genunchi

² J. Taylor, *The Whole Works of the Right Rev. Jeremy Taylor*, vol. 1, London 1822, 128.

³ J. Nesser, *Contemplative Prayer: Praying When the Well Runs Dry*, Minneapolis, 2007, 216.

⁴ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:128.

⁵ L. Ford, *The Attentive Life: Discerning God's Presence in All Things*, Illinois 2008, 216.

⁶ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:128.

⁷ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:128.

⁸ W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*, Grand Rapids 1998, 149.

cu un puternic simț profetic prin care simte că puterea lui Dumnezeu este la-ndemână. Rezultatul rugăciunii este bucuria, nu împovărarea sufletească. Taylor se folosește de Isaia 56:7⁹ pentru a-și susține ideea.¹⁰

Taylor primește cu mult entuziasm rugăciunea. Pentru el, aceasta este o puternică unealtă care stă la dispoziția omului oricând dorește să o folosească. De fapt, Taylor nu optează pentru rugăciuni lungi și formule fixe, ci din contră, susține o abordare a rugăciunii scurte, rapide și contextuale. Credinciosul nu are nevoie neapărat de un timp sau de un loc aparte în care să se roage.¹¹ Chiar și în toiul muncii sau în mijlocul încercărilor, celui credincios i se recomandă să se roage scurt și la subiect. Rugăciunea nu ar trebui nici să fie anevoioasă sau elocventă. Din nou, Taylor se folosește de Isaia 32:4¹² pentru a susține că oricine, chiar și cu deficiențe de vorbire, poate să rostească o rugăciune frumoasă, plăcută lui Dumnezeu, datorită credinței. Rugăciunea este atât de la-ndemână încât, susține Taylor, trebuie să fie considerată un element facil de abordat și vrednic de folosit în orice circumstanță.¹³ Începutul rugăciunii *Tatăl nostru* este folosit de Taylor pentru a susține că așa cum este lesne de văzut cerul în fața ochilor, tot așa de lesne ar trebui și credinciosul să poată rosti: „Tatăl nostru care ești în ceruri”. Cerul este văzut ca destinație a oricărei cereri sau suplicații păgâne și ateiste. Taylor susține însă că omul păgân imploră cerul instinctual când este în pericol.¹⁴ Chiar și un ateu, având pistolul îndreptat spre pieptul său, cere ajutorul lui Dumnezeu. Acest reflex instinctual devine un gest conștient pentru credincios. Același impuls natural îl va face pe ateu sau pe păgân să recunoască o putere supranaturală sau chiar pe însuși Dumnezeu în clipele de răscruce.¹⁵

Imaginea folosită de Taylor pentru a descrie impulsul natural de a chema numele lui Dumnezeu în ajutor poate fi considerată ciudată. Totuși, imaginea surprinde situația bizară în care se află cel în cauză. Necredinciosul este comparat cu un pui care reușește cumva să își lingă rănilor. Când omul este apăsător și împovărat de probleme se aseamănă cu acest pui. În mod natural, asemenea puiului, ne lingem rănilor, adică, explică Taylor, chemăm ajutorul lui Dumnezeu. Impulsul de a-i cere ajutor este pus în seama suflării de viață dată omului de către Dumnezeu încă de la crearea lui Adam. Așa cum Dumnezeu l-a suflat în om, sufletul trebuie să „sufle” înapoi către Dumnezeu. Doar păcătosul nebun umblă înainte pe calea nebuniei sale, pentru că nu cunoaște sau pentru că a uitat despre liniștea pe care o oferă rugăciunea. El este pierdut atât față de sine, cât și față de Dumnezeu.¹⁶

⁹ Pe aceștia îi voi aduce în muntele cel sfânt al meu și îi voi bucura în locașul meu de rugăciune. Arderile lor de tot și jertfele lor vor fi primite pe altarul meu; căci templul meu, locaș de rugăciune se va chema pentru toate popoarele!

¹⁰ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:128.

¹¹ M.J. Brown, *The Lord's Prayer through North African Eyes: A Window into Early Christianity*, New York 2004, 146.

¹² Inima celor ușuratici va judeca sănătos și limba celor gângavi va grai iute și deslușit.

¹³ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:128.

¹⁴ S. Chan, *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life*, Illinois 1998, 127.

¹⁵ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:128.

¹⁶ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:129.

Substanța rugăciunii

Primul element al rugăciunii este glorificarea lui Dumnezeu împreună cu aducerea de mulțumiri. Dumnezeu trebuie lăudat pentru bunătatea sa și pentru puterea sa. Taylor leagă lauda credinciosului de exclamațiile lui David din Psalmii care vorbesc despre creație, arătând spre gloria lui Dumnezeu. Îndemnul la laudă dat de Taylor se bazează în primul rând pe o realitate obiectivă. Credinciosul își poate începe rugăciunea privind cu luare aminte la natura din jur, adică la creație.¹⁷ Pe aceasta o are înaintea ochilor, o vede constant, interacționează cu ea zi de zi. În cele din urmă, este un îndemn de bun simț ca lauda credinciosului să înceapă de la creație. Este primul pas spre adâncirea meditației la lucruri care nu se văd. Taylor îndeamnă la lăudarea lui Dumnezeu pentru tot ce se află în creație, din cele mai întunecate adâncuri ale pământului până la cele mai înalte locuri cerești. Toate elementele naturii trebuie văzute ca fiind rezultatul Creatorului, gloria fiindu-i dată exclusiv lui Dumnezeu. Concluzia acestui prim pas al rugăciunii este ca Dumnezeu să fie recunoscut ca și Creator și să fie recunoscut ca Stăpân al întregii creații, fără a exista vreo excepție.¹⁸

Declarația credinciosului trebuie repetată ori de câte ori simte că este necesar pentru că esența ei, nu formularea ei, adică adevărul pe care îl mărturisește, să fie bine primit în ceruri. Optimismul lui Taylor este contagios în sensul bun al cuvântului. Dorința sa de a îndemna credinciosul să gândească cine este cel căruia i se închină, apoi să îl laude și să se bucure de binecuvântările lui¹⁹ transformă imaginea rugăciunii dintr-un act sec, greoi și neplăcut, într-unul plin de viață, de bucurie, și într-o ocazie de îmbărbătare și creștere a credinței. Taylor susține că în toată lucrarea de slujire față de Dumnezeu, nici un alt aspect nu este atât de plăcut ca și lauda și cinstirea lui Dumnezeu.²⁰

Pentru a-și justifica părerea, Taylor face apel la ceea ce simte și la ceea ce gândește. Combinația dintre inimă, ca sediu al sentimentelor și minte sau rațiune, este interesantă în contextul în care validează experimentarea lui Dumnezeu, atât la nivel sentimental, cât și la nivel rațional. Totuși, mintea și inima singure nu-l pot cunoaște pe Dumnezeu.²¹ Rolul acesta este al Duhului Sfânt. Taylor susține că numai Duhul Sfânt, care cunoaște adâncimile lui Dumnezeu poate să îl facă de cunoscut omului. Lucrarea Duhului Sfânt este de a lumina mintea și de a trezi sentimentele nobile față de Creator.²²

Părtășia cu Dumnezeu se realizează și în afara trupului și a limitărilor acestuia. Taylor leagă rolul Bisericii, prin asigurarea Euharistiei, de cunoașterea lui Dumnezeu. Biserica este definită ca o instituție „prudentă” în sensul că este atentă la învățătura lui Dumnezeu din Scriptură. Această instituție este datoare să transmită adevărul lui Dumnezeu enoriașilor și să execute cu sfințenie și cutremur Euharistia.²³ Scopul Euharistiei

¹⁷ H. Lockyer, *All the Prayers of the Bible*, Grand Rapids 1990, 251.

¹⁸ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:130.

¹⁹ H. Bull, *Christian Prayers and Holy Meditations: As Well for Private as Public Exercise*, Cambridge 1842, 172.

²⁰ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:130.

²¹ Th. Keating, *Open Mind, Open Heart: The Contemplative Dimension of the Gospel*, New York 2002, 20.

²² Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:130.

²³ S. S. Karambai, *Ministers and Ministries in the Local Church: A Comprehensive Guide to Ecclesiastical Norms*, New Delhi 2005, 185, 273.

nu este să deprime credinciosul sau să îl întristeze, ci să îl facă conștient de măreția și bogăția lucrării lui Cristos. Rezultatul Euharistiei ar trebui să fie, afirmă Taylor, o bucurie nespūsă. Hrana de la Cină este numită hrană a îngerilor, care ne aduce în acord cu lauda lor, și este semnul că sufletul nostru se bucură nespūs în Cristos și în jertfa sa. Sufletul este cel care își găsește liniștea și bucuria în „Dumnezeu, Mântuitorul nostru.”²⁴

Taylor revine la Duhul Sfânt ca singurul capabil să cunoască adâncurile lui Dumnezeu, dar și adâncurile omului. De altfel, lucrarea Duhului este să cerceteze omul în adâncurile sale, să scoată la iveală orice nelegiuire, apoi să condamne omul pentru păcatele sale, dar să îi dea o bucurie profundă pentru iertarea pe care o primește de la Dumnezeu.²⁵ Un lucru demn de luat în seamă este că Taylor nu se folosește foarte des de pasaje din Noul Testament, ci face apel la versete din Vechiul Testament, cu precădere din Psalmi. Când vorbește despre intensitatea trăirii religioase, Taylor face apel la Psalmul 135:3²⁶ și la Psalmul 147:1.²⁷ Intensitatea trăirii lui Taylor este surprinzătoare. El susține că nu vede nicio altă cale mai sigură de a alunga tristețea din lume decât să strige lauda lui Dumnezeu ca și cum ar suna cu surle și trâmbițe. Într-un asemenea scenariu, dacă inima este lovită și deznădăjduită, lauda dată lui Dumnezeu o va ridica din pământ și o duce până la ceruri. Symbolismul este semnificativ pentru ajutorul lui Dumnezeu care nu lucrează cu jumătăți de măsură, ci complet.²⁸

În perspectiva lui Taylor, rolul Bisericii este de a „solemniza” lauda Mântuitorului prin sărbătorile Crăciunului, Paștelor și prin orice altă sărbătoare bisericească.²⁹ Prin acestea credincioșii celebrează măreția lucrării lui Dumnezeu. Taylor consideră că lauda dată lui Dumnezeu este o mulțumire pentru lucrările sale mărețe, care, de fapt, sunt făcute pentru om. Sărbătorile sunt simboluri ale unei lucrări solemne și izbăvitoare pe care Dumnezeu le-a realizat în istorie. Deși realizate în trecut, promisiunile date de Dumnezeu odată cu împlinirea lor sunt eficiente pentru orice credincios.³⁰ De altfel, încrederea omului ar trebui să se bazeze pe faptele lui Dumnezeu, sau pe lucrările sale. Aceste lucrări sunt păstrate și celebrate de credincios în și prin Biserică.³¹

Lucrările lui Dumnezeu nu ar trebui să facă din credincios un om cu inima și mintea supusă întristării sau deprimării. Din contră, Taylor îndeamnă pe orice credincios care înțelege faptele lui Dumnezeu și impactul lor în viața de credință, să îi fie mulțumitor și bucuros. Fericirea ar trebui să fie parte a vieții de credință, prin care omul, chiar dacă își înțelege rostul în viața cotidiană, în ciuda stării sociale, să se bucure de bogățiile pe care Dumnezeu le promite oricărui om care crede. Aceste bogății nu sunt cele materiale, ci împlinirile în plan spiritual, având ca scop schimbarea valorilor umane.

²⁴ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:130.

²⁵ L.G. Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*, Grand Rapids 1995, 133.

²⁶ Lăudați pe Domnul domnilor, că în veac este mila lui.

²⁷ Laudă, Ierusalime, pe Domnul, laudă pe Dumnezeul tău, Sioane...

²⁸ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:131.

²⁹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:131.

³⁰ J.V. Brownson, *The Promise of Baptism: An Introduction to Baptism in Scripture and the Reformed Tradition* Grand Rapids 2007, 165.

³¹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:131.

Așadar, pentru Taylor Dumnezeu este un Dumnezeu răscumpărător dar care vrea ca poporul lui să se bucure de lucrarea împlinită pentru el. Taylor consideră că este în avantajul credinciosului să își aducă „jertfa răsplătirii” și „tămâia mulțumirii.” Avantajele provin din mărturisirea bunătății lui Dumnezeu, mai ales asupra iertării păcatelor din trecut. Oricum, Taylor nu sugerează că s-ar pune semnul egalității între jertfa adusă de om și lucrarea lui Dumnezeu, ci susține că ceea ce Dumnezeu a dat în mod gratuit este infinit mai mare decât orice ofrandă adusă de om. Credinciosul nu poate echivala lucrările lui Dumnezeu prin vreo jertfă sau vreo faptă, pentru că omul nu poate genera fapte egale cu cele generate de Dumnezeu.³²

Taylor subliniază că viața de credință are și o altă față, pe lângă cea a bucuriei și mulțumirii. Există și o parte a cererii sau a implorării lui Dumnezeu. Manifestarea aceasta este făcută cu durere, cu dorință arzătoare, poate cu regret pentru trecut sau vreo faptă prezentă.³³ În acest context, Taylor prezintă o doctrină ce stă la baza autenticității vieții creștine în ce privește rugăciunea. Elementele principale ale rugăciunii sunt Duhul lui Dumnezeu, prin care ne rugăm, și cuvântul său, pe baza căruia ne rugăm. Zaharia 12:10³⁴ este textul folosit de Taylor, prin care adresează patru întrebări retorice. Scopul întrebărilor este de a accentua garanția și siguranța împlinirii promisiunii lui Dumnezeu pentru orice om care se roagă cu credință.³⁵ Astfel, Taylor susține că Dumnezeu va da binecuvântarea promisă celui care se roagă după cuvânt, și nu îl va îndepărta dacă a promis că o va da. Garanția împlinirii promisiunii stă în faptul că Dumnezeu nu va merge niciodată împotriva sa ori împotriva Duhului său, dar nici împotriva lucrării sale.³⁶ De asemenea, Taylor se întoarce la cuvintele chemării lui Cristos pentru toți cei trudiți, pe care nu îi va izgoni dacă vin la El cu credințioșie.³⁷

Omul nu are în sine, în ființa sau natura sa, elementele sau componentele fizice, psihice, raționale, sentimentale sau spirituale de a putea genera sau crea liniștea pe care o dă Duhul Sfânt ființei umane. Dacă ar putea, nu ar mai fi nevoie de intervenția divină și cu atât mai puțin de jertfa lui Cristos. Harul este elementul unic din care virtutea și spiritualitatea din rugăciune pot fi accesate de om. Taylor susține că reușita rezultată din rugăciune depinde exclusiv de Cristos (Efeseni 1:3³⁸; Ioan 15:6³⁹).⁴⁰ De asemenea, dacă omul ar încerca să beneficieze de o liniște asemănătoare cu cea dată de Dumnezeu în Cristos prin Duhul Sfânt,⁴¹ nu ar reuși niciodată să o creeze sau să o primească de la

³² Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:131.

³³ Th. Dubay, *Fire Within: St. Teresa of Avila, St. John of the Cross, and the Gospel, on Prayer*, San Francisco, 1989, 172.

³⁴ Atunci voi vărsa peste casa lui David și peste locuitorii Ierusalimului duh de milostivire și de rugăciune, și își vor aținti privirile înspre mine, pe care ei l-au străpuns și vor face plângere asupra lui, cum se face pentru un fiu unul născut și-l vor jeli ca pe cel întâi născut.

³⁵ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:131.

³⁶ J.D.G. Dunn/ J.W. Rogerson, *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids 2003, 1202.

³⁷ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:131.

³⁸ Binecuvântat să fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care ne-a binecuvântat cu orice fel de binecuvântare spirituală în cele cerești, în Cristos...

³⁹ Dacă cineva nu rămâne în mine, este aruncat afară, la fel ca mlădița, și se usucă. Se adună, se aruncă în foc și arde.

⁴⁰ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:132.

⁴¹ J. Phillips, *Exploring Colossians & Philemon: An Expository Commentary*, Grand Rapids 2002, 129, 184.

Dumnezeu altfel decât prin modalitatea impusă de Creator. Condiția pentru primirea confortului spiritual este ca acela care cere să creadă și să mărturisească domnia și lucrarea lui Cristos.⁴²

De asemenea, pentru ca omul să poată avea parte de binecuvântările lui Dumnezeu prin rugăciune trebuie să renunțe la sinele său păcătos. Omul trebuie să se considere într-un tot nevredeț și fără să considere existența vreunei perfecțiuni în sine sau ori în ființa sa. Taylor susține că lui Dumnezeu îi face plăcere să asculte astfel de oameni. Lupta dintre Iacov și Dumnezeu este exemplul oferit de Taylor pentru a demonstra că Dumnezeu poate fi învins, sau, mai bine zis convins, să binecuvânteze doar dacă El se lasă înfrânt. Binecuvântarea este rezultatul direct al voinței lui Dumnezeu.⁴³ Este important pentru Taylor această imagine a unui Dumnezeu atât de îndurător încât se lasă „bătut” asemenea unui tată care în ciuda faptului că este mult mai puternic decât copilul său, se lasă înfrânt de acesta în joacă, oferindu-i o bucurie nespusă. În anumite limite, aceasta este și imaginea în ce-l privește pe Dumnezeul care ascultă rugăciunile insistente ale credincioșilor.⁴⁴

Dumnezeu își poate găsi plăcerea doar în Fiul. Taylor remarcă acest aspect al relației trinitare, dar nu poate și nici nu vrea să numească acest tip de necesitate în vreun fel,⁴⁵ constatând doar că ea există (Evrei 5:7⁴⁶). În acest context, Taylor susține că Isus este și un orator înaintea lui Dumnezeu. El este cel care ne susține cauza înaintea Tatălui. Avantajul intervenției lui Cristos este că Dumnezeu nu îl poate refuza. Din nou, Taylor nu încearcă să definească tipul de obligație sau de necesitate ce există în Trinitate, dar observă că Fiul nu este refuzat niciodată de Tatăl, nici măcar în ce privește mântuirea vreunui om. Cristos îndeplinește, așadar, prin funcția de Mare Preot mântuirea omului prin aducerea rugăciunilor în Sfânta Sfințelor în prezența lui Dumnezeu Tatăl. Garanția ascultării rugăciunilor este dată de statutul și lucrarea lui Cristos.⁴⁷

Taylor îndeamnă credinciosul să presupună toate aspectele acestea în rugăciunea sa, astfel încât să se roage cu credință ori să ceară în credință. A cere în credință înseamnă a presupune că Dumnezeu este atotputernic, deci capabil să îndeplinească orice rugăciune. Încrederea în faptul că Dumnezeu este credincios în împlinirea promisiunilor date, presupune tot credința în El ca fiind Atotputernic. Toate acestea pot fi posibile doar dacă acela care cere trăiește o viață după placul lui Dumnezeu. Dar, garanția există, iar credinciosul nu trebuie decât să creadă.⁴⁸ Este de luat în seamă că până și credința este dată tot de Dumnezeu (Efeseni 2:8-9⁴⁹).

⁴² Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:132.

⁴³ J. Phillips, *Exploring Genesis: An Expository Commentary*, Grand Rapids 2001, 359.

⁴⁴ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:132.

⁴⁵ D. Fairbairn, *Life in the Trinity: An Introduction to Theology with the Help of the Church Fathers*, Illinois 2009, 58.

⁴⁶ În zilele vieții sale pământești, el a oferit, cu strigăte puternice și cu lacrimi, rugăciuni și cereri către acela care avea puterea să-l salveze de la moarte și a fost ascultat datorită evlaviei lui.

⁴⁷ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:133.

⁴⁸ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:133.

⁴⁹ Căci prin har ați fost mântuiți datorită credinței și aceasta nu e de la voi, ci este darul lui Dumnezeu, nu prin fapte, ca să nu se laude nimeni.

Un aspect determinant este consemnat de Taylor cu privire la faptul că există atât momente de dubiu în viața de credință, cât și perioade de deznădejde. Taylor îndeamnă credinciosul în astfel de situații să nu uite de exemplul lui Avraam, care, deși a avut o credință puternică, totuși, s-a îndoit „puțin” de promisiunea lui Dumnezeu la bătrânețe (Genesa 17:18⁵⁰). Rezolvarea pe care o oferă Taylor este legată de mila lui Dumnezeu,⁵¹ susținând că Dumnezeu nu ține seama în mod extrem de toate „convulsiile” din timpul vieții de credință, ci că arată îndurare, dar și aceasta doar prin Cristos. În termeni practici, dacă rugăciunea este făcută pe baza învățăturilor biblice, iar cel care se roagă nu crede că se va împlini, este catalogat de Taylor ca fiind atât un necredincios, cât și un batjocoritor al lui Dumnezeu. Un astfel de om neagă puterea lui Dumnezeu.⁵²

Taylor explică o dilemă despre care crede că apare în viața celui credincios. Această dilemă constă în aparenta bunăstare și îngăduință divină pentru cei care urmăresc și fac răul. În contextul în care Dumnezeu ascultă doar rugăciunea credinței, Taylor explică cum pot cei răi să obțină lucruri bune. Exemplul oferit de Taylor pentru a-și susține argumentul este rugăciunea regelui din Ninive care îi este adresată lui Dumnezeu cu scopul de scăpa de urgia divină (Iona 3:9⁵³). Ideea de la baza argumentului este că și un idolatru sau un păgân care nu se roagă niciodată au în ființa lor un fel de credință de a obține ceva bun din rugăciunea lor.⁵⁴ Regele din Ninive a poruncit un post dur întregii cetăți. Contraargumentul credinciosului, susține Taylor, este că locuitorii orașului nu s-au rugat cu credința pe care o are un creștin. Ideea este adevărată, susține Taylor. Mai mult decât atât, Dumnezeu nici nu le dă lucrurile bune pe baza unei astfel de rugăciuni. Îndemnul „roagă-te și vei primi” nu garantează primirea lucrului cerut, decât dacă este în acord cu voia lui Dumnezeu. Concluzia lui Taylor este dură, pentru că susține că binefacerile, bogățiile și victoriile pe care păgânii le obțin se datorează păcatelor creștinilor și sunt date, de asemenea pentru muștrarea lor. Dar, în același timp, lucrurile pe care le primesc sunt date pe principiul că Dumnezeu dă iarbă vitelor și semințe păsărilor.⁵⁵

Există o condiție prin care credinciosul primește binecuvântările spirituale și materiale ale lui Dumnezeu. Smerenia este elementul esențial în rugăciunile oricărui creștin. Taylor susține că Dumnezeu ascultă acești oameni (Isaia 57:15⁵⁶). El întărește această idee prin comparația dintre rugăciunile fariseului și ale vameșului (Luca 18), susținând că nu statutul justifică în vreun fel ascultarea lui Dumnezeu ci starea launtrică.⁵⁷ Rugăciunea celui oropsit, penitent, suferind sau a celui cu inima frântă este considerată o jertfă „bine condimentată cu sarea suferinței și cu durere.”⁵⁸ Din nou, Taylor folosește un îndemn

⁵⁰ Apoi a mai zis Avraam către Domnul: „O, Doamne, măcar Ismael să trăiască înaintea Ta!”

⁵¹ A.W. Tozer, *Knowledge of the Holy* (Kent, 2001), 96.

⁵² Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:134.

⁵³ Poate că Dumnezeu se va întoarce și se va milostivi și va ține în loc iuțimea mâniei lui ca să nu pierim!

⁵⁴ J. Limburg, *Jonah: A Commentary*, Kentucky 1993.

⁵⁵ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:135.

⁵⁶ Că așa zice Domnul, a cărui locuință este veșnică și al cărui nume este sfânt: „Sălășluiesc într-un loc înalt și sfânt și sunt cu cei smeriți și înfrânți, ca să înviez pe cei cu duhul umilit și să îmbărbătez pe cei cu inima frântă.”

⁵⁷ M.A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, Leiden 1992, 12, 256.

⁵⁸ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:135.

doxologic, afirmând că pentru a vedea măreția lui Dumnezeu cât mai bine, dar și pentru a putea lăuda infinitatea Creatorului, omul trebuie să se smerească și să își vadă locul în raport cu Dumnezeu. Omul este departe de Dumnezeu, datorită naturii Sale. Această depărtare nu înseamnă a pleca din prezența lui Dumnezeu. Distanța mare se referă la a te vedea cât mai smerit în raport cu Dumnezeu. De altfel, o inimă frântă înaintea lui Dumnezeu nu se va sfii să smerească și trupul. Manifestarea smereniei în trup este rugăciunea în genunchi. Poziția trupului demonstrează o atitudine lăuntrică potrivită sau nepotrivită față de Dumnezeu (Daniel 6). Taylor subliniază, de asemenea, că supunerea față de Dumnezeu manifestată prin smerenie este un act de cinstire crucial,⁵⁹ încât până și Fiul și-a plecat genunchii pentru a se închina Tatălui (Luca 22:41⁶⁰).

Un alt element de folos credinciosului, asociat cu rugăciunea, este postul. Taylor încurajează practicarea lui, dar numai în ideea că este o dovadă față de cel în cauză că se depărtează cu bună știință de orice poftă sau plăcere a vieții pentru a se putea reconcilia cu Dumnezeu. O astfel de practică nu ar trebui să fie un element constant al vieții, ci unul periodic. Este interesant faptul că Taylor nu predică împotriva bogățiilor sau a podoabelor. De asemenea, nu predică nici pentru trăirea într-un post continuu. Mai degrabă îndeamnă ca fiecare practică să își aibă locul. Omul are voie să se bucure de rodul muncii lui, dar să nu se încreadă în muncă și să își pună nădejdea în avere, cu atât mai puțin să îl uite pe Dumnezeu din pricina ei.⁶¹ Mai degrabă, omul să își aducă aminte de Dumnezeu și să țină post ca dovadă pentru sine că lucrurile și plăcerile lumii sunt doar chestiuni exterioare care nu valorează nimic pentru mântuire sau pacea omului. Postul de la plăceri are ca scop a-l ajuta pe om să umble întru sfințenie și a-i da credinciosului disponibilitatea de a se lipsi de bogății pentru că recunoaște existența unei realități mai importante decât cea materială.⁶²

Cu toate acestea, cel mai important element al smereniei este răbdarea. Taylor se referă la răbdarea cu care omul îl cheamă pe Dumnezeu în ajutor, chiar dacă nu îi răspunde la prima suplicare. A pretinde ca Dumnezeu să răspundă imediat cererii este dovadă de dispreț și aroganță.⁶³ Răbdarea strigă până când omului i se usucă gâtul (Psalmul 40:1⁶⁴). Credinciosul poate petrece mult timp, chiar ani cerând ajutorul lui Dumnezeu, dar Taylor susține că această răbdare este fundamentul vieții de rugăciune. Motivul argumentului lui Taylor este că multe dintre bolile spirituale nu se vindecă decât în timp, iar pentru unii acel timp poate fi de ani de zile.⁶⁵ Imaginea folosită de Taylor pentru răbdare este cea a unei semințe sădite, căreia îi ia mai mult timp să crească și să devină plantă matură.⁶⁶

⁵⁹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:135.

⁶⁰ El s-a îndepărtat de ei ca la o aruncătură de piatră și, îngenunchind, se ruga...

⁶¹ S. McKnight/ P. Tickle, *Fasting: The Ancient Practices*, Nashville 2009, 140.

⁶² Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:136.

⁶³ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:136.

⁶⁴ Fericit cel care caută la sărac și la sărman; în ziua cea rea îl va izbăvi pe el Domnul.

⁶⁵ W.W. Wiersbe, *Bible Exposition Commentary: Old Testament Wisdom and Poetry*, Colorado Springs 2004, 45.

⁶⁶ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:136.

Taylor susține, de asemenea, că rolul întârzierii binecuvântărilor cerute în rugăciune este ca omul să se bucure cât mai mult și mai intens de ele, înțelegând că toate lucrurile sunt spre binele său. Scopul lui Dumnezeu este să maturizeze așteptările credinciosului și să-l facă să înțeleagă profunzimea înțelepciunii Sale. Una dintre modalitățile prin care Dumnezeu realizează maturizarea este rugăciunea. Lucrarea lui Dumnezeu se traduce printr-un proces rațional, ce are loc la nivelul intelectului credinciosului. Prin rugăciune și întârzierea împlinirii acesteia, credinciosul se cercetează lăuntric pentru a vedea dacă nu cumva există vreo faptă nemărturisită, vreun păcat nerezolvat sau vreun conflict neaplatat.⁶⁷ Toate acestea produc schimbări atât la nivel spiritual, cât și la nivel intelectual, astfel încât cel credincios să se sfințească iar la momentul primirii binecuvântării cerute, bucuria să fie deplină. Îndemnul lui Taylor este de a slăvi pe Dumnezeul care face toate lucrurile la vremea potrivită, nu înainte și nu după. De aceea, cel credincios trebuie să aștepte împlinirea promisiunilor divine, la vremea hotărâtă de Dumnezeu.⁶⁸

Aspectele cel mai ușor de evitat în rugăciune sunt zelul, devotamentul și feroarea. Aceste trei elemente vor adânci, consideră Taylor, răbdarea credinciosului. Zelul este elementul care face ca nicio renunțare să nu aibă loc fără o analiză atentă a cât mai multor aspecte. Astfel, cel care se roagă cu zel nu va renunța la timpul de rugăciune, la intensitatea rugăciunii, ci va cere cu stăruință și cu încredere.⁶⁹ Vehemența sau intensitatea rugăciunii este legată de munca depusă în perfecționarea ei. Acest concept, pentru Taylor, se referă la aducerea în rugăciune a înțelepciunii, a memoriei intervenției lui Dumnezeu și a meditațiilor. Acestea sunt părți componente elementare ale rugăciunilor aduse înaintea lui Dumnezeu. Atitudinea ce se naște din acest tip de gândire este benefică atât credinciosului ca persoană, cât și vieții de credință. Dar Taylor pune în contrast acest tip de atitudine cu cel al delăsării și rugăciunii puerile, ce conține doar lucruri superficiale. Rezultatul acestui tip de gândire este descurajarea.⁷⁰

Așadar, zelul este cel care ridică sufletul, susține Taylor, îl duce sus, departe. Tot zelul este cel care aduce cu sine în mod infailibil speranță, liniște și răbdare. Acestea trei sunt oferite de Dumnezeu deodată (Romani 12:11-12⁷¹). Taylor recomandă ca nimeni să nu le ceară cumpătare în rugăciune celor care suferă în vreun fel, fie fizic sau spiritual. Feroarea rugăciunii, consideră Taylor, nu poate fi decât de folos. Dorința inimii de a vorbi cu Dumnezeu, de a se încrede în El, cu atât mai mult cu cât suferința este puternică,⁷² nu ar trebui să-l facă pe cel ce se roagă mai blând sau mai calm în rugăciune. Taylor susține că aceia care suferă au parte de multă îngăduință din partea lui Dumnezeu. Exemplul oferit de Taylor este cel al Mariei Magdalena, care din clipa în care a intrat în casa unde era găzduit Mântuitorul, chiar dacă știa că nu va fi primită, nu a salutat pe nimeni, ci a căzut la picioarele Domnului Isus, pe care le-a sărutat, le-a spălat cu lacrimi, și le-a curățat cu părul ei.

⁶⁷ J. Taylor, *The Rule and Exercises of Holy Dying*, London 1695, 232.

⁶⁸ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:137.

⁶⁹ P.B. Power, "I will": *The Determinations of the Man of God, as found in some of the "I wills" of the Psalms*, London 1860, 286.

⁷⁰ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:138.

⁷¹ Neobosiți în râvnă, înflăcărați de Duh, sluiți Domnului. Plini de bucurie în speranță, statornici în încercare, stăruțiți în rugăciune.

⁷² Power, "I will," 270.

Ideea pe care o subliniază Taylor este că Maria se simțea atât de rușinată de păcatele ei încât a uitat orice altă normă socială.⁷³

Zelul iartă îndrăzneala, dar oferă autoritate rugăciunii. Un punct important pentru exercițiul spiritual al rugăciunii este faptul că inimii împovărate îi este acordată îngăduință din partea lui Dumnezeu să se certe cu mila sa.⁷⁴ Ideea pare o anomalie și poate părea chiar păcat, dar are logică, pentru că Dumnezeu nu impune legi absurde de conduită unui om îndurerat. Nu înseamnă că dacă omul strigă către Dumnezeu nu îi este supus sau că nu îi respectă autoritatea. Din contră, tocmai pentru că știe că Dumnezeu poate să îi rezolve problema, omul îndurerat se ceartă cu Dumnezeu. Cearta presupune recunoașterea autorității și puterii lui Dumnezeu, dar, datorită acestora finalitatea ei este obținerea liniștii sufletești.⁷⁵

Ingredientul doxologic și literar-artistic al lui Taylor intervine din nou, spre deliciul și încurajarea inimii și a minții. Taylor se pune în situația celor care recunosc cu smerenie că nu sunt nici precum Maria Magdalena, nici precum Pavel, constanți și stăruitori în rugăciune, fiind, din contră, sunt oameni simpli, credincioși obișnuiți, cu probleme obișnuite, care își lasă mintea sedusă ușor de tot felul de gânduri. Taylor îndeamnă ca rugătorul să îl sfideze pe Satan și să îi poruncească să plece. Cel care se pocăiește de păcatele sale și își plânge faptele rele, îl va face pe Satan să fugă din pricina sunetului produs de rugăciuni.⁷⁶

Aspecte practice ale rugăciunii

Taylor propune o metodă destul de simplă de aplicat pentru ca eficiența rugăciunii să fie cât mai mare. El îndeamnă credinciosul să se autoexamineze înainte de a începe „lucrarea cerească” a rugăciunii. Așadar, cel ce se va ruga nu trebuie să fie nici obosit, nici leneș. Nici una dintre acestea două nu vor asigura un flux de idei care să concentreze mintea pe aspectele importante ale acestei lucrări.⁷⁷

De asemenea, lungimea rugăciunii nu trebuie să fie extinsă. Un om obosit va încerca mereu să se concentreze și să revină la subiectul rugăciunii alese, dar va trebui prin aceasta să petreacă mult mai mult timp. În același timp, va deveni tot mai frustrat pentru că va observa că nu își poate ține mintea concentrată pe un singur subiect. Din acest motiv, rugăciunea ar trebui să fie scurtă, concentrată și la subiect. Astfel, cel care se roagă nu va risca să bolborosească rugăciuni lungi și inutile.⁷⁸ Elementul care asigură eficacitatea și concentrarea asupra rugăciunii este zelul. Acesta va ține mintea alertă și concentrată pe subiectul ales și nu va îngădui minții să devieze spre subiecte nedorite și nici nu va îngădui minții să rostească cuvinte fără a fi implicată conștient în rostirea lor.⁷⁹

⁷³ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:138.

⁷⁴ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:139.

⁷⁵ L.A. Jervis, *At the Heart of the Gospel: Suffering in the Earliest Christian Message*, Grand Rapids 2007, 11.

⁷⁶ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:139.

⁷⁷ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:139.

⁷⁸ C. Raab/ H. Hagan/ St.M. Archabbey, *The Tradition of Catholic Prayer*, Minnesota 2007, 56.

⁷⁹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:139.

Taylor amintește de rugăciunile marilor sfinți ai Scripturii, ale căror rugăciuni erau concentrate pe un subiect, cu un sens clar și puternic. De asemenea, menționează și practica altor creștini care aleg să își citească rugăciunile, pentru că avându-le în fața ochilor, mintea nu își permite să curgă spre alte gânduri, ci se concentrează pe subiectul citit. Un alt exemplu important este cel al preoților din Biserica Romei care, chiar dacă cunosc pe dinafară textul Mizei, citesc textul pentru ca toată atenția minții să fie concentrată continuu pe subiect.⁸⁰

Vina pentru incapacitatea de a ne ruga eficient ține exclusiv de om.⁸¹ Dumnezeu este pregătit și gata să binecuvânteze, dar omul este cel care este incapabil să îi ceară binecuvântările (Iacob 4:3⁸²). Din această cauză, Taylor propune ca enoriașul să se roage pentru împărăția cerurilor, pentru a rămâne în slava lui Dumnezeu, apoi în supunere față de voia lui Dumnezeu și pentru iertarea păcatelor în Cristos. Pe lângă acestea, enoriașul ar trebui să se roage și pentru harul Duhului Sfânt în ispitele prin care trece orice credincios, dar să ceară și mila de la Dumnezeu Tatăl, pentru a ieși de sub mânia sa.⁸³

Acestea sunt subiecte spirituale ce țin de intervenția lui Dumnezeu în sănătatea credinței și sufletului celui credincios. Dar Taylor este un teolog practic. De aceea propune ca rugăciunea adusă lui Dumnezeu să fie și despre cele lumești. Chiar dacă acestea ar trebui să fie în ultima și cea mai restrânsă parte a rugăciunii, totuși, Taylor le recunoaște importanța și nu le neagă rostul. Totuși, în lumina celor enumerate mai sus, Taylor sugerează ca omul să îi ceară lui Dumnezeu lucruri ce țin de bunul mers al vieții, însă cu moderație.⁸⁴ Taylor susține că fiecăruia Dumnezeu îi oferă o anumită limită. De aceea, sugerează ca și rugăciunea să fie în acord cu acea limită, și astfel „nu vei rata ținta.”⁸⁵ Taylor remarcă faptul că Solomon a primit bogățiile nemăsurate nu pentru că a cerut aceste bogății, ci pentru că Dumnezeu i le-a dat în dar pentru că a cerut înțelepciune, cerință care este după inima și planul lui Dumnezeu.⁸⁶

Un element important pentru viața de părtășie a credincioșilor și a Bisericii este mijlocirea.⁸⁷ Taylor preia acest concept și îl aplică în așa fel încât cel care se roagă pentru alții, să știe că este importantă pentru viața sa credința, dar și pentru liniștea sufletească a celor pentru care se roagă. Pe baza versetului din Iacob 5:16⁸⁸, Taylor îndeamnă credincioșii să se roage unii pentru alții, cu atât mai mult cu cât este o poruncă divină. Dar porunca nu îi include doar pe credincioși. Pentru a fi pe deplin supus lui Dumnezeu, un creștin adevărat trebuie să se roage pentru toți oamenii, adică și pentru cei din conducerea unei țări, fie ei regi sau, în prezent, pentru președinți, fără să excludă dictatorii.⁸⁹ Din moment ce orice conducere este îngăduită de Dumnezeu, modul cel mai eficient

⁸⁰ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:140.

⁸¹ K. Rahner/ B.W. Gillette, *The need and the Blessing of Prayer*, Minnesota 1997, 79.

⁸² ... cereți și nu primiți pentru că cereți rău, pentru a risipi în plăcerile voastre.

⁸³ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:140.

⁸⁴ J. Floy, *Bible Morality*, New York 1861, 94.

⁸⁵ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:140.

⁸⁶ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:141.

⁸⁷ G.W. Mylne, *Intercessory Prayer, Its Duties and Effects*, London 1849, 14.

⁸⁸ Așadar, mărturisiți-vă păcatele unii altora și rugați-vă unii pentru alții ca să fiți vindecați. Rugăciunea stăruitoare a celui drept poate înfăptui multe.

⁸⁹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:141.

de a rezolva posibilele abuzuri, dar și cârmuirea cu înțelepciune a țării și a populației, se face prin rugăciune. Din nou, aceeași problemă apare în viața de rugăciune a credincioșilor, și anume lipsa credinței și deznădejdea, care produc un tipar de gândire nebiblic.⁹⁰

Taylor consideră că odată rostite rugăciunile pentru cei din conducere, credinciosul trebuie să considere că supunerea sa este practică în termenii impuși de Dumnezeu. Dar tot credinciosul trebuie să își pună încrederea în Dumnezeu, fiind convins El va face totul după voia sa.⁹¹ Astfel, dacă Dumnezeu poruncește ca biserica să se roage pentru un conducător, atunci o cere cu un rost. Acesta este modul în care Dumnezeu oferă harul unor robi, adică credincioșilor, care sunt robii lui, de a influența bunul mers al întregii națiuni. Rugăciunea are impact atât la nivel individual, cât și la nivel național. Politica unui stat se pare că poate fi influențată de rugăciunile credincioșilor.⁹²

Rugăciunea de mediere trebuie făcută cu dragoste. Răsplata pentru cel care se roagă, în primul rând, este satisfacția că a împlinit un lucru bun, dar în al doilea rând, răsplata este bucuria ce rezultă din dragoste. Cea mai mare și impunătoare lucrare de caritate pe care o poate face un credincios pentru un om oarecare este să se roage pentru el. Taylor separă creștinismul de orice altă religie. El îndeamnă ca rugăciunile să fie făcute în dragoste atât pentru cei din Biserică, cât și pentru cei din afara ei, fie ei evrei, musulmani sau păgâni. Rezultatul pe care îl anticipează Taylor este binecuvântarea pentru poporul lui Dumnezeu și favorul lui „Nero”, adică a stăpânirii politice nefavorabile. Pentru Taylor, caritatea înseamnă atât comuniune cu alți credincioși, cât și compasiune pentru întreaga lume. În aceste fapte, creștinul urmează exemplul lui Cristos și își duce, după puterile sale, lucrarea la bun sfârșit.⁹³

Taylor susține un argument care este incomod pentru cei care nu sunt din Biserică. El afirmă că singurii care beneficiază de binecuvântările lui Dumnezeu sunt cei care aparțin Bisericii. Un credincios se poate ruga pentru orice om, fie el necredincios sau răzvrătit, dar beneficiile rugăciunii se vor întoarce înapoi la cel care s-a rugat.⁹⁴ Motivul acestei întoarceri este că Dumnezeu este credincios și drept față de ai săi, fapt pentru care, în ciuda faptului că agnosticii și cei răzvrățiți rămân în starea lor, cei care depun efortul de a se ruga trebuie răsplătiți pentru efort. Chiar dacă Dumnezeu îi binecuvântează, din cauza firii lor răzvrățite nu vor putea recunoaște mila lui Dumnezeu. Apartenența la trupul Bisericii mistice, face ca datorită rugăciunilor celor credincioși, cei necredincioși să primească binecuvântările pe care Dumnezeu le revărsă în Biserică, și prin aceasta în viețile lor.⁹⁵ În acest context, Taylor subliniază în mod radical faptul că dacă vine cineva înaintea lui Dumnezeu cu păcatele sale, dar omul acesta nu se identifică sub nici o formă cu practicile sfinte ale Bisericii, nu poate să primească vreă rezolvare a problemei păcatului său pentru că Fiul nu va mijloci înaintea Tatălui.⁹⁶

⁹⁰ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:141.

⁹¹ S.J. Grenz, *Prayer: The Cry for the Kingdom*, Grand Rapids 2005, 75.

⁹² Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:141.

⁹³ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:141.

⁹⁴ J. MacArthur, *Ephesians: New Testament Commentary*, Chicago 1986, 382.

⁹⁵ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:143.

⁹⁶ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:143.

Taylor atrage atenția cu privire la cei pe care îi consideră nevrednici de cinste datorită faptului că instigă la răzvrătire împotriva statului. Un om care își încalcă jurământul de a fi supus statului instigând la violență și răzvrătire, dar care își duce nelegiuirea la îndeplinire pozând în om sfânt și rugător, este condamnat să fie dat de rușine.⁹⁷ Aici Taylor se referă strict la „religia protestantă” pentru care, spune el, s-au rupt multe rozarii. Nu numai protestanții sunt vizați de Taylor, ci și iezuiții, pe care îi considera trădători.⁹⁸ Totuși, concluzia finală pe care o trage Taylor este că violența nici uneia dintre părți nu este de folos cauzei lui Dumnezeu. Orice om, fie el de orice religie, dacă provoacă, sub mantia sfințeniei, oamenii la răzvrătire, este ca și cum s-ar închina diavolilor. De aceea, pentru liniștea societății, Taylor îndeamnă pe orice credincios și pe orice om să renunțe la amărăciune, mânie și rea-voință. Orice biserică este înnobilită de sfințenie, iar orice credincios este înălțat de rugăciune. Aplicația lui Taylor se rezumă la a trăi cast, la a face milostenie și a da din toată inima, a umbla cu grijă în lume și a face rugăciuni pline de încredere.⁹⁹

Mândria nu își are locul în rugăciuni, susține Taylor. Dacă un credincios își deplânge starea de păcat și nu se consideră vrednic să se roage lui Dumnezeu, este cel mai potrivit să o facă.¹⁰⁰ Taylor crede că rugăciunile unui astfel de om sunt primite cu bucurie de Dumnezeu. El este cel care cheamă la sine acest tip de credincioși și tot El este Cel care îi ridică și îi ajută să poată să își liniștească sufletele după ce își vor fi lăsat poverile păcatelor înaintea lui Dumnezeu prin rugăciune. Taylor încurajează rugăciunea celor credincioși, pentru că Dumnezeu ascultă rugăciunile alor lui, pentru că Fiul s-a rugat pentru ei, iar Tatăl îl ascultă pe Fiul. Singura condiție este ca rugăciunea să se facă în numele lui Cristos.¹⁰¹

Rezultate ale rugăciunii

Rugăciunea nu este doar o formulare adresată divinității, ci un întreg proces de comunicare între om și Dumnezeu. Procesul presupune învățarea treptată a persoanei lui Dumnezeu. Chiar dacă nu răspunde tuturor rugăciunilor sau răspunde doar celor care sunt după voia Sa, scopul dialogului cu Dumnezeu este primirea binecuvântărilor și a liniștii sufletești. De aceea, Taylor consideră că omul care se roagă cu credință, va aduce roadă spirituală.¹⁰² Această roadă se adaugă consolării pe care Dumnezeu o oferă alături de binecuvântări. Rodul însă nu este ceva continuu, ci este bine stabilit pentru fiecare lucrare în care este implicat credinciosul.¹⁰³ De asemenea, rodul este adus la vremea potrivită. Totuși, rodul este îngăduit de Dumnezeu prin implicarea directă în viața credinciosului.¹⁰⁴

⁹⁷ T.W. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* Sheffield 1992, 31.

⁹⁸ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:143.

⁹⁹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:144.

¹⁰⁰ B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville 2001, 49.

¹⁰¹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:144.

¹⁰² Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:144.

¹⁰³ K. McDonnell and George T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries*, Minnesota 1991, 16.

¹⁰⁴ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:144.

Rodul este rezultatul unui proces de rugăciune continuu (1 Tesaloniceni 5:17¹⁰⁵). Rugăciunea nu se face în neștire, ajungându-se la ignorarea datoriilor pe care omul le are în viața cotidiană. Rugăciunea continuă, în viziunea lui Taylor, nu se face numai pe genunchi, ci în orice situație de viață. De aceea, Taylor vorbește despre împlinirea datoriilor de om în societate, de soț/soție și tată/mamă în familie și de slujitor în biserică. Omul, fie bărbat, fie femeie, fie copil, odată ce a înțeles că Dumnezeu este în relație cu el/ea, va trebuie să se roage, iar rugăciunea ar trebui să fie continuă.¹⁰⁶ Pentru a se putea ruga neîncetat, credinciosul ar trebuie să se roage în rugăciuni scurte, concentrate pe care Dumnezeu „le va nota în cartea sa.”¹⁰⁷

Pentru alții, rugăciunea este asemeni unei jertfe de dimineață și de seară. În aceste două evenimente ale zilei, rugăciunea condensează întreaga laudă și închinare a credinciosului. Taylor descrie aceste două momente ale rugăciunii ca fiind asemeni unei chei care deschide ziua, și apoi, seara ca un lacăt care o închide. Taylor compară rugăciunile de început și sfârșit de zi cu niște miei așezați pe altar. Mai târziu imaginea se schimbă de la miel la rouă. Așa cum roua apare de două ori, susține în mod plastic Taylor, dimineața la încălzirea vremii, și seara la răcirea ei, tot așa și rugăciunea acestor oameni își are efectul în atenția concentrată în timpul acestor practici. Dar Taylor continuă afirmând că pentru aceștia rugăciunea ar trebui să fie uneori asemeni unor nori care se adună pe cerul senin și apoi își revarsă binecuvântarea ploii peste pământ.¹⁰⁸

Rugăciunea nu ar trebui să fie un eveniment haotic, ci un exercițiu spiritual bine gândit. Taylor consideră că momentul rugăciunii trebuie bine ales și păstrat în raport cu grija față de cinstirea lui Dumnezeu și dedicarea unui moment specific din zi pentru slujirea sa. Atât rugăciunile, cât și dedicarea unui timp aparte,¹⁰⁹ constituie două jertfe aduse deodată. Această practică dovedește devotamentul față de Dumnezeu și conștiința că nu va sacrifica timpul cu Dumnezeu pentru nicio slujbă lumească.¹¹⁰

În acest context, rugăciunea adusă lui Dumnezeu în momentul zilei care convine cel mai mult credinciosului este cel mai rău timp posibil. Un astfel de gest, consideră Taylor, este unul de dispreț și de ignoranță. Taylor îndeamnă la dedicarea unui timp de rugăciune care va fi păstrat indiferent de evenimentele care intervin sau pot interveni. Credinciosul care își dedică un timp de rugăciune pe care nu îl negociază, se roagă cu mintea ațintită pe subiecte clare și înțelege rostul rugăciunii. Rugăciunea în momente bine stabilite este practica, sau „lăptele” pe care l-a dat Biserica Angliei credincioșilor ei. Taylor tânjește la vremuri în care credincioșii să se întoarcă la practicile bune de odinioară.¹¹¹

Taylor oferă o atenție sporită rugăciunii din timpul nopții. Această practică a fost abandonată cu ceva timp înainte ca Taylor să scrie articolul despre rugăciune. Motivul renunțării la practică ține scandalurile și oportunitățile de necurăție sexuală pe care le puteau produce. Totuși, îndemnul lui este de a păstra rugăciunea de noapte. Este un timp de liniște absolută, în care gândurile se pot concentra mult mai ușor asupra rugăciunii

¹⁰⁵ Rugați-vă fără încetare!

¹⁰⁶ A. Ballou, *Practical Christian Socialism*, New York 1854, 398.

¹⁰⁷ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:145.

¹⁰⁸ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:145.

¹⁰⁹ *Christian Retirement, or Spiritual Exercises of the Heart*, London 1825, 247.

¹¹⁰ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:145.

¹¹¹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:146.

decât în timpul zilei.¹¹² În principiu, atât ziua, cât și noaptea sunt ale lui Dumnezeu, iar pentru El ziua și noaptea sunt la fel. Credinciosul nu trebuie să își facă griji pentru Dumnezeu ci pentru sine și neglijența sa de a se ruga. Taylor afirmă chiar că omul credincios nu ar trebui să lase o noapte întreagă fără rugăciune. Timpul dintre adormire și trezire nu ar trebui să fie prea lung.¹¹³

Motivul pentru care Taylor îndeamnă ca să nu fie pauze lungi de timp între o rugăciune și alta, este că Domnul va veni ca un hoț în noapte (2 Petru 3:10¹¹⁴). Taylor îndeamnă la rugăciuni scurte, clar și precise, dar îndeamnă și la rugăciuni dese. Motivul este legat de venirea lui Cristos. Din moment ce a doua venire a Fiului este imposibil de determinat, iar rugăciunea este un simbol al supunerii față de Dumnezeu, Taylor susține că dacă un credincios se roagă des, și Domnul va veni în timp ce acesta se roagă, atunci va fi considerat vrednic pentru a fi dus în cer.¹¹⁵

Psalmul 32 este fundamentul ultimei părți a eseului lui Taylor. Cel credincios ar trebui să se folosească de fiecare oportunitate de a se ruga. Atunci când este apăsător și cutremurat de prezența Duhului Sfânt,¹¹⁶ sau când este liniștit și împăcat, nicio ocazie de rugăciune nu ar trebui ignorată și lăsată pe o altă dată. Problema cu apăsarea Duhului este că nu se știe niciodată când și dacă Duhul va mai îndemna pe același om să se roage, cu un scop precis, care ar putea fi mântuirea. În acest context al interacțiunii dintre om și Dumnezeu, în care Taylor subliniază că Dumnezeu este cel care are inițiativa, creștinul nu trebuie să ignore sub nici o formă rugăciunea, și nici nu trebuie să creadă că e prea târziu ca să se roage Domnului pentru o problemă oarecare. El trebuie să își modeleze mintea în așa fel încât rugăciunea să fie o practică conștientă și bine întemeiată, în care să ceară mila lui Dumnezeu, indiferent de păcatul săvârșit, sau de întârzierea cu care se roagă.¹¹⁷

Taylor atrage atenția, însă, că la nivel de națiune, Dumnezeu s-ar putea să considere că orice rugăciune vine prea târziu, și astfel să nimicească poporul respectiv. Îndemnul lui Taylor într-o asemenea situație este ca biserica, prin fiecare creștin în parte, să fie atentă la semnele vremurilor în care trăiește, să cerceteze moravurile și practicile națiunilor în mijlocul cărora se află, iar apoi să se roage din timp pentru pace. Un rol principal în acest scenariu îl au autoritățile abilitate ale statului, care trebuie să asigure condițiile pentru păstrarea păcii. Din nou Taylor avertizează că lenea credincioșilor ar putea duce la un dezastru inevitabil. Niciun fel de rugăciune, săptămânală sau lunară, nu ar mai putea salva națiunea de la dezastru.¹¹⁸

Îndemnul final al lui Taylor este ca rugăciunea să fie făcută din timp, pentru ca omul să înțeleagă adâncimea pericolelor cu care se confruntă zilnic. Orice fel de rugăciune amânată poate să ducă individul într-o depresie din care nu va putea ieși ușor pentru că problema nu îi va fi rezolvată.¹¹⁹ Astfel, pe baza versetului 7 din Osea 9¹²⁰, Taylor propune

¹¹² J.D. Driskill, *Protestant Spiritual Exercises: Theology, History, and Practice*, Harrisburg 1999, 107.

¹¹³ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:146.

¹¹⁴ Dar ziua Domnului va veni ca un hoț; în ziua aceea, cerurile vor dispărea cu vuiet, elementele se vor distruge în foc, la fel și pământul cu toate lucrurile care vor fi găsite.

¹¹⁵ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:147.

¹¹⁶ M.H./ J.B Williams, *Exposition of the Old and New Testament*, London 1828, 1049.

¹¹⁷ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:147.

¹¹⁸ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:147.

¹¹⁹ D. Moore, *An Hour at Noon; or Prayers for the Times*, London 1849, 28.

¹²⁰ Sosit-au zilele de pedeapsă, venit-au zilele de răsplată. Israel strigă: „Profetul este un nebul, omul insuflat aiurează!” Da, desigur, din pricina mărimii nelegiuirii tale, din pricina mărimii răzvrătirii tale.

ca rugăciunea să fie făcută „azi”, pentru simplul motiv că o rugăciune făcută la timp va rezolva o mulțime de probleme, va aduce beneficii rugătorului și va permite ca mintea să nu se tulbure peste măsură în așa fel încât să nu mai poată distinge realitatea de exagerare, chiar și atunci când judecata lui Dumnezeu se manifestă față de cei din popor.¹²¹

Concluzie

Eseul lui Taylor subliniază importanța elementară a rugăciunii pentru bunul mers al vieții creștine. Credinciosul nu poate să aibă niciun fel de echilibru dacă rugăciunea nu este parte componentă a vieții sale spirituale. Taylor argumentează că aspectele practice ale rugăciunii trebuie să se bazeze pe Scriptură. Valoarea rugăciunii nu o dă omul, ci motivul rugăciunii și conținutul acesteia. Conținutul rugăciunii nu are a face cu lungimea rugăciunii, ci cu fundamentele biblice pe care este construită.

Rugăciunea este un aspect al teologiei practice a lui Taylor. El argumentează teologic nevoia de rugăciune, susținând că este unul dintre pilonii vieții creștine. Totuși, recunoaște și susține că aspectul practic al rugăciunii trebuie să fie parte componentă a vieții creștine. Cu alte cuvinte, omul care se roagă ar trebui să o facă în urma unei convingeri bazate atât pe Scriptură, cât și pe experiența personală. Între rugăciune și credință există o conexiune reciprocă, una influențând-o pe cealaltă.

Echilibrul și bunul mers al părtașiei cu Dumnezeu se bazează pe rugăciune, dar Taylor aduce aminte și avertizează că aceasta are mai multe componente și un anumit ritm. El nu impune niciun fel de legi sau precepte rugăciunii. Mai degrabă îndeamnă credinciosul să aibă în vedere propria persoană, să fie atent la sine însuși și astfel să își descopere limitele dar și punctele tari. De aceea, Taylor nu impune rugăciunea lungă, ci pe cea scurtă și la subiect. De asemenea, rugăciunea poate blândă sau plină de energie, dar trebuie făcută cu seriozitate, cu înțelepciune și cu o conștiință deplină și crescândă a faptului că Dumnezeuul căruia îi este adresată rugăciunea, este Dumnezeuul biblic. De aceea, cunoașterea Scripturilor este importantă și în prezent.

Indiferent de momentul sau de lungimea rugăciunii, putem concluziona că ea trebuie să fie sinceră. Dacă credinciosul este mândros, trebuie să se cerceteze și să își găsească păcatul pentru care să își ceară iertare. Sinceritatea se naște din înțelegerea lui Dumnezeu, dar și din importanța rugăciunii adresate lui. Rugăciunea nu este pentru Dumnezeu, cel puțin nu în sensul de a-i furniza informații pe care nu le știe, ci este pentru om. Rugăciunea ajută omul să se cerceteze mai ușor, să se poată concentra și să poată medita asupra lui Dumnezeu și relației individului cu Creatorul. Sinceritatea presupune o teamă de Dumnezeu, dar o teamă ce are ca esență respectul și cinstea, nu teroarea.

Chiar dacă au trecut câteva secole de la scrierile lui Taylor, teologia sa rămâne actuală și benefică părtașiei creștine. Frumusețea literară a modului în care își prezintă teologia oferă cititorului o lectură plăcută și încurajatoare, dar și o hrană spirituală prin îndemnul teologic sănătos.

¹²¹ Taylor, *The Whole Works of Taylor*, vol. 1, 1:148.

**CONTRADICȚIE ÎN CREDINȚĂ SAU CIOROVĂIALĂ
ÎNTRU TEOLOGI?
DISCURSUL DESPRE O CONTRADICȚIE ÎN CREDINȚĂ
ÎNTRU ȘCOALA ARDELEANĂ ȘI ORTODOXIE ESTE
REZULTATUL UNEI PRETENȚII, DE NATURĂ PROFANĂ,
LA UNIFORMITATEA PROPOVĂDUIRII ECLEZIALE**

ERNST CHRISTOPH SUTTNER*

ABSTRACT. *Contradiction in Faith or Theological Bickering? The Discourse about a Contradiction in Faith between the „Școala Ardeleană” and Orthodoxy is the Result of an Actually Non-Ecclesiastical Attempt Towards the Uniformization of Christian Teaching.* The present perspective of the Second Vatican Council about the legitimacy of diversity in the expression of faith was not always embraced by the Church, even if it was one of the basic norms of the early Christian community, and also emphasized by the Florentine Council. The progressive estrangement between the Eastern and the Western Churches led, among others, after the confessional unions with Rome, to the contestation by the Orthodoxy of the Mysteries celebrated in the Greek-Catholic Churches as well as to a progressive Latinization of the Uniates, even more profound than the acts of Union demanded.

Keywords: Church Union, Florentine Council, Second Vatican Council, Latinization, Filioque, Purgatory, Sacraments, theological education

REZUMAT. *Contradicție în credință sau ciorovăială între teologi? Discursul despre o contradicție în credință între Școala Ardeleană și Ortodoxie este rezultatul unei pretenții, de natură profană, la uniformitatea propovăduirii ecleziale.* Perspectiva actuală a conciliului Vatican II asupra legitimității diversității în exprimarea credinței nu a fost îmbrățișată întotdeauna în Biserică, cu toate că era una dintre normele de bază ale comunității primare și că a fost subliniată și la conciliul florentin. Treptată îndepărtare între Biserica Răsăritului și cea a Apusului au dus între altele, după unirea cu Roma, la nerecunoașterea tainelor celebrate în Biserica Greco-Catolică de către ortodocși și la o treptată latinizare a uniților mai profundă decât le-o cereau actele unirii.

Cuvinte cheie: Unire, conciliul florentin, Vatican II, latinizare, filioque, Purgatoriu, sacramente, formare teologică

1) În *Decretul privind ecumenismul* al conciliului Vatican II, la articolul 14 este scris: „Moștenirea transmisă de apostoli a fost primită în diferite forme și moduri și, încă de la începuturile Bisericii, a fost dezvoltată diferit și datorită mentalităților și condițiilor de viață

* Profesor *emeritus* la Institutul pentru Teologia și Istoria Răsăritului Creștin al Universității din Viena și profesor asociat al universităților din Moscova, St. Petersburg și Cluj. Membru corespondent al Academiei de științe din Austria. Specialist în istoria și teologia Bisericilor răsăritene; contact: ernst.suttner@univie.ac.at.

diferite.” Articolul 17 al decretului descrie ca benefic faptul că „în cercetarea adevărului revelat au fost folosite [de către Biserică] în Orient și Occident metode și căi diferite pentru a cunoaște și exprima cele divine”, deoarece „anumite aspecte ale misterului revelat sunt uneori mai bine sesizate și puse într-o lumină mai clară de una, decât de cealaltă parte”, astfel încât se poate vorbi „mai degrabă de o complementaritate decât de opoziție”. Căci Spiritul Sfânt, despre care, în *Constituția despre Biserică* a conciliului Vatican II, articolul 4 precizează că El călăuzește Bisericile „spre tot adevărul”, le permite – cu o privire ce corespunde nevoilor catehetice ale mediului spiritual din regiunile în care se găsesc – să contemple misterele credinței și să exprime ceea ce este important pentru credincioșii Bisericii din respectiva regiune.¹ Perspectivele teologice care sunt dobândite astfel sunt asemănătoare fotografiilor unui munte impunător făcute din unghiuri diferite de către drumeți. Fiecare dintre ele prezintă ceva din munte, dar niciuna nu îl redă în întregime. Dacă fotografiile își arată unii altora imaginile, ei pot considera o viziune mai impunătoare decât alta, dar să se certe din cauza diversității fotografiilor și a faptului dacă în ele se vede același munte, este absurd.

2) Secole de-a rândul, Biserica a rămas conștientă de faptul că diversitatea este justificată și benefică. Însă așa cum subliniază și art. 14 din *Decretul privind ecumenismul* al conciliului Vatican II, s-a ajuns la separări din cauza diferențelor „pe lângă alte motive și din cauza lipsei de înțelegere și dragoste reciprocă”. Acest lucru s-a întâmplat de mai multe ori de-a lungul istoriei Bisericii. De partea latină, de exemplu, Bernard de Clairvaux a vorbit de îndoielile ce au apărut atunci când și-a dat seama că grecii² „sunt cu noi și nu sunt cu noi; în credință uniți (cu noi), în pace despărțiți (de noi), chiar dacă și în credință s-au abătut de la căile cele drepte”.³ Mulți greci, din cauza lui *filioque* și a controverselor azimilor au pus, la rândul lor, sub semnul întrebării legalitatea mărturisirii de credință și a procedurilor sacramentale ale latinilor.

Chestiunii i-a fost consacrat, între 1438-1439, conciliul de la Ferrara-Florența. Când episcopii latinilor și ai grecilor s-au adunat în 1438 pentru acest conciliu, au trebuit să analizeze dacă diferențele în învățăturile și practicile religioase ale ambelor părți erau admisibile între limitele dreptei credințe și dacă nu cumva unul dintre punctele care, la vremea aceea, erau considerate ca principalele diferențe, pune în discuție adevărata credință pentru una din cele două părți.

După lungi discuții, părinții florentini au remarcat că discordia care domnea în acel moment, nu privea fundamentele credinței, ci provenea din încăpățânarea în a utiliza sau a respinge anumite expresii teologice cu care, de una sau de cealaltă parte, din vechime, sub îndrumarea Spiritului Sfânt și în limitele insuficienței umane, se străduiseră

¹ Un exemplu concret al acestui proces este prezentat în articolul: E.Chr. Suttner, *Das Bekenntnis der Kirche für den Glauben an den dreifaltigen Gott*, în G. Augustin u.a. (Hg.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort* (Festschrift Schönborn), Freiburg 2010, 274-289.

² În întreg cuprinsul acestui studiu, termenul de „greci” îi desemnează pe creștinii de rit grec/bizantin, iar termenul „ortodox” are sensul etimologic de „drept-măritor” (n. red.).

³ „Ego addo de pertinacia Graecorum, qui nobiscum sunt et nobiscum non sunt, iuncti fide, pace divisi, quamquam et in fide claudicaverint a semitis rectis.” Cf. G. Avvakumov, *Die Entstehung des Unionsgedankens*, Berlin 2002, 246.

să exprime una și aceeași moștenire de credință apostolică și să trăiască sfânta credință.⁴ Ei au concluzionat că învățătura despre Sfânta Treime, cu sau fără *filioque*, este ortodoxă; că pentru euharistie pot fi utilizate și pâine dospită și azimi și că preoții trebuie să urmeze în acest sens tradiția Bisericii lor; că nu este obligatoriu să se vorbească despre un *Purgatoriu*, atunci când se vorbește despre decedați sau când se fac rugăciuni pentru ei; că episcopul Romei, așa cum dintotdeauna „este arătat în documentele conciliilor ecumenice și în sfintele canoane”, trebuie recunoscut drept cel dintâi episcop al creștinătății, dar că și tradiția greacă este validă și, prin urmare, papa trebuie să exercite funcțiile primatului său într-un mod care să nu lezeze în niciun fel drepturile tradiționale ale celorlalți patriarhi.

Părinții de la Florența au încercat să depășească schisma nu prin eliminarea diferențelor între greci și latini sau prin uniformizare, ci prin reafirmarea dreptului la diferență. Ei nu au văzut niciun motiv pentru a pretinde grecilor să preia *filioque* sau pâinea nedospită; să folosească termenul *Purgatoriu* atunci când vorbesc despre decedați; să aprobe întreaga evoluție occidentală în ce privește modalitățile de exercitare a oficiului papal⁵. De asemenea, ei nu au pretins latinilor să omită pe viitor ceea ce provocase reacții

⁴ J. Gill, care s-a ocupat intens cu desfășurarea discuțiilor sfinților părinți ai conciliului florentin, face referire (în J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, Mainz 1967, 282-305) la diferența culturală dintre perspectivele teologice ale latinilor și grecilor pentru a explica dificultatea lor în ce privește înțelegerea reciprocă. El scrie că a durat mult timp până când soluția a fost găsită, în principal din cauza modului diferit de abordare al latinilor și al grecilor relativ la această temă, nu din cauza unui conflict de fond între ele. Soluția a început să se contureze abia când părinții au devenit conștienți de diferența în modul de abordare a chestiunii și când latinii au învățat să-și exprime punctul de vedere teologic într-o formă care corespundea modului de gândire grecesc. Gill trage de aici concluzia că trebuie să-ți fi format „o judecată corectă cu privire la atitudinea grecilor” pentru a înțelege modul în care conciliul a găsit soluția. El scrie: „Folosirea silogismelor în învățătura teologică despre Trinitate nu i-a convins (pe părinții conciliarilor greci), ci mai degrabă a provocat indignarea lor; de aceea pledoaria lui Monteneros și abilitățile sale în ce privește argumentarea scolastică din întâlnirile anterioare legate de cauza Uniunii, au dăunat mai mult decât au folosit”. Foarte diferit stăteau lucrurile cu dovezile pe care le luase din afirmațiile sfinților și ale părinților Bisericii, căci teologia greacă era orientată patristic. Astfel Montenero i-a mers în întâmpinare pe propriul ei teren. Desigur, nu toți ascultătorii săi erau gata să recunoască cu ușurință toate citatele folosite de el, dar toți au fost impresionați și mai mulți... au dobândit chiar convingerea clară că nici teologia greacă, nici cea latină nu greșeau, ci mai degrabă că ambele aveau dreptate, dat fiind că spuneau în principii același lucru, dar se exprimau în forme diferite. Această convingere se baza pe o axiomă care o confirma și pe care niciunul dintre grecii prezenți în Florența nu ar fi îndrăznit să o nege, atât era de evidentă pentru ei: anume că toți sfinții erau inspirați, ca sfinți, de Spiritul Sfânt și în materie de credință trebuiau să spună aceleași lucruri. A-ți imagina contrariul ar fi însemnat să îl pui pe Spiritul Sfânt în contradicție cu sine însuși. Sfinții își pot exprima credința lor în forme diferite, dar niciodată nu se pot contrazice reciproc. Orice contradicție aparentă trebuie să aibă o explicație și o are. Această axiomă a fost aplicată, de asemenea, și la controversa despre *filioque*. Au revenit la perspectiva modalităților de transmitere a învățăturii din Biserica din vechime – care se diferențiau în modul de abordare al subiectului, dar care se armonizau în ceea ce prezentau – la acea perspectivă despre care a vorbit conciliul Vatican II în *Decretul privind ecumenismul*.

⁵ Aceste modalități au dobândit încă înainte de conciliul florentin o extindere care a fost contestată de partea greacă. Dezvoltarea acestora a sporit de la sfârșitul secolului în care se întrunise conciliul florentin. Apoi, au avut loc descoperirile geografice ale europenilor și rezultatul acestora a fost expansiunea Bisericii occidentale (și, astfel, și a Patriarhatului latin) pe toate continentele; prin aceasta s-a extins și responsabilitatea patriarhilor latini. Una din consecințele acestui fapt a fost că patriarhii răsăriteni, pe care creștinii latini ce fuseseră la conciliul florentin îi putuseră încă întâlni în persoană (în mod direct pe patriarhul Constantinopolului, care a participat el însuși, iar pe ceilalți patriarhi prin delegații lor), au ieșit tot mai mult din atenția lor. O dată cu extinderea teritorială a Bisericii latine a dispărut tot mai mult din conștiința latinilor limitarea conciliului referitoare la responsabilitățile pontifului roman, iar cu timpul au pierdut cu totul noțiunea diferenței între responsabilitățile patriarhale și cele papale ale pontifului roman. (Pentru diferența dintre cele două responsabilități, vezi, printre altele, Suttner, *Patriarhat und Metropolitanverband im christlichen Osten im Vergleich mit Erzbistümern aus dem Abendland*, în N. Rappert (Hg.), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, 191-213).

de partea greacă. Potrivit documentului de încheiere a conciliului⁶, ambele Biserici, atât cea latină, cât și cea greacă, puteau declara încheiată schisma și puteau relua unitatea, fără a omite ceva din moștenirea transmisă lor și fără a face completări la tradițiile lor; se cerea doar ca fiecare, din respect față de lucrarea Spiritului Sfânt care se împlinise în ambele Biserici, să nu-i mai numească eretici pe ceilalți.

3) O nouă situație a apărut în secolul XVI. Cum atunci Biserica latină avea nevoie urgentă de reforme, teologi dornici de reformă au încercat nu doar să înlăture deficiențele, ci au numit tot ceea ce nu corespundea perspectivei lor teologice „adaos lumesc la cuvântul lui Dumnezeu”. Și au vrut să elimine aceste adaosuri din Biserică. Aceasta a fost „piatra” pe care s-au frânt mai mult de o mie de ani de patrimoniu ecleziastic latin. Căci reformatorii nu au mai vrut să păstreze tot ceea ce le fusese transmis și lor drept bun sacru de către propriii părinți, iar acest fapt a fost contestat cu asprime de către adversarii lor, care apărau plinătatea patrimoniului spiritual. Pentru nou-izbucnitele controverse soluția nu mai putea fi găsită în același mod ca în cazul căutării unui acord între latini și greci cu ocazia conciliului florentin, când părinții conciliari urmăriseră o renaștere a „înțelegerii și iubirii reciproce”. La Florența se voia să fie acordată din nou recunoașterea convenită diversității, ce era rodul lucrării de secole a Spiritului Sfânt de ambele părți. Acum, în schimb, nu mai era vorba de străvechi și respectabile perspective, diferite și întrepătrunse reciproc, cu privire la misterele credinței și despre o bogăție multiformă de perspective, pe care Biserica o dobândise din aceasta. Acum trebuia determinat dacă una din părțile aflate în controversă păstrase tot ce este sfânt și dacă nu cumva cealaltă parte amestecase ceva lumesc în cele sfinte. Acum nu mai trebuia apărută diversitatea în Biserică, ci trebuia căutat un răspuns comun al ambelor părți la noul diferend.

Când s-a dovedit că, datorită conciliului tridentin, Biserica latină putuse să scape de pericolele ivite odată cu Renașterea și Reforma, au crescut în latini recunoștința și bucuria pentru călăuzirea prin Spiritul Sfânt ce fusese acordată Bisericii lor și poate chiar și o mândrie nedemnă de un creștin. În perioada următoare ei au pierdut, pas cu pas, respectul cuvenit pentru darurile pe care același Spirit Sfânt le împărțea în afara Bisericii lor. Totodată, după conciliul tridentin, și în cadrul creștinătății latine s-a ajuns treptat la cea mai mare uniformizare posibilă a vieții bisericești. Hubert Jedin scrie despre aceasta: „... o Biblie – Vulgata, o liturghie – cea romană, un cod de legi garantau [de acum] unitatea și au creat o uniformitate cu mult mai mare a vieții ecleziale decât existase vreodată în Biserica pretridentină”.⁷

În semn de recunoștință pentru călăuzirea Bisericii lor prin Spiritul Sfânt, latinii au uitat deschiderea Bisericii din vechime față de alte puncte de vedere și s-au limitat la perspectiva acordată propriei comunități asupra tainelor Evangheliei. Tot mai mult s-au

⁶ Textul original în limba greacă și latină al declarației finale, precum și o traducere germană a ambelor versiuni pot fi găsite în J. Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, II. Bd., Paderborn 2000, 520-522.

⁷ Citatul este luat din contribuția lui H. Jedin, *Persönlichkeiten und Werk der Reformpäpste von Pius V. bis Clemens VIII.*, în *idem* (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, IV. Bd., Freiburg 1985, 522 sq. Ar trebui numit un al patrulea garant al uniformității: *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. Pont. Max. iussu editus* de la 1566, care trebuia să dea peste tot în Biserică o orientare uniformă pentru cateheză.

învârtoșat în credința că toți cei care erau conduși de Spiritul Sfânt trebuiau să manifeste în lucrurile esențiale acea disciplină eclezială, acea evlavie și acele doctrine teologice care erau adoptate în Biserica lor. Ceea ce era diferit de ceea ce învăța și practica Biserica lor latină era considerat erezie sau cel puțin era suspectat de erezie. Căci în vederea acelei uniformități dorite cu ardoare – pe care de când cu Reforma o considerau o condiție a unității ecleziale – voiau să permită doar propria perspectivă, iar modalitățile de exprimare a pietății lor le considerau universal valabile. În schimb, în creștinii care vorbeau altfel despre patrimoniul de credință și care aveau un alt stil de viață eclezială decât ei, vedeau de acum doar „eretici și schismatici”. Ori de câte ori alții spuneau sau făceau ceva diferit față de ei în privința sfintei credințe, gândeau că aceasta se întâmplă pentru că aceștia nu erau de acord cu adevărul pe care ei îl recunoșteau. De asemenea, au început să considere ruperea tradiției ecleziale latine – odinioară comună tuturor – într-o ramură romană și una protestantă, drept model al tuturor schismelor ecleziale. Fără a ține cont de adevărul istoriei Bisericii exprimat de cel de-al doilea conciliu Vatican⁸, au postulat că toate Bisericile deosebite de cea latină s-ar fi născut datorită faptului că unii creștini s-ar fi desprins dintr-o unitate pre-existentă în ce privea doctrina și evlavia.⁹

4) Cu ocazia Uniunii de la Brest, modalitatea de căutare a unității Bisericii – așa cum fusese aplicată în timpul conciliului florentin – s-a ciocnit pentru prima dată cu dorința de uniformitate, care s-a impus treptat după conciliul tridentin. Căci din izvoare¹⁰ se poate observa, dincolo de orice îndoială, că episcopii sinodului de la Kiev se străduiau să pună în practică o recepție corectă a decretului de unire de la Florența¹¹, în timp ce papa Clement al VIII-lea avea conciliul florentin numai pe buze, vrând de fapt să-i unească

⁸ Declarația a fost citată deja mai sus: „Moștenirea transmisă de apostoli a fost primită în diferite forme și moduri și, încă de la începuturile Bisericii, a fost dezvoltată diferit și datorită mentalităților și condițiilor de viață diferite. Toate acestea, pe lângă motivele externe, la care s-a adăugat lipsa de înțelegere reciprocă și de caritate, au oferit prilejuri de separare”. În plus, în articolul 13 al *Decretului privind ecumenismul*, conciliul vorbește în mod clar de „două categorii principale de dezbinări care sfășie haina fără cusătură a lui Cristos” și explică diferența.

⁹ Un exemplu de denaturare a adevărului istoric este schema schismelor ecleziale, care se găsește în multe manuale și dă impresia că orientalii ar fi renunțat într-un anumit moment la învățăturile latinilor, tot așa precum reformatorii din sec. XVI renunțaseră la plinătatea tradiției Bisericii latine. Schema, în care deosebirile dintre schisme sunt ignorate cu totul, a fost preluată (încă în 1970!) la p. 148, chiar și în *Atlas zur Kirchengeschichte* al editurii Herder (editori H. Jedin/K. Scott Latourette/ J.Martin; Freiburg/Basel/Wien 1970), care se consideră a fi un supliment la *Lexikon für Theologie und Kirche*.

¹⁰ Atât izvoarele de la Kiev, cât și sursele romane relative la uniunea bisericească de la Brest sunt prezentate și explicate în secțiunea corespunzătoare din *Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa*, traducerea germană a izvoarelor latine de Klaus și Zelter Michaela, cu comentarii de Sutner, Fribourg 2010.

¹¹ Deoarece episcopii gândeau la fel ca părinții florentini, nu au văzut niciun motiv să abordeze probleme de doctrină sau să pună sub semnul întrebării existența primatului papal, care fusese recunoscută de către conciliul florentin. Că la Roma nu erau dispuși să acorde atenția cuvenită clauzei florentine ce spunea că „episcopul Romei trebuie recunoscut ca primul episcop al creștinătății, așa cum dintotdeauna este arătat în documentele conciliilor ecumenice și în sfintele canoane” și că „trebuie să exercite funcțiile primatului său într-un mod care să nu lezeze în niciun fel drepturile tradiționale ale celorlalți patriarhi”, nu au putut ști înainte de unire. Deci, nu au văzut niciun motiv pentru obiecții împotriva autorității Romei.

astfel pe ruteni cu Biserica romană, încât să-i conducă pe cât posibil mai aproape de patrimoniul roman post-tridentin¹².

Într-o relatare trimisă în 1644 la Roma, marele teolog și mitropolit al Kievului Petru Movilă¹³, născut în familia de domnitori moldoveni a Movileștilor, a scris despre acțiunile romanilor, că „i-ar fi separat, într-o anumită măsură, pentru totdeauna pe ruteni de latini”, pentru că la Roma „învățătura rutenilor, ce coincidea cu cea apostolică și romană, a fost condamnată ca nefiind conformă cu aceasta, ba chiar socotită eretică și prezentată ca inutilă și, în același timp, nepotrivită pentru Biserică”. Și a continuat: „De aceea s-a ajuns la crimă și martiriu și s-a alunecat spre o asemenea înstrăinare a inimilor, încât nu se rușinau – de ambele părți – din zel pentru religie, să se numească reciproc – invocând ofensa divinei Majestăți – eretici”.¹⁴ În ce privește primatul roman, raportul mitropolitului nu lăsa nicio îndoială cu privire la existența sa,¹⁵ dar reflecta și cea mai profundă indignare pentru că se trecea peste clauza florentină privind modalitățile de exercitare a primatului și pentru că se încerca alinierea realităților canonice ale rutenilor la cele occidentale.¹⁶

Intervențiile latine la ruteni s-au făcut deoarece romanii intenționau să ducă la împlinire în Biserica universală, sub conducerea păstorului lor suprem, procesul de reînnoire pe care îl inițiasse conciliul de la Trento. În opinia unor cercuri romane influente, pentru aceasta era necesară și în eparhiile rutene, care prin unire urmau să fie adăugate comuniunii Bisericii papale, lărgirea posibilității de intervenție a păstorului suprem, pe care ei voiau să o asigure subordonându-i canonic pe uniți conducerii pastorale a Romei, în același mod în care între timp se realizase acest lucru cu latinii. Se credea potrivit să se pretindă și de la uniți – fără a se ține cont de relațiile din Biserica primară – acea ascultare față de pontiful roman, care fusese adoptată recent în Occident. Acest

¹² De mai multe ori, în bula cu privire la unire, *Magnus Dominus*, papa cerea ca rutenii să se debaraseze de acele erori prin care erau despărțiți de Biserica romană, dar niciodată nu le numește în detaliu. În plus, toate învățăturile conciliului tridentin au fost menționate în mărturisirea de credință pe care papa a cerut-o de la ruteni.

¹³ Privitor la importanța sa deosebită pentru ortodoxia (el însuși o numea: Biserica ne-unită) rutenilor și a românilor încă din timpul vieții sale, precum și pentru ortodoxia grecilor, rușilor și sârbilor după moartea sa, vezi Suttner, *Teologia românească. De la creștinare până în prezent*, Târgu-Lăpuș 2008, 28-34; Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa*, Fribourg 2007, 154 sq., 445-448; Rappert, *Kirche in einer zueinander rückenden Welt* 394-413 și literatura de specialitate citată (doar selectiv!) în aceste lucrări.

¹⁴ Cine este la curent cu evenimentele din perioada premergătoare întocmirii raportului citat mai sus poate simpatiza cu referirile pline de indignare ale mitropolitului la acțiunile ambelor părți. Mitropolitul fusese contemporan al evenimentelor și martor. Semnificativ pentru credința sa fermă în ortodoxia ambelor părți ale diferendului din acel moment, este că, pentru el, nu acele de violență, care costaseră chiar viața unor victime, au reprezentat apogeul ostilităților, ci acuzele reciproce de erezie.

¹⁵ În relatarea sa scria: „A fost însă așa că *summus pontifex* a fost considerat întotdeauna primul și înaintea-tătorul în Biserica lui Dumnezeu, vicar al lui Hristos și cap...”

¹⁶ În această privință, mitropolitul a încadrat o problemă ce apăruse doar o dată cu uniația, căci episcopii ruteni nu văzuseră, așa cum am spus, niciun motiv să menționeze în documentele lor primatul roman, atâta timp cât existența sa pentru ei era tot atât de neîndoieică ca și pentru părinții florentini, iar la argumentul intervenției romanilor în jurisdicția tradițională a patriarhului Constantinopolului (adică abaterea de la declarația florentină cu privire la modalitățile de exercitare a primatului) – care a condus la acele conflicte ce l-au determinat pe mitropolit să vorbească în relatarea sa despre primat – s-a ajuns abia după Unire. A se vedea Suttner, *Der Wandel in der Ausübung des römischen Primats im Gefolge der Brester Union*, în J. Marte (Hg.), *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.–8. Juli 2004*, Würzburg 2005, 111-118.

lucru se putea întâmpla cu atât mai ușor cu cât teologul iezuit Piotr Skarga (1536-1612) în ajunul Uniunii de la Brest, învățase chiar și în Polonia că pentru toți creștinii era o cerință necesară mântuirii aceea de a rămâne sub oblăduirea păstorilor romani în exact același mod care s-a impus în Biserica occidentală după conciliul tridentin, oblăduire pe care ordinul său o apăra cu claritate încă din momentul fondării sale.¹⁷

5) Prin urmare, pe la mijlocul secolului al XVII-lea, în relatarea trimisă la Roma, Petru Movilă amintea că, așa cum consideraseră părinții florentini, atât doctrina latinilor, cât și cea a grecilor erau inspirate de Spiritul Sfânt și erau ortodoxe¹⁸, și că, în ce ce privește diferențele dintre ele, era vorba doar de formulări, care „îi privesc numai pe teologi și care trebuie discutate de aceștia”. Dar, deja la sfârșitul aceluiași secol, reformatorul sistemului de învățământ grecesc, patriarhul Dosoftei al Ierusalimului și prietenii lui teologi au pretins, ca și latinii post-tridentini, uniformizarea vieții și învățăturilor Bisericii¹⁹ și au considerat diferențele ce existau în teologia latină ca și contradicții în credință.

Primatul roman și *filioque* au devenit principalele puncte în disputa recent accelerată. Problema Purgatoriului a trecut în plan secundar, probabil din cauză că în materie trebuiau înfruntate discuții și mai violente cu protestanții, deoarece ei respingeau cu totul orice rugăciune pentru morți. Lucrurile au fost mai liniștite în ce privește controversa azimilor, dar nu fiindcă pastorală vieții sacramentale a latinilor nu ar mai fi fost contrazisă. Mai degrabă s-a mutat „câmpul de bătălie”: pentru că latinii nu scufundau pe cei pe care-i botezau, în cele din urmă, în sec. al XVIII-lea, botezul lor a fost respins; și, deoarece cei nebotezați nu pot primi sfintele taine, nu le-a mai fost recunoscută niciun fel de viață sacramentală.

Când patriarhul Chiril Kontaris l-a însărcinat pe Georgios Koresios (circa 1570-1659), un învățat recunoscut pe scară largă printre contemporanii săi, să întocmească un raport în care să răspundă întrebării dacă este necesar să fie botezați convertiții protestanți,²⁰ acest savant al secolului XVII nu a văzut nicio necesitate să se gândească la imersiune din cauza cuvântului grecesc *baptizma*; el a considerat valabil botezul prin aspersiune și infuzie și a făcut haz de fanatici, deoarece știa că apa din Ierusalim nu ar fi fost de ajuns: „dacă apostolii au botezat într-o zi trei mii și în ziua următoare cinci mii de

¹⁷ În secțiunea referitoare la Uniunea de la Brest din *Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen*, nota 35, este documentat cât de mult s-a mers împotriva conciliului florentin în fondarea iezuiților.

¹⁸ Aceasta a fost până în zilele lui punctul de vedere al majorității ierarhilor greci; a se vedea excursul despre două încercări de receptare aposteriori a consecințelor teologice ale conciliului florentin, în Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa*, 119-126. Că în scrierile ortodoxe mai târziu îl putem găsi pe Markos Eugenikos acamat ca „eroul de la Florența” este o dezvoltare mai recentă.

¹⁹ Pentru noua înflorire în domeniul educației sub păstoria lui Dosoftei vezi capitolul României și reforma studiilor teologice înfăptuită de Patriarhul Dosoftei al Ierusalimului, în Suttner, *Teologia românească. De la creștinare până în prezent*, Târgu-Lăpuș 2008, precum și literatura de specialitate numită (selectiv) acolo. Legat de pretenția la uniformitate a lui Dosoftei, vezi referirile de acolo la lupta sa lipsită de compromisuri împotriva tuturor partizanilor lui Chiril Lucaris, precum și lupta pentru adoptarea doctrinei transsubstanțierii prin greci.

²⁰ Pentru Koresios a se vedea G. Podskalský, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, München 1988, 183-190. Raportul său este publicat: Koresiou Georgiou, Iatrou kai Theologou tes M. Ekklesias tou Christou, ei chre ton hairetikon anabaptizeshai erotetheis hypo tou Patriarchiou Konstantinoupoleos, *Nea Sion* 9, 1905, 115-121.

adulți, cum ar fi făcut aceasta prin scufundare și ieșire din apă ...”²¹ În schimb, în sec. XVIII. Eustratios Argenti (cca. 1690-1760)²¹ afirma că și numai utilizarea cuvântului *baptizma* în Noul Testament făcea necesară scufundarea, deoarece sensul cuvântului pretinde, în mod necesar, o imersiune²². Un botez fără scufundare ca la greci nu mai era pentru el un botez creștin.

6) După ce trecuseră mai bine de 100 de ani de la Uniunea de la Brest, unirea Bisericii din Transilvania a provocat o ciocnire extrem de gravă între încercarea de a ajunge la unitate în maniera părinților florentini și pretenția post-tridentină la uniformitate în Biserică.

Cererea de unire a românilor transilvăneni cu Biserica Romei a fost dusă acolo de către preoții iezuiți. Aceștia primiseră în privința aceasta instrucțiuni de la Roma, în care era prevăzut modelul florentin; de asemenea, li s-a dat pe lângă aceasta o listă de condamnări ale latinilor pe care potențialii candidați la unire trebuiau să le evite pentru a intra în comuniune de credință cu Biserica Romei.²³ În această listă se făcea referire la conciliul florentin doar în sensul în care acolo sunt abordate cele patru teme doctrinare care fuseseră discutate cu acel prilej. Cu toate acestea, exista o diferență fundamentală, deoarece lista apăra numai teologia latinilor împotriva atacurilor din partea răsăritenilor, în timp ce conciliul apărase, de asemenea, și teologia grecilor de acuzele latinilor. Mai mult, în cadrul negocierilor pentru unire din Transilvania – în care negociatorii ambelor părți nu cunoșteau deloc conciliul florentin și activitățile din cadrul său – nu s-au mulțumit cu non-condamnarea doctrinelor și obiceiurilor latine, ci încă de la început s-a tins spre preluarea învățaturii latine privitoare la cele patru puncte. Acest lucru este dovedit de toate izvoarele care s-au păstrat despre deliberările pentru unire.

Pe lângă aceasta, primatul de atunci al Ungariei, cardinalul Leopold Kollonitz, care, în calitate de autoritate ecleziastică competentă, trebuia să certifice unirea și care era un susținător fervent al cerinței post-tridentine de a avea uniformitate în Biserică, a aranjat ca împăratul Leopold I să stipuleze prin lege civilă adoptarea formulilor latine ale celor patru puncte.²⁴ Dar nici aceasta nu a fost pentru el suficient ca să-i considere pe

²¹ Pentru el, a se vedea G. Podskalský, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, München 1988, 331-335.

²² Întrebările adresate lui Koressios și lui Argentes și răspunsurilor lor, precum și evenimentele ulterioare relative la greci sunt documentate în detaliu în Rappert, *Kirche in einer zueinander rückenden Welt* 262 sq.; 282 sq. Petru Movilă numește botezarea din nou a protestanților „greșită, mai bine-zis păcătoasă” și ia atitudine împotriva oricui „îndrăznește să răspândească scrupule într-o chestiune care este mai clară decât soarele”; a se vedea Suttner, Petr Mogișas Eintreten für die Taufe abendländischer Christen, în K.-C. Felmy et al., (Hg.), *Tausend Jahre Christentum in Russland*, Göttingen 1988, 903-914.

²³ Toate izvoarele despre unirea Bisericii din Transilvania, care sunt discutate în continuare, se găsesc în secțiunea relevantă a lucrării numite deja mai multe ori: *Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa*.

²⁴ Autoritățile austriece legaseră beneficii social-politice de Unire, iar aceasta a dus la solicitarea – din partea episcopului dornic de unire Atanasie și a cardinalului – ca împăratul să determine cum trebuie să aibă loc Unirea pentru ca beneficiile să fie acordate. Că aceste două persoane au comunicat mai departe cererea reiese dintr-o scrisoare din 26.10.1700 a episcopului către cardinal și din punctul 7 al unei discuții vieneze dintre cardinal și episcop. Într-adevăr, în Diploma din 19.03.1701 împăratul decreta o definiție legală pentru unirea creștinilor de tradiție bizantină cu Biserica romană, care avea să fie valabilă în Imperiul Habsburgic.

românii din Transilvania uniți cu Biserica latină post-tridentină. I-a pus alături episcopului român și un „teolog și consilier” care era foarte versat în teologia post-tridentină a latinilor; acestuia i-a fost acordată autoritatea deplină pentru a fi adevăratul conducător al Bisericii românești și pentru a dispune toate în ea după modelul latin.²⁵ Cu ajutorul împăratului Leopold acest lucru a fost, de asemenea, sprijinit prin lege.

Clauza florentină despre modalitățile de exercitare a primatului a fost și ea ignorată de cardinalul Kollonitz, deoarece la punctul 6 al reveresalului său din 07.04.1701, episcopul Atanasie – care conducea o eparhie a unei mitropolii a patriarhatului de Constantinopol și care, în conformitate cu regula florentină, ar fi trebuit să rămână în aceasta – a fost nevoit să jure: „de asemenea, nu îl recunosc pe arhiepiscopul de București ca Mitropolit al meu, ci mă supun, împreună cu tot clerul din subordinea mea, arhiepiscopului de Esztergom și îl recunosc pe acesta ca mitropolit al meu; de el voi depinde în toate lucrurile, în care un episcop se cuvine să depindă de arhiepiscopul său legitim”.

S-au pus astfel bazele unui conflict serios între teologii, căci contemporanul primatului Kollonitz, patriarhul Dosoftei al Ierusalimului, începuse deja să tipărească în Țara Românească și în Moldova literatură polemică anti-latină. O operă a lui Maximos Peloponnesios, pe care în 1690 Dosoftei o tipărise la București în limba greacă, a fost publicată în 1699 și în limba română de Antim Ivireanul sub lungul titlu: „*Carte sau lumină*, cu dovezi adevărate din dogmele Bisericii Orientale împotriva ereziilor papistașilor, găsite și adunate de învățatul preot călugăr Maximos Peloponnesios, scoasă sub tipar în limba română... la tipografia domnitorului de la Sfânta Mănăstire Snagov, în anul mântuirii 1699, în luna aprilie, de către umilul preot călugăr Antim Ivireanul, pentru a fi distribuită dreptcredincioșilor”. Polemica împotriva pozițiilor post-tridentine pe care Kollonitz le-a impus românilor transilvăneni fusese, prin urmare, deja inaugurată și tradusă în limba română. În realitate, la început, datorită nivelului de atunci al educației clerului românesc din Transilvania, abia a putut fi citită și utilizată. Dar nu a mai durat mult până când dorința de uniformitate – antilatină – a creștinilor de tradiție bizantină a patriarhului Dosoftei s-a răspândit și în rândul românilor.

Un „instantaneu” de la mijlocul sec. XVIII documentează violența conflictelor. Un călugăr sârb numit Visarion Sarai²⁶, din Biserica de la Karlowitz, a condus la dezlănțuirea rezistenței împotriva unirii bisericești în Transilvania atunci când, în martie și aprilie 1744, a străbătut țara predicând că preoții uniți nu pot distribui niciun sacrament aducător de mântuire și că ar fi amenințați cu osânda cea veșnică aceia care urmează preoți care ascultă de papa.²⁷ Foarte rapid a urmat un răspuns din partea unită. În 1746

²⁵ Z. Păclișeanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, I. Țimbuș (ed.), Târgu-Lăpuș 2006, 146, rezumă ceea ce i-a fost impus prin aceasta lui Atanasie: „Primul episcop unit a fost, după cum vedem, o figură pur reprezentativă și decorativă, fără vreo putere și fără vreo inițiativă reală”.

²⁶ Pentru el, a se vedea Suttner, Visarion Sarai im Kontext der Theologiegeschichte, *Annales Universitatis Apulensis, series historica* 11/II, 2007, 161-178.

²⁷ Predica sa o schițează Z. Păclișeanu în *Istoria Bisericii Române Unite* 286: „Mi-e milă de voi. Mi-e mai milă de copiii voștri nevinovați ale căror suflete vor arde în focul de veci, fiindcă au fost botezați de popi uniți. Botezul popilor uniți nu-i botez, ci blestem, deoarece au părăsit legea celor șapte soboare, învându-se cu latinii cei fără de lege. De aceea cei botezați de ei nu sunt botezați. Cei cununați nu sunt cununați și tainele slujite de ei nu sunt taine. La Biserica unită să nu mergeți și popă unită să nu țineți căci dacă veți ține afurisiți veți fi.”

Gherontie Cotore a alcătuit o analiză a temelor teologice²⁸ discutate la Florența și a pus următoarele trei întrebări la sfârșitul scrierii: dacă ne-uniți se pot mântui, dacă episcopii și preoții lor sunt însărcinați și împuterniciți cu grija pastorală și dacă sacramentele distribuite de către aceștia pot fi numite legitime.²⁹ Răspunsurile pe care le-a dat la aceste întrebări au însemnat o condamnare la fel de clară a grecilor ca și respingerea uniților de către Visarion.

7) Diploma leopoldină de la 19.03.1701 a oferit cadrul pentru teologia reprezentanților Școlii Ardeleane. Căci, pentru a fi recunoscuți ca uniți în monarhia habsburgică și pentru a se bucura de drepturile lor publice, trebuiau să apere poziția occidentală în ce privește așa-numitele „puncte florentine”. Iar teologul însărcinat cu supravegherea studiilor și activității lor didactice s-a îngrijit cu zel ca uniții să nu iasă din acea uniformitate eclezială pe care o doreau primatul Ungariei și împăratul de la Viena. La consolidarea acestei atitudini a contribuit mult faptul că apartenența eparhiei unite de domeniul de jurisdicție a primatului Ungariei permitea formarea tinerilor în școli ale latinilor din Cluj, Târnavia, Roma, Viena și Buda-Pesta.³⁰ Un număr mai mare a ajuns acolo la o maturitate intelectuală uimitoare, ceea ce le-a asigurat un loc în elita monarhiei; erau familiarizați cu curentele intelectuale ale secolului lor. Dar, în ciuda afinității față de profesorii lor latini și în ciuda influențelor care veneau din partea lui Kollonitz și a „teologului”, au rămas atât de legați de tradiția „legii strămoșești”³¹ românești, încât istoricul ortodox M. Păcurariu a putut scrie următoarele despre centrul cultural pe care l-au realizat la Blaj și despre activitatea teologică de acolo: „În a doua jumătate a secolului XVIII au apărut la noua tipografie a Episcopiei Unite de la Blaj unele lucrări teologice care nu se deosebeau cu nimic de învățătura Bisericii Ortodoxe.”³²

Însă atunci când sistemul școlar de la Blaj a ajuns să fie pe deplin dezvoltat, se asemena gândirii teologice a latinilor într-o măsură chiar mai mare decât cea impusă de cardinalul Kollonitz uniților din Transilvania la începutul secolului XVIII. De-a lungul timpului, în ce privește teologia și pietatea, a avut loc o îndepărtare progresivă de rădăcinile bizantine. Unul dintre motivele acestui fapt este de la sine înțeles celor care

²⁸ Prima ediție apărută sub tipar a lucrării lui Cotore: G. Cotore, *Despre Articulașurile ceale de price*, L. Stanciu (ed.), Alba Iulia 2000.

²⁹ Întrebările sunt: „Pot grecii, românii, moscoviții și alți schismatici fi salvați, atâta timp cât aceștia rămân în afara Bisericii Catolice romane și nu se unesc cu ea, după cum au făcut sfinții noștri părinți?”, „Episcopii și mitropoliții schismaticilor, care nu sunt confirmați de vicarul lui Isus Cristos, adică de papă, sunt de ierarhi legitimi și adevărați înaintea lui Dumnezeu?”, „Episcopii și mitropoliții schismaticilor slujesc valid sfintele taine fără confirmarea papei?”

³⁰ A se vedea capitolul „Spațiile formative ale Școlii Ardeleane”, în Stanciu, *Illuminism central european: Școala Ardeleană (1700-1825)*, Cluj-Napoca 2010, 31 sq. Aici și în alte câteva eseuri autoarea enumeră învățăturile teologice ale principalilor reprezentanți ai Școlii Ardeleane și manualele care erau importante pentru ei. Profesorii enumerați – în cea mai mare parte iezuiți – și cărțile proveneau din Occident.

³¹ Termenul este explicat în Suttner, *Legea strămoșească: Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts, Ostkirchliche Studien* 55, 2005, 2007; în limba română C. Pădurean/ M. Săsăujan (ed.), *Biserica și societate*, Arad 2005, 21-39

³² M. Păcurariu, *Geschichte der Rumänsch-Orthodoxen Kirche, Oikonomia* 33, 1994, 402.

se ocupă cu istoria formării clericilor în rândul catolicilor. La conciliul tridentin fusese recunoscut faptul că lipsa de educație a clerului era unul dintre motivele pentru deficiențele din Biserica de atunci și se pusese în mișcare o legislație ecleziastică privitoare la studiile teologice și la formarea clericilor. Aceasta a avut un efect cu atât mai extins asupra formării clericilor uniți. În școlile lor, nu numai normele disciplinare, ci și planurile de învățământ au fost aliniate cu cele comune ale latinilor, iar acest lucru a creat în teologia și în formele de pietate ale uniților o mentalitate și un comportament care se diferențiază într-o manieră neînsemnată de cele ale contemporanilor latini.

Aceasta se întâmpla pe când colonialismul ajunsese la cea mai mare înflorire în Europa și pe când se considera că urmarea modelului european occidental în cele mai mici detalii ar fi evoluția cea mai benefică pentru toate popoarele lumii. În Biserică, deja în secolul anterior, papa Benedict al XIV-lea, cu teza despre *Praestantia ritus latini*³³, oferise temeliile pentru un astfel de comportament. Acestei teze Biserica romană i-a rămas tributară vreme îndelungată.³⁴ În vremea aceea, nu erau întotdeauna necesare ordine explicite din partea autorității pentru a face împrumuturi, în domeniul secular sau ecleziastic, din tradiția europeană; „ascultarea anticipată” din partea beneficiarilor a cauzat uneori împrumuturi care nici măcar nu fuseseră cerute de europeni. Numai conciliul Vatican II a revenit la poziția Bisericii primare și a constatat că, pentru conservarea catolicității și apostolicității este necesară în Biserică o diversitate persistentă a tradițiilor teologice și a formelor de pietate.³⁵

Așa cum subliniază G. Podskalský în volumul *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft* [*Teologia greacă în perioada dominației turcești*], și printre teologii greci s-a format o elită care era familiarizată cu tendințele moderne din Europa. Aceasta a dus mai departe ceea ce fusese fundamentat prin reformarea sistemului școlar grecesc sub patriarhul Dosoftei, iar cadrul pentru teologia sa a fost stabilit, la trecerea din secolul XVII în sec XVIII, prin opțiunea protagoniștilor săi pentru un acord unitar post-tridentin cu privire la pozițiile grecești asupra așa-numitelor „puncte florentine”. După ce în 1761, cu aprobarea Mariei Tereza, în Transilvania și-a intrat în atribuții un episcop propriu

³³ La reuniunea științifică din 2006 a Fundației *Pro Oriente*, utilizându-se un studiu al lui W. De Vries (secțiunea *Die Haltung Roms gegenüber den liturgischen Riten des Ostens* a lucrării *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963, 183-221), a fost discutat motto-ul *Praestantia ritus Latin*; cf. antologia *Die Union von Brest in Geschichte und Geschichtsschreibung*, Lviv 2008, 85-88. Un excurs la acest motto este, de asemenea, prezentat în Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkermwelt des östlichen Europa* 425-429.

³⁴ Și pe când se încerca obținerea acordului lui Pius al IX-lea pentru ca armenii uniți din Constantinopol să elimine elementele de rit latin pătrunse în ritul lor, pentru a-i „câștiga” mai ușor pe armenii „schismatici” pentru convertire, încercarea a fost respinsă de către papa într-o scriere din 02.02.1854, deoarece considera că „apropierea de modelul latin avea menirea să-i distingă în mod mai clar pe catolici de schismatici și să facă mai evidentă legătura lor strânsă cu Biserica catolică”. Chiar și Leon al XIII-lea, care s-a străduit în enciclica *Orientalium Dignitas* să arate înțelegere cel puțin pentru cultul liturgic al tradiției orientale, pleda încă în 1886 pentru introducerea filozofiei și teologiei lui Toma de Aquino în seminariile preoțești ale Bisericilor orientale unite cu Roma. Și în timpul pontificatului său – așa cum subliniază De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* 317 – în cadrul Curiei romane uniformizarea formării viitorilor preoți catolici de toate riturile a rămas un obiectiv important.

³⁵ Cf. *Decretul asupra ecumenismului*, art. 17.

pentru adversarii unirii – în Transilvania existând, prin urmare, două Biserici românești³⁶ – această teologie a fost răspândită și acolo. În ceea ce privește aspectul cultural, românii transilvăneni uniți aproape nu s-au diferențiat de cei ortodocși în anii următori, dar pozițiile lor cu privire la „doctrinile teologice distinctive” au rămas contradictorii și astfel a pătruns în țară un nou conflict între teologii, apărut în urma opțiunii decise a ambelor părți pentru pretenția la exclusivitate a propriei perspective.

Să ne întoarcem la comparația cu fotografiile diferiților drumetri prezentată la început. Datorită legilor spațiului și timpului nu există niciun loc din care cineva ar putea fotografia, în același timp, toate fațetele unui munte; nu poate exista o perspectivă comună a tuturor părților unui munte. Numai însumarea perspectivelor duce la cunoaștere deplină. Și teologia Bisericii lui Dumnezeu – care încă de la început a preluat moștenirea primită de la apostoli în diferite forme și moduri, interpretând-o diferit pe alocuri – este legată de diversitate: de diversitatea culturilor și timpurilor. Biserica nu poate ajunge la uniformizarea teologiei sale, pentru că – așa cum învață conciliul Vatican II – în planul lui Dumnezeu pentru conservarea catolicității și apostolicității sale este necesară o diversitate persistentă a tradițiilor teologice și a formelor de pietate.

- Acolo unde nu este vorba – cum e cazul dialogului catolicilor cu comunitățile protestante – de depășirea unor poziții diametral opuse, care s-au dezvoltat deoarece s-a fărâmițat o tradiție comună, călăuzită timp de secole de Spiritul lui Dumnezeu,

- acolo unde este mai degrabă necesară străduința în vederea revigorării înțelegerii pierdute și în vederea reînnoirii iubirii dintre Biserici cu tradiții independente din cele mai vechi timpuri, călăuzite fiecare de Spiritul Sfânt,

- acolo unde există, prin urmare, diversitatea voită de Dumnezeu, pe cei care doresc conformitate chiar și acolo, în „luptători împotriva lui Dumnezeu” (cf. Fp Ap 5,39).

³⁶ Pentru una din Biserici Maria Tereza a stabilit – printr-un decret imperial pentru Ungaria din 06.28.1773 – termenul de „greco-catolică” (textul decretului este citat de Suttner, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa* 416 sq.); cealaltă a primit, la început, în cadrul monarhiei dunărene denumirea oficială de „greacă-neunită”, iar din 1864 de „greco-orientală”; denumirea oficială de „ortodoxă” a dobândit-o în Transilvania numai după căderea monarhiei habsburgice; a se vedea M. Săsăujan, Biserica greco-neunită sau Biserica greco-răsăriteană?, în Stanciu (coord.), *Reconstituiri istorice. Idei, cuvinte, reprezentări. Omagiu prof. Iacob Mărza*, Alba Iulia 2006, 215.

PARTICULARITĂȚI ALE PERCEPȚIEI MORȚII ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC*

GABRIEL ROMAN**

ABSTRACT. *Peculiarities of the Death Perception in the Romanian Area.* The primary purpose of this study is to find out unknown aspects of the Romanians' death perception, thereby facilitating a better understanding of the socio-cultural differences between the past and the present. The image of death in ecclesiastical art, in narrative folklore and ethnographic material has been analyzed. We emphasized that funeral rites, labeled as mere superstition, have consistency, relevance and meaning if they are treated in terms of the magical thinking that created them. There is a strong valorization of traditional practices, especially of their symbolic value. Unlike modern environments where the death is distant and distanced, the Romanian peasant, belonging to the traditional community, was understanding his death as a natural order of life, benefiting by the advantage of a strong community network of solidarity built during his life.

Keywords: death perception, image of death, funeral practice, tradition.

REZUMAT. *Particularități ale percepției morții în spațiul românesc.* Scopul principal al acestui studiu este acela de a da la iveală aspecte mai puțin cunoscute ale percepției românilor cu privire la moarte, facilitând astfel o mai bună înțelegere a diferențelor socio-culturale dintre trecut și prezent. Am analizat imaginea morții în arta bisericească, în folclorul narativ și în materialele etnografice. Am subliniat faptul că riturile funerare, etichetate uneori ca superstiție, au consistență, relevanță și semnificație dacă sunt analizate în termenii gândirii magice care le-a creat. În trecut, a existat o puternică valorizare a practicilor tradiționale, în special a valorii lor simbolice. Spre deosebire de mediile moderne, unde moartea este îndepărtată și ținută la distanță, țărănul român, aparținând comunității tradiționale, și-a înțeles moartea ca pe un fapt firesc al vieții, beneficiind de avantajul unei puternice rețele de solidaritate comunitară, construită din timpul vieții.

Cuvinte cheie: percepția morții; imaginea morții; practica funerară; tradiție

Introducere

Trăim într-un timp care încearcă să treacă sub tăcere moartea, să o ascundă pentru a nu-i stânjeni pe cei (încă) vii. Dar la o oarecare vârstă sau în condițiile unei boli incurabile, moartea este conștientizată din ce în ce mai deplin ca o prezență aproape palpabilă.

* Studiu elaborat în cadrul Proiectului „Studii postdoctorale în domeniul eticilor politicilor de sănătate”, cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane, 2007-2013, nr. 89/1.5/S/61879

** Universitatea de Medicină și Farmacie „Gr. T. Popa” Iași, Centrul de Etică și Politici de Sănătate; contact: garom78@yahoo.com

Potrivit Vechiului Testament, Adam și Eva au fost pedepsiți și alungați din Rai ca urmare a păcatului originar comis de ei, fiind avertizați asupra caracterul efemer al propriei lor existențe: „În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat, căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Gen 3,19). Radicalitatea acestui verdict a marcat, de-a lungul anilor, viziunea omului privind moartea.

Atitudinile noastre față de moarte – de atracție, respingere, frică sau curiozitate – au afectat producția culturală încă de la începuturile civilizației. Percepția morții reprezintă un cod cultural, un complex de prejudecăți și stereotipuri care au generat, de-a lungul vremii, mituri ale morții și iminenței acesteia, dar și clișee mentale care au afectat, în grade diferite, chiar și cultura română.

Thanatologia nu ne spune prea multe despre acest fenomen cotidian, dificil de cuprins în contururi reale. Indiferent însă de gradul de înțelegere cu care se raportează societatea la problema morții, a fi nevoit să trăiești experiența retragerii din majoritatea activităților care dădeau un sens vieții, a fi martor la propriul declin fiziologic și uneori psihic și, mai ales, a înfrunța iminența morții, toate acestea pot obliga individul la reajustări dureroase în modul său de viață.

În prezent, societatea occidentală a alungat moartea din vocabularul ei, fiind considerată o societate care neagă moartea sau se distanțează de ea¹, manifestată prin mutarea morții de la persoane fizice în spitale, aziluri și case de îngrijire medicală, în timp ce incinerarea elimină semnul incontestabil al decesului, cadavrul. Pe de altă parte, modernitatea occidentală promovează violența, dând naștere unei culturi a morții, evidențiată de ratele ridicate de violență a filmelor, a avorturilor și de acceptarea tot mai mare a eutanasiei (legiferată în Olanda, Belgia și Elveția).

Din cauza secularizării și a pierderii monopolului istoric al religiei asupra morții, aceasta s-a transformat din ceva firesc și respectat în altceva nefiresc și rușinos. Societatea postmodernă i-a rupt pe oameni de trecut odată cu declinul credinței, iar promisiunea unui continuu progres spre un viitor mai luminos le amenință capacitatea de a se lega de acel viitor. Indivizii din epoca postmodernă se văd pe ei înșiși numai ca parte a prezentului. În lipsa unui sens transcendent al morții, oferit de religie, indivizii au la îndemână numai mediul lor imediat în care să găsească sensul morții. În plus, credințele și temerile față de moarte au fost politizate într-un mod ascendent (e.g. cercetarea militară și medicală, securitate socială, controlul criminalității), înlocuind omoloagele lor religioase tradiționale ca mecanisme ale controlului social.

Prezentul demers de cercetare este justificat, în primul rând, de raportarea negativă a societății la problematica morții, în condițiile în care statisticile demografice ale ultimilor ani indică în România o creștere a numărului de decese și preconizează menținerea acestui proces. Se impune o reconsiderare a modalităților de abordare a fenomenului morții în ansamblul său, care trebuie să pornească de la o revizuire a mentalităților, a modelelor sociale de raportare la moarte.

¹ R. Kastenbaum, *Death, society, and human experience*, Boston 1995.

Un al doilea motiv se leagă de aparenta ruptură a societății de tradiția care o întemeiază. De aceea, este binevenită reconstituirea istoriei și tradiției unei epoci nu prea îndepărtate. Problema esențială care se pune în acest studiu este faptul că societatea sporește dificultățile de adaptare la acest moment. „Orice societate se judecă sau se apreciază, într-o oarecare măsură, în funcție de sistemul ei de raportare la moarte”², de aceea ne-am propus să studiem, comparativ, modul în care era percepută moartea în societatea românească tradițională și cum este percepută azi.

Și nu în ultimul rând, un alt motiv ce justifică această cercetare este acela că, prin determinarea modului în care este percepută moartea, putem măsura „interesul” cu care se raportează societatea la această problemă. Tematica studiului de față nu este una dintre cele mai atrăgătoare și mai optimizante. Cu atât mai mult, o astfel de temă și abordare merită popularizate, pe de o parte încadrându-se în curente de vârf practice de istoricii zilelor noastre, pe de altă parte, oferind o meditație în jurul unui subiect cu încărcătură existențială.

Thanatologia, domeniu al cunoașterii având ca obiect de studiu reprezentările, sensibilitățile și comportamentele legate de procesul morții, datorează Școlii de la Annales și în special lui Michel Vovelle modelul metodologic de analiză a diferitelor surse istorice pe trei niveluri: primul – al morții ca fapt brut, cu impact asupra comunităților umane; al doilea nivel – al morții trăite, al sentimentelor, reacțiilor și atitudinilor față de moarte în colectivitate, ceea ce a generat practicile funerare, magice, religioase și civice; al treilea nivel – al tipurilor de discurs magic, religios, științific, literar ce reflectă evoluția atitudinilor față de moarte și față de lumea de dincolo.

Pentru o abordare științifică a percepției morții în spațiul românesc, interdisciplinitatea este inevitabilă, deoarece fenomenul morții implică realități complementare ce se întrepătrund. Drept urmare, ne-am asumat, la nivel teoretic, o perspectivă interdisciplinară a cercetării, lăsându-ne pe alocuri influențați de bibliografia consultată aparținând studiului imaginarului și al mitologiei, istoriei religiilor, filozofiei etc. Prezentarea percepției sociale a morții va trebui să o facem cu o atenție sporită pentru a nu depăși siguranța oferită de acest descripționism vizibil în toate abordările unor teme destul de dificile, cum este cea de față.

Definiția și clasificarea morții

Emoția pe care o stârnește este contradictorie: pe de o parte, misterul morții stimulează curiozitatea firească, pe de altă parte provoacă teamă în fața necunoscutului. Din punct de vedere biologic ea este un proces ireversibil prin care toate funcțiile vitale ale unui organism uman, animal sau vegetal încetează, ducând, în timp, la distrugerea și dispariția corpului mort. Din această definiție, ceea ce a frapat cel mai puternic sensibilitatea umană au fost termenii „dispariție” și „ireversibil” și au stat, probabil, la baza percepției morții la orice etnie.

² M. Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris 2000, 7-8.

Fiecare epocă istorică a raportat într-un anumit fel individul la moarte. Philippe Ariès³ delimitează cinci modele ale acestei atitudini: moartea îmlânzită, din perspectiva comunității („la mort apprivoisée”), moartea de sine („la mort de soi”), moartea sălbătică („la mort longue et proche”), moartea celuilalt („la mort de toi”) și moartea răsturnată, modelul actual, medicalizat („la mort inversée”).

La rândul său, Vladimir Jankelevitch⁴ departajează percepția morții în funcție de cele trei persoane: moartea impersonală, abstractă, anonimă (la persoana a treia); la polul opus, moartea personală, dar angoasantă, moartea mea (la persoana întâi); și cea situată între subiectivitatea tragică și anonimă, moartea celuilalt (la persoana a doua).

Moartea este peste tot aceeași din punct de vedere biologic; ceea ce diferă însă este modul de receptare al diferitelor comunități. O societate se definește, în cele mai profunde caracteristici ale sale, prin modul în care se raportează la acest fenomen. În credințele și atitudinile față de moarte trebuie căutate constantele oricărei populații, fie ea arhaică sau dintre cele mai dezvoltate.

Diferențe medievale de percepție a morții între spațiul românesc și cel occidental

Avântul imaginarului apocaliptic resimțit în întreaga cultură europeană a Evului Mediu a condus la încercări numeroase de creionare a morții. Bogăția iconografiei din bisericile medievale se datorează apetenței acestei epoci pentru reflectarea simbolică a adevărului religios, pe înțelesul maselor largi ale credincioșilor⁵.

Începutul modernității occidentale a fost caracterizat de obsesia morții, vehiculată de istorici prin termenul de „*contemptus mundi*” sau familiaritatea cu moartea⁶. *Quotidie morior* era sintagma emblematică a reprezentărilor morții în biserici sau a discursului funerar, menit să-l învețe pe creștin să mediteze la sfârșitul inevitabil.

Prin povestiri scurte, numite *exempla*, se urmărea familiaritatea cu moartea și cu morții. Emile Mâle identifică sursa principală a mutațiilor care s-au petrecut în sensibilitatea colectivă în perioada menționată în activitatea predicatorială a călugărilor franciscani și dominicani: „Les Franciscains et les Domicains, en parlant sans cesse à la sensibilité, finirent par transformer le tempérament chrétien; et ce sont eux aussi qui ont commencé à épouvanter les foules en leur parlant de la mort”⁷. Promovată în spațiul mănăstirilor, această viziune a invadat cu timpul întreaga cultură medievală. Reprezentările degradării trupului și exprimarea alegorică a morții erau menite să stârnească spaima de moarte și să conducă la o conștiință suprimată de angoasă, la manifestări născute din sfârșitoarea conștiință a vinovăției⁸.

³ Ph. Ariès, *Omul în fața morții*, vol. I: *Vremea gisanților*, București 1996.

⁴ Vl. Jankelevitch, *Tratat despre moarte*, Timișoara 2000.

⁵ Em. Mâle, *L'art religieux de la fin de Moyen Âge en France. Etude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur les sources d'inspiration*, Paris 1995, 354.

⁶ J. Baltrušaitis, *Evul Mediu fantastic*, București 1975.

⁷ Mâle, *L'art religieux*, 354.

⁸ G.Á. György, *Categoria de macabru în poezia românească și cea maghiară*, rezumatul tezei de doctorat, Facultatea de Științe și Litere, Universitatea „Petru Maior”, coord. științific C. Moraru, Târgu-Mureș 2010, 9, publicație consultată la adresa http://www.upm.ro/scoala_doctorala/assets/pdf/rezumat/2010/rezumat-gyorgy-gez-a-arpad_ro.pdf

În secolul al XVIII-lea, odată cu schimbarea de mentalitate produsă în Occident, relația dintre individ și moarte a ieșit treptat de sub influența religioasă, în schimb i s-au adăugat conotații laice, de natură filosofică, științifică, civică.

În același secol, atitudinea ariei culturale românești se dovedește cu totul alta, timpul fiind perceput ca fiind ciclic, mitic, neîntâmplându-se nimic nou, ci totul repetându-se. Rotația vieții de la naștere până la moarte reia același model. Astfel, moartea nu este altceva decât un eveniment normal.

Totodată, e înregistrat un interes crescut al cărturarilor români, în special teologi, pentru discursul funebru, în condițiile proliferării epidemiilor de ciumă, foamete, cutremure, războaie, execuții publice etc. Potrivit *Didabiilor despre momentul morții* ale lui Antim Ivireanul⁹ moartea credinciosului nu trebuie să fie subiect de întristare pentru cei apropiați, ci prilej de rugăciune, întrucât creștinii, spre deosebire de păgâni, trăiesc cu nădejdea Învierii. Felul în care este percepută moartea nu trimite la un registru al tristeții, ci la unul al speranței, care-și are izvorul în Înviere. Antim percepe moartea ca adormire, ca o călătorie imposibil de evitat sau ca naștere, într-o succesiune de nașteri pe care omul le parcurge: cea trupească, din părinți, cea sufletească (din baia botezului) și cea mântuitoare (moartea), ca dezbrăcare de trup, ca părăsire a limitărilor omenești. Atitudinea celor prezenți la înmormântare trebuie să fie de credință în Dumnezeu și de iertare a răposatului, căci mai devreme sau mai târziu, toți se vor afla în aceeași situație. În gândirea creștină, moartea este o modalitate de curmare a răului din lume.

Moartea putea fi privită cu seninătate numai de omul cu o viață în concordanță cu normele și rigorile religiei creștine. Mereu transpare distincția dintre moartea dreptului și moartea păcătosului, motiv ce se regăsește și în iconografia bisericilor românești, în scena judecării de apoi. De altfel, cuțetarea la inevitabilul sfârșit este o recomandare constantă a sfinților părinți ai Bisericii.

Texte aparținând elocinței sacre, de inspirație funebră, au ca „echivalente”, în plan laic, orația cuprinsă în *Îmățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* sau cea rostită de diacul Toader din Feldru la înmormântarea Sofroniei Ciogolea, în 1639, la Calafendești¹⁰, în care autorii fac o pledoarie pentru un anumit tip de viață. Pentru omul virtuos, moartea este trecere către viața cea adevărată, așa încât tristețea nu este justificată. Această idee continuă să fie prezentă și astăzi pe scena oratoriei funebre românești.

Comportamentul funerar tradițional

„Odinioară, moartea era prezentă în orice clipă, prezentă în realitate, prezentă în imaginar. Momentul morții era puternic valorificat. Totul se petrecea în chip edificator: muribundul înconjurat de familie. Moartea contribuia la întărirea legăturilor sociale, a solidarității dintre generații, a raportului dintre viața terestră și lumea de dincolo”¹¹. Esența riturilor funebre românești este foarte clară pentru oamenii societății tradiționale și adânc susținută de inconștientul nostru colectiv. Se disting cel puțin două componente, vizibile la nivelul întregului imaginar funebru.

⁹ A. Ivireanul, *Opere*, București 1997.

¹⁰ C. Dobre-Bogdan, *Imago mortis în cultura română veche (sec. XVII-XIX)*, București 2002, 92.

¹¹ L. Boia, *Mitul longevității. Cum să trăim 200 de ani*, București 1999, 146.

Prima componentă este ceea ce un important antropolog britanic, Georges James Frazer, numea „the fear of the dead”¹². Rituri, comportamente, povești sau legende din folclorul românesc și universal au la bază această mai mult sau mai puțin recunoscută „frică de mort” (a nu se confunda cu „frica de moarte”). De aici, ideea strigoizării, strigoii fiind morții care se întorc spre a se răzbuna pe cei rămași în viață. Din neliniștea celor vii ca nu cumva cei morți să le provoace neplăceri izvorăsc actele rituale¹³. Neîndeplinirea ritualurilor generează agitație celor morți, care capătă un statut intermediar, între două lumi, fiind de fapt niște morți vii, a căror nemulțumire se poate materializa în comportamentul răzbunător asupra celor vii. Biserica a încercat să elimine superstițiile, dar prezența lor în continuare, chiar și în al treilea mileniu, indică faptul că sunt atât de înrădăcinate încât nu pot fi șterse prin înfierări religioase.

În mentalitatea colectivă, trecerea de la viață la moarte nu se face în mod brusc. Sufletul care părăsește trupul, adăpostul lui protector, devine vulnerabil. El poate fi răpit de spirite malefice sau se poate rătăci în drumul lung pe care îl are de străbătut. Morții fără adăpost în lumea de dincolo se întorc de unde au plecat ca străini și dușmani ai lumii de aici.

Nevoia securizării celor vii pare să fie amplificată de împrejurările morții (suicid, accident), dar și de statutul și „calitatea” indivizilor. Cei ce posedă puteri malefice în timpul vieții sau au încălcat comportamentul moral sunt susceptibili de demonizare postumă.

A doua componentă a sistemului de credințe funebre provine din incapacitatea ființei umane de a accepta ideea de moarte și de mort. Pentru psihicul uman, aceasta idee este de neconceput și asta chiar și astăzi, în ciuda explicațiilor fiziologice oferite de medicină. Multe secole, oamenii au ținut să vadă moartea ca un fel de somn și au considerat mormântul ca pe o altă locuință a celui decedat. Astfel se explică rituri precum depunerea hranei în morminte sau chiar construirea unor sicrie cu ferestre. Vopsirea cu ocră (un colorant natural roșu) a unor foarte vechi schelete indică, de asemenea, simularea sângelui pe trupul celui mort și a garanției vieții. Treptat s-a renunțat la ideea continuării vieții trupului în mormânt și s-a născut ideea că decedatul face o călătorie spre tărâmurile supranaturale, îndepărtate, spre „lumea de dincolo”.

În societățile tradiționale s-a procedat la „o ritualizare a rupturii produse de moarte, prin care acest eveniment poate deveni suportabil”¹⁴, această tehnică de suportabilizare a morții fiind modelată cultural și psihologic prin practici, simboluri, credințe și imaginar. Acest cortegiu s-a bazat nu neapărat pe dogma creștină, focusată pe ideea de judecată și înviere, ci pe convingerea că moartea e o trecere spre o altă lume. Discursul folcloric a coabitat cu discursul religios, în sensul în care comportamentul tradițional a fost tolerat, în anumite aspecte, de factorul religios, întrucât nu îi pune în pericol ritualul propriu, ci avea un caracter complementar. Cercetarea atentă a textelor funerare arhaice din folclorul românesc care conțin prezentări ale morții indică

¹² G.J. Frazer, *La Crainte des morts*, Paris 1934.

¹³ C. Brăiloiu, *Opere*, vol. V, București 1981.

¹⁴ L.V. Thomas, *Le Cadavre*, Bruxelles 1980, 10.

întrepătrunderea dintre cele două sisteme antropologice: cel precreștin și cel creștin. De altfel, în domeniul imaginarului nici nu ne putem închipui înlocuiri integrale ale unui sistem simbolic cu altul.

„Miracolul morții nu constă în ceea ce sfârșește ea, ci în ceea ce începe”¹⁵, asta justificând importanța *riturilor de trecere* în toate culturile, rituri ce presupun o inițiere. Moartea devine un semn al *catastrofei primordiale* ce a dus la pierderea Paradisului. De aceea ea nu e percepută ca un sfârșit, ci o *post existență*, o tranziție ce implică rituri inițiatice prin care omul învață să moară și să reînvie printr-o călătorie în necunoscut, o traversare periculoasă a *labirintului*. Mitologia morții, în viziunea lui Romulus Vulcănescu, este „cea mai arhaică formă de mitologie posibilă”¹⁶.

Creștinismul s-a suprapus credinței dacilor în nemurire și bucuriei lor în fața morții, fără a crea seisme imprevizibile la nivelul mentalităților¹⁷. Ca urmare, pentru *homo religiosus*, cum este țaranul român, moartea nu reprezintă un sfârșit, ci doar încheierea unui ciclu.

Ritualurile funerare autohtone cuprind *trei mari etape*¹⁸: detașarea progresivă a sufletului de trup, călătoria sufletului și integrarea în comunitatea strămoșilor. Moartea oferă țelul final al călătorului, lumea de dincolo sau Împărăția divină. Ratarea acestei unice șanse ar fi un dezastru atât pentru cel ce a plecat, cât și pentru cei rămași. Actele rituale, menite să ușureze ajungerea mortului la destinație, includ mai multe niveluri¹⁹:

1. Pregătiri individuale înainte de moarte, intensificate la bătrânețe, mai ales când omul este bolnav;
2. Pregătiri fizice pentru plecare: scăldat, gătitul mortului, bani pentru plata vămile;
3. Îmbărbătarea și inițierea mortului în Cartea morților (cântece de Zori, priveghi) și bocete;
4. Petrecerea inițiativă a mortului: trupul la trei zile, iar sufletul la patruzeci de zile.

O moarte demnă trebuia să ofere, în concepția țaranului român, răgazul avertismentului. Rușinoasă era dispariția bruscă (*mors repentina*) care îl priva pe om de îndeplinirea ceremonialului, a riturilor de trecere, implicând atât rituri de separare de lumea aceasta, cât și rituri de agregare la lumea de dincolo, dintre care cel mai important în gândirea creștină era primirea ultimei împărțșanii. Stigmatul morții subite, înfricoșător în Occidentul Evului Mediu, nu a influențat în mod decisiv mentalitatea românească, care nu simțea nevoia să o explice sau să o raporteze la schema dihotomică moarte bună/ moarte rea²⁰. Mai importante erau faptele săvârșite în timpul vieții.

În mentalul colectiv, soarta omului este orânduită de sus, de instanța supremă, nu în sensul unei predestinații protestante, ci al unei preștiințe divine. Moartea se petrecea cu încuviințarea divină. Credința că toate încercările sunt de la Dumnezeu și constituie

¹⁵ M. Eliade, Despre un anumit sentiment al morții, în M. Ursache/ P. Ursache (ed.), *Arta de a muri*, Iași 1993, 229.

¹⁶ R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București 1987, 168.

¹⁷ D. Puric, Sensul vieții, al morții și al suferinței, în *Cine suntem*, București 2008, 34.

¹⁸ Ș. Dorondel, *Moartea și apa*, București 2004, 211.

¹⁹ I. Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București 1999, 212.

²⁰ Dobre-Bogdan, *Imago mortis*, 147.

urmarea firească a încălcării preceptelor morale este frecvent exprimată și folosită ca modalitate de înțelegere a evenimentelor neplăcute. Această taină nu este interogată, ci doar constatată și respectată, creând românului un sens major al vieții, care nu-i produce frică în fața necunoscutului. De aici lipsa de precipitare biologică în fața morții. „Și de-o fi să mor”, spune ciobanul din *Miorița* – detensionând învecinarea morții, minimalizându-i tragedia, dar nu din dispreț, ci dintr-un reflex sublim de a o îmblânzi, de a se împrieteni cu necruțătorul destin, ca acesta să nu mai pară rupere, ci curgere.

Românul nu cunoaște nici patetismul antic al grecilor, nici disprețul sau indiferența romanilor, nici frica ascunsă a omului modern. Comentariile superficiale vizavi de așa zisul defetism al românului ce rimează cu percepția țaranului despre moarte, cu care el vorbește firesc, căci „o cunoaște de mult, a stat gard în gard cu ea, a vorbit cu ea, a negociat cu ea, a responsabilizat-o, a scos-o din sălbătăcie și i-a dat sens. Moartea este educată să vină doar atunci când omul și-a făcut datoria față de viață, când a curățat-o pe aceasta de necazuri. La români, moartea nu este de capul ei, trebuie să respecte regula jocului. Ea nu este un dușman al vieții ci, paradoxal, un partener al ei. Nu este dimensiunea cea mai mare, ci stă la coadă după necaz și datorii”²¹. Este o inversare ontologică fără precedent la alte popoare. „Moartea în sine nu poate fi decât o realitate indiferentă; doar felul nostru de a o privi și de a o înțelege este în măsură să-i dea un sens oarecare, negativ sau pozitiv”²².

Potrivit lui I. Ghinoiu, „cheia pregătirii psihice pentru moarte este sistemul celor trei moșteniri: biologică (nașterea copiilor), materială (agoniseala lăsată urmașilor) și spirituală (culturală). Dintre acestea, zestrea cea mai de preț pe care o poate lăsa muritorul este prelungirea propriei spițe de neam prin copii, nepoți și strănepoți. Când va pleca în lumea de dincolo, prin ei va rămâne prezent și în lumea de aici”²³.

Spre deosebire de societatea medievală occidentală, unde primul născut moștenea casa pentru că lui îi reveneau sarcinile militare, în satul românesc dreptul îi aparținea ultimului născut, pentru păstrarea mai îndelungate a cultului moșilor și strămoșilor²⁴. „Stingerea pomenirii” era mai dureroasă decât moartea însăși, fapt dovedit și de existența numeroaselor documente care atestă dorința domnitorilor sau a boierilor de a fi pomeniți împreună cu întreaga lor familie, în schimbul unor danii către biserică²⁵. Pentru războinici apare perpetuarea numelui ca erou datorită faptelor sale de vitejie, faima dovedindu-se mai tare decât moartea. Același efect de perpetuare a memoriei dincolo de pragul morții îl creează și fapta bună, potrivit proverbului „Moare calul, îi rămâne șaua; moare omul, îi rămâne numele”.

Cel mai dramatic episod este cel al trăirii ultimelor clipe de viață. Cel ce se află în preajma muribundului trebuie să-i pună neapărat o lumânare aprinsă în mână²⁶. Bătrânii cred cu tărie că moartea survine la ieșirea sufletului pe gură. Vedem în acest caz o identificare a sufletului cu suflarea ultimă. Nu o dată, momentele care preced

²¹ Puric, *Sensul vieții*, 37.

²² C. Bădiliță, *Călugărul și moartea. Esen despre imaginea și faptul morții în monahismul egiptean*, Iași 1998, 196.

²³ Ghinoiu, *Căvările sufletului*, București 2004, 182.

²⁴ Ghinoiu, *Lumea de aici*, 215.

²⁵ I. Țigăhiliu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova. Secolele XV-XVII*, București 1997, 264.

²⁶ I.H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București 1999, 47.

moartea sunt însoțite la unele persoane de trăiri intese ale unor momente din viață, stări euforice, extaze sau viziuni macabre²⁷. Se crede că unele animale (e.g. pisica, câinele, calul) pot să vadă moartea și pot prezice apropierea morții stăpânului lor.

Cât privește eshatologia funerară populară, unii etnografi români vorbesc despre existența unei „cărți a morților” și chiar a unui panteon funerar. Există o lume necunoscută și fascinantă, plină de pericole și obstacole care stau în calea ascensiunii celeste a sufletului. În funcție de atribuțiile, timpul și locul de întâlnire cu răposatul, panteonul funerar împarte reprezentările mitice în: mesageri funești care vestesc omului venirea sfârșitului său (păsările răpitoare – bufnița, cucuveaua; păsările migratoare – cucul; animalele sălbatice – lupul; animalele domestice – câinele, boul, calul, șarpele), Zorile (cete feminine fără soț, de obicei trei surori, care anunță moartea, după cum ursitoarele anunță la naștere începutul existenței); sufletele morților (o lume simetrică cu cea de aici, cealaltă jumătate a neamului, care întâmpină pe noii veniți cu mese întinse, cu făclii aprinse); zeița morții (gaia, corboanca neagră, vulturul – scoate sufletul din corpul omului, îl scrie pe răbojul morților, Moartea – dă omului să bea vin din paharul morții, zeița bătrână, Maica Precista, Domnul Hristos – scrie numele morților la poarta raiului); călăuze, prieteni de drum (lupul, vulpea – cunosc calea prin păduri, vidra – cunoaște calea apelor, cocoșul – reper auditiv de orientare, mărul, pomul înflorit, răchita înflorită – repere vizuale de orientare, Domnul Sfânt, Maica Sfântă – arată calea cea bună); reprezentări psihopompe (calul mohorât, cerbul, porumbeii, Domnul Hristos pe un cal frumos – conduc mortul în lumea cealaltă) și vameși (trei uncheși bătrâni, trei neveste tinere – primesc vama și orientează mortul pe calea cea bună)²⁸.

Mortul este pregătit pentru marea călătorie în lumea de dincolo: este spălat, îmbrăcat cu haine noi, așezat în sicriu cu fața spre răsărit, i se dă toiaș de drum și bani pentru plata vămilor, este privegheat, se face ospățul funerar etc.

Sicriul mortului devine casa lui veșnică, care preia atribuțiile celei în care defunctul a rezidat în timpul existenței sale terestre, o supraviețuire a concepției antice privind continuitatea în plan celest a activităților terestre de către defunct. Mobilierului funerar compus din: 1. obiecte necesare somnului (perna, așternutul); 2. merinde de drum (colac în / pe mână, ou, nuci, mere etc); 3. mijloace de iluminat (lumânare); 4. mijloace de aprins focul (amnarul, iasca, bricheta și chibritul); 5. obiecte de toaletă (pieptăne, oglindă, săpun, batista, prosopul, briciul de bărbierit etc); 6. obiecte pentru călătorie (traista, bățul de sprijin); 7. obiecte specifice anumitor defuncți (ochelari, cărja pentru invalizi, bricheta și țigările etc); 8. obiecte care probează calitatea de creștin (cruciulița, iconița); 9. bani (legați de mână, lipiți la deget, băgați în gură etc); 10. obiecte de uz casnic (fus, ac cu ață, făcăleț etc); 11. obiecte pentru alungarea și pedepsirea strigoilor (așezarea defunctului pe cioburi, pietricele sau mărcini); 12. obiecte pentru ca decedatul să-și petreacă timpul și să nu mai revină printre cei vii (semințe de mac sau miei, nisip etc)²⁹. Această credință supraviețuiește în pofida unei legislații canonice care o condamnă.

²⁷ Ciubotaru, *Marea trecere*, 15.

²⁸ Ghinoiu, *Cărările sufletului*, 151-153.

²⁹ Ghinoiu, *Cărările sufletului*, 211-212.

Componentele inventarului funerar probează continuitatea între cele două lumi, precum și similaritățile de organizare. Producțiile folclorice și unele practici rituale prezente în structura funeraliilor arată că lumea de dincolo, în varianta sa populară, diferă de învățătura creștină. „Lumea de dincolo” este similară ca organizare socială cu lumea aceasta, bazându-se în principal pe paradigma recompunerii relațiilor maritale și a nucleelor de rudenie în postexistență (credințe asociate unui cult al strămoșilor). Pentru înțelegerea acestor analogii vizibile în folclorul românesc pledează chiar denumirea „satul fără nume”, loc situat în prelungirea „lumii cu dor”, tărâm necunoscut, dar populat de antecesorii. Profilul domestic, familiar al lumii celeilalte, „izomorfismul dintre lumea de sus și lumea de jos”³⁰ îl dovedește și organizarea cimitirelor după criteriul înrudirilor, în special cel al relațiilor de cuplu. Însuși drumul ritualic spre cimitir este un culoar ritualic, un cordon ombilical ce leagă două comunități, a viilor și a morților³¹. Cimitirul este o replică încremenită a rețelelor sociale dinamice ale satului.

Interdicțiile impuse de Biserică s-au lovit de pietatea populară a locuitorilor rurali, care uneori îmbrăca aspecte extradocinare. Lumea în care se îndreaptă „dalbul călător” nu se integrează într-un sistem de valori etice, cum este ideologia creștină. Arhaicitatea folclorului românesc este demonstrată de conservarea traseului orizontal. Purtând pecetea sincretismului, imaginarul postum folcloric este structurat diferit față de imagologia creștină: integrarea în lumea strămoșilor se bazează pe îndeplinirea ritualurilor și nu pe condiționări morale. În *Cartea românească a morților*, lumea de dincolo nu este împărțită între rai și iad după faptele bune sau rele ale omului. Ca urmare, altele sunt problemele care preocupă pe cei apropiați mortului: expedierea lui pe calea cea bună și pregătire acestuia pentru alegerea prietenilor de drum, învățarea reperelor de orientare, ocolirea primejdiilor, regulile de comportare la întâlnirea vameșilor, zeiței morții etc. Este un „plan” complex de inițiere, care include „lecții” de învățare a topografiei drumului mitic, cântate sau strigate la căpătâiul mortului în zilele care preced înmormântarea, precum și o „aplicație” a celor comunicate în ziua înmormântării, pe drumul concret care leagă casa din vatra satului de casa din vatra cimitirului³².

Sfatul repetat cu insistență în cântecele de zori este de a merge tot înainte și la dreapta, niciodată la stânga. Tot o formă de spirală, simbol al drumului sufletului după moarte, are și colacul, precum și lumânarea din ceară, numită toiag. Mistuirea ritualică a toiagului, de la stânga la dreapta, în direcția acelor de ceasornic, timp de patruzeci de zile, reprezintă călătoria pe care o face sufletul după moarte, până la atingerea ultimei sale destinații.

Călătoria este fără odihnă, începând în zori de zi și ajungând la poarta împărăției morților, la miez de noapte. Momentul întâlnirii cu păzitorii vămilor este pregătit înainte de înmormântare. De aceea, banul destinat aceluia este ascuns în gura mortului, în batistă, în ceara lumânării sau este găurit și legat de deget³³. Sedimentarea credinței în vămile

³⁰ A. Romila, *Imaginea Raiului în cultura populară. Esen de antropologie*, Iași 2009, 107.

³¹ N. Panca, *Zei de asfalt, Antropologie a urbanului*, Craiova 2001, 140.

³² Ghinoiu, *Lumea de aici*, 267-268.

³³ Ghinoiu, *Lumea de aici*, 275.

văzduhului la nivelul convingerilor și practicilor rituale se datorează unei celebre scrieri hagiografice, *Viața și minunile sfântului Vasilie cel Nou*, a cărei parte finală prezintă traseul justițiar, cu un important rol în selecția eshatologică. Influența acestei credințe se regăsește și în zilele noastre, explicabilă prin accesibilitatea ideii de act justițiar, dar și a cauzei – păcatul personal – ce face imposibilă depășirea vâmlor și dobândirea unei postexistențe fericite.

O practică întâlnită în anumite zone este jocul de priveghi, bazat pe ideea că defunctul continuă să rămână membru al familiei și comunității, nu un obiect care trebuie „debarasat”. Într-un asemenea context, imboldul distractiv devine o formă de afirmare a continuității grupului și comunității, de consumare colectivă a morții. Caracterul ludic al acestui comportament familiar se fundamentează pe modul tradițional-folcloric de a percepe moartea. Ea nu introduce o ruptură în raport cu viața, ci face parte din ordinea firească a lucrurilor.

Folclorul și jocurile copiilor sunt și ele mijloace de stocare a percepțiilor și mentalităților. Pe Valea Mureșului superior³⁴, putem găsi încă jocul numit „Moartea”. Un bărbat este îmbrăcat într-un capot de femeie, fața îi este unsă cu ulei și presărată cu făină, e legat cu un cablu peste talie, i se fac dinți din cartofi sau bucăți de lemn, poartă o eșarfă albă și două linguri cu lumânări. El colectează cu secera pe cei care iau parte la joc și cu ajutorul celui rău (alt personaj) dă femeilor să bea apă sărată dintr-un vas („apa morții”). Băutul apei sărate oferite de către personajul Moartea trimite la un motiv arhaic din bocete, numit „paharul morții” etc.

Un obicei general la scoaterea mortului din casă este spartul oalei. Simbolic, renașterea se realizează prin spargerea violentă a adăpostului, ca și spargerea oului roșu în ziua Învierii Domnului. „Viața nu e altceva decât desprindere din măruntaiele pământului, moartea se reduce la o întoarcere acasă... dorința atât de frecventă de-a fi îngropat în pământul patriei nu e decât forma profană a autohtonismului mistic, a nevoii de întoarcere în propria casă», scrie Eliade, marcând astfel, în cadrul simbolismului intimității, izomorfismul întoarcerii, al morții și al locuinței”³⁵.

Dimensiunea sacră a mesei funerare, numită și praznic – cuvânt de origine slavă – se bazează pe ideea unei oarecare materialități a sufletului³⁶. În lumea cealaltă, răposatul își va continua existența ca și în lumea celor vii, de aceea îi sunt necesare toate elementele de care se folosea când era în viață³⁷. Pomana marchează separarea individului de comunitate, pregătește sufletul să încheie cu bine dificila călătorie, asigură integrarea deplină în lumea de dincolo și trecerea în categoria strămoșilor. Ea exclude principiul reciprocității pentru lumea aceasta³⁸.

³⁴ A. Tuțuianu/ A. Goșa, Wake Games from the Valley of the Superior Mureș, în M. Rotar/ M. Sozzi (ed.), *Proceedings of the Dying and Death in 18th-21st Centuries Europe. International Conference*, Alba Iulia, 5-7 sept 2008, Cluj-Napoca 2009, 104.

³⁵ G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, București 1998, 231.

³⁶ Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, 49.

³⁷ Ciubotaru, *Marea trecere*, 174.

³⁸ L.V. Lefter, Ospățul funerar în Moldova. Mărturii istorice și entologice, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. X (In honorem prof. univ. dr. I.H. Ciubotaru), Iași 2010, 476.

Alimentele la oșpețe sunt ca un sacrament, transsubstanțiat întru folosul sufletului răposatului³⁹. Astfel, morții rămân liniștiți, iar pentru ca acest lucru să stăruie, cei vii trebuie să refacă periodic resursele de hrană ale acelor, la intervale stabilite ritual⁴⁰. Prestigiul instituției pomenii este confirmat de extraordinara sa longevitate, spațiul românesc valorizând și actualmente, chiar și în mediile urbane, actul donării benevole. Prin ciclicitatea lor (la trei, nouă, douăzeci, patruzeci de zile, trei, șase luni, un an și la șapte ani), praznicelor funerare „marchează fiecare cerc existențial al sufletului până la patruzeci de zile, într-un ritm care se destinde din ce în ce mai mult, ajungând la sorocul celor șapte ani”⁴¹, după care mortul trece „din rândul rudelor în rândul moșilor și strămoșilor”⁴².

Viselor le este conferită calitatea de comunicare cu morții, ce atestă legătura indestructibilă dintre cele două lumi. Se întâlnesc trei categorii de vise cu morți: visul domestic, visul intercesiv și visul prognostic⁴³. Există un interes al defuncților față de destinul celor vii, ilustrat prin formula „a venit să vadă ce facem”. În alte cazuri, când „morții vin și cer”, apariția este asociată diferitelor nevoi ale defunctului, visul fiind obligatoriu urmat de pomeni. Una dintre cele mai interesante categorii par a fi aparițiile care descriu o formă de „coabitare” în cazul văduvilor. În acest context, visele capătă valențe de susținere psihologică a partenerului rămas în viață. Această varietate arată calitatea viselor ca forme de comunicare cu umanitatea de dincolo.

Universul mental al lumii arhaice s-a păstrat în tradiția satului românesc, unde amintirea și legătura cu strămoșii este încă vie și continuă să persiste în societatea română modernă de astăzi⁴⁴. Totuși, este dificilă încercarea de a sintetiza percepția asupra morții prin prisma ceremonialului înmormântării, în ciuda ritualului foarte bogat, întrucât tradiția este folosită „detașat” de către oamenii din sat. Aceștia nu se mai revendică în mod organic de la tradițiile pe care susțin că le respectă, dimpotrivă, le performează automat, de cele mai multe ori fără să le cunoască sensul. Aceasta este o situație specifică întregii României rurale și, s-ar putea spune, probabil tuturor zonelor rurale aflate în contact de prea mult timp cu o civilizație de tip urban⁴⁵.

Chiar și în cazul satelor, se poate vorbi de o detașare de tradiție, dar nu și de o renunțare la ea. Oamenii trăiesc în tradiție pentru că așa știu (mărturie pentru aceasta stau numeroasele răspunsuri de tipul „așa se face”, „așa am apucat”, „așa am pomenit”), dar nu și pentru că așa trebuie, în sensul că ei nu mai internalizează această tradiție, ci o

³⁹ O. Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, București 1996, 32.

⁴⁰ G. Kligman, *Nunta mortului: ritual, poetică și cultura populară în Transilvania*, Iași Polirom 1998, 113.

⁴¹ Ciubotaru, *Marea trecere*, 162.

⁴² V. Trebici/ Ghinoiu, *Demografie și etnografie*, București 1986, 292.

⁴³ C.M. Bejinariu, *Moartea și murirea – de la paradigme tradiționale la forme contemporane adaptate (Death and dying – from the traditional paradigms to adapted contemporary forms)*, rezumatul tezei de doctorat, Facultatea de Studii Europene, Universitatea „Babeș-Bolyai”, coord. științific I. Cuceu, Cluj-Napoca, disponibil la <http://doctorat.ubbcluj.ro/sustinerea_publica/rezumat/2010/filologie/> 2010: 20

⁴⁴ Panea, *Folclor literar românesc. Pâinea, vinul și sarea. Ospitalitate și moarte*. Craiova 2005, 27-33.

⁴⁵ F.M. Popescu-Simion, *Încercare de antropologie a morții în spațiul urban contemporan*, rezumatul tezei de doctorat, Facultatea de Litere, Universitatea din București, coord. științific prof. univ. dr. N. Constantinescu, 2009, 9, publicație consultată la adresa <http://www.unibuc.ro/studies/Doctorate2010Ianuarie/>.

respectă doar ca pe o normă exterioară. Țăranul român continuă să înseneze ritualuri, să practice obiceiuri care de cele mai multe ori nu mai au nici un înțeles pentru el, dar care, prin performare, asigură un sens existenței prin raportarea la trecut, la exemplul părinților⁴⁶. Cu toate acestea, percepția asupra morții pe care o au oamenii continuă să fie aceea a unei „morți îmblânzite”, care este pe deplin integrată în viață și, mai mult, este de-a dreptul necesară vieții.

Iconografia morții – sursă a reprezentărilor colective

Sintetizarea percepției morții în programul iconografic al unor monumente de cult, precum și paralele cu domeniul literaturii și al folclorului dau mărturie despre existența și persistența unor structuri mentale⁴⁷, înveșmântate fie în cod plastic, fie în cod scriptural. După cum afirmă Al. Dușu, „Vehicule și matrice privilegiate ale mentalităților sunt mass-media din epocă: predica, imaginea pictată sau sculptată care, mai înainte de galaxia Gutenberg, erau nebuloasele în care se cristalizau mentalitățile”⁴⁸. Stabilirea corespondențelor dintre teritoriul figurativului, al oralității și al scrisului reprezintă o etapă în degajarea unui anumit climat mental și în constituirea unei viziuni unitare și coerente asupra Morții, acest „personaj” invizibil pe care totuși îl percepem în atât de multe ipostaze.

Imaginea pare a fi principalul vehicol pentru circulația informației referitoare la moarte. Instrument privilegiat de investigare a percepției morții, imaginea are funcția de martor al fragilității unei memorii culturale care și-a pierdut „martorii”.

Siluețele Thanatos-ului se înscriu în paradigma monstruosului cu funcție hermeneutică, ținând nu de o artă a liniștirilor, ci de una a întrebărilor, în care lucrurile nevăzute sunt „codificate” prin cele vizibile, tinzând prin simbolistica lor să facă „palpabilă” ideea, mai ales pentru vasta categorie a celor neștiutori de carte. Biserica a încercat să-l facă pe om conștient de caracterul devorator al timpului și de apropierea ceasului în care balanța judecății de apoi va indica noul, și de data aceasta, eternul statut ontologic, dobândit ca urmare a modului de viață pe pământ.

Ilustrații ale morții apar în sec. al XVII-lea, în miniaturi, precum, cele care ornează *Slujebnicul mitropolitului Ștefan al Ungrovlabiei* (1648-1668)⁴⁹ sau caietul de modele al lui Radu Zugravu⁵⁰. În Țara Românească, la începutul secolului al XIX-lea, reprezentări ale morții apar și în pictura murală, căci imaginea rămâne modul de exprimare cel mai dens și cel mai direct al omului, în fața misterului trecerii. Ea păstrează unele dintre sensurile ascunse, refulate, pe care scrisul le-a filtrat. Includerea unui anumit model al morții în programul iconografic poate fi privită și ca o notă de originalitate față de erminii tradiționale⁵¹.

⁴⁶ Panaea, *Zei de asfalt*, 131.

⁴⁷ C. Bogdan, Palimpseste. Elements d'une histoire des regards sur l'iconographie roumaine de la Mort, în M. Rotar/ M. Sozzi (ed.), *Proceedings of the Dying and Death in 18th-21st Centuries Europe. International Conference*, Alba Iulia, 5-7 sept. 2008, Cluj-Napoca 2009, 69; A. Paleolog, *Les visages de la Mort. Iconograohie postbyzantine et mentalite orthodoxe, Homo Religiosus*. Autour de Jean Delumeau, Paris 1997, 116.

⁴⁸ Al. Dușu, *Literatura comparată și istoria mentalităților*, București 1982, 11.

⁴⁹ G. Popescu-Vâlcea, *Slujebnicul mitropolitului Ștefan al Ungrovlabiei (1648-1668)*, București 1974, X, f. 24^r; XXVIII, f. 60^v.

⁵⁰ T. Voinescu, *Radu Zugravu*. București 1978, cat. 38, cat. 50.

⁵¹ Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, București 1979, 159-160.

Imaginea morții este caracterizată de o anumită recuzită și un tip de figurare a chipului, similar viziunii folclorice: „moartea se arată bolnavilor sub chipul unei babe hâde și urâte, numai ciolane, cu ochii duși în fundul capului, cu dinții mari, cu degetele lungi și subțiri, având în mână o coasă”⁵². Recuzita e alcătuită din armele acesteia, coasa și pocalul: „Altoara, moartea le dă să soarbă din pahar – paharul morții – o băutură amară și otrăvitoare”⁵³.

În unele biserici din jud. Vâlcea și Argeș, moartea este zugrăvită din profil, această figurare fiind rezervată fapturilor malefice, în special diavolului. Moartea sălbatică apare ca un monstru negru și păros, spectru intermediar între om și diavol. Nuditatea personajului este conotată negativ în gândirea creștină, bazată pe tradiția biblică (Lc 8,27-35, Fp Ap 19,16), care o consideră demonică. La biserica „Adormirea” din satul Ciocănei – Moșoia (jud. Argeș), cunoscută drept „biserica cu moartea”, aceasta este conturată ca un schelet cu copite, cu chip înfricoșător, cu ochi exoftalmici și rânjet sinistru⁵⁴. La biserica din Turcenii de Jos (jud. Gorj), zugravul Popa Mihai plasează pe Sf. Haralambie în registrul superior celui în care se găsește personajul monstruos, sugerând victoria asupra morții⁵⁵.

Moartea călare – posibil reflex al versetului din Ap 6,8, este pictată la Biserica „Sf. Nicolae Belivacă” din Craiova, jud. Dolj, ca și într-o icoana *Hristos pe cruce – Pomul vieții*, pictată de Partenie Ieromonahul (cca. 1731)⁵⁶. Calul morții este individualizat prin colorit, galben sau șarg. În simbolistica medievală, galbenul era marca unor păcate grave, precum trădarea, avariția, invidia sau lenea. Michel Pastoureau explica astfel devalorizarea culorii: „Ceea ce favorizează folosirea galbenului drept culoare malefică la sfârșitul Evului Mediu este răspândirea bruscă și pe scară largă a folosirii aurului și auritului în toate domeniile creației artistice și, de aici, în majoritatea sistemelor de valori și de reprezentare (...) Aurul, începând cu secolul al XIII-lea, este galbenul bun. Toate celelalte nuanțe de galben sunt conotate negativ, nu numai galbenul portocaliu al părului lui Iuda, dar și opusul lui, galbenul care tinde spre verde, galbenul de culoarea lămâii”⁵⁷.

La Biserica „Sf. Gheorghe” din Fântâțești poate fi întâlnită „înfricoșata moarte” (1839) în ipostaza de călăreț, înarmat cu instrumente de tortură, ce retează, în galopul calului, viețile muritorilor, rostind chemarea de a intra în hora morții: „Destul v-ați veselit, ați mâncat și ați băut în lume, ia veniți și jucați și cu mine”. Scena ilustrează momentul terifiant al despărțirii sufletului de trup, simbolizat de dansul ritual la care individul este invitat să ia parte. Funcția interpretativă a morții face posibilă transformarea unor sentimente ambigue cauzate de moarte în imagini vizibile și apreciable. Aceste percepții mentale sunt nu mai puțin reale decât universul material din jur.

⁵² T. Pamfile, *Mitologie românească*. București 1997, 311.

⁵³ Pamfile, *Mitologie românească*, 312.

⁵⁴ Dobre-Bogdan, *Imago mortis*, 19.

⁵⁵ C. Prut, *Fantasticul în arta populară românească*, București 1972, 35.

⁵⁶ V. Căndea, *Mărturii românești peste hotare. Mică enciclopedie de creații românești și de izvoare despre români în colecții din străinătate*, vol. II, București 1998, XI.

⁵⁷ M. Pastoureau, *Les couleurs médiévales: systèmes de valeurs et modes de sensibilité*, în *Figure et couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris 1986, 41-42.

Moartea înaripată este o imagine inspirată din imaginarul popular, unde se zicea despre cei grav bolnavi că „i-a atins moartea cu aripa”⁵⁸. În reprezentările de la bisericile din Ciocănei, Biserica Olari din Curtea de Argeș sau „Sf. Voievozi” din Ceașu-Horezu, jud. Vâlcea, aripile morții par a fi împrumutate din recuzita îngerilor (sf. Mihail este numit și „îngerul morții”) sau a diavolilor⁵⁹, dar pot fi și o refracție a viziunii populare despre zeița pasăre, sub chipul căreia se arată moartea.

Prezența legendelor însoțitoare ușurează descifrarea scenelor, mai ales astăzi când s-a pierdut codul lor de lectură și de înțelegere și când „imaginea există adesea prin legenda ei”⁶⁰.

În spațiul românesc, moartea și omul sunt figurate ca un cuplu. O posibilă explicație ar putea s-o dea creațiile folclorice, conturate în jurul alegoriei moarte-nunță, mai ales când tinerețea personajului uman nu i-a îngăduit să intre în rândul lumii, prin căsătorie. Pentru a rezolva această gravă încălcare a ordinii firești din ciclul vieții – moartea înaintea căsătoriei și a procreării, ritualul funerar este conceput sub auspiciile unui ritual marital⁶¹, numit nunta mortului sau nunta postumă. Ipoteza nunții simbolice este ilustrată și de ritualul bradului, care însoțește înmormântările tinerilor necăsătoriți din Bucovina⁶².

O altă scenă din iconografia munteană târzie este întâlnirea bătrânului cu moartea, rezultat al circulației cărții populare intitulată *Esopia (Pildele și viața lui Esop)*⁶³. Un fragment al acestei cărți este fabula care relatează întoarcerea de la pădure a unui bătrân cu o sarcină grea de lemne în spate. Istovit, își cheamă moartea, dar la venirea acesteia îi spune că a strigat-o doar ca să-i așeze mai bine lemnele în spinare. Caracterul șăgalnic al replicii finale a bătrânului trimite la *topos*-ul morții păcălite, întâlnit frecvent în folclor (regăsit și în proverbul: „Furnica, când îi vine moartea, scoate aripi și zboară”) și prelucrat de Ion Creangă în „Ivan Turbină”.

Interesantă este, la biserica „Sf. Nicolae” din Dozești, prezența, pe lângă scena bătrânului cu moartea, a luptei lui Samson cu leul⁶⁴ sau motivul berzei. Acestea sunt interpretate de A. Paleolog drept înfrângeri ale morții: „Pictura exterioară a monumentelor din Țara Românească propune un amplu program de filosofare nu atât pe tema precarității existenței, cât pe tema valorii vieții și speranței”⁶⁵. Mesajul sugera o filosofie existențială fundamental optimistă: numai din umbra morții, viața își poate dezvălui chipul de lumină⁶⁶.

În spațiul românesc, moartea este explicabilă, prin constituirea ei în element al traseului culpă-pedeapsă. Ideea răsplătirii viitoare a faptelor, în funcție de registrul pozitiv sau negativ în care s-au încadrat, se reflectă și în canonul pictural, unde este reprezentat

⁵⁸ Pamfile, *Mitologie românească*, 311.

⁵⁹ Dobre-Bogdan, *Imago mortis*, 25.

⁶⁰ L. Gervereau, Tuons les images, în *Derrière les images*, M.-O. Gonseth/J. Hainard/R. Kaehr (ed), Nechâtel 1998, 127.

⁶¹ P. Caraman, Alegoria morții în poezia populară, la poloni și la români, în *Studii de folclor*, vol. II, București 1988, 69-75.

⁶² S.Fl. Marian, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, București 1995, 68.

⁶³ M. Goleșcu, O fabulă a lui Esop trecută în iconografia religioasă, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, XXVII, fasc. 80, 1934, 70.

⁶⁴ Goleșcu, Prea puternicul Samson, în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, XXXIII, fasc. 104, 1940, 86-87; A. Pop-Bratu, *Pictura murală maramureșeană. Mestri zgrăvi și interferențe stilistice*, București 1982, 107.

⁶⁵ Paleolog, *Pictura exterioară în Țara Românească (sec. XVIII-XIX)*, București 1984, 59.

⁶⁶ Dobre-Bogdan, *Imago mortis*, 33.

binomul *moartea credinciosului/moartea păcătosului*. Credinciosul trebuie să anticipeze pedepsele lumii de dincolo, pentru a nu cădea în ispitele vieții pământești, iar suportul moral care face posibilă această „pre-vedere” este gândul morții, continuu *memento* al fragilității individuale și al sfârșitului uniformizator.

În urma mutațiilor intervenite în mentalitate, s-a pierdut codul de lectură a programului iconografic descris. O serie de biserici, repictate în perioada actuală, au inclus o variantă modernă a reprezentării morții, contaminată cu cea al Sf. Gheorghe omorând balaurul. Raportarea la moarte a omului contemporan se face într-un alt sistem de valori decât în societatea rurală tradițională. Se poate ca evitarea reprezentărilor morții să se facă din convingerea că în felul acesta, oamenii vor reuși să se sustragă chemării general-umane a sfârșitului. Totuși „ imaginea vorbește chiar și atunci când tace”⁶⁷.

În poveștile populare, moartea este cel mai des prezentată ca o femeie misterioasă îmbrăcată în negru, personificare comună imaginarului european. Prezentând moartea din perspectiva *imaginarului colectiv*, ea este o întruchipare feminină, o *Doamnă străină* sau o *Femeie în negru*. Irina Petraș explică înfățișările feminine ale morții prin faptul că „feminin este tot ce naște viață, și lucrarea vieții trebuie să se petreacă în același regim”⁶⁸.

La români, culoarea originară a durerii a fost albul, aspect întâlnit azi la unele popoare asiaticе. Pe teritoriul rural românesc au supraviețuit forme ale doliului alb, una din ele fiind numirea pe care limbajul popular din bocetele și cântecele funebre o dă mortului, „dalbul de pribeag”⁶⁹. O schimbare a albului cu negrul s-a produs în Europa în perioada Barocului⁷⁰. La început, schimbarea culorii s-a produs în rândul nobilimii și a clasei de mijloc, iar mai târziu s-a răspândit de la orașe la sate.

În mitologia românească, misterul morții mai este elucidat și de semnificațiile zeiței pasăre, specifică neoliticului vechii Europe⁷¹, înfățișare care o completează pe cea antropomorfă. În panteonul carpato-dunărean, zeița pasăre e atestată sub forma berzei, ca prototip al vieții care se regenerează, dar și ca zeiță a morții sub formă păsării de pradă numite gaia (lat. *milvus migrans*), asemănătoare vulturului. Mărturie stau cântecele de zori, rostite la înmormântările din unele sate din Oltenia, Banat și sudul Transilvaniei, dar și expresiile populare „A da de gaia”, sinonimă cu „A da de dracu” sau „Vezi că te ia gaia”.

Felul în care este percepută moartea în expresiile populare nu trimite la un registru al tristeții, al fatalismului, ci la unul al normalului, chiar al optimismului. Țăranul român percepe moartea ca pe un fenomen imposibil de evitat: „moartea este mai aproape de noi ca pleopa de ochi”; „fiecare-i dator c-o moarte”; „de orice boală te vindeci, numai de moarte nu”, deși „cât de rău să trăiască omul, tot nu se îndură să moară”. Acest repertoriu de ziceri are rolul de a-l familiariza pe ascultător cu valențele contextului inevitabil al sfârșitului.

⁶⁷ Vovelle, *Les Âmes du Purgatoire ou le Travail du Deuil*, Paris 1996, 9.

⁶⁸ I. Petraș, *Știința morții*, Cluj-Napoca 1995, 58.

⁶⁹ Panea, *Zei de asfalt*, p. 137, asociază albul cu culoarea neofitului, a celui care este inițiat în tainele lumii de dincolo.

⁷⁰ G. Kilianova, *An Old Theme in the Present Time: Narratives about Death in Modern Society*, în *Beiträge zur Europäische Ethnologie und Folklore*, Frankfurt am Main 1996, 384.

⁷¹ Ghinoiu, *Lumea de aici*, 190.

Proverbele referitoare la moare recomandă o viață în concordanță cu normele și rigorile gândirii creștine. Ținând cont de elementul surpriză – „de moarte și de nuntă nimeni, niciodată, nu poate fi gata”, imaginea morții devine un instrument de reglare a codului comportamental. Percepția morții – ca materializare a unei angoase ce ține de o dimensiune inerentă a sensibilității umane, dar și ca instrument cu funcție etică – poate fi întâlnită nu doar în reprezentările iconografice, ci și în textele care se străduiesc să-l familiarizeze pe om cu gândul că viața sa este efemeră, propunându-i să mediteze asupra sfârșitului ca factor de modelare a comportamentului. Familiarizarea individului cu o realitate terifiantă, cu caracter egalizator, reprezintă un loc comun al repertoriului oral românesc: „Moartea le închide gura la toți” sau „Moartea nu va să știe de averi/de bogăție”.

Limbajul este mai rezistent la schimbări decât mediul cultural. De aceea, zicătorile pot păstra informația arhaică extra-lingvistică, fără a-i afecta semnificativ conținutul. În consecință, anumite construcții frazeologice care se referă la moarte pot reflecta realități ale percepției morții și pot fi privite drept creuzete ale mentalităților dintr-o epocă.

În povestirile populare, imaginea morții personificate se distinge prin natura ei respingătoare, considerată un fel de abatere, în comparație cu aspectul uman, de la normalitate: „negru ca moartea”, „rece ca moartea”. Interpretarea aceasta, axată în lumea tradițională pe urâtenia morții, are la rădăcină opoziția dintre obișnuit și ciudat sau pe împărțirea lumii între rudenii și străini. Lumea exterioară, necunoscută, era considerată periculoasă și dăunătoare pentru societatea umană.

Percepția asupra morții poate fi surprinsă și din basme. Basmul este un teritoriu al imaginarului popular în care țăranul a adus ceea ce el își dorea de la existență, în care își refuza angoasele. De aceea deznodământul basmelor este mereu unul fericit. În basmul „Ivan Turbincă”, al lui Ion Creangă, moartea nu e deloc terifiantă, ci poate fi păcălită. Cu ingeniozitatea specifică, Ivan o pune să-i arate cum se stă în coșciug, o zăvorăște bine și-i dă drumul pe apa sâmbetei, reflex al unei opțiuni evidente care refuză vehement moartea. Aceasta l-a blestemat să trăiască până când el singur o va ruga să-l ia. Fără a exagera, Ivan Turbincă este un Don Juan autohton care a riscat un *love story* cu moartea.

În „Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte”, un basm cult diferit de basmele folclorice tipice, Făt-Frumos acceptă să se nască doar după ce tatăl său îi promite că îi dăruiește nemurirea – „tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte” – nu bogății sau împărații. Este o cerere în plan spiritual absolut, ispita celor materiale fiind inexistentă. Este strigătul după condiția pierdută, după puritatea ei primară. Făt-Frumos îi cere împăratului să schimbe sensul vieții și al morții, să dea ceasul înapoi la condiția adamică, să ducă totul înainte de cădere. Este o îndrăzneală creștină, nu o obraznicie. În niciun moment Făt-Frumos nu face concesii bogăției materiale în care s-a născut, ci caută nemurirea. Basmul spune că, fugind la vânatoare după un iepure, iese din poiana uitării și-ncepe să-și aducă aminte. Atunci se instalează dorul față de viață în murirea ei. Constantin Noica notează coborârea din Absolut în istorie ca o coborâre din ființă în fire. Ajuns din Eden la locul pământesc al nașterii sale, ceasul biologic se-ntoarce în sensul timpului omului căzut și îmbătrânește în minute câți alții în ani. Aceasta este

pedeapsa – condiția perisabilă a muritorului. Făt-Frumos ajunge la castelul tatălui său care acum este o ruină. Printre resturile trecutului mai găsește urma tronului distrus și sub el o ladă. Deschizând lada, din ea iese Moartea, îmbătrânită și ea, dar care mai are puterea să-i tragă o palmă, strigându-i: „Dacă mai zăboveai, nici pe mine nu mă mai găseai!” Este pentru prima oară când Moartea este pusă în pericol să moară. Tot C. Noica subliniază că Moartea îl pedepsește pe Făt-Frumos că a îndrăznit să iasă din ființă în fire⁷².

Această obsesie a trăirii în ființă și mai puțin în fire o sesizează și Mircea Vulcănescu atunci când spune că „purtarea românului e totdeauna ancorată-n vecinicie, că totdeauna românul are în fața lui, nu exigențele mărunte impuse de condițiile de fapt, ci ființele stihiale, vedenia de slavă a esenței tuturor lucrurilor, care atârnă de îndurarea lui Dumnezeu, ci nu de fapta omului”⁷³. Matricea aceasta creștină dezvoltată în sufletul țaranului român nu s-a grăbit să semneze în istorie, ci să asigure dăinuirea.

Este impresionant tot acest patrimoniu spiritual al poporului român. O parte din el a fost valorificat de tradiția populară, iar alta „trăiește” prin tradițiile creștinate de Biserică. Vechile divinități au acum figuri de sfinți sau populează universul mitic al românilor, basmele, legendele, povestirile, ritualurile și superstițiile acestora. Nimic nu pare să se fi pierdut, ci doar asimilat și integrat noilor realități istorice⁷⁴.

Modernizarea percepției morții în spațiul urban

Organizarea orașului a fost considerată ca fiind diferită de cea a satului, o societate tradițională în genere. Orașului i-a fost negată orice coerență, fiind văzut ca o adunare de indivizi, întâmplătoare, incoerentă, ca o colectivitate (*Gesellschaft*) opusă comunității (*Gemeinschaft*) foarte bine structurate pe care o formează indivizii aparținând aceluiași sat. Raporturile sociale care au loc într-un oraș sunt raporturi mediate, mai curând decât directe, așa cum este cazul satelor. Aceasta face ca prestigiul social să aibă o importanță diferită față de lumea rurală, iar anonimatul, absent din sat, să fie o caracteristică principală a vieții de oraș.

Orașele românești – sau cel puțin cele din Muntenia și Moldova – nu au ca bază de pornire burgurile sau cetățile medievale – decât pentru un procent foarte mic – ci târgurile, vadurile comerciale dezvoltate din foste sate. Acest fapt dă locurilor un profil mental aparte, pentru că este vorba în acest caz de o transformare parțială a unui mod de gândire rural sub influența noilor relații impuse de transformarea satului în oraș.

O caracteristică generală a orașului este eterogenitatea sa. Spre deosebire de amestecul etnic existent în zonele urbane ale țărilor occidentale, orașele românești se caracterizează prin eterogenitate internă, adică prin suprapunerea, peste stratul locuitorilor vechi, a unor straturi de „venetici”, indivizi ce s-au stabilit în orașe venind de la sate, din cauza exodului masiv de populație provocat de industrializarea forțată a

⁷² C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București 1996, 132-133.

⁷³ M. Vulcănescu, *Către ființa spiritualității românești. Dimensiunea românească a existenței*, vol. III, București 1996, 196.

⁷⁴ L. Trofin, Câteva considerații privind antropologia morții la Dunărea de Jos, în *Analele Universității Creștine „Dimitrie Cantemir”*, Seria Istorie 1, 1, 2010, 79-86.

țării în perioada comunistă. Aceste caracteristici impun urbanul ca un spațiu extrem de ofertant pentru cei ce vor să înțeleagă felul în care se schimbă percepțiile și credințele referitoare la moarte. Thanatosul este încă dominat de superstiții, de rituri și simboluri arhetipale, într-o confruntare dramatică între mentalitatea arhaică și cea modernă.

Ne preocupă în ce măsură percepția asupra morții este determinată încă de un model tradițional, rural sau avem deja de-a face cu o nouă percepție, legată, pe de o parte, de statutul defunctului și al familiei sale, iar pe de altă parte, de influența grupurilor de populații locuitoare ale orașului. Încercăm să surprindem schimbările survenite în modelul funerar urban, ce are acesta tipic, care sunt conexiunile cu ruralul, ce anume este comun sau diferit celor două regiuni. Ignorarea orașului, pe motiv că este contaminat de influențe alogene, nu ar fi o atitudine productivă din punct de vedere științific.

Majoritatea populației urbane creditează definirea morții ca separare a sufletului de trup, ca trecere spre altceva, în detrimentul celei privind extincția totală a ființei prin moarte. Există o tendință crescândă de conectare la trecut, de localizare proprie într-un ciclu al vieții umane care se îndepărtează, mai degrabă decât a se vedea pe sine ca separat, venind de nicăieri și îndreptându-se spre niciunde.

Însă morții și moartea au fost împinse din centrul familiei și al comunității la marginea societății. Spațiile igienizate, curate și sterile din spitale, aziluri și morgi au înlocuit intimitatea de acasă, în timp ce cimitirele au fost mutate din centrul orașelor la marginea lor.

Industria funerară a distanțat pe oameni de directa implicare în pregătirea unui răposat pe care l-au iubit. Cadavrul a fost îndepărtat din casă fără participarea activă a îndoliaților, îmbrăcat și pregătit de profesioniști care nici măcar nu-l cunosc pe răposat.

În momentul actual, capela a devenit un loc preferat de depunere a celor morți, deși există încă familii care își veghează morții acasă. Practic, segmentul de drum casă-biserică este deritualizat. Presiunea celorlalți, frica din ce în ce mai mare de contactul cu moartea și, nu în ultimul rând, dorința de a nu se obosi mai mult decât trebuie îi fac pe oameni, încetul cu încetul, să se elibereze de morți. Din moment ce firmele de pompe funebre tind să-și asume din ce în ce mai multe atribuții, este posibil ca și fără directivele Uniunii Europene, care impune anumite măsuri sanitare pentru tratarea morților⁷⁵, peste câțiva ani aceștia să fie duși de către familii din proprie voință la capelă, iar privegherea să rămână o caracteristică strict rurală.

La nivel vizual, semne propriu-zis funerare sunt indicatori importanți pentru felul în care este încă percepută moartea în spațiul românesc.

Textele din feparele ce apar în ziare se organizează ca un adevărat gen literar funebru. Anunțurile familiei fie sunt anunțuri propriu-zise, anunțând pe cititori despre data și locul înmormântării, fie iau forma unei elegii, a unei scrisori adresate mortului, care, în aparență, este destinatarul textului. Aceste fepare se situează undeva între orațiile funebre și bocetele propriu-zise, în ele făcându-se elogiul mortului, dar exprimându-se mai ales durerea separării definitive de ființa iubită. Elogiul mortului e adesea organizat pe două paliere: unul se referă la calitățile profesionale ale defunctului, iar celălalt la calitățile morale. Impresia generală care se degajă din lectura lor este că autorii acestor texte au avut intenția de a crea un *exemplum*, un model de viață exemplară.

⁷⁵ Bejinariu, *Moartea și murirea*, 13.

Anunțurile de deces sau comemorative, din ziarele românești, au o miză publică și una privată. Ele pot fi citite și din perspectiva unei concepții moderne asupra morții, resălbăticită și în același timp intimizată⁷⁶ și individualizată. Iar ritul nou, specific urban, imită formele și ritualurile mult mai vechi, ca de exemplu bocetele, caracterizate de tema înstrăinării. Cu alte cuvinte, nimic nu este cu totul nou, ci născut sau prilejuit de cele vechi.

Obiceiul așezării unor cruci, de obicei din fier, pe locul unde a murit accidental o persoană este foarte prezent. El nu a dispărut nici în perioada comunistă, deși, cel puțin teoretic, marcarea spațiului public, un spațiu „al nimănui”, nu putea să fie făcută atunci cu prea mare ușurință. Însemnarea unui spațiu public cu o marcă aparținând existenței private⁷⁷ indică translația unei percepții din zona rurală, unde moartea este trăită „la drumul mare” de către cei rămași. E o mentalitate care încă nu s-a desprins cu totul de comunitate, de anunțarea și implicarea tuturor membrilor ei în ritualul funebru, deși cadrul fizic și social este cu totul diferit de cel al satului. Cei ce plasează aceste cruci în locuri publice par a face apel la solidaritatea unei comunități care nu mai există, dar pe care o simt prezentă și care se activează.

Claxonatul mașinilor în orașe, la plecarea mortului de acasă sau la intersecția străzilor este o adaptare contemporană a vechiului obicei de a trâmbița pentru a anunța evenimentul funerar. Un alt obicei este comunicarea reciprocă, prin aprinderea farurilor, că la trafic participă un mort⁷⁸. Aceste comportamente dovedesc importanța relațiilor sociale în riturile funerare românești, fapt subliniat în mod repetat de cercetătoarea americană Gail Kligman.

În satul tradițional românesc, în momentul în care un membru al ei pleacă „dincolo”, întreaga comunitate este atinsă de aripa morții. Riturile funerare, practicile simbolice atât de complexe sunt motivate de generalizarea (un fel de molipsire a întregii vieți comunitare) acestui moment dificil. De aceea, din solidaritate comunitară⁷⁹, toți participă la riturile liminale, fie că au fost sau nu rude, prieteni sau vecini cu mortul. La fiecare altă ceremonie din ciclul vieții (nașterea și nunta) se stabilește același gen de relații intracomunitare generale. Frica de moarte este a întregii comunități. Aceasta explică impresionanta supraviețuire a obiceiurilor tradiționale de înmormântare, chiar în orașele contemporane, fiindcă cenzura socială nu a dispărut încă, iar fenomenele colective dispar mult mai greu decât cele individuale.

Cimitirele românești indică preocuparea celor vii pentru îngrijirea memoriei morților. Atât în sate, cât și la oraș, cimitirul, locul de odihnă veșnică, are o organizare apropiată de cea a unei așezări a celor vii. În centru este Biserica sau capela, de la care pornesc aproape toate aleile. Mormintele au un preț mai bun de vânzare cu cât se află mai aproape de ea.

⁷⁶ J.-H. Déchaux, L' „intimisation” de la mort, în *Ethnologie française*, 2000, XXX, 1, 153-162.

⁷⁷ Popescu-Simion, *Încercare de antropologie a morții în spațiul urban contemporan*, 15.

⁷⁸ Ghinoiu, *Lumea de aici*, 208.

⁷⁹ Panca, *Zei de asfalt*, 131.

Textele de pe monumentele funerare încearcă să stabilească un dialog. Potențialul cititor trebuie impresionat și atras, pentru ca din mulțimea de cruci și morminte să-l aleagă exact pe cel care transmite mesajul. Cimitirul vesel de la Săpânța (jud. Maramureș), vestit pentru crucile mormintelor viu colorate, pentru picturile naive reprezentând scene din viața și ocupația persoanelor înhumate sau pentru epitafurile de pe cruci, este o întruchipare a viziunii senine asupra morții. Ineditul acestui cimitir este diferențierea față de perceperea generală a morții ca un eveniment foarte solemn.

În cazul însemnelor funerare, nu este de neglijat proliferarea fotografiei funerare realizată pe suport ceramic, ce exprimă nevoia ieșirii din anonimatul unui însemn funerar marcat doar prin fișa biografică a defunctului. E vorba o anumită tendință de individualizare a morții, prin fixarea în memoria colectivă a elementului de maximă identitate individuală (fața). Fotografia funerară are și importante valențe reconfortante, mutând centrul atenției dinspre mormânt, ca loc al descompunerii, spre funcția sa de rememorare a unui destin social. Inovațiile din mediul urban au fost receptate și în mediul rural, ceea ce reflectă percepția că moartea devine o chestiune gestionabilă economic, chiar în condițiile în care aceste împrumuturi ar reprezenta „un transfer al dorinței de opulență din sat în cimitir”⁸⁰.

O altă tactică pentru atragerea privirilor este amenajarea monumentului funerar. De la mormântul simplu, s-a trecut la cripta de beton și marmură, apoi la cavoul sau casa funerară. În ceea ce privește arhitectura cimitirelor și a monumentelor funerare asistăm la o transvazare a modelelor tipic urbane, multe dintre ele preluate din Occident, către zona rurală.

Inovațiile vor veni întotdeauna dinspre oraș și se vor răspândi (sau nu) spre sat, ca în cazul elementelor care jalonează urbanul din punctul de vedere al comerțului funerar: magazine și negustori de pompe funebre, firme care produc alimentele rituale (colaci, colivă, meniuri pentru praznice).

Nu putem totuși neglija câteva diferențe vizibile între o procesiune funerară urbană și una rurală. La oraș, între sicriu și cortegiu se interpun obiecte depersonalizante, precum mașinile – simbol obstructor, separator și nesolidarizant. Ideea de cortegiu este mimată de peripeziile traficului urban zgomotos, ale cărui reguli de circulație – sensuri giratorii, semafoare, semne de cedare a priorității – contrazic unidirecționalitatea celuilalt spațiu. Însoțirea este confundată cu participarea, căci foarte mulți evită plictiseala și efortul periplului urban și așteaptă convoiul la poarta cimitirului, parcurgând un drum care nu mai prezintă vreo încărcătură ritualică. Toate aceste aspecte tind să marcheze o încununare a însingurării.

Spațiul ales pentru pomană este un spațiu depersonalizat: un restaurant oarecare, al cărui patron a fost mai înțelegător față de cheltuielile clienților săi îndoliați. Aspectul de ofrandă, conotat de participarea rudelor la alcătuirea și servirea mesei și de sacrificarea animalelor din gospodărie, este înlocuit cu un simplu serviciu, banal și deritualizat. Participarea la pomană devine facultativă, dacă nu dezonorantă, și mulți încearcă, prin absența lor, să ofere familiei îndoliate o protecție financiară. E o scenă tristă, care încheie un spectacol al însingurării definitive și care proclamă incapacitatea

⁸⁰ Bejinariu, *Moartea și murirea*, 9.

ființei moderne de a se proiecta într-o lume de dincolo și care nu-și mai poate însoți morții mai departe⁸¹.

Tendința rămâne cea de a simplifica din ce în ce mai mult a ritualul înmormântării, pentru comoditatea rudelor. Inclusiv manifestarea zgomotoasă a durerii pare a fi din ce în ce mai marginalizată în contextul ritualului. Spre deosebire de mediile occidentale unde s-a vorbit mult despre „indecența” doliului, perceput ca o formă de slăbiciune nepermisă, cu caracter „interzis” în spațiul public, în spațiul românesc doliul tradițional rămâne o importantă formă de gestionare culturală a durerii, dar și un mecanism bazat pe recunoașterea socială a crizei⁸². Mai cu seamă ruralului i se recunoaște o oarecare superioritate în gestionarea morții, datorită felului în care țăranul își înțelege moartea, înscrisă în „ordinea lucrurilor”, dar și pe avantajul unei rețele de solidarități locale puternice, construite în timpul unei vieți ce se derulează după alte ritmuri și permite stabilirea unor legături mai profunde și mai „autentice”.

Dar moartea, care aparent se retrage încetul cu încetul din viața oamenilor, își ia revanșa prin prezența în mass-media, atât cea tradițională (presă scrisă, televiziune), cât și mai nouă (internet). Dată fiind vocația „mortiferă” a acesteia, moartea furnizând suficiente motive pentru exploatarea senzaționalului. Doliul a devenit spectacol public, internațional și accesibil tuturor prin cablul TV, Youtube, Facebook și Twitter. Mai degrabă doliul public și apoteoză postumă a celebrităților cum a fost prințesa Diana sau, mai recent, Michael Jackson, par să fi luat locul privatului.

În lumea modernă, spaima și angoasa în fața necunoscutului au reușit să surclaseze seninătatea și rațiunea. Societatea tehnologizată nu face decât să potențeze sentimentul izolării și al noncomunicării, determinându-l pe om să devină mult mai vulnerabil în fața morții, mai singur și neputincios. Thanatosul a rămas în zona neînțelegerii, inexplicabilului, iraționalului. Ori tocmai prin mister, neliniște, prin jocul cu frica se lasă o perspectivă deschisă unui mod deosebit de abordare a necunoscutului, a morții, care redimensionează acel *mysterium tremendum*.

Concluzii

În ce măsură se poate vorbi despre concluzii? Nu ne-am propus să dăm un răspuns definitiv, ci mai degrabă să radiografiem un fenomen, să punem accentul pe felul specific în care se structurează un episod extrem de important din viața omului. Faptul că, în receptarea morții au apărut schimbări deloc neglijabile ne face prudenți în a afirma în mod definitiv anumite lucruri.

Pentru a rezuma, studiul a dezvăluit că nu este posibil să se definească o unică percepție a morții în spațiul românesc. De-a lungul veacurilor, noțiunea analizată a suferit diferite influențe. Ideile s-au stratificat treptat, creând totuși o imagine eterogenă a morții personificate, procesul fiind bazat pe înțelegerea antropocentrică a lumii. Diversitatea ce ține de percepția morții nu poate fi considerată drept haotică. Mai degrabă putem vorbi despre sincretismul caracteristic tradiției românești, de concepții mai vechi și mai noi care coexistă în mințile oamenilor. În ciuda tuturor schimbărilor, în simbolism și

⁸¹ Panea, *Zei de asfalt*, 150-151.

⁸² Bejinariu, *Moartea și murirea*, 13.

imagine, vechea percepție a morții, asociată unei femei în negru, a fost păstrată până astăzi. Proverbe care au păstrat caracteristica arhaică apar și astăzi, atât în articole din mass-media, cât și în limba uzuală a locuitorilor orașelor.

La urma urmei, scopul studiului nu a fost acela de a da sentințe, ci de a înțelege ce se petrece în lume, printre oameni, de a reface itinerariul fascinant al percepțiilor legate de moarte. El oferă contemporanilor o mai bună cunoaștere a vieții, a răspunsurilor posibile și a căilor de participare la marile întrebări existențiale, viu prezente în mentalitatea postmodernă. În aceeași măsură, oferă repere în ceea ce privește antecedentele psihosociologice, dar și un inventar al problemelor, metodelor, unghiurilor de abordare într-un teritoriu atât de complex și dificil de asumat.

În contextul discuției privind o anumită specificitate urbană a atitudinilor în fața morții, e prezentă încă o valorizare puternică a practicilor tradiționale, dar mai ales a simbolisticii acestora. Spre deosebire de mediile occidentale unde se consideră indecentă afișarea publică a durerii, care este percepută ca o formă de slăbiciune nepermisă ce ar afecta eficiența și dinamismul celor din jur, în spațiul românesc se recunoaște superioritatea ruralului în gestionarea morții, grefată pe maniera în care țăranul își înțelege moartea înscrisă în „ordinea lucrurilor”, dar și pe avantajul unei rețele de solidarități locale puternice, construite în timpul unei vieți ce se derulează după alte ritmuri și permite stabilirea unor legături mai profunde și mai „autentice”.

La întrebarea esențială – în ce măsură moartea actuală este sălbătică sau îmblânzită? – răspunsul nostru este că s-ar putea vorbi despre o atitudine dublă, în sensul că, deși a început să se facă părăsirea spațiului morții îmblânzite, totuși nici instalarea în zona ascunsă a morții „sălbătice” nu e dusă până la capăt. Din acest punct de vedere, orașul ar putea fi comparat cu un creuzet care încă nu a reușit să topească tendințele contradictorii într-un tot unitar și poate că nu va reuși sau nici nu-și propune asta. Lumea urbană românească nu este încă desprinsă de rural. Cel puțin din perspectiva morții, orașul nu poate fi redus doar ca la o copie nereușită și sărăcită a satului, ci trebuie luat în considerare faptul că el este un spațiu dinamic, cu viață proprie, supus unor ritmuri și influențe diferite de cele în care se află satul.

O primă formă de „îmblânzire” a fricii de moarte, este tabuizarea ei, în sensul de a refuza conștientizarea acestui sentiment. Chiar și în situațiile în care asemenea conștientizări sunt provocate, este suficient, spun unii, să crezi doar că există și „dincolo” ceva, fără însă să-ți pui neapărat problema cum va fi acel dincolo. Nu lipsesc însă și poziționări de mijloc, care consideră că frica de moarte nu poate fi controlată decât prin acceptarea firescului morții, iar căutările, meditația asupra chestiunilor legate de moarte sunt etape ale acestui proces de „înglobare” a morții în viață.

Ca și în cazul termenului grec *pharmakos*, avem de-a face simultan cu un remediu și o otravă. Un „remediu”, pentru că o astfel de figurare este menită să modifice ființa umană înaintea inevitabilului deznodământ, dar și cu o „otravă”, pentru că ea devine materializarea unei realități nedorite, care provoacă teamă. Cu siguranță, această diversitate, ca și subiectul în sine, grav și indecent, nu este totuși în măsură să stimuleze optimismul, dar la fel de bine putem afirma că reperarea acestor resorturi profunde a relațiilor noastre cu moartea ne-ar putea face mai lucizi, mai toleranți și mai puternici în slăbiciunea noastră.

OMUL – CHIP ȘI ASEMĂNARE A LUI DUMNEZEU – ȘI CHEMAREA SA LA IUBIRE: PERSOANA RELAȚIONALĂ*

CRISTIAN BARTA**

ABSTRACT. Man – the Image of God – His Call for Love: the Relational Person.

The crisis that affects nowadays the institution of the family can not be explained only socially and economically, but also through the separation of certain fundamental concepts from their original meanings. One of these concepts, whose genesis can be found in the Trinitarian and Christological theology is the concept of *person*. The aim of this paper is to argue for the necessity to recoup the metaphysical and theological significances of the concept of person and, implicitly of the concept of family, which is a *sine qua non* condition for the foundation of an anthropology capable of expressing and support the value and the dignity of the human being and family.

Key-words: person, relation, Jesus Christ, Holy Trinity, Christian anthropology, metaphysical fundaments, family, love, sexuality, relativism.

REZUMAT. Omul – chip și asemănare a lui Dumnezeu și chemarea sa la iubire: persoana relațională. Criza care afectează instituția familiei în zilele noastre nu se explică doar prin rațiuni de ordin social și economic, ci și prin separarea unor concepte fundamentale de semnificațiile lor originare. Unul dintre aceste concepte, a cărui geneză se datorează teologiei trinitare și cristologice, este *persoana*. Finalitatea acestui articol este argumentarea necesității de a recupera semnificațiile metafizice și teologice ale conceptului de persoană și, implicit ale conceptului de familie, condiție *sine qua non* a întemeierii unei antropologii capabile să exprime și să susțină valoarea și demnitatea ființei umane și a familiei.

Cuvinte cheie: persoană, relaționalitate, Isus Hristos, Sfânta Treime, antropologie creștină, fundamente metafizice, familie, iubire, sexualitate, relativism.

Tema acestui articol atinge un punct fundamental și necesar în vederea aprofundării realității familiei creștine, deoarece orice teologie a familiei presupune un model concret de antropologie.

În acest studiu îmi propun să prezint un element esențial al antropologiei creștine: persoana relațională și importanța acesteia pentru teologia familiei. Complexitatea tematicii pretinde, din punct de vedere metodologic, o analiză cu privire la geneza

* Intervenție în cadrul simpozionului internațional *Familia și binele comun*. Organizatori: Il Pontificio Istituto „Giovanni Paolo II” per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma), Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB, Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla. Cluj-Napoca, 14-15 octombrie 2011.

** Lector dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj; contact: crisbarta@yahoo.com

conceptului de persoană în teologia trinitară și cristologică, urmată de o prezentare a evoluției conceptului în gândirea modernă și contemporană și, nu în ultimul rând, de introducerea sa în teologia familiei.

I. Premise axiologice

Joseph Ratzinger, în lucrarea sa intitulată *Europa în criza culturilor*, lua pulsul stării axiologice a culturii occidentale și se întreba „dacă filosofiele moderne inspirate de la Iluminism, luate în ansamblu, pot fi considerate a fi cuvântul ultim al rațiunii comune tuturor oamenilor”¹. Întrebarea nu are desigur un caracter retoric, ci este expresia unei cunoașteri profunde a căilor străbătute de rațiune în modernitate.

Profesorul Andrei Marga surprinde competența lui Joseph Ratzinger pe această temă și subliniază că acesta „a dat opera majoră a reflecției teologice și filosofice moderne a revenirii lui Dumnezeu în conștiințele actuale. Absolutul este readus, prin opera ratzingeriană, acolo unde era atunci când modernitatea a început să-și desfășoare vederile și a făcut din nou o temă validă, centrală, a teologiei și filosofiei timpului nostru”².

Concluzia la care a ajuns actualul pontif roman și care determină orizontul articolului meu, este aceea că filosofiele respective sunt pozitivistice și antimetafizice. Mai mult decât atât, „ele se bazează pe o autolimitare a rațiunii pozitive, care este adecvată domeniului tehnic, dar care, dacă este generalizată, comportă dimpotrivă o amputare a omului”³.

Joseph Ratzinger surprinde astfel aspectul cel mai problematic al filosofiei și al culturii europene: concepția și viziunea despre om. Antropologia determină într-adevăr, în mod esențial, atât imaginea persoanei în societate, cât și înțelegerea celorlalte realități ale existenței umane, între care familia ocupă un loc fundamental.

Criza prin care trece instituția și valoarea familiei în cultura contemporană trebuie să fie privită în cadrul crizei axiologice, în al cărei nucleu aflăm diferite concepții cu privire la persoana umană.

II. Conceptul de persoană: între construcție și deconstrucție

II. 1. Despre geneza conceptului

Conceptul de persoană, privit în integralitatea semnificațiilor sale, este, subliniază lămurit Joseph Ratzinger, un produs al teologiei creștine și care s-a născut în ambianța fecundă a rațiunii cu credința creștină⁴. Străduința creștinilor de aprofundare a revelației supranaturale, în dialog cu filosofia greacă, s-a dovedit a fi creativă nu doar în sistematizarea cunoașterii lui Dumnezeu, dar și în îmbogățirea culturii prin noi concepte și valori.

Originea etimologică a termenului persoană este incertă, chiar dacă una dintre tezele cel mai des vehiculate îl relaționează cu grecescul *prosopon*. Într-adevăr, ideea de mască și metoda prin care scriitorii greci introduceau diferite roluri în operele lor, dar

¹ J. Ratzinger, *Europa în criza culturilor*, Cluj-Napoca 2008, 49.

² A. Marga, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Cluj-Napoca 2010, 12.

³ Marga, Introducere în: *Europa în criza culturilor*, 50.

⁴ Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia 1973, 173.

și sensul de individualitate concretă au facilitat asumarea lui *prosopon* în teologia creștină pentru a desemna statutul și relațiile dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, conducând la o aprofundare a tainei lui Dumnezeu și la o înțelegere a sa ca „ființă dialogică”⁵. Această concepție se regăsește deja la Tertulian, care utilizează în context trinitar și hristologic latinescul *persona*, însă clarificarea terminologică deplină va fi marcată de sinodul ecumenic de la Calcedon (451). În tot acest arc de timp, teologia răsăriteană a părinților capadochieni a contribuit decisiv la determinarea a ceea ce este *proprium* persoanelor treimice prin intermediul relațiilor lor de origine, deosebind astfel cele trei ipostasuri (*hypostasis*) de unica *usia*.

II. 2. Despre semnificațiile trinitare și hristologice ale conceptului de persoană

Conceptul de persoană a avut aplicabilitate înainte de toate în teologia trinitară și în hristologie, indicând în mod distinct pe Tatăl, pe Fiul și pe Spiritul Sfânt, dovedindu-se a fi esențial pe două planuri: pe plan treimic constituie principiul deosebirii, conceptul unificator fiind acela de substanță sau fire; în schimb, pe plan hristologic, are rolul de principiu unificator al celor două firi ale lui Isus Hristos.

În felul acesta, conceptul de persoană a cunoscut două linii principale de aprofundare teologică:

În teologia trinitară, s-a afirmat concepția relațională a persoanei, în mod deosebit prin contribuția sfântului Augustin, pentru care în Dumnezeu nu există nimic accidental, ci doar substanță și relație⁶. Această perspectivă, continuată și de sfântul Anselm, pentru care în Dumnezeu toate sunt una, mai puțin acolo unde există relații de opoziție⁷, a fost lărgită și precizată de sfântul Toma de Aquino prin noțiunea de relație subzistentă: „Iar relația în cele divine nu e ca un accident inerent subiectului, ci este însăși esența divină, deci subzistentă, așa cum subzistă divina esență. Deci așa cum divinitatea este Dumnezeu, tot astfel și paternitatea divină este Dumnezeu Tatăl, care este persoană divină. Prin urmare, *persoană divină* desemnează o relație ca subzistentă”⁸.

Hristologia, în schimb, preocupată fiind de adevărul uniunii ipostatice, a privilegiat o înțelegere a conceptului de persoană care, înglobând semnificații juridice ale noțiunii latine, pune accentul pe categoria individualității concrete⁹. În această linie se înscriu câteva încercări de a determina aspectele specifice și definitorii ale persoanei. Între acestea, teologia a înregistrat ca repere definiția problematică a lui Boetius – substanță individuală de natură rațională („*naturae rationalis individua substantia*”), a lui Richard de Saint-Victor – existență de natură spirituală și neîmpărtășibilă („*spiritualis naturae incommunicabilis existentia*”) ¹⁰. Așadar în timp ce pentru Boetius categoria substanței era fundamentală în înțelegerea persoanei, Richard de Saint-Victor o înțelege la nivelul existenței spirituale.

⁵ Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 175-178.

⁶ „*In Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relativum, quod non est accidens, quia non est mutabile*”. Augustin, *De Trinitate*, liber quintus, 4, <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>.

⁷ „*In divinis omnis sunt unum, ubi non obstat relationis oppositio*”. Anselm, *De processione Spiritus Sancti contra Graecos liber*, caput II, http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1033-1109._Anselmus_Cantuariensis._De_Processione_Spiritus_Sancti_Contra_Graecos_Liber_MLT.pdf.

⁸ Toma din Aquino, S. Th., I, q. 29, a. 4. Am folosit ediția Toma din Aquino, Iași 2009, 298.

⁹ J. Werbick, *Persona*, în: *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1990, 718.

¹⁰ *Apud* Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 183.

Sfântul Toma de Aquino considera că termenul de „persoană desemnează ceea ce este desăvârșit în toată natura, adică ceea ce este subzistent în natura rațională”¹¹. Perspectiva sa este profund metafizică și evidențiază modalitatea existenței în ordinea spiritului. Corelată cu concepția sa relațională a persoanei din teologia trinitară, gândirea sfântului Toma din Aquino reușește să depășească atât poziția lui Boetius, cât și pe cea a lui Richard de Saint-Victor.

II. 3. Gândirea filosofică modernă

Gândirea filosofică modernă a contribuit semnificativ la aprofundarea conceptului de persoană, nuanțând și dezvoltând anumite aspecte specifice și particulare. Cu toate că tema conștiinței se regăsește în operele teologilor din perioada patristică și medievală, fiind raportată la existența ființelor la nivelul spiritului, filosofi moderni au adâncit și au explicat această dimensiune fundamentală a persoanei. Motivul schimbării modului de înțelegere a persoanei trebuie căutat în transformările survenite, începând cu epoca modernă, în cunoașterea științifică a realității. Dacă filosofi și teologii anteriori puneau în prim plan ființa, filosofia modernă este interesată în primul rând de reprezentarea subiectivă a ființei, punând astfel accentul nu atât pe realitate, cât mai ales pe regulile pe care un proces cognitiv trebuie să le îndeplinească pentru a putea dobândi o cunoaștere certă, obiectivă, adevărată.

René Descartes în Franța și Francis Bacon în Anglia, fiecare urmând propria cale, respectiv cea a raționalismului și cea a empirismului, au studiat cu mare atenție modul în care subiectul cunoscător obține cunoștințele, precum și valoarea acestora. În felul acesta, calea spre definirea persoanei în raport cu propria conștiință, ca centru al acesteia, era deschisă și a fost parcursă de Locke, Hume, Kant, Hegel, Fichte, fiecare având desigur particularități inerente propriei viziuni filosofice.

Stabilirea nucleului profund al persoanei în relația acesteia cu sine, în autoconștiință, a condus la aprofundări la nivel psihologic, însă tot gândirea modernă a fost aceea care a semnalat limitele acestei teze: persoana se reflectă în raportul cu sine, dar se dezvăluie deopotrivă în relația cu societatea (K. Marx) și cu lumea (Scheler). Devine astfel fundamentală întâlnirea dialogică a persoanelor (Buber), dar și transcendența acestora (Heidegger)¹².

Toate aceste interpretări pot fi văzute ca și contribuții semnificative, la care teologii au obligația de a se raporta, însă absolutizarea unor dimensiuni sectoriale ale persoanei în detrimentul celorlalte ne îndepărtează de o înțelegere integrală a acesteia. Mai mult decât atât, diferitele forme ale ateismului – antropologic (Feuerbach, Nietzsche), științific (Auguste Comte), social-politic (Marx), semantic (Carnap), nihilist (Camus, Sartre) și teologic (Tillich, van Buren, Hamilton și Altizer) – privează înțelegerea persoanei de relația sa structurală cu Dumnezeu, fapt care determină o destructurare a conceptului de persoană.

¹¹ Toma din Aquino, *S. Th.*, I, q. 28, a. 3, 296.

¹² Vezi N. Abbagnano, *Persona*, în: *Dizionario di filosofia*, Torino 1993, 666-667; G. Bocca, *Persoană*, în: *Enciclopedia de filozofie și științe umane*, București 2004, 814-815.

Karl Rahner subliniază sugestiv insuficiența cercetărilor dedicate persoanei umane: „Atunci când spunem că omul este subiect și persoană, nu indicăm un sector determinat și existent în el, un sector pe care l-am putea izola”, tocmai pentru faptul că omul este „o ființă a transcendenței”¹³.

Persoana, așadar, nu se epuizează și nici nu se dezvăluie deplin în experiențele auto-conștiinței, în experiențele derivate din întâlnirea sa cu alte persoane și cu lumea. Persoana, datorită relaționalității sale și capacității de autotranscendere, are nevoie de întâlnirea cu Dumnezeu.

Originea religiozității trebuie să fie identificată în profunzimea persoanei umane. Ea însoțește firea omenească nu ca accesoriu dobândit în timp prin educație sau prin alte modalități, ci ca un element constitutiv al lui *homo religiosus*. Desacralizarea omului nu reușește să o elimine. Este relevantă în acest sens echivalarea desacralizării omului, de către Mircea Eliade, cu o *nouă cădere*¹⁴: dacă după prima cădere religiozitatea lui Adam decăzuse la starea unei conștiințe sfâșiate, dar capabilă încă să recunoască manifestarea lui Dumnezeu în lume, după a doua cădere religiozitatea umană a rămas undeva mai jos, ascunsă, adică uitată în adâncimea inconștientului. Existența omului ce se declară areligios nu neagă realitatea sacrului, însă acesta este „camuflat în natural, profan sau inconștient”¹⁵.

III. De la persoanele divine la persoana umană: persoana relațională

Dificultatea omului contemporan de a găsi, la nivelul culturii și al mentalității, o concepție unitară și integrală cu privire la persoană este reală. Mulțimea perspectivelor și a punctelor de vedere se dovedește a fi greu de integrat într-o viziune coerentă.

În această situație, o soluție viabilă este propunerea lui Joseph Ratzinger de „a reconduce ideea de persoană la origine, la izvorul principal, din care a fost născută și fără de care ea nu poate subzista”¹⁶. Reîntoarcerea gândirii contemporane, cu întreaga sa bogăție, la geneza creștină a conceptului de persoană constituie astăzi o necesitate și, în același timp, premisa unor noi aprofundări capabile să umanizeze familia și societatea.

Conceptul de persoană, generat în ambianța gândirii trinitare și hristologice, iluminează sensul profund al persoanei umane. Dumnezeu, potrivit revelației neotestamentare, este Tată, Fiu și Spirit Sfânt, adică un singur Dumnezeu în trei persoane. Înțelegerea acestor Persoane ca relații pure, depline și subzistente, ca *esse ad*, ca veșnică și reciprocă relaționalitate, ne ajută să aprofundăm imaginea biblică a omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Gen 1,26-27)¹⁷.

¹³ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Milano 1990, 50, 54.

¹⁴ M. Eliade, *Sacrul și profanul*, București 1992, 198-199.

¹⁵ W. Dancă, *Mircea Eliade – Definito sacri*, Iași 1998, 286-287.

¹⁶ Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 174.

¹⁷ Pentru modul în care înțelegerea omului ca *imago Dei* este repropusă de magisteriul Bisericii Catolice, vezi: GS, 12; Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* (2002); Papa Benedict al XVI-lea, *Enciclica „Deus Caritas est”* (2005).

Aplicarea acestui model omului are ca punct de sprijin revelația supranaturală, dar conceptul creștin de persoană se deschide rațiunii umane, care îl poate înțelege ca entitate relațională ce comunică dinamismul său naturii, conducându-și activitatea spre ceilalți în cunoaștere și în iubire, care posedă natura fără a se identifica reductiv cu aceasta, care unifică toate experiențele în unicul *eu*¹⁸.

Esența acestei relaționalități dumnezeiești este cunoașterea și iubirea: „Dumnezeu este iubire și cine rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu, iar Dumnezeu rămâne în el” (1In 4,16). Prin urmare, dacă raportul Dumnezeului iubire cu lumea creată este definit de iubirea gratuită și desăvârșită a lui Dumnezeu, omul este marcat în mod structural și constitutiv de aceasta. Omul, persoană relațională, pătrunde în adâncul tainei sale în măsura în care se deschide spre Dumnezeu, spre semeni și spre întreaga creație, prin iubire. El se aseamănă tot mai mult cu Dumnezeu în măsura în care învață să iubească. Omul își găsește împlinirea în măsura în care trăiește iubirea, participând la iubirea Sfintei Treimi. Izvorul și modelul iubirii omenești este Iubirea.

În baza acestor rațiuni se înțelege de ce „lumea întregă nu valorează cât cea mai mică persoană umană; aceasta nu poate fi comparată cu nimic din univers, din prima clipă a zămislirii sale și până la ultimul pas al bătrâneții sale. Fiecare om posedă un principiu original și ireductibil, temelie a drepturilor sale inalienabile și izvor al valorilor”¹⁹.

Joseph Ratzinger aprofundează această idee folosindu-se de contribuțiile filosofiei moderne și arătând că specific spiritului nu este numai existența, ci și autodepășirea în relație cu celălalt pentru a se reîntoarce apoi la sine. Mutând discursul pe planul credinței, el argumentează faptul că omul este cu atât mai aproape de sine însuși cu cât este în măsură să meargă dincolo de sine, cu cât este mai aproape de Cel cu totul altul, adică de Dumnezeu. Prin urmare persoana umană este ea însăși dacă propria relaționalitate este orientată spre finalitatea sa ultimă și transcendentă²⁰. Consecința acestui fapt este aceea că orientarea relaționalității persoanei umane spre Dumnezeu constituie baza orientării acesteia spre celelalte persoane umane și spre creație.

Una dintre maladiile contemporaneității este privirea relaționalității persoanei umane strict din direcția intereselor egoiste, din perspectiva exclusivă a așteptării de a primi. În felul acesta mulți identifică astăzi problema iubirii cu teama de a nu fi iubit. Papa Benedict al XVI-lea subliniază cu insistență faptul că o astfel de interpretare sărăcește însăși realitatea iubirii și a persoanei: „Atunci când dorim numai să primim dragoste, tocmai atunci pierdem posibilitatea de a o primi, pentru că atunci devenim egoiști, corupți și, în mod firesc, ceilalți își dau seama. În schimb, ține de procesul de însușire a iubirii faptul de a învăța să mergem dincolo de noi și să ne dăruim celorlalți, mai ales atunci când nu primim nimic în schimb”²¹.

Paradigma persoanei umane rămâne desigur persoana Logosului, Iubirea întrupată a lui Dumnezeu, care personalizează firea omenească asumată ipostatic și o desăvârșește. Cunoscând Iubirea întrupată, sfântul apostol Pavel înțelege de asemenea caracteristicile

¹⁸ Vezi A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 462.

¹⁹ L. Giussani, *All'Origine della pretesa cristiana. Volume secondo del Percorso*, Milano 2011, 104.

²⁰ Ratzinger, *Dogma e predicazione*, 186-187.

²¹ Ratzinger, *Imparare ad amare. Il cammino di una famiglia cristiana* (E. Guerriero ed.), Cinisello Balsamo 2007, 42.

iubirii pe care trebuia să o trăiască, adică exigențele de ordin etic: „Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuește, nu se laudă, nu se trufeste. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată” (1Cor 13,4-8).

IV. Persoana relațională, fundament antropologic al familiei

A vorbi despre familie, adică despre un *noi*, presupune un *eu* și un *tu*, două persoane care se iubesc atât de mult încât sunt capabile să își dăruiească reciproc viața în mod definitiv, pentru totdeauna. Una dintre erorile care, însă, pot conduce la eșecuri în familie este faptul de a idealiza acest *noi*, de a-l sublima desprinzându-l de realitatea concretă a soțului și a soției. În realitate există doar *eu* și *tu* iar despre un *noi* se poate vorbi numai din perspectiva relațiilor care se țin prin întâlnirea libertății celor două persoane. Iubirea are indiscutabil un caracter unitiv, însă această funcțiune a sa nu numai că nu trebuie să șteargă identitatea fiecărei persoane, dar are menirea de a o contura, de a o ajuta să se exprime. În felul acesta, persoana se dăruiește celeilalte persoane, care devine tot mai mult, cu trecerea timpului, *celălalt*. Iar *celălalt*, cu întreaga sa bogăție și cu limitele sale inerente, devine pentru *eu* un semn al Infinitului, al Totalității care este Dumnezeu. Iubirea se prefigurează astfel într-o cale a mântuirii bărbatului și a femeii.

Dacă ne oprim doar la *noi*, atunci în mod inevitabil familia va fi definită doar dintr-o perspectivă unilaterală și funcțională, pierzându-se din vedere tocmai natura și identitatea celor două persoane.

Antropologia creștină a persoanei încearcă să integreze atât elementele metafizice, cât și celelalte aspecte legate de identitatea ființei umane. Între acestea, sexualitatea determină în mod profund identitatea persoanei. Sfânta Scriptură, în Gen 1,27, precizează că „a făcut Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie”. Afirmatia ne dezvăluie o înaltă semnificație antropologică: omul este *imago Dei* nu numai în calitatea sa de persoană relațională, ci și sub aspectul relaționalității trăite între bărbat și femeie, care sunt chemați să trăiască și să exprime o iubire ce îi aseamănă cu Dumnezeu.

Sexualitatea nu constituie așadar un accesoriu al persoanei, adică un element de ordin secundar, ci, dimpotrivă, aparține nucleului intim și esențial al persoanei, definindu-i modalitatea existenței (bărbat, femeie). Integrarea sexualității în unitatea persoanei este premisa trăirii acesteia în adevăr și în iubire.

Această iubire, prin natura sa, pretinde o dăruire totală și definitivă, o trăire a sexualității în conformitate cu adevărul antropologic al persoanei iar „Locul’ unic care face posibilă o astfel de dăruire, după adevărul integral, este căsătoria sau contractul de dragoste conjugală ori alegerea conștientă și liberă cu care bărbatul și femeia se unesc într-o comunitate intimă de viață și de dragoste voită de însuși Dumnezeu”²².

Cunoașterea naturii și a finalităților familiei pretinde așadar o antropologie care are în centrul său persoana umană. Teoriile care, invocând progresul științific și libertatea absolută a omului, decretează „eliberarea” persoanei de propria biologie și de

²² Papa Ioan Paul al II-lea, *Exortatia apostolică „Familiaris consortium”*, 11.

trăirea responsabilă a sexualității în realitate depersonalizează omul și relațiile specifice unei familii: soț-soție, paternitate/maternitate, fraternitate. Raportul dintre bărbat și femeie, precum și relația dintre părinți și copii fac trimitere la „relația originară cu Dumnezeu. Aici este cuprinsă gramatica antropologică și, tocmai din acest motiv, gramatica teologică a familiei”²³.

Recuperarea semnificațiilor creștine și metafizice ale conceptului de persoană constituie o exigență a fundamentului familiei iar reșezarea familiei pe valorile firești devine condiția *sine qua non* a promovării unei antropologii autentice.

Concluzii

Conceptul de persoană, născut în ambianța fecundă a întâlnirii Cuvântului lui Dumnezeu cu cultura greco-romană, atinge și exprimă adevărul profund al omului. Ființa umană are propria sa individualitate, dar valoarea sa rezultă din faptul de a fi persoană. Geneza „persoanei” în cugetarea trinitară și cristologică reprezintă un fapt sugestiv: în lumina revelației dumnezeiești, omul dobândește o cunoaștere autentică a propriei realități și conștiința dependenței de Creator. Persoana umană trăiește conform propriei naturi în măsura în care se deschide spre Persoanele Sfintei Treimi. Într-adevăr, persoana este prin natura sa relațională, adică deschidere și autotranscendență.

Esența relaționalității este iubirea, aceasta definind intrinsec ființa divină, model și izvor al existenței omenești. Din acest motiv, vocea și chemarea profundă a persoanei umane este iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele.

Gândirea modernă și contemporană au contribuit la aprofundarea conceptului de persoană din multiple perspective, însă acestea au un caracter sectorial și prin urmare concepțiile pe care le promovează nu reușesc, în pofida valorii lor științifice, să îi surprindă nucleul profund. Fără acest punct esențial, structural și determinant al persoanei umane, însuși conceptul de persoană este destructurat. Efectele negative ale acestui proces pot fi observate la nivelul antropologiei și al concepțiilor cu privire la familie.

Criza prin care instituția familiei trece astăzi nu este străină de relativismul axiologic ce domină cultura și societatea contemporană. Depășirea acestei situații pretinde recuperarea fundamentelor metafizice ale persoanei și ale familiei, punând astfel bazele unei antropologii capabile să integreze numeroasele contribuții ale gândirii filosofice și științifice. Interdependența conceptelor creștine cu privire la persoană și familie reprezintă o certitudine ce semnalează astăzi necesitatea și urgența dialogului dintre teologi, filosofi și oameni de știință, pentru readucerea acestor valori la demnitatea dorită de Creator, demnitate pretinsă totodată de însăși natura lor.

²³ P. Coda/ E. Severino, *Dov'è la famiglia? Un approfondimento tra teologia e filosofia*, Cinisello Balsamo 2008, 17.

FAMILIA ȘI BINELE COMUN. REPERE SOCIAL-TEOLOGICE*

RADU PREDA**

ABSTRACT. Family and the Common Good. Social-Theological Landmarks.

Ascertained by sociology, argued by culture, encouraged by politics, founded on legislation, the family crisis in late modernity is probably the most certain indicator of the fact that the anthropological pattern, valuable until now, is faced with some dramatic changes. Of course, as all phenomena of life, neither this is linear, completely irremediable, former losses being counterbalanced by present benefits, some of them even surprising ones. Nevertheless, nothing is self understandable. The meaning and the value of family must, therefore, become apologetic issues, must be stated and explained. The present pages try to outline what family means for the common good, then to present the demographic issue and its constitutive ambivalence. In the end, this study presents as an illustration the chapter dedicated to family by the document from 2000 entitled *The foundations of the social view of the Russian Orthodox Church*, a text which was intensely discussed in the inter-confessional environments from abroad, but almost completely absent in Romanian debates.

Keywords: family, common good, postmodernity, social theology, Orthodoxy.

REZUMAT. Familia și binele comun. Repere social-teologice. Constatată de sociologie, argumentată de cultură, încurajată de politică, fundamentată de legislație, criza familiei în modernitatea întârziată este probabil cel mai sigur indicator al faptului că modelul antropologic, valabil până acum, se află în fața unor schimbări dramatice. Evident, ca toate fenomenele vieții, nici acesta nu este liniar, complet iremediabil, pierderi trecute fiind compensate de câștiguri actuale, unele surprinzătoare. Cu toate acestea, nimic nu mai este de la sine înțeles. Sensul și valoarea familiei trebuie să devină de aceea subiecte apologetice, să fie enunțate și explicate. Paginile de față încearcă să schițeze miza familiei pentru binele comun, trecând apoi la chestiunea demografică și la ambivalența ei constitutivă. Cu titlu ilustrativ, studiul prezintă în încheiere capitolul dedicat familiei de către documentul *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse* din 2000, un text intens discutat în mediile interconfesionale din străinătate, dar mai deloc la noi.

Cuvinte cheie: familie, bine comun, postmodernitate, teologie socială, ortodoxie.

Nu este o coincidență că marile confesiuni europene au dedicat anul 2011 problematicii familiei. O privire peste statisticile de ultimă oră este suficientă pentru a ne arăta foarte concret și brutal, cum numai cifrele sunt în stare să comunice, faptul că direcția demografică spre care se îndreaptă Europa nu promite nimic bun. La o creștere

* Intervenție în cadrul simpozionului internațional *Familia și binele comun*. Organizatori: Il Pontificio Istituto „Giovanni Paolo II“ per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma), Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB, Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla. Cluj-Napoca, 14 octombrie 2011.

** Lector dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca; contact: teologiasociala@gmail.com

fără precedent a populației mondiale, mai ales în Africa și Asia, Europa continuă să aibă o evoluție pronunțat descendentă, deficitul acesta reflectându-se mai ales în numărul în creștere al persoanelor vârstnice și în golurile de pe piața muncii. Dacă primul fenomen atrage după sine dezechilibrarea piramidei populaționale, inversând vârful cu baza, având efecte nemijlocite în finanțarea sistemelor de sănătate și de pensii, al doilea duce, prin diferitele politici imigraționiste, marcate aproape toate de inconsecvență, la un „import” masiv de forță de muncă din interiorul Uniunii Europene, de la o țară către alta, dar nu numai. Foarte simplu spus, în timp ce cultura tradițională, locală, este pe zi ce trece slăbită prin dispariția fizică a purtătorilor ei, o nouă realitate socială, alogenă și complexă, stă pe cale să se nască. Imaginea orașelor mari și mijlocii din partea occidentală a continentului a cunoscut în ultimele decenii schimbări considerabile. De la apariția lăcașurilor de cult ale unor confesiuni și religii până de curând străine (dintre acestea, unele ortodoxe!) și până la oferta culinară, de la amestecul limbilor la crizele de identitate ale tinerilor născuți într-o geografie socială de care nu îi leagă nicio empatie, de la cuplurile culturale mixte la conflictele opțiunilor fundamentale – cotidianul european este în plin proces de atomizare și diversificare prin asimilarea, mai mult sau mai puțin reușită, a alterității. Să ne gândim aici doar la impactul prezenței islamice, la dificultățile armonizării preceptelor religioase cu regulile statului de drept, la luptele surde, uneori răbufnind violent la suprafață, în care se află permanent angajate subculturile împotriva unei *Leitkultur* dominante (încă). Fără să alimentăm scenariile sumbre, la mare căutare, potrivit cărora lumea civilizată este amenințată iminent de „invazia barbarilor”, cert este că, prin deficitul demografic și autodizolvarea culturală, marca definitorie a postmodernității ideologice, spațiul european, de la Est la Vest, se află într-un moment de răscruce. Motiv pentru ca mărturia creștină să se facă mai puternic auzită și pledoaria ei să fie mai convingătoare.

Intervenția mea este plasată sub semnul binelui comun ca punct de intersecție între valorile morale, religioase, culturale și politice. Riscând să repet despre binele comun locuri comune, cel puțin de la formularea și argumentarea celebrului „paradox Böckenförde”, deja în deceniul șase al secolului trecut, se știe că, dincolo de neutralitatea sa axiologică principială, statul modern nu poate ignora și cu atât mai puțin combate valorile propriilor cetățeni, cele în virtutea cărora statul însuși există, coeziunea socială este prezervată și solidaritatea practicabilă. Continuând, doresc să ilustrez ambivalența problematicii demografice pendulând între îmbătrânire excesivă (în emisfera nordică) și suprapopulare (în emisfera sudică). În fine, îmi propun să prezint pe scurt capitolul dedicat familiei din documentul *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse* din 2000, un text intens discutat în mediile interconfesionale din străinătate, dar aproape mai deloc la noi.

Binele comun: rolul religiei în statul modern

Revenind la deja enunțatul „paradox Böckenförde”, acesta enunță teza potrivit căreia statul modern nu poate pretinde că este total neutru.¹ Sau, mai bine zis, chiar dacă rolul său este de a rămâne neutru, secular, statul modern trebuie să accepte lipsa de neutralitate a unor largi grupuri și structuri ale societății care, împreună, garantează prin valorile

¹ Vezi ediția care adună principalele texte ale autorului pe temă, E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991.

lor, având urmări practice, condițiile de existență ale statului însuși. Formula marelui jurist constituționalist german, devenită între timp axiomă, sună astfel: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.”² „Paradoxul Böckenförde” se pronunță pe de o parte împotriva variantei absolutiste a statului modern (inclusiv a celui comunist), împotriva tendinței acestuia de a monopoliza spațiul public și de a manipula conștiința socială, iar pe de altă parte încurajează pe cetățenii aflați în posesia unei convingeri religioase să participe prin practicarea acesteia, în cadrul legal secular, la îmbogățirea rezervorului moral și etic al statului. Cu alte cuvinte, tradus cât mai simplu, binele comun nu poate fi articulat în afara dimensiunii religioase. Simetric, comunitățile religioase nu pot cultiva evazionismul istoric, ca și când nu ar avea relevanță pentru spațiul comunitar mai larg. „Paradoxul Böckenförde” nu se îndreaptă așadar doar împotriva înțelegerii înguste a misiunii și substanței statului modern, născut din conflictul multiseclar dintre *sacerdotium* și *regnum*, dar și împotriva demisiei etice a religiei în ansamblu. Așa stând lucrurile, consecințele sunt pe măsură în ambele direcții. Statul modern, fără să își abandoneze caracterul, regândește raportul cu dimensiunea religioasă dincolo de simpla toleranță în numele pluralismului și recunoaște necesitatea unui parteneriat social inclusiv cu acele structuri comunitare până de curând excluse, tocmai pentru că erau religioase. În ceea ce le privește, comunitățile de credință sunt chemate să își asume activ rolul civic, să țină cont de posibilul lor aport la binele comun, să aibă în vedere sincronizarea dintre „interiorul” convingerilor religioase și „exteriorul”, adică efectele publice ale acestora.

Un alt jurist german, tot constituționalist, dar în domeniul dreptului fiscal, Paul Kirchhof, a lansat la rândul lui o provocare cunoscută sub numele de „paradoxul lui Diogene”. Formulată în cadrul unei conferințe din ultimul deceniu al secolului XX, teza lui Kirchhof sună pe scurt astfel: statul de drept, originat într-o cultură a valorilor pe care însă nu le poate controla, se bazează pe voința cetățenilor săi de a procrea, de a crește și educa copii, viitorii cetățeni. În cheie demografică, faptul că societatea se confruntă cu o criză a natalității are consecințe nemijlocite asupra modului cum însuși statul de drept se vede pe sine, cum își proiectează viitorul. De aici rezultă că *ethos*-ul cetățenilor săi este important și inestimabil dacă pe baza acestuia statul de mâine va avea destui cetățeni competenți, democrați autentici, adică în stare să ducă mai departe valorile fundamentale. Or, aici un rol deloc de neglijat îl joacă motivația religioasă (de pildă, considerarea avortului drept păcat), ceea ce face din religie (generic) un aliat neașteptat al statului de drept. Așadar, dacă libertatea garantată de stat ca oricare dintre cetățenii săi să aleagă formula izolaționistă, adică modul de viață a lui Diogene, nu poate fi pusă în discuție, nu este mai puțin adevărat că aplicarea acestuia periclitează pe termen lung substanța umană a aceluiași stat.³ De la acele *Voraussetzungen* despre care vorbește

² În traducere: „Statul liberal, secularizat, trăiește pe baza unor condiții pe care el însuși nu le poate garanta.” Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit...*, 111.

³ Teza din „paradoxul lui Diogene” este reluată în conferința din 2005, „Wollen wir eine im Erwerbsleben sterbende oder im Kind vitale Gesellschaft sein?”. Textul integral al conferinței este accesibil în format electronic la adresa www.diocesankomitee.de/downloads/Rede_Kirchhoff.pdf, accesată la 20 februarie 2012. Dezvoltarea tezei, precum și alte aspecte critice legate de stadiul actual al statului de drept (cu aplicație nemijlocită la Germania, dar nu numai), vezi în P. Kirchhof, *Die Erneuerung des Staates – eine lösbar Aufgabe*, Freiburg 2006, 51 ș.u.

„paradoxul Böckenförde” și până la situația de *Angewiesensein des freiheitlichen Staates* la care se referă „paradoxul lui Diogene”, firul roșu îl reprezintă necesitatea recuperării unui raport constructiv al statului de drept liberal cu dimensiunea religioasă care se dovedește a fi, contrar percepției moderne fondatoare, un factor stabilizator – religia trecând la rândul ei printr-un proces de adaptare, mai mult sau mai puțin reușit, la datele modernității – și un garant critic, dar nu mai puțin loial, al culturii politice articulate timp de mai multe secole și care, mai ales în ceea ce privește drepturile omului, se revendică, fie și rezidual, din antropologia biblică.

Fără a intra în alte detalii ale discuției încă în plină desfășurare despre post-secularizare și recalibrarea raportului dintre religie și politică, dar și despre tensiunea în creștere dintre acestea, mai ales în lumea musulmană, reținem pentru moment, legat de tema noastră, că problematica familiei trebuie plasată în contextul mai larg al dilemelor cu care se confruntă generic statul și organismul social.⁴ După ce timp de decenii, familia a fost considerată o paradigmă depășită sau cel puțin concurată de diversele curente de emancipare și de individualizare (tip Diogene), iată că acum, în plină criză financiară și etică, revenirea la valorile ei nu mai pare imposibilă. Dimpotrivă. Cum ne arată și cele două paradoxuri amintite mai sus, necesitatea existenței unui rezervor alternativ de identitate, motivație și discernământ este resimțită din plin. Iată de ce, poziția Bisericii (generic vorbind) este interogată și articularea ei nu trebuie să întârzie. Evident, atât documentele magisteriului catolic, cât și pozițiile ortodoxe sau cele la nivel inter-confesional dau mărturia preocupării constante pentru demnitatea omului, dreptul la viață, sacralitatea familiei și educația tinerelor generații. Ce se întâmplă însă în trecerea de la nivelul declarativ la cel practic?

Ei bine, în ceea ce privește situația noastră locală, constatăm o surprinzătoare tăcere a cultelor religioase pe marginea agendei de reforme, majoritatea vizând direct sau indirect statutul familiei. De la sistemul de sănătate la cel de justiție și de la educație la pensii, în ultimii ani, pe fundalul crizei sau doar, cum ar spune unii, folosindu-se de aceasta ca de un pretext, România a cunoscut cele mai profunde schimbări legislative din ultima jumătate de secol în domenii esențiale. Toate, fără excepție, au o puternică și inevitabilă componentă social-teologică. Pentru a oferi doar câteva exemple, discuția despre venitul minim garantat nu poate fi purtată fără referința la solidaritate și subsidiaritate. La fel, revizuirea sistemului asistențial. Tot în sfera și preocuparea eticii creștine se află și aspectele privind dreptul la muncă, raportul dintre valoarea muncii și salariu, timpul muncii și garantarea demnității umane în cazul șomajului. În același orizont, depinzând aici de voința actorilor privați din economie, se înscriu programul magazinelor, la noi fiind deschise și duminica, abuzul în media de simboluri religioase în scopuri publicitare, încălcarea sistematică a monopolului asupra obiectelor de cult etc. De la reformele structurale la prevederile care reglementează viața cotidiană, România se află în plin șantier.⁵ Așa cum observăm, lucrările nu sunt mereu coordonate, timpii morți alternând cu entuziasme de scurtă durată. În tot acest proces lipsește de mai bine de două

⁴ Vezi cu titlu exemplar o introducere în politicile familiei și mutațiile cultural-sociale în curs de desfășurare, N.Charles/ C.A. Davies/ C. Harris, *Families in Transition. Social change, family formation and kin relationships*, Bristol 2008.

⁵ O excelentă panoramă a șantierului României sociale de la această oră oferă sinteza de dimensiuni monumentale (la propriu!), G. Neamțu (ed.), *Tratat de asistență socială*, Iași 2011.

decenii vocea Bisericii (tot generic vorbind): expertiza etică, poziția în favoarea celor fără lobby, atragerea atenției asupra unor abuzuri actuale sau viitoare (prin aplicarea legilor prost gândite sau viciate de interese), denunțarea publică a inegalităților, a domniei asupritoare a profitului, a lipsei de grijă față de natură sau patrimoniul cultural-religios. Aceste instrumente, perfect legale și compatibile cu statul de drept, mai ales în context post-secular, sunt rareori folosite. În schimb, cultele religioase par să fie preocupate exclusiv cu sine, cu problemele interne, ceea ce însă nu înseamnă că angajamentul lor social, punctual, trebuie minimalizat. Dilema rezidă în faptul că oricât de mare ar fi efortul filantropic-diaconal al cultelor, acesta nu este nici pe departe suficient. Motiv de a adăuga inițiativei care se consumă la nivel de proiect limitat curajul angajării în construirea unui proiect mai mare de societate. Or, participarea cultelor religioase la proiectul de societate pe care îl merită România implică asumarea funcției profetice, exercitarea libertății evanghelice, ieșirea din egoismul confesional și din dependența prea accentuată de fondurile statului, în ciuda parteneriatului cu acesta, limitarea avântului patrimonial, ca și când doar zidurile, vechi și noi, ar conta, practicând o grijă mai mare pentru om, chipul lui Dumnezeu întrupat.⁶

Formulând o concluzie de etapă, este imposibil să construim binele comun numai dacă ne gândim la binele nostru. Acesta este abia începutul: înainte de a fi bine pentru cât mai mulți (evit să spun pentru *toți* pentru că aș cădea în logica *totalitarismului social*), trebuie să fie bine măcar unora. Ceea ce urmează este pasul pe care îl fac (sau nu) cei cărora le este bine spre un bine mai larg. Spațiul unde se construiesc și se verifică zilnic aceste abilități ale integrării binelui personal în binele comun este familia. Iată de ce, revenind la tezele lui Böckenförde și Kirchof, dar și la viziunea despre *ecclesia domestica* în calitatea ei de pandant la *ecclesia publica*, rolul familiei trebuie repus în centrul acțiunii și mesajului creștin de azi. Cum însă provocarea majoră este în continuare de natură demografică, să vedem în ce constă ambivalența periculoasă a creșterii într-o parte și a descreșterii în alta a populației.

Ambivalența demografică: între prea puțin și prea mult

7.000.000. Acesta era numărul probabil al locuitorilor planetei la finele lui 2011. Nașterea Domnului Iisus Hristos a coincis așadar anul trecut cu venirea pe lume a celui care, foarte probabil în Africa, a rotunjit fără să știe statistica umanității. Potrivit unui studiu publicat de Institutul Național de Studii Demografice (Paris)⁷, realizat paralel cu cele similare făcute de ONU⁸ și Banca Mondială⁹, viteza înmulțirii populației este deosebit de mare în ciuda conflictelor militare locale și regionale, din ce în ce mai numeroase, a catastrofelor naturale, a sărăciei sau a epidemiilor. Contrazicând flagrant ipoteza lui Malthus, potrivit căreia numărul locuitorilor crește în progresie geometrică,

⁶ Despre posibila arhitectură a parteneriatului dintre stat și cultele religioase, vezi R. Preda, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice* (= Theologia Socialis 12), Cluj-Napoca 2010, 279-313.

⁷ Vezi pagina electronică a Institutului la adresa <http://www.ined.fr/>, accesată la 20 februarie 2012.

⁸ Vezi 2011 State of World Population Report pe pagina oficială a ONU, <http://www.unfpa.org/swp/>, accesată la 20 februarie 2012.

⁹ Vezi tabelul creșterii și descreșterii populației pe țări, actualizat anual, pe pagina Băncii Mondiale, <http://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.GROW>, accesată la 20 februarie 2012.

în timp ce mijloacele de subzistență cresc în progresie aritmetică, fapt care ar însemna, cinic formulat, că doar războaiele și alte fenomene distrugătoare în masă mai pot „regla” echilibrul demografic, iată că natalitatea este la cele mai înalte cote tocmai în zone dificile precum Africa subsahariană, Orientul Apropiat, India și chiar Afganistan. Simpla enumerare a țărilor cu cea mai mare densitate demografică, eterogene din punctul de vedere al condițiilor de viață, ne arată că nu putem identifica o regulă general valabilă, un raport univoc de cauzalitate. Astfel, cum era de așteptat, în fruntea clasamentului se află în continuare China (1,33 miliarde), urmată de aproape de subcontinentul indian (1,17 miliarde), pentru ca abia la o mare distanță să se poziționeze Statele Unite ale Americii (306,8 milioane), urmate de Indonezia (243,3), Brazilia (191,5), Pakistan (180,8) și Nigeria (162,3). Aceste cifre nu sunt însă și indicatori ai creșterii demografice *actuale*, China, de pildă, având o stagnare vizibilă, asemeni SUA. Continentul african este de departe cel mai prolific, populația sa fiind estimat să crească în mai puțin de un secol, adică până în 2100, la aproximativ 4 miliarde. Datele studiului ne arată cât de razantă este curba ascendentă la nivel global și istoric. Dacă primul miliard a fost atins în 1800, cifra s-a dublat în mai puțin de un secol și jumătate după aceea, în 1930, pentru a ajunge alte trei decenii mai târziu la 3 miliarde. Între 1960 și 1974, adică în nici măcar două decenii, planeta număra 4 miliarde. În 1987 a fost atinsă limita de 5 miliarde. De atunci, din 12 în 12 ani, în 1999 și 2011, s-a mai adăugat câte un miliard. La sfârșitul secolului abia început, mai precizează studiul citat, cifra locuitorilor planetei va ajunge și poate va depăși 10 miliarde.

Ce implicații au aceste cifre? Este factorul demografic atât de important? Ei bine, nu doar *cantitatea*, numărul locuitorilor, este aici relevantă, ci nu în ultimul rând *calitatea*, identitatea noilor generații, modul cum populații întregi văd realitatea, o contestă și o modelează. Mai repede decât pe calea conflictelor armate, harta lumii este permanent redesenată demografic, nefiind vorba doar de rata nașterilor sau de gradul de îmbătrânire al populației, ci inclusiv de mișcările de imigrare și respectiv emigrare. Tributari imaginii statului național modern, centrat pe miezul său cultural și populațional istoric, perceput ca fiind imuabil, nu mai suntem conștienți că în plin secol XXI au loc adevărate migrații de la sud către nord și de la est la vest. Doar anul trecut, de pildă, aproape 200 000 de persoane au imigrat în Franța. Tot în 2010, Canada a oferit unui număr de 280 636 de imigranți rezidența permanentă. Asemeni plăcilor tectonice din geofizică, echilibrul social al lumii este rezultatul unor procese la mare adâncime care, episodic, erup la suprafață, lăsând în urmă noi forme de relief, noi situații. Pe lângă amploarea exploziei demografice din ultimele decenii și a fenomenului imigraționist, un alt factor care grăbește reconfigurarea reperelor știute până acum este globalizarea tradusă printr-o capacitate comunicațională și de transport fără precedent. Milioane de oameni se află zilnic în avioane, mașini sau trenuri, alte miliarde de contemporani transmit și primesc informații din toate punctele globului, participă indirect la evenimentele majore, urmăresc cu interes la televizor o nuntă regală sau se lasă cuprinși de febra unui campionat sportiv. Tuturor acestora se adaugă o categorie de „turiști” fără voie. Potrivit datelor Înalțului Comisariat al ONU pentru Refugiați, peste 40 de milioane au trebuit să își părăsească în 2010 țările de origine.¹⁰

¹⁰ Înalțului Comisariat al ONU pentru Refugiați îi corespunde acum o Agenție ONU dedicată refugiaților, semn că problema s-a acutizat în ultimele decenii. Vezi adresa oficială, <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/rtx/home>, accesată la 20 februarie 2012.

Recentele răsturnări politice din Maghreb au avut printre altele și efectul îngroșării rândurilor refugiaților, dintre care nu puțini doresc să ajungă, la capătul unei traversări aventuroase a Mediteranei, în Europa.¹¹

Dinamica demografică este, cum am sugerat deja, orice altceva dar nu liniară. În timp ce pe continentul african asistăm la o adevărată explozie, în ciuda degradării condițiilor de viață oricum precare, Europa își confirmă din punct de vedere statistic poziția de „bătrân continent”. Pentru a parafraza un politician german, problema Europei în general este nu creșterea numărului populației planetei, ci scăderea alarmantă a numărului propriilor cetățeni. Evoluția demografică a ultimelor decenii, mai ales după cel de al doilea război mondial, arată foarte limpede cum odată cu creșterea nivelului de trai, a siguranței materiale și a speranței de viață, familia europeană s-a micșorat, copiii singuri la părinți devenind regula. Aceștia moștenesc în întregime resursele pe care altă dată le-ar fi împărțit cu frații lor, ceea ce le influențează mentalitatea și comportamentul. Contractul dintre generații este rupt și piramida populațională complet răsturnată, din ce în ce mai mulți vârstnici fiind în seama a din ce în ce mai puțini tineri. Însuși statul social european, admirat și invidiat de non-europeni, începe să prezinte simptomele suprasolicitării, sistemul medical sau cel al pensiilor fiind pe termen mediu în pericol să se prăbușească. În acest context, prezența imigranților, a turcilor în Germania sau a algerienilor în Franța, pentru a da doar două exemple, având familii mari și fiind capabili să preia o serie de munci și servicii pe care „indigenii” nu mai sunt dispuși să le presteze, se dovedește o soluție de moment și o problemă de durată.

Chestiunea raportului dintre populațiile istorice și alogeni în țările europene având o etnogenază complet diferită de cea a SUA, a Canadei sau a Australiei, construite oricum de la bun început pe fluxurile diferite de imigranți, este una dintre cele mai delicate de pe agenda publică. Dezbaterea provocată în spațiul de limbă germană, în urmă cu mai bine de un an, de cartea lui Sarrazin¹², al cărei titlu ar putea fi tradus cam așa: *Germania se autodesfășinează. Cum ne jucăm noi cu propria țară*, a fost deosebit de sugestivă pentru mai multe fenomene în același timp: de la refuzul sistematic al clasei diriguitoare de a se confrunta obiectiv, dincolo de ideologie, cu problematica imigraționistă și cu limitele multiculturalismului de până acum la polarizarea excesivă prin cultivarea fie a unei corectitudini politice agresive, fie a unei xenofobii deopotrivă de violentă. Interesant este faptul că fronturile nu traversează doar comunitățile de străini, ci mai cu seamă peisajul politic autohton, disensiunea între stânga și dreapta fiind pe marginea măsurilor imigraționiste mai mare decât în legătură cu cele economice.¹³ Dezacordul îl regăsim

¹¹ Vezi cu titlu exemplar recenta decizie a Curții Europene a Drepturilor Omului (CEDO) de la Strassbourg în legătură cu politicile imigraționiste, Hirsi Jamaa *versus* Italia, pe pagina oficială a Curții, http://www.echr.coe.int/ECHR/Homepage_Fr/, accesată la 20 februarie 2012.

¹² T. Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München 2010.

¹³ O foarte utilă analiză a politicilor imigraționiste și de integrare ale Germaniei actuale oferă cartea fostei președinte a Bundestag-ului, R. Süßmuth, *Migration und Integration: Testfall für unsere Gesellschaft*, München 2006. Tot aplicată Germaniei este și analiza sociologică a consecințelor dezecilibrelor demografice a lui F.-X. Kaufmann, *Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen*, Frankfurt am Main 2005. Cum se poate ieși din tendința descrescătoare a natalității, vezi mai departe considerațiile lui M. Wingen, *Die Geburtenkrise ist überwindbar: Wider die Anreize zum Verzicht auf Nachkommenschaft* (= Connex – gesellschaftliche Studien 4), Graftschaft 2004.

inclusiv în discuția dacă Turcia trebuie sau nu să adere la UE. Un aspect important în toate aceste confruntări îl reprezintă fără îndoială identitatea religioasă a alogenilor. În discursul cercurilor islamiste din Germania sau din alte țări ale Europei de Vest, dar și din Bosnia sau Kosovo, se poate citi cel mai bine de ce este atât de mare distanța dintre imigrare și integrare. În orice caz, cu deja peste 12 milioane de musulmani în mai puțin de jumătate de secol, majoritatea născuți aici, Europa nu va putea ocoli această temă multă vreme de acum încolo. Altminteri formulat, ar fi eroare majoră, mai ales din partea decidenților politici, să nu se recunoască raportul din ce în ce mai strâns dintre profilul demografic și cel social, cultural sau religios, din această perspectivă Europa fiind pentru unii analiști un continent în curs de colonizare.¹⁴

România oferă din punct de vedere demografic o imagine foarte „europeană”. Pe de o parte, înainte de a ne bucura de standardele UE, dăm semne de îmbătrânire precum statele prospere. Potrivit datelor prezentate în iunie 2011 de Agenția Europeană de Statistică (Eurostat), populația României va ajunge în 2060 la aproximativ 17 milioane, ponderea bătrânilor urmând să fie peste media UE.¹⁵ La concluzii similare ajunge și raportul ONU publicat tot în vara anului trecut. Sigur, statistica este o știință a probabilităților calculate prin modele matematice, ceea ce însă nu înseamnă că tendințele descrise nu trebuie luate în serios. Pe de altă parte, românii sunt una dintre cele mai mobile națiuni. După 1989, exilul anticomunist s-a transformat rapid într-o diasporă economică, pe cât de puternică financiar pe atât de derutată în țesătura ei socială. Doar în cadrul UE trăiește o comunitate de aproape 3 milioane de români plecați. În anul economic de vârf 2008, românii din străinătate au transferat în țară peste 9 miliarde de dolari, una dintre urmările crizei de după aceea fiind înjumătățirea treptată a sumei, fapt reflectat în balanța de plăți.¹⁶ Costurile sociale sunt însă contradictorii: dorind să muncească pentru un viitor mai bun, părinții și-au lăsat copiii rudelor sau vecinilor din țară, fenomenul straniu al semi-orfanilor temporari fiind între timp intens mediatizat. Migrația forței de muncă se resimte acasă, la ora actuală România având, potrivit statisticii din august 2011 a Organizației Internaționale a Muncii, doar 53% din populație implicată într-un raport economic.¹⁷ Dacă scădem de aici pe cei aproximativ 1,5 milioane de angajați ai statului (la mijlocul lui 2010), pe șomeri și pe cei activi pe piața neagră a muncii, atunci avem imaginea reală a antreprenoriatului românesc la două decenii de la căderea comunismului.

2011 a fost declarat de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din România anul omagial (sic!) al sfântului botez și al sfintei cununii. În afara deja obișnuitelor simpozioane, mai mult sau mai puțin inspirate, un lucru este cert: majoritară fiind, Bisericii Ortodoxe îi revine o misiune spirituală și socială de o importanță capitală. Ceea ce în secolele trecute a fost lupta de apărare și apoi de emancipare națională este azi, în fața

¹⁴ În această direcție merge analiza lui W. Laqueur, *The Last Days of Europe: Epitaph for an Old Continent*, New York 2007.

¹⁵ Vezi pagina oficială a Eurostat, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/eurostat/home/>, accesată la 20 februarie 2012.

¹⁶ O statistică istorică, la zi, a balanței de plăți vezi pe pagina Băncii Naționale a României, <http://www.bnro.ro/Raport-statistic-606.aspx>, accesată la 20 februarie 2012.

¹⁷ Vezi pagina oficială, <http://www ilo.org/global/statistics-and-databases/lang-en/index.htm>, accesată la 20 februarie 2012.

acestor date și tendințe demografice, necesitatea de a promova cultura vieții. Din păcate, mesajul anti-avort al Bisericii nu se face auzit suficient în societatea românească de azi. La fel, cum am amintit deja, nu avem o voce distinctă, avizată și constructivă într-o perioadă de reformare a politicilor sociale, majoritatea măsurilor afectând de o manieră sau alta familia. În ciuda parteneriatului social dintre stat și cultele religioase, marile decizii se iau după criterii exclusiv contabile. La nivel pastoral, parohial, nu acordăm atenția cuvenită catehezei prenuptiale, taina căsătoriei fiind oficiată ca un serviciu contra cost, programat în consecință, iar nu ca încununare a unui parcurs spiritual al viitorilor miri și al nașilor sub îndrumarea preotului. Însuși faptul de a fi rupt cununia de liturghie este problematic și, la rigoare, împotriva spiritului canoanelor.¹⁸ Ca să nu mai amintim și de transformarea momentului bapțial într-un eveniment monden, fără nicio conotație mistagogică, de întărire în credință a familiei celui botezat. Toate aceste minusuri nu le putem îndrepta decât dacă ne asumăm în profunzime consecințele nașterii celui care a venit pe lume pe când populația era departe de primul miliard, dar când, iată, se făceau deja recensăminte și statistici.

Familia ca temă social-teologică: documentul rus din 2000

Receptate cu precădere în mediile non-ortodoxe, documentele social-teologice ale Bisericii Ortodoxe din Rusia, mai ales din 2000 încoace, au reușit să ocupe cumva rubrica etică a ortodoxiei în ansamblu. Frecvent, la întrebarea dacă teologia ortodoxă are și o componentă etică, răspunsul indică documentele redactate la Moscova. Din rațiuni de spațiu, nu este cazul să intrăm în detaliile acestei situații. Ceea ce însă ar merita să fie precizat, chiar și în treacăt, este faptul că ortodoxia universală nu cunoaște un centru doctrinar și canonic dinspre care să emane poziții sau declarații. Evident, scaunului de Constantinopol îi revine în continuare un loc de cinste, iar patriarhul ecumenic este în ierarhia ortodoxă *primus inter pares*. Nu este mai puțin adevărat că datorită angajamentului ecologic al patriarhilor Dimitrie și Bartolomeu, ortodoxia s-a făcut mai bine cunoscută în ultimele decenii și a contrazis clișeul larg răspândit că ar fi o Biserică eminentemente meditativă, contemplativă, pasivă și paseistă, aproape deloc ancorată în realitatea prezentă.

Documentul *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, aprobat de către Sinodul jubiliar din 2000, este în contextul doar schițat mai sus un reper, fără să aibă și caracterul unui model obligatoriu.¹⁹ Ignorând pentru moment disputa privind încadrarea lui într-o anumită tipologie de document teologic, el oferă o sinteză a principalelor afirmații ortodoxe pe marginea unei agende sociale de maximă actualitate. Asemeni unui alt document rus, mai redus ca dimensiuni, dedicat drepturilor omului și publicat în 2008²⁰, cel din 2000 a fost superficial receptat la noi, bucurându-se în schimb de traduceri și

¹⁸ Posibile puncte de plecare în regândirea pastorației pre-nuptiale și a celebrării Tainei Cununii pot oferi experiențele diasporei ortodoxe. Vezi, de pildă, C. Joanides, *Attending to Your Marriage: A Resource for Christian Couples*, Minneapolis 2006; J. Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, Crestwood (New York) 2000.

¹⁹ Traducerea românească în I. Ică jr./ G. Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente — documente — analize — perspective*, Sibiu 2002, 185-266. Documentul poate fi găsit și în format electronic la adresa <http://www.teologia-sociala.ro/index.php/ro/biblioteca-iso/documente>, accesată la 20 februarie 2012.

²⁰ Și acesta poate fi găsit în format electronic la adresa indicată în nota anterioară.

comentarii largi în spațiul inter-confesional apusean. Ne oprim aici asupra capitolului dedicat „Problemelor moralității personale, familiale și sociale” nu doar pentru a ilustra tema conferinței noastre, dar și din dorința facilitării procesului de *receptio* a documentului în ansamblu. Acest fapt justifică, după mine, citarea *in extenso* a pasajelor relevante.²¹

Prima secțiune a capitolului X, „Problemele moralității personale, familiale și sociale”, trece în revistă principalele date ale referatului facerii din revelația biblică și atinge o problemă importantă din punctul de vedere al raportului dintre asceză și viața de cuplu: „Dând o înaltă apreciere ascezei fecioriei de bunăvoie de dragul lui Hristos și al Evangheliei și recunoscând rolul deosebit al monahismului atât în istorie, cât și în viața sa contemporană, Biserica n-a discreditat niciodată căsătoria, ci i-a condamnat pe cei care degradau relațiile conjugale dintr-o năzuință greșit înțeleasă spre curăție”.²²

Cunoscută și drept „căsătoria albă” (în rusă: белый брак), înțelegerea soților de a trăi în abstenență, nemotivați fiind nici de vârstă și nici de boală, ca și cum ar fi frate și soră la propriu, este considerată în mod eronat de unii drept alternativă la monahism, ceea ce deformează nu doar viața călugărească, dar și sensul familiei. Documentul teologic rus sancționează aici o practică relativ răspândită în perioada comunistă, când numărul mănăstirilor era foarte mic. Autorii textului aduc în sprijinul corectivului lor argumente biblice, din tradiția canonică și din legislația bisericească locală: „Apostolul Pavel, care personal alesese fecioria și-i îndemna pe alții să-l imite în aceasta (1Cor 7,8), îi condamnă însă pe cei care vorbesc ‚cu fățarnicia unor mincinoși însemnați cu fierul roșu în propriile lor cugete oprind de la căsătorie...’ (1Tim 4,2–3). Canonul 51 apostolic spune: ‚Dacă cineva se abține de la căsătorie... nu pentru nevoința înfrânării, ci din silă față de ea, uitând că Dumnezeu, care l-a făcut pe om, l-a făcut bărbat și femeie și defăimând în acest chip lucrarea Creatorului, sau să se îndrepte sau să fie depus și scos afară din Biserică’. Această regulă e dezvoltată de canoanele 1, 9, 10 ale Sinodului din Gangra: ‚Dacă cineva blamează căsătoria, sau detestă și se scârbește de femeia credincioasă și cucernică care se culcă cu bărbatul ei sau o blamează ca și cum n-ar putea intra în Împărăția [lui Dumnezeu], să fie anatema. Dacă cineva trăiește în feciorie sau în înfrânare, abținându-se de la căsătorie din scârbă față de ea, nu de dragul frumuseții și sfințeniei fecioriei, să fie anatema. Dacă cineva dintre cei care trăiesc în feciorie pentru Domnul se va înălța deasupra celor uniți prin căsătorie, să fie anatema’. Referindu-se la aceste canoane, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, în hotărârea sa din 28 decembrie 1998, a subliniat ‚inadmisibilitatea unei atitudini negative sau arogante față de căsătorie’”.²³

A doua secțiune a capitolului trece în revistă încadrarea căsătoriei în dreptul roman, modul cum a fost definită și practică, noutățile survenite odată cu creștinismul. În afara citatului arhicunoscut și controvers interpretat, mai ales în exegeza feministă, din Efeseni 5,22-33, documentul face o precizare de istorie liturgică deosebit de prețioasă: „Pentru creștini, căsătoria a devenit nu un simplu contract juridic sau un mijloc de perpetuare a

²¹ Vezi și un comentariu pe larg, R. Preda, *Concepția socială a Bisericii Ortodoxe din Rusia. Introducere, document & comentariu* (= Theologia Socialis 18), Cluj-Napoca 2011.

²² Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse, <http://www.teologia-sociala.ro/index.php/ro/biblioteca-iso/documente>, X, 1.

²³ Fundamentele concepției sociale, X, 1.

speciei și satisfacere a unor nevoi naturale vremelnice, ci, potrivit sfântului Ioan Hrisostom, 'o taină a iubirii', o unire veșnică a soților în Hristos. De la început, creștinii au pecetluit căsătoria prin binecuvântarea Bisericii și totodată împărtășirea de Euharistie, care este cea mai veche formă de săvârșire a tainei căsătoriei.²⁴

Critica pe care am enunțat-o mai sus în legătură cu ruperea tainei căsătoriei de sfânta liturghie este, iată, confirmată. Acum, legat de aspectul juridic, fără a deschide o dezbatere inter-confesională, ar fi de spus că există în continuare o diferență notabilă între percepția ortodoxă și cea catolică privind căsătoria ca act contractual. În timp ce ortodoxia insistă pe comuniunea de credință și iubire a mirilor, de unde și deschiderea către *οἰκονομία*, tradiția canonică latină a dezvoltat un adevărat drept matrimonial, pe alocuri excesiv de reglementat și, să o recunoaștem, dificil de mijlocit mentalității omului de azi. Aș dori, în contextul dat, să evoc pe scurt vizita la Rota Romana din Palazzo della Cancelleria de pe Corso Vittorio Emanuele II. Având privilegiul de a fi invitatul personal al decanului auditorilor, am petrecut o zi întreagă în discuții tehnice privind diferitele *procederi* în cazurile de anulare a căsătoriei, de identificare a motivelor, de citare, inclusiv *in absentia*, a martorilor etc. Am văzut cu uimire șirul interminabil de dosare și enorma corespondență zilnică, primită din întreaga lume. O mică armată de oameni deosebit de inteligenți, majoritatea fiind doctori în drept profan și eclezial deopotrivă, iar unii profesori, se ocupau cu ceea ce, metaforic, nemții numesc *Leichenprozesse*: cele mai multe persoane dintre părțile implicate nici nu știau că sunt judecate la Roma, procesele fiind de regulă inițiate de dioceze și în cele mai multe cazuri unilateral, adică de fostul soț sau fosta soție interesați/interesate de o dispensă în vederea unei viitoare, „adevărate” căsătorii. Mai amintesc aici, tot cu titlu personal, de situația unui bun prieten, catolic și eminent profesor de istoria religiilor, care este de aproape o viață exclus sacramental din viața Bisericii latine pentru faptul de a se fi căsătorit cu o protestantă divorțată, el fiind însă la primul și unicul mariaj. Limitele contractuale odată depășite, legătura eclezială pare să fie pusă fundamental sub semnul întrebării. Nu insist. Au fost, cum spuneam, doar două observații marginale prin care am dorit să subliniez că, adusă în contact cu viața, teologia își dezvăluie nu doar frumusețea.

Revenind la documentul rus, tot în a doua secțiune a capitolului, autorii acceptă că Biserica recunoaște căsătoriile încheiate doar civil, cu condiția să nu fie între rude apropiate. Este abordată și situația celor care, pe durata comunismului, nu au putut să încheie și căsătoria religioasă, documentul exprimându-se împotriva rigorismului unor preoți care nu vedeau/văd cu ochi buni astfel de familii: „Pe 28 decembrie 1998, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse afirma cu regret că „unii duhovnici tind să considere ilegale căsătoriile civile sau să ceară desfacerea căsătoriei dintre soți care, dintr-un motiv sau altul, au trăit împreună mulți ani fără săvârșirea cununiei în biserică... Unii păstori duhovnici nu primesc la Împărtășanie pe cei care trăiesc împreună «necununați», socotind astfel de căsătorii drept desfrânare”. În rezoluția Sinodului se subliniază că „insistând asupra necesității căsătoriei bisericești, Sinodul amintește păstorilor că Biserica Ortodoxă respectă și căsătoria civilă”²⁵.

²⁴ Fundamentele concepției sociale, X, 2

²⁵ Fundamentele concepției sociale, X, 2

Precizarea este importantă dacă ținem cont că, în 2000, dar și acum, procentul celor necununăți sau chiar nebotezați din Rusia post-comunistă este în continuare semnificativ. Documentul insistă în continuare pe fundamentul spiritual al unei vieți de familie, credința comună fiind liantul cel mai durabil dintre soți: „Comunitatea de credință a soților care sunt membri ai trupului lui Hristos este o condiție esențială pentru o căsătorie autentic creștină și bisericească. Numai familia unită în credință poate deveni acea ‚biserică din casă’ (Rom 16,5, Filim 1,2), în care soțul și soția cresc alături de copiii lor în desăvârșire spirituală și în cunoașterea lui Dumnezeu. Absența unanimității este o amenințare serioasă la adresa integrității unirii conjugale. Tocmai de aceea Biserica consideră de datoria ei să-i îndemne pe credincioși să se căsătorească ‚numai în Domnul’ (1Cor 7,39), adică să se căsătorească numai cu persoane care le împărtășesc convingerile religioase”.²⁶

Cum realitatea socială este marcată de diversitate, problema căsătoriilor mixte nu putea lipsi din capitolul dedicat familiei de documentul rus. Astfel, textul insistă asupra faptului că Biserica, de la începuturile sale istorice, a privit inclusiv căsătoria dintre un creștin și o necreștină ca fiind deja un pas bun. Ulterior, poziția avea să fie întărită în direcția acceptării doar a căsătoriei între coreligionari. Cum aceasta nu este, mai ales într-o lume precum cea de azi, mereu posibilă, Biserica trebuie să facă dovada unei abordări nuanțate, fapt important inclusiv din perspectiva dialogului inter-confesional la nivel local și mondial: „În conformitate cu vechile prescripții canonice Biserica nu sfințește nici astăzi prin cununie căsătoriile contractate între ortodocși și necreștini, recunoscându-le însă legalitatea și nu socotește că cei ce se găsesc în ele trăiesc în desfrâu. Plecând de la considerații de economie pastorală, Biserica Ortodoxă Rusă consideră și astăzi ca și în trecut posibilă celebrarea căsătoriilor între creștinii ortodocși și cei catolici, sau cu membri ai vechilor Biserici Orientale și protestanți care mărturisesc credința în Dumnezeu Tri-Unic, cu condiția ca astfel de căsătorii să aibă binecuvântarea Bisericii Ortodoxe iar copiii să fie creșcuți în credința ortodoxă. Această practică a fost menținută în ultimele secole în majoritatea Bisericilor Ortodoxe”.²⁷

Accentul în următoarea secțiune este pus pe chimia interioară a familiei, pe crizele și modul de a le depăși în duh creștin. Rata mare a divorțurilor în Rusia, dar și la noi, îndreptățește îngrijorarea față de acest fenomen care trădează, nu de puține ori, lipsa maturității, înainte de toate a celei spirituale: „Situția de azi, în care un număr însemnat de căsătorii se destramă îndeosebi printre tineri, produce o îngrijorare profundă. Situația a devenit o adevărată tragedie atât pentru persoane, cât și pentru popor.”²⁸

După ce arată că adulterul este singurul motiv major pentru divorț, documentul trimite la necesitatea unei pastorații de criză, insuficient practicată nu doar pentru că familiile aflate în asemenea situații nu caută ajutorul Bisericii, dar și pentru că, așa cum putem constata la noi, preoții înșiși nu sunt mereu pregătiți, formați pentru a se confrunta cu situații limită: „În cazul conflictelor de cele mai diferite genuri dintre soți, Biserica vede sarcina ei pastorală în folosirea tuturor mijloacelor aflate la dispoziția sa (învățătura,

²⁶ Fundamentele concepției sociale, X, 2

²⁷ Fundamentele concepției sociale, X, 2

²⁸ Fundamentele concepției sociale, X, 3

rugăciunea, participarea la sfintele taine) pentru salvarea integrității căsătoriei și prevenirea divorțului. Clericii sunt chemați să vorbească cu cei care doresc să se căsătorească explicându-le importanța și responsabilitatea pasului pe care urmează să-l facă.²⁹

În fond, cel puțin în ultimele două decenii, nu am observat o creștere a interesului formatorilor noștri (mă refer la Biserica Ortodoxă) pentru fructificarea pastorală a disciplinelor „profane” ajutoare precum psihologia sau, de ce nu, psihanaliza. Dincolo de lipsa de experiență și vârsta tânără, care nu sunt în sine nici virtuți, dar nici dezavantaje, bagajul cognitiv al unui viitor preot este la acest capitol de regulă înspăimântător de sărac. Or, ar fi util să se insiste pe caracterul dialogal, complementar sfintei taine a spovedaniei, preotul fiind nu doar un părinte care își apără principiile, ci inclusiv un prieten capabil să înțeleagă și să aplice regula duhovnicească în cunoștință de cauză, de la o situație la alta.

Documentul teologic rus ajunge să enumere și celelalte motive care pot justifica, în cele din urmă, divorțul, inclusiv din perspectivă bisericească. Putem aici identifica o dublă țesătură, prevederile nomocanonice bizantine amestecându-se cu elemente luate din dreptul eclezial latin. Textul face deloc întâmplător trimitere la o rezoluție a Sinodului neîncheiat din 1918, momentul scurt de emancipare al ortodoxiei din Rusia de sub tutela statului țarist, pentru a intra imediat sub controlul celui comunist: „În 1918, în ‚Rezoluția sa cu privire la motivele defacerii căsătoriei consfințite de Biserică’, Soborul local al Bisericii Ortodoxe Ruse recunoștea drept motive valide, pe lângă adulter și o nouă căsătorie din partea uneia dintre părți, motive precum căderea din ortodoxie a unuia dintre soți, perversiunile și viciile contrare firii, impotența tănuită înainte de căsătorie care înaintea în timpul căsătoriei sau apare ca urmare a unei automutilări intenționate, contractarea leprei sau a sifilisului, dispariția îndelungată fără veste, condamnarea la pedepse unite cu privarea de toate drepturile, atentatele la viața și la sănătatea soțului sau copiilor, incestul, bolile mentale incurabile și abandonarea cu rea intenție a unuia dintre soți. În prezent, pe această listă a motivelor defacerii căsătoriei mai apar și îmbolnăvirea de SIDA, constatarea medicală a unui alcoolism cronic sau dependențe de droguri, sau comiterea de femeie a unui avort fără consimțământul soțului”.³⁰

În același ton realist, adică iconomic, textul descrie cadrele între care poate funcționa îngăduința Bisericii față de slăbiciunile umane. Să mai remarcăm aici și enunțarea necesității catehezei pre-nupțiale, un instrument insuficient folosit, așa cum deja am menționat mai sus: „În scopul educației duhovnicești a celor care se căsătorec și consolidării relațiilor conjugale, clericii sunt îndemnați să explice soților în convorbiri înainte de săvârșirea tainei cununiei că unirea conjugală încheiată în Biserică este indisolubilă, că la divorț se poate recurge numai ca măsură extremă și numai dacă soții au comis fapte definite de Biserică drept motive pentru divorț. Acordul la defacerea căsătoriei bisericești nu poate fi dat de dragul unui capriciu sau pentru ‚confirmarea’ unui divorț civil. Totuși, dacă divorțul este fapt împlinit — mai cu seamă dacă soții trăiesc separat — iar restaurarea familiei nu mai e socotită posibilă, cu consimțământul păstorului poate fi îngăduit divorțul bisericesc. *Biserica nu încurajează în nici un fel a doua căsătorie. Cu toate acestea, potrivit legii canonice,*

²⁹ Fundamentele concepției sociale, X, 3

³⁰ Fundamentele concepției sociale, X, 3

după un divorț bisericesc legal este îngăduită căsătoria a doua a soțului nevinovat. Persoanelor a căror primă căsătorie s-a desfășurat din vina lor le este îngăduită a doua căsătorie cu condiția pocăinței și împlinirii epitiimiilor în conformitate cu canoanele.”³¹

Această teologie iconomică a ortodoxiei este aspectul cel mai frecvent admirat de unii canoniști latini³², absența ei în *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* fiind regretată. Confrunțați cu limitele practice ale inflexibilității canonice, mergând până la renunțarea la comuniunea cu Biserica latină, slujitorii acesteia văd cu ochi buni un principiu prin care duritatea legii este echilibrată de înțelepciunea aplicării ei. Ca să nu persiste nicio confuzie, iconomia nu trebuie însă interpretată, mai ales de către ortodocși, drept ceea ce nu este: un cec în alb pentru greșeli oricum reparabile. Iconomia pune în evidență iubirea lui Dumnezeu față de creație, iar nu complicitatea Acestuia!

Antepenultima secțiune a capitolului din document se dedică intimității care se construiește în interiorul unei familii și riscurilor de a o distruge. Pentru încă o dată este scoasă în evidență valoarea de matrice a familiei, sănătatea sau degradarea unei societăți fiind vizibilă înainte de toate în modul de viață al comunității restrânse.³³ Afirmările despre rolul formativ al familiei, despre importanța constitutivă a afecțiunii în copilărie sunt nu doar profunde din punct de vedere teologic, dar pot fi confirmate inclusiv de psihanaliza clinică. Departe de a oferi un alibi, copilăria nefericită a unor bolnavi psihici, infractori sau inadaptați este momentul în care, la nivel personal, are loc „alungarea din Paradis”, o traumă înăbușită, nu depășită, prin excesul evazionist (droguri și alte adicții) sau prin cel de violență: „Ca biserică domestică, familia e un organism unic, ale cărui mădulare trăiesc și își clădesc relațiile pe baza legii iubirii. Experiența relațiilor familiale îl învață pe om să-și depășească egoismul păcătos și pune bazele unei comunități civice sănătoase. Tocmai în familie, ca într-o școală a pietății, se formează și întărește atitudinea dreaptă față de aproapele, și deci față de poporul nostru și societate ca întreg. Continuitatea vie a generațiilor, care începe în familie, se continuă în iubirea față de strămoși și patrie, în sentimentul participării la istorie. De aceea e atât de primejdioasă distrugerea legăturilor tradiționale între părinți și copii, la care, din nefericire, contribuie mult orânduirea vieții societății contemporane. Diminuarea semnificației sociale a maternității și paternității în favoarea succeselor înregistrate de bărbați și de femei în domeniul profesional duce la considerarea copiilor drept o povară nenecesară, și contribuie de asemenea la creșterea înstrăinării și antagonismului dintre generații. Rolul familiei în formarea personalității este excepțional și nici o altă instituție socială n-o poate înlocui. Distrugerea legăturilor familiale afectează în mod inevitabil dezvoltarea normală a copiilor lăsând în ei pentru toată viața o urmă lungă și într-o anumită măsură de neșters.”³⁴

³¹ Fundamentele concepției sociale, X, 3.

³² O analiză comparativă între dreptul ortodox și cel catolic în privința aplicării iconomiei, cu referință la CIC 1983, dar nu și la CCEO, găsim, de pildă, la T. Schüller, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein kanonischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie* (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 14), Würzburg 1993.

³³ Vezi aici și considerațiile pastorale ale lui G. Kaleda, *Biserica din casă*, București 2006.

³⁴ Fundamentele concepției sociale, X, 4.

Penultima secțiune tematizează rolul și valoarea femeii, situându-se pe linia de mijloc dintre emanciparea de tip feminist și imaginea patriarhală. Iarși, un paragraf deosebit de realist: „Dând o înaltă apreciere rolului social al femeilor și salutând egalitatea lor politică, culturală și socială cu bărbații, Biserica se opune în același timp tendințelor de diminuare a rolului femeii ca soție și mamă. Egalitatea fundamentală dintre sexe nu anulează distincția lor naturală, nici nu înseamnă identitatea chemărilor lor atât în familie, cât și în societate. Îndeosebi Biserica nu poate răstălmăci cuvintele Apostolului Pavel despre responsabilitatea specială a bărbatului, chemat să fie ‚cap femeii’ pe care o iubește așa cum Hristos își iubește Biserica sa, și despre chemarea femeii de a se supune bărbatului ei așa cum Biserica se supune lui Hristos (Ef 5,22–23; Col 3,18). În aceste cuvinte se vorbește desigur nu despre despotismul soțului sau despre robia femeii, ci despre întâietatea în responsabilitate, grijă și iubire. Nu trebuie uitat că toți creștinii sunt chemați să se ‚supună unul altuia întru frica de Dumnezeu’ (Ef 5,21). De aceea, ‚nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul. Căci precum femeia este din bărbat, așa și bărbatul este prin femeie și toate sunt de la Dumnezeu’ (1Cor 11,11–12).³⁵

Ultima secțiune a capitolului despre problemele moralității personale, familiale și sociale din documentul social rus ia în discuție tendința contemporană a sexualizării excesive, a „culturii corpului” (Alexandru Duțu) și a ridicării barierelor culturale, morale și chiar juridice dintre viața de familie și desfrâu sau abuz. Dacă ținem cont de faptul că majoritatea „exportului” de prostituție în Europa occidentală provine din fostele țări ale blocului comunist, atunci să considerăm rândurile de mai jos drept un apel la salvarea umanității, inclusiv în ipostaza desfigurată a acesteia: „Condamnând pornografia și desfrăul, Biserica nu îndeamnă nicidecum la scârba față de trup sau față de intimitatea sexuală fiindcă relația trupească dintre bărbat și femeie este binecuvântată de Dumnezeu în căsătorie unde ea devine izvorul perpetuării neamului omenesc și exprimă iubirea castă, comuniunea deplină și ‚armonia între sufletele și trupurile’ soților, pentru care se roagă Biserica în slujba de celebrare a cununii. Din contră, condamnare merită transformarea acestor relații caste și cuviincioase potrivit planului lui Dumnezeu, și a însuși trupului omenesc în obiectele unei exploatări umilitoare și într-un comerț pentru obținerea de plăceri egoiste, impersonale, lipsite de iubire și degenerate. Din acest motiv, Biserica condamnă invariabil prostituția și propovăduirea așa-zisei iubiri libere, în care intimitatea fizică este cu desăvârșire ruptă de comuniunea personală și spirituală, de spiritul de sacrificiu și de responsabilitatea integrală a unuia pentru altul, care se realizează numai într-o fidelitate conjugală pe viață.”³⁶

Concluzie

Una peste alta, în loc de concluzie, cred că putem desprinde o dublă lecție. Pe de o parte, în ciuda diferențelor de natură canonică, dogmatică și, inevitabil, de mentalitate, constatăm că spațiul etic sau social-teologic este unul al întâlnirilor dintre cele două emisfere ale creștinismului apostolic. Nu doar provocările, dar și soluțiile sunt de multe ori similare.

³⁵ Fundamentele concepției sociale, X, 5

³⁶ Fundamentele concepției sociale, X, 6.

Pe de altă parte, în fața crizei de sens și de coeziune prin care trece Europa de azi, incapabilă să concilieze binele personal cu cel comun, răspunsul pe care îl dă familia – biologică, culturală și spirituală – trebuie să stea în centrul propovăduirii ecleziale. La urma urmelor, consecvenți paradoxului creștinismului ca religie a întrupării, credibilitatea mărturiei despre Dumnezeu depinde într-o proporție covârșitoare de mărturia practică despre om.

FECUNDITATEA TAINEI CĂSĂTORIEI PENTRU BISERICĂ*

IOAN CHIRILĂ**

ABSTRACT. The Fecundity of the Sacrament of Marriage for the Church. The paper proposes an overview of the biblical basis of the family and its offspring while constantly making reference to verses dealing with fertility and/or bareness. The idea of fertility in the Bible has its origin in the divine word addressed to the first family: “Be fruitful and increase in number; fill the earth and subdue it...” (Gn 1,28). While fertility is seen as a sign of divine blessing, bareness is usually understood as a consequence of an unrighteousness life. However, there are quite a few biblical episodes demonstrating that bareness might be a preamble of a special birth, of a person chosen by God to fulfill a special mission, like in the case of Isaac or Samuel, to name just two of them. On a theological level, fertility is determined by the fulfillment of the Law, to which God responds by keeping the covenant promise (Gn 17,2). Parenthood is both bodily and spiritual, the latter being preeminent in the Bible, as well as in contemporary Christian life. Guided by the teachings of the Church, the family is a source of life and the first environment of spiritual education.

Keywords: anthropogenesis, family, marriage, fertility, birth, education, spiritual paternity, ecclesia minima

REZUMAT. Fecunditatea tainei căsătoriei pentru Biserică. Lucrarea abordează fundamentele biblice ale familiei și ale nașterii de prunci, făcând referire la versete care vizează chestiunea fertilității și/sau a sterpiciunii. Ideea fecundității în Scriptură își are originea în cuvântul lui Dumnezeu adresat primei familii: „Creșteți și vă înmulțiți; umpleți pământul și stăpâniți-l...” (Gen 1,28). În timp ce fecunditatea este privită ca un semn al binecuvântării divine, sterpiciunea este în general înțeleasă ca o consecință a unei vieți păcătoase. Totuși, există câteva episoade biblice care demonstrează faptul că sterpiciunea poate fi o perioadă care precede o naștere specială, a unei persoane alese de Dumnezeu pentru a împlini o misiune deosebită, așa cum este cazul lui Isaac sau Samuel, pentru a da doar două exemple. La nivelul teologic, fecunditatea este determinată de împlinirea Legii, la care Dumnezeu răspunde prin respectarea legământului (Gen 17,2).

* Intervenție în cadrul simpozionului internațional *Familia și binele comun*. Organizatori: Il Pontificio Istituto „Giovanni Paolo II“ per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma), Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB, Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla. Cluj-Napoca, 14-15 octombrie 2011.

** Pr. prof. dr. Ioan Chirilă, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă; contact: ioanchirila@yahoo.com.

Zone de specialitate: Vechiul Testament, Arheologie biblică, Limba ebraică. Volume de autor: *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Cluj-Napoca 2010; *Revelation and Knowledge. Meeting through the Word*, Cluj-Napoca 2009; *Fragmentarium exegetic filonian*, 2 vol., Cluj-Napoca, 2001-2002; *Cartea profetului Osea – breviarum al gnoșeologiei Vechiului Testament*, Cluj-Napoca 1999.

Paternitatea este deopotrivă trupească și spirituală, cea din urmă fiind preeminentă în Biblie, precum și în viața creștină contemporană. Îndrumată de învățătura Bisericii, familia este un izvor de viață și primul mediu al creșterii duhovnicești.

Cuvinte-cheie: antropogeneză, familie, căsătorie, fecunditate, naștere, creștere, paternitate duhovnicească, ecclesia minima

Familia nu este un pogorământ, nu este ceva menit doar să alunge singurătatea lui Adam (Gen 2, 18), ci este întregirea/ plenitudinea ființei umane. Și spun aceasta deoarece rămâne în mintea-sufletul nostru cuvântul spus de Adam: „este os din oasele mele și carne din cartea mea”, adică *isab* (אִשָּׁב) din *is* (אִשׁ)...., vor fi amândoi un trup – *lebasar ehad* (לְבָשָׁר אֶחָד) (Gen 2, 23-24). Textul din 2,24 trebuie să fie receptat ca ghid de lectură a textului din Gen 1,26-27, îndeosebi a versetului 27. Aici suntem nevoiți să remarcăm un aspect exegetic general valabil pentru *Cartea Genezei*: lipsa perspectivei cronologice exacte, cartea reunind o serie de narațiuni nefixate foarte precis în timp. De aceea nu vom accesa argumentul preeminenței temporale, în maniera în care îl folosește afântul apostol Pavel în 1Tim 2,13: „căci Adam a fost zidit întâi, apoi Eva”.

În acest context biblic nu se poate vorbi încă despre fecunditate. Pentru a identifica sursa biblică a afirmării ideii/ temei fecundității, trebuie să ne oprim asupra poruncii divine: „creșteți și vă înmulțiți...” (Gen 1,28), text care nu se leagă cu necesitate de ideea mesianică, dar se înscrie, în cazul relecturării firului roșu al Vechiului Testament, în această suită. În acest text, rodniciei îi este alăturată porunca stăpânirii, semn al faptului că puterea zămislirii vieții aduce cu sine responsabilitatea vieții. Or, importanța și sfințenia vieții în concepția evreilor presupunea o dependență directă a bunăstării – manifestate și prin nașterea de prunci – de dreptate: „Ascultă dar, Israele: hotărârile și legile care vă învăț eu astăzi să le păziți ca să fiți vii, să vă înmulțiți și ca să vă duceți să moșteniți acel pământ pe care Domnul Dumnezeuul părinților voștri vi-l dă în stăpânire” (Dt 4,1). Într-o manieră similară, se considera și că păcatul are un impact direct asupra prosperității pământului și a locuitorilor lui¹. Împlinirea dreptății, însă, nu are un caracter individual, ci acela care se bucură de nașterea de prunci poartă și responsabilitatea împlinirii dreptății de către toți aceștia, idee care apare pregnant în formularea poruncilor Decalogului: ”să nu faci în acea zi niciun lucru, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta...” (Ex 20,10), dar care este prezentă constant în ansamblul Vechiului Testament. În același orizont al responsabilității părintești se înscrie și obligația de a-i învăța pe fii Legea și de a le vorbi despre toate lucrările Domnului: „să le spui fiilor și fiilor feciorilor tăi” (Dt 4,9). Aceste conexiuni evidențiază relația dintre puterea zămisitoare de viață și responsabilitate, relație pe care o implică deja porunca din Cartea Facerii. Însă aceeași poruncă indică orizontul împlinirii creației, orizont fixat dincolo de viața aceasta pământească, trecătoare, și care presupune menținerea și desăvârșirea ei în veșnicie².

¹ K.A. Matthews, Genesis 1-11:26, în *The New American Commentary* 1A, Nashville 2001, 175.

² D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, București 2003, 16.

Precizarea telosului creației este anterioară actului căderii. Poate așa se explică bucuria Evei la nașterea primului fiu, bucurie exprimată în sintagma: „am dobândit om de la Dumnezeu” (Gen 4,1), nu sunt blestemată cu sterpiciune căci, iată, mi-a dăruit un fiu! Afirmatia cosmogenezei: „creșteți și vă înmulțiți” ar trebui înțeleasă în perspectiva veșniciei, deoarece ea are o dimensiune evident profetică. La acest nivel de înțelegere, expresia vizează puterea creatoare împărtășită făpturii umane, care constituie și un criteriu al identificării iubirii celei adevărate în viață: iubirea cea adevărată este cea care se face zămislitoare de viață, deopotrivă de viață în trup (Gen 4,1) și/ sau de viață veșnică, încă din acest timp (paternitatea spirituală). Conștiința faptului că nașterea de prunci este un dar al lui Dumnezeu pentru om e evidentă în cuvintele Evei. Însuși numele de Cain poate genera unele interpretări, fiind oarecum apropiat de verbul *qaniti* (de la קָנִיתָ), care înseamnă de obicei a obține, a primi, a avea, a câștiga, dar mai rar are și sensul de „a crea”³, în acest caz subiectul fiind Dumnezeu. Însă în Gen 4,1, subiectul este Eva, opțiune verbală interesantă, care marchează cu mai multă forță puterea zămislitoare sădită în făptura umană, însă al cărei rod rămâne în permanență darul lui Dumnezeu: „Iată, fiii sunt moștenirea Domnului, răsplata rodului pântecelui. Precum sunt săgețile în mâna celui viteaz, așa sunt copiii părinților tineri. Fericit este omul care-și va umple casa de copii” (Ps 126,3-5).

Binecuvântarea fecundității dăruite bărbatului și femeii imediat după crearea lor⁴ nu se pierde după căderea protopărinților, dar orizontul ei devine clar precizat în cadrul protoevangeliei: o sămânță care îi va zdrobi capul ispititorului (Gen 3,15)⁵. Iată de ce fiecare naștere are o potențialitate mesianică ce amplifică bucuria venirii pe lume a unui om nou. În tradiția iudaică și creștină, s-au conturat două direcții principale de interpretare ale acestui text, cu preocupare pentru sensul cuvântului ebraic זְרֵי – zera (sămânță). Targumele și tradiția rabinică au înțeles acest cuvânt ca desemnând întregul neam omenesc. În creștinism, însă, părerile au oscilat între a vedea în această sămânță pe cel născut din fecioara Maria, umanitatea sau Biserica⁶. Iată de ce, pe fondul acestei înfruntări dintre diavol și neamul omenesc, fiecare nou născut renaște sau alimentează nădejdea în izbăvirea anunțată deja imediat după momentul căderii. Din această perspectivă vorbim despre o potențialitate mesianică a fiecărui om născut în lume, care poartă în sine și cu sine nădejdea umanității în răscumpărarea păcatului protopărinților, în izbăvirea și în pacea mesianică, atunci când „lupul va paște la un loc cu mielul, leul va mânca paie ca boul și șarpele cu țărână se va hrăni”, când „nimic rău și vătămător nu va fi în muntele meu cel sfânt” (Is 65,25; cf. Is 9). Acesta este orizontul înspre care arată fiecare nouă naștere, spre acest mare dar al lui Dumnezeu.

³ Matthews, *Genesis 1-11:26*, 264.

⁴ V.P. Hamilton, Marriage, în: David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York 1996, 559.

⁵ Pronumele „tine” care apare în acest text se referă la șarpe, iar prezența articolului indică faptul că este un anumit șarpe, uneori identificat cu diavolul. Femeia este Eva, iar sămânța ei reprezintă omenirea întreagă, în care este inclus Mântuitorul făgăduit. Sfărâmarea capului șarpelui este o formă de a exprima biruința deplină asupra vrăjmașului, în timp ce a mușca călcâiul are un efect minor, în: N. Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Cluj-Napoca 2007, 39-41.

⁶ Sf. Iustin Martirul și Sf. Irineu optează pentru fecioara Maria, indicând paralelitatea cu Eva; sf. Ioan Hrisostom vede în Gen 3,15 o descriere a luptei diavolului cu umanitatea, în Matthews, *Genesis 1-11:26*, 247.

În textul Vechiului Testament se dezvoltă o amplă discuție cu privire la familiile fecunde și la familiile sterile/sterpe, cele dintâi fiind considerate îndeobște familii binecuvântate (Lev 26,9⁷; Dt 7,12-15; 28,1-12; Ps 126,3-5), iar cele sterpe, familii blamate (Lev 20,20-21). Copiii sunt considerați dar al lui Dumnezeu și semn al binecuvântării lui: „Fiii tăi ca niște vlăstare tinere de măslin, împrejurul mesei tale. Iată, așa se va binecuvânta omul, cel ce se teme de Domnul” (Ps 127,3-4). Prin aceștia, omul continuă să trăiască, prin ei își prelungește existența în veșnicie. Fiii, în mod special primul născut, reprezentau o garanție de perpetuare a familiei, o formă de făgăduință privitoare la păstrarea bunurilor familiei în sânul acesteia. Legea leviratului (Dt 25,5-10) accentuează și mai mult acest aspect, asigurând transmiterea numelui din generație în generație, chiar dacă se face mijlocit prin intermediul fratelui⁸. Dar ceea ce este important de sesizat este faptul că, în spatele acestor formulări, stă o puternică afirmare a vieții⁹. Dumnezeu lui Israel, Yahwe hai¹⁰, împărtășește făpturii umane forța cea de viață dătătoare, perspectivă din care lipsa fecundității putea fi percepută ca un semn al lipsei comuniunii cu El. Iată de ce neputința nașterii de fii – a se vedea cazul Sarrei (Gen 11,30), al Rebecăi (25,21), al Rahilei (29,31), al mamei lui Samson (Jud 13,2-3) și al Anei, mama profetului Samuel (1Reg 1,5) – era privită de societatea israelită ca fiind consecința unei viețuirii păcătoase¹¹ (Lev 20,20-21), iar familiile erau marginalizate. Însă o serie de episoade biblice, care culminează cu Lc 1,7, a arătat că este posibil ca o perioadă de sterpiciune să fie semnul venirii pe lume a unui copil cu un rol important în lucrarea lui Dumnezeu¹². În schimb, bucuria nașterii copiilor este unanim considerată a fi o adevărată binecuvântare, în care israelitul recunoaște bunătatea și darul lui Dumnezeu¹³.

Conform rescriptului vechitestamentar, instituirea familiei a fost un act divin (Gen 1,26-28; 2,18.21-22), care reflectă constituția dialogică a făpturii umane (Gen 2,18.24), prin care Dumnezeu dăruiește în mod continuu viața (Gen 1,28, Ps 126,3-5). Dar familia are o importanță crucială și în cadrul relației de legământ dintre Dumnezeu și Israel. Familia este în sine o structură dialogică, dar care își manifestă dialogicitatea și *ad extra*. Familia este structura de bază a relațiilor de înrudire în Israel, dar și structura economică primară și mediul primar al experienței relației cu Dumnezeu. Cele trei niveluri sunt convergente în mediul familial, astfel încât orice amenințare la adresa stabilității socio-economice putea avea repercusiuni asupra relației de legământ cu Dumnezeu la nivel

⁷ În Lev 26,9, verbele reamintesc binecuvântarea asupra bărbatului și femeii din Gen. 1,28, R. Peter-Contesse & Ellington, *A Handbook on Leviticus*, New York 1992, 405.

⁸ S.E. Porter/ C.A. Evans, *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove 2000.

⁹ A. Oepke, Πλῆθ, în: G. Kittel/ G.W. Bromiley/ G. Friederich, *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, vol. 5, electronic ed., Grand Rapids 1964-c1976, 636-654.

¹⁰ Expresia „Dumnezeu viu” apare ca o reacție la puterea manifestată a lui Dumnezeu în viața lui Israel, accentuată prin contrast cu neputința idolilor. Viața este elementul definitoriu al lui Yahwe, care îl diferențiază de idoli și datorită căruia făptura umană, în momente de criză, se întoarce la El pentru a cere ajutor, E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel 1955, 29-30.

¹¹ J. Nolland, *WBC*, vol. 35A: *Luke 1:1-9:20*, Dallas 2002, 27.

¹² R.D. Bergen, *NAC*, vol. 7: 1, 2 *Samuel*, Nashville 2001, 63.

¹³ R.G. Bratcher/ W.D. Reayburn, *A translator's handbook on the book of Psalms*, New York 1991, 1074.

național. În același mod în care unele instituții protejau familia (legea leviratului, imposibilitatea înstrăinării pământului, Jubileul etc.), existau legi a căror severitate nu poate fi înțeleasă decât în acest context în care orice destabilizare în cadrul familiei avea potențiale consecințe asupra vieții religioase a lui Israel. Pedepsa cu moartea pentru încălcarea poruncii cinstirii părinților și a adulterului era o formă de a proteja familia de posibile pericole interioare, în timp ce poruncile a opta („Să nu furi”) și a zecea („Să nu poftesti...”) ofereau protecție împotriva amenințărilor din afară¹⁴. Privind familia evreiască din această perspectivă, se poate înțelege vehemența profetilor împotriva reorganizărilor politice impuse de monarhie, care implicau definirea unor regiuni administrative și care ignorau împărțirea inițială a teritoriului între semințiile lui Israel. Acea primă împărțire care s-a făcut din poruncă divină: „... pământul lor să-l împarți lui Israel prin sorți, cum ți-am poruncit...” (Ios 13,6), trebuia păstrată ca formă de respectare a legământului¹⁵. Familia este, așadar, structura de bază a lui Israel din punct de vedere social, economic și religios, cea care asigură stabilitatea istorică și garantează orientarea spre orizontul împlinirii mesianice. La profetul Osea, familia apare ca simbol al legăturii cu divinitatea, ca mediu de fortificare în cunoașterea revelației și de experiență restauratoare a lui „*da'at*” și „*bessed*”¹⁶. În viziunea sa, familia este nucleul de bază al comunitarului în și prin care stă sau cade relația omului cu Dumnezeu, deci rămânerea în viață prin dobândirea cunoașterii sau adâncirea în moarte prin lipsa adevărului și alungarea milostivirii. Profetul se raportează la tradiția deuteronomistă a familiei drept centru de învățare și propagare a legii, a legământului (Dt 11,19), apropiindu-se astfel de ceea ce spunea sfântul Ioan Gură de Aur¹⁷ că familia creștină este o „Biserică familială, loc de rugăciune statornică”. Ea este mediul învățării înțelegerii și al trăirii adevărului revelației și, în același timp, simbol al tipului de viețuire triadică. Cunoașterea, în cadrul familiei veterotestamentare, are un dublu înțeles. Un sens sau înțeles născător de viață și un altul, ce frizează aspectul teoretic, care te face să trăiești în „viața – Dumnezeu” prin asumarea de către mădulele trupului a iubirii cu care iubește Dumnezeu pe poporul său¹⁸. Este sugestiv modul în care Osea vorbește în capitolul 3 despre familie ca mediu de trăire restauratoare prin asumarea comună a ascezei: „profetul îi impune un regim sever de abținere, regim la care participă el însuși. Această suferință împărtășită reprezintă pentru soție proba dragostei lui”¹⁹.

Darul fecundității este forma prin care Dumnezeu respectă făgăduința făcută patriarhului Avraam, de a deveni tată a mulțime de popoare (Gen 17,2-6; cf. 15,5)²⁰. Însă acest dar e condiționat, așa cum afirmă explicit în Dt 7,12-15, de împlinirea legii²¹, care are ca și consecință fidelitatea divină, manifestată în felurite chipuri, inclusiv prin înmulțirea

¹⁴ Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, 765.

¹⁵ Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, 766.

¹⁶ Pr. Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea – breviarum al gnoșologiei Vechiului Testament*, Cluj-Napoca 1999, 150.

¹⁷ P.A. Kruger, *Yahwe's Generous Love: Eschatological Expectation in Hosea 14, 2-9*, O.T.E. 1, 1, 1988, 27-48.

¹⁸ Pentru o abordare amplă a simbolisticii profetice a căsătoriei și a familiei, a se vedea lucrarea noastră, *Cartea profetului Osea*, 150 ș.u.

¹⁹ Chirilă, 90.

²⁰ J. E. Hartley, *WBC*, vol. 4: *Leviticus*, Dallas 2002, 463.

²¹ E. H. Merrill, *NAC*, vol. 4: *Deuteronomy*, Nashville 2001, 353.

poporului. Prin binecuvântarea rodniceii, Dumnezeu păstrează legământul încheiat cu poporul său²², iar faptul că fecunditatea depinde de respectarea legii și de rămânerea în cadrele legământului introduce aici și ideea continuității istorice și identitare²³: „Domnul Dumnezeuul tău va ține legământul și mila sa față de tine, *cum s-a jurat El părinților tăi*” (Dt 7,12). Astfel, fecunditatea era o condiție esențială pentru perpetuarea comunității legământului²⁴. Considerăm importantă această relație a temei fecundității cu tema amplu dezvoltată în Vechiul Testament a legământului dintre Dumnezeu și poporul său²⁵, pentru că mediul fecundității, familia, este în sine o legătură realizată prin legământ²⁶ care este, în același timp, mediul educațional primar și de formare moral religioasă. Aceasta nu înseamnă altceva decât că, odată cu binecuvântarea rodniceii, se asigură perpetuarea unei comunități crescute în Lege, conform preceptelor acesteia. Deuteronomul subliniază în chip deosebit responsabilitatea specială a părinților de a sădi în inima fiilor legea Domnului: „Cuvintele acestea, pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; să le sădești în fiii tăi și să vorbești de ele când șezi în casa ta...” (Dt 6,6-7). Transmiterea legii generațiilor viitoare nu este altceva decât o zămislire a lor întru viața cea veșnică și un izvor al rodniceii fecundității familiei duhovnicești, spirituale.

Această înțelegere spirituală a fecundității poate fi identificată în Vechiul Testament și în cadrul temei filiației divine²⁷, temă introdusă cu aplicație la poporul ales ca realitate corporată (Os 11,1), dar și cu referire individuală (Dt 14,1). O formă distinctă a zămisirii spirituale poate fi considerată căsătoria de levirat²⁸, exemplificată în două episoade: Geneză 38 și cartea lui Rut. Legea leviratului presupunea implicarea unei rude a celui decedat, numită *goel*, a cărei implicare era limitată la *mişpaba*, la limitele familiei. Ordinea asumării acestei responsabilități era următoarea: frate, unchi, văr și apoi orice înrudit prin sânge din familia respectivă. Responsabilitățile unui astfel de *goel* erau variate, nelimitându-se la ridicarea de urmași. *Goel*-ul era dator să răzbune uciderea unei rude (Num 35), ca formă de protejare a vieții celor rămași din familie, și tot el era cel care răscumpăra pământul rudelor ajunse în pragul sărăciei, pentru a-l păstra în cadrul familiei (Lev 25,23-28). Responsabilitatea de a ridica urmași celui decedat (Dt 25,5-10) era o formă de căsătorie de urgență cu văduva unui israelit care murise fără a avea copii. Scopul acestei legi era de a păstra numele și averea familiei prin nașterea unui fiu care să fie considerat moștenitor de drept al celui decedat, chiar dacă era crescut de *goel*. Această prevedere era din punct de vedere economic dezavantajoasă, așa cum se poate vedea în Rut 4. Ruda cea mai apropiată a refuzat să răscumpere pământul Noeminei și al lui Elimelec pentru că acest lucru aducea cu sine căsătoria cu Rut, orice fiu născut din această căsătorie moștenind pământul pe care el l-ar fi plătit și pe care ar fi trebuit

²² J. E. Hartley, 463.

²³ R. G. Bratcher/ H. Hatton, *A Handbook on Deuteronomy*, New York, 2000, 158.

²⁴ Allen C. Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*, Grand Rapids 1987, 693.

²⁵ Raymond F. Collins, Marriage in the New Testament, în: D.N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4., New York 1996, 569.

²⁶ Hamilton, Marriage, 559.

²⁷ Oepke, Παις, 636-654.

²⁸ Oepke, Παις, 638.

să-l întrețină până la majoratul copilului²⁹. Cu atât mai mult, disponibilitatea lui Booz de a asuma responsabilitatea de *goel* este de apreciat. Se poate observa faptul că legea leviratului avea în vedere un aspect spiritual, acela de a naște un fiu care să poarte numele celui decedat, și un aspect social, fiind o formă de protecție a văduvei și a copiilor, precum și a proprietății familiei extinse³⁰.

O altă fațetă a paternității spirituale în Vechiul Testament o reprezintă și preocuparea de excepție pentru educația copiilor, cu un evident caracter religios. Familia era, în societatea iudaică, primul mediu educațional³¹, la fel ca în mediul creștin³², și care precedea orice experiență în cadrul școlii sau sinagogii. În cadrul familiei, copiii erau inițiați în scriere și citire pentru a avea acces de timpuriu la conținutul legii și al scrierilor sfinte³³. Fiecare casă era o adevărată școală în cadrul căreia părinții dețineau și o funcție sau responsabilitate învățătorescă³⁴. Modelul de învățare *părinte-copil* era bazat pe porunca a cincea (Ex 20,12; Dt 5,16) – care introduce autoritatea părintească ca pattern al oricărui tip de autoritate umană – religioasă, educațională, civilă, de stat³⁵ –, model exprimat într-o formă dezvoltată în Dt 6,4-7³⁶. În această manieră, familia era modelul tuturor structurilor educaționale din cele două testamente, dar și din tradiția iudaică ulterioară, și ne putem gândi, de exemplu, la titlul tratatului din Mishna intitulat *Pirke Avot – Învățăturile părinților*, colecție de învățături și maxime rabinice din care se poate intui importanța modelului părinte-copil în cadrul pregătirii rabinice. Acest model inspira încredere, autoritate și respect. Căsătoria implica și această responsabilitate educativă, ce trebuia avută în vedere la momentul deciziei de formare a unei noi familii.

Intrând în zona Noului Testament, aici tema paternității spirituale primește o altă dimensiune, Mântuitorul Hristos subliniind caracterul său individual și universal. Filiația divină este rodul harului lui Dumnezeu, care trebuie să fie primit cu curăția sufletească a unui copil³⁷. În scrierile ioaneice se face o distincție lingvistică între a fi *fiu al lui Dumnezeu*

²⁹ Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, 763.

³⁰ Hamilton, *Marriage*, 559.

³¹ Lev 19,3; Dt 4,9-10; 6,7; 11,18-19; Prov 1,8-9; 6,20-23; 22,15; 29,17.

³² În cadrul familiei, sfântul Ioan Gură de Aur pune accentul pe funcția învățătorescă a părinților, eficiență mai ales prin puterea exemplului: „Fiecare dintre voi, dacă vrea, este învățător, și, chiar dacă nu al altuia, măcar al său [tot este]. Dacă înveți toate câte ți-a poruncit să le păzești, prin aceasta îi vei avea pe mulți care să-ți urmeze cu sârg. Căci după cum lumânarea, când este luminoasă, poate să aprindă mii [de alte lumânări], dar fiind stinsă nici sieși nu-și va da lumină, nici pe alte lumânări nu va putea să le aprindă, așa este și cu viața curată: dacă lumina din noi este strălucitoare, vom face mii de ucenici și de învățători, punându-ne înaintea lor ca un model [archetypus]. Căci nu vor putea atât să folosească vorbele mele, cât viața noastră.”, în *Cuvântări despre viața de familie*, P.G. 62, col. 498-500.

³³ D. Abrudan/ E. Cornișescu, *Arheologia biblică*, Sibiu 2002, 116.

³⁴ J. Jacobs/ L. Grossman, *Pedagogy*, în: Cyrus Adler (ed.), *Jewish Encyclopedia*, New York 1906-1910, 570. Îndeosebi tatăl este considerat responsabil de educația copiilor, M. Hacoheh, *Cartea vieții omului*, București 2005, 11.

³⁵ J. Durham, *Exodus*, în *Word Biblical Commentary*, Dallas 2002, 290.

³⁶ „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta. *Cuvintele acestea, pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; Să le sădești în fiii tăi și să vorbești de ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scoli.*” (Dt 6,4-7).

³⁷ Oepke, Πάρις, 638.

și *copil al lui Dumnezeu*: numai Hristos este fiu (υἱος), iar cei ce cred în El sunt numiți τέκνα του Θεου (In 1,12; 11,52; 1In 3,1-2.10; 5,2³⁸). Un punct culminant în zona tematică a filiației spirituale îl constituie episodul Crucii: Mântuitorul Hristos, la vederea suferinței Maicii sale, manifestă față de ea atât o grijă filială³⁹, cât și grija lui Dumnezeu pentru făptura lui⁴⁰. Această suferință pe care o împărtășește și ucenicul iubit determină transferul relației filiale din partea Mântuitorului asupra acestuia, așa cum spune Acatistul: „făcându-ți ție fii pe toți cei ce cred într-un El...”⁴¹.

La sfântul apostol Pavel observăm faptul că se reia tema creării omului, iar când vorbește despre fecunditate, el spune că „nașterea de prunci” va aduce mântuirea femeii (1Tim 2,15). Apostolul privește relația maritală trăită în bunăcuviință ca semn al apartenenței omului la Dumnezeu, ca și *cale a sfințirii* lui⁴² (1Tes. 4,3). Iată de ce el numește căsătoria un dar al lui Dumnezeu (1 Cor. 7, 7), considerând-o a fi o realitate mântuitoare ale cărei efecte benefice nu se fac simțite doar asupra soțului credincios, ci și asupra celui necredincios, precum și asupra copiilor născuți din unirea lor (v. 14-16). Sfântul Pavel exploatează și un sens metaforic al căsătoriei, ca formă de exprimare a relației dintre Hristos și Biserica sa⁴³.

În gândirea sfinților părinți, familia este prezentată ca *ecclesia minima*, ca mediu de formare spirituală. Regăsim și aici tipul de înțelegere vechitestamentară al relației dintre binecuvântarea lui Dumnezeu și fecunditatea familială, exemplificat de Clement Alexandrinul care numește lipsa fecundității o grea povară, în timp ce nașterea de prunci este semnul unei mari binecuvântări⁴⁴. Însă, dacă avem în vedere episoadele în care sterpiciunea unei familii a determinat nașterea de prunci ca rod al rugăciunii părinților (1Sam 1; Lc 1,5-25), această perspectivă asupra căsătoriei trebuie întrucâtva nuanțată, remodelată. Unirea soților nu este doar „o necesitate impusă de zămislirea de prunci, nici o legalizare a dorințelor trupești, ci are în sine o valoare intrinsec pozitivă”⁴⁵. Iată de ce unirea realizată prin căsătorie nu se produce numai la nivel trupesc ci, așa cum se spune și în rugăciunea epicletică de la taina cununiei, cel ce este „sfințitorul nunții celei tainice și preacurate și legiuitorul nunții celei trupești” este chemat să împlinească și unirea spirituală a celor doi: „unește-i pe dânsii *într-un gând* (ἐν ὁμοφροσύνη), încununează-i *într-un trup* (σάρκα μίαν), dăruiește-le lor roadă pântecelui, dobândire de prunci buni”⁴⁶. Fiecare dintre soți asumă, prin taina cununiei, și responsabilitatea mântuirii celuilalt. Sfântul Grigorie

³⁸ Oepke, Πᾶσις, 638.

³⁹ A. Clarke, *Clarke's Commentary: John*, Albany 1999, In 19,25.

⁴⁰ W. Hendriksen/ S.J. Kistemaker, *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to John*, vol. 2, Grand Rapids, 433-434.

⁴¹ „Văzându-te pe tine Fiul tău și Dumnezeul nostru, stând lângă cruce cu ucenicul lui cel iubit și cu inima sfâșiată de durere și suferind asemenea lui, a zis: Femeie, iată fiul tău! și ucenicului: Iată mama ta!, făcându-ți ție fii pe toți cei ce cred într-un El”, *Acatistier*, București 2006, 92.

⁴² Collins, Marriage, 569.

⁴³ Collins, Marriage, 569.

⁴⁴ Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 9, 67, 1; II, 23, 142, 1.

⁴⁵ D.C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, București 2004, 64.

⁴⁶ *Molitfelnic*, 85.

de Nazianz subliniază acest nivel duhovnicesc al comuniunii conjugale: „Cei mai desăvârșiți dintre soți au fost atât de strâns uniți încât căsătoria lor a fost nu numai un legământ trupesc, cât și un legământ de virtute”⁴⁷. Unitatea de gândire și simțire a soților, care este rădăcină a tuturor bunătăților, este o „taină nespusă”, tot așa cum structura dihotomică a făpturii umane (trup-suflet) își păstrează dimensiunea tainică. Pe acest fond de înțelegere, nașterea de copii este, în gândirea creștină, nădejdea veșniciei redobândite și imagine a învierii⁴⁸. Scopul principal al fecundității nu este, așadar, perpetuarea speciei, ci aspectul său duhovnicesc: „Dumnezeu v-a dat copii pentru ca să aveți sprijin la bătrânețe, și pentru *ca ei să învețe virtutea* de la voi. El a rânduit și a voit ca seminția umană să fie adunată laolaltă, pentru a împlini două scopuri importante: pe de o parte, acela potrivit căruia *părinții trebuie să fie dascălii copiilor*, pe de altă parte, pentru a înrădăcina în ei o dragoste temeinică”⁴⁹ și pentru a-i deschide spre dragostea treimică.

Soții sunt chemați „să zămislească prunci în duhul sfințeniei”⁵⁰, iar Biserica se roagă pentru ca ei să se învrednicească de acest dar al lui Dumnezeu: „Dă robilor tăi acestora... *dar de prunci (τέκνοις χάριν), seminție cu viață îndelungată... (σπέρμα μακρόβιον)* învrednicește-i pe dânșii a-și vedea pe fiii fiilor lor” (*Ἀξίωσον αὐτοὺς ἰδεῖν τέκνα τέκνων*)⁵¹. Paternitatea spirituală a familiei creștine este asumată și de nași care sunt garanții credinței și sfătuitoarii soților pe calea mântuirii. Rolul lor în viața soților este acela de a se face „în loc de părinți și învățători ai tocmirii la un gând și ai însoțirii”, așa cum arată sfântul Simeon al Tesalonicului⁵². Împreună-mergerea soților pe calea mântuirii este asigurată și de impunerea prevederilor canonice cu privire la cununie. Aceste rânduieli au în vedere aspecte ca: mărturisirea credinței și botezul valid, apartenența la comunitatea Bisericii, nașii de aceeași confesiune, conștiință de sine și consimțire liberă, principalele condiții fizice, deplină libertate socială, căsătorie civilă, dar și unele rânduieli împlinite chiar înainte de săvârșirea tainei: mărturisirea și dezlegarea păcatelor, împărțășirea, vestirile, săvârșirea cununii în biserică, respectarea zilelor prevăzute de calendarul bisericesc și a ritualului prescris de Biserică. Toate acestea sunt expresii ale griji pe care Biserica o poartă pentru sănătatea morală a societății prin care se crește în familia mare a lui Hristos, Biserica.

A discuta azi despre familie este un imperativ major, familia readucându-ne în firescul existenței noastre născătoare de chip al Chipului și de veșnicie. Dar familia nu trebuie concepută ca fiind limitată la ceea ce îndeobște numim „celula de bază a societății”, ci conceptul poate fi extins pentru a îmbrățișa întreaga creație. Privind lumea întreagă ca pe o familie, manifestăm și grija lui Hristos, dar începem să trăim real universalitatea dragostei lui pentru toți. Pentru ca lumea să renască, trebuie să avem atitudine paternal duhovnicescă față de toți cei care zăbovesc rătăcind în întunericul acestui veac pentru ca și în ei să se nască veșnicia.

⁴⁷ *Despre moartea tatălui său*, 7 (Cuvântarea XVIII), PG 35.993A, PNP 2, VII, 256.

⁴⁸ Ioan Gură de Aur, *Omilia a XVIII-a*, III, 214.

⁴⁹ Ioan Gură de Aur, *Omilia X la I Tesaloniceni*, PNP 1, XIII, p. 369.

⁵⁰ Clement Alexandrinul, *Antologie de scrieri patristice*, III.7.58.

⁵¹ *Molitfelnic*, București 1950, 82.

⁵² Într-o scurtă învățătură despre nuntă introdusă în *Molitfelnic*, 79.

EDUCAȚIA ȘI TRAUMELE COPILĂRIEI. „RĂNILE” COPILĂRIEI DIN PERSPECTIVA UNOR CONSECINȚE EDUCAȚIONALE DISFUNȚIONALE ȘI PREMISE ALE IMPLEMENTĂRII ÎN CATEHEZĂ FAMILIALĂ*

EUGEN JURCA**

ABSTRACT. Education and Childhood Traumas. The “Wounds” of Childhood from the Perspective of Dysfunctional Educational Consequences and the Premises of Implementing into Family Catechesis. „Big people are *strange*”, noticed Antoine de Saint-Exupéry’s Little Prince. As a matter of fact, many people are “scarred”, *victims* of various educational fallacies of their own parents, carrying through their adult lives “wounds” which were produced during their childhood and which have still not been healed. The current article seeks to offer a warning in relation to such mistakes in early childhood, mistakes which often have dramatic and irreversible consequences for the whole life, such as: the denial of maternity, the (emotional) abandonment during pregnancy or early childhood, the neglect of teratogenic factors, hypercontrol *versus* lack of attention towards the child, the hyperprotective mother, the absentee father etc.

Keywords: educational fallacies, infancy traumas, rejective mother, maternity refusal, infancy abandonment, hospitalism, family ambience, teratogenic factors, excessive control, attention deficit, over-protective mother, absentee father

REZUMAT. Educația și traumele copilăriei. „Rănilor” copilăriei din perspectiva unor consecințe educaționale disfuncționale și premise ale implementării în cateheză familială. „Oamenii mari sunt *ciudați*”, constata Micul Prinț al lui Antoine de Saint-Exupéry. În realitate mulți sunt „țarași”, *victime* ale unor gafe educative ale propriilor lor părinți, ducând cu ei, în viața adultă, „răni” încă nevindecate din fragedă copilărie. Articolul de față caută să tragă un semnal de alarmă asupra celor mai frecvente greșeli în educația timpurie, uneori cu consecințe dramatice și iremediabile pentru întreaga viață, precum: refuzul matern/ maternității, abandonul (afectiv) intrauterin și infantil, neglijarea factorilor teratogeni, hipercontrol *versus* lipsă de atenție acordată copilului, mama hiperprotectivă, tatăl absent etc.

Cuvinte cheie: greșeli educative, traume infantile, mama reactivă, refuzul *matern/ității*, abandon infantil, hospitalism, ambient familial, factori teratogeni, hipercontrol, lipsă de atenție, mama hiperprotectivă, tatăl absent

* Intervenție în cadrul simpozionului internațional *Familia și binele comun*. Organizatori: Il Pontificio Istituto „Giovanni Paolo II” per Studi su Matrimonio e Famiglia (Roma), Facultatea de Teologie Greco-Catolică a UBB, Episcopia Greco-Catolică de Cluj-Gherla. Cluj-Napoca, 14-15 octombrie 2011.

** Conferențiar dr., Facultatea de Sociologie și Psihologie, Catedra de Asistență Socială, Universitatea de Vest din Timișoara; contact: genu_jurca@yahoo.com

Preliminarii

Se spune că aceia care nu învață nimic din propriile greșeli sau dintr-ale altora riscă să le repete. Mulți însă greșesc în continuare din ignoranță, comoditate, indiferență și autosuficiență. Mereu se face referire la greșelile părinților față de proprii copii, la greșelile părinților noștri față de noi. Dar noi, oare nu am greșit niciodată sau nu vom mai greși față de copiii noștri? Înainte vreme puteam acuza lipsa de informație pe teme de psihologia copilului, psihopedagogie, școala și cateheza părinților etc., dar azi, când librăriile și tarabele sunt suprasaturate de bibliografie în domeniu, cum ne mai putem justifica? Oricum, se pare că lucrurile nu stau chiar așa de simplu cum ar crede unii. În naivitatea lor poate ar zice că dacă nu știi cum să procedezi, ar fi de ajuns să citești trei cărți: un manual de psihologia copilului, o carte de pregătire pentru naștere și îngrijirea copilului și un tratat de pedagogie și vei crește copilul „ca la carte”?! Ce simplu ar fi!

Din păcate, mai bine spus, din fericire, aducerea pe lume, creșterea și educarea copilului scapă oricăror șabloane și stereotipii educative, tocmai datorită faptului că misiunea de părinte, mai ales cea de părinte creștin, este, cu adevărat, *artă și vocație*. Și, ca orice artă, aceasta presupune: talent, pasiune, preocupare, cultură, efort, creativitate, sensibilitate, flexibilitate, motivație, disponibilitate continuă la nou, atenție, gingășie, tandrețe etc. Nu există copil crescut „ca la carte” și, în ciuda oricăror eforturi, întotdeauna vor apărea „fisuri” în creșterea și formarea copilului, tocmai datorită faptului că e om și, întotdeauna, persoana umană va scăpa controlului absolut al altor persoane.

Dar, ca să nu cădem pradă unui pesimism educațional, ne propunem ca obiectiv să construim demersul nostru metodologic pe două considerente: 1. posibilitatea cunoașterii câtorva carențe relaționale, afective, educative, deja consistent abordate în literatura de specialitate și 2. necesitatea unor preocupări psihologice, pedagogice și catehetice mai atente și coerente, ale ambientului religios, în perspectiva diminuării și/sau evitării efectelor destructive ale unor asemenea erori în formarea și dezvoltarea persoanei/personalității creștine.

A. Traume ale vieții intrauterine

a. Mama rejectivă

În ultimele trei decenii, puternic susținută de noua tehnologie de investigație noninvazivă (eco, doppler etc.), ce nu pune în pericol viața fătului, psihologia prenatală a cunoscut o dezvoltare nebănuită. Una din temele de mare interes personal și clinic (de ce nu și pastoral?), adusă în atenția publică o reprezintă: sentimentul de primire versus sentimentul de refuz (al) matern/itații.

Un studiu recent, efectuat de dr. Gerhardt Rottmann, de la Universitatea din Salzburg (Austria), pe un lot de o sută patruzeci gravide, a dus la clasificarea viitoarele mame în patru categorii emoționale:

1. *Mame ideale* – cele care doresc sarcina conștient sau chiar inconștient; acestea duc sarcina fără probleme, nasc ușor, copilul este sănătos fizic și afectiv;

2. *Mame catastrofice* – opuse celor dintâi; manifestă o atitudine negativă față de sarcină; au probleme serioase în graviditate; majoritatea nasc prematur; copiii prezintă tulburări emoționale;

3. *Mame ambivalente* – cazuri paradoxale; fătוש afirmă bucuria sarcinii, dar – foarte interesant de observat – nu pot scăpa de vigilența fătului, care nu poate fi înșelat; la naștere, majoritatea copiilor prezintă tulburări de comportament și probleme gastro-intestinale;

4. *Mame indifereente* – care se tem să nu-și compromită cariera, se tem de greutăți materiale sau că nu sunt suficient de pregătite pentru maternitate; inconștient își doresc copilul; fătul percepe ambele mesaje: dorit–nedorit; la naștere, majoritatea copiilor sunt apatici și letargici¹.

Un alt studiu, american, realizat pe un eșantion de cinci sute femei gravide, a arătat că aproape o treime din acestea au fost preocupate de orice altă problemă în afara copilului. „Practic nu se gândeau niciodată la copilul pe care-l așteptau, fie pentru că sarcina nu era dorită, fie pentru că-și închipuiau că natura lucrează independent, fără ca ele să trebuiască să coopereze în vreun fel... Aceste femei nu știau că în perioada prenatală copilul se hrănește cu iubirea mamei sale, așa cum se hrănește cu sângele ei și că bebelușii lor, de fapt, au suferit de abandon afectiv”².

Potrivit unui experiment, descris de D.B. Chamberlain, în care au fost implicate opt mii de mame, acestea au fost împărțite în două categorii: cele care-și doriseră sarcina și cele care nu și-au dorit-o. Datele statistice au făcut dovada că acei copii ai căror mame nu-și doriseră sarcina, prezentau un risc de două ori și jumătate mai mare de a muri în primele douăzeci și opt de zile de la naștere, în raport cu copiii doriți. De asemenea concluzia studiului a demonstrat că atitudinea față de sarcină influențează fătul și se transmite mai departe într-o ecuație de viață-moarte. Alte studii au făcut legătura directă între incidența deceselor la naștere și atitudinea mamei față de sarcină³.

Toate studiile recente converg în afirmația că „atitudinea indiferentă, ambivalentă sau rejectivă a gravidei față de ființa care se plămădește în uterul ei poate compromite definitiv dezvoltarea armonioasă a copilului”⁴. Iată și alte mărturii: „Dezvoltarea fizică și psihică a embrionului și a fătului va fi foarte diferită în funcție de felul în care acesta e primit, de o femeie rece, indiferentă sau care eventual îl respinge sau de o mamă caldă și iubitoare... Șocurile fizice și bolile grave sau dificultățile psihologice profunde și de lungă durată afectează bebelușul, dar cea care provoacă cel mai mult rău dintre toate, este respingerea copilului de către mamă sau indiferența ei”⁵. „Faptul că mama își acceptă sau își respinge copilul conduce la trăirea unor stări emoționale cu directe implicații asupra fătului... El „știe” (simte) că e dorit sau nu, iar acest fapt îi influențează în mod direct propria emoționalitate, relația viitoare cu mama, atașamentul, propriul mod de a fi în viață”. D.W. Winnicott, fondatorul psihanalizei copilului în Marea Britanie, merge până acolo încât susține, cu fermitate, că apariția unor boli psihice își găsește explicația în relația timpurie dintre mamă și copil⁶.

¹ A. Popescu, *Ființa spirituală a copilului*, Craiova 1993, 41-42.

² M.-A. Bertin, *Educația prenatală. O speranță pentru copil, familie și societate*, București 2008, 74-75.

³ A.C. Cotigă, *O incursiune în psihologia prenatală. Sarcina, nașterea și atașamentul*, vol. 1, București 2010, 10-11.

⁴ A. Munteanu, *Psihologia copilului și adolescentului*, Timișoara 1998, 83-84.

⁵ Bertin, *Educația prenatală*, 74, 80.

⁶ Cotigă, *O incursiune*, 10-11.

Din păcate, astăzi, parcă mai mult decât oricând, apariția unui *copil-surpriză* devine o „catastrofă de proporții cosmice”. Copilul-surpriză se înscrie mai degrabă în categoria *persona indeseirata*, decât în cea a darului ceresc. La vestea prezumtivei apariții a unui copil, prea rar apare sentimentul de bucurie. Mai degrabă se declanșează o avalanșă de anxietăți, revoltă și gânduri de avort. Fără a intra în detalii teologice sau în aserțiuni „demonologice”, într-un fel e „firesc”, pentru că și potrivnicul creației și al vieții trebuie să-și infiltreze „coada”. Parcă toți bunii „sfătuitori” (începând cu mama personală și cu medicul ginecolog) concură, care mai de care, a în a îndemna să scape de „sarcina indezirabilă”, adeseori pe motive absolut puerile (nu e cazul să intrăm în detalii!).

În vremea noastră, parcă „totul a devenit planificabil: situații, alternative, opțiuni... și, dacă am avea permisiunea, am planifica până și inefabilul”⁷. După cum observă o cunoscută psihanalistă franceză: „Mulți părinți au ajuns să-și programeze copiii, așa cum își programează să cumpere o mașină de spălat sau un televizor și, din nefericire, aceștia se numesc copii doriți”⁸. În realitate acești copii sunt mai degrabă „programați”, decât doriți, iar când intervine elementul „surpriză”, în fapt un simplu „subprodus al activității lor sexuale”⁹, părinții intră în panică și caută să se descotorosească de „musafirul nepofit” la ospățul existențial.

De fapt respingerea mamei nu este o simplă metaforă sau o banală respingere emoțională. Ea reprezintă echivalentul morții, un mesaj de moarte, ostil vieții: „Tu nu trebuie să trăiești în mine! N-ai voie să fii în mine! Era mai bine să nu fii, să nu exiști! Nu meriți să trăiești!” Într-o carte absolut inspirată, un iezuit, profesor de psihologie pastorală și de pedagogia religiei din Frankfurt pe Main, a corelat refuzul matern prenatal cu apariția unei imagini „demoniace” a persoanei adulte despre Dumnezeu: Dumnezeul morții¹⁰. Această imagine despre Dumnezeu a omului în cauză se traduce printr-o atitudine ambivalentă față de viață: „Oare Dumnezeu mă ține în viață sau nu? Am voie să fiu sau nu?”. Acesta trăiește într-o atitudine permanentă de fugă, de teamă, de amenințare, sub imperiul unor puternice angoase existențiale, având parcă sabia lui Damocles deasupra capului, dezvoltând mereu noi strategii de supraviețuire. Alte comportamente traduc o seamă de trăiri negative: neîncredere existențială, disperare, sentimentul de a nu merita să trăiască, de a ocupa locul în zadar.

Din acest motiv, omul atins de rana respingerii dezvoltă o mască și atitudine de fugă. „Prima reacție a unei persoane care se simte respinsă este aceea de a fugi... „Fugarul” nu vrea să ocupe prea mult spațiu, toată viața va încerca să ocupe cât mai puțin spațiu, de parcă ar trăi „în vârful degetelor de la picioare”. Nu crede prea mult în dreptul lui de a exista...”, dezvoltând o atitudine existențială de „volatilizare”, de evaporare. Nu vrea să deranjeze pe nimeni, de parcă ar putea merge printre picăturile de ploaie și să rămână uscat. Este „o persoană care se îndoiește de dreptul ei la existență și care lasă impresia că nu s-a încarnat în totalitate”. Chiar fizic, prezintă „un corp adesea fragmentat, incomplet, de parcă ar lipsi o bucată din el sau dă senzația că părțile lui nu se potrivesc”¹¹.

⁷ Munteanu, *Psihologia copilului*, 100.

⁸ F. Dolto, *Când apare copilul. O psihanalistă dă sfaturi părinților*, București 1994, 352.

⁹ A. Naouri, *Cum să ne educăm copiii*, București 2010, 91.

^{10,10} K. Frielingsdorf, ... *Ma Dio non è così. Ricerca di psicoterapia pastorale sulle immagini demoniache di Dio*, Torino 1995, 107-123.

¹¹ L. Bourbeau, *Cele 5 răni care ne împiedică să fim noi înșine*, București 2000, 19, 21.

Toate datele prezentate mai sus, vor să ne conștientizeze asupra celei mai traumatice teme prenatale, refuzul matern/ității, în ideea tratării cu mai mare seriozitate și responsabilitate a actului de concepere a unei ființe umane. Bineînțeles că nu intenționăm să atribuim vina refuzului în exclusivitate mamei. Partenerul de viață își are rolul său bine definit în susținerea și chiar întreținerea mamei, mai ales în astfel de momente de maximă sensibilitate emoțională. Din păcate, nu de puține ori, tatăl nu oferă nici cea mai mică garanție de viitor, ba chiar intră în categoria „bunilor sfătuitoari”, complici la avort, de care aminteam mai sus.

b. Ambientul familial

Literatura de specialitate, îndeosebi cea de coloratură psihanalitică, consideră că „etapele primare ale vieții omului – stadiile intrauterine și primii trei ani de viață – sunt *determinante* pentru dezvoltarea ulterioară”¹². Încă de pe acum se ivesc, cresc și se statornicesc rădăcinile și structurile de personalitate ale ființei umane. Cu toate acestea, noi nu împărtășim o viziune pandeterministă extremistă de tip psihanalitic, potrivit căreia totul ar fi predeterminat în mod absolut în această perioadă, iar dezvoltarea omului ar fi iremediabil compromisă, dar nici nu putem ignora și alți factori traumatici, în afara celor descriși mai sus, care au un rol nefast în dezvoltarea armonioasă a persoanei/nalității.

Între acești factori se numără climatul (non)afectiv familial. E de la sine înțeles că într-un fel se dezvoltă un copil bine primit, într-un ambient familial cald, securizant și spiritual, în care mama se roagă, se spovedește, se împărtășește frecvent, chiar zilnic, este liniștită și în siguranță din punct de vedere emoțional, alături de un soț iubitor, devotat și un partener de viață bun susținător și, deopotrivă, trăiește sentimentul euharistic, al prezenței lui Hristos în sufletul, în corpul și în familia ei. „Copilul mănâncă tot ce mănâncă mama și simte tot ceea ce simte mama”, se zice¹³. Dacă mama se simte iubită, susținută și ocrotită, implicit copilul, încă din fazele cele mai timpurii ale existenței sale, va simți aceleași emoții benefice. Implicit, e de la sine înțeles că prezența divină se va face resimțită asupra copilului.

Cu totul altfel stau lucrurile într-un ambient familial tensionat, unde părinții se ceartă permanent, unde tatăl vine acasă bine „aghesmuit” și încep certurile zilnice, ba se întâmplă ca amândoi părinții să fie alcoolici (cazuri sociale), în familiile dezorganizate, cu mulți copii, creșcuți mai mult în voia soartei decât într-un mod uman, în familii nu doar cu probleme psihologice, ci și cu probleme existențiale serioase ș.a.m.d. În asemenea ambiente traumatizante, e de la sine înțeles că trăirile copilului nu vor fi străine de suferința casei. Cum să mai vorbim de experiențe spirituale în astfel de medii?

¹² U. Șchiopu/ E. Verza, *Psihologia vârstelor. Ciclurile vieții*, București 1995, 52.

¹³ W. Stekel, *Recomandări psihanalitice pentru mame*, București 1995, 67.

„Mulți părinți nu știu că una dintre cele mai elementare premise ale educației este armonia conjugală. Climatul în familie are o influență deosebită asupra dezvoltării personalității copilului. O atmosferă destinsă, caldă este benefică, în schimb tensiunile și certurile afectează echilibrul psihic al copilului. Iată de ce, înainte de a concepe copilul, este foarte important ca părinții să învețe să se comporte matur și să știe să își controleze pornirile impulsive... O familie armonioasă permite formarea unui bun echilibru psihic pentru copilul care crește în sânul ei”¹⁴. Deși nu este cazul să intrăm acum în detalii, suntem conștienți că armonia în cuplu nu se poate statornici doar prin simple sfaturi și/sau studii de specialitate. Lucrurile sunt mult mai profunde și constituie un subiect predilect al terapierilor maritale sau al preocupărilor catehetice familiale.

c. *Factori teratogeni (malformativi)*

În limba greacă *teras / teratos* [τερας / τερατος] înseamnă ceva monstruos: animal monstruos, ființă monstruoasă, monstru; toate lucrurile uimioare, fabuloase. Fără să considerăm asemenea factori de atenție prenatală neapărat ca subiecte de natură afectivă, merită totuși să zăbovim asupra lor, în ideea conștientizării mamei, în special, și a părinților, în general, asupra riscurilor insensibilității, neglijenței sau chiar inconștienței lor vizavi de propriul copil. Vom evoca, pe scurt, câțiva dintre factorii teratogeni mai frecvent întâlniți și consecințele implicite asupra fătului:

- a) *Alcoolul*. Cercetările au arătat că: „alcoolismul este a treia cauză de întârziere mentală în țările occidentale”; „un pahar de alcool pe zi sau șase pahare de bere sau de vin, au ca efect o diminuare a perimetrului cranian la bebeluș, provoacă spasme, chiar paralizii, malformații oculare și cardiace și, în toate cazurile, determină o greutate sub normal”; „ca și în cazul drogurilor, copiii născuți din părinți alcoolici se pot naște cu o dependență de alcool”¹⁵. „Alcoolismul este responsabil de malnutriție, de întârzieri în dezvoltarea fătului, de malformații grave, în special cardiace. Un copil născut de o mamă alcoolică se recunoaște încă de la naștere. El prezintă un facies caracteristic, cu fruntea bombată, bărbia și nasul teșite. Deosebit de agitați în primele zile după naștere, copiii simt efectiv lipsa alcoolului. Acest handicap existent încă de la naștere îi va urmări întreaga viață”¹⁶. Dacă încă rămâne o problemă nerezolvată ce cantitate de alcool poate consuma o femeie însărcinată, în mod „normal”, fără a pune în pericol creierul fătului¹⁷, ce să mai vorbim despre copiii concepuți la beție și în familii dezorganizate, în care alcoolul este principalul „nutriment”? Aici însă se impune intervenție clinică și mult mai mult.

¹⁴ V. Bodo/ S. Bodo, *Ghid practic de educație a copilului*, Cluj-Napoca 2000, 10, 63.

¹⁵ Bertin, *Educația prenatală*, 40-41.

¹⁶ M.-Cl. Delahaye, *Cartea viitoarei mame*, București 2003, 47-48.

¹⁷ Bertin, *Educația prenatală*, 40-41.

- b) *Tutunul*. O sinteză a trei sute treizeci și șase publicații prezintă riscurile la care sunt expuși bebelușii *in utero*, la mama fumătoare: riscul de avort spontan este cu 20% mai mare; nașterea prematură este de trei ori și jumătate mai frecventă; întârzierea dezvoltării intrauterine este mare; fătul este insuficient hrănit și oxigenat; riscul de naștere hemoragică este considerabil crescut; mortalitatea perinatală este mai mare cu 20% la copiii născuți din mame care fumează mai puțin de un pachet pe zi și cu 35% la cele care depășesc această cantitate de țigări; laptele matern este o cale de trecere pentru nicotină¹⁸.
- c) *Drogurile*. Indiferent dacă sunt tari sau ușoare, având o greutate moleculară foarte scăzută, acestea traversează placenta și ajung la făt. Ele nu se elimină rapid. O mare cantitate rămâne timp îndelungat în sânge și acționează puternic asupra sistemului nervos al fătului. Noii născuți prezintă un sindrom de sevraj, care se manifestă între ziua a treia și săptămâna a treia, prin tulburări fiziologice asemănătoare cu cele ale adultului: transpirație, tremurături, senzație de cald și de rece etc. Moartea subită a sugarului este de cinci ori mai frecventă. Întârzierea psihomotorie a acestor copii variază între 20% și 50% și, adeseori, ei prezintă tulburări renale și cerebrale, precum și diferite anomalii¹⁹.
- d) *Starea fizică și psihologică a mamei* (surmenaj, stres, anxietate, suferință de durată etc.). „Mecanismul este relativ simplu: toate aceste trăiri traumatizante provoacă, mai întâi la mamă, o hipersecreție neurohormonală, care, trecând în circuitul sanguin al fătului, îi declanșează aceleași modificări de chimism. Datorită insuficienței maturizării a sistemului nervos, până în luna a șasea, repercursiunile sunt strict fiziologice, după care ele reverberează și în plan psihic”²⁰. E dificilă gestionarea propriei emoționalități, dar aici poate interveni și rolul duhovnicului, al terapeutului etc.

În afara factorilor indicați mai sus, mai există și alții, de natură: fizică (expunerea la radiații); chimică (poluanți industriali, medicamente, anticoncepționale, stupefiante); biologică (infecții virale, boli ale părinților: diabetul zaharat, hepatita, SIDA etc.; de ex., în cazul rubeolei, efectele sunt foarte grave dacă mama a fost contaminată în primele trei luni de sarcină; dacă are loc în săptămâna a 6-a de sarcină, poate să provoace cataractă; în săptămâna a 9-a, surzenie; între săptămânile 5-10, malformații cardiace; între săptămânile 6-9, malformații dentare)²¹. Toate datele prezentate vor să atragă atenția părinților asupra necesității asigurării unui climat psihofizic și spiritual sănătos și adecvat venirii pe lume a propriului copil. În cazul unor preocupări educaționale mai temeinice, atât datele prezentate până în prezent, cât și cele de mai jos pot constitui subiecte ale unei „școli” de pregătire psihologică și de cateheză a părinților.

¹⁸ Bertin, *Educația prenatală*, 43-44.

¹⁹ Bertin, *Educația prenatală*, 45.

²⁰ Munteanu, *Psihologia copilului*, 82-83.

²¹ Delahaye, *Cartea viitoareii mame*, 41

B. „Răni” afective în „cei șapte ani de-acasă”

a. *Abandonul infantil*

Fără îndoială, cea mai dureroasă traumă a copilăriei o reprezintă abandonul afectiv²². Nu ne vom referi la abandonarea efectivă a copilului în maternitate sau în instituțiile de resort, ci la abandonul de natură psihologică, ce se poate regăsi încă din viața intrauterină. Prezentând deja mai sus tema refuzului matern, înțelegem că de fapt o mamă indiferentă față de sarcină, în realitate practică un soi de „hospitalism intrauterin”. După câte se știe, chiar și simpla absență a comunicării dintre mamă și fœtus, datorată ignoranței, nu neapărat refuzului matern, duce la acest „abandon” intrauterin.

Problematica abandonului afectiv și îndeosebi a separării de mamă (vezi cap. *Anxietatea de separare*²³), ocupă un loc extrem de vast în literatura de specialitate. Cu atât mai mult pentru noi, acesta reprezintă un subiect de maximă actualitate și acuitate, fie și numai pornind de la tragicul exemplu recent mediatizat, al decesului unei fetițe, care, „de dorul mamei”, a intrat în depresie, anorexie și refuz alimentar total, până la moarte. Salutăm, pe această cale, inițiativa acelor televiziuni și fundații care au demarat campanii de conștientizare a părinților, îndeosebi a mamelor, care pleacă în străinătate, abandonându-și de fapt copiii de vârste foarte mici (conștient sau nu) prin încredințarea acestora bunicilor sau altor persoane apropiate, fără să realizeze consecințele extrem de păguboase pe plan psihologic, spiritual și social ale acestui fenomen. Astfel de copii devin, fără îndoială, o „pepinieră” pentru clientela spitalelor de psihiatrie, a centrelor de reeducare sau a penitenciarelor.

Studiile psihologice au demonstrat că nevoia de afecțiune este o necesitate concurentă chiar cu intensitatea trebuinței alimentare²⁴. „Copiii au nevoie de dragoste din clipa în care se nasc – ba chiar dinainte. Nou-născuții sunt total dependenți de căldura, afecțiunea și atenția noastră plină de tandrețe. Grija noastră afectivă îi face să se simtă doriți – și importanți n.n. –, le hrănește sentimentul de apartenență”²⁵. Afectivitatea este considerată ca un fel de musculatură a activității psihice curente²⁶, o vitamină de creștere și poate cel mai important izvor al motivațiilor²⁷.

De aceea, cercetările empirice și observațiile psihologice au concluzionat: „cea mai mare frustrare a unui copil este lipsa de afecțiune”²⁸, deprivarea sau avitaminoza afectivă²⁹. Fără îndoială, este cea mai puternică traumă și dramă a copilului. În special absența figurii materne pentru o perioadă îndelungată reprezintă o „bombă cu efect

²² Pentru detalii vezi E. Jurca, *Experiența dubovnicească și cultivarea puterilor sufletești. Contribuții de metodologie și pedagogie creștină*, Târgu-Lăpuș 2009, 115-118; 2010, 112-116.

²³ I. Dobrescu, *Psihiatria copilului și adolescentului. Ghid practic*, București 2003, 298-308.

²⁴ U. Șchiopu (ed.), *Dicționar de psihologie*, București 1997, 54.

²⁵ D.L. Nolte, R. Harris, *Cum se formează copiii noștri. Personalitate, familie, educație*, București 2001, 105.

²⁶ Șchiopu (ed.), *Dicționar de psihologie*, 54.

²⁷ S. Engelman/ T. Engelman, *Dați copilului vostru o inteligență superioară* (Centrul pentru educație și dezvoltarea creativității) 1992, 81.

²⁸ Bodo/ Bodo, *Ghid practic de educație a copilului*, Cluj-Napoca 2000, 40.

²⁹ Șchiopu/ Verza, *Psihologia vârștelor*, 90.

întârziat”. S-a demonstrat că separarea de mamă survenită după șapte luni, pe o perioadă ce depășește o lună de zile, are pentru copil efecte traumatizante evidente³⁰, cu consecințe incalculabile pentru întreaga viață.

În cazul unor carențe afective totale și precoce, tulburările merg până la marasm și chiar la moarte³¹, cum a fost cazul fetei, amintit mai sus. Psihologii au depistat mai multe forme și manifestări ale carenței afective, ce au fost concentrate semantic sub noțiunea de abandonism, prin care se înțelege „sentimentul sau starea psihoafectivă de permanentă insecuritate, legate de teama irațională de a fi abandonat de părinți sau de apropiați, fără legătură cu o situație reală de abandon”³², altfel spus teama de abandon sau sentimentul părăsirii.

Încă din anii '30, psihiatrul american René Spitz s-a ocupat de cercetarea acestui fenomen³³. Studiind comportamentul sugarilor între 6 și 18 luni, plasați într-un mediu afectiv nefavorabil după o separare brutală de mamă, el a sesizat derularea a trei faze succesive: a) mai întâi, o perioadă de plâns; b) apoi, o stare de retragere și de indiferență, concomitent cu pierderea în greutate, apariția a numeroase simptome somatice și oprirea în dezvoltare; c) în final, o retragere apatică și un refuz al contactului, stare pe care cercetătorul o numește „depresie anaclitică”³⁴.

Un alt cercetător, P. Bowlby, descrie și el reacțiile la separarea de mamă, tot în trei faze, menționând că vârsta cea mai sensibilă se situează între cinci luni și trei ani. Prima fază este de protest la separare: copilul plânge, se agită, încearcă să-și urmărească părinții, îi strigă, mai ales la culcare; neconsolat, după două-trei zile, se atenuază manifestările zgomotoase. Urmează faza de disperare, în care copilul refuză să mănânce, să fie îmbrăcat, rămâne închis, inactiv, nu cere nimic de la cei din jur; pare să fie într-o stare de doliu. În faza de detașare, nu mai refuză prezența asistentelor, acceptă îngrijirile lor, hrana, jucăriile³⁵.

Ulterior Spitz denumește fenomenul descris mai sus hospitalism, prin care se înțelege, în general, o stare de alterare fizică și psihică (depresie, anxietate) la copiii foarte mici, separați de mamă, internați în spitale sau plasați în instituții de profil (cămine săptămânale, case de copii etc.)³⁶. Azi fenomenul de hospitalism propriu-zis este rar. Se mai amintește uneori de copiii instituționalizați, din vremea comunismului. Instituțiile avizate și-au revizuit radical atitudinea față de copiii abandonați sau spitalizați, dar se vorbește despre un hospitalism parțial sau despre un hospitalism intrafamiliar³⁷, în cazul unui ambient familial defavorabil, tensionat (cu certuri, violență, alcoolism etc.), imoral și indiferent față de existența, preocupările și nevoilor afective ale copilului. Putem astfel să observăm legătura intrinsecă dintre cele trei fenomene descrise mai sus: refuzul matern, hospitalismul intrafamiliar și abandonul afectiv.

³⁰ Munteanu, *Psibologia copilului*, 133.

³¹ Larousse, *Marele dicționar al psihologiei*, București 2006, 549.

³² Larousse, 549.

³³ M. Bernard, *Bebelușul este o persoană. Povestea minunată a nou-născutului*, București 2002, 134 u.

³⁴ D. Marcelli, *Tratat de psihopatologia copilului*, București 2003, 383, 390, 457.

³⁵ Marcelli, *Tratat*, 383-384.

³⁶ C. Gorgos (ed.), *Dicționar enciclopedic de psihiatrie*, vol. 2 (E-L), București 1988, 390-391.

³⁷ Marcelli, *Tratat*, 458.

b. Hipercontrol și/sau lipsă de atenție

Cercetările de specialitate și observațiile clinice au demonstrat că tulburările de natură narcisistică și histrionică se află în legătură cu situațiile de: exces de atenție versus lipsă de atenție acordate copilului. Ambele fenomene, pe de o parte răsfațul (dl. Goe), de cealaltă parte ignorarea copilului (Cenușăreasa), în realitate se traduc printr-un deficit de atenție acordată valorii personale a copilului, propriu-zis persoanei lui. Părinții nu-l „văd” pe el însuși, în valoarea lui personală, nu-l ascultă și nu-l înțeleg deloc pe el-ca-el, ci mai degrabă se văd pe ei înșiși în el.

De fapt, nici într-un caz (hiperatenție), nici în celălalt (lipsă de atenție), copilul nu e văzut el însuși, în valoarea lui reală, cu nevoile lui, abilitățile, aptitudinile și/sau chiar suferințele lui. E mai degrabă „văzut” în partea lui funcțională: mâncat, dormit, îmbrăcat, școală etc. „Pentru a-ți cunoaște copilul trebuie să-l ascuți și să-i vorbești, adică să comunici cu el (de la persoană la persoană, n.n.). Atunci când stai de vorbă cu copilul tău – și asta trebuie să faci cât de des se poate – destupă-ți urechile și mintea. Auzi ce îți spune copilul tău (nu ce ai vrea tu să auzi de la el! n.n.). Este foarte important. Și pentru tine – că afli cum gândește, ce vrea, ce speră, ce-i place și ce nu-i place etc., – dar și pentru el. Lasă-și mintea liberă (de prejudecăți și de clișee educative, n.n.). Ca să poți înțelege ce-ți spune copilul tău (nu ce spui tu sau alții despre ce/cum ar trebui el să fie sau să se facă!, n.n.)”³⁸.

Cel mai grav este când copilul rămâne un simplu „obiect de decor” în ambientul casei, ca orice jucărie sau obiect inutil, trântite într-un colț de cameră. Când copilul nu se simte „văzut”, caută tot felul de modalități de a se face vizibil, pornind de la simple gesturi de captare a atenției, prin năzbătui și obraznicii, până la comportamente și manifestări de atenție pediatrică și clinică, precum: enurezisul (urinare nocturnă sau diurnă necontrolată, după vârsta de maturizare fiziologică, de la 3-4 ani în sus) sau encoprezisul (defecare în chilot sau în locuri nepermise, într-un colț al camerei etc.)³⁹.

În asemenea cazuri, părinții neavizați își ceartă copilul sau chiar îl bat, în loc să-i acorde atenția, dragostea și grija cuvenită. Mesajul inconștient transmis de copil este de fapt următorul: „Mai bine să mă certe și să mă bată, decât să fiu inexistent”. Așa, „gândește” el: cel puțin „văd” că exist, că „sunt și eu pe-aici”! La fel se întâmplă în cazul geloziei infantile. La apariția celui de-al doilea copil, primul – detronat de pe poziția lui de „rege unic” și centru al atenției – în cazul unor părinți ignoranți, deodată se trezește lăsat la o parte, de părinții care gravitează cu totul în jurul celui mic, abandonându-l sau chiar respingându-l pe cel mare. Acesta face tot ce-i stă în putință să-și recâștige atenția, de la „gesturi de tandrețe și giugiuleală” față de frațiorul mai mic – uneori strânsul în brațe ar fi echivalentul unui „strâns de gât”! [vezi „Sindromul Cain”, Isav și Iacov, frații lui Iosif ș.a.] – până la gesturi de răutate, prin care își atrage dojana părinților. Mecanismul este același: mai bine agresivitate decât indiferență!

³⁸ M. Poenaru, „Eu te-am făcut, eu te omor”. *Ghidul bunelor maniere pentru părinți*, 1991, 139-140.

³⁹ Pentru detalii vezi cap. *Tulburări sfincieriene*, la Marcelli, *Tratat de psihopatologia*, 163-175.

Nimic nu e mai dureros pentru copil decât indiferența și ignoranța părinților. Astfel, copilul de azi va deveni „isteric” de mâine, care caută cu orice preț să se în-centreze – să capteze atenția, să intre în centrul atenției celorlalți (istericul are nevoie întotdeauna de atenție, de public!) – prin orice fel de comportament ex-centric și gest teatral, începând de la vestimentație, piercing, tunsură (creastă de cocoș, costum de piele cu ținte și mănuși cu degetele retezate etc.), până la bufoneriile de la chefuri (așa-zisul „sufletul distracției”) sau chiar în vestimentația, limbajul și unele comportamente din falsă cucernicie, din ambiencele religioase. Trebuie să înțelegem că asemenea comportamente nu sunt simulate (conștiente), ci sunt mecanisme psihologice de mimare (inconștiente). Istericul este foarte „sincer” în falsitatea comportamentelor, gesticii, limbajului, mimicii lui, fără s-o știe.

O altă situație problematică o reprezintă *mama hiperprotectivă*, sintagmă care ar putea fi liniștit tradusă în termeni de *mamă anxioasă* sau *inhibitorie*. Hiperprotecție, în realitate înseamnă control absolut, hipervigilență, anxietate maximă, perfecționism etc. Copilul trebuie „protejat” (mai ales copilul unic!) de orice factor nociv sau riscant, începând de la cei de igienă (microbi, viruși ș.a.), până la persoanele de contact, medii insecurity: tabere de elevi, scout, locuri de joacă, prieteni, colegi etc. Nimic n-are voie să prezinte vreo „fisură” în ambientul și educația copilului, de parcă viața unui om s-ar putea derula sub un clopot de sticlă sau într-un palat de cleștar, unde „zâna cea bună” ar fi intendenta de serviciu la dispoziția capriciilor „nevoliciei” progenituri. O astfel de mamă reprezintă cel mai puternic impediment în dezvoltarea și autonomizarea copilului, fapt pentru care toate tratatele de psihiatrie abundă de prezența unui asemenea tip de mamă „castratoare” (sabotantă) a personalității și valorii propriului ei copil⁴⁰.

Dacă, pentru copil, cele mai proaste modele materne sunt: mama hiperprotectivă (anxioasă) și cea isterică (cu tot cortegiul ei de dramatisme și șantaj psihologic), din perspectivă paternă, cele mai inadecvate variante le reprezintă: tatăl hiperautoritar (extrem de agresiv) și tatăl absent⁴¹. Dacă, pentru cel dintâi, principiul educativ este de gen dresaj cazon: „Eu te-am făcut, eu te omor”⁴², tatăl absent reprezintă un simplu obiect mișcător în decorul casei, uneori prezent fizic, dar și atunci, absent psihologic (cufundat în TV, computer sau lectura presei). Între el și copil nu e decât o relație funcțională și o comunicare rutinieră: „Ce note ai mai luat?”, „Ce să-ți mai cumpere tata?” etc.

Toate studiile recente de psihologie infantilă și observațiile clinice arată că „locul tatălui în viața copilului este la fel de indispensabil ca acela al mamei”⁴³. Un tată atent și tandru, reprezintă un factor securizant și de echilibru emoțional, atât pentru mamă, cât și pentru copil. Începând încă din viața intrauterină a copilului, „viitorul tată ar trebui să vegheze la întreținerea unui tonus psihologic pozitiv al partenerei sale” și, după naștere, „este de dorit să inițieze un contact precoce cu sugarul”⁴⁴. Mai mult decât atât, tocmai datorită rolului său securizant și afectiv, practicile moderne de naștere,

⁴⁰ Pentru mai multe detalii, vezi tabelul cu *Tipuri de mame*, E. Bonchiș, *Psihologia copilului*, Oradea 2004, 481.

⁴¹ Alte modele paterne, în tabelul cu *Tipuri de tați*, Bonchiș, *Psihologia copilului*, 484.

⁴² Vezi lucrarea cu titlu omonim, citată mai sus.

⁴³ Naouri, *Cum să ne educăm*, 79.

⁴⁴ Munteanu, *Psihologia copilului*, 87.

precum Metoda Lamaze⁴⁵, reclamă prezența tatălui. Ba chiar el are privilegiul de a face tăierea cordonului ombilical al nou-născutului. Bineînțeles că rolul tatălui nu se rezumă la viața intrauterină și la nașterea copilului, dar nu este aici locul să intrăm în amănunte.

Concluzii

Tema supusă reflecției, în vastitatea și poliramificațiile sale, ar putea constitui subiectul unui tratat de psihologie și/sau psihopatologie infantilă, dar și de școala părinților și cateheză familială. E suficient să reținem, pe de o parte, că din greșeli se învață, dacă reținem lecția de viață și încercăm să nu le mai repetăm, pe de altă parte, că multe greșeli de comunicare, în creștere și educație pot fi evitate prin învățare, atenție sporită și interes din partea părinților și a factorilor educativi: psihologi, pedagogi, preoți, cateheți, profesori etc.

⁴⁵ Munteanu, *Psibologia copilului*, 96.

FIDES ET RATIO – RAPORTUL DINTRE CREDINȚĂ ȘI RAȚIUNE. O LECTURĂ ANALITICĂ

MARCEL BODEA*

ABSTRACT. *Fides et Ratio - The Relationship between Faith and Reason. An Analytical Approach.* One of the main feature about analytic theology is that it is a form of rationalism to provide conceptual clarifications and grounds for the religious beliefs. This paper is an analytic theology reading, it is a research at the intersection of analytic philosophy and Christian theology. It promotes a possible interdisciplinary cooperation among analytic philosophers and theologians. The aim is to examine a traditional question of theology, the relation (relationship) faith/reason – Pope John Paul II: Faith and Reason – from the perspectives of analytic philosophy and contemporary Christian theology. In this contribution a first advance at the intersection of both concepts will be explored. Moreover, the reading will critically suggest the possible limits of analytic approaches for theological research.

Keywords: faith, reason, relationship, condition of possibility, necessary condition, sufficient condition, analytic philosophy, analytic theology, conceptual clarification, dialog.

REZUMAT. *Fides et Ratio - Raportul dintre credință și rațiune.* Lectura enciclicei *Fides et Ratio* este o abordare filosofică de tip analitic a unui subiect de teologie orientată spre dialog cu filosofia. Analiza raportului credință/rațiune în această lectură urmărește câteva din liniile majore ale abordărilor analitice: accentul pus pe limbaj, pe semnificația conceptelor, pe structura logico-formală a propozițiilor, pe presupoziii și argumente critice. La nivelul comunicării sunt considerate în analiza de față posibilitățile de punere în corespondență, de acordare sau nu a unor sensuri conceptuale din limbaj teologic în limbaj filosofic și natural. Ea va încerca să schițeze răspunsul la două întrebări: „Care sunt condițiile de posibilitate pentru un raport pozitiv credință/rațiune?” și „În ce constă pozitivitatea raportului credință/rațiune?” Este urmărită, în ultimă instanță, posibilitatea unui dialog deschis, posibilitatea unei comunicări în spiritul respectului reciproc între teologie și filosofie ca expresie a unui raport pozitiv între credință și rațiune.

Cuvinte cheie: credință, rațiune, relație, condiție de posibilitate, condiție necesară, condiție suficientă, filosofie analitică, teologie analitică, clarificare conceptuală, dialog.

Mulți nori pot să întunece rațiunea: o stare subiectivă, o criză existențială, o credință oarbă. Aceasta nu înseamnă însă imediata acceptare a unor opoziții generalizate: sentiment/rațiune, trăire/rațiune, credință/rațiune. Un dialog filosofico-teologic pe tema

* Lector dr., Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filozofie; contact: bodeamarcel@hotmail.com.

raportului credință/rațiune poate părea pentru unii incomod iar pentru alții inutil. Însă, în măsura în care există un interes pentru clarificări reciproce, dialogul are, cel puțin, o funcție analitică pozitivă atât filosofic cât și teologic. Trebuie recunoscut că anumite clarificări teoretice în teologie pot aduce contribuții pozitive în activitatea pastorală propriu-zisă.

Lectura enciclicei *Fides et Ratio* este o abordare filosofică de tip analitic a unui subiect de teologie orientată spre dialog cu filosofia. Filosofia analitică va fi, în această analiză, cadrul general de abordare a raportului credință/rațiune. Analiza raportului în această lectură urmărește în mare, câteva din liniile majore ale abordărilor analitice: accentul pus pe limbaj, pe semnificația conceptelor, pe structura logico-formală a propozițiilor, pe presupoziii și argumente critice.

Există numeroase cuvinte, numeroase concepte cu aceeași formă de vocabular dar care în limbaj natural, teologic sau filosofic au semnificații diferite. În continuare se va accepta următoarea premisă, formulată ca și condiție necesară: limbajul natural este baza oricărui tip de limbaj. Cu alte cuvinte, limbajul natural este locul comun, de întâlnire, al limbajelor filosofic și teologic. Mai mult decât alte limbaje specializate, filosofic sau științific de exemplu, limbajul teologic specializat trebuie să urmărească să fie în corespondență cât mai directă cu limbajul natural deoarece, spre deosebire de filosofie și știință, teologia are un *mesaj* de transmis celor pentru care limbajul natural este principalul sau chiar singurul instrument de raportare la lume, la valori, la transcendență. Analiza corespondenței sensurilor, pe de o parte la nivel de limbaje specifice, pe de altă parte la nivelul limbajului natural, este o activitate complexă: logică, semiotică și hermeneutică. Ea poate găsi o analogie în traducerea dintr-o limbă în alta, respectiv în popularizarea științifică, filosofică sau teologică doar în planul unor sugestii metodologice. Se va accepta de asemenea premisa că între teologie, filosofie și știință este posibilă comunicarea, cel puțin prin intermediul limbajului comun, chiar dacă la capătul dialogului sunt clarificate însăși limitele comunicării transdisciplinare. La nivelul comunicării sunt considerate în analiza de față posibilitățile de punere în corespondență, de acordare sau nu a unor sensuri conceptuale dintr-un limbaj de specialitate într-alt limbaj de specialitate.¹ Este avută în vedere teologia: în primul rând dialogul teologiei cu filosofia, iar în al doilea rând explicitarea exprimărilor teologice specializate în limbajul comun.²

Un exemplu, poate cel mai familiar la nivel teologico-filosofic, este interpretarea filosofică pornind dinspre teologie: în trecerea de la limbajul teologic la limbajul filosofic orice interpretare filosofică necesită cu prioritate o activitate de clarificare și totodată de diferențiere a sensurilor. Un exemplu complementar, la fel de important, este adaptarea teologică a unor sensuri, pornind dinspre filosofie, cu relevanță pentru problematica existențială teologică. Mai mult, resemnificarea teologică a unor sensuri filosofice poate avea o reală valoare interpretativă pentru teologie, valoare dată de aceeași activitate de clarificare conceptuală pe care filosofia analitică o poate stimula în interiorul limbajului teologic specific.

¹ Unitățile de limbaj considerate aici ca fiind purtătoare de sens sunt cuvintele, propozițiile și textele (desigur toate aceste unități sunt interconectate între ele indiferent la care se face, punctual, referirea).

² Nu este abordată în analiza de față posibilitatea dialogului dintre religie și știință.

Precizări terminologice

În abordarea care urmează semnificația de bază a unor concepte filosofice și teologice va fi presupusă cunoscută, ea nu va fi introdusă și nu vor fi date exemple. Numai în măsura în care sunt necesare pentru interesele analizei sublinierea unor polisemii sau prezentarea unor alternative critice se vor face precizări. Analiza conceptuală va fi făcută numai pentru conceptele centrale.³

În ce privește termenul de *relație*, pentru simplitatea și claritatea expunerii și pentru a sublinia că este vorba de o relație, a cărei natură va rezulta din context, se va utiliza, formal, următorul simbol simplu: (e_1, e_2) .⁴ Acest simbol înseamnă că elementul e_1 este într-un anumit tip de relație, care va fi precizat, cu elementul e_2 . Relația astfel precizată (e_1, e_2) nu înseamnă neapărat că și elementul e_2 este în același tip de relație cu e_1 ; relația (e_2, e_1) poate însemna o altă relație a elementului e_2 cu e_1 .

Credință, rațiune și relație sunt cuvinte cheie în lucrarea de față. Dincolo de semnificația lor familiară la nivelul limbajului comun și dincolo de semnificația lor mai puțin familiară, la nivel de limbaj filosofic, există un sens teologic al lor.

Reprezentarea simbolic-relațională a credinței⁵

Sensul teologic al credinței în contextul de față este dat de *credința creștină*.⁶ Analiza conceptuală a credinței trimite la două tipuri fundamentale de relații: (Dumnezeu, Om) și (Om, Dumnezeu). Relația (Dumnezeu, Om) înseamnă aici revelația divină, înseamnă că Dumnezeu se revelează omului. Relația (Om, Dumnezeu) este de altă natură, ea înseamnă aici că omul, în mod liber, acceptă subordonarea totală a minții și a voinței sale lui Dumnezeu.⁷ (Om, Dumnezeu) este un răspuns la (Dumnezeu, Om). Se poate caracteriza astfel *credința* ca o relație între două relații: ((Om, Dumnezeu), (Dumnezeu, Om)). În consecință, credința este relația dintre relația de încredințare a omului lui Dumnezeu și relația de revelație a lui Dumnezeu omului. Această descriere relativ formală poate aduce un plus de clarificare conceptuală, la nivel relațional, *credinței creștine*. Cu alte cuvinte, *credința* înseamnă în acest fel că omul crede într-un Dumnezeu care se revelează și omul își dă adeziunea deplină la revelația divină.

Explicităm aceste aspecte prin următoarea interpretare a reprezentării formale.

Dacă avem numai (om, Dumnezeu) aceasta nu este suficientă pentru credința creștină. Vom accepta în contextul analizei de față un atribut, filosofic exprimat, al lui Dumnezeu: transcendența. Reducând semnificația formală a credinței numai la (om, Dumnezeu) credința este o relație a omului cu o formă de transcendență. În general, pornind de la om, omul caută cu precădere sensuri valorice și existențiale în transcendență.

³ Referințele bibliografice dau cadrul general de semnificare pentru aceste concepte.

⁴ (e_1, e_2) se va citi: „relația dintre e_1 și e_2 ” sau „relația lui e_1 cu e_2 ” sau „ e_1 este în relație cu e_2 ”.

⁵ „Lui Dumnezeu care revelează trebuie să i se răspundă prin *ascultarea credinței*, prin care omul se încredințează total, în mod liber, lui Dumnezeu, oferind, lui Dumnezeu care revelează supunerea deplină a minții și a voinței și dându-și de bună voie adeziunea la revelația făcută de El.” *Conciliul Ecumenic Vatican II, Constituția dogmatică despre revelația divină Dei Verbum*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București 2000, §5.

⁶ În text, scrierea: *credință*, face trimitere la credința creștină.

⁷ *Dei Verbum* §5.

Căutarea cu precădere a unor sensuri ontice în transcendență este mai degrabă o atitudine metafizică decât religioasă. Dacă în (om, Dumnezeu) elementul Dumnezeu nu este transcendent și poate fi de exemplu înlocuit cu natură atunci (om, natură) poate reprezenta o căutare naturalistă sau materialistă a unor sensuri ontice, valorice și existențiale în natură.⁸ Un alt exemplu, complementar, este (om, om).⁹ Pentru abordarea de față transcendența lui Dumnezeu este o condiție necesară a relației de credință. Definirea credinței doar prin (om, Dumnezeu) nu presupune actul de manifestare a transcendenței față de om (adică revelația). Transcendența este numai afirmată și, respectiv, utilizată ca un cadru de sens. Ea poate îmbrăca forme vechi sau moderne de idolatrie, poate fi expresia unor forme simple sau sofisticate de misticism. În creștinism (om, Dumnezeu) are sens, are semnificație numai dacă există și (Dumnezeu, om).

Dacă avem numai (Dumnezeu, om) nici aceasta nu este suficientă pentru credința creștină. (Dumnezeu, om) poate fi o relație de tip deist: Dumnezeu creează lumea și omul după care se retrage din creație. O astfel de interpretare este, la rândul ei, mai apropiată de metafizică decât de religie. (Dumnezeu, om) în accepțiunea creștină, ca revelație, înseamnă tocmai *prezența* lui Dumnezeu în creația sa. În Vechiul Testament prezența este – în mod excepțional – chiar efectivă, cum este cazul dialogului direct al lui Dumnezeu cu Moise. În Noul Testament prezența efectivă este mediată de natura umană a lui Isus. Revelația ca prezență a lui Dumnezeu în creație are sens însă numai dacă ea este recunoscută ca atare. Deci, și în acest caz, (Dumnezeu, om) are sens, are semnificație numai dacă există și (om, Dumnezeu).

Credința reprezentată formal-relațional prin ((om, Dumnezeu), (Dumnezeu, om)) nu aduce nimic nou sub aspectul conținutului, ci doar reliefează într-o formă mai abstractă structura triplu-relațională a *credinței*. Explicitarea pentru credința creștină a tuturor conținuturilor specifice ale relațiilor implicate ține de mai mulți factori printre care activitatea de exegeză joacă un rol important.

Se înțelege în contextul celor prezentate că (rațiune, credință), respectiv (credință, rațiune) sunt două relații diferite. Această analiză are în primul rând în atenție relația sau raportul dintre credință și rațiune, mai precis: (*credință*, rațiune).¹⁰ Reprezentarea sugestiv-formală a *credinței* urmărește, în perspectivă, să aducă un plus de claritate acestei ultime relații.

Gradele de pozitivitate ale unei relații

În continuare va fi formulată o premisă suplimentară pentru analiza de față.

Începem prin a considera pozitiv pur și simplu faptul că atât credința, cât și rațiunea pot coexista, altfel spus nu se exclud reciproc. Această potențialitate de coexistență, de a fi împreună, este deja, în contextul formal de mai sus, o relație posibilă: (credință,

⁸ Se subliniază astfel, o dată în plus, că pentru termenul de „credință” este posibil un larg câmp semnatic.

⁹ Această relație este specifică modernității caracterizate prin noi forme de gnoză și spiritualitate care caută divinul în om.

¹⁰ În continuare, pentru simplitatea scrierii, ori de câte ori nu va exista posibilitatea unor confuzii, se va înțelege prin (credință,rațiune) relația dintre credința creștină și rațiune.

rațiune). Fie următoarea afirmație: „Sfântul Conciliu afirmă că Dumnezeu, începutul și sfârșitul a toate, poate fi cunoscut cu certitudine din lucrurile create, prin lumina naturală a rațiunii umane [...]”.¹¹

Acceptând această afirmație, în continuare este avută în vedere acea opțiune filosofică pentru conceptul de *cunoaștere* care presupune o componentă rațională a acesteia. A afirma un Dumnezeu care este începutul și sfârșitul a toate este un act de credință. A afirma că poate fi cunoscut înseamnă a asocia convingerea de credință cu un act rațional. În plus, a afirma că poate exista o cunoaștere rațională certă a lui Dumnezeu înseamnă a întemeia parțial credința pe rațiune. În aceste circumstanțe este plauzibilă următoarea interpretare logică: relația dintre credință și rațiune implică relația dintre rațiune și credință: (credință, rațiune) \Rightarrow (rațiune, credință). Vom spune în acest context că relația (credință, rațiune) este simetrică.¹² Astfel, premisa suplimentară va fi cea a simetriei relației (credință, rațiune). Convenim să spunem în acest caz că relația sau raportul dintre credință și rațiune are un plus de pozitivitate.

Este interesantă și sugestivă lectura simetriei relației dintre credință și rațiune în termeni de *condiții necesare* și *condiții suficiente*¹³: (credință, rațiune) \Rightarrow (rațiune, credință). Credem că enciclica *Fides et Ratio* îndreptățește următoarea lectură teologică: relația dintre rațiune și credință este o condiție necesară pentru relația dintre credință și rațiune și, respectiv, relația dintre credință și rațiune este o condiție suficientă pentru relația dintre rațiune și credință. Această perspectivă de interpretare sugerează un nivel superior de pozitivitate a relației (credință, rațiune).¹⁴

¹¹ *Dei Verbum* §6.

¹² Sursa reprezentării formale în această lucrare este una algebrică. A intra în astfel de detalii de referință nu este esențial pentru specificul temei abordate. Subscriem poziției filosofice conform căreia orice formalism ca atare este neutru la încărcarea sa cu semnificații științifice, filosofice, teologice etc. Ne referim pe scurt aici, de dragul rigurozității, doar la exemplul prezentat: relația de simetrie între două elemente este definită numai pentru relații omogene adică relații între elementele unei aceleiași mulțimi, iar presupunerea firească după care rațiunea și credința aparțin naturii ființei umane și în acest sens sunt elemente ale aceleiași mulțimi, asigură consecvența cu cerința de omogenitate.

¹³ Fie propoziția logic-formală: $p \Rightarrow q$. „ q ” este numită *condiție necesară* pentru „ p ” și „ p ” *condiție suficientă* pentru „ q ”. Atunci când trecem dincolo de conținutul pur formal al propoziției de mai sus și încărcăm cu semnificație componentele propoziției, limbajul de condiții necesare și condiții suficiente poate ridica probleme interpretative. Pentru claritatea propoziției, fie următorul exemplu matematic sugestiv:

„ Dacă un număr este divizibil cu patru atunci este divizibil cu doi. ”. Divizibilitatea cu doi este o condiție

necesară pentru divizibilitatea cu patru iar divizibilitatea cu patru este o condiție suficientă pentru divizibilitatea cu doi. Complementar, în cazul propoziției: „Dacă plouă îmi iau umbrela.” trebuie precizat contextul interpretativ în care „a ploua” este condiție suficientă pentru „a lua umbrela” și, respectiv, „a lua umbrela” este condiție necesară pentru a afirma că „plouă”. În analiza de față, ori de câte ori se va vorbi în acest limbaj este presupusă existența unui context interpretativ teologic în care exprimările nu suferă de ambiguitate.

¹⁴ Fără a dezvoltă aici o analiză comparativă, se poate face o abordare similară a relațiilor anterioare (om, Dumnezeu) și (Dumnezeu, om) astfel: (om, Dumnezeu) \Rightarrow (Dumnezeu, om), implicație care, semnificată teologic, înseamnă că revelația divină este o condiție necesară pentru răspunsul omului la revelație. (Acesta este și motivul pentru care în caracterizarea credinței ca relație între relații s-a optat pentru ordinea: ((om, Dumnezeu), (Dumnezeu, om)).

Există însă posibilitatea ca această relație simetrică să fie, prin însăși simetria ei, dincolo de aspectele formale, o condiție pentru ceva important uman, pentru ceva apreciat existențial ca valoros. Simetria înțeasă în acest fel va fi numită condiție de posibilitate. Astfel, expresiile care vor acoperi în lucrare aspectele de mai sus sunt: *condiții de posibilitate și pozitivitatea relației* (raportului). Simplificând, în ultimă instanță, un raport pozitiv între credință și rațiune înseamnă posibilitatea unui dialog deschis, posibilitatea unei comunicări în spiritul respectului reciproc între teologie și filosofie.

1. Introducere

De multe ori credința și rațiunea sunt modalități diferite de a răspunde la aceleași întrebări umane. De multe ori credința și rațiunea, având aceleași referințe, propun orizonturi diferite de interpretare. De exemplu, sensuri existențiale și sensuri științifice ale acelorași manifestări factuale, fac rațiunea și credința să se armonizeze complementar și uneori să se întâlnească în semnificații larg filosofice pentru om ale lumii în care trăiește. „[...] se poate recunoaște, în ciuda schimbării timpurilor și a progreselor științelor, un nucleu de cunoștințe filosofice a cărui prezență este constantă în istoria gândirii. [...] în afara curentelor de gândire există un ansamblu de cunoștințe în care se poate recunoaște un fel de patrimoniu spiritual al omenirii.”¹⁵

Credința și rațiunea merg de multe ori în întâmpinarea acelorași nevoi umane. Cel puțin în virtutea acestui temei nu poate fi exclusă posibilitatea unui raport (pozitiv) între credință și rațiune.

2. Raportul credință/rațiune. Condiții de posibilitate și pozitivitatea raportului

Se va începe analiza cu două citate relevante ale orientării raportului credință/rațiune din enciclica *Fides et Ratio*: „[...] credința cere ca obiectul său să fie înțeles cu ajutorul rațiunii [...]”¹⁶; „[...] credința nu se teme de rațiune, ci o cercetează și se încrede în ea. [...] credința presupune și desăvârșește rațiunea.”¹⁷ A spune despre credință că presupune rațiunea înseamnă a considera rațiunea o condiție necesară pentru credință.

Nu orice om este credincios dar în ce cred cei care nu cred?¹⁸ Nici un om nu este tot timpul rațional. Cu toate acestea, observând oamenii în istorie, în spații geografice și în culturi diferite, se poate accepta că rațiunea și credința fac parte din natura omului. O exprimare teologică în acest sens este dată de sfântul Toma de Aquino: „Lumina rațiunii și cea a credinței, ambele provin de la Dumnezeu, spunea el; de aceea nu se pot contrazice între ele.”¹⁹ În măsura în care originea rațiunii și a credinței este aceeași se poate accepta existența unei relații între ele. Mai mult, în măsura în care nu se

¹⁵ *Fides et Ratio. Scrisoarea enciclică a suveranului pontif Ioan Paul al II-lea către episcopii Bisericii catolice cu privire la raporturile dintre credință și rațiune*, Iași 1998, §4.

¹⁶ *Fides et Ratio* §42.

¹⁷ *Fides et Ratio* §43.

¹⁸ C.M. Martini / U. Eco, *În ce cred cei care nu cred?*, Iași 2001.

¹⁹ *Fides et Ratio* §43.

contrazic se poate presupune posibilitatea unei anumite pozitivități a relației. În măsura în care, în plus, acceptăm că rațiunea și credința construiesc, fiecare în felul ei, umanitatea noastră, trebuie să acceptăm consistența pozitivității raportului dintre credință și rațiune.²⁰ În consecință, analiza de față nu va răspunde la întrebarea dacă există un raport pozitiv între credință și rațiune. Expunerea pornește de la această accepțiune: există. Ea va încerca să schițeze răspunsul la alte două întrebări:

- 1) Care sunt condițiile de posibilitate pentru un raport pozitiv credință/rațiune? și
- 2) În ce constă pozitivitatea raportului credință/rațiune?

3. O interpretare la enciclica *Fides et Ratio* din perspectiva condițiilor de posibilitate ale unui raport pozitiv credință/rațiune

În enciclica *Fides et ratio* papa Ioan-Paul al II-lea susține, cu argumente filosofice și teologice, ideea relansării dialogului dintre teologi și filosofi, implicit dintre credință și rațiune. Principial este vorba de asumarea critică a gândirii filosofice din partea gânditorilor creștini respectiv de ideea de teologie ca discurs rațional despre Dumnezeu. Relansarea dialogului este reînnodarea unui fir istoric de gândire teologico-filosofică: „Această nouă gândire creștină care se dezvoltă se folosește de filosofie, dar în același timp tindea să se deosebească clar de ea.”²¹

Pornind de aici, e de subliniat că relansarea unui astfel de dialog trebuie să evite două atitudini la limită. A te îndoi, pe de o parte, că în reflecția teologică nu există rațiune și a presupune, pe de altă parte, că singură filosofia este avocatul rațiunii, reprezintă, ca atitudini intelectuale, poziții riscante.

Reflecția filosofică în probleme existențiale nu este întotdeauna centrată pe rațiune. O atitudine filosofică sceptică și critică în același timp, nu este neapărat expresia unui demers rațional care sesizează o stare de conflict, o situație de criză. O astfel de atitudine poate fi expresia unor angajamente tacite de cu totul altă natură decât căutarea adevărului. Uneori un dialog între credință și știință, deși pare mai radical, poate fi mai constructiv, cel puțin la nivelul unor clarificări, decât între credință și anumite filosofii (curente filosofice). Să subliniem însă că agora filosofiei rămâne totuși spațiul privilegiat de întâlnire și dialog rațional între teologie și cei care nu împărtășesc o credință religioasă.

Incepem prin a enunța, sub formă de ipoteze, câteva condiții de posibilitate ale dialogului credință/rațiune. Acestea sunt, implicit, și condiții de posibilitate pentru un raport pozitiv credință/rațiune.

²⁰ Se acceptă ca o evidență faptul că elemente precum credința, etica, rațiunea sunt comune, deși în forme și cu conținuturi diferite, atât credincioșilor cât și necredincioșilor și ele dau o măsură a umanității noastre: „Experiența contrastului, ca formă a deschiderii sensibile și de gândire înspre atestarea sensului sau non-sensului etic, este comună credincioșilor și necredincioșilor. Ea deschide drumul înspre un surplus de umanitate, înspre un viitor mai bun, oferind astfel un orizont de speranță comun care luminează conștiințele umane.” – C. Săplăcan, *Sensul coexistenței și coexistența sensurilor*. Un punct de vedere al eticii teologice catolice, în: *Filosofie și Religie* (ed. S. Frunză), Cluj 2001, 162-173.

²¹ *Fides et Ratio* §39.

O primă condiție de posibilitate a dialogului este renunțarea la un spirit competițional de confruntare axiologică între credință și rațiune pe teme existențial-umane. „Biserica, în ceea ce o privește, nu poate decât să aprecieze angajamentul rațiunii pentru a ajunge la acele obiective care să facă existența personală cât mai demnă.”²²

O a doua condiție de posibilitate a dialogului este abandonarea unei suspiciuni reciproce, devenită cu timpul prejudecată, exprimată simplu astfel: credința dăunează rațiunii, respectiv, rațiunea dăunează credinței. Pe de o parte, astfel de suspiciuni pot să fie doar nuanțate și parțiale: „[...] rațiunea omului nu se nimicește nici nu se degradează dându-și asentimentul la conținuturile credinței; în orice caz la acestea se ajunge printr-o alegere liberă și conștientă.”²³

Pe de altă parte, suspiciunile pot să îmbrace forme radicale, de izolare a rațiunii de credință, făcând astfel, de la bun început, imposibilă orice relație și orice dialog între credință și rațiune: „[...] diferite forme de umanism ateu, elaborate filosofic, care au prezentat credința ca și alienantă pentru dezvoltarea raționalității depline.”²⁴

Continuăm prin a spune că, deși diferențele de metodă, de semnificare și de sens, de validare etc. pot să fie mari, o a treia condiție de posibilitate a dialogului este dată de orizontul comun al adevărului.²⁵ Vom distinge, în acest orizont, trei puncte de întâlnire.

Primul, dorința de adevăr: „În forme și feluri diferite [...] dorința de adevăr aparține însăși naturii omului.”²⁶

Al doilea, căutarea adevărului: „[...]] pe de o parte, comunitatea credincioșilor participă la efortul comun pe care îl înfăptuiește omenirea pentru a ajunge la adevăr; pe de alta, are obligația de a-și asuma sarcina de a vesti certitudinile dobândite, însă cu conștiința că orice adevăr la care s-a ajuns este mereu numai o etapă către adevărul întreg [...]”²⁷

La acest nivel există un consens declarat: relativitatea/parțialitatea istorică a adevărului, indiferent că este vorba de un adevăr-de credință, de un adevăr-de știință sau de un adevăr-filosofic.²⁸

Al treilea, aspirația umană spre un adevăr absolut: „[...] au fost construite sisteme de gândire complexe, care au dat roadele lor în diferite domenii ale științei, favorizând dezvoltarea culturii și a istoriei. Antropologia, logica, științele naturii, istoria, limbajul..., într-un anumit fel întregul univers al științei a fost cuprins. Totuși, rezultatele pozitive

²² *Fides et Ratio* §5.

²³ *Fides et Ratio* §43.

²⁴ *Fides et Ratio* §46.

²⁵ Ilustrăm recunoașterea acestor diferențe făcând referire la un citat în care sublinierile sunt sugestive în acest sens: „Prin prezenta scrisoare, doresc să continui acea reflecție concentrând atenția asupra însăși temei adevărului și asupra temeiului său în raport cu credința.”, *Fides et Ratio* §5.

²⁶ *Fides et Ratio* §3.

²⁷ *Fides et Ratio* §2.

²⁸ Există însă și deosebiri între credința creștină și rațiunea științifică, de exemplu. Prima crede în posibilitatea omului de a accede la adevărul absolut: „[...] cu conștiința că orice adevăr la care s-a ajuns este mereu numai o etapă către adevărul întreg ce se va manifesta în revelația ultimă a lui Dumnezeu [...]”, continuă citatul, în timp ce ultima nu crede în finalitatea unui adevăr absolut; „[...] mai ales în zilele noastre, deseori căutarea adevărului ultim pare stearsă.”, *Fides et Ratio* §5.

la care s-a ajuns nu trebuie să ducă la neglijarea faptului că aceeași rațiune, având intenția de a cerceta în mod unilateral omul ca subiect, pare să fi uitat că acesta este chemat mereu să se îndrepte spre un adevăr care îl transcende.”²⁹

Complementar, o a patra condiție de posibilitate a dialogului este și orientarea explicită a teologiei și explicită sau implicită a rațiunii spre om, spre subiectul care gândește și/sau crede, cu alte cuvinte orientarea spre adevăruri despre oameni localizați istoric, geografic, cultural. „Cunoaște-te pe tine însuși.” și „Omul este măsura tuturor lucrurilor.” sunt repere pe drumul umanizării venind din zorii rațiunii și credinței umane. „Atât în Orient cât și în Occident, se poate identifica un drum care, în decursul secolelor, a făcut ca omenirea să se întâlnească în mod progresiv cu adevărul și să se confrunte cu el.”³⁰

Fără a exista pretenția că s-au epuizat condițiile de posibilitate ale dialogului, o ultimă condiție menționată este sugerată de existența unor adversari comuni ai credinței și ai rațiunii în spațiul larg al cunoașterii umane: scepticismul radical, relativismul absolut, nihilismul. „[...] au apărut în omul contemporan, și nu numai la unii filosofi, atitudini de neîncredere largă în raport cu marile resurse de cunoaștere ale ființei umane.”³¹ Această ultimă condiție presupune, în plus, că nici credința (prin anumite forme denaturate ale ei) și nici rațiunea (prin anumite utilizări malefice ale ei) nu pot fi neutre la valorile umane fundamentale riscând astfel înstrăinarea și dezumanizarea. *Câmpul etic* este și trebuie să rămână un orizont comun, alături de căutarea adevărului, pentru credință și rațiune.

Alături de acești adversari comuni, recunoscuți atât de credință, cât și de rațiune, credința mai propune rațiunii un adversar ascuns, din umbră: falsa modestie a omului ca ființă liber cugetătoare, adversar periculos care îngreudește însăși libertatea spiritului uman. „Având o falsă modestie acesta se mulțumește cu adevăruri parțiale și provizorii, fără a mai încerca să pună întrebări radicale referitoare la sensul și la ultimul temei al vieții umane, personale și sociale.”³²

Acest aspect nu va fi avut în vedere aici, el este doar menționat ca factor pozitiv al dialogului credință/rațiune prin care credința provoacă rațiunea speculativă la a-și regăsi una dintre virtuțile ei filosofice, parțial pierdute. „Afirmând din nou adevărul credinței, putem să dăm iarăși omului din timpul nostru încrederea naturală în capacitățile sale cognitive și să oferim filosofiei o provocare pentru ca să recupereze și să dezvolte demnitatea sa întreagă.”³³

Din perspectiva filosofiei analitice, un tip important de activitate filosofică rațională îl reprezintă clarificarea conceptuală. Dacă este să facem o referință istorică ilustrativă, atunci Socrate este un exemplu sugestiv. În măsura în care credințele antice se distanțează de mituri și de politeism, orientându-se spre monoteism, apare ca necesară regândirea ideii de divinitate, de Dumnezeu. „De fapt, unul din eforturile majore pe care filosofii gândirii clasice l-au făcut a fost acela de a curăța concepția pe care o aveau

²⁹ *Fides et Ratio* §5.

³⁰ *Fides et Ratio* §1.

³¹ *Fides et Ratio* §5.

³² *Fides et Ratio* §5.

³³ *Fides et Ratio* §6.

oamenii despre Dumnezeu de formele mitologice.³⁴ Atât teologic, cât și filosofic distanța conceptuală de la *zeu* la *Dumnezeu* este mare. Supra-conceptul de *divinitate* dacă nu ține cont de detaliile clarificării conceptuale riscă să genereze confuzie sau să rămână superficial.

În măsura în care căutarea unui temei ultim al existenței și apoi încercarea de a reconstrui existența pornind de la acest temei – fie și numai ca speculație metafizică – este un demers rațional, atunci și reconstrucția teologică a lumii are o componentă rațională. În termeni filosofici o astfel de încercare, fie ontologică, fie epistemologică, reprezintă o abordare fundaționistă. „Părinților filosofiei le-a revenit misiunea de a evidenția legătura dintre rațiune și religie. Lărgind privirea înspre principiile universale, ei nu s-au mulțumit cu miturile antice, ci au voit să ajungă să dea un fundament rațional credinței lor în divinitate.”³⁵ Un exemplu de referință în acest sens, ales din istoria filosofiei moderne, îl reprezintă Etica lui Spinoza. Aceasta este o încercare filosofic fundaționistă, bazată pe principii fundamentale metafizice și întemeiată metodologic pe rațiune („more geometrico”) de a susține valori morale [creștine].³⁶

Nu se pune în discuție premisa că orice examen critic serios, filosofic, teologic sau științific, este rațional. Activitatea filosofică de clarificare este strâns legată de o examinare critică a ceea ce pare să țină – în principal ca semnificație și limite – de conceptul analizat. Ulterior, de clarificările filosofice conceptuale pot să profite și alte domenii: știința, teologia etc. Afirmarea este valabilă și reciproc. „Scopul către care se îndrepta o asemenea dezvoltare era conștiința critică în legătură cu ceea ce era de crezut. Prima care a avut un avantaj dintr-un asemenea drum a fost concepția despre divinitate.”³⁷ Primele semnificări și delimitări, oricât de sumare ar fi, sunt primii pași spirituali pe un drum pe care, la început, filosofia și teologia l-au făcut împreună. „Superstițiile au fost recunoscute ca atare și religia a fost, cel puțin în parte, curățată prin analiza rațională. Pe această bază părinții Bisericii au deschis un dialog rodnic cu filosofi antici, deschizând drumul către vestirea și înțelegerea Dumnezeului lui Isus Cristos.”³⁸ Evident, realitățile de început au fost unele, iar cele actuale sunt altele.

Filosofia a dezvoltat pe acest parcurs un spirit critic care a condus aproape la anihilarea sa în raport cu misiunea ei intelectuală tradițională.

Biserica și ea, uneori, a rătăcit calea în raport cu misiunea ei tradițională dar acum trebuie să privească deschis și critic toate aspectele realității contemporane, dificile și periculoase, care în mod direct sau indirect sunt legate de misiunea sa existențială. Stadiul raportului credință/rațiune este un astfel de aspect. Numai o cercetarea teologică actuală și transdisciplinară poate duce la depășirea situațiilor conflictuale care au apărut sau pot să apară și să se dezvolte. „Nu este exagerat dacă se afirmă că o bună parte din gândirea filosofică modernă s-a dezvoltat îndepărtându-se progresiv de revelația creștină, până

³⁴ *Fides et Ratio* §36.

³⁵ *Fides et Ratio* §36.

³⁶ Valoarea și limitele unor astfel de abordări pentru gândirea teologică sunt, desigur, obiect de investigație în cercetarea teologico-filosofică.

³⁷ *Fides et Ratio* §36.

³⁸ *Fides et Ratio* §36.

când a atins poziții opuse în mod explicit.”³⁹ Viitorul filosofiei ține, poate, și de recuperarea parțială a tradiției sale metafizice ceea ce înseamnă implicit și o apropiere modernă de teologie.

Indiferent cum, unde și când s-au despărțit drumurile filosofiei și ale teologiei, aceasta nu înseamnă că s-au despărțit rațiunea și credința. Când însă spiritul rațional, critic și autocritic, este părăsit la marginea drumului credința însăși riscă să rățăcească drumul. „Cât de actuale sunt cuvintele apostolului dacă le raportăm la diferitele forme de ezoterism care se extind astăzi și la unii credincioși, lipsiți de necesarul spirit critic.”⁴⁰

Astăzi, teologia, filosofia și științele sunt domenii distincte de cercetare. Diferențierea este necesară. Ea a început încă din Evul Mediu. „Sfântul Albert cel Mare și sfântul Toma, deși au menținut o legătură organică între teologie și filosofie, au fost primii care au recunoscut autonomia necesară de care aveau nevoie filosofia și științele, pentru a se dedica cu eficiență respectivelor câmpuri de cercetare.”⁴¹

Nu este pusă în discuție nici legitimitatea diferenței nici dreptul la autonomie al fiecărui domeniu. Mai mult, nu ar fi problematică evidențierea accentuată a diferențelor într-un domeniu, pentru afirmarea propriei identități. Îndreptățirea accentuării diferențelor devine îndoielnică doar atunci când duce spre radicalizare și negare, cu toate consecințele distructive ale acestora. De exemplu: pe de o parte, filosofia sau știința contestă și resping teologia; pe de altă parte, teologia tinde să-și subordoneze filosofia sau știința. Istoria pare să arate că la astfel de situații extreme, atunci când au existat, nu s-a ajuns dintr-o dată. Drumul a fost parcurs în etape. Ceea ce se vrea subliniat aici este doar un aspect periculos: separarea tranșantă a credinței de rațiune, „drama separării dintre credință și rațiune”⁴². O astfel de separare conduce la neîncredere în posibilitatea unui dialog, la discreditarea celorlalte domenii, la intoleranță etc. Consecințele în plan social, după cum o dovedește istoria modernă și contemporană, pot să fie dintre cele mai dramatice.

„În urma unui excesiv spirit raționalist, prezent la unii gânditori, pozițiile s-au radicalizat, ajungând de fapt la o filosofie separată și absolut autonomă în raport cu conținuturile credinței. Printre alte consecințe ale unei astfel de separări a fost și cea a unei neîncrederi mereu mai puternice față de rațiunea însăși. Unii au început să mărturisească o neîncredere generală, sceptică și agnostică, fie pentru a rezerva mai mult spațiu credinței, fie pentru a discredita orice posibilă referință rațională a acesteia.”⁴³

În consecință, vrem să subliniem aici, dincolo de dezbateră teoretică asupra pozitivității raportului credință/rațiune, necesitatea practică, la nivel social, a unui raport pozitiv între credință și rațiune ca factor de echilibru social. Astfel, rațiunea și credința, considerate împreună, sunt condiție necesară pentru ceva important, pentru ceva valoros uman.

³⁹ *Fides et Ratio* §46.

⁴⁰ *Fides et Ratio* §37.

⁴¹ *Fides et Ratio* §45.

⁴² *Fides et Ratio* §45.

⁴³ *Fides et Ratio* §45.

Eforturile se îndreaptă astăzi spre recuperarea, desigur la nivelul actual de cultură și civilizație, a unității pierdute. „[...] ceea ce gândirea patristică medievală concepușe și actualizase ca o unitate profundă, generatoare de o cunoaștere capabilă să ajungă la formele cele mai înalte ale speculației, practic a fost distrus de sistemele care au îmbrățișat cauza unei cunoașterii raționale separată de credință și alternativă la ea.”⁴⁴

Nu dezvoltăm subiectul în acest context, doar menționăm că recuperarea unității pierdute și promovarea unui raport pozitiv între credință și rațiune nu poate fi făcută, în numele acestei unități și pozitivității, oricum, fără a păstra diferențele. Există forme de eclecticism modern care, sub falsa aparență a unei relații pozitive între credință și rațiune și a unei unități între teologie și știință, amestecă nepermis idei și viziuni pe care filosofia, teologia și știința s-au străduit secole de-a rândul să le facă limpezi, clare și distincte: să lase științei câmpul ei autonom de cercetare a naturii, filosofiei libertatea gândirii speculative și a spiritului critic universal și teologiei ce este al teologiei: sensul transcendent al existenței umane în toată complexitatea ei (sens absolut, opus efemerului⁴⁵). În acest sens, o nouă formă de eclecticism care aduce prejudicii imaginii raportului pozitiv dintre credință și rațiune, imagine atât de greu recuperată, este, de exemplu, creaționismul științific.

Clarificări conceptuale interne, atât în filosofie, cât și în teologie, pot să conducă la delimitări conceptuale și să ofere astfel o primă sursă de diferențiere între filosofie și teologie. „Istoria arată cum gândirea platonice asumată în teologie a suferit transformări profunde, îndeosebi în ceea ce privește concepte ca nemurire, suflet, îndumnezeirea omului și originea răului.”⁴⁶ Subliniem încă o dată că despărțirile conceptuale nu înseamnă implicit despărțirea rațiunii de credință. De asemenea, o gândire speculativă, fie ea filosofică, teologică sau științifică, este de obicei rațională chiar dacă uneori conținuturi iraționale (intuiții, stări subiective, convingeri existențiale) sau arbitrarie (presupoziții metafizice asumate etc.) sunt prezente în reflecție. Cu toate că merg pe drumuri diferite există totuși locuri și momente în care filosofia și teologia se întâlnesc. Rațiunea în mod necesar este o punte de legătură sau un astfel de loc comun.

Credința este temă teologică pentru filosofie și este integrată filosofic în teologie. „Sinteza făcută de Sfântul Augustin va rămâne timp de secole drept forma cea mai înaltă a speculației filosofice și teologice pe care Occidentul a cunoscut-o vreodată.”⁴⁷

Să explicităm pe scurt, dintr-o perspectivă istorică de început, raportul dintre filosofie și teologie, indirect dintre rațiune și credință. Dialogul dintre teologie și filosofie este o formă aparte de comunicare, de înțelegere reciprocă și, totodată, de autoclarificare, de sesizare a propriei identități. „[...] au fost diferite forme prin care părinții din Orient și din Occident au intrat în raport cu școlile filosofice. Lucrul acesta nu înseamnă că au identificat conținutul mesajului lor cu sistemele la care făceau referință. Întrebarea lui Tertulian: „Ce au în comun Atena și Ierusalimul? Ce au în comun Academia și Biserica?”

⁴⁴ *Fides et Ratio* §45.

⁴⁵ „În interpretarea nihilistă, existența este doar o oportunitate pentru senzații și experiențe în care efemerul își are primatul.”, *Fides et Ratio* §46.

⁴⁶ *Fides et Ratio* §39.

⁴⁷ *Fides et Ratio* §40.

este un simptom clar al conștiinței critice prin care gânditorii creștini, încă de la început, abordau problema raportului dintre credință și filosofie, văzându-l global sub aspectele sale pozitive și în limitele sale.⁴⁸

Din perspectiva interesului acestei analize se poate propune un răspuns la întrebarea lui Tertulian cu referire directă la locul comun de întâlnire între filosofie și teologie. Atena și Ierusalimul, respectiv Academia și Biserica, au în comun apelul la rațiune, afirmarea rațiunii ca și condiție necesară atât pentru reflecția filosofică cât și pentru reflecția teologică.

În acest context, ca o reafirmare a două dintre condițiile de posibilitate ale raportului credință/rațiune: renunțarea la un spirit competițional și abandonarea unei suspiciuni reciproce, menționăm că într-un dialog de bunăcredință bazat pe astfel de premise, dincolo de acceptarea posibilității unor reconfigurări de opinii, păstrarea propriei identități de exprimare în chestiunile fundamentale este dovada respectului reciproc și a constructivității dialogului.

„În fața filosofilor, părinții totuși nu s-au temut să recunoască atât elementele comune cât și diferențele pe care le prezentau în raport cu revelația. Conștiința convergențelor nu întuneca în ei recunoașterea diferențelor.”⁴⁹

În plus, pe de o parte, clarificările interne ale teologiei, ca urmare a dialogului cu filosofia, nu au o finalitate filosofică, nu sunt tributare unor criterii de acceptare filosofică „[...] este nedrept și reductiv să limităm lucrarea lor la transpunerea adevărilor credinței în categorii filosofice.”⁵⁰

Pe de altă parte, dialogul constructiv dintre teologie și filosofie a permis teologiei să dezvolte două direcții de interes rațional-filosofic.

Prima este o direcție de explicitare și continuare a unei activități filosofice de emancipare față de gândirea mitică: „[...] să scoată la lumină în întregime ceea ce încă mai părea implicit și cu un caracter introductiv în gândirea marilor filosofi antici. Aceștia [...] aveau datoria de a arăta în ce fel rațiunea, eliberată de lanțurile exterioare, putea să iasă din impasul orb al miturilor, pentru a se deschide într-un mod mai adecvat către transcendență.”⁵¹

A doua direcție este una de dezvoltare a însăși reflecției metafizice, baza oricărei filosofii speculative și teologii teoretice: „[...] o rațiune curățată și dreaptă era în stare să se înalțe la nivelurile mai înalte de reflecție, dând temei solid percepției ființei, transcendentului și absolutului. Tocmai aici se înserează noutatea înfăptuită de părinți. Au acceptat în întregime rațiunea deschisă către absolut și în ea au altoit bogăția care provenea din revelație.”⁵²

Teologia scolastică propune deja viziuni moderne asupra raportului credință/rațiune. O observație e necesară: acceptarea unei relații de ordine între elemente nu înseamnă implicit o negare, o devalorizare a unui element față de alt element. O relație de ordine este o relație specifică într-un anumit fel. A încărcă cu semnificații valorice relația și

⁴⁸ *Fides et Ratio* §41.

⁴⁹ *Fides et Ratio* §41.

⁵⁰ *Fides et Ratio* §41.

⁵¹ *Fides et Ratio* §41.

⁵² *Fides et Ratio* §41.

elementele înscrise în această ordonare este ceva exterior relației propriu-zise. A afirma, de exemplu, pentru teologie prioritatea credinței în raport cu rațiunea, respectiv pentru filosofie a rațiunii în raport cu credința, este o temă ale cărei semnificații sunt de analizat.⁵³ Această analiză nu este avută în vedere aici și ea nu este strâns legată de conceptul de relație. În sens larg, ceea ce interesează este posibilitatea unei relații și, odată afirmată relația, clarificarea unor orizonturi reciproce de semnificare fie și parțială pe care elementele aflate în relație le fac cu putință. Credința poate ajuta rațiunea să se înțeleagă pe sine și, la fel, rațiunea poate ajuta credinței. „Pentru sfântul arhiepiscop de Canterbury prioritatea credinței nu este în competiție cu cercetarea proprie rațiunii. De fapt aceasta nu este chemată să exprime o judecată asupra ceea ce ne spune credința; [...]. Datoria ei, mai curând, este aceea de a ști să găsească un sens, de a descoperi motivele care să le permită tuturor să ajungă la o anumită înțelegere a ceea ce conține credința.”⁵⁴

Certitudinile de credință, deși sunt formulate în cuvinte și propoziții, se află la granițele limbajului uman, rațional exprimabil. „[...] dacă celor care s-au aflat în dispută până acum cu privire la esența supremă, susținută cu argumente necesare, deși ele nu pot fi pătrunse în acest fel cu intelectul așa încât să poată fi explicate cu cuvinte, totuși siguranța certitudinii lor nu este deloc modificată.”⁵⁵

O abordare filosofică modernă a limbajului o face Ludwig Wittgenstein. Fără a intra în detalii de filosofie analitică, consemnăm doar, în contextul amintit al limitelor limbajului, o propoziție semnificativă a sa: „Există, bineînțeles, inexprimabilul. Este ceea ce se *arată*, este misticul.”⁵⁶

În același context analitic-wittgensteinian prezintă interes următoarea perspectivă asupra limbajului. Dincolo de raționalitatea intrinsecă și rigurozitatea semantică a folosirii limbii pentru a *spune ceva* despre *fapte*, există și exprimări care *arată*, care trimit la un dincolo de ceea ce se poate spune. Prin analogie, de exemplu, o fotografie poate fi un document despre fapte, despre cum stau lucrurile în realitate sau poate fi, aceeași fotografie, o fotografie artistică apelând la o sensibilitate estetică sau, încă, poate fi o fotografie angajând reacții etice, afective, stări existențiale condiționate subiectiv ori/și cultural. Nu numai în teologie o comparație, o metaforă, o parabolă poate trece în semnificare dincolo de descriere, de explicație.

În încercarea de constituire a propriei identități prin activitatea de clarificare conceptuală, activitatea teologilor diferențiază și precizează. Este de remarcat în acest sens exemplul lui Toma de Aquino. „Înțelepciunea enumerată printre darurile Duhului Sfânt este deosebită de cea care este pusă printre virtuțile intelectuale. De fapt aceasta din urmă se deosebește prin studiu: aceea în schimb *vine de sus* [...]. Tot la fel este deosebită de credință. Deoarece credința acceptă adevărul divin așa cum este, pe când darul înțelepciunii are specific să judece conform adevărului divin”⁵⁷

⁵³ Există numeroase alte forme indirecte de a privilegia credința în raport cu rațiunea sau invers. De exemplu, a afirma optimismul credinței față de pesimismul rațiunii sau a afirma libertatea rațiunii față de constrângerile credinței. O dată în plus, astfel de aspecte valorizatoare nu sunt avute în vedere aici.

⁵⁴ *Fides et Ratio* §42.

⁵⁵ *Fides et Ratio* §42.

⁵⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logic-philosophicus*, P. 6.522, București 2001, 159.

⁵⁷ *Fides et Ratio* §44.

În comentariul care se face în *Fides et ratio* acestui fragment se precizează, pe linia distincțiilor conceptuale, următoarele: „Prioritatea care se recunoaște acestei înțelepciuni, totuși nu-l face pe doctorul angelic să uite de prezența altor două forme complementare ale înțelepciunii: cea, filosofică, care se întemeiază pe puterea pe care o are intelectul, în limitele care îi sunt congenitale, de a cerceta realitatea; și cea ,teologică’, care se întemeiază pe revelație și analizează conținuturile credinței, ajungând la misterul însuși al lui Dumnezeu.”⁵⁸

Condiția cadru de posibilitate pentru relevarea unui raport pozitiv credință/rațiune este, în mod esențial, potențialitatea dialogului dintre reprezentanți ai rațiunii teologice și ai rațiunii filosofice, chiar dacă în multe privințe aceștia continuă să rămână pe poziții diferite. Numai dialogul face posibilă deschiderea spre conținuturile pozitive aduse de *celălalt*. „Este destul de adevărat că, în urma unei analize atente, și în reflecția filosofică a acelora care au contribuit la mărirea distanței dintre credință și rațiune se manifestă uneori germeni prețioși de gândire, care, dacă sunt aprofunțați și dezvoltați în integritatea minții și a inimii, pot duce la descoperirea drumului adevărului.”⁵⁹

4. Pozitivitatea raportului credință/rațiune cu referire la enciclica *Fides et ratio* și la Documentul Comisiei Biblice relativ la interpretarea Bibliiei

4.1. Perspectiva interdisciplinară teologie/filosofie

Dacă raportarea reciprocă rațiune/credință are consecințe avantajoase pentru amândouă, cel puțin la nivelul unei clarificări conceptuale, vom accepta să considerăm că însăși existența unei relații credință/rațiune face ca această relație să aibă un conținut pozitiv. În plus, vom accepta că prezența unor provocări reciproce dă forță atât credinței, cât și rațiunii, că existența unui raport de tensiune între credință și rațiune este de asemenea un factor pozitiv. „[...] actualul raport dintre credință și rațiune cere un efort atent de discernământ, pentru că atât rațiunea cât și credința au sărăcit și au devenit slabe una în fața alteia.”⁶⁰

În consecință însăși încercarea de a pune în relație credința și rațiunea este un act pozitiv.

Ce urmări relativ negative pentru rațiune derivă din slăbiciunea unui raport credință/rațiune, din absența unei provocări a credinței?

Pe de o parte, o *rațiune fără scop*. „Rațiunea, lipsită de aportul revelației, a străbătut căi laterale care riscă să o facă să piardă din vedere ținta ei finală.”⁶¹

Scopul rațiunii trebuie să fie și să rămână omul, binele omului, indiferent de forma religioasă sau laică în care această valoare se reprezintă. În acest context, nu atât somnul rațiunii, cât somnul unei rațiuni fără scop naște monștri.

⁵⁸ *Fides et Ratio* §44.

⁵⁹ *Fides et Ratio* §48.

⁶⁰ *Fides et Ratio* §48.

⁶¹ *Fides et Ratio* §48.

Pe de altă parte, o *rațiune neangajată* în fața marilor interogări ale spiritului uman: „În același fel, o rațiune care nu are în față o credință matură nu este provocată să fixeze privirea pe nouitatea și radicalitatea ființei.”⁶²

O rațiune fără adversari este mai puțin viguroasă filosofic și în general mai puțin puternică.

Ce urmări relativ negative pentru credință derivă din slăbiciunea unui raport credință/rațiune, din absența unei provocări a rațiunii?

Pe de o parte, o *credință lipsită de universalitate*: „Credința, lipsită de rațiune, a subliniat sentimentul și experiența, riscând să nu mai fie o propunere universală.”⁶³

Figurativ, o credință limitată la un aici și un acum ușor poate propune idoli de loc și de anotimp. Rațiunea, fie și numai cea speculativă, formulează și dă un conținut transcendenței iar prin aceasta este deja o propunere universală. Ea deschide credința spre un mesaj existențial adresat unei umanități trans-istorice și trans-regionale. Creștinismul este o astfel de propunere iar formele de actualizare și inculturare trebuie să rămână raționale în acest sens.

Pe de altă parte, o *credință fără vitalitate*, o *credință redusă la mit*, o *superstiție*: „Este iluzoriu a se gândi că, în fața unei rațiuni slabe, credința ar fi mai incisivă; dimpotrivă, cade în pericolul grav de a fi redusă la mit sau superstiție.”⁶⁴

O credință care nu se expune și nu răspunde în mod direct la provocări, chiar incomode, ale rațiunii, ajunge să se refugieze, modernitatea o dovedește, în forme elaborate sau sofisticate de mit, de iraționalitate și confuzie superstițioasă.

Aspectele menționate, credem, îndreptățesc afirmația simplă că rațiunea este necesară pentru credință și, în același timp, credința este necesară pentru rațiune, cel puțin în dialogul teologie/filosofie. Situarea este astfel la nivelul de pozitivitate al lui a fi împreună prin necesitate reciprocă.

4.2. Perspectiva interpretativă. Exegeza teologică

În continuare, pozitivitatea raportului credință/rațiune va fi examinată dintr-o altă perspectivă decât cea a relației teologiei cu filosofia. Este vorba de o perspectivă tehnică, cea a cercetării teologice cu referire la texte și interpretare.

În orice abordare a scrierilor biblice există două cerințe necesare care se exprimă, referențial, prin doi termeni: *credința* și *rațiunea*. Orice activitate efectivă de cercetare teologică, de exemplu exegeza și interpretarea dogmatică, necesită existența unui raport între credință și rațiune. Se va încerca justificarea celor spuse pornind de la caracterul inspirat al Sfintei Scripturi.⁶⁵ Astfel, ideea acestei argumentări este următoarea: orice reflecție teologică cu referire la textul biblic este (și) expresia unui raport pozitiv necesar între credință și rațiune datorat caracterului *inspirat* al Bibliei.⁶⁶ Bogația de abordări, interpretări și chiar controverse asupra sensurilor cuvintelor scrise sub inspirație divină de autori umani

⁶² *Fides et Ratio* §48.

⁶³ *Fides et Ratio* §48.

⁶⁴ *Fides et Ratio* §48.

⁶⁵ „Fără a fi singurul *locus theologicus*, Sfânta Scriptură constituie baza privilegiată a studiilor teologice.” -Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea bibliei în Biserică*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București 1995, 80.

⁶⁶ Într-o exprimare strict teoretică este vorba de întemeierea discursului analitic pe o presupuziție teologico-filosofică.

con condiționați istoric, geografic, cultural, face din textul biblic un text deschis, susceptibil de a fi actualizat istoric la nivel de comunități umane. Există desigur un canon limitativ al exegezei și interpretării dar care lasă o mare libertate de manifestare diversității umane de exprimare.

Fără o analiză comparativă aici, este de menționat situația asemănătoare a Vechiului Testament pentru iudaism și situația diferită a Coranului pentru islamism. Interpretarea în iudaism are numeroase grade de libertate și o valoare teologică ridicată. În islamism libertatea interpretativă este limitată.

Evitând judecăți de valoare, se pare că doar în creștinism există deschiderea necesară spre interogații radicale și disponibilitatea de a accepta (tolera) o pluralitate de răspunsuri alternative, ceea ce prin interpretări și reinterpreări tocmai se propune. Acest punct de vedere se poate susține prin două exemple de contexte interpretative care, între anumite limite, permit diversitatea reinterpretărilor: actualizarea (context istoric) și inculturarea (context geografic)⁶⁷. „Deja în cadrul Bibliei înseși [...] se poate constata practica actualizării: texte mai vechi au fost recitate în lumina unor împrejurări noi și aplicate la situația actuală a Poporului lui Dumnezeu. Bazată pe aceleași convingeri, actualizarea continuă în mod necesar să fie practică în comunitățile de credincioși.”⁶⁸ și, respectiv, „Efortului de actualizare, care îi permite Bibliei să rămână rodnică prin diversitatea timpurilor, îi corespunde, pentru diversitatea locurilor, efortul de inculturare, care asigură înrădăcinarea mesajului biblic în locurile cele mai diferite.”⁶⁹

Relația dintre gândire și limbaj presupune implicit o relație între rațiune și limbaj. În contextul strict al analizei pozitivității raportului dintre credință și rațiune se presupune ceva în plus, anume simetria (rațiune, limbaj): relația (rațiune, limbaj) este simetrică adică ea implică și (limbaj, rațiune).⁷⁰ Cu alte cuvinte, simplificând exprimarea, rațiunea implică limbajul și, la rândul său, limbajul implică rațiunea. Se impune însă o observație, cel puțin în contextul wittgensteinian amintit: la modul general, limbajul nu implică rațiunea, o exprimare într-un limbaj anume poate să nu fie rațională fără ca aceasta să însemne neapărat că nu este valoroasă sau că este fără conținut. Analiza se limitează la contextul menționat.

A spune că omul este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu înseamnă implicit a presupune – bazându-ne pe interpretarea unor texte sau altfel – anumite analogii. Printr-o astfel de analogie se va accepta că în relația (gândire, limbaj) relația (rațiune, limbaj) este prezentă atât în plan uman cât și divin. „Gândurile și cuvintele sunt în același timp ale lui Dumnezeu și ale omului, în așa fel încât totul în Biblie vine în același timp de la Dumnezeu și de la autorul inspirat.”⁷¹ Prin urmare, în Biblie vorbește atât Dumnezeu, cât și omul iar din perspectiva relației amintite, în Biblie este manifestă atât rațiunea umană, cât și cea divină.

⁶⁷ Pentru a evita posibile ambiguități și erori de înțelegere a celor prezentate în expunere, ținem să ilustrăm, cu referire la actualizare, ce înseamnă limitarea reinterpretărilor: „[...] actualizarea nu înseamnă manipularea textelor. Nu este vorba de a proiecta asupra scrierilor biblice opinii sau ideologii noi, ci de a căuta cu sinceritate lumina pe care ele o conțin pentru timpul prezent.”, *Interpretarea bibliei în Biserică*, 85.

⁶⁸ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 84.

⁶⁹ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 88.

⁷⁰ În contextul formal propus la început: (rațiune, limbaj) \Rightarrow (limbaj, rațiune).

⁷¹ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 80.

Biblia este deci Cuvântul lui Dumnezeu exprimat în limbaj uman. În măsura în care gândurile și cuvintele sunt și ale omului, Biblia, așa cum o avem, este și o operă literară. Ca operă literară, textul biblic este analizabil cu mijloacele criticii textuale și literare. Acestea sunt instrumente de factură explicit rațională. Ca activitate critică de acest fel, exegeza biblică este o formă de expresie a rațiunii. Scrierile biblice au însă un conținut religios. Acest conținut religios face ca exegeza biblică să semnifice mai mult decât un examen-critic rațional, să facă parte dintr-o cercetare teologică.⁷² Biblia, ca *text*, este evident interpretabilă. Exegeza biblică, metodologic rațională, este, pe de o parte, într-un raport de subordonare față de interpretarea teologică, pe de altă parte este o condiție necesară pentru aceasta și, deci, se află într-o relație pozitivă cu ea, interpretarea teologică reprezentând o formă superioară de expresie a credinței. Se știe, teologia dogmatică este disciplina teologică al cărei obiectiv îl reprezintă interpretarea Bibliei. Acest obiectiv însă nu epuizează menirea teologiei dogmatice. În ultimă instanță obiectivul principal al acesteia, pornind de la credința creștină, este înțelegerea rațională a existenței creștine. „Misiunea sa nu este pur și simplu de a interpreta Biblia, ci de a tinde la o înțelegere a credinței creștine pe deplin gândită în toate dimensiunile ei și în special în raportul ei decisiv cu existența creștină.”⁷³ Ceea ce se observă aici în legătură cu cercetarea teologică este promovarea la nivel de condiție necesară a unei perspective raționale asupra sferei existențiale în viziune creștină.

Va fi dezvoltată în continuare analiza raportului credință/rațiune prin analiza locului exegezei într-un context mai larg, cel al reflecției teologice.

Următorul fragment din *Documentul Comisiei Biblice* poate fi considerat o referință: „Atunci când abordează scrierile biblice, exegeții au în mod necesar o precomprehensiune. În cazul exegezei catolice, este vorba de o precomprehensiune bazată pe certitudinile credinței: Biblia este un text inspirat de Dumnezeu și încredințat Bisericii pentru trezirea credinței și călăuzirea vieții creștine. Aceste certitudini de credință nu ajung la exegeți în stare brută, ci după ce au fost elaborate în comunitatea bisericească prin reflecție teologică. Deci exegeții sunt orientați în cercetarea lor de reflecția dogmaticienilor privind inspirația Scripturii și funcția acesteia în viața Bisericii. Și, reciproc, munca exegeților asupra textelor inspirate le aduce o experiență de care dogmaticienii trebuie să țină seama pentru mai buna elucidare a teologiei inspirației scripturale și a interpretării ecleziale a Bibliei.”⁷⁴ Certitudinile de credință au funcția presupuzițiilor, principiilor sau axiomelor corespunzând, specific, altor domenii ale cunoașterii.⁷⁵ Exegeza biblică, privită ca o contribuție la cunoașterea de tip religios are, în acest sens, două componente: o componentă explicativ-clarificatoare și o componentă interpretativ-orientativă. Oricare din aceste componente este desigur și rațională. Ceea ce trebuie însă subliniat este un aspect care ține de specificitatea teologică a relației credință/rațiune. Cu referire la textul de mai sus, este vorba de o perspectivă normativă a raportului, prezentă sub forma unei precomprehensiuni, a unui cadru prealabil de înțelegere al exegezei biblice, care limitează actul explicativ și-l condiționează pe cel interpretativ.

⁷² Exegeza biblică este în fapt o disciplină teologică.

⁷³ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 83.

⁷⁴ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 80.

⁷⁵ Este vorba de o *cunoaștere* înțeleasă filosofic într-o accepțiune mai largă.

Ca activitate de cercetare, pe de o parte, exegeza biblică nu este și nu trebuie să fie o explicație științifică (în felul științelor fizice, de exemplu) și nici o interpretare științifică (în felul științelor sociale), fără ca aceasta să însemne absența rațiunii, sub forma preciziei și exactității științifice, din interpretare. „Pentru interpretarea Scripturii cu exactitate științifică și precizie, teologii au nevoie de munca exegeților.”⁷⁶

Absența exactității și preciziei, ca atribute ale raționalității, trebuie înțeleasă în acest context prin prisma consecințelor negative la nivel teologic. „Exegeții îi pot ajuta pe dogmaticieni să evite două extreme: pe de o parte, dualismul, care separă complet un adevăr doctrinar de expresia sa lingvistică, considerată ca neavând importanță; pe de altă parte, fundamentalismul, care, confundând umanul cu divinul, consideră ca adevăr revelat chiar aspectele contingente ale expresiilor omenești.”⁷⁷

În contextul simetriei (rațiune, limbaj) dualismul la care se face referire și în care exprimarea lingvistică nu are importanță înseamnă tocmai o credință fără rațiune. Mai mult, arbitraritatea limbajului șterge granița dintre credință și rațiune cu toate consecințele ce decurg de aici. În plus, confuzia sporește prin nediferențierea în cadrul expresiei scripturale a umanului și a divinului la nivelul semnificației ontice.

Lectura teologică a Bibliei presupune un act de credință asumată care orientează interpretarea textelor dincolo de neutralitatea unei raționalități de tip științific, dincolo de neutralitatea unei hermeneutici filosofice. „Deși este misiunea specifică exegeților, totuși interpretarea Bibliei nu le aparține ca monopol, fiindcă ea comportă, în Biserică, aspecte care merg dincolo de analiza științifică a textelor.”⁷⁸

Desigur, Biblia este studiată rațional din multe perspective care nu presupun în vreun fel credința. Legitimitatea unor astfel de abordări nu poate fi contestată iar rezultatele lor sunt de interes particular, pentru domeniile sau disciplinele în cauză. Nu este exclusă posibilitatea ca astfel de rezultate să intereseze cercetarea teologică. Ceea ce însă se afirmă aici este faptul că un studiu sistematic al Bibliei bazat pe credință nu exclude, ci dimpotrivă implică abordarea rațională a textului sacru. Cu alte cuvinte, rațiunea nu este o formă exterioară opusă credinței. Exegeza biblică înțeală ca activitate rațională care conduce spre interpretare se bazează pe regulile aplicate în orice interpretare de text literar. Acest tip de raționalitate normativă nu depășește nivelul uman, de operă literară, al Bibliei. Aspectul uman, deși subordonat aspectului divin, rămâne esențial pentru cuvântul Bibliei. A absolutiza, în numele credinței, nivelul divin al Bibliei, conduce în ultimă instanță spre interpretări arbitrare și sectare ale Bibliei, contrare spiritului inspirat, universal și deschis istoric al acesteia.

Relația credință-rațiune se bazează teologic pe anumite *certitudini de credință*, anumite convingeri ce țin de *credință* și sunt explicit formulate. Reflecția teologică, ce ține în parte și de rațiune, reglementează în cadrul comunității bisericești aceste certitudini de credință.⁷⁹

⁷⁶ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 80.

⁷⁷ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 80.

⁷⁸ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 84.

⁷⁹ *Certitudinile de credință* sunt o bază teologică în abordarea relației credință/rațiune. Există însă și alte perspective asupra acestei relații, cum sunt cele filosofice, în care premisele de abordare sunt altele, de natură metafizică, de exemplu.

Astfel, două aspecte sunt de subliniat. Primul este acela că reflecția teologică se desfășoară în comunitatea bisericească și, în consecință, formularea certitudinilor de credință este elaborată în această comunitate. *Principiile* în acest sens sunt comunitare, Biserica este comunitatea.⁸⁰ Al doilea este acela că certitudinile de credință sunt legitimate de reflecția teologică.

Ilustrăm aceste aspecte cu referire directă la Biblie, la Biserică și la un exemplu de convingere de credință, prin următorul fragment: „Biserica nu consideră Biblia numai ca un ansamblu de documente istorice privitoare la originile sale; ea o primește ca pe Cuvântul lui Dumnezeu care i se adresează ei și lumii întregi, în prezent. Această convingere de credință are drept consecință practica actualizării și a înculturării mesajului biblic [...]”⁸¹

Data fiind importanța interpretării Bibliei – cu cele două coordonate ale interpretării teologice *credința* și *rațiunea* – în viața Bisericii și dată fiind importanța acestei relații pentru analiza de față, va fi făcută în continuare o explicare teologică a raportului credință/rațiune cu referire la actualizare și înculturare.

Actualizarea. În mod firesc, se va considera că orice reinterpretare istorică este expresia unui raport pozitiv credință/rațiune dacă poate fi proiectată pe amândouă coordonatele menționate. Altfel spus, interpretarea teologică nu este nici un act exclusiv de credință nici o activitate pur rațională. În spiritul considerațiilor de până acum, se va începe prin a da condiții de posibilitate ale actualizării: „Actualizarea este posibilă, fiindcă plinătatea sensului textului biblic îi dă valoare pentru toate epocile și culturile. [...] Actualizarea se realizează datorită dinamismului tradiției vii a comunității de credință.”⁸²

Examinarea este limitată la textele Biblice. Concret, o interpretare istorică este pozitivă pentru credință dacă reprezintă explicarea unui text biblic prin adaptarea hermeneutică a limbajului unei epoci la limbajul altei epoci – componenta rațională – astfel încât să se evidențieze prezența unui mesaj divin – componenta de credință –, mesaj care în același timp transcende epocile dar este relevant pentru timpul căruia i se adresează. „[...]” deși mesajul lor are o valoare permanentă, textele Biblicei au fost redactate în funcție de împrejurări trecute și într-un limbaj condiționat de diferite epoci. Pentru a arăta influența pe care o au pentru oamenii de astăzi, este necesară aplicarea mesajului lor la împrejurările prezente și explicarea lor într-un limbaj adaptat la epoca actuală. Aceasta presupune un efort hermeneutic care tinde să discearnă, prin intermediul condiționării istorice, punctele esențiale ale mesajului.”⁸³

⁸⁰ Nu intrăm în această prezentare în detalii ce țin de activitatea comunităților științifice dar o analogie poate fi sugestivă. Precizăm că și pentru comunitățile științifice, comunitatea oamenilor de știință este cea care impune standardele activităților și convingerile acceptate într-o știință sau alta, implicit în explicația și interpretarea științifică. Pentru Thomas S. Kuhn, un istoric al științei, *paradigmele* reprezintă, într-o primă accepțiune, baza unui acord al oamenilor de știință dintr-un domeniu asupra fundamentelor ce orientează și normează activitatea comunității, altfel spus, activitatea și rezultatele cercetărilor din știința în cauză (fizică; biologia; etc.) (A se vedea în acest sens: S.Th. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București 2008.)

⁸¹ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 84.

⁸² *Interpretarea bibliei în Biserică*, 85.

⁸³ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 85.

Analiza *actualizării* nu este simplă. Într-o exprimare teoretică este vorba de studiul conservării valorii unui mesaj divin ținând cont, la nivelul formei și al conținutului, de două variabile: una lingvistică (adaptarea limbajului) și una cultural-istorică (adaptarea conținutului).

Istoric, se observă că nu orice interpretare a textelor biblice este expresia unui raport pozitiv credință/rațiune. Aceasta se întâmplă atunci când proiecția pe ambele componente: credință și rațiune, nu este posibilă. Cu alte cuvinte, rațiunea și credința se exclud reciproc: pe de o parte este afirmată și susținută o rațiune opusă credinței, iar pe de altă parte este promovată și încurajată o credință opusă rațiunii. „Actualizarea își pierde orice valabilitate dacă se bazează pe *principii teoretice* care sunt *în dezacord* cu orientările fundamentale ale textului Biblic, ca, de exemplu, raționalismul opus credinței sau materialismul ateu.”⁸⁴

În acest context este posibilă și interesantă o dezvoltare a cercetării actualizării, ca raport pozitiv credință/rațiune, cu referire la diversitatea metodelor de actualizare. Acest aspect depășește intențiile clarificatoare ale prezentei analize.

Inculturarea. Se va considera și în acest caz că orice reinterpretație culturală este expresia unui raport pozitiv credință/rațiune dacă este proiectată atât pe coordonata credinței, cât și pe cea a rațiunii. Se va exprima în continuare condiția de posibilitate a inculturării sub forma unei convingeri de credință: „Temeiul teologic al inculturării este convingerea de credință că Cuvântul lui Dumnezeu transcende culturile în care a fost exprimat și are capacitatea de a se răspândi în celelalte culturi, astfel încât să ajungă la toate persoanele umane în contextul cultural în care trăiesc.”⁸⁵

Și în acest caz, prin analogie cu actualizarea, o interpretație culturală este pozitivă pentru credință dacă reprezintă traducerea unui text biblic dintr-o limbă în alta – componenta rațională – urmată de o interpretație teologică prin care se adaptează mesajul biblic la cultura locală considerată în complexitatea sa existențială – componenta de credință – astfel încât mesajul divin să contribuie la formarea unei culturi creștine locale. „Prima etapă a inculturării constă în *traducerea* într-o altă limbă a Scripturii inspirate. [...] Aceasta trebuie să se continue printr-o *interpretație* care să pună mesajul biblic într-o relație mai explicită cu modurile de a simți, de a gândi și de a se exprima proprii culturii locale. [...] se trece apoi la [...] formarea unei culturi locale creștine [...]”⁸⁶

Trebuie precizat că traducerea, deși a fost doar menționată ca și componentă rațională, presupune o serie de activități logico-semantice la nivel conceptual și semiotic, încadrate într-o complexă ambianță culturală. „[...] o traducere este întotdeauna mai mult decât o simplă transcriere a textului original. Trecerea de la o limbă la alta presupune în mod inevitabil o schimbare a contextului cultural: conceptele nu sunt identice și influența simbolurilor este diferită, fiindcă pun în relație cu alte tradiții de gândire și alte moduri de viață.”⁸⁷

⁸⁴ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 87.

⁸⁵ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 88.

⁸⁶ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 89.

⁸⁷ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 89.

În acest caz este vorba de transmiterea valorii unui mesaj divin ținând cont, la nivelul formei, de traducere și, la nivelul conținutului, de interpretarea adaptată cultural.

Se observă și în acest caz că nu orice adaptare culturală a textelor biblice este expresia unui raport pozitiv credință/rațiune. De exemplu, accentul rațional antropologic în interpretare, fără un echilibru corespunzător în conținuturile creștine de credință, poate duce la o receptare inconsistentă teologic, chiar denaturată a mesajului biblic sau la un amalgam religios manifestat printr-o simbioză teologică între elemente preluate din creștinism și din religiile locale tradiționale. „Fidelitatea totală față de persoana lui Cristos, față de dinamismul misterului pascal și față de iubirea sa pentru Biserică duce la evitarea a două soluții false: cea a ‚adaptării’ superficiale a mesajului și cea a confuziei sincretiste.”⁸⁸

Încheiere

Pentru cine poate fi de folos, direct sau indirect, o analiză de clarificare a relației (credință, rațiune)?

Există oameni, situați în afara unei forme de viață religioasă, pentru care credința apare ca o fugă de rațiune și un loc de refugiu. Postulat sau prejudecată, o astfel de opinie asumată închide dialogul. Există oameni, situați în afara unei forme de viață religioasă, pentru care credința apare ca o fugă de rațiune și un loc de refugiu. Există oameni, închiși într-o formă încrămățată de viață religioasă, pentru care orice formă de dislocarea din securitatea și suficiența acesteia pare o ispită. Pentru aceștia rațiunea este factor de risc, apare ca un pericol. O astfel de atitudine angajată închide și ea dialogul. Pentru numeroși credincioși însă o afirmație de credință are forță de convingere mai mare dacă este susținută rațional. Credința înseamnă speranță și nu se poate contesta că speranța este mai puternică atunci când este întărită de rațiune. Astfel, se observă că dincolo de un interes teoretic, teologic sau filosofic, în analiza relației (credință, rațiune), există pentru mulți credincioși o căutare personală efectivă a legăturii credinței cu rațiunea.

Acceptarea existenței unei relații între credință și rațiune înseamnă implicit acceptarea existenței unei componente de sens teologic pentru rațiune? Aspectele legate de sensul unor termeni aflați în relație, filosofic vorbind, reprezintă o problemă deschisă de semiotică. Enciclica *Fides et Ratio* în lectură analitică îndreaptă însă, din această perspectivă, spre un răspuns neechivoc, sugerat de text: există o relație pozitivă (credință, rațiune) și în această relație rațiunea are și o componentă de sens teologic.

Incheierea nu poate fi decât o invitație la un posibil dialog critic, constructiv în același timp, atât de pe poziții teologice, cât și filosofice. Analiza de mai sus este doar parțială. Într-o analiză filosofică orientată teologic, o cercetare conceptuală a raportului dintre credință și rațiune trebuie să ia în considerare conceptul de *revelație*, iar o cercetare semiotică trebuie să țină cont de faptul că rațiunea posedă un sens teleologic.⁸⁹ Aceste

⁸⁸ *Interpretarea bibliei în Biserică*, 90.

⁸⁹ Pentru a nu încărca textul cu aspecte colaterale, vom afirma ca notă de subsol că la limita lipsei de sens a rațiunii poate sta aserțiunea după care aceasta este un doar un calcul eficient în supraviețuire. Desigur, nu numai pentru teologie rațiunea are un sens care nu este imanent, ci se proiectează dincolo de ea.

aspecte arată, odată în plus, că doar o abordare complementară este condiția unei clarificări analitice. Orice clarificare este un pas spre adevăr. Două din condițiile de posibilitate ale adevărului teologic sunt *credința* și *rațiunea*.

„Credința și rațiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului. Dumnezeu este cel care a pus în inima omului dorința de a cunoaște adevărul și, în definitiv, de a-l cunoaște pe El pentru ca, cunoscându-l și iubindu-l, să poată ajunge la adevărul întreg despre sine însuși”.⁹⁰

BIBLIOGRAFIE

- 1) *Noul Testament* Iași 2008
- 2) Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio. Scrisoarea enciclică a suveranului pontif Ioan Paul al II-lea către episcopii Bisericii catolice cu privire la raporturile dintre credință și rațiune*, Iași 1998
- 3) Comisia Biblică Pontificală, *Interpretarea bibliei în Biserică*, București 1995
- 4) Constituția dogmatică despre Revelația divină *Dei Verbum*, în *Conciliul Ecumenic Vatican II*, București 2000
- 5) M. Bodea, O perspectivă analitică asupra raportului cunoaștere științifică/cunoaștere religioasă, în *Filosofie și Religie* (ed. S. Frunză), Cluj-Napoca 2001
- 6) O.D. Crisp/ M.C. Rea (Ed.), *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, New York 2009
- 7) D.A. Crosby, *Faith and Reason: Their Roles in Religious and Secular Life*, New York Press 2011
- 8) P. Helm, *Faith with Reason*, New York 2000
- 9) L.P. Hemming/ S. Parsons, *Restoring Faith in Reason: With a New Translation of the Encyclical Letter, Faith and Reason of Pope John Paul II: Together with a Commentary and Discussion*, Notre Dame 2003
- 10) Th.S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București 2008
- 11) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, București 2001
- 12) C. Săplăcan, Sensul coexistenței și coexistența sensurilor. Un punct de vedere al eticii teologice catolice, în *Filosofie și Religie* (ed. S. Frunză), Cluj 2001

⁹⁰ *Fides et Ratio*, cuvânt de început p.1.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

C. Tatai-Baltă / I. Fărcaș, *Iconostasul Catedralei Greco-Catolice „Sfânta Treime” din Blaj (Sec. XVIII), Alba Iulia 2011, 236 p. + il.*

Sunt destul de rare cazurile în care o lucrare științifică, redactată după toate normele în vigoare, se impune și publicului larg, prin valoarea textului și frumusețea imaginilor. Lucrarea de față, privind *Iconostasul catedralei greco-catolice „Sfânta Treime” din Blaj (sec. XVIII)*, rodul colaborării dintre profesorul universitar Cornel Tatai-Baltă și părintele Ioan Fărcaș, este o asemenea excepție, atât datorită subiectului pe care îl abordează (impresionant monument de artă religioasă), cât și, mai ales, a modului în care respectivul subiect este tratat. În esență avem de-a face cu o carte – album, partea inițială, constituită din texte dense, succinte, grupate în capitole riguros încheiate, fiind dublată de o alta, extrem de consistentă vizual, ce conține un grupaj de fotografii redând (aproape?) exhaustiv reprezentările catedralei și, mai ales, ale iconostasului.

Dedicată „memoriei arhierilor și preoților greco-catolici, victime ale regimului comunist ateu” (p. 2), volumul la care facem referire a apărut cu sprijinul Mitropoliei Greco-Catolice din Blaj și a Primăriei Municipiului Blaj, astfel încât primele texte sunt unele de întâmpinare. Este vorba despre *Cuvântul Preafericitului Lucian Mureșan* (p. 7), arhiepiscop și mitropolit de Alba Iulia și Făgăraș – Blaj, arhiepiscop major al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, și de *Cuvântul Primarului Gheorghe Valentin Rotar* (p. 8). Urmează apoi o scurtă *Introducere* (p. 9-11) a autorilor, în care se punctează rolul Blajului ca „important centru cultural și politic” începând cu anul 1737, moment în care Ioan Inochentie Micu-Klein, stabilește aici sediul Episcopiei Greco-Catolice, și până în perioada contemporană când, deși „o așezare modestă sub raport edilitar și demografic”, localitatea reușește să atragă permanent turiști români și străini, datorită istoriei și monumentelor sale.

Cele *Câteva date despre Catedrală și iconostasul acesteia* (p. 12-19), care urmează în economia cărții, oferă informațiile istorice și tehnice necesare familiarizării cu contextul lucrării și înțelegerii importanței studierii unui asemenea monument. Nu insistăm asupra lor. Trebuie doar amintite unele aspecte, precum cel legat de faptul că deși iconostasul catedralei din Blaj „este considerat cel mai mare din țara noastră, iar însemnătatea sa artistică și istorică este deosebită, totuși, el nu a captat, pe măsura valorii sale, interesul cercetătorilor” (p. 14), fapt ce este totuși pe cale de a fi reconsiderat prin apariția acestei cărți. Sculptat în lemn de tei de tâmplarul Aldea din Târgu Mureș și pictat în jurul anului 1765 de către Ștefan Tenețchi din Arad, iconostasul, aurit și policromat, se înscrie pe linia tradiției brâncovenesti cu influențe baroce de necontestat, ilustrate prin varietatea elementelor decorative vegetal-florale, zoomorfe sau antropomorfe. Șase planșe, desene și fotografii întregesc acest prim capitol ce grupează informațiile generale.

Urmează apoi intrarea în tematica propriu-zisă a cărții, respectiv capitolul ce analizează *Ușile împărătești* (p. 20-35), atât din punct de vedere constructiv și sculptural, cât mai ales compozițional-iconografic. După o descriere generală a monumentului, prin care se arată că „elegantele uși împărătești, terminate în partea superioară sub formă de acoladă, sunt încadrate de stâlpi cu secțiuni pătrate, ce se continuă cu colonete torsadate (spiralate), cu capiteluri compozite. Peste acestea se ridică colonete scurte, între care se desfășoară un arc semicircular al cărui timpan este bogat împodobit” (p. 21), se trece la detalii privind diferitele elemente decorative și simbolice, atât sculpturale cât și pictografice. Cea mai impresionantă parte este cea legată de iconogra-

fia ce împodobește ușile împărătești. În respectivele paragrafe se observă profesionalismul istoricului de artă și al teologului, împletite în descrieri, analogii, diferențe și interferențe, citate biblice, simboluri dezvăluite, bănuite sau de-a dreptul ascunse, ce ajung la început să pasioneze, iar apoi și să edifice cititorul profan, dar să cucerească și specialistul cărui i se reamintesc lucruri deja cunoscute. Nu doar secvențele și temele principale pictate pe ușile împărătești, precum *Bunavestire* și *Evangelheliștii*, sunt descrise cu lux de amănunte, ci și celelalte zece medalioane care, fără un astfel de demers ar fi mult mai greu de observat și înțeles, mai ales din perspectivă biblică, cu excepția, poate, a *Tablelor legii* sau a *Chivotului legii*, locuri nu neapărat comune, dar mult mai răspândite printre cunoștințele generale din domeniul religios ale vizitatorului obișnuit față de *Lăna lui Ghedeon*, *Toiagul lui Aaron*, *Sfeșnicul cu trei brațe*, *Oglinda*, *Scara lui Iacob*, *Rugul aprins*, *Poarta cerului* sau *Mana din vasul așezat în chivot*. În sfârșit, un ultim medalion ce reprezintă terminația stinghiei alipită de canatul stâng al ușilor împărătești, o înfățișează pe *Fecioara Maria drept „Mater dolorosa, motiv iconografic occidental”* (p. 34), cu o sabie înfiptă în inimă și chipul amintind de *Madonele italiene*.

Aceeași linie descriptivă este urmărită și în următorul capitol, referitor la *Ușile diaconesti* (p. 36-44), plasate de-o parte și de cealaltă a ușilor împărătești și care, conform uzanțelor bisericii „înfațișează, de regulă, figurile arhanghelilor sau ale sfinților diaconi”. În cazul de față sunt redați sfinții arhidiaconi *Laurențiu* și *Ștefan* (ambii ocrotitori ai diaconilor), iar mai jos, în medalioane, sunt pictate busturile sfinților cuvioși *Antonie cel Mare* și *Pabomie cel Mare*. Referitor la cei dintâi, pe lângă descrierea propriu-zisă, principalele evenimente din viața lor, martiriul prin ardere pe grătar sau prin lapidare, sunt surprinzător utilizate de autori ca puncte de plecare într-un periplu pasionant prin istoria artei și prin istoria creștinismului.

Evidențierea valorii artistice a iconostasului catedralei din Blaj continuă cu paginile dedicate *Icoanelor împărătești* (p. 45-58) și *Icoanelor marilor sârbători* (p. 59-78). În primul caz, datorită

dimensiunilor mari ale ansamblului, este vorba despre șase icoane împărătești pictate în ulei pe lemn, realizate prin îmbinarea manierelor bizantine și apuseană, cu un mod mai realist de a reda personajele. Este vorba despre *Sfântul Ioan Botezătorul*, *Sfântul Nicolae*, *Maica Domnului cu Pruncul pe tron*, *Isus Hristos pe tron*, *Sfântul Vasile cel Mare* și *Sfânta Treime* din Vechiul Testament. Din nou suntem antrenați pe firul unui curs istorico-artistic și religios, cu ajutorul cărui, prin comparații și interpretări diverse, ajungem să înțelegem faptul că în modul de realizare a icoanelor „pe fondul tradițional bizantin s-au grefat anumite elemente care aparțin barocului ucrainean sau celui central-european, cât și picturii italiene, îndeosebi venețiene” (p. 55). Tot în cadrul acestui capitol sunt tratate și cele „două rânduri de panouri dreptunghiulare suprapuse, care înfațișează sfinți (icoane de poală)”, în total fiind vorba despre paisprezece portrete, precum și un rând de icoane de mici dimensiuni, dispuse deasupra ușilor împărătești, ale icoanelor împărătești și ale ușilor diaconesti, în mijlocul cărora apare *Fecioara Maria orantă*. Nu este ocolită nici arhitrava decorată cu triunghiul cu ochiul divin ca simbol al *Sfintei Treimi*, încadrat de busturile a opt profeți. Pentru cineva care nu a citit cartea, este posibil să existe temerea că numărul mare de icoane de diferite dimensiuni ar putea conduce uneori la o repetitivitate obositoare în descrierea lor, în ceea ce privește motivele, pozițiile personajelor, compoziția sau simbolistica culorilor, însă acest lucru nu îl întâlnim pe parcursul cărții de față, iar meritul este exclusiv al autorilor.

Revenind, de data aceasta la cele douăsprezece icoane ale marilor sârbători, acestea sunt dispuse deasupra arhitravei și se grupează tot în jurul *Sfintei Treimi*, de data aceasta „de tip iconografic apusean”, flancată de arhanghelii *Mihail* și *Gavril*. Descrierea icoanelor din registrul praznicelor debutează cu *Nașterea Maicii Domnului*, apoi continuă cu *Intrarea în biserică*, *Nașterea lui Hristos*, *Tăierea împrejur a lui Isus*, *Întâmpinarea Domnului*, *Botezul Domnului*, *Schimbarea la Față*, *Intrarea lui Isus în Ierusalim (Florile)*, *Învierea* și *Înălțarea Domnului* și se sfârșește cu *Rusaliele* și *Învierea și Înălțarea Fecioarei*, acestea fiind analizate și din perspecti-

va regulilor stricte ale compoziției artistice, ale exegezei biblice sau ale interferențelor diferite-zone culturale.

Toate aprecierile de până acum sunt valabile bineînțeles și în următoarele capitole, *Registrul apostolilor* (p. 79-82) și *Registrul prorocilor* (p. 83-87). Cu toate că sunt tratate mai succint, ele conțin elementele esențiale în creionarea imaginii de ansamblu, insistându-se doar acolo unde este absolut necesar. Astfel, spre exemplu, ni se explică de către autori, că diferența de stil și cromatică din redarea prorocilor față de restul icoanelor este dată de faptul că pictorul este altul, și anume Grigorie Ranite (Hranite) din Craiova, una dintre icoane fiind semnată și datată Grigorie Zugrav, 1764. În sfârșit, ultimul capitol analizează *Crucea răstignirii cu molenii* (p. 88-91), de mari dimensiuni, flancată de icoanele *Fecioarei Maria* și a *Apostolului Ioan*, iar autorul picturii este tot Grigorie Ranite.

Partea finală a registrului de texte al volumului conține câteva pagini intitulate *În loc de concluzii* (p. 92-95), în care se reiau și se subliniază ideile desprinse de-a lungul capitolelor, asupra cărora nu insistăm, dar se fac și precizări noi, precum reliefarea diferențelor între stilurile picturale la Ștefan Tenețchi și Grigorie Ranite, sau faptul că lui Nicolae Iorga îi revine meritul de a fi adus în atenția comunității științifice și a publicului valoarea artistică a iconostasului din catedrala de la Blaj. Urmează apoi necesarele rezumate în franceză (p. 96-100), engleză (p. 101-105), germană (p. 106-110) și italiană (p. 111-115), după care, înainte de prezentarea indicelui de nume (p. 132-135) și al celui tematic (p. 135-136), se trece la expunerea unei ample *Bibliografii* (p. 116-131). Aici se mai cuvine făcută o precizare. Lecturând cu atenție respectiva bibliografie, cititorul își consolidează impresia generală că lucrarea de față aparține unor profesioniști și nu este rodul unui impuls de moment, materializat

aproape instantaneu, cum din păcate se întâmplă prea des în lumea (pseudo-)științifică de astăzi. Astfel, preocupările privind iconostasul datează, conform studiilor publicate în diverse reviste de specialitate, de aproape un deceniu, tema fiind reluată constant de-a lungul anilor. În aceste condiții, rezultatul, concretizat în cartea de față, nu mai trebuie să mire pe nimeni.

Volumul se încheie cu partea de *Ilustrații* (p. 137-236), despre care nu se poate vorbi, pentru că trebuie în primul rând vizualizată. Ce se poate spune însă cu siguranță este faptul că textul scris nu ar fi fost împlinit fără reproducerea fotografică a icoanelor.

Fie că pătrunzi în catedrala Blajului cu volumul profesorului Tatai-Baltă și al părintelui Fărcaș în mână, fie doar cu reminiscentele lecturii acestuia, rezultatul nu poate fi altul decât unul extrem de util: recunoști și înțelegi ceea ce vezi *in situ*, mai ales după admirarea fotografiilor, realizate și prelucrate de către Sergiu Băcioiu. Explicațiile științifice, atributele religioase, interpretările simbolice și nu în ultimul rând textele biblice, coroborate cu impactul imaginilor, toate se îmbină în conturarea unei viziuni de ansamblu asupra ceea ce înseamnă iconostasul catedralei „Sfânta Treime”. Vizitarea monumentului nu mai poate fi o simplă bifare turistică și culturală a unui punct pe harta unei călătorii, ci se constituie într-un punct de referință și în cazul periplurilor pe la alte monumente religioase, dar nu numai. În același timp, specialiștii au în față un volum ce le va sluji drept ghid, dar, în același timp, de ștachetă pentru viitoarele concretizări editoriale ale cercetărilor științifice. Iar această ștachetă, trebuie spus, e ridicată de volumul în cauză extrem de sus.

DANIEL IANCU

ABREVIERI

- Acta Classica – Acta Classica. Journal of the Classical Association of South Africa, Pretoria 1958-
- Analele Universității Creștine „Dimitrie Cantemir” - Analele Universității Creștine „Dimitrie Cantemir”, București
- Annales Universitatis Apulensis, series historica, Annales Universitatis Apulensis, series historica, Alba Iulia
- Antigüedad Cristianismo - Antigüedad y cristianismo monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía, Murcia 1984 -
- Biblical Interpretation - Biblical interpretation : a journal of contemporary approaches
- Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, București 1909-
- Byzantine Studies - Byzantine studies/Etudes byzantines, Shepherdstown 1974-1999
- Civiltà Classica Cristiana - Civiltà classica e cristiana, Genova 1980-1993
- Cristianesimo nella storia - Cristianesimo nella storia : ricerche storiche, esegetiche, teologiche/ Studies in history, exegesis and theology, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1980 -
- Estudios Bíblicos - Estudios bíblicos: órgano de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España, Madrid 1929 -
- Ethnologie française - Ethnologie française : revue de la Société d'Ethnologie française, Société d'Ethnologie Française, Paris 1971-
- Gerión - Gerión: revista de historia antigua, Universidad Complutense de Madrid, 1983 -
- Greek Orthodox Theological Review - The Greek Orthodox theological review, Brookline, Mass. 1954 -
- Historia – Historia. Zeitschrift für alte Geschichte, Stuttgart 1950-
- Journal of Roman Studies, Cambridge 1911-
- Nea Sion - “Nea Sion” Journal, Greek Orthodox Patriarchate, Jerusalem
- Nicolaus - Nicolaus: rivista di teologia ecumenico-patristica, Istituto di Teologia Ecumenico-Patristica. Sezione di Teologia Ecumenico-Patristica "S. Nicola", Bari 1973-
- Oikonomia - Oikonomia : Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Erlangen 1977-
- Ortodoxia – revista Patriarhiei Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București
- Ostkirchliche Studien - Ostkirchliche Studien. Herausgegeben vom Ostkirchlichen Institut an der Universität Würzburg
- PG – Jean-Paul Migne (ed.), Patrologiae Cursus Completus, Series graeca, Paris, 1857-1891

ABREVIERI

- PSB – Părinți și Scriitori Bisericești, București 1979-
- Retorica ed esegesi biblica - Marin, M. (ed.), Retorica ed esegesi biblica |il rilievo dei contenuti attraverso le forme; atti del II Seminario di Antichità Cristiane, Bari 27 - 28 novembre 1991, Bari 1996
- Revista Augustiniana – Revista Augustiniana, Madrid 1959-
- RHE - Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain 1907-
- RSLR - Rivista di storia e letteratura religiosa, Firenze 1965-
- SC – Sources Chrétiennes, Paris
- Studii Teologice – revista Facultăților de Teologie din Patriarhia Română, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București
- The Greek Orthodox Theological Review – edited by Hellenic College „Holy Cross”, Brookline, United States of America
- Théologie Historique, Beauchesne Editeur, Paris
- Tyndale Bulletin - Tyndale bulletin: organ of the Tyndale Fellowship for Biblical and Theological Research and of Tyndale House, Cambridge/London, 1966-
- Vetera Christianorum - Vetera christianorum, Istituto di letteratura cristiana antica, Università degli studi, Bari 1964-