

## ASPECTE ECLEZIOLOGICE DIN GÂNDIREA MITROPOLITULUI IOAN VANCEA

Cristian BARTA

**RÉSUMÉ:** Cette étude a l'intention de présenter les éléments fondamentaux de la conception ecleziologique du métropolitain Ioan Vancea, comme ils ont été affirmés au Concile Vatican I. Accompagné par Iosif Papp Szilagy, il a été le porteur de parole auprès du Concile de la théologie et des souhaits des roumains unis avec Rome. L'ecclésiologie du métropolitain Ioan Vancea est profondément enracinée dans la théologie orientale du premier millénaire et dans le Concile florentin, auquel elle se rapporte constamment. En manifestant un soin profond pour la reconstruction de l'unité religieuse des roumains de Transylvanie dans une formule gréco-catholique et pour garder l'identité théologique, spirituelle et disciplinaire de son église, le chef d'église roumain a essayé de participer à la rédaction des dogmes du primat et de l'infaillibilité du Pontife Roman. Pendant les débats du Concile Vatican I, il a accepté les principaux prérogatifs du primat papal (successeur de Saint Pierre, vicaire de Jésus avec pouvoir de juridiction sur l'Eglise entière) et de l'infaillibilité papale dans les limites de la définition florentine qui garantissait aussi l'intégrité de la tradition et des privilèges des autres patriarcats. Si l'insistance de la majorité des pères synodaux de définir ces dogmes peut être regardé aussi comme une réaction aux courants contestataires de l'époque, les objections du Métropolitain de Blaj qui font référence à plus que la forme des dogmes semblent plutôt le résultat de la rencontre des deux ecleziologies : celle romaine et celle orientale. Tandis que l'ecclésiologie romaine promouvait un modèle absolument hiérarchique, pyramidal, celle orientale se situait dans la ligne d'un modèle de communion institué par Jésus-Christ. La rencontre des deux modèles ecleziologiques a créé des problèmes, dont la difficulté est pleinement reflétée dans les observations et suggestions du Métropolitain Ioan Vancea et qui ne seront résolus que partiellement et par les théologiens du XXème siècle.

Ioan Vancea a fost una dintre cele mai importante personalități ale românilor transilvăneni, a cărui activitate a marcat profund evoluția Bisericii Române Unite cu Roma. Format în spiritul vienez unde a obținut doctoratul în teologie, a avut o carieră ecleziastică remarcabilă care a început în mediul orădean prin funcțiile de director al cancelariei, inspector școlar diecezan și secretar episcopal, a continuat prin slujirea sa ca arhiepiscop al Eparhiei de Gherla între anii 1865-1868, pentru ca apoi să primească cea mai înaltă demnitate a Bisericii Române Unite, devenind mitropolit la Blaj<sup>1</sup>. Datorită calităților

---

<sup>1</sup> Cf. Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994, pp. 88-89; vezi și Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, ediția a doua, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 508.

sale spirituale și organizatorice, a fost numit de Papa Pius al IX-lea, încă din anul 1867, conte roman, prelat domestic și asistent la tronul pontifical<sup>2</sup>.

Scopul lucrării noastre nu este însă acela de a aprofunda biografia marelui mitropolit, deși bogata sa activitate desfășurată în slujba Bisericii și a afirmării românismului merită o serioasă monografie<sup>3</sup>. Demersul nostru intenționează să prezinte elementele fundamentale ale concepției sale ecleziologice, pe care nu a ezitat să o afirme la Conciliul Vatican I, unde, alături de Iosif Papp Szilagy, a fost purtătorul de cuvânt al teologiei și al dezideratelor românilor uniți cu Roma. Discursurile ținute de profundă erudiție în cadrul adunărilor sinodale constituie principala sursă de cunoaștere a gândirii sale cu privire la primatul papal, natura episcopatului și raportul existent între Pontiful Roman și episcopii catolici. Chiar dacă la Conciliul Vatican I au fost finalizate și promulgate numai două documente – *Constitutio dogmatica de fide catholica „Dei Filius”* și *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi „Pastor aeternus”*, al doilea fiind dedicat în mod exclusiv primatului și infailibilității episcopului Romei –, a fost discutat inițial și un document despre Biserică, *De ecclesia Christi*, care ulterior s-a împărțit în *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi*, dedicat prerogativelor primatului papal și *Constitutio dogmatica secunda de ecclesia Christi*, dedicat episcopilor și Bisericii în general<sup>4</sup>. Acesta din urmă nu a fost din păcate definitivat datorită întreruperii Conciliului din cauza ocupării Romei de către forțele revoluționare, dar ar fi trebuit să cuprindă o prezentare a naturii și puterii Bisericii în general, precum și a naturii episcopatului, după cum sugerase chiar mitropolitul român în discursul din 12 martie 1870<sup>5</sup>.

## I. Premise pentru o înțelegere corectă a ecleziologiei Mitropolitului Ioan Vancea

Înainte de toate se cuvine să ținem seama de contextul istorico-cultural al activității ierarhului român, de acele coordonate fundamentale care și-au pus amprenta în mod determinant pe teologia epocii în Transilvania și în general în Europa.

În ceea ce privește spațiul transilvănean, amintim aici lupta Bisericii Române Unite cu Roma pentru afirmarea idealului național, începută programatic de Inochentie Micu Clain, continuată de Corifeii Școlii Ardelene și culminată în evenimentele revoluției de la

<sup>2</sup> Cf. Victor Bojor, *Episcopii Diecezei Greco-Catolice de Gherla, acum Cluj-Gherla (1856-1939)*, ediția a doua, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2000, p. 195.

<sup>3</sup> Există totuși câteva schițe monografice de reală valoare: Augustin Bunea, *Dr. Ioan Vancea de Buteasa*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1902, 41 pp; Ioan Georgescu, *Mitropolitul Ioan Vancea. La cincizeci de ani de la moartea lui*, Oradea, 1942, 86 pp; Victor Bojor, *op. cit.*, pp. 160-250.

<sup>4</sup> Umberto Betti, *La Costituzione dogmatica «Pastor Aeternus» a Conciliului Vatican I*, Pontificium Athenaeum Antonianum, ediția a doua, Roma, 2000, p. 9.

<sup>5</sup> Apud Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 513.

1848. Proiectele de unire a Bisericilor Românești, ne referim aici la încercarea din 1798 care i-a avut ca lideri pe Petru Maior, Ioan Para și Ioan Popovici vicarul de la Sibiu și la ideea unei singure biserici românești cuprinsă în textul elaborat cu prilejul Adunării Naționale de la Blaj, nu erau doar expresia unei atitudini ecumenice, dar reprezentau și mijloace generoase în străduințele de emancipare a românilor de sub presiunea maghiarizantă. După Unirea cu Roma, Biserica Greco-Catolică a fost pusă sub jurisdicția Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Strigoniu. De aceea, afirmarea idealului național se conjuga armonios cu încercările uniților de a menține autonomia și individualitatea specifică a Bisericii lor prin păstrarea neștirbită a propriului patrimoniu teologic, liturgic, spiritual și disciplinar. Pe această linie se situează și Sinodul electoral ținut la Blaj în 1868 care, alegându-l ca mitropolit pe Ioan Vancea, i-a dat acestuia misiunea de a apăra autonomia constituțională și sinodală a Bisericii Greco-Catolice românești<sup>6</sup>. Această autonomie nu trebuie interpretată în termenii dorinței de a fi independenți de Sfântul Scaun, deoarece părinții sinodali au înțeles-o în sensul canoanelor stabilite în primele opt concilii ecumenice și a tradiției răsăritene. Este vorba așadar de o autonomie gândită în spiritul Conciliului Florentin și a sinoadelor unioniste de la Alba-Iulia, unirea cu Roma fiind considerată dogmatică, adică cu acceptarea celor patru puncte florentine<sup>7</sup>. Fiind vorba de un text sinodal, suntem îndreptățiți să credem că el reflectă orientarea majoritară din Arhidieceza de Alba-Iulia și Făgăraș. Chiar dacă este discutabilă din punct de vedere canonic competența sinodului electoral de a pune condiții mitropolitului, faptul în sine este relevant în privința conștiinței ecleziale a clerului care l-a ales ca ierarh pe Ioan Vancea.

În ceea ce privește spațiul european, remarcăm reminiscențe ale doctrinei conciliariste și galicaniste, precum și contestări ale puterii bisericești în favoarea celei civile, toate acestea fiind condamnate de Papa Pius al IX-lea la 8 decembrie 1864 în *Syllabus*<sup>8</sup>. Această situație explică într-o anumită măsură insistența majorității părinților sinodali de la Conciliul Vatican I de a defini explicit nu numai prerogativele primatului papal, ci și carisma infailibilității sale. Reacția Bisericii față de realitatea mereu mai extinsă a indiferenței religioase și a secularizării societății, fenomene însoțite și de atitudini de frondă, s-a tradus așadar într-o ecleziologie construită pe un model ierarhic piramidal, centrat pe dogma primatului și a infailibilității papale.

## II. Prerogativele primatului papal

Mitropolitul Ioan Vancea nu a pus niciodată în discuție realitatea primatului papal în Biserica Catolică, adevăr acceptat și de înaintașii săi care realizaseră unirea cu Biserica

<sup>6</sup> Ioan Moldovanu, *Acte sinodale ale Bisericii române de Alba Iulia și Făgărașiu*, vol. I, Blaj, 1869, p. 17.

<sup>7</sup> Vezi Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, Ed. Buna-Vestire, Blaj, 2003, pp. 197-199.

<sup>8</sup> Cf. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, sub îngrijirea lui P. Hünermann, ediția a II-a, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996, nr. 2919-2955.

Romei la 1700, în spiritul Conciliului Florentin. Conștient de importanța comuniunii cu succesorul Sfântului Petru, dar în același timp de necesitatea păstrării tradiției răsăritene și de imperativul atragerii românilor ortodocși la unire, mitropolitul blăjean s-a alăturat însă episcopatului din Germania și Austro-Ungaria care, la 12 ianuarie 1870, a adresat Papei Pius al IX-lea o petiție, solicitând ca la Conciliul Vatican I să nu se discute formularea unei noi dogme a primatului și a infailibilității Pontifului Roman deoarece textele sinodale fixate în trecut erau suficient de clare iar conciliarismul părea a fi o chestiune depășită: „Au trecut timpurile când catolicii trăgeau la îndoială drepturile Sfântului Scaun. Tot insul știe că, precum corpul fără cap e trunchiat, așa și un conciliu care reprezintă întreaga Biserică nu se poate ține fără succesorul lui Petru și toți se supun cu cea mai mare bunăvoință mandatarilor Sfântului Scaun. Afară de acestea, Conciliul Tridentin a enunțat aceea ce credinșii au a ține despre autoritatea Papei, de asemenea și cel de la Florența, al cărui conclud, relativ la punctul acesta, trebuie conservat, în general și în special, cu atât mai sfânt fiindcă s-a adus prin coînțelegerea Bisericii latine și a celei grecești”<sup>9</sup>.

Recunoașterea și respectarea primatului papal este, pentru ierarhul român, o datorie izvorâtă din însăși realitatea credinței sale și nu constituia doar o chestiune de ordin afectiv sau circumstanțial. Primatul Pontifului Roman nu a fost instituit de oameni, ci de Mântuitorul nostru Isus Hristos, motiv pentru care episcopul Romei are o întâietate nu numai onorifică, dar și jurisdicțională. În acest sens, Înaltpreasfințitul Ioan Vancea îi încredința pe părinții sinodali de catolicitatea credinței Bisericii Române Unite cu Roma: „Haec ecclesia graeco-catholica nostra, quae primatum summi pontificis tamquam successoris beatissimi Petri principis apostolorum, vicarii Iesu Christi in terris, cum iure honoris et iurisdictionis divinitus institutum veneratur et filiali obsequio prosequitur...”<sup>10</sup>. În aceste cuvinte găsim de fapt principalele prerogative ale primatului papal: instituirea divină prin Isus Hristos; calitatea de succesor al Sfântului Petru, considerat principele Apostolilor tocmai datorită primatului primit de la Mântuitorul nostru; statutul de vicar al lui Isus Hristos, prin urmare cu puterea delegată de Hristos, iar nu oameni, de a conduce efectiv Biserica. Concepția mitropolitului greco-catolic este identică cu modul în care a fost recunoscut primatul papal la Conciliul din Florența: „Definim că Sfântul Scaun Apostolic și Pontiful Roman dețin primatul asupra întregii lumi; Pontiful Roman este succesorul fericitului Petru, principele apostolilor, este vicarul adevărat al lui Hristos, capul întregii Biserici, părinte și învățător al tuturor creștinilor; Domnul nostru Isus Hristos i-a transmis, în persoana fericitului Petru puterea deplină de a păstori, susține și governa Biserica Universală ...”<sup>11</sup>. Conciliul Florentin afirmase așadar primatul de jurisdicție al Suveranului Pontif nu doar asupra Patriarhatului Occidentului, dar și asupra

<sup>9</sup> Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *op. cit.*, p. 605.

<sup>10</sup> I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 52, ediție îngrijită de L. Petit și I. B. Martin, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz, 1961, col. 385.

<sup>11</sup> Conciliul Florentin, *Decretul Laetentur Caeli*, în *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ediție îngrijită de G. Alberigo, G. L. Dossetti, P. P. Ioannu, C. Leonardi și P. Brodi, sub coordonarea lui Hubert Jedin, ediție bilingvă, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996, p. 528 (trad. noastră).

întregii Bisericii, însă nu oricum, ci „așa cum acesta este atestat în actele sinoadelor ecumenice și în sfințele canoane”<sup>12</sup>. Mitropolitul Ioan Vancea considera suficientă definiția florentină deoarece aceasta a obținut și consensul Bisericilor Răsăritene și, lucru de mare însemnătate pentru sensibilitatea unui răsăritean, fie el și greco-catolic, se fundamenta pe primele concilii ecumenice și pe un mod de exercitare specific primului mileniu când Biserica Apuseană și cele Răsăritene erau unite în comuniunea credinței. O ulterioară explicare a dogmei primatului papal era primejdioasă din punct de vedere ecumenic și trebuia să țină seama „... de o prudentă gospodărire a mântuirii sufletelor, care recomandă îndepărtarea totală a cauzei prin care sufețele celor ce stau departe de îmbrățișarea Sfintei Uniri mai pot rămâne străine”<sup>13</sup>. Recunoașterea florentină a primatului papal era însă considerată insuficientă de Papa Pius al IX-lea și de o bună parte a părinților sinodali de la Conciliul Vatican I care, doreau o explicare a naturii puterii Pontifului Roman și a prerogativelor inerente lui, formularea acesteia fiind prezentată în mare măsură și în documentul proiect *De ecclesia Christi*<sup>14</sup>. Aici puterea jurisdicțională universală a Pontifului Roman era numită și ordinară și imediată, cu posibilitatea de a fi exercitată nemijlocit, oriunde și oricând în Biserica Catolică. Mitropolitul Ioan Vancea a adus câteva amendamente acestui text, nu numai datorită temerii sale că o asemenea formulare a dogmei ar primejdi patrimoniul răsăritean al Bisericii sale, căreia ipotetic i-ar fi putut fi impusă disciplina bisericească latină, dar și din cauza unor lacune importante din punct de vedere teologic: *De ecclesia Christi* nu preciza nimic în legătură cu puterea episcopului în propria eparhie. După transformarea unei părți a schemei *De ecclesia Christi* în *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi*<sup>15</sup>, document ce extindea explicit puterea directă și nemijlocită a Papei și asupra disciplinei bisericești, deci și asupra disciplinei răsăritene a Bisericii Române Unite cu Roma, ierarhul român a avut o nouă intervenție în

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> apud Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *op. cit.*, p. 565.

<sup>14</sup> I. D. Mansi, *op. cit.*, vol. 51, col. 544 : după formula florentină, redată parțial, se adaugă “[...] et hanc, **quae propria est iurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam**, erga quam particularium ecclesiarum pastores atque fideles tam seorsum singuli quam simul omnes officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, ut custodina cum Romano pontifice tam communionis quam eiusdem fidei professionis unitate, ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore”.

<sup>15</sup> *Ibidem*, vol. 52, coll. 5-6: după formula florentină – Conciliul Florentin fiind menționat explicit -, redată tot parțial, se adaugă că puterea de jurisdicție a Pontifului Roman este “[...] **episcopalis iurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam**, erga quam particularium ecclesiarum, **cuiuscumque ritus et dignitatis, pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis, veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus quae ad fidem et mores, sed etiam quae ad disciplinam et regimen ecclesiae, per totum orbem diffusae, pertinent**; ita ut custodita cum Romano pontifice tam communionis, quam eiusdem fidei professionis unitate, ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore”.

14 iunie 1870, în care a propus o formulă, inspirată din Conciliul Lateran al IV-lea<sup>16</sup>, pe care o considera mai potrivită în privința definirii puterii intrinsece primatului papal: „Învățăm și declarăm, odată cu Conciliul al IV-lea de la Lateran, că puterea Suveranului Pontif reprezintă un principat deasupra tuturor celorlalte puteri ordinare, iar îndatorirea lui este aceea de a-i aduce la subordonare ierarhică pe toți astfel încât, atât în paza comuniunii cu Suveranul Pontif, cât și prin unitatea aceiași profesii de credință, Biserica lui Hristos să fie o singură turmă sub un singur păstor”<sup>17</sup>. Observăm că în această propunere, al cărei text ar fi fost introdus după definiția florentină citată integral, inclusiv cu paragraful care garantează drepturile și privilegiile patriarhilor orientali<sup>18</sup>, mitropolitul Blajului evită să caracterizeze puterea papală ca directă, nemijlocită și ordinară. Suveranul Pontif are însă o putere superioară puterii episcopale ordinare iar misiunea sa guvernare a Bisericii, păzindu-i unitatea ierarhică și de credință. Practic, explicitarea propusă de Ioan Vancea merge lămurit pe linia exercitării primatului papal din primul mileniu și reprezintă o garanție a păstrării identității răsăritene a Bisericii Greco-Catolice. Această preocupare răzbate lămurit prin cuvintele sale: „Pontiful Roman este conducătorul și guvernatorul Bisericii universale a lui Hristos: prin umare el formulează chiar legi disciplinare pentru întreaga Biserică. Trebuie însă luat seama la faptul că Pontifii Romani, privitor la disciplină, au luat anumite măsuri relativ la Biserica Orientală și altele relativ la cea Apuseană. Căci atunci când Pontifii Romani au impus o anumită disciplină prin decretalii, ei au stabilit disciplina prin confirmarea canoanelor și a legilor ecleziastice ale statutelor din Conciliile generale celebrate în Orient. Aceste legi ale Bisericii, aprobate de Pontiful Roman, constituie disciplina Bisericii Orientale și astăzi”<sup>19</sup>.

Infailibilitatea Pontifului Roman, introdusă ca și capitol distinct în *De ecclesia Christi* în 6 martie 1870 în urma unei propuneri susținute de 480 de părinți sinodali<sup>20</sup>, a fost o temă intens dezbătută la Conciliul Vatican I nu pentru că ar fi fost negată, cât mai cu seamă din rațiuni legate de oportunitate, de ecumenism și nu în ultimul rând de formularea sa teologică. Ierarhul blăjean și-a exprimat opinia în privința formulării noii dogme a infailibilității Pontifului Roman în contextul unei viziuni unitare asupra Bisericii lui Hristos. Pentru el carisma infailibilității era, prin voința Mântuitorului, un atribut al Magisteriului Bisericii care nu era alcătuit numai din Papa de la Roma, ci și din întregul corp episcopal. În virtutea faptului că între episcopii catolici există o profundă unitate fundamentată pe apartenența comună la trupul mistic al lui Isus Hristos, al cărui cap vizibil este tocmai Pontiful Roman, se poate spune că „deoarece succesorii apostolilor

<sup>16</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 236: “[...] Romanam ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra”.

<sup>17</sup> apud Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *op. cit.*, p. 567.

<sup>18</sup> Vezi *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 528.

<sup>19</sup> Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *op. cit.*, p. 560.

<sup>20</sup> Cf. K. Bihlmeyer, H. Tuechle, *Storia della Chiesa. Vol. IV: Epoca moderna*, trad. it. de I. Rogger, ediția a opta, Ed. Morcelliana, Brescia, 1988, p. 241.

completează în sine acest Magisteriu astfel încât nici toți succesorii Apostolilor la un loc fără succesul lui Petru, nici acesta fără ceilalți nu ar putea să susțină constituirea Magisteriului, căruia îi fusese garantat darul infailibilității; și pentru că nu se poate nega faptul că acest Magisteriu constituie Biserica învățătoare, cum s-ar putea atunci susține că Pontiful Roman sau Capul Bisericii este infailibil, dacă totuși și Biserica rămâne, fără el, în continuare, infailibilă?<sup>21</sup>. Cuvintele mitropolitului Ioan Vancea ar putea uimi pe mulți dintre noi astăzi, mai ales dacă nu le considerăm în contextul ecleziologiei răsăritene a românilor greco-catolici, care se raporta în mod constant la Conciliul Florentin, și la felul în care infailibilitatea Papei era văzută în acel moment istoric concret. Ioan Vancea nu a avut nici pe departe cele mai incisive intervenții în această chestiune teologică la Conciliul Vatican I și întotdeauna a fost însuflețit de cele mai bune intenții de slujire a adevărului și a Bisericii. Viziunea sa comunională și unitară despre Biserică îl pune în fața unei dileme extrem de complexe: dacă darul infailibilității a fost făgăduit de Isus Hristos tuturor apostolilor prin cuvintele „[...] învățați toate neamurile [...] și iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului” (Mt. 28,19-20), între care se afla și Sfântul Petru, atunci în ce măsură Pontiful Roman se poate bucura de o infailibilitate personală din moment ce el este tocmai capul Bisericii? Altfel spus, afirmarea infailibilității Pontifului Roman într-un mod distinct de infailibilitatea întregului corp episcopal dădea impresia unei separări a Papei de Magisteriul episcopilor, ceea ce este imposibil tocmai datorită faptului că el este capul vizibil al acestora și al Bisericii în ansamblul ei. În acest sens trebuie înțelese cuvintele pline de nedumerire ale mitropolitului Ioan Vancea: „Biserica este separată sau măcar este concepută separat de Capul ei? Ca și cum Biserica ar putea să existe în sine sau să fie concepută măcar pentru o clipă fără Capul său? Și apoi, în ce fel Biserica fără Capul ei poate fi numită infailibilă în comparație cu Capul ei infailibil?”<sup>22</sup>. Același punct de vedere l-a prezentat și cu privire la capitolul *De Romani pontificis infallibilitate* din *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi* care, după prezentarea textului florentin care îl numește pe Pontiful Roman învățător al tuturor creștinilor, afirmă că infailibilitatea Papei se extinde asupra aceluiași obiect al infailibilității Bisericii<sup>23</sup>. Și în acest document apare polaritatea Papă – Biserică, pe care mitropolitul greco-catolic o considera nejustificată, spunând că: „Nu se poate nega faptul că prezența Sfântului Spirit, promisă Bisericii, este mai cu seamă protectoarea însăși a Bisericii, pentru ca aceasta să fie aptă să învețe pe alții în chip colectiv, capabilă să redea misiunea sa cerească de a învăța pe alții prin rit, de a împlini aceasta în mod infailibil și de a corespunde scopului său divin, conform voinței Întemeietorului ei”<sup>24</sup>. Afirmarea dogmei, în condițiile în care formularea nu era cea mai fericită întrucât lăsa nerezolvată o problemă teologică, nu părea să fie un lucru oportun.

<sup>21</sup> Apud Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *op. cit.*, p. 517.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> I. D. Mansi, *op. cit.*, vol. 52, coll. 6-7: “Quoniam vero infallibilitas eadem est, sive spectetur in Romano pontifice tamquam capite ecclesiae, sive in universa ecclesia docente cum capite unita, insuper definimus, hanc infallibilitatem etiam ad unum idemque obiectum sese extendere”.

<sup>24</sup> Apud Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *op. cit.*, p. 552.

„Așadar – propunea Ioan Vancea -, pentru ca doctrina pe care acest Conciliu Sfânt al Vaticanului a decretat-o spre a fi vestită și propovăduită să nu poată să se preschimbe în prilej de ruină spirituală a vreunui popor credincios, să ne abținem de la consfințirea principiilor doctrinei propuse în rigiditatea lor, să renunțăm la a proclama infailibilitatea Suveranului Pontif așa cum a fost propusă și să ne mulțumim cu acea doctrină care a fost decretată la Sfântul Conciliu Florentin cu asentimentul Bisericii grecești însăși...”<sup>25</sup>. Definiția florentină care includea între prerogativele primatului papal și aceea de a fi părinte și învățător al tuturor creștinilor, adică întâietatea în Magisteriul Bisericii, era considerată mai potrivită tocmai datorită sublinierii unității Bisericii și a Magisteriului ei în ministerul Suveranului Pontif.

Soluția căutată de Ioan Vancea și de alți părinți sinodali la Conciliul Vatican I va fi găsită de teologi numai în secolul XX. Astăzi dilema inerentă formulării din *Pastor Aeternus* este explicată în felul următor: „Subiectul infailibilității este întreaga Biserică a lui Hristos, dar în roluri diferite. Subiectul prin excelență al infailibilității este Magisteriul Bisericii, adică Papa și episcopii uniți cu el, deci colegiul episcopal [...] În afară de colegiul episcopal, Magisteriul infailibil poate fi exercitat și de Papa personal, lucru definit de Conciliul Vatican I și de Conciliul Vatican II...”<sup>26</sup>. Distanța dintre subiectul infailibilității și modalitățile ei de exercitare, care exclude polaritatea dintre Papă și ceilalți episcopi, ar fi eliminat multe dintre obiecțiile ridicate de părinții sinodali la Conciliul Vatican I.

### III. Natura și prerogativele episcopatului

Una dintre lipsurile documentului *De ecclesia Christi*, remarcată de ierarhul român, a fost neglijarea statutului episcopilor, neamintind nimic despre puterea și drepturile lor. Pentru remedierea acestei situații și ținând cont de importanța episcopatului în Biserica lui Hristos, a propus chiar introducerea unui nou capitol în *De ecclesia Christi*, care să definească figura episcopului în raport cu voința Întemeietorului, cu magisteriul, cu misiunea încredințată și cu guvernarea sfântă<sup>27</sup>.

Episcopatul nu este o instituție întemeiată de oameni întrucât episcopii „...au fost puși de către Spiritul Sfânt să conducă Biserica lui Hristos [...], sunt investiți cu putere, împreună cu drepturile lor, prin voie divină”<sup>28</sup>. Puterea lor de drept divin este exercitată în trei direcții: prin porunca Mântuitorului de a învăța toate neamurile, ei au fost făcuți învățători ai Bisericii, devenind împreună cu Papa, Magisteriul acesteia; prin porunca de a boteza toate neamurile și de a celebra Euharistia în amintirea Lui, episcopii au fost transformați în slujitori ai harului și responsabili principali ai continuării misiunii mântuitoare în lume; tot prin voința lui Isus, care le-a dat puterea de a lega și de a dezlega

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 557.

<sup>26</sup> Isidor Mărtincă, *Scheme de teologie fundamentală*, Ed. Gramar, București, 2002, pp. 316-317.

<sup>27</sup> Apud Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *op. cit.*, p. 513.

<sup>28</sup> *Ibidem*.



păcatele oamenilor, ei au devenit conducători care guvernează Biserica. Această întreită putere „... pe care Domnul a dat-o ca un bun al Bisericii și mântuire a sufletelor, a transmis-o în toată amplitudinea sa ordinară către succesorii Apostolilor care sunt episcopii”<sup>29</sup>.

Puterea episcopului, circumscrisă în cadrul eparhiei sale, este ordinară și poate fi exercitată în mod direct, adică nemijlocit. Episcopul este urmașul unui apostol și, prin succesiunea apostolică, a primit puterea de la Isus Hristos. De aceea puterea sa nu are un caracter vicar, nefiind o concesie umană ecleziastică<sup>30</sup>. În virtutea puterii sale ordinare, episcopul este reprezentantul lui Hristos în mijlocul poporului, „trimisul Domnului însuși”<sup>31</sup>.

Sugestia Înaltpreasfințitului Ioan Vancea a fost acceptată în parte de părinții sinodali, astfel încât prologul din Constituția Dogmatică *Pastor aeternus* se precizează originea divină a episcopatului<sup>32</sup>, dar fără explicitările pe care el le-a gândit în conformitate cu izvoarele biblice, patristice și sinodale. Probabil că o prezentare mai amplă a acestei teme ar fi revenit documentului *Constitutio dogmatica secunda de ecclesia Christi*, dar care, din motivele semnalate mai sus, nu a mai fost finalizat.

#### IV. Raportul dintre Pontiful Roman și episcopi

Conciliul Vatican I a afirmat existența puterii supreme, universale și nemijlocite a Pontifului Roman, precum și puterea episcopilor care, în calitatea lor de succesori ai apostolilor, sunt adevărați păstori și păstoresc turma ce le-a fost încredințată<sup>33</sup>, însă nu a explicat modul în care pot coexista aceste două autorități fără a fi lezată una dintre ele<sup>34</sup>. Coexistența lor este reală și atestată de tradiția Bisericii, dar din moment ce la baza unității unei eparhii se află un singur principiu eficace și direct, atunci de ce puterea supremă și nemijlocită a Suveranului Pontif nu anulează puterea nemijlocită de guvernare a episcopului? Mitropolitul Ioan Vancea nu a oferit nici el o explicație în acest sens, dar a precizat că raportul dintre Papă și episcopi nu poate fi comparat cu raportul dintre episcop și preoți. Întrucât „puterea episcopului are o origine divină, care poate și trebuie să fie exercitată numai conform voinței autorului ei divin”<sup>35</sup>, ea nu poate fi redusă nicicum la statutul de vicariat. De aceea, prin drept divin episcopul este supus Papei,

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 514.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 557.

<sup>32</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 811: „Quemadmodum igitur apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre: ita in ecclesia sua pastores et doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit”.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 814.

<sup>34</sup> Cf. Roger Aubert, în *Il Concilio e i Concili*, trad. it. de G. Auletta, Ed. Paoline, Roma, 1961, p. 384.

<sup>35</sup> Apud Nicolae Bocșan, Ion Cârja, *op. cit.*, p. 516.

dar tot prin voința lui Dumnezeu este urmaș al apostolilor și reprezentant al lui Hristos în eparhie<sup>36</sup>.

### Concluzii

Ecleziologia Mitropolitului Ioan Vancea este adânc înrădăcinată în teologia răsăriteană a primului mileniu și în Conciliul florentin, la care se raportează în mod constant. Manifestând o profundă grijă pentru refacerea unității religioase a românilor transilvăneni într-o formulă greco-catolică și pentru păstrarea individualității teologice, spirituale și disciplinare a Bisericii sale, ierarhul român s-a străduit să contribuie la redactarea dogmelor primatului și a infailibilității Pontifului Roman. În cursul dezbatelor de la Conciliul Vatican I a acceptat prerogativele principale ale primatului papal (succesor al Sfântului Petru, vicar al lui Hristos cu putere de jurisdicție asupra întregii Biserici) și ale infailibilității papale în limitele definiției florentine care garanta și păstrarea neatinsă a tradiției și a privilegiilor celorlalte patriarhate. Dacă insistența majorității părinților sinodali de a defini aceste dogme poate fi privită și ca o reacție la curente contestatatoare ale epocii, obiecțiile Mitropolitului blăjean referitoare nu doar la forma dogmelor par a fi mai degrabă rezultatul întâlnirii a două ecleziologii: romană și răsăriteană. În timp ce ecleziologia romană promova un model absolut ierarhic, piramidal, cea răsăriteană se situa pe linia unui model comunional care sublinia atât valoarea Pontifului Roman cât și importanța episcopatului instituit de Isus Hristos. Întâlnirea acestor două modele ecleziologice a ridicat probleme, a căror dificultate se reflectă pe deplin în observațiile și sugestiile Mitropolitului Ioan Vancea și care vor fi în parte soluționate doar de teologii secolului XX.

### Bibliografie:

- Barta, Cristian: *Tradiție și dogmă*, Ed. Buna-Vestire, Blaj, 2003.
- Betti, Umberto: *La Costituzione dogmatica «Pastor Aeternus» a Conciliului Vatican I*, Pontificium Athenaeum Antonianum, ediția a doua, Roma, 2000.
- Bihlmeyer, K.; Tuechle, H.: *Storia della Chiesa. Vol. IV: Epoca moderna*, trad. it. de I. Rogger, ediția a opta, Ed. Morcelliana, Brescia, 1988.
- Bocșan, Nicolae; Cârja, Ion: *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.
- Bojor, Victor: *Episcopii Diecezei Greco-Catolice de Gherla, acum Cluj-Gherla (1856-1939)*, ediția a doua, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2000.
- Bunea, Augustin: *Dr. Ioanu Vancea de Buteasa*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1902.
- Denzinger, Heinrich: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, sub îngrijirea lui P. Hünermann, ediția a II-a, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996.

---

<sup>36</sup> Vezi și Cristian Barta, *op. cit.*, pp. 205-206.

## ASPECTE ECLEZIOLOGICE DIN GÂNDIREA MITROPOLITULUI IOAN VANCEA

- Georgescu, Ioan: *Mitropolitul Ioan Vancea. La cincizeci de ani de la moartea lui*, Oradea, 1942.
- Mărtincă, Isidor: *Scheme de teologie fundamentală*, Ed. Gramar, București, 2002.
- Moldovanu, Ioan: *Acte sinodale ale Bisericii române de Alba Iulia și Făgărașiu*, vol. I, Blaj, 1869.
- Păcurariu, Mircea: *Dicționarul teologilor români*, ediția a doua, Ed. Enciclopedică, București, 2002.
- Prunduș, Silvestru Augustin; Plăianu, Clemente: *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994.

## IZVOARELE DE DREPT CANONIC ORIENTAL DIN PRIMUL MILENIU

**William BLEZIFFER**

**RIASSUNTO.** Per la Codificazione canonica orientale, un'importante particolarità la presentano i canoni del primo millennio. Questi canoni ispirati dalla vita della Chiesa s'ispiravano dai vari testi stabiliti nei sinodi particolari o ecumenici, o da quei canoni che sono generalmente definiti come „canoni dei Santi Padri”. La fermezza delle norme che scaturiscono dunque da aspetti pratici della vita ecclesiale è stata sanzionata come valida da parte dei Concili ecumenici, essendone scartate invece quelle norme che non definivano l'ortodossia di queste norme. Il canone 2 Trullano (691-692) e poi il primo canone di Nicea II (787) stabiliscono tassativamente quali siano queste norme.

L'articolo vuol mettere in evidenza tutti quei testi che servirono come fonte diretta per la redazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Anche se non viene detta alcuna parola al riguardo – le fonti sono comuni, dunque non si può pretendere da parte di nessuno che esse siano cattoliche o ortodosse – abbiamo presentato i testi del primo millennio, che essenzialmente stanno alla base del CCEO. I testi considerati spuri (i scritti pseudoapostolici) cominciano la nostra esposizione, dopo di che sono presentati i Concili ecumenici e topici che hanno stabilito delle norme che costituiscono fonti del CCEO, come anche i canoni dei „Santi Padri”. Finalmente sono presentate le più note collezioni di norme imperiali concernenti l'attività della Chiesa e alcune collezioni miste (nomocanoni), che si distinguono appunto per la loro importanza come fonti.

### I. Introducere

Înainte de a menționa structura unui astfel de corpus de documente, este util să subliniem faptul că în general izvoarele care sunt considerate fundamentale pentru buna desfășurare a vieții Bisericii sunt nemijlocit Sfânta Scriptură și Tradiția.

În Sfânta Scriptură, putem descoperi fără prea mare dificultate o întreagă serie de dispoziții normative<sup>1</sup>, care privesc buna derulare a vieții poporului evreu în Vechiul Testament, și a tuturor creștinilor în cel Nou. Aceste dispoziții se referă nu doar la raportul dintre membrii respectivei societăți, ci se referă și la tipurile de raporturi pe care creștinul trebuie să le aibe față de Dumnezeu, față de autoritatea Bisericii în momentul în care aceasta începe să se cristalizeze ca și societate, dar și față de necreștini. Din multitudinea de scrieri legate de această temă, rezultă cu claritate faptul că însuși Cristos a stabilit diverse norme comportamentale care se inspirau din Vechiul Testament, dar a stabilit în același timp și norme noi, inedite, care defineau raporturile colegiale dintre cei care îl urmau ca

---

<sup>1</sup> Decalogul este doar un exemplu în acest sens, el fiind în NT completat de acea „regulă de aur” care este legea iubirii (Mt. 7, 12).

Învățător. Nu trebuie să amintim decât o parte dintre acestea: instituirea colegiului apostolilor având ca și cap pe Petru, indisolubilitatea căsătoriei, iertarea păcatelor, diaconatul ca serviciu, privilegiul paulin, normele stabilite în conciliul de la Ierusalim, normele care reglementau „cina”, calitățile specifice ale aspiranților la ordinele sacre, comportamentul în timpul actelor de cult, posturi etc... Putem spune deci fără riscul de a greși că Noul Testament, ca text inspirat, nu ne oferă doar Adevărul de crezut ca și depozit de credință, ci ne furnizează în același timp și normele comportamentale pentru a face ca această credință să fie vie. Aceste norme, în timp ce constituie de fapt o probă a caracteristicii externe a societății creștine, referindu-se deci la juridicitatea Bisericii, reglementează și raportul care trebuie să se realizeze între creștini; din acest motiv, normele pot fi considerate pur și simplu norme juridice.

Însă, doar o parte din învățătura lui Cristos a fost transmisă în scris posterității. Din izvoarele biblice știm că Mântuitorul nu a scris nimic, și mare parte din învățătura pe care a propus-o s-a transmis oral sau prin însăși practica Bisericii. La fel se poate spune și despre învățătura apostolilor sau despre practica Bisericii antice. Exista din acest motiv o întreagă serie de obiceiuri și tradiții referitoare la normele de viață ecleziastică ce se transmiteau din generație în generație, de la maestru la discipol. Chiar de la începutul existenței sale, Tradiția și obiceiurile erau considerate în Biserică drept legi nescrise într-un întreg evantai de izvoare normative.

Având un areal de desfășurare strâns legat de o cultură care era inițial cea orientală, în materialul pe care încercăm să-l prezentăm nu ne vom opri decât strict la acele colecții sau texte normative care au avut o oarecare influență asupra redactării actualului *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*<sup>2</sup> și care pe bună dreptate pot fi chemate „izvoare orientale”. Materialele referitoare la aceste norme, mai ales scrise deci consultabile, este imens atâta timp cât acestea se diferențiază prin criterii de ordin cronologic sau sistematic. Majoritatea canoniștilor împărtășesc ideea referitoare la existența unui substrat mai mult sau mai puțin comun tuturor Bisericilor orientale:

«(...) până la Conciliul din Calcedonia (451) „canoanele” care puteau fi considerate „comune” pentru toate Bisericile Orientale, depășea deja numărul de 500, chiar dacă acest lucru trebuie considerat cu oarecare rezerve mai ales referitor la Bisericile care s-au format în afara Imperiului Roman, cum ar fi cele de tradiție Caldee sau Armeană... Cu mai mici rezerve, sau poate chiar fără rezerve, se poate spune că Bisericile de tradiție Siro-occidentală (Antiohia) și de tradiție Alexandrină (Coptă și Etiopiană), observă toate cele 500 de canoane care fac parte din ceea ce în alte locuri se cheamă „cod precalcedonez”, care în sine a fost confirmat de primul canon al Conciliului din Calcedonia (...).»<sup>3</sup>

<sup>2</sup> *AAS* 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887; PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995.

<sup>3</sup> I. Žužek, *Common Canons and Ecclesiastic Experience in the Orient Catholic Churches*, în *Understanding the Eastern Code*, «Kanonika» 8, Roma 1997, pp. 202-203.

Datorită acestui mare volum de izvoare ne limităm doar la enumerarea acestora. Împărțirea unui astfel de *corpus* documentar în diverse categorii se face de cele mai multe ori în:

- a. scrieri poseudo-apostolice;
- b. canoane emanate de conciliile ecumenice;
- c. canoane emanate de conciliile particulare;
- d. canoane sau reguli dictate de Sfinții Părinți ai Bisericii asupra unor chestiuni specifice și particulare;
- e. legislația imperială bizantină referitoare la chestiuni ecleziastice;
- f. codificarea eclezială.

## II. Scrierile pseudo-apostolice

Cu acest titlu se definesc acele scrieri al căror autor este necunoscut. Cu toate acestea autorul anonim este asociat cu numele unui apostol pentru a da mai mare credibilitate textului în sine. Totuși o analiză mai profundă a perioadei când aceste texte au fost redactate scoate la iveală o clară discrepanță dintre respectiva dată și epoca în care au trăit apostolii.<sup>4</sup> Aceste scrieri sunt: (1) Didahia, (2) Didascalia Apostolilor, (3) Constituțiile Apostolice, (4) Canoanele Apostolice, (5) Tradiția apostolică a Sf. Ipolit, (6) Canoanele lui Ipolit, (7) Constituțiile lui Ipolit sau Epitome la cartea a VIII a Constituțiilor apostolice, (8) Canoanele Ecleziastice ale Sfinților Apostoli, (9) Testamentul Domnului Nostru Isus Cristos.<sup>5</sup> Pe lângă acestea, mai există o seamă de alte scrieri considerate de minoră importanță, și asupra cărora nu ne vom opri,<sup>6</sup> rămânând să tratăm foarte sintetic doar pe cele pe care le-am enumerate deja mai sus.

### II. 1. Didahia<sup>7</sup>

Titlul complet al operei este Doctrina celor 12 apostoli. (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), și ultimele cercetări în materie relevă faptul că epoca în care a fost compusă opera este în preajma anilor 140-150, locul de proveniență fiind ambientul siro-egiptiano-

<sup>4</sup> Până în sec. III nu s-au conservat izvoare canonice recunoscute efectiv ca atare. Doar începând cu sec. III și IV a început să apară o întreagă serie de colecții mixte numite "pseudo-apostolice".

<sup>5</sup> Enumerarea este compilată de canonistul roman Danilo Ceccarelli-Moroli, fiind prezentată în notele dactiloscrite ale cursului *Storia delle fonti*, prezentat la Pontificio Istituto Orientale – Roma, în anul academic 1998-1999.

<sup>6</sup> Pentru o mai mare clarificare a acestui argument trimitem la remarcabila opera a preotului Ioan Floca, *Drept Canonic Ortodox*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 93 ss. O importanță deosebită o constituie notele bibliografice conținute în operă: vezi mai ales pp. 105-108 și 562-565.

<sup>7</sup> Asupra lucrării vezi: J. B. Audet, *Instruction des Apotres*, Paris, 1958; W. Rordorf – A. Tuilier, *La doctrine des douze Apotres (Didaché)*, Paris, 1978.

palestinez. Opera este articulată în trei părți și conține XVI capitole după cum urmează: prima parte, cap. I-VI tratează chestiuni de morală; partea a doua, cap. VII-X referitoare la chestiuni liturgice creștine; partea a treia, cap. XI-XV, se referă la ierarhie, iar epilogul din cap. XVI are un caracter escatologic.<sup>8</sup>

## II. 2. *Didascalia Apostoloror*<sup>9</sup>

Putem crede că această scriere (*Διδασχάλια τῶν Ἀπόστολων*) dabilă la începutul sec. III (aproximativ 230) a avut ca autor un episcop, cu mare probabilitate desfășurându-și activitatea în Siria sau Palestina. În ciuda existenței unui însemnat număr de traduceri, originalul nu a reușit să se păstreze: în paginile acesteia se poate observa însă o anumită influență din partea Didahiei. Se articulează în 26 de capitole în care sunt tratate chestiuni sacramentale, liturgice și pastorale.

## II. 3. *Constituțiile apostolice*<sup>10</sup>

Lucrarea, *Διατάξεις ἁγίων τῶν Ἀποστολῶν*, este structurată în opt cărți, și are ca autor un arian care a compus-o cu probabilitate către jumătatea sec. IV (360-380) în ambient sirian sau palestinian. Limba folosită este de această dată greaca, și printre temele tratate se pot întâlni cele legate de laici, prezbiteri, diaconi, văduve, orfani, schisme, dar și norme comportamentale pe care creștinul trebuie să le urmărească sau chestiuni de inițiere în creștinism. Datorită acestei compoziții, se pare că avem de a face cu o lucrare de sinteză, de mare importanță și extindere în același timp: primele șase cărți sunt de fapt o adaptare a Didascaliei Apostoloror; cartea VI reia Didahia iar ultima carte pare să adapteze cerințelor locului *Tradiția apostolică a lui Ipolit*. Această ultimă carte mai conține și cele 85 canoane ale Sfinților Apostoli, care în mod divers de restul lucrării renegată datorită caracterului său arian, au fost confirmate de can. 2 al Conciliului Trulan (692).<sup>11</sup>

## II. 4. *Canoanele Apostolilor*<sup>12</sup>

Reprezintă o colecție antică de canoane, 85 la număr, cu conținut divers: dogmatic, moral, cultural și canonic, care a fost folosit mai ales în Siria. Data și autorul canoanelor nu ne sunt cunoscute, dar se poate presupune că este vorba de sec. IV, chiar dacă multe canoane pot fi datate chiar anterior: conținutul multor canoane oglindește o practică formată deja înaintea convocării Conciliului de la Nicea (325). Totuși nu este vorba de canoane strict „apostolice”, compilația fiind realizată la mai bine de două secole de la

<sup>8</sup> *Didaché, Dottrina dei dodici apostoli* (Introduzione, traduzione e note di Umberto Mattioli), Roma, 1984.

<sup>9</sup> Asupra lucrării vezi F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn, 1905, ristampa anastatica, Torino, 1959; J. V. Barlett, „Fragments of the *Didascalia Apostolorum*” in *Journal of Theological Studies*, 18 (1916-1917), pp. 301-309.

<sup>10</sup> Asupra lucrării vezi F. X. Funk – K. Trau, *Ein Fragment der Apostolischen Konstitutionem in Erenan, Vigiliae Christianae* 11, (1957), pp. 203-211.

<sup>11</sup> Cfr. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese Orientali*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1993, p. 20.

<sup>12</sup> *Patrologia Greca*, 137, 35 ss.; *Patrologia Latina*, 67, 41 ss.

moartea ultimului apostol: sunt considerate în schimb canoane apostolice „în sensul că acestea au fost formulate în conformitate cu tradiția apostolică, menținută și redactată în scris de către persoane care din punct de vedere temporal erau apropiate de Apostoli, persoane care erau apărătoare și continuatoare ale acestei tradiții apostolice nu doar în materie de credință, ci și în materie de disciplină și de drept ecleziastic”.<sup>13</sup>

Originalul se prezintă în greacă, dar ulterior, datorită valorii lucrării, găsim traduceri și în alte limbi orientale, printre care siriană, coptă, etiopiană și chiar arabă. Prima parte a lucrării (50 de canoane) a fost tradusă în limba latină de către Dionisie cel Mic (Exiguul)<sup>14</sup> la sfârșitul sec. VII, fiind receptată imediat de către Occident. Inserarea întregii colecții de 85 de canoane în dreptul canonic al Bisericii Orientale<sup>15</sup> s-a făcut datorită patriarhului Ioan III Scolasticul (565-577), și a fost aprobată și confirmată de către can. 2 al Conciliului Trulan (692), și can. 1 al Conciliului II Niceea (787).

#### II. 5. *Tradiția apostolică a Sf. Ipolit*<sup>16</sup>

Document foarte vechi *Ἀποστολική παράδοσις* a fost scrisă cu probabilitate în jurul anului 215-218 în limba greacă, limbă vorbită frecvent la Roma la începutul sec. III. În jurul anului 375-400 este tradusă și în limba latină. Conține 32 de capitole, împărțite în două mari părți: prima se referă al constituirea candidaților în diversele trepte de slujire în ordinele sacre, la văduve, inițierea creștinilor... în timp ce a doua parte tratează aspecte ascetice și canonice.

#### II. 6. *Canoanele lui Ipolit*<sup>17</sup>

Cu ce mai mare probabilitate, opera a fost redactată spre sfârșitul sec. IV, în Egipt sau Asia Minoră, de către un anonim care a avut, se crede, la dispoziție *Tradiția apostolică a lui Ipolit*. Din acest motiv se poate face ușor confuzia între autorii acestor două opere: aceștia rămân totuși distincți, datorită epocii istorice diverse în care au trăit și scris.

#### II. 7. *Constituțiile lui Ipolit sau Epitome la cartea a VIII a Constituțiilor apostolice*<sup>18</sup>

Opera nu reprezintă altceva decât o reelaborare a *Tradiției lui Ipolit* și a capitolului VIII din *Constituțiile Apostolice*.

#### II. 8. *Canoanele Ecleziastice ale Sfinților Apostoli*<sup>19</sup>

<sup>13</sup> P. Menevisoglu, *Introduzione storica ai canoni della Chiesa Ortodossa*, Stocolm, 1990, p.119.

<sup>14</sup> Vezi G. Limouris, «L'Oeuvre canonique de Denyse le Petit», în *Revue de Droit Canonique* (1988), pp. 127-142.

<sup>15</sup> Prin Biserici Orientale nu înțelegem în acest context doar Biserica Ortodoxă, ci toate acele Biserici, Ortodoxe sau Catolice, care au luat naștere datorită diverselor circumstanțe în Orient.

<sup>16</sup> Cf. B. Botte, «La tradition apostolique» d'Hippolyte de Rome (Sources Chrétiennes, 11 bis), Paris, 1968.

<sup>17</sup> Cf. L. Duchesne, *Origens de cult Chrétienne*, Paris, 1925, p. 531; R. C. Coquine, *Les Canons d'Hippolyte*, *Patrologia Orientalis* 31, 2, (1966).

<sup>18</sup> F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II, Paderborn, 1905, pp. 72-95.



Și aceste canoane au fost scrise spre sfârșitul sev. IV tot de un anonim, provenind probabil din Siria sau din Egipt. Primele 14 cap sunt o reprezentare a *Didachiei*, în timp ce a doua parte tratează teme referitoare la ierarhie.

### II. 9. Testamentul Domnului Nostru Isus Cristos<sup>20</sup>

A fost scris în greacă de un autor monofizit, în Siria spre sfârșitul sec. V. Doar capitolul IX din cartea II tratează chestiuni referitoare la drept canonic (mai ales sacramente și viața creștină).

Toate aceste texte sunt redactate în arii din Orientul apropiat și au în comun unele aspecte pe care este bine să le subliniem: sunt scrieri anonime, sau cel puțin este imposibil până în acest moment să se stabilească cu exactitate autorul; au avut o mare importanță în viața Bisericii, cu precădere în primul mileniu, și datorită nașterii și răspândirii lor în aria orientală, reprezintă pentru Orient o importantă tradiție canonică; nu trebuie considerate izvoare de drept în sens strict, ci mai ales ca izvoare cu caracter istorico-juridic, motiv pentru care consultarea și interpretarea lor trebuie să se facă cu precauție.

## III. Canoanele emanate de Conciliile ecumenice

Conciliile ecumenice erau pentru Biserică adunări generale excepționale, reprezentative pentru întreaga Biserică datorită participării unui număr reprezentativ de episcopi din diverse regiuni, și convocat pentru a rezolva probleme cu caracter general. Documentația produsă de aceste concilii ecumenice, este de extremă importanță, atât istorică cât și juridico-canonică. De regulă erau convocate pentru a rezolva mai ales chestiuni dogmatice iscate de marea producție de erezii într-o epocă în care credința și dogmele începeau să se cristalizeze. Cu toate acestea, când situația o impunea erau dezbătute și chestiuni canonice care tindeau la reglementarea unei anumite realități practice.

Caracterul universal al unui Conciliu ecumenic stabilește cu precizie linia ecumenică a deciziilor sale. Din acest motiv, ele erau convocate pentru a trata la cel mai înalt nivel, în mod autoritar și autonom, acele chestiuni religioase care se cereau a fi clarificate definitiv: cel care se îngrijea de buna orânduire în imperiu era împăratul, acestuia revenindu-i dreptul de a convoca Conciliul și de a-l prezida eventual prin delegați, conform unei ordini de zi și al unui calendar aprobat personal.<sup>21</sup>

În comparație cu scrierile pseudo-apostolice, Conciliile ecumenice apar mai târziu în istorie, datorită necesității organizării diverselor instituții bisericesti. Paralel cu acestea au loc și convocări de concilii particulare, care doresc reglementarea unor probleme cu caracter local.

---

<sup>19</sup> Cf. J. B. Pitra, *Juris Ecclesiastici Graecorum Historia et monumenta*, I, Romae, 1864, p. 77.

<sup>20</sup> Cf. J. E. Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Mainz, 1899; A. Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, în „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium”, pp. 401-406.

<sup>21</sup> Cf. V. Peri, *La grande Chiesa Bisantina*, Brescia, 1981, p. 37.

Foarte sintetic enumerăm Conciliile ecumenice – doar primele șapte – care s-au celebrat în Orient, mai precis în teritoriile Imperiului Bizantin.<sup>22</sup>

III. 1. *Conciliul din Niceea (325)*<sup>23</sup>

Primul Conciliu ecumenic al creștinătății l-a condamnat pe Aric, proclamând la 19 iulie „*Symbolum Fidei*” (Simbolul de credință). A emanat un număr de 20 de canoane.

III. 2. *Conciliul din Constantinopol I (381)*<sup>24</sup>

Convocat de împăratul Teodosie I, condamnând erezia macedoniană nu a emanat decât 7 canoane. De subliniat faptul că printre participanți s-au numărat și sf. Grigore de Nazians și Ciril de Ierusalim.

III. 3. *Conciliul din Efes (431)*<sup>25</sup>

Convocat de împăratul Teodosie II a emanat un număr de 8 canoane dintre care 6 canoane disciplinare referitoare la nestorienii. Împotriva acestora este definită chestiunea referitoare la unica persoană a lui Cristos. Sfânta Fecioară Maria este în mod solemn definită „*Theotokos*” = Născătoare de Dumnezeu:

III. 4. *Conciliul din Calcedonia (451)*<sup>26</sup>

Convocat de împăratul Marcian, conciliul a emanat 28 de canoane la care s-au mai adăugat can. 29 și 30 extrase din actele celei de-a patra sesiuni. Conciliul acuză erezia lui Eutihie (monofizism) care afirma în Cristos doar o singură natură. Trebuie subliniat faptul că unul din cele 30 de canoane, respectiv can. 28 nu a fost acceptat de către Roma. Astfel:

„Legeții romani prezenți al Conciliul din Calcedonia, au reacționat cu fermitate împotriva acestui canon, care, chiar dacă nu era o nerecunoaștere a privilegiilor și prerogativelor Bisericii din Antica Romă, implica cel puțin o recunoaștere a autorității Bisericii din Constantinopol, bazat pe criterii pur politice...”<sup>27</sup>

III. 5. *Conciliul din Constantinopol II (553)*<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Asupra numărului Conciliilor ecumenice există discuții discordante între Catolici și Ortodocși. În ceea ce privește argumentul tratat aici, Conciliile prezentate nu intră în discuție fiind reciproc recunoscute de „ecumenice”

<sup>23</sup> P. P. Ioannou, *Fonti*, Fasciculul IX, t. I, 1: *Les canons des Conciles oecumeniques*, Rome 1963, pp. 23-41; Istituto per le Scienze religiose (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991<sup>2</sup>, pp. 1-19. Edizie bilingvă. În limba română vezi I. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Editura Polisib, Sibiu, 1992, pp. 51-64.

<sup>24</sup> P.P. Ioannou, *Fonti*, Fasciculul IX, I, 1, pp. 42-55; *COD*, pp. 20-36; I. Floca, *Canoanele ...*, pp. 64-72.

<sup>25</sup> P.P. Ioannou, *Fonti*, Fascicolul IX, I, 1, pp. 55-65; *COD*, pp. 37-74; I. Floca, *Canoanele...*, pp. 72-76.

<sup>26</sup> P.P. Ioannou, *Fonti*, Fascicolul IX, I, 1, pp. 66-97; *COD*, pp. 75-104; I. Floca, *Canoanele...*, pp. 78-96.

<sup>27</sup> D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese Orientali*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1993, p. 26.

<sup>28</sup> *COD*, pp. 105-122.

Conciliu cu caracter strict dogmatic, convocat de către împăratul Iustinian, nu a emanat nici un canon. Totuși conciliul s-a încheiat cu o mărturie de credință de inspirație calcedoniană și cu 14 propoziții de condamnare a trei autori considerați nestorieni printre care și Teodor de Mopsuestia.

*III. 6. Conciliul din Constantinopol III (680-681)<sup>29</sup>*

Convocat de împăratul Constantin IV, nici acest al șaselea Conciliu ecumenic nu a emanat nici un canon. Ca și precedentul Conciliu, caracterul pur dogmatic al acestuia se manifestă în acuzarea ereziei monoteliste (care afirma în Cristos prezența unei singure voințe).

*III. 7. Conciliul din Nicea II (787)<sup>30</sup>*

Convocat de împăratul Constantin VI a emanat 22 de canoane care se afirmă licitatea cultului icoanelor, acuzând în același timp pe iconoclaști. Importanța particulară a acestui Conciliu constă în faptul că pentru prima dată au fost stabilite criteriile pentru ca o adunare să poată fi considerat conciliu ecumenic, și tot pentru prima dată în istorie, un canon stabilește valoarea universală a canoanelor din precedentele Concilii.<sup>31</sup> Conciliul condamnă falsul conciliu iconoclast de la Heria (754).

*III. 8. Conciliul de la Constantinopol IV (869-870)<sup>32</sup>*

Considerat de către canoniștii occidentali drept conciliul VIII ecumenic, canoanele acestuia nu figurează în nici o colecție bizantină. Conciliul Vatican II îl enumără printre Conciliile ecumenice,<sup>33</sup> iar canoanele acestuia, datorită chestiunilor disciplinare tratate reprezintă un prețios material pentru disciplina canonică. Manuscrisele care conțin canoanele diferă de la autor la autor: cel mai important manuscris, al bibliotecarului Atanasie, prezintă un număr de 27 de canoane. Deciziile acestuia au fost în întregime ignorate, iar referitor la valoarea canonică a acestor decizii este bine de amintit că un

<sup>29</sup> COD, pp. 123-130.

<sup>30</sup> P.P. Ioannou, *Fonti*, Fascicolul IX, I, 1, pp. 242-288; COD, pp. 131-156; I. Floca, *Canoanele...*, pp. 161-178.

<sup>31</sup> Can. 1 – Așadar... primim în inimile noastre sfintele canoane...ale preaslăviților apostoli, ale celor șase sfinte sinoade ecumenice, și ale celor ce s-au întrunit local pentru așezarea unor astfel de rânduieli, și ale sfinților noștri părinți... I. Floca, *Canoanele...*, p. 162. Prezentăm și textul original „His ita se habentibus et protestantibus, exultantes in eis sicut qui inventi spolia multa, divinos canones amplectabiliter in pectore recondimus, et integram illorum praeceptionem ac immobilitem tenemus: tam scilicet illorum qui ab almis et laudabilissimis apostolis sancti Spiritus tibi editi sunt, quam eorum qui a sex sanctis et universalibus sinodis, atque his conciliis quae localiter collecta sunt, in expositionem huiusmodi decretorum promulgati sunt: nec non et eorum qui a sanctis patribus nostris prolati fuisse probantur...” COD, pp. 138-139.

<sup>32</sup> P.P. Ioanou, *Fonti*, Fascicolul IX, I, 1, pp. 289-342. COD, 157-186

<sup>33</sup> Conciliul Ecumenic Vatican II, Decretul *Orientalium Ecclesiarum 7*, în notele 8 și 9; EV 1/463-464.

ulterior Conciliu Constantinopolitan (879) desfășurat în Sfânta Sofia a ratificat scrisoarea trimisă de Ioan VIII împăratului, în care se spune printre altele că:

„stabilim condamnarea totală și abrogarea conciliului ținut la Roma sub s. părinte Adrian, împotriva preasfințitului patriarh Foție, precum și cel celebrat împotriva aceluiași preafericit Foție la Constantinopol (adică cel din 869-870). Acestea să nu fie considerate niciodată ca sinoade”.<sup>34</sup>

Asupra primelor 7 Concilii nu există probleme în ceea ce privește considerarea acestora ca ecumenice; sunt deci considerate ca încadrându-se deplin în criteriile de ecumenicitate afirmate atât de Biserica Ortodoxă cât și de cea Catolică. Pe lângă acestea, o importanță cu totul particulară o are Conciliul în Trullo (Trulan) din 691-692.<sup>35</sup> Chiar dacă mai există probleme legate de deplinătatea canonică a acestui conciliu,<sup>36</sup> probleme formulate de către Biserica Catolică, Biserica Ortodoxă îl consideră în schimb deplin ecumenic.<sup>37</sup>

Datorită faptului că ultimele două concilii ecumenice (este vorba de Constantinopol II și III), nu au emanat nici o normă disciplinară, și cu scopul de a completa o lacună care se făcea simțită la nivel organizatoric, în anul 691 a fost convocat din inițiativa împăratului Iustinian II, un nou conciliu. Ținut la Constantinopol, acesta va fi definit în istorie ca și *conciliul quinisext* (sau V-VI) sau

«Sinodul din Trullo, (Trulan) ... amintit în textele bizantine ca „Sinodul al VI-lea” (692), deoarece întregului său Corpus canonic i-a fost acordat post factum statut „ecumenic”, fiind atribuit procedural Sinoadelor ecumenice din 553 și 680 – 102 canoane».<sup>38</sup>

Acest conciliu a publicat deci 102 canoane ca și completare a celor două concilii ecumenice precedente. Canoane au avut o largă difuziune în Orient ajungând până la punctul de a fi puse pe picior de egalitate cu canoanele celorlalte concilii ecumenice: ne aflăm în fața unei prime colecții de canoane, care tratând pe ansamblu cele mai stringente

<sup>34</sup> J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...*, Florentiae – Venetiis – Parisiis – Lipsiae, vol. 17, 490.

<sup>35</sup> P.P. Ioannou, *Fonti*, Fascicolul IX, I, 1, pp. 98-241; I. Floca, *Canoanele...*, pp. 97-160. Τρόλλος se traduce cu Cupolă, și de aici numele conciliului: celebrat adică sub cupola palatului imperial din Constantinopol.

<sup>36</sup> P.P. Ioannou, *op. cit.*, IX, I, 1, pp. 99-101: «Roma nu a luat deloc parte decât numai prin legații săi... Legații Papei menționați de Vita Sergii, care „induși în eroare ar fi semnat” (Mansi XII, 3), erau apocrisiarii papali rezidenți al Constantinopol, fără să aibe vre-un mandat pentru Conciliu. Papa Sergiu (687-801), sirian de origine, a refuzat să semneze în locul care-i era rezervat, precum și să primească canoanele pentru că „unele canoane erau împotriva ordinii Bisericii” (Mansi XII, 3)...» Cu toate acestea există multe canoane care sunt citate de colecțiile canonice occidentale, semn că acestea au găsit aprobare deplină din partea Bisericii catolice.

<sup>37</sup> J. Meyendorf, *Teologia Bizantină*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, 1995, p. 109.

<sup>38</sup> Idem.

probleme ale epocii încearcă să codifice legislația conciliară precedentă. Cele 102 canoane ale conciliului Trulan, constituiesc de fapt un compendiu al întregii legislații canonice publicate până la convocarea sa; o importanță deosebită o reprezintă canonul 2 care confirmă nominal canoanele apostolilor, canoanele precedentelor concilii ecumenice, ale sinoadelor particulare precum și o serie de canoane redactate de către Sfinții părinți. Acest canon 2 prescrie într-o manieră clară obligația de respectare a sfințelor canoane „pentru mântuirea sufletelor și vindecarea patimilor”.

Chiar dacă înainte de Trulan exista deja în uz o întreagă serie de colecții canonice care grupau canoanele pentru o mai ușoară consultare, acestea nu erau complete în sensul că nu reușeau să acopere întreaga gamă de probleme care se nășteau în sânul Bisericii. Meritul mare al Conciliului Trulan a fost acela de a lărgi numărul canoanelor, enumerând pe lângă cele emanate de conciliile ecumenice, și pe cele produse în așa-zisele concilii particulare, dar și pe cele ale Sfinților Apostoli și ale Sfinților părinți.

Mai apoi, toate canoanele amintite de can. 2 Trulan, vor căpăta valoare ecumenică pentru Orient prin confirmarea care le este dată de can 1 Nicea II (787).<sup>39</sup>

#### IV. Canoanele Conciliilor locale<sup>40</sup>

Canonul 2 Trulan (691-692) și can. 1 Nicea II (787) fac deci referințe și alte tipuri de canoane, altele decât cele emanate în Conciliile ecumenice.

Cel de-al treilea grup de documente pe care le tratăm aici este constituit dintr-un *corpus* de norme canonice emanate de Conciliile Particulare sau locale. Desfășurate în secolele IV-V, acestea se mai numesc și *topice* (τόπος = loc), sau *antice*. În dezbaterile lor și acestea s-au preocupat, pe lângă problemele dogmatice, să ofere soluții practice la chestiunile de ordin disciplinar local. Numărul conciliilor particulare este destul de mare, însă o valoare explicită o au doar acele canoane care au tratat probleme de interes major și care au fost confirmate de Trulan (691-692) și Nicea II (787). Astfel, valoarea acestor concilii devine „ecumenică”, făcându-se apel la ele fără discriminare. Este vorba despre următoarele Concilii:

1. Conciliul de la Ancira (314): 25 canoane.
2. Conciliul de la Neocezarea (314-319): 15 canoane.
3. Conciliul de la Gangra (340): 21 canoane.
4. Conciliul de la Antiohia (341): 25 canoane.
5. Conciliul de la Laodicea (sfârșitul sec. IV): 60 canoane
6. Conciliul de la Sardica (circa 343): 21 canoane.
7. Conciliul de la Cartagina (419): 133 canoane.
8. Conciliul de la Constantinopol (394): 1 canon.

<sup>39</sup> Vezi nota 31.

<sup>40</sup> P.P. Ioannou, *Fonti*, Fascicolul IX, I, 2, *Les Canons des Synodes particuliers*, Roma, 1962; I. Floca, *Canoanele...*, pp. 181-304.

Într-un moment succesiv, acestor canoane li s-au mai adăugat canoane ale altor trei Sinoade:<sup>41</sup> convocate la Constantinopol acestea mai sunt chemate în mod comun *Sinoadele Patriarhului Foție* tocmai datorită convocării acestora de către însuși patriarhul. Chiar dacă au avut o mare importanță în Orient, aceste Concilii nu sunt considerate ecumenice. Primul, convocat în 861 a emanat 17 canoane: datorită desfășurării sale în două sesiuni distincte mai este cunoscut și sub numele de *Sinodul I-II*. Al doilea Conciliu (869-870) este considerat de către occidentali ca fiind VIII ecumenic, dar nu apare în nici o colecție bizantină.<sup>42</sup>

Cel de-al treilea Sinod, desfășurat tot la Constantinopol în 879-880 a emanat 3 canoane, propunând reconcilierea dintre patriarhul Foție și Papă și anulând Conciliul Constantinopolitan IV. Acest Conciliu are meritul de a fi definit în manieră disputa dintre patriarhul Foție și papa Nicolae I. Fiind ultimul conciliu care a urmat procedura precedentelor Concilii ecumenice, este considerat de unii ortodocși ca fiind ecumenic.<sup>43</sup>

## V. Canoanele sfinților părinți<sup>44</sup>

«Numele de „Părinte” atribuit de către creștini propriului episcop (...), s-a extins cu rapiditate la toți Episcopii. În sec. IV acest nume îi desemna și pe oamenii care nu erau episcopi dar care se bucurau de o autoritate incontestată. Puțin câte puțin, începând cu acea perioadă, în prezentarea doctrinei s-a împământănit obiceiul de a recurge la autoritatea unui anumit număr de autori, desemnați în sens strict ca și „Părinți ai Bisericii”, conform următoarelor patru criterii: puritatea doctrinei, sfințenia vieții, aprobare din partea Bisericii, antichitate sau apartenență la primele opt secole. În sens larg însă, acest titlu a fost dat în mod general autorilor ecleziastici antici, și astfel termenul „patrologie” se folosește azi pentru a indica istoria literaturii creștine.»<sup>45</sup>

Începând cu secolul VI, autoritatea acestor scriitori a fost recunoscută și în câmp juridic, multe din colecțiile juridice ale epocii conținând pe lângă canoanele stabilite în Conciliile ecumenice sau cele particulare, și așa-zisele „canoane la Sfinților Părinți”. Aceste canoane nu au fost așadar emantate de o autoritate legislativă, de un Conciliu sau de Papă, pentru că nu erau altceva decât fragmente din scrierile acestora, scrieri care se refereau la chestiuni speciale sau probleme supuse atenției lor: în esență este vorba de acele scrieri sau răspunsuri date de către Sfinții Părinți unor persoane sau cazuri specifice, și care conțineau nimic altceva decât părerea acestora. Desigur, valoarea juridică a acestor scrieri nu poate fi

<sup>41</sup> P.P. Ioannou, *Fonti*, Fascicolul IX, I, 2, Roma, 1962, pp. 445-486. I. Floca, *Canoanele ...*, pp. 304-317.

<sup>42</sup> Vezi mai sus II. 2. 8. Conciliul de la Constantinopol IV (869-870).

<sup>43</sup> J. Meyendorf, *Teologia Bizantină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1996, p. 110.

<sup>44</sup> P.P. Ioannou, *Fonti*, Fascicolul IX, II, *Les canons des Pères Grecs*, Roma, 1963. I. Floca, *Canoanele...*, pp. 318-427.

<sup>45</sup> C. Mondesert, *Pour lire les Pères de l'Eglise*, Paris, 1988, p. 12.

pusă la îndoială, chiar dacă nu pot fi puse pe picior de egalitate cu canoanele stabilite în Conciliu; exprimă însă tradiția formată și transmisă de nume reputeabile de doctori sau păstori ai Bisericii antice. Totuși,

«referitor la diversele opinii exprimate în ceea ce privește valoarea juridică a menționatele canoane...uneori se are impresia că acestea se bazează pe concepții moderne de „promulgatio”, în timp ce în primele secole de istorie ale Bisericilor orientale, intrau în categoria de „ecclesiastica regula” toate acele norme care se considerau ca fiind propuse de autorități care acționau sub inspirația Spiritului Sfânt».<sup>46</sup>

Dintr-o analiză sumară a „canoanelor Sfinților Părinți” se poate observa fără efort că acestea tratează și teme oarecum laterale chestiunilor de drept, dar care totuși pot fi considerate relevante pentru știința canonică. Valoarea scrierilor juridice ale acestor autori au fost recunoscute ca și autoritare prin însăși menționarea lor în faimosul canon 2 de la Trulan (691), iar mai apoi prin aprobarea lor explicită de către canonul 1 al Conciliului 7 ecumenic de la Nicea II (787). Numele celor 13 Sfinți Părinți amintiți aici sunt:

1. Dionisie de Alexandria (arhiepiscop: 248-264) – 4 canoane.
2. Grigore de Neocezarea (arhiepiscop: 213-270) – 11 canoane.
3. Petru de Alexandria (arhiepiscop: 300-311) – 15 canoane.
4. Atanasie de Alexandria (episcop: 295-373) – 3 canoane.
5. Vasile cel Mare (episcop: 330-379) – o colecție autoritară și extinsă, cuprinzând 92 de canoane.
6. Grigore de Nisa (episcop: 225-395) – 8 canoane.
7. Grigore Teologul (de Nazians, episcop: 330-390) – lucrare poetică în care amintește canonul Cărților Sfinte Scripturi.
8. Amfiloh de Iconiu (34-403) – Scrisoare către Seleuc în versuri unde este menționat canonul Cărților Sfinte Scripturi.
9. Timotei de Alexandria (+385) – 14 răspunsuri în materie de morală.
10. Teofil de Alexandria (episcop: 385-412) – 14 canoane.
11. Ciril de Alexandria (episcop: 412-444) – 5 canoane.
12. Ghenadie I, patriarh al Constantinopolului (458-471) – Enciclică asupra simoniei.
13. Ciprian de Cartagina (episcop: 249-258) – Scrisoare sinodală (256) asupra administrării botezului de către eretici.

În afara acestor nume, mai există și altele, în speță patriarhi ai Constantinopolului care și-au găsit locul în diversele colecții canonice, dar care, după cum bine se poate observa nu au fost menționate de Trulan: Tarasie (+ 809), Ioan Postitorul (+ 595), Nichifor (+ 818).<sup>47</sup>

<sup>46</sup> I. Žužek, *Incidenza del „Codex canonum ecclesiarum orientalium” nella storia moderna della Chiesa universale*, în idem, *Understanding the Eastern Code*, «KANONIKA» 8, PIO, Roma, 1997, p. 268.

<sup>47</sup> P.P. Ioannou îl amintește doar pe Tarasie în *Fonti*, Fascicolul IX, II, *Les canones des Pères Grecs*, pp. 314 ss.; I. Floca, *Canoanele...*, pp. 432-473.

## VI. Legislația imperială bizantină

Biserica bizantină a acceptat rapid și fără rezerve legislația imperială în materie ecleziastică.<sup>48</sup> Motivația este că:

«Însuși împăratul a devenit credincios al Bisericii și a acceptat să protejeze principiile doctrinale și sacramentale de bază pe care s-au sădit Biserica. Nici un text nu a oferit vreodată împăratului puterea de a defini sau de a formula aceste principii; dar s-a acceptat în mod universal că el, împăratul, avea responsabilitatea de a le pune în legătură cu realitățile concrete ale istoriei, și astfel să administreze, unde era necesar, treburile practice ale Bisericii văzute. Acesta este și sensul celebrelor cuvinte atribuite împăratului Constantin: „Am fost rânduit de Dumnezeu ca episcop al treburilor din afară de Biserică” -, principiu aplicat în mod consecvent în legislația lui Justinian. Codexul și Novelele conțin un mănunchi de legi privind Biserica și care acoperă un spectru mult mai larg de funcțiuni și activități bisericești decât o face întreaga legislație sinodală dianinte și de după Justinian.»<sup>49</sup>

În materie ecleziastică, cele mai importante Coduri ale împăraților bizantini sunt:

1. *Codex Theodosianus* (438-439).<sup>50</sup> Cuprinde o colecție de legi statale care-și iau numele de la inițiatorul proiectului: împăratul Teodosie stă de fapt în umbra acestei colecții prin însuși comandarea ei unui grup de juriști din Constantinopol. Doar ultima parte a lucrării, cartea a 16-a conține legi cu referință la Biserică, legi care nu fac însă referință la perioada premergătoare libertății oferite acesteia (313).

2. *Corpus iuris civilis* (Codex, Institutiones, Pandectae sau Digesta, Legges Novellae) ale lui Iustinian.<sup>51</sup> Reprezintă rezultatul final al desfășurării istorice al celui mai perfect sistem juridic care a existat până la acea epocă și constituie fundamentul și punctul de plecare al evoluției istorice a dreptului bizantin. Conține o serie de legi referitoare la Biserică; acestea acoperă o gamă foarte variată de funcții și activități ecleziastice, mai amplă chiar și decât legislația conciliară precedentă lui Iustinian.

3. *Ecloga* (sau *Exceptio*) reprezintă o culegere de texte de legi cu referință la Biserică, publicată în epoca izaucilor, între 739-741. Sunt aduse modificări și completări la legislația propusă de Iustinian, mai ales în ceea ce privește temele legate de căsătorie și divorț.

4. *Prochironos nomos* manual pentru juriști apărut în 870 di porunca împăratului Vasile I Macedoneanul. Compus din 40 de titluri, mai cuprinzător decât *Ecloga*, manualul

<sup>48</sup> Regretatul pr. Periș Lucian în cursul nepublicat încă *La Chiesa Bisantina e l'Occidente dal Concilio di Firenze ai tempi moderni*, curs propus la Pontificia Università Gregoriana – Roma, sem. I, 1999-2000, evidențiază „simfonia” dintre stat și Biserică prin exemplul acvilei bicefale.

<sup>49</sup> J. Meyendorff, *Teologia Bizantină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1996, p. 111.

<sup>50</sup> P. Krüger, *Codex Theodosianus*, Berlin, voll. I-VIII, 1923-1926.

<sup>51</sup> I. Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore cristiano*, Milano, 1936; G. Lanata, *Legislazione, natura delle Novelle Giustiniane*, Napoli, 1983.



reprezintă prima încercare a dinastiei macedone de restabilire a acelor părți din dreptul romano-bizantin pe care Ecloga le omise sau modificase.

5. *Epanagoga*. Sau *Retractationes*, adică recapitularea legii, este o colecție care dorește restaurarea acelor legi care au fost alterate în perioada iconoclastă. Editată în jurul anului 884 la cerea împăratului Vasile I, conține 40 de titluri în care patriarhul Foție a avut probabil o influență redacțională însemnată. Importanța colecției constă în caracterul ei „simfonic” în ceea ce privește relațiile Biserică-Stat.

6. *Vasilicalele* (Basilicalia, Imperialia) Operă monumentală, devine codul oficial și cea mai completă colecție de legi bizantine. Redactată într-o perioadă de timp relativ lungă, sub domnia a doi împărați, Vasile I Macedoneanul și fiul său Leon VI Filosoful, colecția este definitivată doar în jurul anului 991, când este și publicată. Dimensiunea mare a colecției care cuprinde 60 de capitole în tentativa de a rearanja *Corpus Iuris civilis* al lui Iustinian și legile legislatorilor posteriori lui, reprezenta o oarecare dificultate în consularea acesteia, astfel că la scurt timp apar extrase simplificate și reduse ca proporție.<sup>52</sup>

## VII. Codificarea legilor canonice

Beneficiind de o solidă formare juridică, Patriarhul Constantinopolului între 565-577, Ioan III Scolasticul a contribuit esențial la nașterea unei colecții de legi ecleziastice. Deja din perioada lui Iustinian ne găsim în fața unor tentative de codificare, chiar dacă în precedentă existau colecții cronologice sau sistematice de o importanță redusă. Acestui patriarh îi este atribuită paternitatea operei *Colecția de canoane în 50 de capitole*, o colecție sistematică în care canoanele sunt aranjate după criterii bine stabilite. Tot lui îi este atribuită o altă colecție, de această dată de legi imperiale, *Colecția de 87 de capitole*.

În perioada imediat următoare apare un nou gen juridic: *Nomocanonul*. Colecții juridice cu conținut civil și ecleziastic, acestea nu sunt altceva decât manuale de drept canonic care reflectă exigența juriștilor, canoniștilor sau funcționarilor civili de a avea la dispoziție, organizat în mod sistematic, întreaga legislație. Formate deci din legi civile (**Νόμοσ**) și ecleziastice (**Κανών**) nomocanoanele reflectă exigența juridică de a avea într-un singur corpus întreaga legislație. Cele mai importante colecții de acest gen sunt:

1. *Nomocanonul în 50 de titluri*, sau nomocanonul lui Ioan Scolasticul, autorul *Colecției de canoane în 50 de capitole*, asumă formă definitivă doar în 883.

2. *Nomocanonul în 14 titluri*, impus pentru întreaga Biserică bizantină începând cu anul 920. Textul nu ne-a parvenit dar este amintit într-un nomocanon succesiv, cel al lui Foție.

<sup>52</sup> Cf. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiesa cattoliche orientali*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1993, pp. 33-34; idem, *Il Diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1997, p.24; I. Floca, *Dreptul canonic ortodox*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1990, pp. 100-104.

Servind ca text de referință pentru ulterioarele comentarii canonice, aceste colecții au circulat în întreaga lume bizantină, aducându-și aportul la interpretarea și aplicarea legilor.

### Concluzie

Pe bună dreptate se poate afirma că ultimii ani au fost cei mai importanți pentru organizarea juridică a Bisericii Catolice. În acest arc de timp, am asistat la publicarea a trei părți din același corpus de legi care reglementează chestiunea canonică a Bisericii catolice: *Codex Iuris Canonici* (CIC 1983), Constituția apostolică *Pastor Bonus* (1988), și *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO 1990). Legislația precedentă se inspira desigur din normele antice, care erau bine puse în evidență în textele canoanelor. Redescoperirea patrimoniului canonic oriental al primului mileniu, s-a făcut însă odată cu decizia de a publica un cod de norme care să reflecte pe deplin disciplina Bisericilor orientale catolice.

În materialul de față ne-am referit desigur la toate acele izvoare canonice ale primului mileniu care fac obiectul inspirației pentru CCEO. Existând însă o strânsă legătură și asemănare între diversele colecții inspiratoare pentru diversele „coduri” ale tot atâtor Biserici, putem spune fără teama de a greși că primul izvor de inspirație pentru redactarea unui corpus de legi, rămâne totuși, și nu în ultimul rând, doctrina și învățătura Mântuitorului. Acesta reprezintă primul și inepuizabilul izvor al tuturor faptelor și acțiunilor noastre, fie ca aceste sunt reglementate sau nu de un corp de norme canonice. Nu trebuie uitat niciodată faptul că o lege ecleziastică, trebuind să tuteleze o anumită realitate împotriva dezordinii, trebuie să fie în același timp, justă, onestă, aplicabilă, dar mai ales trebuie să aibă acea calitate care o definește pe deplin: *lex suprema, salus animarum est*.

### Bibliografie:

- Audet J. B., *Instruction des Apotres*, Paris, 1958.  
 Barlett J. V., „Fragments of the *Didascalia Apostolorum*”, în *Journal of theological Studies*, 18 (1916-1917).  
 Botte B., «*La tradition apostolique*» d'Hippolyte de Rome, în «*Sources Chretien*» 11 bis, Paris, 1968.  
 Bindi L., *Giustiniano primo principe e legislatore cristiano*, Milano, 1963.  
*Conciliul Ecumenic Vatican II*, Traducerea Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, Nyireghíháza, 1990.  
 Coquine C. R., *Le canons d'Hippolyte*, *Patrologia Orientalis* 31, 2, (1966).  
*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Centro di Documentazione, a cura di G. Alberigo – G. Dossetti – P.P. Ioannou – C. Leonardi, P. Prodi, Consultante H. Jedin, Bologna 1991<sup>4</sup>.  
 Duchesne L., *Origens de culte Chrétien*, Paris, 1925.  
 Floca I., *Drept canonic ortodox*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.  
 Floca I.; *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Editura Polisib, Sibiu, 1992.  
 Funk F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, voll. I-II, Paderborn, 1905; Torino 1959.

- Funk F. X. – Trau K., *Ein Fragment der Apostolischen Konstitutionem in Erenvan*, *Vigiliae Christianae* 11, (1957).
- Ioannou P. P., (a cura di) *Discipline générale antique, Les Canons des Conciles oecuménique*, Fasc. IX, t.I, 1; *Les canons des Synodes particuliere*, Fasc. IX, t.I, 2; *Les canons des Pères*, Fasc. IX, t. II, Grottaferrata (Roma), 1962-1963.
- Krüger P., *Codex Theodosianus*, Berlin voll. I-VIII, 1923-1923.
- Lanata G., *Legislazione e natura delle Novelle Giustiniane*, Napoli 1983.
- Limouris G., *L'Oeuvre canonique de Denyse le Petit*, în *Revue de droit canonique* (1988).
- Mattioli U., (Introduzione, traduzione e note di) *Didaché, Dotrina dei dodici apostoli*, Roma, 1984.
- Menevisoglu P., *Introduzione storica ai canoni della Chiesa Ortodossa*, Stoccolm, 1990.
- Meyendorf J., *Teologia Bizantină*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
- Patrologia cursus completus. Series graeca*, a cura di MIGNE J. P., Parisiis, 1857-1876.
- Peri V., *La grande Chiesa Bizantina*, Brescia, 1984.
- Pitra J. B., *Juris Ecclesiastici Graecorum Historia et monumenta*, I, Romae, 1864-1868.
- Periş L., *La Chiesa Bizantina e l'Occidente dal Concilio di Firenze ai nostri tempi*, text manuscris, Roma, 1999.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- Rahmani J. E., *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Mainz, 1899.
- Rondorf W. – Tuillier A., *La doctrine des douze Apotres (Didaché)*, Paris 1978.
- Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. MANSI J.M., Paris-Lipsia-Arnheim, 1901-1927<sup>2</sup>.
- Salachas D., *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese Orientali*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1993.
- Žužek I., *Common Canons and Ecclesiastical Experience in the Orient Catholic Churches*, în IDEM, *Understanding the eastern Code*, «KANONIKA» 8, PIO, Roma, 1997.
- Žužek I., *Incidenza del „Codex canonum ecclesiarum Orientalium” nella storia moderna della Chiesa universale*, în IDEM, *Understanding the Eastern Code*, «KANONIKA» 8, PIO, Roma, 1997.

## ***IL PERDONO DEI PECCATI*** **nelle teologie bibliche dell'AT di G. von Rad e H.D. Preuß**

**Teodor COSTIN**

**REZUMAT.** Cele două monografii, ale lui G. von Rad și H.D. Preuß, tratează teologia biblică limitată la cartile Vechiului Testament. Autorii sunt preocupați de a găsi un centru de unitate pentru întregul Vechi Testament. Von Rad indică conceptul de «alianță» a lui Jahvè cu poporul ales, Preuß în schimb indică conceptul de «alegere». Analiza prezentă se limitează la tema «iertării păcatelor» în aceste opere.

În prezentarea clasică a lui G. Von Rad a tradițiilor profetice, întâlnim tema iertării în profeții Amos, Ozea și Ezechiel. Fiind interesul autorului în istoria religiei lui Israel, în instituții și cult, întâlnim tema iertării păcatelor și mai ales tema păcatului sub titlurile «Lege», «Intrarea păcatului în lume», «Păcatul și espiațiunea». Considerând fenomenul păcatului, von Rad descrie aspectul cultic de reparație a păcatului prin intermediul practicilor espiaționii. În timp ce se ocupă cu acuratețe de «păcat» și de «espiațiune», el acordă puțină atenție semnificației teologice a *iertării păcatului de către Dumnezeu*.

Opera lui H.D. Preuß descrie «ceea ce Vechiul Testament spune despre Dumnezeu» și este caracterizată de o deschidere spre universalism. Sub titlurile «Păcatul și culpa», «Păcatul și espiațiunea», autorul încentreză tema iertării și a păcatului. În *textele narative* tratează conținutul, fenomenul, mărturisirea și consecințele păcatului, culpa și pedeapsa; apoi grația lui Dumnezeu și iertarea (tratată în mod rudimental). Și în profeții întâlnim tema păcatului: ei au făcut din aceasta o temă a istoriei. În *analiza terminologică*, întâlnim tema iertării în cererile pentru eliberare de pedeapsă, în tema penitenței și a espiaționii. Promisiunea de iertare se întâlnește mai ales în promisiunile profetice de salvare. Pe de o parte avem acțiunea de iertare din partea lui Dumnezeu, actualizată prin cult și practicile de espiațiune care mediază iertarea, pe de altă parte avem, din partea poporului ales, experiența iertării.

**A. IL PERDONO DEI PECCATI  
NELLA TEOLOGIA BIBLICA DELL'AT DI G. VON RAD<sup>1</sup>**

*Osservazioni sull'opera.* Il suo contesto esegetico è lo studio della storia della redazione, situandosi nella terza fase in cui si raccolgono i frutti della prima (divisione delle fonti scritte) e della seconda (la riscoperta delle tradizioni orali dietro a quelle scritte), e si lavora sui blocchi di tradizioni. L'autore è molto interessato alle istituzioni di culto e alla liturgia e, secondo lui, lo Jahvista (J) ha unificato e allargato le tradizioni. Per quanto riguarda la TAT, non si può presentare come una teologia di dottrine e di temi, il che non può rendere conto delle attualizzazioni storiche all'interno dell'AT. La sua forma di presentare è di rinarrare (*Nacherzählung*) in ordine canonico la storia della religione di Israele: egli segue la linea narrativa.

Detto questo, non troviamo nel suo libro un trattato speciale sul perdono dei peccati (come ad es. in W. Eichrodt). Il tema si trova invece attraverso la sua esposizione in diverse parti del libro: nei profeti Amos, Osea ed Ezechiele, sotto i titoli «I profeti dell'VIII secolo», «La legge», «Irruzione del peccato nel mondo» e soprattutto «Peccato ed espiazione».

### 1. Il profeta Amos

Il profeta Amos<sup>2</sup> è attento ai mutamenti e alle tensioni dell'area politica in cui viveva Israele e annuncia la deportazione «oltre il Damasco» (6,2; 5,27). Tuttavia, annunciando la sentenza definitiva contro Israele, in taluni momenti e per talune cerchie di uditori, non esclude che Dio possa ancora aver pietà del suo popolo (Am 5,15). La rivelazione rivoltagli, contiene soltanto la volontà di Dio di non perdonare più, lasciando al profeta il compito di definire e scoprire ciò che non può esser più perdonato, ciò che costituisce la colpa d'Israele. Le motivazioni del giudizio avvenire si trovano nei «rimproveri» e le «minacce». Le accuse si muovono in due direzioni: contro l'inosservanza del diritto di Dio e contro la sicurezza dell'*homo religiosus*.

Il profeta ha reagito contro tutte le trasgressioni delle norme non scritte che incriminavano la convivenza dei popoli e non soltanto contro quelle che facevano soffrire Israele. Lo Jahvé di Amos veglia sugli ordinamenti del diritto internazionale e ne punisce le trasgressioni proprio nel corso della storia dove esse avvengono. Più gravi sono ancora le colpe di Israele perché è stato scelto da Jahvé (3,2) ed è definito come «un cetto superiore di proprietari ... che viveva alle spalle dei 'piccoli'» (5,11; 8,6). Egli identifica la corruzione nell'amministrazione della giustizia e nei rapporti economici dove si praticavano la menzogna e l'inganno (8,5). Tuttavia, nell'ambito religioso perdurava un grande zelo

<sup>1</sup> Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels; II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (München 1957/1960); trad. italiana, *Teologia dell'Antico Testamento. I: Teologia delle tradizioni storiche di Israele. II: Teologia delle tradizioni profetiche di Israele*, 2 Voll. (Brescia 1972/1974).

<sup>2</sup> Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. II*, 160-163.

(pellegrinaggi, feste culturali). Ma il profeta si domanda che valore potevano avere davanti a Jahvé i sacrifici degli israeliti, se d'altra parte essi violavano la volontà di Dio e le norme giuridiche da lui stabilite che si trovano nella più antica tradizione del diritto sacrale, specialmente nel libro dell'alleanza.

## 2. Il profeta Osea

In Osea<sup>3</sup> l'azione simbolica del matrimonio contiene tutti i suoi temi caratteristici: l'indignazione di Jahvé per l'infedeltà di Israele al patto, il castigo e l'accenno a un nuovo intervento salvifico (a un rapporto nuovo con Israele del quale l'amore di Dio non può fare a meno). Per indicare la caduta di Israele nella religione naturalistica dei cananei, Osea è ricorso alla metafora del «prostituirsi». Le accuse e le colpe sono rivolte alla classe responsabile, ai sacerdoti come a tutto il popolo, ai quali manca la retta «conoscenza di Dio» (*da'at 'elohîm*), cioè quella conoscenza delle opere che Dio ha compiuto nella storia: in altre parole la professione di fede in Jahvé è venuta meno in Israele. Nell'annunciare il giudizio, egli parla di catastrofe, talvolta di deportazione, e rappresenta questa condanna come determinata da Israele stesso, come effetto delle sue azioni malvagie. Israele ha messo in moto la dinamica del male e ormai ne è prigioniero al punto da non potersene più liberare (Os 5,4-5). Dato questo, non significa che nelle vicende di Israele si attua una legge impersonale: Jahvé stesso (davanti cui sono le loro azioni) si leva contro e castigherà il suo popolo.

La condanna sembra non avere il rigore assoluto delle realtà definitive. Osea ha parlato anche di una salvezza futura, così che con l'idea della punizione educatrice lascia intravedere una coesistenza di condanna e salvezza. Il modo di Jahvé di trattare con Israele sembra talvolta rispondere a un programma pedagogico inteso a far rinsavire gli erranti mediante le privazioni e restrizioni, attuando così un equilibrio razionale fra il giudizio di condanna e la salvezza (Israele è privo non solo dell'ordine sociale ma anche del culto) (3,4-5). Il passo del gran cantico sulla punizione educatrice di Israele, svela il disegno di Jahvé di attirare il suo popolo (dopo avergli sbarrato la strada che conduce ai Baal) a sé. Le imperfezioni che vi furono nella *storia salutis* saranno superate dai prodigi che contrassegneranno l'ultimo intervento salvifico di Dio e Jahvé si fiderà nuovamente con Israele. Il libro finisce con un annuncio di salvezza.

## 3. Gli elementi nuovi nella profezia del sec. VIII

Sotto questo titolo<sup>4</sup> troviamo ancora elementi interessanti per il nostro interesse. Secondo il profeta Amos, Israele proprio per la sua elezione è esposto più degli altri al castigo divino (Am 3,1ss). Per Isaia, la ricerca di sicurezza nelle alleanze è un atto di

---

<sup>3</sup> Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*. II, 170-175.

<sup>4</sup> Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*. II, 212-215.

sfiducia nell'offerta divina di aiuto. Osea mette a nudo l'apostasia e l'ingratitude di Israele. I profeti di questo periodo accusano i contemporanei di comportarsi in maniera asociale e di essere rapaci e ladri nei rapporti economici. Per dare una motivazione al giudizio di Jahvé, i profeti mettono zelo a scoprire nell'uomo le fondamentali tendenze anti-divine e si preoccupano di abbracciare il comportamento di Israele nella sua totalità per estrarne ciò che esso aveva di tipico.

Amos enumera una serie di interventi catastrofici di Dio, che avrebbero dovuto far riflettere Israele, ma non riuscirono ad indurlo alla «conversione» (Am 4,16-11). Uno dei maggiori effetti della profezia fu quello di riportare la fede nell'ambiente nel quale Jahvé si era di preferenza manifestato: l'ambito della storia e della politica. Da Davide in poi, Israele aveva tenuto sempre in minor considerazione Jahvé, il suo Dio: si era dato a svolgere la politica e preparare il suo futuro in maniera autonoma. Nonostante questo, Jahvé interverrà ancora nelle vicende di Israele e non intenderà ritirarsi dalla storia dopo il fallimento del suo popolo. Nel «canto della vigna» (Is 5,1-7), Jahvé appare come l'amante irremovibile che si prende cura della sua «vigna» (l'amata) e Osea ci ripropone Jahvé nell'immagine del padre che ha guidato e amato Israele come un fanciulletto (Os 11,1ss).

#### 4. I profeta Ezechiele

Anche il profeta Ezechiele<sup>5</sup> è chiamato non meno dei suoi predecessori «a denunciare a Giacobbe le sue colpe, a Israele i suoi peccati» (Mi 3,8). Secondo la concezione di Ezechiele del peccato di Giacobbe, si tratta di trasgressioni degli ordinamenti sacrali, mentre le rimostranze contro le trasgressioni dell'ordine etico-sociale finiscono chiaramente in secondo piano. La causa dell'imminente crollo d'Israele è la cattiva prova offerta nella sfera del sacro: ha profanato il santuario, si è abbandonato ad altri culti, ha racchiuso idoli nel suo cuore, si è reso impuro. Il criterio con cui Ezechiele giudica è dato dagli «ordinamenti» e «decreti» imposti da Jahvé (Es 5,6). In più di Amos (che prende di mira anche le trasgressioni dei comandamenti), con Ezechiele siamo su un piano diverso: egli prosegue nella forma impersonale di una dettatura di norme tipiche del diritto sacrale (chiunque..., qualunque: Ez 14,4.7). La diversità consiste nel fatto che rinuncia a pronunciare il giudizio, gli è sufficiente uniformarsi all'antico ordinamento, applicando le formule in uso da sempre per l'interdetto (*yikkārēl*) secondo un'antica formula sacrale. Ezechiele ha una mentalità dominata da idee cultuali e si radica nella tradizione sacerdotale-sacrale: da questa egli trasse le categorie fondamentali per ogni concezione sacrale del mondo, cioè le categorie del sacro e del profano.

#### 5. La legge<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*. II, 264-267.

<sup>6</sup> G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*. II, 488-491.

Abbiamo due casi di mediazione totale, che Israele ha rappresentati in Mosè del Deuteronomio e nel vaticinio della sofferenza e della morte del servo di Dio. Ambedue ci offrono una figura che non si è mai attuata nella storia vetero- testamentaria della salvezza e in entrambi i casi il mediatore per essersi accollato vicariamente le colpe dei «molti», subisce una morte assai straordinaria. Mosè finisce i suoi giorni fuori della terra promessa, mentre il servo di Dio muore come un ripudiato e un colpevole. A questa concezione di un mediatore vicario si potrebbero contrapporre altri enunciati secondo i quali è Jahvé stesso che il suo popolo ha «stancato» (Is 7,13) e si è accollato un gravame che ha dovuto «trascinare» (Is 43,23s). In Deuterocronica inoltre, il servo di Jahvé parla del tormento che Israele ha procurato con i suoi peccati a Dio. Si annuncia così un'altra concezione del «servo di Dio» secondo la quale Dio stesso doveva farsi servo per il suo popolo.

Pensare che i profeti avessero fatto dipendere la restaurazione del patto da una più scrupolosa osservanza dei comandamenti, sarebbe un fraintendimento. Resta difficile stabilire con precisione quando Israele abbia cominciato a cercare la salvezza nel rigoroso adempimento dei comandamenti. Nell'età del post- esilio, le tentazioni cui era esposto Israele sorgevano dalla legge e dal problema del suo adempimento. Giobbe è venuto a capo con straordinaria facilità a tale questione (Gb 31) mentre nell'Ecclesiaste non compare. I salmi e le preghiere di lamentazione trattano il problema di chi è abbandonato da Dio e non sono incentrate su «contrizione per i peccati commessi», bensì all'attesa del compimento delle promesse divine e a un senso di fiducia proprio di chi si vanta della propria giustizia e integrità. L'ufficio della legge nell'AT non è stato di mettere a nudo il peccato e, l'annuncio profetico della legge vede nel peccato qualcosa di incomprensibile, qualcosa che non trova analogia fra gli altri popoli (Ger 2,11; 8,7). Dio stesso lo ha condannato e non la legge; ed è Dio anche che sovrasta il peccato cominciando con i profeti preesilici sempre di più: nell'atto di condannare manifesta anche la sua fedeltà al popolo. Nessuna delle condanne implica un ripudio definitivo. La Bibbia attesta che mai è stata annullata l'alleanza sino al momento in cui Gesù ha fatto il suo ingresso in Israele come sigillo della fedeltà di Dio nel confronto del suo popolo.

## 6. Irruzione del peccato nel mondo<sup>7</sup>

Nell'AT si parla molto raramente di peccato in senso astratto. Gli scritti sono densi di richiami a peccati commessi, ma solo raramente si trova una riflessione teologica sul «peccato» in quanto fenomeno religioso. L'AT predilige la forma che al fenomeno del peccato è più adeguata, cioè la forma della confessione. Lo J (Gen 3-11), sull'irruzione del peccato e il suo estendersi catastrofico, rappresenta qualcosa di particolare: altrove Israele non tratta del peccato in una forma così universale, illustrandolo mediante esempi tipizzati e ampiezza di particolari. Neanche qui si fa teoria, l'interesse si concentra nella descrizione di una catena di fatti reali del cammino percorso dall'uomo, le cui conseguenze non si possono annullare. Lo J lo fa in una forma espositiva idonea a cogliere l'intima storia

---

<sup>7</sup> G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*. I, 184-191.



compiutasi fra l'umanità e Dio. Questi racconti, dalla caduta fino all'erezione della torre di Babele, non andrebbero definiti mitici: anche se molto materiale proviene storicamente da antichi miti, la spiritualità che li pervade è così trasparente e razionale che potrebbero venire dal più antico ambiente sapienziale e sarebbe così agli antipodi di ogni forma di pensiero mitico-arcaico. Allineando fra loro antichi racconti, originariamente autonomi, con un minimo di aggiunte teologiche in funzione connettiva, lo J ha scritto una storia dell'umanità dal punto di vista del suo rapporto primitivo con Dio e della rottura da lui in circostanze drammatiche. Il quadro nato è così ricco di aspetti, che conviene a considerarlo da più lati ad un tempo.

a. *L'aspetto teologico*

Dal contesto narrativo deve emergere cosa hanno fatto gli uomini in rapporto a Dio e come abbia reagito Dio alla violazione sempre più grave del suo ordinamento. Il fatto che gli uomini colsero il frutto dell'albero della conoscenza, indica la volontà di Dio che nel settore della conoscenza si rispetti un confine fra lui e gli uomini. La locuzione «conoscenza del bene e del male» indica l'esperienza di ogni cosa e l'impadronirsi di tutte le cose e segreti, così che «bene e male» sono da intendere non unilateralmente in senso morale, ma nel significato di «tutto». Tentando di ampliare la sua natura verso Dio e cercando un accrescimento divino oltre i suoi limiti creaturali, l'uomo perse la possibilità di vivere nel giardino e nella vicinanza di Dio. Gli rimase invece una vita di fatiche, di lotta disperata con la potenza del male, destinato inevitabilmente alla morte. Caino invidiò Abele per la benevolenza divina di cui godeva e lo uccise. Così si allontanò dal «cospetto di Dio». Ma Dio estese anche su di lui la sua protezione (Gen 4,15). Tuttavia, nei suoi discendenti la sete di vendetta crebbe a dismisura. Segue una catastrofe maggiore: gli *'ēlōhīm* del mondo superiore si erano mescolati con gli uomini, costituendo una nuova frattura nell'ordinamento della creazione, in quanto rappresentava l'abbattimento del confine messo da Dio fra gli uomini e gli esseri celesti. Di fronte alla corruzione di tutto il mondo da lui creato, Jahvé decise la condanna con il diluvio universale. Preservò uno solo e alla sua discendenza promise stabilità dell'ordine naturale, pur vedendo che anche la generazione successiva al diluvio «era cattiva sin dalla giovinezza». L'uomo sperimentò dunque il paziente sostegno di Dio. La torre gigantesca iniziata ma non ancora terminata indica che ancora non era accaduta una nuova catastrofe. Jahvé vide che l'umanità, consapevole delle sue forze, non si sarebbe arrestata di fronte a nulla; per evitare il peggio, «confuse le lingue», ossia divise l'umanità in popoli che non s'intendevano più.

La redazione P (la fonte sacerdotale) espone la storia in forma assai più concisa, e non mostra interesse per il fenomeno del peccato. Tutto si concentra nella precisazione teologica: nell'azione di Dio e nell'emanazione dei suoi ordini. Il diluvio è arrestato da Dio nell'ultimo istante, impedendo il confondersi insieme delle acque che divide alla creazione. Dato che le condizioni di vita dell'umanità dopo il diluvio sono caratterizzate dallo *hāmās*, dalla «violenza» e dal «misfatto», Jahvé pone la vita dell'uomo sotto la sua protezione incondizionata, tuttavia affidando all'uomo stesso la punizione dell'assassino. Quanto al mantenimento dell'ordine naturale, lo ha persino garantito col suo patto (Gen 9,8ss). In

questo spazio, cui già la benevolenza di Jahvè ha conferito stabilità, si muoverà a suo tempo la storia della salvezza.

*b. L'aspetto antropologico*

Lo J differisce dal P (che annota esclusivamente i fatti divini), in quanto introduce nel racconto l'elemento umano con tutti i suoi fenomeni complessi. La storia dello J s'addentra nel tema del peccato in quanto fenomeno umano, in particolare psicologico, addirittura somatico. Tratta il fenomeno della tentazione come prodotto complesso di diverse sollecitazioni (Gen 3,6). La caduta è presentata con particolari riguardi alle ripercussioni che avrà sull'uomo: segni inconsci e spontanei del peccato (la paura e la vergogna), tendenza a scaricarsi la colpa. La formulazione della condanna vuole rendere comprensibile alla fede le dissonanze della condizione umana ed è presentata come punizione. Mescolatisi con gli esseri celesti, la condizione umana voluta nella creazione è stata totalmente sconvolta, conducendo ad uno stato sovrumano, cui Jahvé si oppose dapprima limitando il tempo della vita fisica. Infine, *l'aspetto socioculturale*. A causa del rapporto con la terra infranto (Gen 4,10: «la terra ha bevuto sangue umano»), la maledizione grava sulla terra che rifiuta di dare i suoi frutti. La volontà di grandezza (non disgiunta dalla paura) induce all'erezione della torre gigantesca, storia che comporta un certo scetticismo perché ravvisa la grave minaccia ai rapporti umani con Dio, addirittura un attacco contro Dio. Con l'allontanamento dalla semplicità dell'obbedienza, col sapere acquisito contro la volontà di Dio, ha inizio un moto in cui l'uomo si presenta sempre più potente (Gen 6,1ss; 11,1ss). Ma a quel progresso evolutivo, a quell'ascendere verso i valori civili fa riscontro un'estraniamento sempre più profonda dell'uomo da Dio, cui non poteva non conseguire la catastrofe.

## 7. Peccato ed espiazione<sup>8</sup>

*a. Il peccato*

Israele ha espresso ciò che intendeva per «peccato» in modi molto vari perché il fenomeno del peccato gli si presentava in svariatissimi modi. Per quanto riguarda la frequenza, stanno in primo piano le radici 'āwōn, ḥt' e peša'. *Ḥattā't* indica la «mancanza» e il verbo *ḥātā'* ha alcune volte il senso di «mancare», «sbagliare». In senso figurato indica tutte le possibili mancanze in cui si incorre nel rapporto tra uomo e uomo, la radice però è usata soprattutto per tutte le mancanze dell'uomo nei confronti di Dio. Sia il verbo che il sostantivo sono le parole più correnti nel linguaggio culturale. Diversamente nel caso di 'āwōn, il verbo «essere stolto», «agire falsamente», «commettere un fallo», ha, di fronte al nome un'importanza del tutto subordinata. Il termine 'āwōn significa «fallo», «peccato», dove il concetto include sempre la consapevolezza del colpevole ed ha la sua radice nella

---

<sup>8</sup> G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*. I, 301-312.

malvagia disposizione dell'animo. Anche questo termine è diventato fin dagli antichi tempi una componente della terminologia culturale. Invece *peša'* non è entrato nei concetti culturali e appartiene anzitutto al linguaggio politico con il significato di «rivolta», «ribellione». Si riscontra molto di meno, ma è la parola più grave nel significato di «peccato», specialmente in bocca ai profeti. Accanto a questi concetti se ne potrebbero citare altri, ma questa panoramica statistica è lontana dal permettere di conoscere l'essenziale sul piano teologico.

L'ambito della vita spirituale di Israele anteriore alla monarchia era un ambito sacrale chiuso. Tutti i campi della vita poggiavano su un ordine regolato in sostanza dal culto. Peccato era quindi ogni grave violazione di questo diritto divino, conosciuto sotto la forma delle serie culturali di comandamenti, ma anche di leggi generali «non scritte». In qualsiasi campo Israele potesse incontrare il fenomeno del peccato, questo era l'infrazione di un ordine sacrale. Era sempre un'azione flagrante e ovunque commesso, considerato come diretta offesa a Dio. Il peccato era anche una categoria sociale. Il singolo era inserito nella comunità per vincoli di sangue e destino comune, così che la sua mancanza non riguardava soltanto lui, ma l'imputazione derivava per la comunità, perché era minacciata tutta la sua capacità di culto. Era d'interesse vitale lo stabilire dell'ordine; questo avveniva là dove Jahvé non si era riservato una definizione particolare in bene o in male sia con l'esecuzione capitale sia con l'esclusione del colpevole.

La «retribuzione» che colpisce il malvagio è, secondo questa concezione, un'irradiazione del male che ormai continua ad agire e solo con essa il male provocato si placa. Questa concezione è chiamata *concezione sintetica della vita*, poiché in essa l'agire dell'uomo e la sua condizione non sono intesi ancora come due momenti separati e indipendenti uno dall'altro. Si tratta di un processo, che si svolge sino ad una fine buona o cattiva, in forza di una potenza propria di ogni male come di ogni bene. E' Jahvé che fa ricadere al malvagio «sul capo la sua condotta» (1Re 8,32). Ciò significa che la nostra distinzione tra peccato e punizione non ha corrispondenza nel pensiero dell'AT. Lo conferma l'uso linguistico: sia *heš'* sia *'avon* presentano dal punto di vista semantico una singolare ambivalenza, che diventa comprensibile solo alla luce di questa concezione «sintetica» di fondo: possono indicare sia peccato come azione (anche come colpa), sia la sua conseguenza cioè la punizione (ad es. Nm 32,23; 12,11; Gen 4,13; Lv 26,39).

Alla luce di questa concezione si spiega perché la comunità era così interessata al peccato del singolo (non si trattava solo di un'imputazione morale); il male messo in moto da un'azione doveva aver conseguenze anche sulla comunità, qualora essa non rompesse solennemente e dimostrativamente la sua solidarietà con il malfattore: questi era considerato un reale pericolo per la comunità. Inoltre si spiega come con tali premesse, l'azione dovesse aver peso in modo unilaterale in base al suo compimento oggettivo, in modo indipendente dai presupposti personali, dalla consapevolezza o dall'intenzione soggettiva dell'autore. Questa concezione unilateralmente «oggettiva» della colpa poteva portare a gravi conflitti: alcune narrazioni sviluppano il problema del peccatore soggettivamente innocente (Gen 20,3; 1Sam 14,24ss). Israele non si è avventurato a dissolvere la sua concezione del soggettivo. Considerando questa concezione veteroisraelitica della colpa ci si rende conto quale rivoluzione significhi la rappresentazione jahvistica del peccato originale, che con la sua rappresentazione di

processi interiori che sfociano nella colpa ha reso libero l'accesso ad un ambito completamente nuovo.

Quando era violato l'ordine sacrale, sorgeva il problema se la violazione poteva essere perdonata o no. La decisione spettava ai sacerdoti, che a ciò erano autorizzati da Jahvé, nel caso che esso stesso non eseguisse direttamente il giudizio. Se il peccato non era perdonabile, il colpevole doveva «portare la sua colpevolezza» (*yisša' 'āwōnō*). L'espressione significa sia «rendersi colpevole» sia «espiare la propria colpa», nel senso che il colpevole era lasciato solo col male da lui fatto. Poiché l'uomo non ha in sé nessuna forza difensiva contro il male (non si può liberare da solo in virtù di un eroismo morale proprio), ne diventa inevitabilmente preda. L'ira divina subentrava subito come conseguenza e abbandonava il colpevole alla sfera della maledizione (Nm 5,1s; Lv 20,20); in altri casi avveniva l'esclusione dalla comunità, oppure si eseguiva immediatamente la lapidazione. La fonte P presuppone la concezione assai chiusa secondo cui Israele, l'accampamento, erano minacciati continuamente dalla potenza di un'ira quasi assolutizzata: da ogni parte, qualunque cosa facesse, Israele era minacciato da un possibile flagello. L'unica protezione era la continua esecuzione di atti espiatori di svariatissimo tipo. La forte accentuazione dei riti espiatori è caratteristica solo della fonte P. Anche alla storia preesilica del culto, non sono estranei i riti espiatori, ma allora non avevano certamente una posizione dominante come nella fonte P. Il motivo di questo chiaro cambiamento si è cercato a ragione nell'atmosfera agitata del periodo esilico e primo postesilico.

#### b. *L'espiazione*

Riguardo alle caratteristiche della concezione veterotestamentaria sull'espiazione si deve tenere presente sin dall'inizio la concezione fondamentale circa la natura dell'azione malvagia e le sue conseguenze. Con l'affermazione di Lv 17,11 (si rilancia anzitutto a Gen 9,4), il divieto (qui rinnovato) di cibarsi del sangue (escluso dalla sfera dei cibi) acquista un significato del tutto nuovo: Jahvé ha «dato» il sangue al popolo d'Israele per uno scopo particolarissimo, cioè di eseguire efficaci azioni espiatorie all'altare. Non è però il sangue in sé ad avere effetto espiatorio, ma in quanto contenente la vita, dunque l'effetto non sta nel sangue ma nella vita di cui il sangue è portatore.

Il Dt 21,1-8 fa un passo avanti: in casi di omicidio di ignoto autore, «procura al tuo popolo d'Israele espiazione» e, non lasciare che vi sia del sangue innocente in mezzo al popolo (alle località interessate). L'espiazione avviene, da norma, per mezzo della morte rappresentativa dell'animale che subisce la morte al posto dell'omicida, e le conseguenze funeste sono allontanate. Qui, Jahvé è invitato ad eseguire egli stesso l'espiazione, e Israele la riceve; Jahvé è l'agente in quanto storna dalla comunità incriminata le conseguenze (cf. Dt 21,8, ecc.). In P non è mai Jahvé il soggetto dell'«espiare», ma sempre il sacerdote, però, quale organo autorizzato da Jahvé: quindi in sostanza anche qui, sebbene l'atto è eseguito solo dai sacerdoti, è Jahvé a compiere o a non compiere l'espiazione, ad agire per loro tramite (Lv 6,17ss; 10,16ss). I sacerdoti procurano per conto di Jahvé l'allontanamento totale del male trasferito sull'animale (essi asportano l'*'āwōn* dalla comunità). Coloro che

ricevono l'espiazione sono gli uomini, occasionalmente anche oggetti di culto (resi inadatti alla loro funzione).

L'avvenimento espiatorio consisteva nel fatto che Jahvé annullava l'effetto distruttivo funesto di un'azione e interrompeva il nesso peccato-sventura; l'effetto funesto del male essendo trasferito su un animale che moriva in rappresentanza del uomo. L'espiazione non era quindi un atto di punizione, ma un avvenimento sacrale, come esso si gravità, le mancanze minori potevano essere riparate con abluzioni (Lv 16). Tutto questo non era un avvenimento magico, da mettere soltanto in pratica per giungere il risultato desiderato. I rituali mostrano solo il lato esteriore di un avvenimento sacrale, come esso si svolgeva quando i sacerdoti delegati da Jahvé avevano detto il loro sì. Si sa poco dei criteri da cui i sacerdoti si facevano guidare, si può supporre che seguissero antiche tradizioni culturali. Dai testi non si può rilevare nulla quanto alla disposizione d'anima soggettiva di coloro che chiedevano l'espiazione (ad es. essere liberati dall'*'amon*); solo poche volte si parla di una confessione da esprimere durante l'atto espiatorio (Lv 5,5; 16,21; Nm 5,7).

*Valutazione conclusiva.* Nella sua presentazione classica delle tradizioni profetiche troviamo accenni al nostro tema soprattutto nei profeti Amos, Osea ed Ezechiele. Essendo l'autore interessato alla storia della religione di Israele, alle istituzioni, al culto e alla liturgia, troviamo accenni al perdono, ma soprattutto al peccato, sotto i titoli: «La Legge», «L'irruzione del peccato nel mondo» e «Peccato ed espiazione». Egli tratta il tema del peccato dal punto di vista teologico, antropologico e socioculturale. Considerando il fenomeno del peccato, egli descrive l'aspetto cultico di riparazione attraverso le pratiche espiatorie. Ma mentre l'autore si occupa con cura del tema del «peccato» e quello dell'«espiazione», accorda poca attenzione al significato teologico del «perdono di Dio».

## **B) IL PERDONO DEI PECCATI NELLA TEOLOGIA DELL'AT DI H.D. PREUB<sup>9</sup>**

*Osservazioni sull'opera.* Il libro ha lo spirito delle teologie degli anni 1970-1980, ha un'apertura verso l'universalismo e rifiuta la linea di von Rad, seguendo quella di Zimmerli (presentare ciò che l'AT dice su Dio). L'autore propone come «centro dell'AT» e come struttura di base della fede dell'AT «l'azione storica di Jahvé nei riguardi di Israele, scegliendolo per stabilire la comunione di Dio con il mondo; azione che ha esigenze per Israele e per tutti i popoli». È erede di Eichrodt, al cui concetto di «alleanza» corrisponde il suo concetto di «elezione». Il suo libro è quasi un'enciclopedia di temi. Nella quarta parte troviamo un trattato sull'antropologia. Qui, nel capitolo XI, «L'Israelita e la sua relazione con Dio», troviamo due trattati affini al nostro tema: «Peccato e colpa» e «Peccato ed espiazione».

### **1. Peccato e colpa<sup>10</sup>**

<sup>9</sup> Cf. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*. 2Bd. (Stuttgart 1991/1992); English trans., *Old Testament Theology*, 2 Vols, (Louisville, KY; Edinburgh 1995/1996).

<sup>10</sup> Cf. H.D. Preuß, *Old Testament Theology*, II, 170-177.

a. *Testi narrativi*

Lo J ha trovato necessario di combinare la scena della creazione con l'altra scena nella quale l'uomo ancora nel giardino riceve il comandamento primitivo da Dio (Gn 2,4-3,24). Il comandamento vuole indicare che l'uomo non è «come Dio» e deve riconoscere Dio come Signore. Lo J colloca la trasgressione di questo comandamento nel contesto dell'unità narrativa «creazione e caduta» e lo interpreta come primitivo evento umano. Questo racconto rimane in questo posto nella redazione del Deuteronomio e poi dell'intero AT. Esso ci dice come fu la prima trasgressione di un comandamento divino e anche come continua ad accadere.

L'espressione «peccato» non si riscontra qui, il contenuto del peccato non è definito, ma è raccontato: consiste nel desiderio dell'uomo di essere autonomo, di usare il dono della libertà per decidere perfino contro Dio. Il contenuto del peccato si presenta anche come fallimento di riconoscere l'autorità di Dio (Gen 3,1-3): l'uomo si domanda se intrinsecamente il comandamento è buono, altera il suo contenuto pensando che non lo tocca. La trasgressione si espande (Gen 3,6). Come nel resto dell'AT, qui non c'è niente di «peccato originale» nel senso di eredità, neanche l'AT si rimanda a Gen 3 per spiegare il peccato. Probabilmente, l'AT è cosciente sia del «regno del peccato» nel senso che il peccato continua ad essere attivo, che di una solidarietà fra peccato e colpa, perché, i discendenti come l'antenato primitivo «tutti hanno peccato» (Is 6,5; Gen 6,5; 8,25; Sal 51,7 etc.).

La trasgressione del comandamento conduce alla disillusione, al futile sforzo di fuggire da Dio e da un incontro con lui (Gen 3,8). In quest'incontro, dopo aver provato a nascondere l'offesa, la colpa viene davanti a Dio nel suo risultato interpersonale negativo. Acquisire autonomia porta ad una diminuzione e non a un dominio della vita. Qui è raccontato magistralmente, come il peccato entra nel modo attraverso l'essere umano, come accade il peccato e come conduce a certe conseguenze. Questo è raccontato allorquando non era ancora apparso un termine per «peccato».

Nel racconto di Cain e Abele (Gen 4,1-16) viene fuori dalla bocca di Dio, per la prima volta, un riferimento a un pericoloso peccato (*hattā'î*) che giace nella attesa di esseri umani, interpella la responsabilità umana e l'uomo deve dominarlo. Il fatto che l'uomo non è capace di dominare il peccato, rivela la forza del peccato e la debolezza della natura umana. Come risultato del racconto, viene per la prima volta una confessione di peccato davanti a Jahvé e abbiamo un significativo cambiamento nel senso del termine: la mia colpa (*āwōnā*) è più grande di quanto io possa portare (*ni'*) (Gen 4,13). Peccato, colpa e punizione sono visti come un'unica cosa. La concezione dell'AT sull'unità e la connessione fra atto e risultato diventa chiara. Jahvé ha la capacità di togliere la colpa, ma ne mette il peso sulle spalle del malfattore, che deve portarne la responsabilità, nonostante egli creda che non la può portare. Anche le conseguenze sono qui narrate (Gen 4,15s; come 3,21). Il racconto non parla solo della punizione ma punta anche sulla grazia divina, poiché Jahvé preserva perfino questo «peccatore» e lo fa solo in ragione della grazia. Così, Gen 4, non è soltanto il primo racconto sul peccato e sulla colpa, che comprime l'azione in termini

particolari, ma è anche un racconto del perdono che procede almeno in modo rudimentale. Questo significa che il discorso sul perdono non è ancora concettualmente consolidato in termini particolari. Gen 8,22 e poi la speciale interazione di Jahvé con Abramo, includendo la divina chiamata, portano dei cambiamenti decisivi: il peccato, la colpa e la disperazione umana non hanno l'ultima parola.

La fonte P non è stata familiare con una «caduta dovuta al peccato» e, probabilmente, concettualmente non ha raccontato una simile storia a causa della sua visione positiva della natura umana. Indica piuttosto un continuo movimento dell'umanità in una forma d'esistenza che non è più pienamente collegata a Dio. Questo è indicato con il diminuire del tempo della vita umana (Gen 5) e con la menzione degli atti di violenza (*hamās*) e di ingiustizia.

Un altro racconto descrittivo del peccato è 2Sam 11: l'adulterio di Davide e l'assassinio contro Uria, da cui si stacca in un modo cattivo: sono azioni «cattive agli occhi di Jahvé». Davide si riconosce nella parabola di Natan e confessa «ho peccato contro Jahvé», mentre il profeta implora una parola di perdono per Davide. Osserviamo che il peccato è dichiarato «contro Dio» con il termine comune *ḥatta'*, di Gen 4. Il racconto del «peccato del popolo» si riscontra nella tradizione del lamento durante il cammino nel deserto, come anche nella descrizione D (la fonte deuteronomistica) della storia di Israele: la D che inizia in Dt 1,25 con il racconto della mancanza di fede del popolo riguardo al dono della terra, poi in 1 e 2Re che raccontano dell'apostasia della nazione di Jahvé (ad es. 1Re 21: Nabot e Acab). Altri casi sono presenti in Ez 16,20.23 e nei salmi che tracciano la storia di Israele (Sal 78 e 106). Israele ha «visto» necessario descrivere e poi riconoscere la sua apostasia e ribellione contro Jahvé. Questo probabilmente va dietro oltre il giudizio dei profeti preesilici (Am, Os e Ger) i quali, nelle loro accuse, non solo possono e vogliono vedere il presente come stigmatizzato dal peccato, ma anche considerano il passato come esemplare per la situazione contemporanea: i profeti hanno fatto del «peccato» un tema della storia.

### b. Terminologia

L'AT possiede molte parole che designano il «peccato». Mentre queste parole, da una parte si trovano piuttosto in contesti che hanno un senso profano, d'altra parte definendo cosa è il peccato, esse aggiungono le loro sfumature particolari. Fra i termini (circa 25) che sono presentati nell'AT come campo semantico per «peccato» (termini che esprimono un'azione o un atteggiamento che Jahvé condanna), dopo il termine più generale *nā'ā*, sono più frequenti le forme verbali e nominali della radice *ḥt'*.

Il termine *ḥt'* significa specialmente nella sfera religiosa un atto, una trasgressione che offende un rapporto di comunione sia con altre persone sia con Jahvé. Può anche significare trasgressione di norme o comandamenti concreti, per esempio la trasgressione di Davide della proibizione contro l'adulterio (Lv 20.20; etc.). La confessione di Davide «ho peccato» fu probabilmente una forma comune di simile riconoscimento di trasgressione, vista la sua ricorrenza frequente nell'AT. In modo simile parla il popolo, quando esprime la confessione penitenziale: «abbiamo peccato». Chi pecca deve portare le

conseguenze. L'invito alla penitenza è importante (Ez 3,20). La grazia prevale con Jahvé, che può coprire, lavare, togliere e non pensare più al peccato e può molte altre cose, quando gli si chiede. Lo smascheramento del peccato e le accuse a causa del peccato, stanno nel primo piano della predicazione profetica, mentre i contenuti concreti del peccato ricevono enfasi diverse in ciascun profeta.

La più importante espressione in questa famiglia linguistica è *ḥel'* (33 volte), e significa specialmente nella sfera D e P, un'imperdonabile gravità del peccato che si raggiunge, oltre gli atti individuali. Questa gravità porta inevitabilmente a morte, a causa del principio di relazione fra atto e sua conseguenza. Il termine *ḥattā't* può designare in aggiunta al peccato un sacrificio: «sacrificio per il peccato» (Lv 5,7). L'animale diventa peccato attraverso l'offerta in presenza di Jahvé, nel senso che la sfera dell'*ḥattā't* è concentrata sull'animale (Lv 4,3.28). Risulta l'espiazione, e dopo il sacrificio, è menzionato il perdono del peccatore che ha portato l'offerta. Convinti che l'uomo sempre sarà intrappolato dal peccato e Israele unito con Jahvé intorno al tabernacolo (Es 29,43-45) potrà di nuovo scivolare in una storia di degenerazione (come fu sperimentato nel periodo preesilico), schivare il peccato è diventato elemento decisivo di ogni atto di culto negli statuti sacerdotali.

Il termine *'āwōn* (offesa, colpa) è usato di più in contesti letterari per l'offesa volontaria e intenzionale contro la legge. Nella concezione dell'AT sulla totalità che è dinamicamente formata e che corrisponde fra peccato e conseguenza, la parola designa peccato come colpa, come colpa imputata e specialmente come punizione che ne risulta. Così, attraverso atto e colpa, l'individuo e la comunità come anche gli antenati e i loro discendenti sono legati insieme perché il peccato ha conseguenze non solo per il malfattore ma anche per gli altri. Si riscontra così fra le proclamazioni profetiche di giudizio (Is 24, etc.). D'altra parte, la menzione di *'āwōn* ha un posto privilegiato nelle confessioni, nei lamenti, nei rendimenti di grazie, nei rituali e nel linguaggio di culto.

Infine il termine *peša'* designa, in primo posto, il concetto legale di «crimine» e ha origine nei contesti giudiziari. Nelle predizioni profetiche è usato nelle pronunce di giudizio e di accuse. E' stato spesso guardato come il più severo termine per «peccato» nell'AT. Il peccato è designato anche molto genericamente con «fare del male», «essere cattivo». «Fare male agli occhi di Jahvé» significa abbandonare Jahvé per Baal o altre deità straniere (Re). Secondo una formula deuteronomistica dei testi legali, Israele era chiamato a «sradicare il male dal mezzo di Israele». Osserviamo che nell'AT le caratteristiche distinte del «peccato» non necessitano un linguaggio speciale e religioso e ambedue le offese etiche o culturali hanno un livello uguale nell'essere marcate e riferite come peccato. La volontà di Jahvé è indivisa, e c'è un'unica volontà divina attiva in tutte le sfere della vita: «il peccato» ha da fare con qualcosa che dispiace a Jahvé.

## 2. Espiazione e colpa<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Cf. H.D. Preuß, *Old Testament Theology*, II, 177-184.



La natura imperdonabile del peccato non è enfatizzata con particolare o preferenziale termine riservato solo per simile concetto. La conoscenza del perdono e considerata riscontrata nelle richieste per assoluzione o più usuale nei discorsi che accordano o promettono perdono. Questo è vero per parole che derivano dalle radici *hl'*, *'āwōn* e *peša'*, radici che occorrono anche in connessione una con l'altra. In oltre, i verbi usati per perdono sono soprattutto: *ns'*, *slb* e *kpr*. Così, L'AT non solo è familiare con il peccato e la colpa, ma può anche parlare di pentimento, perdono, espiazione e perfino di «perdono» senza la comparsa di una terminologia corrispondente.

Il verbo *nāsā'* si trova insieme con alcune parole per «peccato», cioè con *'āwōn* e alcuni derivati della radice *hl'*. Il verbo è usato nella preghiera per il perdono in dossologie, parenesi e dichiarazioni profetiche di salvezza o di disastri. Può stare anche senza oggetto (ellittico): così l'accentuazione che «il nostro Dio» è pregato in quanto «Dio che perdona» (Sal 99,8). Il fatto che Jahvé quale Signore del principio della connessione fra atto e risultato, può annullare questo principio con il perdono togliendo la colpa e «non lasciando qualcuno morire», era una cosa degna di ringraziamento e di lode. Così il discorso sul perdono ha il suo posto specialmente in preghiera di richiesta, di ringraziamento e nelle dossologie, e questo è vero non solo per questo verbo.

I verbi *sālah*, *kapar*, *padā* e *gā'al*. In senso stretto, il perdono del peccato e della colpa da parte di Jahvé è espresso 46 volte nell'AT con la parola *sālah*. Il termine non appartiene all'uso secolare, né viene usato in espressioni di perdono fra persone umane. Eccezione fatta in 2Re 5,18 e Am 7,2, tutti i passi appartengono al periodo esilico e postesilico. Solo un piccolo gruppo di questi testi, che guardano indietro a certe e particolare offese (datati al primo periodo esilico), dicono che Jahvé non perdonava, non perdona e non perdonerà. La promessa di perdono ha il suo posto primariamente nelle promesse profetiche di salvezza (Ger 5,1; 31,34, etc.). Perdono è il presupposto come anche il contenuto della salvezza. In Is 55,7 e 2Cr 7,14, pentimento e perdono sono similmente uniti.

Il primo testo di preghiera da menzionare è Ne 9,17, dove la natura di Dio è descritta come quella di un «Dio che perdona»; le sue azioni storiche per il suo popolo sono menzionate come espressione dei suoi atti di perdono. Il perdono introduce salvezza (Sal 103,3), come diventa chiaro nel contesto di preghiera di perdono del Sal 25,11. Poi seguono le preghiere di intercessione: Mosè intercede per ottenere perdono (Es 34,9; Nm 14,19). Nella sua preghiera per la dedicazione del tempio, Salomone spesso chiede perdono. Infine in 2Re 5,18, Naaman, un non-Israelita presenta la sua preghiera, che ha il perdono come punto di partenza della sua richiesta.

La frequente combinazione di *sālah* (perdonare) con *kipper* (espiazione) permette di riconoscere che il perdono è stato qualcosa che, attraverso il culto, Israele si è impegnato ad ottenere e sperimentare con *hattā't* (sacrificio per i peccati) e con *'āsām* (sacrificio). In Lv 4,20 si presenta il perdono ottenuto per un'intera comunità, anche se è uno solo che offre il sacrificio. Poi abbiamo il perdono in associazione con il rituale dell'espiazione. Jahvé è il soggetto dell'azione dell'espiazione e il sacerdote pronuncia il perdono (Lv 4,31). L'associazione del perdono con l'espiazione, è qualcosa da non intendere nel senso che l'uomo fa qualcosa cui Dio risponde, ma piuttosto sono i doni e l'azione di Dio che

procedono da lui in beneficio dell'uomo. Jahvé compie l'espiazione quale mediazione di perdono, mentre il sacerdote procede soltanto con l'atto espiatorio.

L'azione di perdono da parte di Dio, è presentata anche con altre espressioni: Jahvé è pregato affinché «permetta di passare via» il peccato (2Sam 24,10), la colpa è coperta (Sal 32,1), il peccato è cancellato o lavato, Jahvé «non ricorda più il peccato» (Is 43,25), «non lo prende in conto» (Is 32,2). Queste espressioni si completano e si interpretano reciprocamente come risulta dalla loro associazione in Sal 25 e 51. «Guarire» infine può essere segno di perdono come anche l'azione stessa di perdono (Sal 41,5; 103,3; Os 6,11; Ger 3,22; Is 6,10; etc.). «Jahvé è misericordioso» è ancora un segno di perdono (Es 33,12ss; Sal 41,5; etc.), e rivela che la richiesta di perdono è un'occasione nell'AT in cui l'orante parla del «perdono di Jahvé».

In Sal 26,1, il verbo *pdh* (riscattare) sta accanto a *hnn* (mostrare grazia, misericordia). Quando il verbo *pdh* (d'uso profano) è usato in contesto religioso, l'azione legale diventa meno importante: Jahvé è il soggetto del riscatto. Il verbo è usato per interpretare la liberazione dall'Egitto (Dt 24,18) ed è un'azione divina di perdono per la nazione (Is 7,13) come per l'individuo (Gb 33,27). Il verbo *g'l* (riscattare) si trova spesso insieme con *pdh*. Come distinto da *pdh*, *g'l* denota un'azione personale o familiare fra le parti coinvolte (Rt 2,20; 3,12; 4; Ger 32,6ss; Lv 25,25ss). Il termine *g'l* è stato in uso dall'esilio in poi, per interpretare la liberazione dall'Egitto (Es 6,6) e la speranza per un altro atto analogo di riscatto è fondata su quel primo atto di liberazione (Is 63,9). Per dare sicurezza di salvezza promessa e per stabilire la base del messaggio del profeta, abbiamo in Is 47,4 per la prima volta Jahvé designato come *g'l* (redentore). In Is 44,22-23, salvezza e perdono dei peccati sono promessi insieme.

In generale «perdono», non è un tema esilico e postesilico nelle sue varie forme d'espressione, ma è testimoniato in questi periodi con frequenza considerevole e ottiene un interesse più sostanziale che prima. Il periodo postesilico è il collocamento esclusivo per l'espressione «perdono». Da una parte è connesso con l'esperienza e l'interpretazione dell'esilio quale punizione di Jahvé e il nuovo inizio è oggetto di speranza e di grazia, dall'altra parte è associato con una forte coscienza del peccato e dell'allontanamento dell'uomo da Jahvé.

Se Dio elegge un popolo e rende accessibile all'uomo la comunione con lui, allora anche nell'AT occorre l'accettazione del peccatore, anche se questo è piuttosto narrato che espresso concettualmente. L'azione di Dio precede quella dell'uomo, come il rivolgersi divino verso l'umanità precede la risposta d'obbedienza (Es 19,3-8). Ciò che Dio fa per Israele (Dt 7,6-11) e ciò che conseguentemente risulta per gli uomini che appartengono all'AT è modello per ciò che Dio desidera per tutti gli esseri umani, perché Dio è il Dio di tutte le nazioni (Is 44,1-5; etc.).

L'accoglienza di Dio comprende esperienza di perdono e di vita, qualcosa che accade per lo più nel culto e, come parola di consolazione. E tutto questo si necessita per il colpevole nonostante la sua colpa. Jahvé perdona in base all'«onore del suo nome» e a causa della sua natura quale Dio (Sal 79,9s). Il suo volgersi verso l'umanità è fondato solamente in lui stesso. Nessuno è giusto davanti a Jahvé (Sal 143,2). Di conseguenza,

attraverso la struttura particolare della piet  anticotestamentaria, nell'AT esiste gi  ci  che Paolo chiama la giustificazione del peccatore.

**Valutazione conclusiva.** I due titoli incentrano il nostro tema di peccato e di perdono. Il primo procede con *i testi narrativi* in cui distingue le tradizioni delle fonti. Qui tratta il contenuto del peccato, il fenomeno del peccato, la confessione del peccato, le conseguenze, la colpa e la punizione; poi, la grazia di Dio e, il perdono anche se ancora in forma rudimentale. Anche nei profeti si riscontra il tema del peccato, di cui, questi hanno fatto un tema della storia. Poi segue un approccio *terminologico*. Nel trattato sull'espiazione, che segue una linea di descrizione terminologica, troviamo il tema del perdono nelle richieste per assoluzione dalla colpa, nella tematica della penitenza e dell'espiazione. Troviamo soprattutto la promessa di perdono nelle promesse profetiche di salvezza. Da una parte abbiamo l'azione del perdono da parte di Dio, attualizzata attraverso il culto e l'espiazione quale mediazione del perdono e, dall'altra parte, abbiamo l'esperienza del perdono da parte del popolo.

#### **Bibliografia:**

- Preuß, H.D.: *Theologie des Alten Testaments*. 2Bd. (Stuttgart 1991/1992); English trans., *Old Testament Theology*, 2 Vols, (Louisville, KY; Edinburgh 1995/1996).
- Rad, G. von: *Theologie des Alten Testaments, I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels; II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (München 1957/1960); trad. italiana, *Teologia dell'Antico Testamento. I: Teologia delle tradizioni storiche di Israele. II: Teologia delle tradizioni profetiche di Israele*, 2 Voll. (Brescia 1972/1974).

## **IL PERDONO DEI PECCATI** **nella teologia biblica dell'A e NT di B.S. Childs**

**Teodor COSTIN**

**REZUMAT.** In opera sa monumentală, B.S. Childs propune o *teologie biblică* a întregului Testament, Nou și Vechi: numai astfel se face dreptate sensului plin de TB (*teologie biblică*). VT dă mărturie lui Cristos, deci face parte din Biblia creștină. În plus față de alți autori, Childs face referințe la teologia dogmatică și sistematică. El alege ca și context al TB canonul (*the canonical process*) Bibliei creștine și apoi se situează într-un ambient de credință. Punctul său de plecare este credința, apoi studiul istoric al textului sacru și dialogul cu teologia dogmatică, insistând asupra importanței formei finale a textului sacru. Tema analizei în care suntem interesați este tratată în capitolul *Reconciliere cu Dumnezeu*.

Pentru a exprima motivul de *reconciliere*, Biblia recurge la o mare varietate de termeni. Cuvântul *reconciliere* are o funcțiune amplă, include teme ca espiajunea, sacrificiul, iertarea, mântuirea, justificarea. Autorul evidențiază traiectorii istorico-tradiționale ale unor metafore relevante de reconciliere, pentru a arăta cum acestea au fost receptate și modificate. Tradițiile legale, culturale și sapiențiale, care în NT rezultă adesea **combinat împreună**, în VT au fiecare o **istorie diversă**. În acest scop se consideră trei metafore mai importante (*justificarea, reparația, victoria*): pentru a vedea în ce măsură pot fi definite metafore legale, culturale și militare; pentru a urmări uzul fiecăreia în interiorul NT; pentru a vedea cum diverse linii sunt combinate împreună.

Urmează o reflexie *teologico-biblică* asupra unor chestiuni privitor la reconciliere în baza datelor pe care le furnizează *teologia biblică* și aportul pe care aceasta îl poate aduce la elucidarea lor. În cele din urmă, în dialogul cu teologia dogmatică, se consideră dezacordurile doctrinale clasice în privința justificării și reconcilierii, indicându-se rolul pe care teologia biblică îl poate avea în soluționarea acestora.

Osservazioni sull'opera. Per l'autore<sup>1</sup> la teologia biblica (TB), riflette sulla teologia di ambedue i Testamenti. Una teologia biblica dell'AT e NT ha come problema principale il rapporto fra le testimonianze dei due Testamenti. E' aperto al dialogo con la teologia dogmatica e sistematica. Egli sviluppa le sue idee della teologia dell'AT in dialogo con Ebeling e in confronto con Gabler: per Ebeling la TB è riflessione sull'AT e NT e supera l'impostazione di Gabler che faceva distinzione fra TB e TD (teologia dogmatica). Secondo Childs, la distinzione di Gabler è stata capita (almeno) fatalmente come separazione. Rifiuta von Rad con il suo metodo di «rinarrare», che secondo lui non è teologia. Per rifondare la TB, sceglie il canone della Bibbia cristiana come contesto dove è

---

<sup>1</sup> Cf. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflection on the Christian Bible* (London 1992; Mineapolis 1993); trad. italiana, *Teologia Biblica, Antico e Nuovo Testamento* (Piemme 1998).

da situare la TB e poi si pone in un ambiente di fede. Canone vuole dire anche «the canonical process», nel senso che la comunità forma la collezione e la collezione forma la comunità di fede. Canone vuol dire i libri non solo come elenco ma come funzione: hanno una normatività che altri libri non hanno. Così è una minaccia per il metodo storico-critico perché l'ultima istanza è il canone.

Per la TAT, la preistoria del testo non deve determinare la teologia, ma solo illuminarla, non rifiuta la parte storico-critica ma solo la riposiziona: questa aiuta la teologia a spiegare la forma finale del testo. Rifiuta uno sviluppo dell'AT puramente lineare e monodimensionale, perché l'AT dà testimonianza a Cristo, dunque fa parte della Bibbia cristiana. Il suo punto di partenza è la fede, poi studio storico e infine il dialogo con la teologia dogmatica. Per l'AT e anche per il NT cerca la contestualizzazione storica, ma non in senso di cercare fonti storiche. Insiste sull'importanza di studiare la forma finale dei testi che troviamo nel canone. Fa uso dei risultati diacronici e dei contatti con altre religioni, ma non in modo uniforme: alcune volte lo fa altre volte no, un quasi soggettivismo. Quando passa dalla TB alla TD, implicitamente è condizionato dalla sua teologia come presupposto. Nella parte che presenta «La riflessione teologica sulla Bibbia cristiana», procede con dieci temi, nell'AT, nel NT e nella teologia cristiana. Qui, siamo interessati al quinto capitolo col titolo *La riconciliazione con Dio*<sup>2</sup>.

**Introduzione.** Il termine «riconciliazione» significa sul piano etimologico la restaurazione di un rapporto che è stato infranto o pregiudicato. L'autore presenta la posizione di Käsemann, secondo cui il termine equivalente nel NT (*katallassein*) è un termine di uso poco frequente e quando compare, avviene nel contesto più ampio della *justificatio impiorum* (cf. 2Cor 5,18-21). Di conseguenza il NT non fornisce basi sufficienti per una dottrina isolata e specifica della riconciliazione. Secondo Childs, il vocabolo «riconciliazione» svolge una funzione ampia e abbraccia (seguendo K. Barth) i temi dell'espiazione, sacrificio, perdono, redenzione, giustizia e giustificazione. Per esprimere il motivo della riconciliazione, la scrittura ricorre a una grande varietà di termini. Il problema che insorge è che le tradizioni associate alle metafore che indicano la riconciliazione, spesso variano fra di loro e anche per quanto riguarda la loro ricezione all'interno del NT. Perciò è utile mettere in evidenza traiettorie storico tradizionali di alcune delle metafore più rilevanti, per vedere come sono state recepite e modificate. Le tradizioni legali, culturali e sapienziali che nel NT sono state spesso combinate insieme, nell'AT hanno ciascuna una diversa storia nella tradizione. Si procede con tre metafore più importanti: giustificazione, riparazione e vittoria, per vedere in che misura possono essere definite metafore legali/culturali/militari, per seguire l'uso di ciascuna all'interno del NT, per vedere come le varie linee sono combinate insieme (senso olistico).

### 1. Giustizia/giustificazione/restaurazione<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cf. B.S. Childs, *Teologia Biblica, Antico e Nuovo Testamento*, 518-567.

<sup>3</sup> Cf. B.S. Childs, *Teologia Biblica, Antico e Nuovo Testamento*, 520-537.

a. *L'Antico Testamento*

I termini fondamentali per «giustizia» sono derivati dalla radice *sdq*. Nella sua forma *qal* il verbo significa essere «retto» o «giusto»; all'*hiphil* ha il senso di «giustificare» o «dichiarare giusto». Gli studiosi sono concordi nell'affermare che il termine svolge la sua funzione entro un rapporto prestabilito; la questione controversa riguarda il precisare della natura del rapporto al quale il termine è ricollegato. Il sostantivo figura quando si tratta di esprimere la fedeltà, di porre in atto la giustizia (e la giustificazione) e di assolvere alle esigenze della comunità (2Sam 8,15; 15,4;23,3). La giustificazione è descritta come forza salutare che produce benessere per tutta la comunità (Sal 72,1ss). L'uso della giustizia nella letteratura sapienziale (specialmente nei Pr), indica che il concetto è rapportato all'umanità in generale. Il fatto che «Jahvé è giusto», costituisce nell'AT la base sulla quale costruire ogni rapporto umano (Sal 9,5.9). La sua giustizia consiste soprattutto in iniziative salvifiche di redenzione, *sdqôt Jhw* (Sal 36,7; 26,1ss; 71,16ss; Is 41,10; 45,5ss; 51,6ss).

Il problema teologico cruciale sta nel cercare di fissare il contesto in cui è nata l'idea e di precisare in che modo tale terminologia è stata usata all'interno di Israele. Nel sec. XIX si concluse che si trattasse fondamentalmente di un linguaggio forense: l'azione di una persona era giudicata in riferimento a una norma prestabilita (la legge). Nella formulazione di von Rad, si fa notare che la «giustizia» è soprattutto un termine relazionale; essa si basa sul patto di Jahvé con Israele (Jahvé si lega a Israele e comporta per Israele una corrispondente esigenza di lealtà nei suoi confronti). Un'altra alternativa è quella di H.H. Schmid sulla «giustizia come ordinamento del mondo» e comprende la sfera della legge, sapienza, natura, guerra, culto e regalità. Così quest'ultima alternativa fornisce un'interpretazione unificata dell'ampia gamma di presenze della terminologia della «giustizia», che è molto più vasta della terminologia legata alla legge e al patto. Purtroppo, parlare di un ordine impersonale, non è in sintonia con la testimonianza fondamentale che Israele rende alla sovranità di Jahvé che vince il peccato e la disubbidienza del suo popolo. Si sposta il punto focale del termine biblico per illuminare lo sfondo cosmico, offuscando così l'aspetto teologico dell'intervento libero e sovrano di Jahvé con le sue iniziative di redenzione. Infine contro la tesi che «Dio giustifica nell'AT soltanto i giusti, mai gli empì» (K. Koch), H.G. Reventlow chiama in causa un'ampia serie di testimonianze bibliche: Noè ed Abramo non sono scelti per le loro qualità umane indipendentemente dalla misericordia di Dio. L'accento sull'intervento di Dio nella storia della salvezza è presente soprattutto nei libri storici; analogamente il lamento e la supplica nel Salterio si basano sulla pura misericordia di Dio (Sal 130,3ss).

b. *Il Nuovo Testamento*

Gli studiosi hanno fatto notare come Paolo derivi la sua dottrina della giustificazione dalla sua cristologia: il problema teologico sta proprio nel determinare come si rapportano tra loro la giustificazione e la cristologia in Paolo. La giustizia di Dio si compie nell'evento di Cristo e la dottrina della giustificazione non fa che trarre fino in

fondo le conseguenze della dichiarazione di perdono che Dio fa all'accusato che ora è libero (con Eichholz). Il contributo di Paolo sta nel modo in cui la sua formulazione cristologica offre un'orientamento radicalmente nuovo a partire dalla prospettiva della croce (seguendo Lührmann). La fede nella potenza creatrice di Dio, in contrasto con il riferimento giudaico alla legge, serve a Paolo come punto di partenza per interpretare la discrepanza fra la stessa fede e l'esperienza. L'interesse è di tenere presente il rapporto fra i due Testamenti, sotto il profilo sia della continuità sia della discontinuità. Per questo è utile concentrarsi su una sola traiettoria per cercare di descrivere tutta la serie di immagini dell'AT sulla riconciliazione che nel NT risultano combinate insieme; ciò vale in particolare per il sacrificio e per l'espiazione.

- *Le tradizioni prepaoline.* Nel NT il sostantivo *dikaïosynē* corrisponde di solito all'ebraico *ṣdq*. Sia nel greco classico sia nel giudaismo il vocabolo indica soprattutto una virtù, anziché un'azione salvifica di Dio. Il senso della giustizia distributiva, nella letteratura ellenistica, è diventato sempre più evidente, al posto del compromesso della Settanta. Il materiale di Qumran conferma una speranza escatologica di un rapporto basato sul patto e un'aspettativa di restaurazione del mondo peccaminoso grazie alla misericordia creativa di Dio. L'uso neotestamentario si pone nel solco di questa tradizione e in continuità con l'AT, nel sottolineare la giustizia di Dio che salva e non quella vendicatrice. Nel NT la portata teologica della giustizia di Dio emerge soprattutto in Paolo, ma egli si muove entro la tradizione della chiesa primitiva: passi come 1Cor 6,11 (battesimo) e Rm 4,25 sembrano riflettere confessioni precedenti. C'è un ampio accordo sul fatto che Paolo ha impiegato tradizioni precedenti relative alla giustizia di Dio: la giustificazione è ricollegata alla morte e risurrezione di Cristo. Un'altra conferma si trova in Matteo, dove la giustizia indica il comportamento retto di chi vuole piacere a Dio e compie ogni sua azione con la consapevolezza di confrontarsi con la sua volontà giusta (Mt 5,6.20). La «via della giustizia» è una via che cerca il regno di Dio, sia come dono che come esigenza (Mt 5,6; 6,33). La posizione matteana è stata chiaramente modellata da tradizioni giudaiche sulla virtù e si pone in stretta continuità con l'AT. Nel quarto vangelo il termine non svolge un ruolo importante. Dio è Padre giusto e il giudizio di Gesù è giusto, perché conforme alla volontà del Padre (Gv 5,30; 17,25). Il Paracleto convincerà il mondo circa il peccato, la giustizia e il giudizio (16,8). Prima lettera di Giovanni sottolinea la necessità di praticare la giustizia (2,29). Il cristiano è definito come colui che pratica la giustizia, è generato da Dio e quindi non può più peccare (1Gv 2,29;3,9).

- *La giustizia in Paolo.* In Paolo abbiamo la riflessione più ampia e profonda sul tema della giustizia nel NT e il suo insegnamento è concentrato in Rm e Gal. L'intervento di Dio è consistito «nel riconciliare il mondo a sé in Cristo, non imputando agli uomini le loro trasgressioni» (2Cor 5,19); «Dio ha giustificato gli empi» (Rm 4,5; 5,6). Paolo spiega, la natura radicale della grazia divina, in termini di giustificazione per la fede in Gesù e non in base alle opere della legge (Gal 2,16), con un contrasto tale da escludere qualsivoglia elemento di cooperazione: la salvezza proviene esclusivamente da Dio. L'immagine primaria della giustificazione è quella di un processo nell'aula del tribunale, in cui il condannato è «reputato» (*elogisthē*) innocente (Rm 3,4), nell'atto con quale Dio dichiara la sua nuova condizione restaurata, in quanto giustificato tramite l'accreditamento della

giustizia di Dio (Rm 4,24). Da notare che l'immagine della giustificazione, che è prevalentemente forense, è stata collegata strettamente anche alle immagini sacerdotali legate al sacrificio e all'espiazione (Rm 3,24-26; 1Cor 6,11; 2Cor 5,21).

A Paolo preme dimostrare che, questa sua comprensione della giustificazione per la fede è basata sulla Scrittura e si rimanda soprattutto al testo classico di Rm 4 e Gal 3 (Abramo giustificato per la fede). Alla comprensione paolina della giustificazione si ricollega il problema controverso relativo alla sintassi *dikaïosynē theou* (agli inizi degli anni '60: Käsemann). Secondo Lutero (contro l'interpretazione tradizionale che sempre aveva considerato l'espressione «di Dio» [Rm 1,17] come genitivo soggettivo), la giustizia di Dio è quella giustizia grazie alla quale noi siamo giustificati tramite lui (tramite la fede nel vangelo). Secondo Käsemann, «giustizia di Dio» (già termine tecnico nel giudaismo e Qumran) indica la fedeltà di Dio al suo patto, nel senso universale del rapporto tra Dio e tutta quanta la creazione: non è semplicemente un dono (come Bultmann) ma è la potenza (*Macht*) autorivelantesi di Dio. La sua tesi fu rafforzata da Müller e Stuhlmacher, e sostenuta da Schmid e Koch (studiosi dell'AT). La sua interpretazione è stata respinta invece, da coloro che vedevano in essa il venire meno del ruolo essenziale della fede come risposta al dono libero di Dio (Conzelmann).

Secondo Childs, Käsemann è nel giusto in quanto sottolinea l'importante aspetto globale della giustizia sullo sfondo degli ordinamenti creativi di Dio, non tanto riguardo all'eccessiva accentuazione dell'idea della potenza (*Macht*) che rischia di «diventare un'etichetta senza contenuto biblico». Poi, il dibattito sulla sintassi *dikaïosynē theou* è giunto a punto morto e controproducente; ormai si è d'accordo in larga misura che Paolo usa l'espressione sia in senso oggettivo (Fil 3,9; Rm 2,13; 10,3) che soggettivo (Rm 3,5.25), troviamo ambedue aspetti strettamente collegati in Paolo e continuare a discutere su quale dei due sia prevalente sembra inutile. C'è tuttavia l'elemento importante della fede nella dottrina sulla giustificazione di Paolo. Mentre Paolo insiste sul fatto che la giustificazione è l'iniziativa salvifica di Dio soltanto (Rm 5,8), c'è invece anche l'insistenza sul fatto che la fede accoglie questa giustizia che il vangelo dona. E' altrettanto chiaro che la fede non è una conquista umana ma è «in tutto e per tutto» dono di Dio (quella libertà di reagire al vangelo che Dio stesso concede) (Ef 2,8). Il vicolo cieco in cui si era finiti (dopo il dibattito suscitato da Käsemann) sta nella polarizzazione che ha allontanato la teologia dall'antropologia. D'una parte si è sottolineato la potenza creatrice di Dio orientata in senso globale al cosmo ignorando in tal modo tutta la dimensione della risposta umana nella fede; d'altra parte ci si è concentrati sulla condizione umana, riducendo la giustificazione di Dio a un'esperienza esistenziale dell'individuo. Il punto teologico importante è che nella morte e risurrezione di Cristo, Cristo stesso ha gettato un ponte sull'abisso che divideva il divino dall'umano, per renderci «nuova creazione». La speranza escatologica in una restaurazione cosmica è già comparsa come realtà presente da afferrare nella fede (Rm 8,1-2.28). La giustificazione apre la salvezza a tutti oltre ogni condizione sociale.

- *La tradizione postpaolina*. Nel periodo successivo a Paolo, il ruolo centrale della giustificazione (esposto in Rm e Gal) è passato in secondo piano, e lo spostamento è stato accompagnato anche da un cambiamento di funzione. In passato le spiegazioni sono



sempre state connesse con l'attenzione alle origini e alla funzione della dottrina della giustificazione all'interno del ministero paolino (la polemica contro precisi avversari giudei). Alcuni hanno caratterizzato l'epoca postpaolina sotto il profilo della perdita della cornice apocalittica tipica della dottrina di Paolo; perciò la speranza escatologica nel ritorno di Cristo venne meno e fu sostituita da una visione dell'ecclesiologia e della storia. Luz afferma che la funzione della dottrina della giustificazione mutò e non svolse più il metro critico sul quale misurare la chiesa alla luce della volontà di Dio. Anche Käsemann sostiene che la cristologia fu paralizzata perché fu assorbita dall'ecclesiologia.

Secondo Childs, dagli scritti postpaolini emerge il fatto che la funzione della dottrina della giustificazione ha subito un mutamento col passare del tempo. Così, nella lettera agli Efesini (considerato deutero-paolina, cf. Ef 2,5.8-10) il mutamento deve essere giudicato sotto il profilo della nuova funzione canonica non solamente nell'ottica della continuità storica con Paolo. Ancora, riguardo alle lettere pastorali (cf. Tt 3,3-7 e 2Tm 1,9-11), l'affermazione di Luz, che il rapporto fra la giustificazione e santificazione nel senso paolino fosse infranto e, che l'aspetto di giustificazione servisse solo la funzione di confermare la condizione del giusto, sembra errata. Anche qui il problema teologico riguarda la nuova funzione canonica: la teologia di Paolo è stata inclusa entro la categoria di «sana dottrina», per servire da guida normativa alle generazioni successive. C'è differenza anche nel modo di adattare la dottrina paolina della giustificazione da parte delle deutero-paoline Ef e Col da un lato e dalle Pastorali d'altra, ma la sua nuova funzione non può essere giudicata sul metro di una norma paolina originaria, indipendentemente dal suo nuovo ruolo entro il *corpus* scritturistico destinato a una comunità di fede in cammino.

Infine, quanto alla lettera di Giacomo, la maggior parte dei commentari affermano che Giacomo non sta attaccando Paolo ma piuttosto intende andare contro un pericoloso fraintendimento della dottrina paolina che non coglie l'unità fondamentale fra la giustificazione e la santificazione. Per Paolo la fede abbraccia le opere della giustizia con la nuova esistenza escatologica realizzata in Cristo, mentre Giacomo vuole invitare ad una fede vera che si mostra tale trasformandosi in corrispondenti opere di carità. Le due tesi scaturiscono da due correnti diverse della tradizione cristiana, ma entrambe rendono testimonianza all'unica fede in Gesù Cristo ed entrambe intendono l'esistenza cristiana come esistenza che dipende totalmente dalla grazia onnicomprensiva di Dio che produce una nuova vita. Il ruolo di Giacomo è importante nell'affermare l'inseparabilità della fede dalle opere, in chi cerca di compiere la volontà di Dio tramite l'ubbidienza ai suoi comandamenti come ha fatto Abramo (Gc 2,21ss).

In conclusione, si è visto ad un primo livello che il NT si pone in strettissima continuità con l'AT nella sua comprensione della giustizia di Dio. Anziché considerare la giustizia come qualità etica o come virtù, il NT mutua la prospettiva del AT della giustizia di Dio come termine relazionale, benché all'interno del NT non svolga un ruolo di primo piano il «patto», che illustra l'azione salvifica di Dio in favore di Israele e del mondo.

## 2. Riparazione/espiazione/perdono<sup>4</sup>

### a. L'Antico Testamento

Il termine ebraico che esprime più frequentemente la voce «espiazione» ricorre nella forma intensiva della radice *kpr*. Il verbo ricorre oltre cento volte nell'AT, tre quarti delle quali si trovano nella fonte sacerdotale del Pentateuco. Il soggetto del verbo può essere Dio (Dio non è mai oggetto del verbo nel senso di colui che è placato o propiziato) o un essere umano (sacerdote). Lo studioso H. Gese, considera i passi non sacerdotali in cui il verbo ricorre (risalenti al periodo esilico e postesilico e sparsi nel Pentateuco, Profeti e negli Scritti) e fa notare come l'ambiente originale dell'espiazione non sia culturale, osservazione che ha un forte sostegno nel sostantivo *koper* col senso di «risatto». Egli ritiene che l'idea di espiazione è connessa con la colpa che minaccia la vita stessa, il verbo significa dunque la restaurazione di un giusto rapporto con Dio, che è stato alterato dal peccato, per mezzo di una sostituzione della vita (Es 32,30ss; 2Sam 21,3 e Dt 21,1-9). Uno sviluppo significativo della teologia sacerdotale si ha con la ritualizzazione di questo concetto di espiazione entro la sfera del sacrificio. La maggior parte degli studiosi è convinta che non vi siano indizi della pratica del sacrificio espiatorio nel periodo preesilico, mentre i più sono d'accordo col dire che dopo il periodo di Ezechiele l'espiazione è diventata il dato dominante di tutto il rituale sacerdotale.

Il rito d'espiazione trova il suo centro nel sacrificio *hatta'at* all'interno del sistema sacerdotale. La sequenza dei gesti rituali è esposta chiaramente in Lv 4,1-12 e si riferisce solo ai peccati commessi involontariamente. Il più importante rituale cruento per l'espiazione dei peccati della nazione si ha nel giorno di espiazione (Lv 23,26ss). Aronne, il sommo sacerdote, dopo aver fatto l'espiazione «per il luogo sacro a motivo dei peccati del popolo di Israele», prende un altro capro (tirato a sorte) e impone le mani sull'animale confessando su di esso tutti i peccati del popolo e lo spinge via nel deserto per portare «sopra di sé tutte le loro iniquità» (Lv 16,22). Il problema difficile riguarda l'interpretazione di questo rito e, soprattutto, il senso del gesto del sacerdote di mettere le mani sulla vittima e del sangue rituale.

Alcuni sostengono che il gesto significhi il trasferimento dei peccati del popolo sull'animale sacrificale. Altri lo interpretano come espressione simbolica dell'identificazione di colui che offre il sacrificio con l'animale sacrificato. Secondo Childs, non è certo che la controversia possa essere risolta, né deve necessariamente esserlo. Non è sicuro che la comunità di Israele riducesse il senso del sacrificio a una sola idea dell'espiazione. Le descrizioni dettagliate servono ad escludere i possibili aspetti pagani. Sembra che siano state conservate più interpretazioni. Tuttavia, alla luce di Lv 16 è difficile escludere l'idea di sostituzione, ma anche a questo riguardo occorre dire che essa non costituisce la quintessenza dell'espiazione biblica. Anche il rituale del sangue (Lv 17,11) è oggetto del dibattito. In genere è chiaro che il sangue è sede della vita, è sacro a Dio, e il suo spargimento rappresenta simbolicamente l'offerta della vita di colui che sta offrendo il

---

<sup>4</sup> Cf. B.S. Childs, *Teologia Biblica, Antico e Nuovo Testamento*, 537-551.

sacrificio. Il giudaismo ellenistico riflette una marcata continuità col sistema sacerdotale dell'AT. D'altra parte sia a Qumran, sia nel giudaismo rabbinico è evidente una tendenza di spiritualizzante del sacrificio. Con la distruzione del tempio, il giudaismo farisaico riesce a spostare l'accento dell'espiazione dal sacrificio alla penitenza, alla preghiera e soprattutto alle opere di carità.

*b. Il Nuovo Testamento*

Nel NT, l'argomento d'espiazione non lo si può trattare concentrandosi su un vocabolario specifico. Il vocabolario spesso associato con i vari aspetti dell'espiazione, della redenzione e della riconciliazione (ad es. *hilaskesthai, apolutrosis, katallage*) ricorre relativamente di rado. L'argomento è da affrontare prestando attenzione alle tradizioni del NT che fanno uso di una grande varietà di terminologia, di formule e di immagini.

- *Il kerygma più antico.* La chiesa primitiva, nel suo messaggio proclamò un'espiazione universale attraverso la morte e risurrezione del Messia crocifisso. La più antica documentazione scritta della tradizione sull'espiazione (1Cor 15,3-5) si richiama a una precedente tradizione della chiesa di origine palestinese. Analogamente Rm 3,24s e 4,25 sembra riflettere una tradizione prepaolina. In 1Cor 15,3ss sorprende non solo un riferimento a una tradizione precedente ma anche il linguaggio stereotipato tipico delle formule. Cristo è morto «per i nostri peccati» (Cf. Is 53). L'unità fra morte e risurrezione di Cristo, rimanda alla risurrezione come iniziativa di Dio che vendica la morte del Messia. Poi, nella «formula della consegna», Gesù viene «dato» per la nostra salvezza (Rm 4,25; 8,32). Anche «il sangue di Cristo» esprime effetto espiatorio (Rm 3,25; 5,9; 1Cor 11,25). Questa formula è anticamente ambientata all'interno dell'eucaristia (1Cor 10,16) ed è connessa con «il nuovo patto nel suo sangue» (1Cor 11,25). Analogamente, la morte di Cristo è stata associata molto presto all'agnello pasquale (1Cor 5,7; 1Pt 1,18s; Gv 1,29).

Quanto ai sinottici, in Mc 10,45 parr., e 14,24 parr., abbiamo la tradizione relativa alla morte espiatrice di Cristo. Nel primo passo, il riferimento alla morte espiatrice di Gesù come a un riscatto, sembra essere una versione di *'ašam* e un richiamo a Is 53,11s, con la considerazione della morte del servo come morte espiatrice «per molti» (cf. 1Tm 2,6). Inoltre, Mc 14,24 con la sua più antica ambientazione eucaristica che parla del «sangue del patto» sparso vicariamente per molti (allusione a Is 53), riprende il tema del patto restaurato che è confermato attraverso lo spargimento del sangue (Es 24,3ss). L'evangelista proviene dall'esperienza della sofferenza e la morte di Gesù, e per sottolineare la portata di questa morte espiatrice, trova un nuovo sostegno nella figura del servo, che ora viene intesa in senso messianico.

- *La morte espiatrice in Paolo.* Paolo ha utilizzato tradizioni precedenti contenute nel «credo» della chiesa primitiva, lo dice egli stesso in 1Cor 11,23 e 15,3. Il problema di una *Vorlage* precedente riemerge quando esaminiamo un passo cruciale sulla comprensione paolina della morte espiatrice di Cristo, vale a dire Rm 3,24-26. Bultmann sostenne che i vv 24-25 sono da considerare una forma prepaolina che Paolo adotta, aggiungendo l'espressione «gratuitamente per la sua grazia» (v24) e «per mezzo della fede» (v25). Käsemann, ha elaborato ulteriormente questa tesi, sostenendo che Paolo ha utilizzato

questa formula tradizionale perché parlava dell'evento della salvezza in termini di giustificazione attraverso la morte espiatrice di Cristo. In più di quanto ha detto Bultmann, Paolo ha aggiunto anche «egli manifesta la sua giustizia nel tempo presente» (v26), che egli ha unito al v25b, conferendo alle due espressioni una struttura parallela.

Childs (mentre è diffidente sul «come fa non di rado Käsemann», dice che la tesi di Bultmann non può essere facilmente negata), sottolinea che il vero vantaggio esegetico si ha se l'indagine critica contribuisce all'interpretazione della forma finale del testo paolino; la ricostruzione in sé non ha alcun valore teologico indipendente. In Rm 3,21 riecheggiano alcuni motivi caratteristici della teologia di Paolo. L'elemento nuovo nel brano concerne l'interpretazione della morte espiatrice al v25 «quale *hilasterion* (espiazione) per il suo sangue», con il dibattito sull'interpretazione dell'*hilasterion* (alcuni come espressione greca di *kapporet* sede della misericordia [= Cristo nuova sede: sia come il luogo dell'aspersione, sia vittima], altri nel senso [generico] di espiazione). Ad ogni modo, il dibattito conferma la centralità del tema della morte espiatrice di Gesù, anche se espressa in una terminologia meno familiare a Paolo.

Particolarmente importante in Rm 3, è la combinazione del linguaggio sacrificale tradizionale con l'accento paolino sulla giustificazione per la fede. Paolo reinterpreta l'idea della morte sacrificale del Cristo, ponendo Dio come soggetto dell'atto espiatorio. Dio non è stato «propiziato», ma è stato lui stesso, a riconciliare a sé il mondo. Per Paolo, la morte non è stata semplicemente un esempio d'amore divino, è stato invece anche una proclamazione pubblica del suo morire «per noi», «a nostro vantaggio», «al nostro posto». In Rm 4,25, la morte di Cristo viene di nuovo ricollegata al tema della giustificazione: Cristo non solo messo a morte per la nostra salvezza, ma anche risuscitato per la nostra giustificazione.

Anche le immagini relative alla croce, forniscono una simbologia non cultuale, centrale alla comprensione di Paolo della morte espiatrice di Cristo. La croce è ingiuria e scandalo (Gal 5,11; 1Cor 1,23), esprime l'ostilità del mondo alla redenzione acquisita da Cristo (Gal 6,14) e rivela l'umiliazione di Cristo diventato «maledizione per noi» (Gal 3,13, citando Dt 21,23, per sottolineare la redenzione dalla maledizione della legge). Il simbolo della croce è centrale per la comprensione della morte di Cristo in Paolo, al quale preme tanto descrivere l'incapacità dell'umanità di trascendere se stessa, di autogiustificarsi (allora, cf. Rm 8,32: «Dio non ha risparmiato il proprio Figlio»).

Paolo usa il linguaggio sacrificale dell'AT, che si presta ad esprimere il messaggio dell'intervento di Dio a nostro favore. La terminologia del sangue sparso, sacrificio, espiazione, agnello pasquale, chiarisce che la trasgressione d'Israele è tale da esigere un'espiazione, riconciliazione. Egli tuttavia, modifica radicalmente il linguaggio dell'AT subordinandolo al suo messaggio di giustificazione. Dio ha compiuto il proprio sacrificio, inviando il suo Figlio e giustificando in tal modo se stesso e coloro che credono in questo unico atto di redenzione. Gesù non è una punizione offerta a Dio ma il gesto d'amore divino, che ha posto fine (riconciliazione) all'ostilità che estranea la creazione dal suo Creatore. Infine, Paolo parla piuttosto poco di perdono, usando al suo posto prevalentemente la metafora della «libertà dal potere e dalla colpa del peccato».

- *La testimonianza postpaolina.* Nel vangelo di Giovanni vengono riprese e sviluppate alcune tematiche tradizionali. Gesù è «l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo» (Gv 1,29), «il buon pastore» che dà la vita per le pecore (10,11); la carne di Gesù è data per la vita del mondo (6,25ss). 1Gv 2,2 parla di Gesù come «espiazione per i nostri peccati (*hilamos*) ... e del mondo intero». Tuttavia, l'accento principale nel vangelo di Giovanni non è posto sulla morte espiatrice di Cristo: questa è parte della sofferenza e umiliazione subite in quanto ha assunto «la nostre carne» ed è «diventato uomo» per portare i peccati del mondo.

Invece, 1Pt attribuisce alla morte di Gesù un grande rilievo; non rielabora l'argomento, ma si limita a rifarsi all'insegnamento tradizionale. Egli parla del popolo eletto che è stato santificato con l'aspersione del sangue di Cristo, due motivi che riflettono la stipulazione del «patto» al Sinai (Es 24,38), applicato ora al nuovo popolo. In 1,8 riprende il motivo dello «essere riscattati» con il sangue prezioso di Cristo. Ma l'uso più esteso del linguaggio tradizionale, si ha in 1Pt 3,18ss, in un inno che riprende la terminologia di Is 53. L'uso ampio di Is 53 provoca perplessità: da un lato l'uso cristologico del capitolo sembra essere radicato nello strato più arcaico del *kerigma*, d'altro lato si tratta di un brano che all'interno del giudaismo non vanta alcuna tradizione precedente di interpretazione nel senso messianico.

Infine, la lettera agli Ebrei offre un'interpretazione nuova e articolata sulla morte di Cristo. L'autore elabora un rapporto teologico tra il patto antico e quello nuovo (superiore) di cui mediatore è Cristo. L'antica economia salvifica era incapace di produrre un'espiazione per i peccati; Cristo è il sacerdote eterno che presenta il sacrificio del proprio sangue per un'espiazione universale una volta per tutte. Cristo ha assunto la carne e il sangue dell'uomo compiendo una solidarietà con l'umanità caduta (Ebr 2,17) per diventare sommo sacerdote misericordioso e compiere l'espiazione per i peccati del popolo.

In conclusione, quanto alle problematiche teologiche sulla giustificazione e sulla giustizia, gli autori del NT hanno sollevato il problema di una centralità neotestamentaria che non ha riscontro nell'AT. Invece, riguardo al sacrificio e all'espiazione, il posto che occupano nell'AT viene riproposto, ma in scritti rilevanti del NT (i Sinottici e Paolo); tale motivo figura in posizione subordinata e in termini radicalmente trasformati. Là dove il motivo conserva la sua centralità come nella lettera agli Ebrei, la tradizione anticotestamentaria diventa uno sfondo sul quale mostrare la realtà del NT.

### 3. La vittoria di Cristo sul peccato e sul male<sup>5</sup>

#### a. L'Antico Testamento

Nell'AT abbiamo una frequenza di immagini bibliche in termini di potere militare, associate al Dio d'Israele: «il signore degli eserciti», «un guerriero» (Es 15,3). La liberazione dalla schiavitù dell'Egitto, costituisce il nucleo centrale attorno al quale ruotano all'interno

<sup>5</sup> Cf. B.S. Childs, *Teologia Biblica, Antico e Nuovo Testamento*, 551-554.

dell'AT, le immagini di salvezza. I salmi sovrabbondano di espressioni di lode a Jahvé: il cui braccio destro procura la vittoria (Sal 44,4), interviene in favore di Israele, per liberare dal nemico potente (Sal 18,8). Analogamente, i profeti parlano di Jahvé rivestito con il «pettorale della giustizia e l'elmo della salvezza» e del suo braccio che procura la vittoria (Is 59,16ss; 63,5). Infine simili immagini di liberazione abbiamo anche nella letteratura apocalittica.

b. *Il Nuovo Testamento*

All'interno del NT, è più difficile cogliere il ruolo di queste immagini dell'idea della vittoria di Cristo sul male. Paolo condivide con il giudaismo del suo tempo una concezione del mondo spirituale popolato da potenze angeliche e da esseri celesti (1Cor 6,3) e parla di «principati e potestà» (Ef 6,12). Il mondo è tenuto in schiavitù sotto il potere oggettivo del male: Gesù è venuto a muovere guerra alle potenze della schiavitù e a «liberare dal presente eone malvagio» (Gal 1,4), a spezzare la presa della morte, a distruggere questo nemico ultimo (1Cor 15,15s). In 1Gv 5,19 abbiamo un'analogia visione del mondo intero tenuto sotto il potere del Maligno. Infine, Eb 2,14ss, è il versetto più citato dai padri, a sostegno del ruolo di Cristo come distruttore del male. In conclusione, entrambi i testamenti ricorrono a immagini di combattimento e di liberazione, per tratteggiare l'opera di Dio e di Cristo che libera l'umanità dalle potenze del peccato e del male.

#### 4. Riflessione biblico-teologica sulla riconciliazione<sup>6</sup>

Nella storia degli studi biblici, le linee emergenti dalla TB e dalla TD sulla riconciliazione, l'espiazione e la redenzione sono state sempre trattate in una combinazione particolarmente stretta. L'argomento ha una importanza determinante per la fede cristiana. La TB è chiamata a svolgere il suo ruolo nella descrizione accurata dell'argomento in ambedue testamenti, perché è in gioco un aspetto cruciale della fede e della prassi cristiana.

Il primo compito consiste nello studiare *la natura* dell'unica iniziativa di Dio per redimere l'umanità, che partendo dall'AT arrivi fino al NT. La promessa «io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo» resta valida senza interruzione. Dio si è unito a un popolo in un patto di grazia. Il modello teocentrico che prevede interventi divini concretizzati in iniziative di redenzione misericordiosa, presuppone una frattura del rapporto, causato dal peccato e dall'alienazione. Non è Dio che abbia bisogno di essere placato, ma è Israele che ha bisogno di essere riconciliato. Entrambi i Testamenti vedono in gioco il diritto di Dio la cui natura di «Santo» esige giudizio contro tutte le forme del peccato e del male. Entrambi i Testamenti cercano di comprendere il ruolo del sacrificio e dell'espiazione con la trasformazione dell'esistenza umana sotto la signoria di Dio.

Pur essendo vero che questi motivi di continuità uniscono i due Testamenti, c'è purtroppo il pericolo che tale visione d'unità stemperi o *elimini le differenze* nette fra il NT e

---

<sup>6</sup> Cf. B.S. Childs, *Teologia Biblica, Antico e Nuovo Testamento*, 554-558.

PAT. I cristiani vivono sotto la grazia e non sotto la legge. Mai il problema diventa così cruciale come quando si affronta l'argomento della riconciliazione. Il punto importante da sottolineare è che in Cristo, Dio stesso è entrato nella nostra storia concreta come il «Dio con noi»; la promessa è diventata realtà. Cristo ha inaugurato la nuova era caratterizzata dalla libertà di vivere dinanzi a Dio senza condanna, tramite lo Spirito.

La TB non può limitarsi a riproporre le formule della testimonianza del NT; essa deve riflettere sulla testimonianza di tutte le due Scritture. Uno degli strumenti tradizionali è stato il ricorso alla categoria di *Heilsgeschichte*, intesa a sottolineare l'importanza di una traiettoria storica dalla promessa al compimento. Benché questo movimento da un prima a un dopo sia essenziale per la testimonianza, l'espressione di «*storia della salvezza* o della redenzione» non riesce a esprimere adeguatamente il vero movimento di cui parla la Scrittura. Il rapporto sequenziale implica sia una dimensione noetica sia una dimensione ontica. Ma questa sequenza non si manifesta in una progressione lineare, come implica per alcuni il termine «*storia*». Se non vengono modificati teologicamente in misura sostanziale termini come *storia*, *vicenda storica*, *storia della salvezza*, non si rende giustizia alla testimonianza e allo stesso contenuto della Scrittura per quanto concerne il tema della riconciliazione.

Spesso si è mossa una critica all'uso del *linguaggio trinitario* come categoria estranea alla Scrittura. Se è vero che la dottrina della Trinità non è sviluppata in entrambi i Testamenti, occorre chiedersi in quale misura la riflessione teologica sui due Testamenti possa essere intrapresa in maniera adeguata senza il ricorso alla terminologia trinitaria. Proprio per afferrare sia la dimensione noetica che quella ontica della riconciliazione di Dio in Gesù Cristo, la chiesa ha fatto appello al linguaggio tanto della Trinità «*economica*» quanto della Trinità «*immanente*». La riflessione biblica non è semplicemente descrittiva al livello di testimonianza, ma implica lo sforzo di analizzare il rapporto fra la stessa testimonianza e i contenuti. Il problema cruciale riguarda piuttosto l'applicazione adeguata delle categorie.

Per una valutazione adeguata sul tema della riconciliazione, è necessario ascoltare *tutta la gamma* delle testimonianze bibliche specificamente in termini di riconciliazione, e prendere in considerazione le immagini di tipo legale, culturale e militare presenti nella Scrittura. Ad esempio, un accento sulla formula «Dio che giustifica gli empi» anziché i pii, corre il rischio di suscitare l'impressione errata, che a essere sostenuti sono gli empi nella loro empietà, anziché essere trasformati, nella penitenza e nella fede, e incamminati lungo la strada della salvezza. Separare la giustificazione dalla santificazione è un errore come è altrettanto grave fondere insieme questi due aspetti salvifici.

Un'altra questione riguarda il rischio che la riflessione della TB sulla riconciliazione sia eccessivamente *dominata dalla teologia paolina*. Il problema riguarda l'intensità con la quale una testimonianza biblica penetra in profondità del contenuto. Paolo, per vari motivi, affronta più intensamente di altri l'argomento. Questo non significa applicare un «*canone nel canone*», ma affrontare il problema del rapporto fra la testimonianza e la realtà testimoniata, e lasciarsi guidare dal contenuto stesso. In fine, è altrettanto importante che il teologo non operi entro un contesto *atemporale*. Il confronto fra Agostino e Pelagio, ha costretto alla revisione e ha portato a riscoprire la dottrina paolina, mentre i Riformatori,

colgiendo l'analogia della controversia di Paolo con i giudaizzanti, diedero al messaggio di Paolo un'accentuazione che mai aveva avuto in precedenza.

### 5. La riconciliazione nel contesto della teologia dogmatica<sup>7</sup>

L'obiettivo di questa sezione è di cercare di delineare alcune linee ampie di connessione tra la TB e la TD, nella speranza di stimolare indagini che arricchiscano criticamente entrambe le discipline. Nella storia della chiesa, alcune delle controversie più aspre sono scoppiate nel settore della soteriologia. Nella vita moderna della chiesa si svolgono enormi sforzi ecumenici nel tentativo di superare alcune dispute dottrinali che hanno diviso nel passato la cristianità. In questo contesto sono numerosi i problemi che toccano direttamente la TB e condizionano in modo serio il suo comportamento in particolare per quanto riguarda i disaccordi classici sulla giustificazione e sulla riconciliazione.

#### a. *La dottrina della riconciliazione e il metodo storico-critico*

Si ripete spesso che la discussione teologica moderna è stata radicalmente modificata con l'introduzione negli studi biblici del metodo storico-critico. J.A. Fitzmyer fa notare che gli sforzi per il dialogo interconfessionale sono basati in ampia misura sul metodo storico-critico dell'interpretazione biblica. Il volume editato di K. Lehmann e W. Pannenberg su «Giustificazione, sacramenti e ufficio» (*Rechtfertigung, Sakramente und Amt*, Dialog der Kirchen 4; Freiburg u. Göttingen 1986) indica, come uno dei presupposti per una nuova valutazione del dibattito confessionale dei tempi passati, il dato di fatto del nuovo approccio storico-critico sia alla scrittura che alle classiche professioni di fede della chiesa, e parla di notevoli «progressi» (*Fortschritte*, 22) compiuti da queste prospettive storiche nuove. Parla anche delle ragioni di questa valutazione positiva dei nuovi contributi critici: 1. Buona volontà nell'impresa critica comune; 2. L'approccio critico ha percorso molta strada nello sconfessare la passata lettura dogmatica della Bibbia; 3. La contestualizzazione della Scrittura e dei credi storici consente una valutazione più chiara di quegli elementi che sono in larga misura risposte condizionate dal tempo; 4. Il nuovo studio storico e oggettivo della Scrittura ha consentito di cogliere un'enorme varietà all'interno dei testi e le diversità di progetti e di interessi dei tradenti.

Secondo Childs, l'affermazione che sono possibili progressi teologici di grande rilievo sulla base di questo metodo sembra palesemente sbagliata. Il metodo è basato per definizione su un lavoro descrittivo. Il problema ermeneutico sta sul fatto che quest'analisi del testo biblico come fenomeno umano, benché corretta, è tuttavia incapace di fornire un aiuto positivo serio per discernere il vero argomento al quale il testo intende rimandare, quando si arriva al nodo cruciale che deve essere attraversato da chi intende riflettere teologicamente su quello che la Bibbia caratterizza come il mondo divino. A volte è possibile raggiungere fra gli studiosi critici della Scrittura un determinato livello di

---

<sup>7</sup> Cf. B.S. Childs, *Teologia Biblica, Antico e Nuovo Testamento*, 559-566.



convergenza descrittiva, che però in seguito ha ben poca incidenza in questi stessi studiosi specialmente se dichiaratamente confessionali, quando si tratta di esprimere una valutazione delle posizioni dogmatiche classiche.

Quando *ad es.*, si arriva ad affrontare problematiche controverse come la natura della grazia nella giustificazione, le serie differenze teologiche dei cattolici e dei luterani sono armonizzate con riferimento a una tensione presente all'interno dello stesso NT. Di solito, entro questa tensione, a sostegno della parte cattolica è chiamata in causa una determinata serie di testi, mentre un altro gruppo di passi vengono citati da quella protestante (cf. K.Lehmann, *Rechtfertigung*, 54ss). Secondo J. Baur, il dibattito verte sul come tenere insieme ciò che è considerato conseguenza di formulazioni umane divergenti. Infine, come è sbagliato leggere il NT come un manuale di teologia dogmatica, è altrettanto funesto interpretarlo come una raccolta di umana ideologia.

*b. La sfida a ripensare la giustificazione per l'oggi*

Uno dei compiti più importanti della chiesa cristiana in ciascuna nuova generazione, è di controllare con l'aiuto dei teologi specialisti, se le sue formulazioni dottrinali restano fedeli al vangelo, e se il linguaggio che usa nella sua predicazione continua ad essere rilevante per il mondo con il quale è chiamata a confrontarsi.

[Nella seconda parte della «Confessioni di fede» del 1967 (preparata dalla Chiesa Presbiteriana Unita), si sviluppa il tema della chiesa che continua l'opera di riconciliazione di Cristo (e condivide la sua azione di guarigione), spiegando questo servizio di riconciliazione in termini (di azione sociale) di lotta alla discriminazione e alla povertà, di impegno concreto per la pace, la giustizia e la libertà fra le nazioni e tra i sessi. Secondo Childs, il ministero della riconciliazione non consiste in qualche estensione umana della riconciliazione di Cristo, ma consiste interamente nella predicazione del vangelo, nel proclamare la buona notizia di quello che *Cristo* ha fatto.]

*c. Il vero dialogo ecumenico*

Sarebbe importante che tutte le più importanti tradizioni cristiane coltivassero un dialogo continuo, perché il dialogo fra due sole tradizioni tende a subordinare o persino alterare istanze cruciali. La teologia riformata ha dato il suo apporto, sottolineando che la giustificazione non è un principio isolato, ma è inseparabile da Gesù Cristo e dalla sua salvezza. L'ortodossia può fare molto con la sua concentrazione sull'incarnazione e sull'appropriazione da parte dell'uomo della giustificazione di Cristo tramite l'opera dello Spirito. Il lavoro di studiosi cattolici come H. Küng e O. Pesch, ha contribuito non poco a recuperare la dimensione sia cattolica che evangelica entro la tradizione romana e specialmente in Tommaso, e il loro lavoro ha messo a tacere in ampia misura le accuse protestanti relative alle «opere della giustizia». Infine il lavoro degli studiosi luterani sulla giustificazione è stato rilevante e pionieristico. Insomma, il riferimento alla Scrittura resta una fonte comune per l'intera chiesa cristiana; ma sostenere che tale riferimento potrebbe

sostituire una riflessione teologica sostanziosa, corrisponderebbe a fraintendere la natura della stessa Scrittura.

*Valutazione conclusiva.* L'autore tratta il rapporto fra le testimonianze dei due Testamenti, in dialogo con la teologia dogmatica e sistematica. Il contesto in cui si situa è il «canone come funzione» e l'ambiente di fede. Sviluppa un intenso dialogo con gli esegeti, ma l'uso che fa dei risultati diacronici e storici non è in modo uniforme (ma quasi soggettivo). Dal suo trattato, sono degni da sottolineare alcuni tratti conclusivi, proprio perché tratti dall'insieme dell'AT e NT.

Il tema della riconciliazione abbraccia più temi, come l'espiazione e il perdono (immagini culturali), la redenzione e la giustificazione (immagini legali). La serie delle immagini dell'AT sulla riconciliazione risultano nel NT combinate insieme.

1. La linea della giustizia nell'AT è quella dell'iniziativa salvifica di Dio di redenzione. Nel NT la giustizia si compie nell'evento di Cristo con l'accento sulla giustizia che salva e non quella vendicatrice. Paolo fa una riflessione più ampia sulla giustizia in cui spiega la natura radicale della grazia divina, in termini di giustificazione per la fede in Gesù Cristo, come risposta umana. Nel periodo successivo a Paolo, la dottrina della giustificazione ha subito un mutamento, in funzione di una comunità di fede in cammino.
2. L'espiazione nell'AT è un'azione di Dio e significa la restaurazione di un giusto rapporto con Dio, alterato dal peccato. Il concetto viene più tardi ritualizzato entro la sfera del sacrificio. Con la distruzione del tempio, l'accento si sposta sulla penitenza, sulla preghiera e sulle opere di carità. Nel NT abbiamo una grande varietà di termini, formule e immagini, tutte ricollegate al *keerygma*. Paolo utilizza tradizioni precedenti contenute nel «credo» della chiesa primitiva. Dio non è stato «propiziato», ma egli stesso ha riconciliato a sé il mondo, attraverso la morte e risurrezione di Gesù Cristo «per noi». Paolo usa il linguaggio sacrificale dell'AT che si presta ad esprimere il messaggio dell'intervento di Dio a nostro favore, attraverso l'evento Cristo che è piuttosto un gesto d'amore divino.
3. Infine abbiamo ancora immagini (militari) di vittoria di Dio e di Cristo sul peccato e sul male, che porta liberazione e salvezza all'uomo.
4. La promessa «Io sarò il loro Dio ed essi mio popolo» resta valida sempre, anche nel NT come nell'AT. La natura di Dio di «Santo» esige giudizio contro ogni forma di peccato e di male. Il ruolo dell'espiazione è di trasformazione dell'uomo sotto la signoria di Dio. Con Cristo è inaugurata la nuova era, quella di vivere liberi dinanzi a Dio, tramite lo Spirito. La giustificazione e la santificazione vanno insieme come aspetti complementari.
5. La TB ha il suo ruolo importante per quanto riguarda i classici disaccordi dottrinali sulla giustificazione e riconciliazione. Il lavoro descrittivo dell'approccio storico-critico è insufficiente in sé dal punto di vista del fenomeno umano del testo biblico di fronte al mondo divino.

**Bibliografie:**

Childs, B.S.: *Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflection on the Christian Bible* (London 1992; Mineapolis 1993); trad. italiana, *Teologia Biblica, Antico e Nuovo Testamento* (Piemme 1998).

## LA RELIGIONE DI ISRAELE: LA «RELIGIONE DI FAMIGLIA» E LA «RELIGIONE DEI PADRI»

Teodor COSTIN

**REZUMAT.** În prima parte articolul abordează tema religiei de tip «familial» practică de primii israeliți stabiliți în «țara făgăduinței», într-un timp în care sistemul social era mai mult bazat pe viața de familie. În a doua parte propunem o prezentare a «religiei părinților» potrivit concepțiilor unor autori precum R. Albertz, F.M. Cross și K. van der Toorn.

Religia patriarhală poate fi înțeleasă în general ca o pietate tipic familială. Strămoșii lui Israel sunt descriși în cartea Genezei ca asociații de familie cu o organizare patriarhală: tatăl mai era încă preot, cultul mai era încă unul familial, iar experiențele religioase sunt determinate de orizontul și de necesitățile vieții de familie. Raportul cu divinitatea este ilustrat de o serie de practici și de idei religioase ce sunt legate de problematica principală a timpului: aceea de supraviețuire a familiilor.

Divinitatea venerată în familie era numită «Dumnezeul tatălui (meu/ tău/ nostru/ vostru)». Această expresie este preluată de la descendența paternă a stramoșilor împreună cu alte tradiții. Este vorba despre un Dumnezeu personal: experiența avută cu Dumnezeu lor (experiență de binecuvântare, de protecție și de salvare) a stabilit o relație de încredere și de credință care se transmite descendenților. Dumnezeu familiei putea fi o divinitate tribală ori națională și nu conta numele cu care era invocată (El, Yahve ori Baal), pentru că ceea ce se experimenta în familie referitor la divinitate rămânea constant. Cultul unei divinități în familiile din perioada prestatală, era monolatric, dar lipsea acea exclusivitate și intoleranță atât de caracteristică cultului dat lui Yahve în perioada statală. Stratul religiei de familie este cu mult mai antic decât religia specifică a lui Israel și constituie temelia pe care mai târziu se va forma religia yahvistă.

«Dumnezeul părinților» este stăpânul unui clan ori al unui grup de familie și este desemnat cu numele patriarhului ori al fondatorului cultului cu care are o relație personală. Este descris ca o «divinitate istorică» care intră într-o relație de alianță cu clanul și călăuzește grupul în pelerinajele sale prin vicisitudinile istoriei. Devoțiunea față de Dumnezeu stăpân al locului, caracteristică primilor împământeniți israeliți, este de fapt devoțiunea față de «Dumnezeul părintelui» transmisă din tată în fiu și mai apoi în nepot.

## A. La situazione della religione d'Israele quando il sistema sociale era ancora incentrato maggiormente sulla vita di famiglia

### 1. Una religione di famiglia

Quando si tratta della religione di Israele, ciò che noi chiamiamo «religione privata» equivale a «religione di famiglia». Si deve immaginare che nel mondo antico «una persona non era “un individuo” nel nostro senso della parola». Gli individui erano, prima e soprattutto, membri di un ristretto gruppo di parenti del quale il principale gruppo era la famiglia<sup>1</sup>.

Nei capitoli 12-50 del libro della Genesi, viene presentato l'inizio del popolo d'Israele in cui si distingue l'aspetto di storia della famiglia; così abbiamo qui un cumulo di quei tipi di esperienze religiose e di schemi interpretativi che erano nati e consueti nella famiglia. La «religione dei patriarchi» può in genere essere capita come una forma di pietà personale, oppure come una tipica pietà familiare. I trasmettitori di questi testi si sono basati su ciò che sapevano importante nella pietà di famiglia del loro tempo, ma possiamo anche presumere che avessero rilevanti conoscenze di quanto era tipico delle famiglie nel periodo prestatale<sup>2</sup>.

Gli antenati d'Israele sono descritti come associazioni di famiglie cioè «casa del padre», con un'organizzazione patriarcale. In parte guidavano le greggi come nomadi nella regione montagnosa della Palestina e nelle zone aride e marginali del Sud della Palestina. Ma li troviamo anche impegnati nell'agricoltura sedentaria (Gn 26). I racconti presentano Abramo e Giacobbe come collaboratori con la popolazione di Canaan, senza però essere pienamente integrati né nella sfera urbana, né in quella agricola. In questo periodo iniziale, fra la popolazione dei pastori e degli agricoltori della regione montagnosa, l'unità di base economica e sociale era la famiglia.

Nel periodo prestatale, la famiglia era la chiave e il veicolo della religione: il padre era ancora sacerdote (Gn 13), il culto era ancora il culto di famiglia e le esperienze religiose erano garantite dall'orizzonte e dalle necessità della vita di famiglia<sup>3</sup>. **La sfera della famiglia**, che costituiva un'unità indipendente dal punto di vista economico, aveva un proprio mondo di simboli religiosi, i quali non era necessario fossero identici a quelli della società.

<sup>1</sup> Cf. K. van der Toorn, «Currents in the Study of Israelite Religion» *Currents in Research: Biblical Series* 6 (1998), 14.

<sup>2</sup> In base alle conoscenze archeologiche si può dire che l'ambiente culturale della Palestina presupposto nelle narrazioni patriarcali di Gn 12-50 non va indietro oltre le condizioni dell'epoca del Ferro I (da 1200 a.Cr.), indicando al massimo un tempo in cui le tribù di Israele si insediavano anche nella terra. Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1 (London 1994), 28-29.

<sup>3</sup> Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 29-30; J.A. Dearman, *Religion and Culture in Ancient Israel* (Peabody, MA 1992), 14-15.

## 2. Il rapporto con la divinità nella famiglia

Il rapporto con la divinità è illustrato in una serie di pratiche e idee religiose che si legano alla questione centrale **della** sopravvivenza delle famiglie del tempo.

Un evento tipico è la promessa di un figlio, che si riscontra più volte nelle storie d'Abramo. Il figlio era necessario non solo come forza di lavoro per portare avanti l'occupazione della famiglia, ma anche per la sopravvivenza del gruppo e per prendersi cura dei genitori anziani, cui dare un'onorevole funerale. La legge della sopravvivenza, permetteva varie forme di poligamia e nascita vicaria, che pertanto, portavano spesso a conflitti fra le mogli.

L'evento della promessa di un figlio nella pietà familiare, attira una serie di caratteristiche. A quest'evento è legata una certa forma di teofania che succede al di fuori del culto e attraverso un messaggero divino. E' presente inoltre anche l'idea che nella vita d'ogni giorno l'uomo può incontrare Dio, idea tipica della religione familiare perché la promessa non è legata ad un mediatore istituzionalizzato. La durata della promessa del compimento è breve, cioè di un anno, e questo è legato al ciclo di vita in famiglia, al periodo della gravidanza. La donna è il recipiente della promessa che è un tipo d'esperienza femminile. Mentre la donna è esclusa dal culto ufficiale, in questo caso, nella pietà di famiglia le è assegnato un ruolo centrale. Il figlio è promesso senza condizioni e la qualità morale della donna è questione di completa indifferenza. La divinità della famiglia cerca la sopravvivenza della famiglia quasi indipendentemente dal comportamento morale dei membri (Gn 12,10-12), salva la moglie dalle pretese dei governatori stranieri e interviene in pericoli di mortalità infantile. La cura incondizionata che Dio ha dell'intera famiglia è estesa poi all'intero gruppo<sup>4</sup>, riscattando bambini dai diversi pericoli, come quello di morire di sete (Gn 21,16) o di essere sacrificato (Gn 22).

Per quanto riguarda la forma di vita nomade, abbiamo poi la nozione del dio *che è con il suo popolo*, una nozione legata ai pericoli della strada. Il dio è sperimentato come molto vicino ad una persona: la accompagna nella sua strada, sta dalla sua parte nei pericoli e la fa prosperare. Una particolare esperienza è che il dio protegge dagli attacchi dei gruppi superiori di altri nomadi o di abitanti della terra coltivata che erano organizzati come stato (Gn 12). Siccome le famiglie dei nomadi erano troppo piccole per difendersi, un intervento della loro divinità poteva risolvere il caso senza guerra (Gn 26: Isacco scopre un nuovo pozzo, in questo consiste l'intervento di Dio). La pietà familiare non è bellicosa perché la famiglia, troppo piccola, non può impegnarsi in scontri armati, per cui la loro divinità non è sperimentata in azioni di guerra, com'è il caso del dio tribale Jahve. Parallelamente ci sono una serie d'istituzioni legate alla migrazione dei patriarchi: essi costruiscono un altare una volta insediati in un nuovo posto (Gn 13,18; 33,20), alzano pietre di culto «*mašsebā*» (Gn 28,18) e piantano alberi sacri (Gn 23,33). Troviamo anche la venerazione dei morti<sup>5</sup>: Rachele ruba al padre

<sup>4</sup> Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 33-34.

<sup>5</sup> Cf. M. Morisi, «Il culto siro-palestinese dei morti e il culto greco degli eroi: l'inquietante ricerca del sovrumano tra pietà privata e ufficialità», *Henoah* 20 (1998), 19-27.

Labano i «*terafim*» (forse piccole figure della divinità in possesso della famiglia), per assicurare la continuità della sua famiglia. Il significato degli antenati materni o paterni e delle espressioni come «essere aggiunto al padre» (Gn 25,8s; 35,29; 49,29.33) indica una solidarietà fra il gruppo in vita e i membri di famiglia morti. La loro stretta relazione interpersonale esistente nella famiglia, costituisce una normativa per la loro relazione con la divinità. Così, l'accesso alla divinità che protegge il gruppo è diretto e incondizionato. In altre parole, la pietà vissuta nelle famiglie dell'inizio d'Israele, era una religione pre-culturale, pre-morale, pre-politica.

Nel tardo periodo pre-statale, la religione di famiglia diviene più culturale, più differenziata e i riti più dipendenti dai culti istituzionali della località o della tribù. Accanto ai santuari pubblici, che erano frequentemente fuori località (*bama*), c'erano anche case di culto nelle località. In questo senso sono interpretate le scoperte di Meghiddo, dove gli scavi hanno rivelato *in situ* una piccola «cappella di casa», altari d'incenso e altri utensili di culto del XI-X sec. a.Cr. Queste scoperte indicano un «culto privato di casa» come anche in Taanach (X), Tel el-Mazār (XI) e forse Hazor (XI), dove le scoperte indicherebbero l'esistenza di installazioni di culto familiare. Sembra che in molti agglomerati d'Israele ci siano state simili cappelle domestiche<sup>6</sup>.

Quest'evidenza archeologica aiuta la comprensione dei testi della Bibbia. In Gdc 17, Mica stabilisce un culto privato nella sua casa, un figlio occupa il posto del sacerdote fino che un Levita è assunto: ciò indica la responsabilità del proprio culto di famiglia nel periodo pre-statale<sup>7</sup>. Anche l'Es 21,6 indica che ogni «casato» ha il suo punto focale di culto, la propria divinità, un'immagine o almeno una «*nicchia*» di culto. Gli utensili di culto scoperti a Meghiddo suggeriscono offerte d'incenso, di vegetali e frutti, libagioni ed escludono offerte «*zebam*» d'animali sgozzati. Risulta che in questo periodo, il culto di famiglia era più legato al principale culto regionale, ma nonostante tutto, aveva in parte il suo proprio centro, i suoi trasmettitori, le sue occasioni, le sue funzioni.

### 3. Il dio onorato nella famiglia

Il dio onorato nella famiglia è guardato come «dio del Padre» o «dio dell'antenato del Padre». Così abbiamo tre tipi di designazione di dio nelle tradizioni antiche di Genesi: «il dio di mio/tuo padre» (31,5.42.29; 49,25; 50,17), «il dio di Abramo» (31,42.53), «terrore di Isacco» (31,53.42). Il più originale e più attestato tipo è la designazione personale «dio di mio/tuo/nostro padre», mentre il tipo «dio di NP(= nome personale)» è utilizzato nelle tradizioni antiche solo quando il dio di una famiglia è distinto dal dio di un'altra. Solo l'espressione personale «dio di mio/tuo/nostro padre» è trasmessa attraverso padre o antenati della famiglia. L'espressione è presa dalle generazioni del padre, del parente o degli antenati, insieme con altre tradizioni. E' un dio

<sup>6</sup> Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 99-100.

<sup>7</sup> Cf. J.A. Dearman, *Religion and Culture in Ancient Israel*, 14-15; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 100.

di tipo personale: la loro esperienza con lui ha stabilito una relazione di fiducia in lui che è trasmessa anche ai discendenti<sup>8</sup>. A livello familiare con la sua semplice struttura sociale, la divinità è funzionalmente relazionata ai bisogni centrali del piccolo gruppo, che maggiormente resta costante.

«Il dio del padre» è un appellativo e le divinità di famiglia tutte hanno un nome. Nel periodo prestatatale, gli antenati sono connessi con una serie di EL- divinità: EL-‘Elyon a Gerusalemme (Gn 14,19,22), EL-Bethel a Bethel (Gn 31,13; 35,7), EL-‘Olam a Bersabea (Gn 21,33), EL- il dio di Israele a Sichem (Gn 33,20), EL-Ro’e nel Neghev (Gn 16,13). Almeno alcune di queste EL-divinità (EL-‘Elyon, EL-Bethel, EL-‘Olam) possono essere comprese come manifestazioni locali del gran dio del cielo EL<sup>9</sup>, il capo delle divinità nel pantheon di Ugarit. Nella concezione degli scritti sacerdotali, i patriarchi hanno dato culto a Jahve col nome di EL-Shaddai (Gn 17,1; 28,3; 35,11; 48,3; Ex 6,3) e non appare nome proprio contenente Jahve nelle narrazioni dei patriarchi. Risulta che varie forme di EL-divinità erano prese come divinità di famiglia nel periodo prima dello stato. Questo è indicato anche dal modo in cui EL-Shaddai e «il dio del padre», sono messi in parallelo in Gn 49,25: EL-Shaddai può essere un nome di queste divinità di famiglia prima di essere identificato con Jahve.

Al livello di pietà familiare, queste divinità perdono ogni caratteristica specifica, **senza** guardare ai nomi delle divinità scelte per essere dio di famiglia. Le famiglie di Israele danno culto a EL-divinità, ma queste divinità, in quanto di famiglia, avevano poco in comune con EL di Ugarit, all’infuori del nome. Nella nomenclatura personale di famiglia, gli elementi teofori possono cambiare il nome, adattandosi all’ambiente e alle situazioni religiose, ma i predicati che indicano ciò che si sperimenta dalla divinità restano costanti. Gli elementi predicativi dei nomi teofori non mostrano relazioni agli eventi costitutivi della religione jahvista, come Esodo, Sinai, l’insediamento o guerre di liberazione, i verbi che fanno allusione all’immigrazione mancano e le espressioni che indicano teofanie di Jahve sono rare. Dunque ci sono pochi nomi personali riferiti alla storia del popolo. Questo dimostra, che le esperienze centrali della religione di Israele non hanno significato decisivo nella vita religiosa di famiglia, essa ha i propri tesori nelle esperienze religiose di benedizione, protezione e salvezza, esperienze avute con la propria divinità.

Una demarcazione religiosa al livello di famiglia manca, così abbiamo un gruppo di nomi personali nei quali sono assimilati vari elementi teofori. Per esempio, per identificare la divinità della famiglia con EL abbiamo Abi-el, (A)hi-el, Ammi-el, Eli-ab, Eli-am, nomi importanti per il periodo prima dello stato, che poi con il periodo medio della monarchia scadono e si moltiplicano le identificazioni con Jahve: Abi-ya, Yo-ab. Nelle famiglie, prima del periodo dello stato, non era abituale imporre il nome con Jahve. Finalmente esistevano anche identificazioni con Baal, ma limitate. Il dio di famiglia poteva essere divinità nazionale o tribale, non importa se chiamato EL, o Jahve o

<sup>8</sup> Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 30.

<sup>9</sup> Cf. J.A. Dearman, *Religion and Culture in Ancient Israel*, 16-21.



Baal, perché ciò che si sperimentava e si aspettava dalla divinità restava sempre lo stesso<sup>10</sup>.

C'è da osservare che l'incontro delle religioni non è stato un mescolare cosciente e deliberato (sincretismo), ma un'assimilazione incosciente di necessità elementari e costanti, dovute ad uno scenario storico in cambiamento. Il culto ad un dio nelle famiglie del periodo iniziale di Israele era più o meno monolatro, ma questo culto prestato ad un dio mancava di quell'esclusività ed intolleranza così caratteristiche al culto di Jahve. In conclusione, nella religione specifica di Israele, lo strato della religione di famiglia è molto più antico di questa, ed è la base su cui la religione jahvista è stata costruita.

---

<sup>10</sup> Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 30-32.

## B. La «religione dei Padri»

### 1. La religione dei Padri secondo R. Albertz

La documentazione di R. Albertz<sup>11</sup> si basa soprattutto sui testi biblici, che egli analizza con attenzione al contesto sociale, includendo le scoperte dell'archeologia. Appoggiato da più dati archeologici, il suo trattato sarebbe quasi ideale<sup>12</sup>.

In Es 3, Jahve che si rivela a Mosè, era il Dio cui già i patriarchi Giacobbe e Isacco hanno dato culto. In questa versione, la religione jahvista (J) è semplicemente estesa: Jahve è il Dio dei patriarchi, come è presupposto in Gn 12-50. Dunque la religione di Israele inizia con il comando di Jahve ad Abramo di lasciare la sua casa in Mesopotamia. Giosue 24,2 aggiunge che i suoi antenati servirono altri dèi in Mesopotamia.

Invece in Es 6, lo strato sacerdotale (P), descrive le cose in modo differente. La rivelazione del nome di Jahve, accade la prima volta a Mosè. Ai patriarchi si è rivelato con altro nome: El-Shaddai (Gn 6,2; Gn 17,1), che soltanto in seguito è identificato con Jahve. Qui, la religione dei patriarchi sembra un preludio alla «piena» religione jahvista di Israele e la ricostruzione della religione di Jahve dai testi della Genesi, conduce alla scoperta di sezioni che indicherebbero una pre-jahvistica religione dei patriarchi<sup>13</sup>.

Albrecht Alt, nella sua opera *Il Dio dei Padri*<sup>14</sup>, iniziando dal «Dio di Abramo», «Terrore di Isacco» e «il Dio del mio/tuo/nostro padre», con i loro riferimenti a un gruppo, dice che il dio dei Padri, in modo diverso dai nomi locali cananei, originariamente non era legato ad una particolare località. Egli mostra che la divinità dei padri manca di ogni associazione con un luogo, la sua caratteristica era invece l'attaccamento ad un gruppo particolare e il provvedimento per la fortuna del gruppo: la promessa di discendenti e più tardi della terra. In base a questo, Alt mette i punti di contatto della religione dei patriarchi con la religione più tardiva di Jahve.

Contro Alt, Albertz mostra che il «Dio dei Padri», non indica un tipo nomade di religione, essendo attestato anche nelle culture di tipo sedentario. Egli tenta una spiegazione con un approccio sociologico. Sulla base delle conoscenze archeologiche di oggi, l'ambiente culturale di Palestina presupposto dai racconti sui patriarchi, non andrebbe oltre il 1200 a.Cr., periodo del primo Ferro, tempo in cui le tribù israelitiche<sup>15</sup> s'insediavano nella terra. La presentazione dei patriarchi in un tempo anteriore

<sup>11</sup> Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 1-103.

<sup>12</sup> Cf. W.G. Dever, «Will the Real Israel Please Stand Up?» Part II: Archaeology and the Religions of Ancient Israel», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 298 (1995), 44-45.

<sup>13</sup> Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 27.

<sup>14</sup> Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter* (Stuttgart 1929).

<sup>15</sup> La prima menzione epigrafica del nome *Israele* come entità collettiva, appare sulla stella di Merneptah, datata a circa 1207 a.Cr. La menzione è fatta nel contesto del racconto di una campagna militare egiziana di Merneptah in Palestina: «*Israël è distrutto, la sua discendenza non c'è*». Per la discussione sul significato e la natura dell'entità *Israele* menzionato sulla stella, cf. M.G. Hasel, «*Israel in the Merneptah Stela*», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 296 (1994), 45-61.

al'«esodo» è conseguenza di una successiva sistematizzazione di una varietà di tradizioni sulla fondazione. La designazione del proprio gruppo con genealogie degli antenati, presuppone una società tribale; il sistema genealogico dei racconti relativamente sviluppato presuppone la condizione tribale di Israele del tardo periodo pre-statale<sup>16</sup>.

Anche se nel periodo dal quale provengono le antiche narrazioni dei patriarchi, esisteva già una sviluppata religione di Jahve in Israele, c'è da notare che il mondo religioso, che i trasmettitori mettono nella Genesi per i loro antenati, è distinto purtroppo dal mondo di simboli della religione di Jahve. Albers spiega questa distinzione con la diversità sociologica. Al principio, la religione di Jahve è legata funzionalmente ai gruppi più larghi di tribù, all'alleanza tribale, al popolo, mentre gli autori della Genesi, in accordo con le genealogie che vengono fuori dalle famiglie degli antenati, descrivono i piccoli gruppi di famiglie e la religione a loro associata.

In conclusione, secondo Albers, la religione dei patriarchi può essere definita non come uno stadio preliminare, ma come un sottostato della religione di Jahve. Stadio preliminare può essere considerata soltanto nella misura in cui mostra somiglianze con le altre religioni del Vicino Oriente, andando lontano fino alle religioni di Sumer e Babilonia dell'inizio del secondo millennio<sup>17</sup>. R. Albers ha una visione tradizionalista, ma a lui, nel suo approccio sociologico, accanto alla religione di famiglia e alla religione ufficiale, manca una terza dimensione della religione, quella della regionalità o della pietà locale<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. R. Albers, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 28.

<sup>17</sup> Cf. R. Albers, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 1, 29.

<sup>18</sup> Cf. K. van der Toorn, «Currents in the Study of Israelite Religion», 14.

## 2. La religione dei Padri secondo F.M. Cross

F.M. Cross<sup>19</sup>, presenta un reale interesse per quelle parti della religione di Israele che la distinguono dalle altre religioni. Tali caratteristiche egli le trova nella tradizione epica. Nel suo approccio, egli presenta all'inizio la posizione di Alt, che era cosciente delle barriere che ostruiscono l'approccio storico al periodo dei patriarchi. Perfino le parti di epica non riflettono direttamente l'ambiente religioso di questo tempo. Un importante progresso, in quest'impresa è l'analisi della storia pre-letterale delle antiche tradizioni fatta da H. Gunkel<sup>20</sup>, che separa i nomi di culto e gli epiteti divini dal complesso secondario jahvista. Un gruppo di epiteti nelle leggende dei patriarchi è caratterizzato dall'elemento «'ēb». A. Alt ha attribuito gli appellativi «'ēb» ai *numina* locali, divinità locali collegate con santuari o località incontrate dagli elementi di Israele quando entrarono nella terra di Canaan.

Alt ha esaminato poco questo settore che egli chiamava «religione di 'ēb», analizzando invece la tipologia degli epiteti nei quali dio è identificato con il nome del patriarca, che egli chiama «the gods of the Fathers». Questi dèi in origine erano divinità distinte appartenenti ad uno speciale tipo di religione: nello sviluppo delle tradizioni di Israele sono stati «combinati» in un solo dio di famiglia attraverso la concatenazione genealogica dei Padri e nello stesso tempo assimilati a Jahve. Questi epiteti erano: il «benefattore di Abramo», il «terrore di Isacco» e la «torre di Giacobbe», più tardi il «dio di Abramo, Isacco e Giacobbe». L'elemento iniziale di questi epiteti è un arcaismo il cui senso iniziale non sopravvive nell'ebraico posteriore<sup>21</sup>.

Nella tradizione «elohista» (E) di Es 3,13-15, c'è una continuità fra la religione dei padri e la fede jahvista del più tardo Israele. L'insistenza del testo nell'identificare Jahve con il dio dei padri, mostra che la religione antica e la religione mosaica erano storicamente distinte o comunque appartenevano a due stadi nello svolgimento storico<sup>22</sup>.

Anche la tradizione «sacerdotale» (P) di Es 6, 2-3 si muove in parte nella stessa direzione: «Il Signore disse a Mosè: io sono Jahve! Mi sono rivelato ad Abramo, Isacco e Giacobbe come *Ēl-Sadday*, ma con il mio nome *Jahve* non mi sono manifestato a loro». Anche qui si riconosce una spaccatura fra il tempo antico e il periodo jahvistico, e di nuovo abbiamo un'affermazione teologica dell'identità del dio dei patriarchi con Jahve. Siccome l'appellativo «'Ēb» disturba il suo schema, Alt indica che lo strato sacerdotale ha scelto semplicemente il nome di un *numen* di un santuario locale e ha sostituito il nome per il «dio dei padri».

Con un'analisi dettagliata delle fonti epiche delle tradizioni dei patriarchi, egli trova evidenze del tipo divino «il dio del padre» e indizi di tracce essenziali di questa religione che si distingue radicalmente, secondo Alt, dal culto degli «'ēlīm», i *numina* dei

<sup>19</sup> Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA 1973), 1-43.

<sup>20</sup> Cf. H. Gunkel, *The Legends of Genesis* (New York 1965).

<sup>21</sup> Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 4-5.

<sup>22</sup> Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 5.

particolari santuari. Il Dio dei padri non è legato a un santuario, ma è designato con il nome del patriarca, con il quale ha una speciale relazione, o col nome del fondatore del culto. Il dio dei padri non è una divinità locale ma è il padrone del clan: egli è descritto come «divinità storica» che entra in relazione di alleanza con il clan e guida il gruppo attraverso i suoi pellegrinaggi, guerre o vicissitudini della storia.

Il motivo di elezione presente nei testi narrativi dei patriarchi è stato congenito alla religione dei padri e non un tema semplicemente progettato antecedentemente (nella tradizione primitiva) con delle caratteristiche del più tardo Jahvismo. Di fatto, tratti speciali del culto delle divinità dei patriarchi, anticipano caratteristiche della religione di Jahve, il Signore dell'alleanza e della comunità. Questo produce continuità fra le forme religiose antiche e nuove, uno sfondo storicamente credibile per lo Jahvismo che emerge e una spiegazione dello sviluppo dell'unità religiosa dei clan apparentemente differenti, che vengono insieme nella lega jahvistica. In conclusione, dice Alt, le divinità dei padri erano *paidagogoi* al dio Jahve, il quale più tardi ha preso il loro posto<sup>23</sup>.

I punti più vulnerabili nella costruzione di Alt del tipo di religione «le divinità dei padri», si trovano nella nozione secondo la quale queste divinità erano senza nomi personali o senza luoghi di culto. Ma le divinità dei patriarchi non erano anonime, almeno nei testi arcaici; il dio dei padri dell'Antico Testamento era un dio di famiglia e il suo nome era «'El Šadday», come la tradizione sacerdotale ha indicato. Così nell'antico poema di Gn 49,25: «From the *god of your father* who supports you, / 'El-Šadday who blesses you» si vede come il verso secondo chiarifica o spiega ciò che è detto nel primo<sup>24</sup>.

Da tale esposizione dell'analisi di Alt, Cross rileva una serie di questioni. Aldilà del fatto che Alt ha svolto un estremamente significativo lavoro nel distinguere un tipo speciale di divinità o culto divino che egli qualifica «il dio del padre», non si può essere d'accordo che le divinità dei patriarchi fossero tipicamente senza nome, designate solamente con l'eponimo del clan o del fondatore del culto. Ma la formula «dio di NP» specifica il culto di un clan o di un'alleanza tribale, e perciò uno speciale epiteto di culto, usato al posto dell'usuale nome proprio della divinità. Per il fatto che queste divinità dei patriarchi appartengono a una popolazione pastorale o migrante, senza dubbio, queste erano importati, divinità ancestrali in origine, piuttosto che divinità dei santuari popolari nei posti di soggiorno dei patriarchi. Non c'è ragione per dubitare che queste divinità di clan, erano delle grandi divinità ed erano velocemente identificate attraverso dei tratti comuni o nomi imparentati con divinità del pantheon locale. Si può dire per esempio che un amorrita muovendosi dal Nord di Mesopotamia verso Canaan, non aveva difficoltà per identificare «'Ib» degli amorriti con «'Eb» dei Cananei, così anche per l'identificazione di *Dagan* con *Dagnu*, o di *Hadad* con *Haddu*.

In ogni caso il movimento dei patriarchi di Israele va da un'antica cultura verso una cultura nuova ma collegata, da un antico pantheon verso uno nuovo, e non da

<sup>23</sup> Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 6.

<sup>24</sup> Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 9.

divinità anonime verso divinità con nome, né da uno spazio culturale vuoto verso un primo contatto con la civilizzazione<sup>25</sup>.

Nella seconda parte, F.M. Cross prosegue con la descrizione della religione di «'Ēb» ad un livello molto astratto, usando la mitologia cananèa che per lui è la mitologia di Ugarit, il ciclo di Baal. Egli insiste su alcune delle continuità della religione cananèa e israelitica<sup>26</sup>. Non siamo in accordo con Cross quando egli vede un contrasto fra il dio dei patriarchi e il dio di Mosè; sarebbe meglio vedere lì due livelli di religione uno accanto all'altro.

### 3. La religione dei Padri secondo K. van der Toorn

K. van der Toorn<sup>27</sup> usa per discernimento, la comparazione delle informazioni bibliche del periodo dei Giudici, i cui dati in forma di nomi personali o topografici e di resti archeologici non sono soggetti a successive alterazioni. I nomi personali e dei luoghi, sono elementi conservativi in ogni civilizzazione, normalmente restano non cambiati e riflettono idee e nozioni del tempo nel quale sono nati per la prima volta. Così, i nomi di *Bet-Laḥmu* (casa del dio *Laḥmu*) in Betlemme e *Bet-Semes* (*Šamas*, un dio babilonese), sono testimoni di un tempo nel quale queste città avevano templi per queste divinità.

La predominanza del nome Jahve come elemento teoforico nei nomi personali<sup>28</sup> Israeliti durante il periodo monarchico (1000-550 a.Cr.) testimonia la preminenza di Jahve fra gli Efraimiti e Giudaïti del tempo. Per la fase iniziale invece, della religione Israelitica, l'onomastica si limita alle tribù di Manasse, Efraim e Beniamino, che sono la parte essenziale del più tardo stato di Israele. Dei trentatré nomi del periodo dei Giudici, attestati nell'area di queste tribù, solo sette sono riferiti a Jahve come dio, sedici hanno il nome *El* come elemento teoforico e altri dieci contengono referenze ad altri dèi (fra i quali Baal). Questo suggerisce che il culto di Jahve, che diventerà il dio nazionale, era nel sec. X la religione di una minoranza<sup>29</sup>. La maggioranza dei proto-Israeliti erano devoti a un dio che riferiscono nei loro nomi personali come «'ēb». Il sostantivo «'ēb» è occasionalmente usato come designazione generica e funziona piuttosto come nome proprio nei testi del Tardo Bronzo e del primo Ferro (1500-1200/1200-1000 a.Cr.). Anche per Baal (*ba'al* =«signore») vale una simile osservazione.

<sup>25</sup> Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 12.

<sup>26</sup> Cf. W.G. Dever, «Will the Real Israel Please Stand Up?» Part II: Archaeology and the Religions of Ancient Israel», 39.

<sup>27</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Leiden – New York – Köln 1996), 183-205.237-265; Id., «Currents in the Study of Israelite Religion», 9-30.

<sup>28</sup> Cf. R.S. Hess, «Issues in the Study of Personal Names in the Hebrew Bible», *Currents in Research: Biblical Series* 6 (1998), 169-192.

<sup>29</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 238.

L'antroponimica evidenzia nomi di luoghi palestinesi originati fra 1200-1000 a.Cr., trovati nei toponimi biblici che non s'incontrano nei materiali datati prima di 1200 a.Cr.: come i testi di esecrazioni, gli archivi di Amarna e le liste dei re egiziani. L'analisi mostra che alcuni nomi erano molto più popolari nel periodo dell'insediamento che prima; per esempio nomi formati dalla radice *gb'*, come Geba e Gibeah, mentre altri tipi di nomi erano per niente attestati prima dell'epoca del Ferro (così Baal-NP, Mizpah, Mizpah-NP, Ramah). Quasi tutti questi nomi sono localizzati nella regione montagnosa. Nomi che contengono simili elementi come *geba'*, *gib'â*, *ramâ* (collina o altura) e *mişpâ* (dal verbo osservare), indicano che gli insediamenti dei primi Israeliti erano sulle cime delle colline<sup>30</sup>.

I toponimi che iniziano con *ba'al* riscontrano i criteri per definire un nome di luogo come specificamente israelitico. Invece i toponimi El (Bethel, Irpeel, Jabneel, Iezreel) non sono specificamente israeliti. I più di questi nomi sono pre-israeliti e sono semplicemente mantenuti nel periodo del inizio di Israele. Questo suggerisce (come anche gli antroponimi El) la continuità religiosa nel culto di El, da parte dei primi Israeliti. Colpisce invece l'assenza completa del nome Jahve dai toponimi dell'inizio del Ferro: ciò indica una relativa nonimportanza del culto di Jahve fra i primi Israeliti. I nomi composti di Baal (come Baal-Hazor [2Sam 13,23], Baal-Perazim [2Sam 5,20], Baal-Juda [2Sam 6,2], Baal-Tamar [Gdc 20,33]) corrispondono con i toponimi non-teoforici che portano il nome di una famiglia o di un clan. Mentre i toponimi non teoforici indicano che gli agglomerati dei primi Israeliti erano villaggi basati su parentela, quelli composti di Baal indicano che il dio locale venerato era un dio di famiglia o di clan. Pertanto i toponimi di Baal, si riferiscono a «luoghi di culto di famiglia»<sup>31</sup>.

La testimonianza dell'onomastica può essere comparata con la data archeologica dei santuari la cui fondazione o uso può essere datata nel periodo 1200-1000 a.Cr. Eccetto il «Migdal temple of Shechem», non abbiamo tracce di costruzioni destinate ad accogliere grandi gruppi di uomini o di un santuario che poteva servire come centro del culto nazionale. Abbiamo solo resti che indicano una religione praticata al livello locale di piccole comunità e le deità che essi veneravano è possibile siano state rappresentate da immagini teriomorfe e antropomorfe.

Secondo l'opinione degli archeologi, sembra sicuro che le tradizioni del Medio Bronzo concernenti la localizzazione dei posti di culto, erano conservate dagli Israeliti. Il santuario di Meghiddo, costruito nel Medio Bronzo è stato riutilizzato nel primo Ferro. Resti di Bet-Shean, funzionavano ancora nell'inizio del periodo del Ferro. Purtroppo, queste città non sono situate nella zona di montagna. Anche se non diamo credito all'idea che queste città siano diventate Israelitiche solo nel periodo della monarchia unita (Gdc 1,27; 1Re 4,11-12), si deve ammettere che esse erano periferiche al territorio centrale degli insediamenti israelitici.

La continuità di culto nella regione di montagna è attestata a Tirzah e a Sichem. A Tirzah (Tell el-Far'ah), la «city-gate» del Bronzo continua ad essere usata all'inizio del

<sup>30</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 239.

<sup>31</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 240-241.

Ferro. La funzione culturale è indicata dalla presenza di un bacino (forse libagioni) e stele (*maq̄sebôt*) lungo la strada che porta dalla porta verso la città, posto interpretato come spazio per attività di culto, che nella terminologia biblica è conosciuta come «high place of the gate» (2 Re 23,8). Anche a Sichem (Tell Balata) abbiamo alcuni santuari del periodo del Bronzo, dai quali uno avrebbe continuato a funzionare nel primo periodo del Ferro fino al 1100 a.Cr. Questo è il così detto *migdal* o «tower-temple», associato con il tempio di El-Berit di Gdc 9,4.46. Qui, i nuovi insediati sembrano essersi mescolati con gli abitanti nativi nel primo Ferro, periodo che non riflette pratiche strettamente Israelitiche<sup>32</sup>.

Per il culto israelita ai tradizionali luoghi di culto cananei, si evidenziano due santuari aperti dell'inizio del Ferro, che possono essere considerati come i più antichi esempi di genuini luoghi santi israelitici. Primo è il Monte Ebal situato al Nord di Sichem. Nella parte Sud della costruzione c'erano due grandi stanze che sono state ritenute come un grande altare connesso con l'altare di Giosuè sul monte Ebal (Gs 8,30-35 e Dt 27,4), altri invece indicano qui il «tower-temple» di El-Berit di Sichem (Gdc 9,4.46), ma l'uso cultico della costruzione non è sicuro.

La seconda costruzione è «Bul-site», fra Dothan e Tirzah, dove sono state scoperte (1970) delle grandi pietre su un circolo di venti metri. Il luogo poteva contenere un albero sacro. All'interno, verso est, si è trovata una stele con pavimento davanti, sul quale sono state trovate delle offerte. Il santuario era dotato di un'immagine (statua) di toro in bronzo, che originariamente conteneva occhi di pietre preziose e serviva come oggetto di culto. Sul posto non sono state trovate tracce di insediamento, ma a distanza di un chilometro, sono stati trovati cinque insediamenti che circondano il luogo di culto in forma di semicerchio. Probabilmente i cultori venivano al luogo di culto da questi agglomerati più che da Dothan o Tirzah.

In Hazor, fu scoperta una casa dell'inizio del Ferro, quando il posto non era ancora un villaggio con delle mura. La casa conteneva una figurina in bronzo di una divinità maschile seduta e utensili di culto. Questa è stata interpretata come un'altura Israelitica, ma si può parlare anche di culto domestico. Tali evidenze archeologiche suggeriscono che il culto all'inizio di Israele era semplice, con una società agraria «non urbana», che non richiedeva un grande corpo clericale né riti elaborati.

Fra l'inizio del Ferro e il Tardo Bronzo c'è una continuità in ciò che riguarda l'evidenza dell'uso dei santuari più antichi, pratiche di attività rituali in contesto domestico e uso di immagini tereo- e antropomorfe, ma anche discontinuità per la mancanza di maggiori templi monumentali nella regione montagnosa, dove lo spazio non sembra essere arrivato a un grado di unità politica in cui un tempio centrale sarebbe stato funzionale.

I dati archeologici combinati con la data onomastica, suggeriscono che gli antichi Israeliti della regione di montagna, erano autosufficienti nella loro religione, avevano una religione di clan o di famiglia con rituali di un santuario locale e un dio che era il patrono

---

<sup>32</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 242-243.



del clan. Il culto era praticato sia in santuari locali aperti sia in una delle case dell'agglomerato. Le principali divinità erano El, Baal e Jahve<sup>33</sup>.

L'evidenza onomastica e archeologica della religione di famiglia dei primi Israeliti, può essere utilizzata per stabilire l'attendibilità dei data biblici sui santuari locali e rituali nel periodo dei giudici. Tre testi rilevanti in questo senso si trovano nei libri dei Giudici e nelle sezioni antiche di 1Samuele. Gdc 17,1-18,31, ci racconta della «casa di Dio» e della «figurina divina» di Mica nella regione montagnosa di Efraim<sup>34</sup>. Gdc 6-8 contiene la storia del santuario locale di Ghedeone ad Ofra dei Abiezeriti e 1Sam 9,11-24 descrive il cibo sacrificale di Saul e Samuele sull'altura (Bāmā) di Rama-dei Zufiti.

Ofra e Rama non sono ancora identificate dall'archeologia, ma la presunta esistenza di un culto locale che funziona al livello del clan è bene attestato nei ricordi biblici. Le città abitate da diversi rami di una famiglia o clan erano le principali comunità di culto, e le famiglie unite costituivano un corpo di culto con il *pater-familias* in qualità di capo, come evidenzia la costruzione di «Bull Site». La religione della famiglia era orientata sul dio dell'agglomerato che era il dio della familia-capo, e per estensione anche del clan e dell'agglomerato. Questo dio del clan era un dio del pantheon cananeo, soprattutto El e Baal. La ricorrenza di Jahve come dio di clan sembra esser stata un'eccezione. Il dio era assunto per agire come padrone e protettore del clan e serviva come simbolo dell'identità del clan<sup>35</sup>.

All'inizio, la religione di Israele consisteva di una varietà di forme locali della religione di famiglia. Questa religione in connessione con il culto degli antenati, mostra le caratteristiche della religione di famiglia, come riflessa nelle fonti dell'antica Babilonia, di Ugarit e di Sam'alit. Dalla ricostruzione fino a questo punto, manca l'elemento della trasmissione della venerazione del dio locale di famiglia da una generazione all'altra, che è documentato nei ricordi biblici. Si può trovare nei racconti dei patriarchi che parlano di Jahve (nella tradizione J), di El o Elohim (E) o di El-Shaddai (P) come «il dio del padre». Solo i testi narrativi Elohisti, con le tradizioni di Giacobbe e di Bethel, hanno un retroterra Efraimita.

L'Elohisti, presenta la religione dei patriarchi come religione di famiglia, così abbiamo il ruolo della parentela nella devozione al «dio del padre». In Gn 50,16-17 i fratelli di Giuseppe ricorrono al dio del loro padre, perché anch'essi sono servitori del dio del «tuo padre»; poi anche Giacobbe prega il dio di Abramo e il dio di Isacco e si chiama servitore dello stesso dio (Gn 32,11). La parentela in linea del padre, rende necessaria una devozione religiosa comune. Secondo l'Elohisti il dio di una linea paterna non è anche dell'altra, così Giacobbe ha il dio di Abramo e Labano ha il dio di Nahor, dunque la divinità è identificata con il cultore e non conta se l'identità teologica è la stessa.

<sup>33</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 244-246.

<sup>34</sup> Il racconto di Mica, che ha lo scopo di discreditarlo il santuario di Dan, il suo culto e il suo sacerdozio (Gdc 17-18), ha come *background* le tradizioni su un santuario locale nelle montagne di Efraim. Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 246-251.

<sup>35</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 254-255.

I testi narrativi Elohisti danno un'indicazione concernente l'identità del dio dei patriarchi (specialmente di Giacobbe), attraverso i nomi dei vari luoghi sacri fondati o visitati da loro. Giacobbe erige una pietra a Bethel: versa olio su di essa, fa un voto e chiama il luogo Bethel, «casa di El», ciò che suggerisce devozione a El (Gn 28,18-22). Egli lotta con Dio sulle rive di Jabbok a Penuel (=«Faccia a El»). A Sichem egli erige una pietra che è stata chiamata «El è il dio di Israel» (Gn 33,20) e poi al ritorno, a Bethel, costruisce un altare che chiama «El di Bethel» (Gn 35,7). In Gn 12-50, la parola «*el*» è usata come nome proprio e l'appellativo per «dio» è *'elohim*. Così in Gn 49,25, l'espressione «*el 'abika*» non significa «il dio del tuo padre» (come è spesso tradotto) ma «El, tuo padre». Il culto di *El* come dio di famiglia è praticato in santuari fissi topograficamente. Il più importante è Bethel, santuario connesso in modo cospicuo (Gn 35,9-15) con il dio di Giacobbe. A Bersabea Abramo stabilisce un luogo di culto piantando un albero, chiamato *'el-'olam*, «El di eternità» (Gn 21,33) e, molti anni dopo, Giacobbe visita Bersabea per dare culto al dio del suo padre Isacco (Gn 46,1). Il narratore implica che El il dio del suo padre era in qualche modo particolarmente presente nel centro di culto di Bersabea (Gn 46,2-3)<sup>36</sup>.

Secondo l'Elohisti, il culto al dio di famiglia, include sacrifici e voti come impegno personale. Le steli erette da Giacobbe non sono semplici pietre memoriali: il fatto che Giuseppe versi olio (Gn 28,18-22) indica il credere che esse rappresentino la presenza divina. Le evidenze di Mari, Emar e altri luoghi mostrano che il culto delle steli che include offerte, era largamente praticato nel secondo millennio. La stele, nei narrativi dei patriarchi corrisponde con le pratiche del Vicino Oriente del II-I millennio, e con i santuari aperti (*hāmôt*) dei primi Israeliti.

Il «dio del padre» descritto da E, non è anonimo né itinerante (correggendo la posizione di Alt), e nei nomi teofori si indica una marcata preferenza per El. L'importanza centrale di Bethel nella tradizione elohista indica che l'Elohista è dal Regno del Nord: così anche la sigla E può essere letta con il significato di «Efraimita». L'Elohista ignora Ebron sia come santuario sia come terra dei funerali dei patriarchi, forse perché disinteressato; Bersabea invece era centro di pellegrinaggio fra gli Efraimiti. Il tempo della storia dell'Elohista è il primo millennio, in parte anche prima; ma Bersabea non era importante prima del 900 a.Cr.: la migliore datazione è fra 825-800 a.Cr. Il retroterra dell'Elohista può essere stato un circolo profetico levitico del Nord, che può essere identificato con «i figli dei profeti che erano in Bethel» (2Re 2,3).<sup>37</sup>

I concetti della religione della famiglia erano familiari a un'udienza dell'ottavo secolo a.Cr. e le caratteristiche del culto del «dio del padre» erano ancora in vita, almeno nella mente degli uditori. La devozione al dio patrono del luogo, tipica dei primi insediamenti israelitici, era in realtà la devozione al «dio del padre», trasmessa dal padre al figlio ed al nipote.

Simile al parallelismo di Es 15,2 fra «mio dio» e il «dio del mio padre», si rivela anche il passo di Es 18,4, spiegando il nome di uno dei figli di Mosè: «e il nome dell'altro

<sup>36</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 255-259.

<sup>37</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 260-263.

era *Eli-ezer* (“mio dio è aiuto”), perché egli disse: Il dio del mio padre è stato il mio aiuto». Questa equivalenza invece si presta ad essere interpretata contro il retroterra delle nozioni e pratiche religiose della famiglia. La tradizione elohista testimonia un fenomeno nella religione di Israele: la devozione degli Israeliti del VII-IX sec. a.Cr., riguardava i loro antenati e le loro divinità locali (con la religione di famiglia). Le generazioni successive che hanno vissuto sotto la monarchia, non hanno abbandonato la religione dei loro padri, ma l'hanno riconciliato con un nuovo tipo di religione, promossa e governata dallo stato, che ha puntato su Jahve, come Dio del popolo Israele<sup>38</sup>.

Pochi autori negheranno i tratti distintivi della religione di Israele, ma essi insistono sulla sua eredità cananea, nel senso che non è stata un corpo alieno (*Fremdkörper*) in Palestina, ma si è sviluppata dalle credenze e pratiche dei Cananei. Questo processo è stato caratterizzato come processo di convergenza e di differenziazione. Convergenza, perché il dio nazionale Jahve, tendeva ad assorbire tratti delle simili divinità tradizionali cananee come El e Baal. Differenziazione, perché molte caratteristiche della religione cananea, furono rigettate quando la religione di Israele definiva la sua identità, di cui elementi più cospicui erano il monoteismo<sup>39</sup> e l'aniconismo<sup>40</sup>, sviluppati più tardi, nel periodo ellenistico e del secondo tempio<sup>41</sup>.

Anche K. van der Toorn vede un contrasto fra la religione dei padri e il dio di Mosè, laddove si tratta invece di due livelli uno accanto all'altro. Il suo grande merito, è per la discussione sul valore della «religione di famiglia» e per aver messo insieme Giudici e Samuele, interpretati in vista della religione di famiglia.

---

<sup>38</sup> Cf. K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, 264-265.

<sup>39</sup> Cf. J. de Moor, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism* (Leuven 1997) 1-40.

<sup>40</sup> Per il tema dell'aniconismo, cf. T.N.D. Mettinger, *No graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context* (Stockholm 1995), 16-38.55-56.166-168.190-197.

<sup>41</sup> Cf. K. van der Toorn, «Currents in the Study of Israelite Religion», 24.

**Bibliografia:**

- Albertz, R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1 (London 1994), 1-103.
- Alt, A., *Der Gott der Väter* (Stuttgart 1929).
- Cross, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA 1973), 1-43.
- Dearman, J.A., *Religion and Culture in Ancient Israel* (Peabody, MA 1992), 1-150.
- Dever, W.G., «“Will the Real Israel Please Stand Up?” Part II: Archaeology and the Religions of Ancient Israel», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 298 (1995), 39-58.
- Gunkel, H., *The Legends of Genesis* (New York 1965).
- Hasel, M.G., «Israel in the Merneptah Stela», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 296 (1994), 45-61.
- Hess, R.S., «Issues in the Study of Personal Names in the Hebrew Bible», *Currents in Research: Biblical Series* 6 (1998), 169-192.
- Mettinger, T.N.D., *No graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context* (Stockholm 1995), 16-38.55-56.166-168.190-197.
- Moor, J. de, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism* (Leuven 21997), 1-40.
- Morisi, M., «Il culto siro-palestinese dei morti e il culto greco degli eroi: l'inquietante ricerca del sovrumano tra pietà privata e ufficialità», *Henoch* 20 (1998), 3-50.
- Toorn, K. van der, «Currents in the Study of Israelite Religion», *Currents in Research: Biblical Series* 6 (1998), 9-30.

## L'ANNUNCIAZIONE E LA NASCITA DEL MESSIA SECONDO MT 1,18-21

Teodor COSTIN

**REZUMAT.** Tema centrală a pericopei Mt 1,18-25 este vestirea nașterii lui Isus Messia, impunerea și interpretarea numelui. Cuvintele îngerului și citatul din scriptură conduc la o învățătură cristologică. Narațiunea este unică: relatează evenimentul în mod prozaic și sobriu, atât cât este posibil.

Tratând despre nașterea lui Isus, textul este plin de surpriză și minunăție, atitudine ce se poate aștepta când Dumnezeu începe să ducă la împlinire promisiunile făcute în trecut. În particular, textul prezintă o combinație între elementul miraculos și cel comun, între cel divin și cel uman. Surpriza întâlnită în Mt 1,16, își găsește explicarea în nașterea miraculoasă a unui prunc dintr-o fecioară. Aceasta se realizează prin lucrarea Spiritului Sfânt, în vederea împlinirii planului lui Dumnezeu de mântuire a poporul său.

Atenția se concentrează nu atât asupra nașterii în sine, cât asupra figurii pruncului și a rolului pe care el îl va avea în mântuire. Aceasta se vede din importanța acordată impunerii numelui, precum și din semnificația numelor înseși, *Isus* și *Emanuel*. Pruncul născut întrupează deopotrivă prezența lui Dumnezeu (*Emanuel*) și lucrarea sa de mântuire (*Isus*).

După cum era pregătit încă din textul genealogiei (Mt 1,1-17), istoria poporului lui Dumnezeu și-a atins acum scopul mult așteptat. Mântuitorul, despre care Isaia (între alții) a scris, intră acum în timp, eveniment cu care începe *era* mântuirii. În timp ce expune evenimentul, evangelistul este și interpretul acestuia: concentrând narațiunea asupra citatului din Is 7,14, utilizând frazeologia acestuia și prefațând citatul cu o formulă de introducere.

Expunerea este simplă și profundă, povestită cu entuziasm și reținere în fața misterului. Iosif apare ca o persoană concretă, confruntat cu o dilemă de descifrat. Acest om drept, care are rolul important de a introduce pe Isus în descendența davidică, primește revelația și intră în mod activ în planul lui Dumnezeu de mântuire.

### *Introduzione*

La pericope Mt 1,18-25 fa parte dalla prima parte del vangelo di Matteo, chiamata «la nascita e l'infanzia di Gesù» (1,1-2,23). E' preceduta dalla genealogia di Gesù (1,1-17) ed è la prima dei tre brevi racconti dell'infanzia di Gesù (cf. 2,1-12 e 2,13-23) nel vangelo di Matteo. Nel nostro testo Matteo scrive, in riguardo al Figlio di Davide (*Iēsou Christou huiou David*, Mt 1,1), degli eventi che si verificano in Betlemme, la città di Davide, anche se questo non è detto prima di Mt 2,1.

### 1. Osservazioni introduttive sul testo e contesto

### 1.1 La delimitazione della pericope

Nel primo capitolo del vangelo di Matteo le notizie geografiche mancano in contrasto con il secondo, dove le indicazioni geografiche saranno un tema centrale<sup>1</sup>. Anche l'informazione sul tempo<sup>2</sup> manca; solo nella seguente pericope (versetto) la nascita sarà indicata al tempo del re Erode (Mt 2,1).

Per quanto riguarda i personaggi, Giuseppe, Maria e Gesù *Christos* dalla pericope che precede (Mt 1,16) sono ripresi in senso inverso (v.18), quali protagonisti della nostra pericope e poi riappaiono nella seguente (2,1-12): Gesù *basileus tōn Ioudaion* e Maria *tēs mētros autou*, ma senza la menzione di Giuseppe. Soltanto nella nostra pericope abbiamo indicato lo Spirito Santo (*ek pneumatōs hagion*, v.18.20) come principio agente del concepimento di Maria.

Il tema della pericope precedente è la genealogia di Gesù, della seguente è la visita dei Magi, mentre quella della nostra è dell'assunzione della paternità legale di Gesù da parte di Giuseppe. L'unità della pericope è evidente anche dall'inclusione data dalle parole che aprono e chiudono la pericope: *Tou de Iesou Christou... Iesoun*.

### 1.2 Parallelo sinottico

Soltanto Luca presenta un parallelo sull'annunciazione (Lc 1,26-38) e nascita di Gesù (Lc 2,1-7). Matteo ha in comune con il racconto di Luca, l'accento sulla discendenza davidica di Giuseppe *ex oikou David* (Lc 1,27; 2,4), il fidanzamento di Maria *emnesteuemenēn* (Lc 1,27; 2,5), la rivelazione angelica *kai idou sullēmpse en gastri kai texē huion kai kaleseis to onoma autou Iēsoun* (Lc 1,31), il compimento *kai eteken ton huion autēs ton prōtotokon* (Lc 2,7). Mentre in Matteo il figlio sarà ancora chiamato *Emmanouēl, ho estin methermēneuomenon Meth' hēmōn ho Theos* (Mt 1,23), in Luca le ulteriori indicazioni per Gesù sono: *huios hupsistou klēthēsetai* (1,32) e *klēthēsetai huios Theou* (1,35).

A parte questi elementi comuni, abbiamo pochi contatti con il racconto di Luca. In Luca abbiamo l'annunciazione a Maria prima del suo concepimento, in Matteo invece, l'annunciazione viene fatta a Giuseppe (v.20-21) e dopo il concepimento di Maria (v.18). Luca focalizza su Maria, Matteo invece su Giuseppe, ciascuno ha il proprio modello stilistico riflettendo dei personali interessi teologici<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. I. I-VII (ICC; Sheffield 1988), 197.

<sup>2</sup> I dettagli di tempo e luogo non sono importanti per le intenzioni di Matteo. Il fatto che alcun riferimento all'attuale nascita ricorre è dovuto alla sua presenza nella proposizione temporale *beos hou eteken huion* che è aggiunta a *kai onk eginōsken autēn*. Di conseguenza si evita ripetere (*kai eteken huion*) come frase indipendente. L'evidenza che egli la suppone risulta da ciò che segue: *kai ekalesen to onoma autou Iēsoun*. L'accento della pericope è piuttosto sull'argomento che sulla stessa attuale nascita; specialmente da notare è l'accento sulla nomina di Gesù (v.21.[23].25), sull'identità della figura centrale di Matteo. Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I. 1-13 (WBC 33A; Dallas 1993), 16-17.

<sup>3</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 15.

Nel suo racconto Matteo accentua la messianità davidica di Gesù quale risultato dell'obbedienza di Giuseppe, che viene presentato nello stesso tempo come modello di giustizia, di misericordia e di obbedienza a Dio<sup>4</sup>.

### 1.3 *La struttura<sup>5</sup> del testo*

Il racconto si apre con una frase introduttiva generica (v.18a), poi un'informazione sulle circostanze (della gravidanza) di Maria e la reazione iniziale di Giuseppe (v.18b-19). I seguenti due versetti presentano l'apparizione di un angelo a Giuseppe il quale dà un comando, una spiegazione dell'accaduto e fa una profezia sul futuro del figlio di Maria (v.20-21). Il messaggio angelico è seguito da una formula di citazione (v.22-23) e dalla risposta obbediente di Giuseppe (v.24-25). All'interno della pericope si può notare un parallelismo fra la rivelazione angelica e l'obbedienza di Giuseppe: «non temere di prendere con te Maria, tua moglie» (v.20) e «prese con sé sua moglie» (v.24); «ella partorirà un figlio» (v.21; cf. v.23) e «finché ella non ebbe partorito un figlio» (v.25); «e tu gli porrai nome Gesù» (v.21; cf. v.23) ed «e gli pose nome Gesù» (v.25).

Il nostro testo presenta, all'eccezione della citazione di compimento, un modello comune con le altre due apparizioni angeliche di Mt 2,13-15a e 2,19-21. Le tre rivelazioni<sup>6</sup> angeliche in sonno di Matteo hanno in comune: a) un'iniziale genitivo assoluto; b) l'apparizione dell'*aggelos kurion*, marcata da *idou* e *kat' onar*; c) la rivelazione stessa introdotta da *legón*, che include un comando ed una spiegazione *gar*; d) l'obbedienza di Giuseppe introdotta con *egertheis*. Ma la struttura della nostra pericope è un po' più complessa, in quanto presenta anche delle caratteristiche comuni agli altri racconti d'annunciazione angelica, come ad esempio in Gn 16 (Ismael), Gdc 13 (Sansone) e Lc 1 (Giovanni Battista e Gesù). I due modelli condivisi dunque da Matteo possono essere rappresentati con le seguenti strutture:

| [Mt 1,18-25]//[2,13-15a; 2,19-21] | [Mt 1,18-25]//[Gn 16; Gdc 13; Lc 1]  |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| A. circostanze                    | circostanze                          |
| B. apparizione angelica nel sonno | apparizione angelica                 |
| C. comando a Giuseppe             | l'angelo profetizza nascita e futuro |
| D. spiegazione ( <i>gar</i> )     | -----                                |
| E. risultato ( <i>egertheis</i> ) | risultato                            |

Di conseguenza, possiamo notare in Mt 1,18-25 una conflazione di due modelli diversi: il modello comune (condiviso) con Mt 2,13-15a e 2,19,21 e il modello comune

<sup>4</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids 1994), 20.

<sup>5</sup> I commenti sono in genere d'accordo sulla struttura della pericope.

<sup>6</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 14: «What they convey above all is the realization by the participants, in whatever way, of God's superintendence of their affairs, of his gracious provision of salvation in and through what happens, and of the appropriate action in response».

con Gn 16, Gdc 13 e Lc 17. Oltre ai due modelli comuni condivisi, Mt 1,18-21 presenta di specifico l'introduzione generica (v.18a), la citazione dall'AT (v.22-23), il risultato (v.24-25) che è formulato in accordo con una formula dell'AT e infine il linguaggio proprio del suo stile. Gli elementi propri della pericope sono la nascita verginale, l'agente della potenza divina che è lo Spirito Santo, la divinità del figlio che è il Messia Gesù-salvatore ed Emmanuele.

#### 1.4 *Genere letterario*

Il genere letterario del racconto può essere chiamato *midrash* di tipo *haggadico*. *Midrash* nel senso che una citazione dall'AT è d'importanza chiave e frasi di essa vengono utilizzate nella narrativa. *Haggada*, nel senso che la storia non viene raccontata soltanto per i fatti stessi, ma ha lo scopo di illustrare il loro senso più profondo, cioè il significato teologico di Gesù quale compimento delle promesse dell'AT. Evidentemente il racconto ha forti intenzioni teologiche<sup>8</sup>.

#### 1.5 *Il rapporto col contesto [1,1.16; 2,1]*

In Mt 1,1 abbiamo la doppia asserzione Gesù *Messia*, *Figlio di Davide* e *Figlio di Abramo* (*Christou buiou David buiou Abraam*) che funziona come titolo per l'intero vangelo<sup>9</sup>. La seconda asserzione (*buiou Abraam*) mostra Gesù come culmine dell'eredità di fede di Israele, mentre la prima (*buiou David*), mostra Gesù quale compimento della speranza d'Israele in un futuro Messia Re<sup>10</sup>. *Cristo* (*Christou*) è utilizzato come un titolo in apposizione al nome personale Gesù insieme con il Figlio di Davide e di Abramo e ha l'effetto di iscrivere il nome Gesù all'interno della storia della salvezza. *Gesù Cristo* (*Iēsou Christou*) indica che l'intera storia della salvezza di Israele culmina in Cristo (v.16).

La seguente genealogia (1,2-17) funziona come supplemento ai termini di 1,1, per suggerire che il nome Gesù ha la sua storia e la sua propria linea genealogica<sup>11</sup>. Nello stesso tempo, essa costituisce un veicolo per la presentazione iniziale di Gesù, quale compimento delle promesse fatte ad Abramo e Davide.

La nostra pericope è strettamente collegata con la precedente genealogia, come risulta dalla frase introduttiva 18a, che include la parola specifica *genesis* (cf. 1,1). Essa intende spiegare con qualche dettaglio la sorpresa riscontrata in v.16, cioè *egennēsen*

<sup>7</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 196-197.

<sup>8</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 14; U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary* (Minneapolis 1989), 115.118; H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar*. Band 1 (Düsseldorf 1994), 154. R. Pesch («Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog», 417), parla di *midrash cristologico*; invece R. Brown, (*The Birth of the Messiah*, 155-159), parla di genere letterario dell'*annunciazione*.

<sup>9</sup> Cf. H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar*. 1, 155.

<sup>10</sup> Cf. D. Klassen-Weibe, «Matthew 1,18-25», *Interp* 46 (1992), 392.

<sup>11</sup> Cf. F.W. Burnett, «The Undecidability of the proper Name 'Jesu' in Matthew», *Semeia* 54 (1991), 126-127.



«egli generò» cede il posto al passivo *egennēthē* «egli fu generato» e il femminile *ex hēs*, con cui l'attenzione viene focalizzata su Maria<sup>12</sup>. Inoltre, il passivo *egennēthē*, unico tra una quarantina di ricorrenze di questo verbo nella genealogia, prepara per l'azione divina nel concepimento e nascita di Gesù<sup>13</sup>.

Una delle implicazioni dello sviluppo climatico della genealogia verso la nascita di Gesù è la trascendenza<sup>14</sup> di Gesù quale Cristo, Figlio di Dio. La pericope 1,18-25 serve come commento al v.16b, per introdurre la storia della concezione e nascita miracolosa di Gesù<sup>15</sup>. Nello stesso tempo la pericope mostra come Gesù abbia lo statuto regale di figlio di Davide attraverso l'obbedienza di Giuseppe, che introduce Gesù nella linea della discendenza davidica.

La pericope seguente (2,1-12) serve per situare la narrazione in un contesto geografico portando l'attenzione sui nomi di luoghi, sul «dove?» in contrasto con «chi?» del primo capitolo. Riprende il 1,18 con *Iēsou gennēthentos*, per indicare il luogo e il tempo. D'altra parte abbiamo l'accento sulle reazioni contrastanti<sup>16</sup> al Cristo, rappresentate da personaggi come magi e Erode. Il titolo *Christos* viene ripreso in 2,4, e abbiamo ulteriori denominazioni come *basileus tōn Ioudaion* e «capo pastore» che «pascerà il suo popolo» (cf. 1,21). Il Messia davidico è anche Re di Israele, con enfasi su di lui come re-pastore che guida il suo gregge, lo libera e lo salva<sup>17</sup>. Infine notiamo in contrasto con la regalità di Erode, la regalità di Gesù che salva in termini soteriologici (di peccato e redenzione, cf. 1,21).

## 2. Le circostanze dell'evento dell'annunciazione (v.18-19)

### 2.1 La frase introduttiva (v.18a)

L'inizio della pericope (v.18a) segue in contenuto il v.16 e può funzionare come titolo di tutta la pericope<sup>18</sup>. L'ordine non usuale delle parole (v.18a) agganciano la pericope alla precedente genealogia (che inizia e finisce con [riferimento a Gesù Cristo] *Christou*) conclusa con il v.17c dove compare *Christou* (e *Iēsous ho legomenos Christos* del v.16; cf. 1,1). Nello stesso tempo, il v.18a accentua il punto culminante della genealogia: *Iēsous* il cui nome intende spiegare (v.21) e la sua messianicità in virtù

<sup>12</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 14.

<sup>13</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 18-19.

<sup>14</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 20.

<sup>15</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 197.

<sup>16</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 14.

<sup>17</sup> Cf. D.R. Bauer, «The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative: A Literary Analysis», *CBQ* 57 (1995), 306-323.

<sup>18</sup> Cf. D. Klassen-Weibe, «Matthew 1,18-25», 392; Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 118.

dello stato davidico (v.16). Ora il centro dell'attenzione è la nascita di Gesù e la sua descrizione è specialmente una spiegazione del mistero e sorpresa riscontrata al v.16<sup>19</sup>.

La ripetizione di *genesis* richiama *geneseōs* (1,1) e suggerisce che adesso *Biblos geneseōs* tocca il suo scopo. Mentre in apertura del vangelo la parola aveva il senso di «genesi» - «origine», nella nostra pericope il contesto richiede un senso più ristretto, quello di «nascita» (cf. Lc 1,14)<sup>20</sup>. Inoltre, a causa della menzione dello «Spirito Santo», la potenza creatrice di Dio, l'idea della «creazione», già accennata da *geneseōs* del v.1, potrebbe essere nel *background* del nostro testo<sup>21</sup>.

In seguito il v.18b-19 descrive le circostanze in cui avviene la rivelazione fatta a Giuseppe da parte dell'angelo del Signore in v.20-21. All'inizio (v.18) abbiamo presentate le circostanze nelle quali si trova Maria *tēs metros autou*, poi nel v.19 la reazione iniziale di Giuseppe. Con questa prima reazione, l'attenzione si sposta da Maria a Giuseppe.

## 2.2 La situazione di Maria (v.18b)

Lo stato di Maria è quello di fidanzata *mnēsteutheisēs* con Giuseppe, stato in cui, secondo i costumi, le parti vivono ancora separate, con le proprie famiglie<sup>22</sup>. Infatti, il contratto pre-nuziale dà all'uomo diritti legali sulla fidanzata e può essere rotto soltanto col divorzio<sup>23</sup>. Le parti si possono già chiamare marito (v.16.19) e moglie (v.20.24)<sup>24</sup>. Questo spiega la situazione di Giuseppe (cf. Lc 1,27): anche se non l'aveva ancora preso con sé, lei è sua moglie e la separazione richiede certificato di divorzio (v.19).

«Prima di abitare insieme» (*prin ē sunelthein autous*) vuole dire che non avevano ancora preso una comune residenza. Il verbo *sunelthein* indica il movimento verso la casa del fidanzato<sup>25</sup>. L'informazione elimina la possibilità che Giuseppe sia il padre. Ora Maria fu trovata incinta per opera dello Spirito Santo. Nel parallelo di Luca 1,35, abbiamo questa notizia ancora prima del concepimento di Maria. Così, al «trovare (*beures*) grazia presso Dio» di Lc 1,30 corrisponde l'«essere stata trovata incinta», in accordo con la prospettiva mutata in Matteo. L'oristo passivo *beurethē* fa cadere

<sup>19</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 17. Una possibile connessione chiasmatica è da notare: l'ordine dei nomi in v.16 è Giuseppe, Maria e Gesù Cristo, mentre nella pericope abbiamo l'ordine inverso Gesù Cristo (v.18a), Maria (v.18b) e Giuseppe (v.19-20). Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 197.

<sup>20</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 20.

<sup>21</sup> La successione di 1,18-25 a 1,1-17 può avere un parallelo in Gn 1-2. Che un simile parallelo sia nella mente di Matteo è suggerito dai motivi di creazione di Mt 1: *geneseōs* del v.1 e lo Spirito Santo creatore dei v.18 e v.20. Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 197-198.

<sup>22</sup> Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 119; Str-B, II, 393-398.

<sup>23</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 17.

<sup>24</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 199; Str-B, II, 394.

<sup>25</sup> Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 119. Il matrimonio e la residenza comune avveniva dopo circa un anno di fidanzamento. Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 119.

l'accento sull'azione dello Spirito Santo (il verbo non implica alcun «trovatore»), mentre l'espressione *en gastri echousa* anticipa l'espressione della citazione di Is 7,14<sup>26</sup>.

La precisazione che l'agente del concepimento è *ek*<sup>27</sup> *pneumatou hagiou* (cf. Lc 1,35), indica che né Giuseppe né altro uomo è la causa di ciò che è avvenuto. Il punto (già suggerito in 1,16) è che la concezione non può essere causata da agente umano. Da notare che mentre Maria è chiamata «sua madre», Giuseppe non è chiamato suo padre: (la sua origine è in Dio) Dio solo è suo padre<sup>28</sup>.

La frase è di grande importanza teologica per il racconto. Abbiamo qui la nozione di potenza creativa di Dio<sup>29</sup> operante in Maria per compiere i suoi progetti di salvezza. La liberazione promessa e il compimento delle promesse dell'AT si appoggiano sulla venuta di un'epoca che sarà marcata soprattutto dalla presenza dello spirito<sup>30</sup>. L'origine divina del figlio con riferimento allo Spirito Santo suggerisce che Dio stesso sta per agire attraverso questo bambino e inoltre lo caratterizza come figlio di Dio, titolo cristologico di grande importanza per Matteo.

### 2.3 La reazione iniziale di Giuseppe (v.19)

Mentre il v.18 mantiene la focalizzazione stabilita in v.16 su Maria, con il v.19 l'attenzione si sposta sulla situazione di Giuseppe presentato al nominativo (cf. v.16 all'accusativo). Giuseppe era giusto (*dikaios on*) nel senso di obbedienza alla Thora<sup>31</sup>. L'asserzione corrisponde a quella di Lc 1,6 e 75: Zacharia e Elisabetta erano «giusti» (*dikaioi*) perchè «osservavano tutte le leggi e prescrizioni del Signore».

All'interno del versetto si possono notare due parallelismi, fra i participi *on* e *me thelon*<sup>32</sup>, e fra le due frasi infinitive *auten deigmatasai* e *apolusai auten*. *Deigmatizo*<sup>33</sup> è un

<sup>26</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 21. L'espressione usata da Lc 1,31 per il concepimento di Maria è *sullempse, en gastri*.

<sup>27</sup> La preposizione *ek* si riscontra in Matteo soltanto qui con *pneuma*. Ma egli lo ha già usato in v.3.5.5.6 e 16. Per l'uso dello «Spirito Santo» senza articolo (anche in Lc 1,35 manca l'articolo), cf. GGNT, § 257,2. La mancanza dell'articolo definito in greco non è significativa.

<sup>28</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 199.

<sup>29</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 17; W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 198 e 200.

<sup>30</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 17-18.

<sup>31</sup> Cf. G. Schrenk, «*dikaiois*», GLNT, II, coll. 1211-1236. Il termine *dikaiois* compare 17 volte in Matteo e sempre ha il senso positivo. Mt 13,17; 23,29.35 abbiamo il senso di pii dei tempi antichi (Eb 12,23), poi in Mt 5,45; 9,13; 10,41; 23,28; 27,19 abbiamo il riferimento ai contemporanei che osservano la legge. Soltanto in 13,43.49; 25,37.46 concernenti il futuro, abbiamo per «giusto» un appellativo per i seguaci di Cristo. Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 202-203.

<sup>32</sup> Mt 42; Mc: 24; Lc: 28. In Matteo *me thelon* (non spiega il *dikaiois*) compare soltanto una volta.

<sup>33</sup> In caso di adulterio, secondo la legge, l'uomo è obbligato al divorzio anche se la fidanzata è innocente (Dt 22,23-27). Giuseppe, che era giusto, sembra seguire questa *halakah*. Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 205; La pratica di lapidazione prescritta (Dt

verbo raro, assente nei LXX e *hapax legomenon* nei sinottici, ricompare nel NT soltanto in Col 2,15. Siccome Giuseppe non voleva esporre la sua fidanzata all'ignominia, alla disgrazia pubblica (cioè denunciarla pubblicamente), pensava (*eboulèthè*) di reagire (licenziarla) in segreto. L'accento cade sulla parola *apolusai* (Mt 19; Mc 12; Lc 13) e non su *lathra* (Mt 2; Mc 0; Lc 0).

La procedura di divorzio (in caso di adulterio), era di intentare un processo di divorzio pubblico (Dt 22,23-27) oppure senza indugio scrivere un certificato di divorzio (Dt 24,1) in presenza a due o tre testimoni. Secondo l'opinione comune Giuseppe, che non conosceva ancora la vera causa di gravidanza della sua moglie e sospettava Maria di adulterio, avrebbe scelto questa seconda procedura per il relativo segreto<sup>34</sup>. Se la gravidanza non fosse stata evidente, i testimoni potevano non conoscere il motivo.

Contro il primo modello di divorzio, manca un marito offeso. Riguardo alla seconda possibilità, la presenza e la partecipazione di due o tre testimoni non quadra con la precisazione *lathra* «in modo segreto» di Matteo (cf. 2,7). Piuttosto, le parole dell'angelo in v.20 «non avere paura»<sup>35</sup>, suggeriscono riverente esito di interferire, invece di sospetto o miscredenza: Giuseppe ha paura di prendere Maria con sé sapendo dell'opera dello Spirito Santo (v.18c). In questo senso, l'indicazione del v.18c non è un'anticipata informazione per il lettore<sup>36</sup>, ma comporta un senso più naturale: Giuseppe ha trovato la causa come anche il fatto ancora prima nell'episodio (cf. Lc 1,26-45).

Dunque non a causa di un'errata deduzione si trova in dilemma. Egli decise di divorziare segretamente, in profonda riverenza allo Spirito Santo. In profondo rispetto pianificò la lettera di divorzio senza testimoni alcuni, i quali divennero comuni allo scopo di proteggere l'uomo da una falsa negazione di divorzio da parte di una donna divorziata<sup>37</sup>. Secondo Matteo, Giuseppe non si attiene a questa precauzione e l'angelo ripete ciò che egli credeva<sup>38</sup> per rassicurarlo sulla verità e per provvedere una base al comando di prendere con sé Maria<sup>39</sup>.

---

22,20-21 e 24,1-4) viene sempre meno (cf. Gv 8,3-11) applicata al tempo del NT. Cf. Str-B, I, 50-53.

<sup>34</sup> Così, W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 203-205; U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 119-120; D.A. Hagner, *Matthew*. I, 17-18.

<sup>35</sup> Giuseppe aveva paura di prendere Maria perchè apparteneva a Dio. Il termine *deigmatizō* può avere anche il significato di «investigare» o in modo neutro «fare pubblico». Cf. X. Léon-Dufour, «L'annonce à Joseph», *Mélanges Bibliques* (FS A. Robert; Paris 1957), 397; I. Germano, «Nuova et Vetera», 353-355.

<sup>36</sup> Così, W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 203-205; U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 119-120; D.A. Hagner, *Matthew*. I, 17-18. Secondo J. Noland, «No Son-of-God Christology in Matthew 1,18-25» *JSNNT* 62 (1996) 3-12, l'informazione del v.18 è un'«explanatory frase to the reader» e non quadra con la sintassi del versetto.

<sup>37</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 22.

<sup>38</sup> Per U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 120, la difficoltà decisiva contro questa interpretazione consiste nel fatto che l'angelo rivela cose a Giuseppe nel v.20 che egli conosceva già, e

Matteo non descrive la scena con interesse per una presentazione realistica<sup>40</sup>. Non si mette in questione se la fidanzata licenziata non sarà esposta a disgrazie almeno quando darà nascita al bambino, oppure non si cura della questione se i due fidanzati avrebbero parlato insieme su ciò che sta per accadere. La sua preoccupazione è quella di trasmettere un messaggio teologico: Gesù *Christos* è concepito *ek pneumatos hagion* ed è nato in famiglia davidica.

Giuseppe è «giusto» non solo nella sua cura di agire in modo giusto, ma è anche misericordioso nel suo non voler portare disgrazia a Maria. Così egli diventa prototipo di Gesù e dei suoi discepoli (Matteo ripetutamente accentua queste virtù)<sup>41</sup>. Egli interpreta la legge nel senso del comandamento dell'amore e così si mette nella linea dei giusti, che si estende da Abel (23,25) e i giusti dell'AT (13,17), via Gesù (27,19.24), verso gli osservanti dei comandamenti di Gesù che sono riconosciuti al giudizio finale (13,43; 25,46)<sup>42</sup>.

### 3. L'annuncio dell'angelo: Gesù salva il suo popolo dai peccati (v.20-21)

#### 3.1 L'apparizione angelica

L'apparizione avviene mentre Giuseppe rifletteva (*tauta de autou enthumēthentos*) su queste cose (considerava pensieri giusti e misericordiosi, cf. v.19)<sup>43</sup>. E' introdotta dalla interiezione *idou*<sup>44</sup>, che attira l'attenzione su qualcosa di inaspettato e straordinario che sta per accadere. L'apparizione dell'angelo<sup>45</sup> del Signore *kat' onar*<sup>46</sup>

---

specialmente in quelle parti del versetto che non hanno connessione con «l'annuncio di nascita» dell' AT.

<sup>39</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 21-22.

<sup>40</sup> Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 120.

<sup>41</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 21-22. Cf. H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar*. 1, 148: «Josef ist demnach der erste Repräsentant der “der besseren Gerechtigkeit” (5,20), gefolgt von Johannes dem Täufer (3,15)».

<sup>42</sup> Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 120.

<sup>43</sup> Questo è in contrasto con i pensieri cattivi e non misericordiosi degli scribi, nel confronto della guarigione del paralitico nel giorno di sabato (9,4, dove *enthumēseis* ... *enthumēisthe* echeggiano 1,20; non forme della radice *dialogiz-* come in Mc 2,6-8 e Lc 5,21-22) e con il pensare male dei farisei sul «figlio di Davide» che guarisce la malattia e libera gli indemoniati (12,25, con *enthumēseis*, assente in Mc 3,23 e Lc 11,17). Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 22.

<sup>44</sup> E' preferito di Matteo: Mt 62; Mc 7; Lc 57. *Idou* con il genitivo assoluto è una caratteristica di Matteo: 1,20; 2,1.13.19; 9,10.18.32; 12,46; 17,5; 26,47; 28,11. L'interiezione è un punto standard nelle narrative di annunciazione: Gn 16,11; Gdc 13,7; Is 7,14; e in sonno: Gn 37,9; 41,1-7; Dn 7,2. Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 206.

<sup>45</sup> Angelo del Signore non è come in Gn 16; 21; 22; Es 3 e Gdc 6 un modo di parlare di Dio stesso, ma piuttosto in accordo con il pensiero giudaico di più tardi, è un essere con sua propria identità (Zc 1,8-17; Lc 1,26). A parte 28,2 dove Matteo interpreta il «giovane uomo» di Marco come un

non è descritta, l'accento è concentrato sul messaggio (il Messia è figlio di Davide e la sua origine è opera di Dio). Il suo compito è solo di parlare (rivela, spiega, comanda), non fa altro. L'angelo si rivolge a Giuseppe chiamandolo *huios David* (cf. Lc 1,27) in accordo con l'asserzione vivamente fatta lungo la genealogia v.2-17 (Gesù, figlio legale di Giuseppe è discendente davidico) e con la designazione di Gesù nel v.1. Fatta questa eccezione, in tutto il suo vangelo Matteo riserva questo titolo solo per Gesù.

Il comando di non temere *me phobēthēs* (Mt 8; Mc 2; Lc 8) (Lc 1,13.30; cf. 2,10) è un elemento standard nelle teofanie dell'AT ed è di uso frequente nelle apparizioni angeliche (Dn 10,12.19). «Tua moglie» rimanda a «suo marito» del v.19 e rinnova l'accento sull'appartenenza di Gesù a una famiglia davidica. Il senso è di non temere di prendere *paralabein*<sup>47</sup> Maria come tua moglie nella tua casa (al momento sono solo fidanzati) e così trasformare il fidanzamento in matrimonio<sup>48</sup>.

Maria e Gesù sono personaggi passivi nel racconto (*to gar en autē gennēthen*), come in tutto il c.1-2 (cf. v.16) e questo è spiegabile a causa dell'interesse del racconto: Giuseppe davidico, prova con le sue azioni che prende Gesù come suo figlio legale. In tutto questo è Dio che ha l'iniziativa<sup>49</sup>. Il riferimento allo Spirito *ek pneumatos bagion*<sup>50</sup>, già familiare dal v.18, ha il senso d'intervento creativo di Dio attraverso lo Spirito, in linea con il concetto dell'AT di Spirito, quale divina potenza ed energia (non nel senso cristiano di persona). Dato che il sostantivo *pneuma* in greco è neutro e l'equivalente ebraico è femminile, alcun principio maschile è coinvolto<sup>51</sup>.

### 3.2 La proclamazione del nome

All'inizio del v.21, con la particella *de* l'attenzione si sposta dalla generazione per opera dello Spirito santo alla nascita e all'imposizione del nome da parte di Giuseppe. L'imposizione del nome è lo scopo della tradizione narrativa. Giuseppe è istruito dall'angelo per imporre nome a Gesù e per accettarlo come suo. V.21a dipende

---

«angelo del Signore», è confinato nelle narrative di infanzia (1,20.24; 2,13.19). Sia in Mt c.1-2, sia in c.28, l'angelo è un messaggero. Tradizionalmente fu associato con le annunciazioni di concezioni miracolose e di nomina dei figli. Cf. G. von Rad, «*aggelos*», *GLNT*, I, coll. 202-213.

<sup>46</sup> Nel NT appare soltanto qui e in Mt 2,12.13..19.22; 27,19. In Gn 37,5-11 Giuseppe ha ricevuto una rivelazione nel sonno. Forse Giuseppe del NT è indicato ad essere come lui. I sogni sono spesso nell'AT veicolo di rivelazione, specialmente in Genesi e Daniele, e restano come tale nella letteratura intertestamentaria. Cf. A. Oepke, «*sonam*», *GLNT*, VIII, coll. 642-659.

<sup>47</sup> Il verbo ricorre spesso nei capitoli 1 e 2, e Matteo ama utilizzarlo: Mt 16; Mc 6; Lc 6.

<sup>48</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 208; Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 120.

<sup>49</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 19.

<sup>50</sup> Nella Bibbia ebraica non si riscontra una presentazione di concepimento senza contributo di un uomo e soltanto attraverso l'opera creatrice dello Spirito di Dio. Questo è riservato alla Bibbia greca del primo e secondo testamento. Cf. H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar*. 1, 150 (150-154).

<sup>51</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 208; Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 120.

direttamente da LXX di Is 7,14 citato nel v.23. Il futuro indicativo *kalaiseis* serve nei comandi categorici di imperativo (cf. 5,43; 21,3; 27,4)<sup>52</sup>.

L'intenzione del Signore che Giuseppe stesso dia nome (Lc 1,31c; 1,13.62-63) al figlio, dà sicurezza ed è la ragione del «non temere» nel v.20a. Nella cultura del tempo, il nome era pensato come congiunto con (o indicativo del –) il carattere e con il destino dell'individuo<sup>53</sup>. Così, Giuseppe deve introdurre Gesù nella linea davidica perché Gesù possa divenire il davidico re messianico<sup>54</sup>.

Matteo indica l'importanza di quest'attività salvatrice per il fatto che la unisce al nome personale Gesù, che Dio stesso sceglie. Così questa qualifica appartiene all'essenza stessa dell'essere di Gesù e della sua attività e tutto ciò che opera nel vangelo deve essere interpretato nella luce di questo progetto di salvezza. Mentre nell'AT, il re funzionava come agente attraverso cui Dio ha salvato il suo popolo dai nemici nazionali, qui Matteo indica salvezza di persone in generale e in particolare del «suo popolo»: una salvezza non dall'oppressione militare ma dall'incatenamento del peccato<sup>55</sup>.

La regalità davidica di Gesù implica che «egli salverà il suo popolo» (cf. 1Sam 10,25-27; 11,1-11; 2Sam 5,1-3), come indicato nel nome personale. Il nome *Iēsous* è la forma greca del nome ebraico *Ioshua* (era relazionata in ebraico al verbo «salvare» e al sostantivo «salvezza») e significa «Jahvè è salvezza»<sup>56</sup>. La caratteristica salvatrice di Gesù (cf. 8,25; 9,21-22; 14,30; 27,42) è adeguatamente evocata dal suo nome, il quale esprime il suo incarico divino di fare la specifica volontà di Dio: quella di salvare dai peccati (v.21). Il nome non è spiegato come lo è nel v.23, ma il *gar* del v.21 presume la conoscenza da parte del lettore, del significato del nome attraverso il significato ebraico.

Per identificare tale missione di Gesù di salvare dai peccati<sup>57</sup>, l'angelo cita il Sal 130,8, ma in una forma modificata. Per evidenziare tale significato del nome<sup>58</sup>, Matteo cita il Sal 130,8, però da una parte sostituendo *pdh*<sup>59</sup> «egli redimerà» con *sōsei* «salverà»

<sup>52</sup> Cf. GGNT, § 362.

<sup>53</sup> Cf. H. Bietenhard, «*onomas*», GLNT, VIII, coll. 713-715; Cf. Is 43,1; 1Sam 25,25; Mt 16,17-18.

<sup>54</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthw: A Commentary*, 23.

<sup>55</sup> Cf. D.R. Bauer, «The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative», 310.

<sup>56</sup> Cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (BWANT 3/10; Stuttgart 1978), 106-107; W. Foerster, «*Jesous*», GLNT, IV, coll. 909-933.

<sup>57</sup> Cf. W. Carter, «Jesus' "I have come" Statements in Matthew» *CBQ* 60 (1998), 48.52.

<sup>58</sup> Dato che 1,21 dà la *causalità* semantica del nome, il v.21 funziona come una specie di «etimologia del nome». Cf. F.W. Burnett, «The Undecidability of the proper Name 'Jesus' in Matthew», 126-127. Cf. H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar.1*, 157-158: «Warum Matthäus diesen Namen nicht übersetzt hat, muß offenbleiben. ... Die Leser konnten beim Jesus-Namen in 1,21 parallel zu Immanuel auf die Betonung der funktionalen Identität (Gott selbst erlöst – in Jesus) rückschließen».

<sup>59</sup> Il verbo *pdh* (riscattare) nel Sal 26,1, sta accanto a *hmn* (mostrare grazia, misericordia). Quando il verbo *pdh*, che è di uso profano, è usato in un contesto religioso, l'azione legale diventa meno importante: Jahvé è il soggetto del riscatto. Il verbo è usato per interpretare la liberazione dall'Egitto (Dt 24,18) ed è un'azione divina di perdono per la nazione (Is 7,13) come per

per un più stretto nesso col significato di «Gesù»<sup>60</sup>. D'altra parte il soggetto qui non è più Dio, ma Gesù: il nominativo *autos* è enfatico<sup>61</sup> e riferito a «Gesù», dunque anche il verbo «salverà».

Il nome dato al bambino, perché è un nome proprio, non ha significato; non fa che designare e per questa ragione non è traducibile. Nonostante tutto, l'angelo giustifica e spiega il comando dato a Giuseppe. Egli associa il nome *Gesù* con la sua missione, annunciando che Gesù salverà il suo popolo. L'associazione<sup>62</sup> fra il nome *Gesù* e l'idea di salvezza era conosciuta e diffusa alla fine del 1° secolo tanto in ebraico che in greco. Essa non poteva non essere sconosciuta ai lettori di Matteo. Così l'assegnazione del nome a Gesù per mezzo di Giuseppe dice ugualmente il riconoscimento di ciò che è la vocazione di Gesù: salvare il suo popolo. C'è da osservare infine come, collegando il nome di Gesù alla sua vocazione, l'angelo fa apparire un distacco. Infatti, mentre *Iošua* significa *YHWH salva*, l'angelo interpreta il significato dell'imposizione del nome come *Gesù salva*.

Queste parole concludono l'annuncio a Giuseppe. Esse sono le prime a dire la vocazione di Gesù e quali ne saranno gli effetti. L'angelo afferma che Gesù «salverà il

l'individuo (Gb 33,27). Il verbo *g'l* (riscattare) si trova spesso insieme con *pdh*. Come distinto da *pdh*, *g'l* denota un'azione personale o familiare fra le parti coinvolte (Rt 2,20; 3,12; 4; Ger 32,6ss; Lv 25,25ss). Il termine *g'l* è usato dall'esilio in poi, per interpretare la liberazione dall'Egitto (Es 6,6) e la speranza per un altro atto analogo di riscatto è fondata su quel primo atto di liberazione (Is 63,9). Per dare sicurezza di salvezza promessa e per stabilire la base del messaggio del profeta abbiamo in Is 47,4, per la prima volta Jahvé designato *g'l* (redentore). In Is 44,22-23, salvezza e perdono dei peccati sono promessi insieme.

In genere «perdono», non è un tema esilico e postesilico nelle sue varie forme d'espressione, ma in questi periodi è testimoniato con frequenza considerabile e ottiene un interesse più sostanziale che prima. Il periodo postesilico è il collocamento esclusivo per l'espressione «perdono». Da una parte è connesso con l'esperienza e l'interpretazione dell'esilio quale punizione di Jahvé e il nuovo inizio è oggetto di speranza e di grazia, dall'altra parte è associato con una forte coscienza del peccato e dell'allontanamento dell'uomo da Jahvé.

Se Dio elegge un popolo e rende accessibile all'uomo la comunione con lui, allora occorre anche nell'AT l'accettazione del peccatore, anche se questo è piuttosto narrato che espresso concettualmente. L'azione di Dio precede quella dell'uomo, come il rivolgersi divino verso l'umanità precede la risposta d'obbedienza (Es 19,3-8). Ciò che Dio fa per Israele (Dt 7,6-11) e ciò che conseguentemente risulta per gli uomini che appartengono all'AT è modello per ciò che Dio desidera per tutti gli esseri umani, perché Dio è il Dio di tutte le nazioni (Is 44,1-5; etc.). Cf. H.D. Preuß, *Old Testament Theology*, 2 Vols, (Louisville, KY; Edinburgh 1995/1996), 177-184.

<sup>60</sup> Più volte Matteo inserisce il verbo «salvare» per mostrare compimento di quel significato. Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 23. E' una concezione giudaica diffusa che messia sarà salvatore del suo popolo. Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 121. L'era messianica non deve essere pensata come assenza di peccato, cf. Str-B, I, 73s.

<sup>61</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 210; D.A. Hagner, *Matthew*. I, 19. Cf. GGNT, § 277,3.

<sup>62</sup> Cf. R.E. Brown, *Birth*, 131; Davies – Allison, *Matthew* I, 209-210. Questi autori indicano che *YHWH salva* era un'etimologia popolare del nome proprio *Gesù*. Il nome era molto frequente fra i giudei fino alla fine del 2° sec.d.Cr. Cf. W. Foerster, «*Išson*», GLNT, IV, coll. 909-933.



suo popolo dai suoi peccati». La natura dei peccati non è precisata e niente è detto della modo in cui Gesù compirà la sua missione, ma il sacrificio espiatorio deve essere in vista (cf. 1,21 con 26,28). L'annuncio dell'angelo presenta dunque in modo globale la vocazione di Gesù<sup>63</sup>.

### 3.3 *Il popolo che Gesù salverà*

Un'altra modifica nella spiegazione dell'angelo è che «il suo popolo» (*ton laon autou*) sostituisce «Israele» del Sal 130,8. Chi è il popolo di Gesù? In Lc 1,77 «suo» è riferito a Dio<sup>64</sup>, qui a Gesù. Il popolo è definito in rapporto a Gesù (*autou*) e può designare il popolo di cui fa parte, o il popolo che è radunato intorno a lui, di cui egli è il Messia e che gli «appartiene».

In Mt il termine *laos*<sup>65</sup> rimanda senza ambiguità (eccetto 4,16) al popolo d'Israele<sup>66</sup>, mai alla comunità dei discepoli o ad un altro gruppo. La predicazione di Gesù è coerentemente limitata da Mt «alle pecore perdute della casa d'Israele». La ricorrenza in 1,21 compare appunto dopo che l'angelo ha indicato a Giuseppe figlio di Davide, il nome che egli doveva imporre. Una funzione della genealogia e dell'annunciazione a Giuseppe è di mostrare come Gesù s'iscrive nella linea davidica e dunque sua comunione di destino con i figli d'Israele di cui egli è il Messia promesso (cf. 4,23).

Un'altra posizione è quella di identificare *laos* con la *Chiesa* di cui la comunità matteana dei discepoli di Gesù fa parte. Essa è composta dai giudei, ma anche dai pagani che sempre di più accolgono il messaggio del vangelo. In questa linea viene indicato il fatto che Gesù, in 16,18 parla della «sua Chiesa» e in 21,43 (cf. 21,23) egli fa

<sup>63</sup> Cf. J. Miler, *Les citations d'accomplissement dans Matthieu* (AnBib), Rome 1999, 26-27.

<sup>64</sup> Cf. Lc 1,77: «per dare al suo popolo (dell'Altissimo, v.76) la conoscenza della salvezza nella remissione dei loro peccati» (cf. Lc 1,10.17.21.47.68.69.71; 2,10.11.30.32).

<sup>65</sup> Il termine *laos* compare in Matteo 14 volte [Mc 2; Lc 36; Gv 3; NT: 142 (At 47!)]. In 2,4 nell'espressione «i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo», che sono convocati da Erode per informarlo sul tempo e luogo della nascita del Re Messia. Poi ricorre per quattro volte nell'espressione «i capi dei sacerdoti e gli anziani del popolo»: questo gruppo avversario a Gesù lo interroga nel tempio sulla sua autorità (21,23), tengono un consiglio per arrestare con un inganno Gesù e farlo morire (26,3), sono mandatari della folla armata che arrestano Gesù (26,47) e infine tengono consiglio contro Gesù per farlo morire, lo mettono in catene e lo consegnano al governatore Pilato (27,1-2). Altre ricorrenze sono nelle citazioni AT (Michea e Isaia): «egli pascerà il mio popolo Israele» 2,6 e «il popolo immerso nelle tenebre» 4,16. Gesù caratterizza il popolo con le parole di Isaia: di cuore indurito (13,15), onora Dio solo con le labbra ma il cuore è lontano (15,8). In quattro ricorrenze il termine ha un significato popolare, generico, dal punto di visto puramente numerico: di moltitudine, folla, gente (4,23; 26,5; 27,25.64). Gesù svolge la sua attività di predicazione e guarigioni nel [in mezzo al] popolo (4,23) e infine, restano le ricorrenze in cui le autorità influiscono la reazione del popolo (26,5; 27,25; 27,64).

<sup>66</sup> Così, Luz, *Matthew 1-7*, 121, che indica qui come *suo popolo* il popolo di Dio dell'Antico Testamento.

riferimento ad un *ethnei* cui sarà dato il regno di Dio<sup>67</sup>. Questo *ethnei* s'opponne non al popolo d'Israele ma ai grandi sacerdoti e ai farisei da cui egli si distingue. Infine abbiamo il fatto dell'attualizzazione nella citazione di Is 7,14<sup>68</sup> insieme a quello che mentre nell'AT l'autore della salvezza è Dio solo, ora nella rivelazione dell'angelo è Gesù.

Non riconoscere che Israele nel popolo designato come beneficiario della salvezza portata da Gesù, significherebbe fare una lettura riduttrice del vangelo di Matteo, di cui tutta la dinamica mira a mostrare che in Gesù la salvezza arriva a tutte le nazioni (cf. la fine del vangelo). Ma anche passare troppo presto alla Chiesa come popolo della nuova alleanza radunato da Gesù con l'esclusione del popolo che lo ha rigettato (27,25: «tutto il popolo»), non fa giustizia alla lettura di compimento di Matteo.

Una soluzione che pretende rispettare l'ambiguità del termine in questo contesto dà al termine una designazione mista: Israele in un senso primo e storico, Chiesa secondo la rilettura della comunità matteana<sup>69</sup>. In modo più naturale e nel contesto immediato del racconto dell'annunciazione a Giuseppe, il popolo designato con *laos* è il popolo di Israele. Inoltre si costata che se si accetta una relazione fra la salvezza e la presenza di Dio, la traduzione attualizzante in 1,23 rimanda a un gruppo particolare. La realtà della salvezza e dunque il compimento hanno raggiunto un gruppo che costituisce il riferimento del pronome personale «noi» in 1,23. Questo gruppo che Mt non designa mai come popolo, non s'identifica con il popolo di Israele. Il narratore per lo meno ne fa parte come i giudeo- e pagano-cristiani. Il momento presente dell'enunciato resta purtroppo sotto il segno del compimento futuro perché tutti, giudei e gentili non hanno ancora accolto la salvezza<sup>70</sup>.

Il *laos* è dunque il popolo di Israele. Nella salvezza che Gesù realizza per loro, Dio compie la sua presenza in mezzo a un gruppo che oltrepassa i confini di Israele e include le nazioni. La Chiesa, che Matteo non considera come un popolo al modo di Israele, è il gruppo radunato da Gesù e che accoglie la salvezza che egli realizza in Israele.

---

<sup>67</sup> La sostituzione di «Israele» del Sal 130,8 con «il suo popolo» è in accordo con i riferimenti distinti di Matteo alla chiesa di Gesù (16,18) e al regno di Gesù Figlio dell'uomo (13,41; 16,28; 20,21). Questi riferimenti, insieme al trasferimento del regno a un nuovo popolo (21,43; cf. 21,23) identificano «il suo popolo» con l'ecclesia di tutti i popoli, giudei e pagani (come popolo del re messianico che è insieme Figlio di Davide e di Abramo), discepoli e credenti che accolgono il suo vangelo, quelli che lo chiameranno e lo riconosceranno come Emmanuele (v.23). Il significato di *autōn* (v.21) può avere sia il senso di plurale collettivo sia quello plurale ed è riferito insieme con *kalesousin* (v.23) a «suo popolo». Così la maggioranza dei commenti. Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 24; W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 210; D.A. Hagner, *Matthew*. I, 19-20; H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar*. 1, 1, 158-159.

<sup>68</sup> Come indizi di attualizzazione di Is 7,14 abbiamo: la trasformazione di *ella lo chiamerà* (TM) o *tu lo chiamerai* (Lxx) in *loro lo chiameranno* e la traduzione del nome *Emmanuele*.

<sup>69</sup> Cf. H. Frankemölle, *Jahwebund*, 16.211-218.

<sup>70</sup> Cf. J. Miler, *Les citations d'accomplissement*, 27-29.

### 3.4 *La salvezza dai peccati*

La sorpresa consiste nel contenuto della salvezza che il Messia Figlio di Davide porta: *apo ton hamartiön*. Questo rileva il carattere morale e religioso – come opposto a quello politico – della liberazione messianica. La liberazione rimuove il muro del peccato fra Dio e il genere umano, invece niente è detto dell'oppressione delle potenze governanti. Nelle attese messianiche tipiche dei giudei, la salvezza dai peccati ha il secondo posto dopo quella dall'oppressione politica<sup>71</sup>.

Sul *come* esattamente Gesù salva, il versetto non è molto illuminante, ma il sacrificio espiatorio deve essere in vista. L'angelo annuncia la salvezza che sarà realizzata nella passione e risurrezione (c.26-28) dopo essere stata figurata nelle gesta di guarigione (8,17; 9,21-22; 14,36) o racconti simbolici (8,25; 14,30). Egli apre ugualmente nel seguito della storia (non raccontata nel vangelo) la realizzazione in tutti della salvezza manifestata in Gesù (cf. 28,19)<sup>72</sup>.

Mt 2,6 presenta Gesù nel suo ruolo di re davidico come *re-pastore*, con la promessa: «egli pascerà il mio popolo Israele». Matteo fornisce contenuto specifico per questo concetto nel contesto più largo del suo vangelo. Da una parte il concetto punta indietro a 1,18-25 e promette salvezza dai peccati, perché la funzione principale di un pastore era accanto a quella di guidare il suo gregge, di liberare il gregge dal pericolo di distruzione. Dall'altra parte, Matteo descrive dei significati specifici quando Gesù compie questa salvezza nella passione narrativa, dove Gesù precisamente nel suo ruolo quale «Re dei giudei» o «Re di Israele» (27,11.29.37.42; cf. 20,28; 26,26-29) e quale «pastore» (26,31) muore per il suo popolo. Con questo, Matteo indica che il regno di Gesù è realizzato più perfettamente nell'atto di sacrificio del dare la sua vita per il suo popolo.<sup>73</sup>

Il suo ministero di guarigioni può anche essere pensato come salvezza, insieme agli insegnamenti e alla sua presenza (18,20; 28,20) rivelante in quanto incoraggiano e mettono in grado i credenti di ottenere una «migliore giustizia» (5,20). In Matteo, abbiamo sette dichiarazioni «io sono venuto» da parte di Gesù con l'uso del verbo *elthon* circa la sua missione: 5,17a.17b; 9,13b; 10,34a.34b.35 e 20,28. I primi sei detti sono collocati all'inizio del racconto sul suo ministero (c.5-10) e sono connessi con le proclamazioni definitive del suo incarico da parte di Dio di salvare dai peccati e di manifestare la sua presenza (1,21-23). Questa missione è portata avanti da Gesù con le sue parole e con le sue opere. L'ultimo detto (20,28, prima dell'entrata in Gerusalemme) serve ad estendere questa prospettiva alla sua morte e risurrezione<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 24.

<sup>72</sup> Cf. J. Miler, *Les citations d'accomplissement*, 26-27.

<sup>73</sup> Cf. D.R. Bauer, «The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative», 311-312.

<sup>74</sup> Nelle sue parole e opere, il popolo incontra la presenza di Dio e la sua opera salvatrice, imparando a capirne anche il significato come succede in 4,17-25 (Gesù proclama, chiama i discepoli, guarisce ed esorcizza, predica ed insegna). Dal nome «Gesù» e il costante accento su «egli» o «lui» risulta un richiamo alla sua nomina e incarico divino di salvare dai peccati (1,21). Il regno dei cieli (4,17)

Infine, Matteo sembra pensare alla salvezza dai peccati in una varietà di modi<sup>75</sup>. Ma soprattutto la passione sta qui all'orizzonte, perché è nella crocifissione che Gesù ha versato il suo sangue «per il perdono dei peccati» (26,28). In questo modo l'intero vangelo è da leggere in vista della sua fine<sup>76</sup>. In più Matteo 1,21 indica dall'inizio che nonostante l'insistente domanda di Matteo di «giustizia umana» (5,20), la salvezza è un dono di Dio, fatto che sarà ripetuto in 20,28 e 26,28.

#### 4. La citazione dell'AT: in Gesù – «Dio con noi» (v.22-23)

##### 4.1 L'introduzione della citazione

Nel v.22-23, Matteo trasmette non solo il significato del messaggio dell'angelo, ma dell'intero racconto (*touto de bolon*): con la citazione di Is 7,14 (v.23) e con l'introduzione della citazione (v.22), accentuando il tema del compimento delle promesse di Dio.

La formula di compimento (*plēroō*-formula) è una caratteristica di Matteo<sup>77</sup> (1,22-23; 2,15.17-18.23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,14-15.35; 21,4-5; 26,56; 27,9-10) e serve per mettere in evidenza che, la venuta di Gesù è in continuità con la fede e la storia dell'AT e si trova all'interno del progetto divino. Essa ha alcuni paralleli nei LXX (1Re 2,27; 8,115; 2Cr 6,4; 36,21-22; Esd 1,1) ma si riscontra più frequentemente nel NT, in particolare nei vangeli e negli Atti (Mc 14,49; Gv 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24; At 1,16).

*Touto de bolon* indica tutte le notizie del contesto che precede, il perfetto *gegonen* (a meno che non sia aoristo<sup>78</sup>) marca un significato continuato (cf. 21,4; 26,56); *hina*

---

implica la potenza e presenza salvatrice di Dio, in atto per mezzo di Gesù. In accordo con il diffuso pensiero che malattia e peccato sono strettamente connesse, le guarigioni ancora suggeriscono salvezza dal peccato. Al livello tematico le proclamazioni di 5,17 collocano la missione di Gesù in relazione alle scritture, come appunto 1,21-23 articola l'incarico di Gesù da parte di Dio in termini di Scrittura. Così Gesù fa conosciuta la volontà di Dio e mette il popolo adatto a identificare e sperimentare la presenza di Dio e sua benedizione (5,3-12). Cf. W. Carter, «Jesus' "I have come" Statements in Matthew's Gospel», 44-47.

<sup>75</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 210.

<sup>76</sup> Attraverso la storia d'Israele, Dio si è rivelato come un Dio della salvezza. Nella venuta di Gesù Messia, la prerogativa divina è trasferita a Gesù. Cf. D. Klassen-Weibe, «Matthew 1,18-25», 394.

<sup>77</sup> Matteo ama le espressioni di compimento come: (*hina*) *plērōthē* (Mt 9; Mc 0; Lc 1), *touto ... gegonen hina* (Mt 3; Mc 0; Lc 0), *to brēthen* (Mt 12; Mc 0; Lc 0) e *dia tou prophētou* e simili costruzioni (Mt 13; Mc 0; Lc 1). Dalle 20 ricorrenze in Matteo del verbo *plēroō*, per 11 volte è usato per compimento di un testo citato, 3 volte compimento delle scritture in generale, mentre il resto di 6 ricorrenze dà un senso profano.

<sup>78</sup> Cf. GGNT, § 342-343.

indica progetto divino e il passivo *plerōthē*.<sup>79</sup> implica l'azione di Dio<sup>80</sup>. Nel suo insieme, la frase guarda verso il futuro, per un compimento garantito da ciò che precede. La costruzione al passivo *to brēthen* «ciò che fu detto» indica che la parola è detta dal Signore (l'azione di Dio), mentre il profeta è soltanto un canale (*dia*), uno strumento di Dio (cf. Ez 38,17; Dn 9,10; Eccli 1, prologo; Lc 1,70).

In altre citazioni Matteo menziona il nome del profeta Isaia quando lo cita esplicitamente, qui invece, «dal Signore» sostituisce il nome del profeta. In questo modo Matteo insiste sul Signore come destinatario dell'oracolo di Isaia (*hupo kurion*) anche se la forma passiva *to brēthen* indicava già chiaramente che «il Signore» ne è l'origine. Quest'insistenza assieme all'assenza della menzione del nome del profeta<sup>81</sup>, ha il risultato che, nella citazione, il «figlio» che «chiameranno *Emmanuele*» viene associato con il Signore. Lo stesso fenomeno si ripete in 2,15: «perché si adempisse ciò che fu detto «dal Signore» per mezzo del profeta: *Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio*» (cf. 22,31 in contrasto con Mc 12,26 e Lc 20,37).

Tale presenza dell'espressione *hupo kurion* converge con la cristologia di Matteo del Figlio di Dio: in ciascuno dei testi introdotti da questa formula (si trova soltanto in queste due formule di introduzione), il riferimento è fatto a Gesù come «figlio». Il «figlio» è il Figlio del Signore. Matteo vuole che il «figlio» sia associato con Dio<sup>82</sup>. Questa associazione accentua la figliolanza divina di Gesù, tema preminente nel vangelo di Matteo. Inoltre la figliolanza divina collega con la divinità «Dio con noi»<sup>83</sup>. Anche se non abbiamo qui il titolo (perché Matteo ne riserva la diretta comunicazione

<sup>79</sup> I primi usi in Matteo del verbo *plerōō* non indicano opere di Gesù. Nelle prime quattro ricorrenze, Gesù non è in grado di agire. In cinque (1,22; 2,15.17.23; 4,14), dalle sei (3,15) ricorrenze iniziali, il verbo indica compimento di un passo della Scrittura; questo mostra che ciò che avviene nella concezione, nascita, e vita di Gesù, è da interpretare come messa in atto dei progetti di Dio affermati prima nelle Scritture. Il fatto che la seguente ricorrenza (5,17b) è collocata all'interno del «Sermone sulla montagna» sottolinea che Gesù compie i progetti di Dio anche nel suo insegnamento e predicazione, come nelle sue azioni. «*By his teaching he saves from sins and manifests God's presence by making God's will known and enabling people to identify and experience God's presence and blessing (5,3-12)*». Cf. W. Carter, «Jesus' "I have come" Statements in Matthew's Gospel», 52-54.

<sup>80</sup> Cf. At 3,18: «Dio ha adempiuto così ciò che aveva annunciato per bocca di tutti i profeti».

<sup>81</sup> L'assenza del nome di Isaia non è di per sé significativa al inizio del racconto. La menzione del nome del profeta in certe formule di introduzione di citazione dall'AT che seguono più avanti in Matteo (2,17; 4,14; 8,17; 12,17; 27,9) è al contrario assai più significativa. Cf. J. Miler, *Les citations d'accomplissement*, 20, n.26.

<sup>82</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 214; R. Pesch, «Der Gottessohn im mathäischen Evangelienprolog», 395-340.

<sup>83</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 24; D.A. Hagner, *Matthew*. I, 20. Cf. J. Noland, «No Son-of-God Christology in Matthew 1,18-25», 3-12, secondo cui non c'è una cristologia del «figlio di Dio» in Mt 1,18-25, i tre elementi che la indicherebbero (lo Spirito Santo, il Signore e Emmanuele) sono subordinati all'intenzione principale di iniziativa di Dio all'incorporazione di Gesù nella linea davidica. Il «di più» che c'è non è precisato e solo lo sviluppo del racconto di Matteo lo può dire.

a Dio stesso (2,15; 3,17; 17,5; cf. 16,16-17), l'idea della figliolanza divina è fortemente presente e questo prepara l'affermazione che Gesù è Figlio di Dio<sup>84</sup>.

L'origine divina di Gesù è già suggerita nei v.16.20 con l'uso passivo del verbo *gennaō* quale circumlocuzione per l'attività divina. Matteo descrive chiaramente Gesù come il figlio di Dio nella pericope quando afferma per due volte che è concepito *ek pneumatos hagiou* (v.18.20). Ancora più del fatto che Gesù è figlio di Davide, Matteo vuole comunicare che Gesù è figlio di Dio e la sua intenzione è di mostrare che la figliolanza divina di Gesù è iniziata nella concezione. Così la nostra pericope è il *background* di ciò che più tardi Gesù rivendica nel confronto dei farisei (22,41-46) che Messia non è soltanto il figlio di Davide, ma molto di più, il Signore di Davide e figlio di Dio<sup>85</sup>.

In Mt 9,3, per evitare ogni implicazione che Gesù non sia Dio e dunque non potrebbe perdonare peccati, Matteo omette l'osservazione di Mc 2,7c e Lc 5,21c «ma solo Dio può perdonare peccati». Ora come si è visto nella citazione dal Sal 130,8, Mt 1,21 sostituisce Jahwè che opera come «redentore dei peccati» con Gesù (*autos*). Così Gesù è «Dio con noi» (v.23) non in una presenza statica ma nella sua (funzionalità salvatrice di perdono) azione salvatrice. Quest'interesse per il perdono dei peccati non può essere interpretato se non che Dio stesso – in Gesù - opera<sup>86</sup>.

#### 4.2 *La citazione di compimento*

Per la designazione di Maria come «vergine» (Mt 1,23; cf. Lc 1,27) Matteo si rimanda a Is 7,14 (LXX), una predizione indirizzata alla «casa di Davide» (Is 7,13). Con questo si chiarifica non solo la strada per una concezione miracolosa ma anche per l'incarnazione di Dio stesso<sup>87</sup>. La citazione offre conferma scritturale per il racconto mostrando che l'origine di Gesù è secondo le Scritture<sup>88</sup>. Nello stesso tempo, mediante la citazione evidenzia quelli che lo chiameranno *Emmanuel* e riconosceranno l'essere e l'agire divino manifestati in Gesù. L'enunciato citato differisce d'una parte

<sup>84</sup> Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 121.

<sup>85</sup> Cf. D. Klassen-Weibe, «Matthew 1,18-25», 393.

<sup>86</sup> Cf. H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar*, 1, 158: «... alle Anwesenden "erschrecken und Gott priesen, der den Menschen solche Vollmacht gegeben hat" (9,8), dann wird die Übertragung der bis dahin allein Jahwe zugebilligten Vollmacht auf Jesus als Immanuel deutlich». Cf. W.C. van Unnik, «*Dominus vobiscum*», 270-305.

<sup>87</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 24.

<sup>88</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*, I, 20. Includendo la citazione di Is 7,14 si ha l'effetto della connessione di Gesù con il compimento della promessa fatta alla casa di Davide, sottolineandosi così la legittimità dell'asserzione che Gesù è figlio di Davide. Cf. D. Klassen-Weibe, «Matthew 1,18-25», 392. La forza del testo di Is 7,14 sta nel nome: sarà chiamato Emmanuel perché Jahwè interverrà presto per salvezza e sarà col suo popolo (cf. la nomina dei figli di Osea). Purtroppo il giudaismo di più tardi non ha interpretato Is 7,14 in senso messianico, almeno non c'è evidenza positiva. L'applicazione di Is 7,14 a Messia è evidentemente specifica cristiana. Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*, I, 213.

dal discorso dell'angelo con il quale è messo in relazione, d'altra parte dalle versioni di Is 7,14.

Le parole di Is 7,14 *idou hē parthenos en gastri hexei kai texetai buion*, hanno il proprio contesto storico e il loro primo livello di significato. Il profeta promette come segno al re Acaz e alla casa di Davide la nascita di un figlio regale e parla di un futuro immediato (Is 7,15-8,22). Un secondo livello di significato e più profondo apparve ai giudei di più tardi, considerando il nome dato al bambino «Emmanuele» (Is 8,8.10) e i passi circostanti che descrivono la caduta dell'epoca d'oro con giudizio dei malvagi e la benedizione dei giusti (Is 2,2-4; 9,2-7; 11,1-16). Questo era il senso ultimo nel quale la presenza di Dio soleva manifestarsi in Israele: il figlio promesso in Is 7,14 divenne identificabile come quel figlio di Davide che porterà l'aspettato regno di sicurezza e giustizia.

I traduttori greci di Is 7,14 (circa III sec. a.C.) hanno guardato il passaggio come avente un significato più profondo e non ancora realizzato. Essi hanno scelto di tradurre l'ebraico *'almâ*<sup>89</sup> («giovane donna», che può o no essere vergine) con la parola greca *parthenos* (specificamente «vergine») e non con *neanis* («giovane donna», come più tardi  $\sigma'$ ,  $\alpha'$  e  $\theta'$ , i quali erano presumibilmente a conoscenza della lettura cristiana), per accentuare le associazioni sovranaturali che comporta l'identità e opera di questo figlio. Qui, Matteo non solo introduce la citazione con la formula di compimento ma anche conforma il vocabolario del racconto a quello della citazione.

Citando Isaia, Matteo segue i LXX con due piccole differenze. Prima, invece di *lēmpsetai* o *sullambanei* ( $\sigma'$ ,  $\alpha'$  e  $\theta'$ ), legge *hexei*<sup>90</sup> ( $\kappa$ , A, Q, in LXX) mettendo in evidenza con il futuro (contro l'aggettivo o il participio *hārāb* del TM) l'intenzione predicativa di Isaia e contribuisce così alla nota di compimento di Matteo. Seconda, sostituisce il singolare *kalesei* col plurale *kalesousin*. Qui può aver preferito un plurale impersonale o collettivo a causa del pensiero semitico (cf. 5,15; 7,16; 9,17) oppure ha preferito il

<sup>89</sup> *'almâ* è una parola ebraica poco utilizzata, generalmente porta l'implicazione di verginità (eccezioni in Ct 6,8; Pv 30,19) ed è tradotta tipicamente dai LXX con *neanis*, ma è *betūlā* il normale termine ebraico per una vergine, benché anche qui si possano citare delle eccezioni (possibile Gl 1,8; da notare il bisogno di ulteriore qualifica in Gn 24,16). *Parthenos*, la traduzione usuale di LXX per *betūlā*, sta per *'almâ* soltanto in Is 7,14 e Gn 24,43. La castità di *parthenos*, mentre ordinariamente è implicata (come in Mt 25,1.7.11) non lo è sempre (Gn 34,3). La parola si intende «vergine» dal contesto, anche se questo non lo è necessariamente dal significato della parola. Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 214; U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 122.

<sup>90</sup> Secondo TM, una giovane donna concepirà o porta un bambino (il tempo è ambiguo) e nascerà un figlio. Secondo LXX, una vergine concepirà e nascerà un figlio; cioè vuole dire probabilmente soltanto che lei che adesso è vergine, più tardi concepirà e nascerà un figlio (alcun miracolo è coinvolto). Se TM è capito similmente, allora AT non prevede chiaramente un evento come quello descritto in Matteo. Questo insieme alla mancanza di evidenza pre-cristiana per l'interpretazione messianica di Is 7,14, concludono che una riflessione sulla profezia di Isaia non era una causa sufficiente per la fede nella concezione verginale di Gesù. Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 214.

plurale in accordo con 1,21: sono salvati dai loro peccati, tutti quelli che chiamano Gesù *Emmanuele*: la terza plurale, ha come soggetto la chiesa<sup>91</sup>.

Questa revisione trasforma la citazione in una predizione della confessione della chiesa. Così come in v.21 «tu (Giuseppe figlio di Davide) lo chiamerai Gesù», perché «egli salverà il suo popolo dai suoi peccati», così ora «loro (il “suo popolo”, v.21) lo chiameranno Emmanuele». Essi sono la chiesa, il popolo che egli salva, ed egli li salva perché lo riconoscono come *Emmanuele*<sup>92</sup>.

#### 4.3 Il significato di «Emmanuele»

La traslitterazione<sup>93</sup> di *Emmanuele* (così anche i LXX) dà possibilità a Matteo di evidenziare il significato del titolo con una traduzione (solo qui in Mt; cf. Mc 5,41; 15,22.34; Gv 1,41; At 4,36) che accentua la divinità di Gesù. Egli è col suo popolo per salvarlo dai suoi peccati, non semplicemente nel nome di Dio, ma come Dio.

L'espressione *Meth' hēmōn ho Theos* è da Is 8,8 LXX (cf 8,10) e traduce l'*Emmanuele* di Is 7,14, che non è un nome personale ma un nome che descrive il compito che questa persona adempirà. L'ordine delle parole dell'espressione è quello dell'ebraico *Emmanuel ... meth' hēmōn ho Theos*, dove *meth' hēmōn* è probabilmente avverbiale, «con noi è Dio». Il senso è che nella venuta di Gesù Cristo, lo spirito di Dio diventa unicamente presente fra gli uomini. La presenza di Gesù con i discepoli è un tema matteoano (cf. 18,20; 25,31-46; 28,20), mentre il Dio Padre al contrario si dice che è nei cieli (6,9)<sup>94</sup> senza però implicare con questa assenza sulla terra.

<sup>91</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 214; H. Frankemölle, *Jahwebund*, 16-18.

<sup>92</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 25. In Mt 1,23-25, l'iscrizione semantica del nome personale Gesù diventa più pronunciata. Qui, al nome personale Gesù quale significante è dato un significato: «Dio con noi»; da parte del narratore è data chiaramente al lettore l'interpretazione del nome. La simmetria di senso fra Emmanuele e il nome personale Gesù è chiara quale «Dio con noi». Entrambi sono semanticamente relazionati a «Dio con noi»: dalla ripetuta enfasi sul «suo nome» e dalla struttura di comando – obbedienza di Mt 1,21-25. Cf. F.W. Burnett, «The Undecidability of the proper Name 'Jesu' in Matthew», 128.

<sup>93</sup> Matteo non è interessato a «Emmanuele» come nome reale o titolo per Gesù (il termine non compare più nel vangelo e l'angelo ha già comandato a Giuseppe di chiamare il figlio Gesù, ciò che egli fa [v.25]), è invece estremamente interessato al significato del nome: la sua traduzione del nome (cf. Is 8,10) richiama l'attenzione al suo significato. Cf. D. Klassen-Weibe, «Matthew 1,18-25», 394. «Mit Immanuel vertritt Matthäus eine hohe Christologie, die seiner Meinung nach der in Mk 1,1 stehende Titel “Sohn Gottes” so wohl nicht leisten konnte. Bei Matthäus ist “Sohn Gottes” zwar nicht ein Titel unter anderen (vgl. 2,15; 3,17; 4,3.6; 8,29; 14,33; 16,16; 17,5; 27,40.43.54), aber bedarf der Absicherung und der Erklärung, weswegen Matthäus ihn wohl in seiner Überschrift gestrichen hat. Matthäus kam es noch auf eine stärkere Identifizierung in der Funktion an, um eine Identität in dieser Hinsicht (nicht um eine Wesens-Identität). Dazu dienten ihm die Titel “Jesus” und “Immanuel”». Cf. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar* 1, 156.

<sup>94</sup> Non è espressione della trascendenza (proprietà per cui Dio si eleva sublime al di sopra di ogni cosa terrena) quale lontananza. L'espressione lo distingue da altri padri; nella sostituzione di Dio



Se 1,23 va insieme con 28,20, allora *egō* corrisponde a *Theos* (nel significato di Emmanuele): in Gesù, Dio è presente in mezzo al «suo popolo» per compiere la loro salvezza. *Meta* con il genitivo in Matteo quasi sempre significa «in compagnia di» (cf. 2,11; 5,25; 8,11; 9,15; 12,3; 16,27): così, si applica più facilmente al Figlio che al Padre. Matteo evidenzia il significato di Gesù, come uno in cui l'attiva presenza di Dio, cioè il favore, l'aiuto e la benedizione divina si sono manifestate<sup>95</sup>. Secondo la tradizione giudaica, mentre Dio è stato «con» il suo popolo nel passato (ad. es. Nm 23,21; Dt 2,7), lo sarà in modo speciale «con loro» nei tempi messianici (Is 43,5; Ez 34,30; 37,27; Zc 8,23; Ap 21,3).

Portando la presenza di Dio all'uomo egli porta la salvezza promessa, che è anche il significato del nome «Gesù» (v.21b). Il fatto che l'interesse di Matteo già qui posa primariamente sull'espressione «Dio con noi», parla contro l'opinione che l'idea di Gesù figlio di Davide sia il motivo dominante di tutto il prologo<sup>96</sup>. Già l'uso di *bolon* (v.22) indicava che il tema cristologico è infatti il più importante ma non l'unico motivo nella citazione di Is 7,14. La parola profetica che è compiuta nell'intero racconto di nascita e «da nascita da una vergine», fanno anche parte di *bolon*.

Già l'allusione all'«essere con noi» di Dio penetra l'intero vangelo (17,17; 18,20; 26,29.38.40). Ma attraverso «*Io sono con voi* per sempre, fino alla fine» del v.28,20, Matteo ha creato un'inclusione che inquadra il suo intero vangelo con un tema basilare: la presenza del Signore esaltato con la sua comunità lo mostra come Emmanuele, Dio con noi<sup>97</sup>.

Con la citazione di Is 7,14 Matteo aggiunge un nuovo elemento al racconto (dell'imposizione del nome Gesù). Per lui è importante il fatto che Gesù è Emmanuele. Con questo egli punta dall'inizio sulla realtà viva della comunità, «con» cui Gesù sarà sempre, fino alla fine dei tempi (28,20). Così una dimensione puramente storica del suo racconto della nascita di Gesù è troncata sin dall'inizio. Gesù non è una figura del passato, ma uno che accompagna e guida la sua comunità. La nostra pericope e quella finale di 28,16-20 stanno in relazione reciproca. Mentre 28,16-20 vuole mostrare che il risorto non è altro che il terreno e che essere cristiano significa osservare i

---

con Padre, la formula accentua maggiormente l'interessamento di Dio per l'uomo. Il significato di «nei cieli» è da cercare pensando al cielo quale punto di partenza dell'azione salvifica divina, non è designazione precisa di un luogo, ma l'indicazione di un punto di partenza. Questa generale qualificazione di «Padre che è nei cieli» è continuamente utilizzata per proclamare che la suprema determinazione delle cose viene dal mondo celeste. Ciò che lassù è perfetto, quaggiù deve essere attuato come regno di Dio. La determinazione «celeste» o «dei cieli» è aggiunta in due terzi dei passi in cui Dio è chiamato «padre», il che indica quanto sia importante questa denominazione. Più della metà dei testi rimanenti è costituita da enunciati di Gesù sul Padre suo, in cui l'aggiunta è superflua. Cf. G. Schrenk, «*patēr*», *GLNT*, X, coll. 1225s; H. Traub, «*ouranos*», *GLNT*, VIII, coll. 1455-1561.

<sup>95</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*. I, 217; Cf. Gv 1,1-5; 20,28.

<sup>96</sup> Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 121-122.

<sup>97</sup> Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 122; D. Klassen-Weibe, «Matthew 1,18-25», 395; H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar*.1, 156-157.

comandamenti del Gesù terreno, la nostra pericope 1,18-25 chiarifica che il terreno non è altro che l'esaltato Gesù, che è «con» la sua comunità<sup>98</sup>.

### 5. Il compimento delle promesse e l'obbedienza di Giuseppe (v.24-25)

I versetti conclusivi 24-25 descrivono il compimento, da parte di Giuseppe, del celeste comando rivelato dall'angelo del Signore. Il v.24 esibisce una «formula di compimento» dell'AT (Es 7,10; Nr 20,27; Lv 8,4; Gb 42,9) mostrando così l'obbedienza esemplare del giusto Giuseppe e il completo compimento delle parole divine trasmesse per mezzo dell'angelo e delle scritture. Così il contenuto di 1,20-23 determina il comportamento di Giuseppe in 1,24-25. Poiché l'angelo gliel'ha comandato, egli prende con sé Maria sua moglie e poiché secondo Is 7,14 da una vergine nascerà un figlio, Giuseppe non la conosce prima che nasca il figlio<sup>99</sup> e infine, poiché l'angelo gli ha comunicato il nome, Giuseppe chiama il suo figlio «Gesù».

La tradizione biblica ha l'abitudine di osservare che i visionari *si alzano* dopo un incontro divino (ad.es. Ez 2,1-2; Dn 8,27; Lc 1,39). Così *egertheis*<sup>100</sup> indica Giuseppe come esempio di immediata obbedienza. Il riferimento al suo sonno rimanda all'apparizione angelica *kat' onar* (v.20). *Epoiësen hōs* è tipica dizione di Matteo specialmente quando egli vuole accentuare opere di obbedienza (cf. Mt 21,6; 26,19; 28,15-16). Il parallelismo fra v.20c.21b e v.24c.25b, che usano lo stesso vocabolario, ancora più accentua la correlazione fra le parole dell'angelo e l'obbedienza di Giuseppe. Per il fatto che Giuseppe *«prende con sé la sua moglie»* (*parelaben tēn gunaike autou*) completa il suo matrimonio con Maria, e con *l'imposizione del nome* (*ekalesen to onoma autou*) compie formalmente l'adozione di Gesù e gli assicura il posto nella linea davidica. Così diventa evidente, quanto effettivamente la pericope estende l'intenzione della lista genealogica dei v.1-17. Infine la ripetizione del nome *Iēsoun* rimanda al progetto di salvezza per cui egli è venuto (v.21) e al conseguente compimento del piano sovrano di Dio (v.20c).

Corrispondente all'«*io non conosco*» della tradizione dell'annunciazione a Maria (Lc 1,34), Matteo ha una dichiarazione: Giuseppe *ouk eginōsken autēn heōs hou eteken huion*. «Conoscere» era un eufemismo per i rapporti coniugali sia nel mondo greco sia in quello giudaico (Gn 4,1). Questa osservazione retrospettiva non implica necessariamente che Giuseppe e Maria siano entrati in normali relazioni maritali dopo

<sup>98</sup> Nello stesso tempo, Matteo (un vangelo della legge e dei comandamenti) contiene all'inizio una chiara indicazione della grazia che avviene per mezzo di Gesù Cristo. Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 122-123.

<sup>99</sup> Matteo è interessato all'idea di obbedienza. Così Giuseppe essendo giusto, compie la predizione di Is 7,14 anche per il fatto che Maria come vergine partorisce il figlio. Cf. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 122.

<sup>100</sup> Matteo ama utilizzare il verbo *egairo* (Mt 36; Mc 19; Lc 18) e specialmente la forma *egertheis* (Mt 8-9; Mc 0; Lc 1) che è assente nei LXX.

la nascita di Gesù. Infatti, *heōs* seguendo ad una proposizione negativa (*ouk...*) non contiene l'idea di un limite che termini la precedente azione o stato (cf. Gn 49,10 LXX; Mt 10,23; Mc 9,1)<sup>101</sup>. Infine, con l'aoristo *eteken huion* c'è da notare che, in corrispondenza al futuro *texetai* dei v.21.23, la promessa è divenuta compimento.

### Conclusion

Il primo capitolo di Matteo è disegnato per annunciare «chi» è Gesù. Il titolo (v.1) e l'intenzione della genealogia (v.2-17), proclamano che Gesù è il Messia figlio di Davide e figlio d'Abramo: la storia del popolo di Dio ha raggiunto in lui il suo molto aspettato *telos*. La pericope v.18-25 continua ad accumulare appellativi e descrizioni generali, attraverso il ritratto di un meraviglioso misto di miracoloso e ordinario, divino e umano.

La sorprendente svolta riscontrata al v.16 trova la spiegazione nella straordinaria nascita di un figlio ad una vergine – questo è per opera dello Spirito Santo nel compimento dei propositi di salvezza di Dio per il suo popolo. Il centro dell'attenzione non è sulla nascita stessa, ma sul significato del figlio, sul ruolo che egli svolgerà nel compimento della volontà di Dio. Questo fatto si vede specialmente nell'importanza dell'imposizione del nome e nel contenuto dei nomi stessi «*Gesù*» ed «*Emmanuel*». Egli incarna insieme la presenza di Dio e la sua efficacia salvatrice. La persona di cui Isaia (fra gli altri) ha scritto, ora sta entrando nella storia e l'era del compimento adesso è iniziata.

Matteo raccontando la sua storia ne è anche interprete: centrando il racconto intorno alla citazione di Is 7,14, utilizzandone il vocabolario e premettendola con una formula introduttiva che accentua il compimento. Il racconto è insieme semplice e profondo, parla con entusiasmo e riverente discrezione. Egli usa formule stilistiche e la citazione dell'AT; attraverso la sua *haggada midrashica* è evidente la sua intenzione di far vivo e di trasmettere il significato teologico del suo racconto<sup>102</sup>.

Il Messia è Emmanuel «*Dio con noi*» e porta un nome dato dall'angelo del Signore, Gesù, il cui significato è: Egli salverà il suo popolo dai suoi peccati. Messia è un vero davidico – figlio legale di un davidico – e la sua nascita significa compimento della promessa fatta alla casa di Davide (Is 7,14). Egli è infine concepito per opera dello Spirito Santo (v.20.18) in altre parole la sua origine è in Dio.

La concezione sovranaturale, ci porta a ciò che è da considerare la seconda grande verità della pericope e Matteo ha una risposta anche al «come» di tutto questo. Attraverso il padre Giuseppe, Gesù ha la figliolanza davidica che è legale e non richiede discendenza (padre) biologica. Ma attraverso la madre biologica e

<sup>101</sup> Cf. R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary*, 25; W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew*.I, 219.

<sup>102</sup> Cf. D.A. Hagner, *Matthew*. I, 21-22.

concepimento dallo Spirito Santo, egli ha la figliolanza divina: la sua origine è più esaltata, è dall'alto, egli è generato da Dio stesso<sup>103</sup>.

### Bibliografia:

- Bauer, D.R., «The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative: A Literary Analysis», *CBQ* 57 (1995) 306-323.
- Bietenhard, H., «*sonoma*», *GLNT*, VIII, coll. 681-794.
- Brown, R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the infancy narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, London <sup>2</sup>1993.
- Burnett, F.W., «The Undecidability of the proper Name 'Jesus' in Matthew», *Semeia* 54 (1991) 123-144.
- Carter, W., «Jesus' "I Have Come" Statements in Matthew's Gospel», *CBQ* 60 (1998) 44-62.
- Conrad, E.W., «The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah», *CBQ* 47 (1985) 656-663.
- Davies, W.D. – Allison, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. I. I-VII (ICC)*, Sheffield 1988.
- Fenton, J.C., «Matthew and the Divinity of Jesus: Three questions concerning Mathew 1,20-23», in E.A. Livingstone, ed., *Studia Biblica 1978: II: Papers on the Gospels* (JSOT, Sheffield 1979), 79-82.
- Fiedler, P., «*hamartia*», *DENT*, I, coll. 173-182.
- Foerster, W. – Fohrer, G.G., «*σὸζῶ*», *GLNT*, XIII, coll. 445-542.
- Foerster, W., «*Jesous*», *GLNT*, IV, coll. 909-933.
- Frankemölle, H., *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums nach Matthäus»*, Münster 1973.
- Frankemölle, H., *Matthäus. Kommentar*. Band 1-2, Düsseldorf 1994-1997.
- Germano, I., «Nuova et Vetera in pericopa de sancto Ioseph (Mt 1,18-25)», *VD* 46 (1968), 351-360.
- Gnilka, J., *Il Vangelo di Matteo. I-II (CTNT)*, Brescia [1986-1988] 1990-1991.
- Grundmann, W., «*hamartanō*», *GLNT*, I, coll. 715-862.
- Gundry, R.H., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids <sup>2</sup>1994.
- Günther, W., «*hamartanō*», *DCBNT*, 1240-1245.
- Hagner, D.A., *Matthew. I. 1-13. II. 14-28 (WBC 33A)*, Dallas 1993-1995.
- Klassen-Weibe, D., «Matthew 1,18-25», *Interp* 46 (1992) 329-395.
- Kremer, J., «*pneuma*», *DENT*, II, coll. 1009-1022.
- Léon-Dufour, X., «L'annonce à Joseph», *MélangesBib* (FS A. Robert), Paris 1957.
- Luz, U., *Matthew 1-7: A Commentary*, Minneapolis 1989.
- Lyonnet, S. – Sabourin, L., *Sin, Redemption and Sacrifice* (AnBib 48), Roma 1970, 63-78.
- Miler, J., *Les citations d'accomplissement dans Matthieu* (AnBib), Rome 1999.
- Noland, J., «No Son-of-God Christology in Matthew 1,18-25», *JSNT* 62 (1996) 3-12.
- Noth, M., *Die israelitischen Personennamen* (BWANT 3/10), Stuttgart 1978.
- Oepke, A., «*onaa*», *GLNT*, VIII, coll. 617-670.
- Pesch, R., «Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate», *Bib* 48 (1967) 395-420.

<sup>103</sup> Cf. W.D. Davies – D.C. Allison, *A Commentary on Matthew. I*, 219-220.

L'ANNUNCIAZIONE E LA NASCITA DEL MESSIA SECONDO Mt 1,18-21

- Preuß, H.D., *Old Testament Theology*, 2 Vols, Louisville, KY; Edinburgh 1995/1996.
- Raatschen, J.H., «Empfangen durch den Heiligen Geist. Überlegungen zu Mt 1,18-25», *TBei* 11 (1980) 262-277.
- Rad, G. von, «*aggelos*», *GLNT*, I, coll. 202-213.
- Radl, W., «*σὸζω*», *DENT*, II, coll. 1530-1535.
- Schneider, G., «*desous*», *DENT*, I, coll. 1717-1729.
- Schrenk, G., «*dikaia*», *TWNT*, II, 184-193.[cf. p. 5]
- Schweizer, E., «*pneuma*», *GLNT*, X, coll. 928-1108.
- Unnik, W.C. van, «*Dominum vobiscum*: the Background of a liturgical Formula», in A.J. Higgins, ed., *New Testament Essays* (FS T.W. Manson), Manchester 1959, 270-305.
- Willis, J.T., «The Meaning of Isaiah 7,14 and Its Application in Matthew», *ResQ* 21 (1978) 1-18.

**Sigle e abbreviazioni<sup>104</sup>**

|               |   |
|---------------|---|
| AnBib         | Analecta Biblica  |
| AT            | Antico Testamento   |
| BWANT         | Beiträge zur Wissenschaft vom A und NT  |
| c.            | capitolo, capitoli  |
| <i>CBQ</i>    | <i>Catholic Biblical Quarterly</i>  |
| col.          | colonna, colonne  |
| CTNT          | Commentario Teologico del NT  |
| <i>DENT</i>   | <i>Dizionario Esetico del NT</i>  |
| ecc.          | <i>et caetera</i>   |
| ed.           | edidit, ediderunt   |
| FS            | Festschrift (o Mélanges, Scritti in onore)  |
| GLNT          | <i>Grande Lessico del NT</i>  |
| <i>Ibid.</i>  | <i>Ibidem</i>   |
| ICC           | International Catholic Commentary   |
| ID.           | IDEM  |
| <i>Interp</i> | <i>Interpretation</i>   |
| <i>JSNT</i>   | <i>Journal for the Study of the NT</i>  |
| <i>JSOT</i>   | <i>Journal for the Study of the OT</i>  |
| n.            | nota, note  |
| NT            | Nuovo Testamento  |
| <i>ResQ</i>   | <i>Restoration Quarterly</i>  |
| Str-B         | STRACK, H.L. – BILLERBECK, P., <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , 3 vol., München, <sup>3</sup> 1961. |
| <i>Thei</i>   | <i>Theologische Beiträge</i>  |
| <i>TDNT</i>   | <i>Theological Dictionary of the NT</i>   |
| <i>TWNT</i>   | <i>Theologisches Wörterbuch zum NT</i>  |
| <i>VD</i>     | <i>Verbum Domini</i>  |
| v.            | versetto, versetti  |
| vol.          | volume, volumi  |
| WBC           | World Biblical Commentary   |

---

<sup>104</sup> Le sigle e le abbreviazioni vengono prese dalla rivista *Biblica* (*Bib* 63 [1982] 1-19).

## STILUL CA FENOMEN ORIGINAR. TIMPUL STILISTIC ÎN FILOZOFIA LUI LUCIAN BLAGA

Elvira GROZA

**RÉSUMÉ.** Le style comme phénomène originaire. Le temps stylistique dans la philosophie de Lucian Blaga. L'article soutient que dans la philosophie de Blaga le style est phénomène originaire en tant que potentialité qui rend possible le saut ontologique à la suite duquel l'homme se transforme en être culturel et historique. Le style est condition et origine de la création par laquelle nous entrons en contact vif avec le mystère et implicitement en double horizon. D'une perspective temporelle, nous nous situons simultanément dans l'horizon du maintenant en tant que temps de la conscience et dans un horizon temporel qui survient par la matrice stylistique. Ce **temps stylistique** tient de la conscience de l'homme et apparaît comme une configuration qui peut valoriser toute dimension du temps de la conscience. Le philosophe identifie dans la spiritualité roumaine l'espace miorithique et le **sophianique** en tant que présence de l'éternel dans le temporel comme des composantes fondamentales de l'apriorisme éthnique.

„Toată filosofia noastră se reduce la o întemeiere pe mai multe planuri a stării permanente creatoare a omului”.<sup>1</sup> Centrul acestei filosofii este fenomenul *stil* care a luat forma unei teorii a stilului – teoria matricei stilistice va duce la o antropologie ce definește omul ca istoricitate.

Stilul e fenomenul care se produce în afara și în pofida oricărei intenții a conștiinței ca o „unitate de forme, accente, atitudini dominante într-o varietate de conținuturi”<sup>2</sup> și survine din inconștientul spiritual, trecând în conștiință prin personanță. Această „ordine demiurgică neintenționată” a formelor dominante, originare, dinamice poate fi doar descrisă prin metoda morfologică, iar fenomenologia ca surprindere a intenționalității conștiinței nu e posibilă. Totuși, cum putem ajunge la fenomenul *în sine* al stilului, putem prinde stilul ca *fenomen originar*? Stilul nu poate fi integrat într-o intenționalitate conștientă și nu conține numai forme, ci și orizonturi, de aceea Blaga recurge pe plan explicativ la *noologia abisală* care se referă la structurile spiritului inconștient. Deși morfologia caută forme originare, dinamice ca „habitus-uri ale posibilităților latente”, nu poate surprinde total stilul ca fenomen originar, iar psihismul inconștient poate fi doar punct de plecare. Inconștientul spiritual nu e „subsol al conștiinței”, ci are caracter *cosmotic*, fără să fie ca la Jung polar față de conținuturile conștiinței, plin de experiența ancestrală și devansând stări ale personalității conștiente. Noologia abisală caută stilul în spiritul inconștient, realitate cu dinamică, structuri proprii și finalitate în imanență pe care o realizează prin personanță, dar nu are acces decât la urma stilului care e matricea stilistică, respectiv cenzura transcendentă prin care stilul își

---

<sup>1</sup> L. Blaga, *Ființa istorică*, p.231

<sup>2</sup> L. Blaga, *Orizont și stil*, p.21

pune pecetea asupra creației și vieții omului transformându-l din ființă biologică în ființă culturală și istorică.

În contextul analizei fenomenului originar la Goethe, Blaga vorbește despre gândirea intuitivă care surprinde formele în care se manifestă natura, *Gestalt* este formă ce dă viață, ca „unitate mobilă și totuși fixă în multiplicitatea naturii”, e de natură intuitivă fiind activă în ea o polaritate ce o face să fie dinamică încât nu poate fi surprinsă prin gândire. Stilul e fenomen originar, dar nu ca formă, ci ca „unitate de forme” potențiale e matricea din care se actualizează forme ce acționează asupra conținuturilor variate. Stilul e aformalul care se manifestă în cunoaștere prin cenzura transcendentă, iar în creație prin matricea stilistică, se poate reduce manifestarea sa la matricea stilistică pentru că și cunoașterea luciferică fiind „interpretare a unui complex de semne”, e tot creație. Putem spune că manifestările stilului ca forme pe care le ia tendința omului spre Marele Anonim ca „preaplin mister” sunt totodată exercitări ale acestuia prin care ne obligă la transcendere, fiindu-ne constitutiv absolutul pe care suntem opriți să-l dezvăluim, trăim un contact nemijlocit cu misterul, deci în antinomic, metaforic, iar lumea devine metaforă a eternității.

Stilul, Marele Anonim țin de atemporalitate, de un originar la care nu putem ajunge pentru că suntem deja stil, pentru că dezlegăm deja mistere, dar care ne constituie statutul de ființă culturală, simbolică. Ruptura de nivel care identifică destinul existențial al omului cu un destin cultural e după modelul unei rupturi mai adânci pe care noologia abisală nu o poate recupera, poate că omul luciferic prin trăirea-cunoașterea misterului recuperează ceva din originar, dar o exprimă în forma mediată a creațiilor.

### 1. Stilul ca origine și condiție a creației

Fenomenele originare, arhetipice sunt limita dintre formal–aformal, cunoașterea–trăire și solicită o ieșire din cadrele logice ale intelectului pentru a surprinde paradoxalul. Intelectul ecstateric, „intelectul care sare din sine, din încheieturile sale funcționale, utilizând totuși concepte intelectuale, e intelect ecstateric”,<sup>3</sup> ajunge la formula unitară care e *antinomia transfigurată*. Aceste concepte ca formule dogmatice (antinomii transfigurate) sunt prilejuite de saltul ecstateric prin *cunoașterea luciferică* ce provoacă o „criză în obiect”, obiectul devine simptom al obiectului, parte care se arată, fanicul și parte care se ascunde, cripticul.

Revelarea unui mister e revelare cenzurată prin însăși structura aparatului cognitiv destinat receptării misterului existențial, transcenderea acestei limite e cunoaștere luciferică, deci creație, condiție a devenirii creatoare în orizontul misterului. Prezența lucifericului e dată în cunoaștere de tulburarea că ceva ne scapă, deschiderea misterului face ca fanicul să fie mereu un semn al cripticului, ființa se arată în ceea ce o ascunde. Ecstazia intelectului transformă cunoașterea în transcendere, experiență a intelectului,

---

<sup>3</sup> L. Blaga, *Eonul dogmatic*, p.121



cunoașterea se transformă din dezvăluire a esenței în semnificare a misterului pentru că lumea sensibilă se transformă în semn al misterului. Relația vie cu misterul este creația pentru că reunește cunoașterea și trăirea.

*Trilogia culturii* prezintă explicit teoria asupra stilului ca fenomen originar care se manifestă prin matricea stilistică în contactul cu misterul. Cunoașterea luciferică prin ecstazia intelectului cenzurată de Marele Anonim e aici creația ce poartă pecetea unui stil care trece din inconștientul noologic în manifestările conștiente prin fenomenul personanței. Matricea stilistică a unei culturi e prezentată prin metoda morfologică inspirată de ideea goetheană a fenomenului originar și i se explică acțiunea structurantă recurgând la instanța inconștientului mai apropiată de intelectul kantian decât de inconștientul psihanalizei.

Matricea stilistică prin factori, potențe ca *orizontul spațial și temporal, accentul axiologic, atitudinea anabasică și catabasică și năzuința formativă* apare ca un „mănunchi de categorii” care se imprimă modelator asupra creației din inconștient prin personanță dând inconștientului un caracter cosmotoc. Această modelare trebuie înțeleasă totodată ca cenzurare prin care se menține contactul cu misterul, deci creația este continuă transformând omul în ființă deplină, istorică. Transformarea pe care Blaga o numește „mutație ontologică” survine incontrollabil pentru om, destinându-l ca ființă culturală și împlinindu-l ca ființă istorică, cert e că din această clipă a *mutațiunii* pe toată durata conștiinței e posibilă survenirea unui alt timp ce ține de matricea stilistică.

## 2. Destinul creator ca o condiție a istoricității omului

Datorită stilului omul suspendă imediatul prin *mutația ontologică* și intră în magia contactului viu cu misterul prin ecstazie intelectuală. Misterul nu e produs abstract, ci e orizontul permanent al modului de a exista al omului la fel ca imediatul, trebuie să înțelegem orizontul misterului ca o condiție prealabilă anterioară tuturor actelor teoretice și plâsmuitoare. Omul nu poate fi autorul orizontului originar, ci orizontul misterului se ridică în noi cu putere originară:

„Omenia omului se declară în momentul când omul biologic se lansează în chip inexplicabil într-o existență înconjurată de orizontul misterului și al unor virtuale revelații...moment de transpunere în orizontul misterului, de declanșare ireversibilă a unui destin revelator-creator...”<sup>4</sup> Cultura e expresia mutației care determină omul să urmeze un destin înscris în structura sa, dar prin forme stilistice, deci stilul e simultan saltul din imediat și *frână transcendentă*, numai prin această dublă finalitate salvează destinul creator. Destinul creator nu are durată ca etapă în eterna devenire, ci survine în clipa în care omul devine om și se menține cât omul rămâne om, e clipă de mijloc sau de

---

<sup>4</sup> L. Blaga, *Geneza metaforei și ...*, p.170

întâlnire a duratei cu eternul prin care depășește imediatul și se distanțează de transcendență prin *stilizare*. Omul trăiește într-o lume concretă pe care nu o poate exprima și în orizontul misterului pe care nu-l poate revela, de aceea *metafora* este „momentul ontologic complementar prin care se încearcă corectura acestei situații...”<sup>5</sup> trebuie să acceptăm rolul ontologic al metaforei ca moment complementar al unor stări congenital precare.

Omul e „ființă stilizantă în vederea creației”, orice cultură se ridică pe un fond care e fenomenul original, Blaga îl numește stil, pornind de aici omul e definit ca istoricitate: există în om ceva etern, aprioric, prin care transcende clipă de clipă timpul. „Istoricitatea e modul de desfășurare în spațiu și în timp a existenței umane în plenitudinea ei”<sup>6</sup> dar ființa umană deplină e *omul luciferic* care revelează misterul prin categorii stilistice devenind „câmp stilistic”. Esența istorică a omului derivă din premiza ontologică a *existenței în orizontul misterului*, istoria este revelarea misterului prin câmpuri stilistice variate, nu cu înțelesul de progres. Câmpurile stilistice funcționează ca determinări ale curgerii istorice și generează istoria ca permanentă creație, deci ființa istorică e ființa permanent creatoare. Omul ca ființă în istoricitate e un câmp stilistic, în chiar ființa sa are o existență în dublu orizont: al lumii date și al misterului pentru care e înzestrat cu categorii abisale care sunt manifestare a unui stil.

### 3. Timpul stilistic ca sofianic

Teoria dubletelor orizontice salvează unitatea culturii prin unitatea ființei, deosebirea dintre categoriile conștiinței cu timpul și spațiul omogene și categoriile inconștientului, „funcții care se exprimă prin viziuni spațiale și temporale de altă structură decât cele conștiente”<sup>7</sup> ca *dublete orizontice* e recuperată prin omul deplin care e istoricitate. Pentru omul creator nu contează durata, ci perspectiva fenomenului stilistic impregnat de determinante stilistice care-și exercită puterea alcătuind un câmp stilistic. Timpul conștiinței ca „mediu omogen” sau ca „succesiune indefinită de momente indiferente” e dublat de timpul inconștientului ca *timp stilistic*, element al matricei stilistice care manifestă stilul. Acest timp dobândește accente și are configurație spirituală, momentele sale nu sunt egale, amorse, ci „se complică interior dobândind fizionomie...”<sup>8</sup>. Timpul stilistic e doar potență care se manifestă în actul creator valorizând una din dimensiunile timpului sensibil. Trecutul, prezentul sau viitorul conștiinței se pot transforma în *timp cascadă*, *timp fluxiu* sau *timp havuz*, depinde de accentul cu care inconștientul apasă asupra uneia dintre ele adunându-le pe celelalte într-un orizont care poate fi al valorizării trecutului și al nostalgiei

---

<sup>5</sup> Ibidem, p.51

<sup>6</sup> L. Blaga, *Ființa istorică*, p.215

<sup>7</sup> L. Blaga, *Geneza metaforei și...* p.120

<sup>8</sup> Ibidem, p.85

originii, al momentelor prezente de valoare egală, fiecare „scop în sine și pentru sine”<sup>9</sup> sau al viitorului ca timp ascendent.

Saltul ontologic presupune ieșirea din imediatul care înseamnă aici și acum, timp obiectiv ca acumulare distructivă pentru a intra în orizontul misterului și implicit în *timpul stilistic*. Dezvăluirea stilului și a timpului stilistic, mai ales prin analiza satului ca matcă a eternului, devine astfel teorie-suport a năzuinței unei culturi minore de a-și descoperi intrarea în eternitate. Blaga identifică factorii care constituie matricea stilistică a spiritualității românești, fundamentali sunt *spațiul mioritic* și *timpul sofricanic* ca prezentă a eternului în temporal. *Sofricanicul* e analizat în contextul spiritualității est-europene, putem afirma că ne aparține ca timp stilistic nu numai pentru că e în armonie cu spațiul mioritic sau cu organicul, ci și pentru că dintre configurațiile timpului stilistic în spiritualitatea românească nu devine manifestă nici una, lăsând impresia unui ethos al neutralității față de trecerea timpului, de fapt matcă pentru „coborârea transcendentului”. Această trăire și înțelegere a timpului ca formă a eternului se va constitui ca imbold și va fi preocuparea unor filozofi ai culturii, căutători și ei ai apriorismului etnic în spiritualitatea românească. Ernest Bernea va urmări felul în care e trăit timpul prin studiul mentalității românești și va ajunge la un timp-element ca realitate vie cu ritmuri și sensuri proprii care se cer descifrate. Mircea Vulcănescu prin analiză fenomenologică a limbii va interpreta *vremea* ca dimensiune a firii pregătind terenul pentru analizele lui Constantin Noica, în filozofia căruia vremea se dezvăluie ca fond originar și se află în relație cu petrecerea ca timp mitic, formă a timpului rostitor.

#### Bibliografie:

##### *Lucrări de Lucian Blaga:*

1. *Fenomenul originar, Filozofia stilului, Cultură și cunoștință în Zări și Etape*, Editura Minerva, București, 1990.
2. *Eonul dogmatic*, Humanitas, București, 1993.
3. *Cunoașterea luciferică*, Humanitas, București, 1993.
4. *Cenzura transcendentă*, Humanitas, București, 1993.
5. *Orizont și stil*, Humanitas, București, 1994.
6. *Spațiu mioritic*, Humanitas, București, 1994.
7. *Geneza metaforei și sensul culturii*, Humanitas, București, 1994.
8. *Artă și valoare*, Humanitas, București, 1996.
9. *Despre gândirea magică*, Editura Garamond, București, 1992.
10. *Aspecte antropologice*, Editura Facla, Timișoara, 1976.
11. *Ființa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
12. *Curs de filozofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia-Paris, 1994.

---

<sup>9</sup> L. Blaga, *Orizont și stil*, p.87

ELVIRA GROZA

## ÎNTRU – EXPRESIE TEMPORALĂ A ÎNCHIDERII DESCHISE ÎN FILOSOFIA LUI CONSTANTIN NOICA

Elvira GROZA

**Résumé.** ÎNTRU (DANS) – Expression temporelle de la «fermeture ouverte» dans la philosophie de Constantin Noica. Cette démarche soutient la présence d'un temps ontologique dans la philosophie de Constantin Noica, à partir de sa distinction entre *le temps roulant* en tant que *devenir dans le devenir* et *le temps parlant* en tant que *devenir dans l'être*. Les formes du temps roulant sont à peine énoncées par le philosophe, c'est pourquoi le premier niveau de l'analyse suppose l'identification du *temps mythique* au temps (*vremea*) dans les travaux de phénoménologie de la langue et du *temps logique* au *holomaire* dans la *Logique de Hermès*. Cette identification permet l'accès à un niveau plus profond, et implicitement, à celui où se révèle *le temps du devenir dans l'être proprement-dit* en tant que temps ontologique. C'est le niveau du *dans (întru)* en tant que parler sur lequel on construit la *fermeture ouverte*, la *limitation qui ne limite pas* et le *holomaire*, expressions de l'élément en tant que Un-Multiple. La *fermeture ouverte* est la situation originaire par laquelle se manifeste l'être en tant que *pulsation*, *devenir*, *devenance* et *dans (întru)* se dévoile comme expression temporelle de la situation originaire, instant kairotique par lequel simultanément advient l'être et survient la conscience sous la forme du *devenir dans l'être*.

„Dar omul, în loc să se angajeze în oportunitățile pe care i le oferă Timpul, se străduie  
prea des să se cufunde în cronologie, destin și entropie.”

(Constantin Noica, *Modelul cultural european*)

Ultima carte scrisă de Constantin Noica se încheie cu capitolul *Timpul cel blând al culturii europene* prin care ne sfătuiește să ieșim din cronologie pentru a intra în kairos-ul pe care Timpul ni-l oferă: „Timpul este o serie de oportunități puse în valoare sau ratate”<sup>1</sup>. Blândețea prin care ni se dă Timpul face ca noi, oameni sau culturi, să ratăm adesea oportunitățile sale, de aceea sfatul lui Noica *de pe frontieră*, am putea spune, capătă anvergura unei avertizări ce privește nu numai destinul culturii, ci și concepția sa despre timp.

Acest sfat-avertisment ne îndeamnă la un retur prin filozofia sa pentru că suntem tentați să credem fie că timpul e un concept pe care nu l-a gândit decât la nivelul analizelor de fenomenologie a limbii, teren pe care dealtfel i l-au pregătit Bernea, Blaga și, mai ales, Mircea Vulcănescu, fie se susține doar prezența unui timp ontic conceput sub influență hegeliană ca devenire intuiționată. Ar fi suficient și numai să stăruim asupra distincției propusă de Noica, tot într-o carte târzie<sup>2</sup>, între *timpul rotitor*

---

<sup>1</sup> C-tin Noica, *Modelul cultural...*, p.181

<sup>2</sup> C-tin Noica, *Trei introduceri...*, p.

și  *timpul rostitor* cu formele sale:  *timpul mitic*,  *timpul logic* și  *timpul devenirii întru ființă propriu-zisă*, distincție reluată în ontologie unde timpul e asimilat celor două deveniri, timpul rotitor e devenirea întru devenire, iar timpul rostitor e devenirea întru ființă. Dintre formele timpului rostitor e analizat explicit numai timpul logic ca timp al omului, dar pot fi identificate în filozofia sa atât  *timpul mitic* cât și  *timpul devenirii întru ființă propriu-zisă*. În acest sens vom arăta că  *timpul mitic* apare sub forma  *vremii* în lucrările de fenomenologie a limbii, că  *timpul logic* construiește timpul devenirii întru ființă în logica lui Hermes, iar analiza  *temporalității* ca „implicație a închiderii-deschise” de la începutul ontologiei ne face semn spre  *timpul devenirii întru ființă propriu-zisă*.

Filozofia lui Noica dezvăluie ființa printr-o „fenomenologie solidară cu înființarea lucrurilor”<sup>3</sup>, ființa e prezența care survine prin deschidere ca advenire a ființei pe care o receptează  *realul cu cea mai mare capacitate de ființă* pentru că rațiunea sa e conștiință a devenirii întru ființă, omul e existentul deschis întru persoană, comunitate, logos... A descrie cum apare ființa înseamnă totodată a arăta originea lucrurilor, prin urmare dezvăluirea ființei ca  *deschidere*,  *prezență* a elementului e simultan situație originară sau  *închidere* care în-ființează prin model.  *Închiderea ce se deschide* care constituie realul e  *limităție ce nu limitează*, ci aduce infinitudinea ființei sub forma  *pulsației* și  *devenirii* la nivelul ființei în lucruri și este elementul –  *devenință* ca  *deschidere ce se închide* la nivelul ființei ca ființă.

*Închiderea ce se deschide* ca situație originară redă modalitățile de advenire a ființei prin  *pulsație*,  *devenire*,  *devenință*, conceptul e explicat în ontologie și e implicat în analiza limbii și în logică, astfel ontologia devenirii întru ființă impune  *închiderea deschisă*, iar logica lui Hermes  *holomerul* pe temeiul analizei limbii care îl dă pe  *întru*, toate expresii ale principiului fundamental pe care îl susțin: Unu-Multiplu. În temeiul acestui principiu credem că deschiderea prin care advine ființa și survine conștiința e prezență surprinsă de  *întru* ca  *expresie temporală a închiderii deschise*. De aceea, demersul nostru își propune, dincolo de identificarea formelor timpului rostitor, să dezvăluie  *timpul devenirii întru ființă* ca timp ontologic.

## 1. Timpul mitic ca vreme. Ființa ca fire; vremea ca petrecere

În primele lucrări despre spiritualitatea românească Noica acuză continuitatea fire-spirit care ne-ar fi limitat accesul la universalitate și înțelege  *vremea* ca mișcare rotitoare, neutră și lipsită de împlinire, un „timp organic” din încercuirea căruia trebuie să ieșim și să intrăm în  *timp*. Mai târziu interpretează vremea pe fondul fenomenologiei lui Mircea Vulcănescu care descrie ființa „ așa cum ni se înfățișează în experiența imediată a gândirii, de îndată ce încearcă să se formuleze românește”<sup>4</sup>. În românește ființa e rostită (rostuită) prin substantivarea verbului:  *a fi* se transformă în  *fire*, firea surprinde ființa în actul de ființare și se manifestă ca  *lume* și ca  *vreme*, ca lume are sensul de universalitate concretă care face posibilă înțelegerea procesiunii ființării pentru că

<sup>3</sup> C-tin Noica,  *Devenirea întru ființă*, p.225

<sup>4</sup> Mircea Vulcănescu,  *Dimensiunea românească a ...*, p.98

firea ca lume „se sparge” în firi care sunt feluri de a fi, mai degrabă feluri de a trece pentru că lumea e plină cu o trecere, de fapt este trecere, dar ca *petrecere*.

Interpretările limbii din *Rostirea filozofică românească* și din *Sentimentul românesc al ființei* primesc o nouă turnură arătând că vremea ne duce la înțelesul ființei pentru că redă *firea ca petrecere*:

„...vremea e ceva concret, spre deosebire de noțiunea de timp care e conceptual și abstract. Dar e un concret nemișcat. E totul viu al lumii, privit sub specia ființei, nu a devenirii”<sup>5</sup> și „Vremea este ceva de ordinul gândului, punând în joc un înțeles adânc despre partea de curgere nemișcată a lumii”<sup>6</sup>. Vremea nu mai e infinită trecere, facerea, prefacerea sau desfacerea lucrurilor măsurată în timp ciclic, ci, ca *vasta procesiune* a lumii și *petrecere a lumii prin gând*, se dezvăluie ca fond generator care face posibilă petrecerea lucrurilor simultan pentru conștiință și existență. Petrecerea exprimă faptul firii sau *ființa în act* integrând opozițiile ființei într-o concepție a ființei modulate care are ca temei un sentiment al ființei în intimitate cu lumea. Nu e o lume de prezențe care să dețină ființa în sens de actualitate, ci a fi înseamnă deopotrivă absență, suspendare, posibilitate, imposibilitate, necesitate, *modulații ale ființei* redată prin timpuri ale verbului care surprind *frageda fire*. Integrarea în vreme nu înseamnă a fi prezent în timp și spațiu la modul aici și acum, ci a avea prezență redată prin *a se întâmpla să fie* într-un *timp-element*, realitate vie care e petrecere acum și în veac pentru că spiritualitatea românească nu are ideea infinitului, ci *sentimentul ancorării în veșnicie*. A fi *sub vreme* presupune a ieși din măsura timpului obiectiv și a fi afectat de vreme, inserția în vreme a insului prin *soartă* și dobândirea unui *rost* e rezultat al acestei afectări sau pătımiri ca schimbare de stări sub puterea învăluitoare. Insul nu e înfăptuitor cu realizări, ci trăiește împliniri sub afectarea vremii, nu are realitatea cu spațiul și timpul ca dimensiuni, ci e real ceea ce este *aieva, dintotdeauna*.

*Lumea sub specia ființei* este neîncetată geneză redată în limbă prin *vreme, petrecere, fire*. Vremea este fond originar și originant ce ține de trăit, fără să fie în lucruri le dă timpul: „vremea vremuiește” sau temporalizează fără să aducă împliniri în sensul de creștere liniară, dar pe acest fond survine împlinirea. Trebuie să vorbim de *plinire a vremii* nu ca ieșire din vreme percepută ca o „eternitate negativă” sub influența istorismului, ci ca dezvăluire a ei, atunci când se spune că *e vremea* pentru a face ceva, însăși vremea ca fond originar se dezvăluie sub forma *timpului mitic*. Limba ne dă mai mult decât să „descrie o punere în rost de legendă”, raportarea la timp ca vreme ne trimite la un timp arhetipal care se identifică cu *timpul mitic*, expresie a timpului originar „care apare limpede în cultura de astăzi, sub chipul unei filozofii a arhetipurilor”<sup>7</sup> spune Noica referindu-se la Mircea Eliade pentru care timpul originar e Clipa manifestării eternității prin cosmogonie.

<sup>5</sup> C-tin Noica, *Pagini despre...*, p. 10

<sup>6</sup> C-tin Noica, *Cuvânt împreună...*, p.66

<sup>7</sup> C-tin Noica, *Trei introduceri...*, p.98

## 2. Timpul logic

Timpul logic e descris în *Trei introduceri la devenirea întru ființă* ca „deformare” a timpului real în sensul că transformă prin *acelerație* măsura acestuia în *fluiditate*, succesiunea dată de continuitatea pură în *conexiune*. Timpul real e „pură negativitate”, uniform și neutru pentru că prezentul dispare dă măsura, acum-ul fiind miez al timpului, pe când timpul logic e conexiune *întru* ceva, e orientat, hotărâtor fiind viitorul. E posibil timpul logic definit prin *acelerație* pentru că omul încorporează în real un timp modelat de el, un „spațiu temporal” pentru procese, desfășurări, creații, dovadă e timpul încorporat în mașină, definit drept „conectivitate în act”. Omul nu poate trăi numai în timpul real pentru că e în „elementul culturii” unde sporește statornic, iar împlinirea nu ține de un *aici* și un *acum*, ci survine prin creațiile sale într-un *timp al omului*. Aceasta e doar o față a „punerii în rost” a timpului logic care nu se reduce la atât, ci construiește *timpul devenirii întru ființă*. Sub acest aspect e implicat în *logica lui Hermes*, posibilă pentru că în indiferența lumii apar *câmpuri logice* prin care întregul e în parte, iar partea e o interpretare a întregului: individualul ca „loc de intersecție a generalurilor”<sup>8</sup> exprimă generalul care e *totalitate de fiecare clipă*. Întâlnirea dintre *clipa cea repede* a individualului și *eternitatea* generalului prin cuplarea individual-general o surprinde *holomerul*: termen cu *procesualitatea* în el. Logica lui Hermes e o desfășurare în patru timpi: propunere, deschidere, închidere, redeschidere organizată. Tema *se propune* ca individual, general, determinații; *se deschide liber* prin cuplarea individual-general care face posibil exercițiul rațiunii dislocante. Operația de disociere, redată prin *krinamen*, determină intrarea individualului și generalului în expansiune, unitatea-intimitate se disociază în individual și general pentru ca individualul să se deschidă spre un *general nou* și se ivește *determinația* ca intermediere și învăluire, fond întru care își caută liber adevărul. *Inchiderea* pe fondul determinațiilor, e urmată de *deschiderea organizată* prin *synaletism* ca mecanism al adevărului întemeiat. Se ajunge la *mulțimea secundă* definită ca „mulțimea mulțimilor cu un singur element” care e Unu-multiplu, elementul e dincolo de sine în raport de identitate și contradicție unilaterală cu întregul.

Logica lui Hermes urmărește trecerea mulțimilor în sens ca *devenire logică* a părții *întru* întreg prin operații de compenetrare și depotențare care duc la unități tot mai cuprinzătoare pornind de la un principiu formator care e informantul. In-formantul numit *holomer* e *închiderea ce se deschide* din ontologie și expresie a lui *întru*. *Întru* ca „spațialitate logică” e cuplajul sau întâlnirea dintre „clipa cea repede” și etern numită de Noica *totalitate de fiecare clipă*.

## 3. Timpul devenirii întru ființă propriu-zise

---

<sup>8</sup>C-tin Noica, *Scrisori despre...*, p.432



### 3.1. Temporalitatea

Analiza temporalității ca implicație a închiderii ce se deschide în *Tratatul de ontologie* începe cu *pulsația* - germen de ființă pentru tot ce există sau situație originară. *Temporalitatea* este pulsația pură: „închidere în prezent, ce reprezintă totodată o deschidere ca prezent”<sup>9</sup> ca măsură interioară care se diferențiază de  *timpul obiectiv* măsură exterioară. Măsura interioară este „limitație care nu limitează”, timp lăuntric care „acumulează cu fiecare pulsație și devine modelator”<sup>10</sup>. Spre deosebire de pulsațiile ritmice ale timpului doar măsură, temporalitatea modelează și împlinește, nu este simplă succesiune, ci face posibile „orizonturi temporale”<sup>11</sup> ca întemeiere a intervalului. Temporalitatea nu poate fi liniară sau ciclică, ci este „ramificată și răspândită”<sup>12</sup> adică prezentă în fiecare dintre clipe ca măsură lăuntrică. Noica spune că nu veșnicia ca infinitate în timp dă înțelesul ființei, ci „felul în care lucrurile pier în temporalitate”<sup>13</sup> sau pierd temporalitatea care dă devenirea împlinitoare, de aceea temporalitatea ca reluată împlinire nu mai lasă loc unui alt fel de eternitate, „plinire a timpurilor”, ci e ea însăși împlinire întrucât pune în mișcare intervalul ca procesualitate, petrecere, devenire într-o ființă.

Pulsația ființei e și distensiune spațială, prin aceeași distensiune apare temporalitatea ca „deschidere ce se închide în prezent spre a se redeschide”<sup>14</sup> și apare spațialitatea ca închidere într-un orizont, deosebită de spațiu pentru că are limitații dinăuntru, pulsează, exprimă plinul. Pulsația ființei este clipa în care temporalitatea e solidară cu spațialitatea, o *temporalitate spațială* sau *situație* care înseamnă distensiune sau *câmp* pentru că în primul moment ființa este temporalitate, spațialitate, câmp, de fapt *închidere ce se deschide*. Distensiunile (temporalitate, spațialitate, câmp) dau simultan *generalul* și *individualul* cuplate pe temeiul *determinațiilor* aduse de câmp. Aceștia sunt termenii ontologici care exprimă ființa din lucruri prin intrarea determinațiilor individualului în cele ale generalului, în fapt *modelul ontologic*: închiderea a doi termeni și deschiderea către al treilea, iar saturația modelului duce la devenirea într-o ființă sau ființa împlinită. Clipa în care se realizează cuplarea individualului cu generalul pe fondul determinațiilor, „ceva face clic și este”, e o închidere-deschidere pentru că împlinirea modelului înseamnă totodată deschidere, e *limitație ce nu limitează*.

Această analiză a temporalității ne determină să o înțelegem ca pe o clipă paradoxală care este, dar nu există (pulsație fără urmă și contur), fiind pulsație la fel ca germenele de ființă e distensiune sau *închidere-deschidere* care face posibil intervalul ca orizont temporal și anunță *prezența* prin care (pe)trec simultan existența și conștiința o dată cu „pro-punerea” ființei *întru* devenire și conștientizarea manifestării ființei în acel *întru* când *existența umană devine rațiune orientată*.

---

<sup>9</sup> C-tin Noica, *Tratat ...*, p.232

<sup>10</sup> Ibidem, p.233

<sup>11</sup> Ibidem, p.234

<sup>12</sup> Ibidem, p.235

<sup>13</sup> Ibidem, p.235

<sup>14</sup> Ibidem, p.237

### 3.2. Devenirea întru ființă

Tratatul ontologic descrie *cuplarea* ființei cu devenirea ca permanentă conectivitate sau „statornică prezență” care le adună într-o *deschidere* care e advenire a ființei și survenire a conștiinței. Ființa ca temă e și început și capăt de drum, antitema ființei e devenirea, dar ființa nu contrazice devenirea, ci e o contradicție unilaterală într-o „devenire ce integrează ipostazele timpului, devenirea trecută fiind una cu devenirea prezentă, în deschiderea lor către cea viitoare”<sup>15</sup>. Devenirea provine din advenirea ființei în fiecare moment al succesiunii sale, în virtutea acestei predeterminări a devenirii se schimbă și sensul timpului, fiind un *timp vectorial* a cărui succesiune nu provine din trecut, ci își are originea în viitor pentru că „săgeata timpului” se închide în cerc, iar închiderea aceasta face posibilă deschiderea timpului. Este devenire conștientă prin care subiectul și obiectul sunt reunite în tema ființei sub forma devenirii întru ea. „Conștiința devenirii, adică a procesualității...s-ar putea să fie tocmai măsura omenescului: conștiința temporalității, ca a împlinirii în timp, a ieșirii din necesitate și a intrării în câmpul libertății...”<sup>16</sup>. Conștiința nu e reflectare, ci e potențare în ființă, noua definiție a rațiunii care este conștiința a devenirii întru ființă „de îndată ce apare pe lume un real înzestrat cu rațiune, se instituie și ființa...”<sup>17</sup>.

Noica pleacă de la *întru* la nivelul limbii, „...*întru* e cel care ne-a dat sugestia devenirii întru ființă, gândirea infuză românească asupra ființei trebuie să aibă un caracter deosebit...Ființa are aici o bună, o pozitivă libertate. Lumea nu e sub ființă, nu e în ființă, este *întru* ea.”<sup>18</sup> Schema devenirii întru ființă apare ca un cerc acompaniat de o mișcare liniară, ființa ca *temă* învâluie *antitema* care e devenirea, iar întâlnirea lor este *teza* sau *devenirea întru ființă*. Teza este deschidere statornică, fiecare „punct” e simultan *limită* și *origine*, „expansiune” ca manifestare a ființei și totodată „concentrație” ca trecere prin conștiință, întâlnirea lor e *pulsația* ființei. Limba surprinde ființa prin expresii care pot fi „trimiteri la ființă”: *totdeauna, veșnic, mereu, pururi, statornic, întruna, necontenit*, există și pentru devenire un instrument de investigație: *întru* „care ne va readuce, cu devenire cu tot de astă dată, la ființă”<sup>19</sup>. Devenirea este *întru* ceva care ține, „ceea ce este în dezlegare nu are devenire, ci doar mișcare, schimbare, prefacere, sau succesiune...”<sup>20</sup> pentru că „devenirea se ivește, de la simpla mișcare până la transformare, abia din clipa când s-a obținut o întruchipare a situației descrise de a fi întru”<sup>21</sup>. Nu poate deveni decât ceva care devenind se reasează ca totalitate, devine ceea ce este *întru* ceva și devine însuși orizontul *întru* care este ceva, devin învăluitul cu învăluitoare cu tot. „...a fi întru exprimă pentru devenire o situație

<sup>15</sup> Ibidem, p.315

<sup>16</sup>C-tin Noica, *Devenirea întru ființă*, p.166

<sup>17</sup> Ibidem, p.170

<sup>18</sup>C-tin Noica, *Sentimentul...*, p. 174

<sup>19</sup> Ibidem, p.168

<sup>20</sup> Ibidem, p.168

<sup>21</sup> Ibidem, p.168

într-atât de originară încât se poate spune că ființa și neființa nu fac devenirea, ci se desfac din ea”<sup>22</sup>.

La nivelul *ființei în lucruri* timpul nu este decât schemă a devenirii, de aceea nu determină ființa prin timp, ci o determină prin devenire pentru că aduce „infinitudinea ca desfășurare a ceva subzistent în înfinirea temporală”<sup>23</sup>, infinitudinea este măsură a prezenței ființei spre deosebire de timp care e înfinire sau eternitate înțeleasă ca timp fără sfârșit. „Cu devenirea timpul apare ca orizont de manifestare al ființei. Dar măsura ființei nu o dă infinitatea timpului, ci deschiderea nelimitată a devenirii”<sup>24</sup>, această deschidere ca „orizont de manifestare a ființei” e *timpul ontologic*. Timpul e infinitudinea numită *limitație ce nu limitează* sau *închiderea ce se deschide* ce „funcționează” la toate nivelurile de manifestare a ființei și o exprimă *întru*: „...cu devenirea ființa își apropiază și orizontul devenirii care e timpul...oricând se începe cu ființa existentului, nu cu ființa însăși, timpul apare drept unda reală cea mai apropiată de ființă, sau frontul de unde sub deplasarea căruia poate să apară ființa lucrurilor”<sup>25</sup>. Manifestarea ființei trece prin conștiință, de aceea geneza este simultan ontică și logică, în clipă ontologică, iar timpul ontologic este reiterare a clipei genezei, este teza ca *devenire întru ființă*. Termenul care reunește devenirea cu ființa este *întru*, în felul acesta e vizibilă conectarea ființei cu devenirea în *clipă*, dar o clipă care nu permite oprire, limitare, închidere, ci reluată împlinire.

### 3.3. Devenința

La nivelul deveninței timpul definit ca o „curgere staționară” face posibilă temporalitatea celorlalte niveluri, ființa-devenință e mai mult decât timp, ea face posibil timpul ca raționalitate intimă a elementelor. În lucruri „modelul ontologic a dat devenirea”, fără lucruri „modelul va da elementul”, o *deschidere ce se închide*, matrice în care apar și dispar realitățile: „Abia acum, la nivelul deveninței, se poate pune problema timpului, dincolo de temporalitatea sau temporalitățile invocate. El este o curgere staționară în orizontul unei devenirii staționare, devenința. Dacă elementele erau ființa secundă, atunci elementul unic, devenința, este ființa, pe care, la acest nivel, timpul ar părea s-o dezvăluie”<sup>26</sup>. Devenința ca stare și proces este ființa elementelor care are doar întrupare posibilă. „Ființa ca ființă” este **deschiderea** deveninței prin model, „totul în real este întru element, până la urmă întru devenință, dar devenința este întru ființă, care nu este decât prin devenință”<sup>27</sup>.

Elementele originare sunt materia, viața și rațiunea, însă „adevărata împărțire a elementului o oferă lumea omului...”<sup>28</sup>, prin element ființa nu doar se multiplică,

---

<sup>22</sup> Ibidem, p.169

<sup>23</sup> C-tin Noica, *Tratat...*, p.320

<sup>24</sup> Ibidem, p. 315

<sup>25</sup> Ibidem, p..315

<sup>26</sup> Ibidem, p.378

<sup>27</sup> Ibidem, p.381

<sup>28</sup> Ibidem, p.334

dovadă e „existența umană, acolo unde devenirea simplă va putea trece în devenirea întru ființă”<sup>29</sup>, arătând că ființa este sporitoare, a spori în ființă înseamnă *a fi întru*, permanentă trecere din mediu extern în mediu intern, limitare ce nu limitează. Elementele sunt situate între substanță și funcție ca „spațialități nespațiale” și „temporalități atemporale”, **totalități deschise** cărora le revin dintre categorii numai „temporalitatea și spațialitatea pentru că poartă cu ele o formă de Unu-multiplu și ar părea astfel potrivite elementului, dar acesta nu stă sub ele, ci abia el le instituie”<sup>30</sup>.

Vremea poate fi identificată în ontologie cu devenința, e tot element originar pentru că face posibilă temporalitatea devenirii întru ființă ca timp ontologic. Ființa „se distribuie fără să se împartă” în devenință, ca devenință în elemente, ca element în deveniri reale într-o verticală a ființei ce o trimite în jos, survenind ca deschidere de la pulsație la devenință trecând prin devenire.

#### 4. Închiderea ce se deschide este situația originară

„Ființa este principiul lăuntric care face lucrurile să se deschidă și să rămână în mai departe deschidere...lucrurile spun, cu golul lor, că *deschiderea* către ființă, este întâiul indiciu al ființei. În primul moment ființa este *deschidere* ...”<sup>31</sup>. Dezvăluirea ființei începe de la „vidul de ființă” care transformă fiecare lucru în „loc posibil” al ființei, în deschidere ca mediu intern al lucrurilor, activ din interior pentru că preia mediul exterior și-l transformă în mediu interior. Acest mediu pe care îl exprimă *a fi întru* este *elementul* ca prezență-absență și are ca structură modelul pentru că „felul de apariție al ființei, cu închiderea ce se deschide va deveni chiar un model arhetipal care se poate realiza dincolo de ontologia propriu-zisă”<sup>32</sup>. Ființa se distribuie sub forma acestei situații originare care se manifestă ca *deschidere* atât a celor prezente cât și pentru ceea ce a fost și va fi, nu e doar deschidere a prezentului pentru că ar fi un gol în care se întâlnesc golul trecutului și golul viitorului, ființa nu ține numai de prezent, ci au ființă și cele trecute sau viitoare, altfel am ajunge la „prezent veșnic” ori „trecere eternă”. Ființa ca *deschidere* simultană a prezentului, trecutului, viitorului e devenirea ce integrează ipostazele timpului printr-o închidere care se redeschide.

*Închiderea ce se deschide* e situație originară prezentă în „experiența ființei” redată de limbă, iar ontologic e manifestă la toate nivelurile: în lucruri e *pulsație* prin distensiunile închiderii ce se deschide și prin model, e apoi *devenirea întru ființă* ca întâlnire a modelului cu elementul și e devenința, dar *închiderea-deschisă* propriu-zisă, arhetipală este devenirea întru ființă ca împlinire care, spre deosebire de realizare sau săvârșire, presupune infinitudinea, ne-oprirea pe care o exprimă *întru*.

---

<sup>29</sup> Ibidem, p.340

<sup>30</sup> Ibidem, p.363

<sup>31</sup> Ibidem, p.211

<sup>32</sup> Ibidem, p. 224

### Încheiere: ÎNTRU – expresie temporală a situației originare

„La început a fost situația”, situațiile ființei pot fi redade prin intermediul unor „particule ontologice” care sunt prepozițiile ca relații spațiale, pentru că indică poziția sau locul, însă trebuie privite autonom și atunci devin ele însele *situații*. Situația desemnează simultan poziția și dispoziția ca acele Stimmung-uri heideggeriene, dispoziții afective prin care omul înregistrează ființa, dar extinse și la nivelul lucrurilor. Situațiile descrise de prepoziții ar fi închideri ca părți, dar pentru Noica partea este întregul sau e parte deschisă, iar prepoziția care redă această situație originară este *întru*. „A fi *întru* este o situație mai originară decât a fi” pentru că „...indică o altă raportare, mai suplă, care poate cuprinde ca momente particulare toate raportările prepoziționale...sugerează o structură în care intră spațialitatea însăși, după cum sugerează o deschidere în care poate încăpea și desfășurarea în timp...sugerează un fel de câmp, spațial și temporal, static, dar și mișcător, cu un cuprins dar și cu lărgirea acestui cuprins”<sup>33</sup>. *Întru* este *prezență* ca „intimitate formatoare” care e totodată temporalitate, „exprimă intimitatea așa cum, la limită, devenirea *întru* ființă ar exprima intimitatea dintre devenire și ființă”<sup>34</sup>.

*Întru* ca *situație originară* „leagă atât lucrurile, în stările și procesele lor, cât și gândurile asupra-le”<sup>35</sup> pentru a reda prezența ființei în lucruri ca *deschidere*, de aceea *întru* nu mai ține de poziție sau loc, ci este ne-locul care predetermină, învăluie, transformând trecerea lucrurilor în împlinire. Intrarea în ființă și starea de ființă pot fi exprimate simultan prin *întru* care ne dă *devenirea întru ființă*, „...în situația descrisă de a fi *întru*, unde între ceea ce este ceva și lucrul *întru* care el este nu mai încapă distanță; sensurile opuse se contopesc și începe alunecarea spre ceva neștiut ca o laolaltă devenire”<sup>36</sup>. *Întru* pune în procesualitate, e limită și origine prin care orice *închidere* în ceva e și *deschidere* ca împlinire. Există o anterioritate a *deschiderii* la care se ajunge prin „progres și regres” către ființă pentru că *întru* e elementul-deschidere la început cu *pulsăția* și la final cu *devenița* trecând prin *devenirea întru ființă*. Această deschidere prin advenirea ființei e în clipa limită dintre ființă și devenire, etern și temporal.

La nivel uman a fi *întru* înseamnă a fi învăluit de ceva care e simultan scop și mijloc de a intra *întru* orizontul în care trebuie să te reazezi clipă de clipă pentru a ajunge la sinele identic cu sinea: „...toată problema omului este de fiecare dată, să iasă din inerția situațiilor prepoziționale, intrând în câte o formă de a fi *întru*...”<sup>37</sup>, *prepoziția împlinirii*. Identitatea sau forma pe care ne-o dă „acest învăluitor fără identitate” înseamnă *devenire conștientă întru ființă*, transformare a închiderii ca limită în deschidere ca împlinire. Situația lui *întru* apare când s-a pierdut orice exterioritate, în așezarea sa

<sup>33</sup> C-tin Noica, *Sentimentul...*, p.157

<sup>34</sup> Ibidem, p. 160

<sup>35</sup> C-tin Noica, *Tratat ...*, p.221

<sup>36</sup> C-tin Noica, *Sentimentul...*, p.155

<sup>37</sup> Ibidem, p.159

deschisă *întru* trimite la un tot în care lucrează partea, dar totul nu preexistă, ci *întru* îl face posibil, este exercițiul structurii deschise de la totalitatea în expansiune la partea purtătoare de tot. „Așa ne este ființa însăși: un întreg ce se trage înspre fiecare parte, făcând ca aceasta să fie purtătoare de ființă, de întreg. E o totalitate ce învâluie partea, ca un orizont al ei; una ce se contopește cu partea, devenind intimitatea ei, ca și principiul ei de organizare...”<sup>38</sup>.

Credem că în filozofia lui Noica închiderea ce se deschide, construită pe *întru*, e clipă kairotică pe care o face posibilă elementul ca Unu-Multiplu, *întru* spune nici timp, nici eternitate, și timp și eternitate, formă de întrepătrundere, de „clipire” prin care se întemeiază intervalul succesiunii, a fi *întru* înseamnă a ieși din clipa simplei succesiuni și trans-punerea în ne-locul care întemeiază orizontul lui „a fi în”. Orice clipă este simultan limită redată prin „a fi în” și este origine, deschidere care ne preia pe noi înșine *întru* mai departe deschidere, este întâlnirea sinelui dobândit prin cunoașterea lumii cu sinea cucerită prin adâncire în noi. Concret este împlinirea ca persoană cu condiția deschiderii *întru* comunitate, împlinirea comunității prin deschiderea *întru* umanitate, a umanității prin deschiderea *întru* logos...

#### **Bibliografie:**

*Lucrări de Constantin Noica:*

1. *Mathesis sau bucuriile simple*, Humanitas, București, 1992.
2. *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, Humanitas, București, 1993.
3. *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, Humanitas, București, 1995.
4. *Jurnal filozofic*, Humanitas, București, 1990.
5. *Cuvânt împreună despre rostirea românească* reunește *Rostirea filozofică românească și Creație și frumos în rostirea românească*, Humanitas, București, 1996.
6. *Pagini despre sufletul românesc*, Humanitas, București, 1991.
7. *Despărțirea de Goethe*, Humanitas, București, 2000.
8. *Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București, 1996.
9. *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, București, 1997.
10. *Devenirea întru ființă*, Humanitas, București, 1998, reunește *Încercare asupra filozofie tradiționale, vol.I, Tratat de ontologie, vol.2, Scrisori despre logica lui Hermes*.
11. *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Editura Univers, București, 1984.
12. *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993.

*Alte lucrări :*

1. Jean Louis Vieillard-Baron, *Problema timpului*, Paideia, București, 2000.
2. Ernest Bernea, *Spațiu, timp, causalitate la poporul român*, Humanitas, București, 1997.
3. Walter Biemel, *Heidegger*, Humanitas, București, 1996.
4. Virgil Ciomoș, *Timp și Eternitate*, Paideia, 1999 (2000).
5. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Editions Galilee, 1991.
6. C-tin Grecu, Corneliu Mircea, *Timp și melancolie*, Hestia, Timișoara, 1996.
7. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, IRI, 1995.
8. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice. Filosofia spiritului*, Humanitas, București, 1996.
9. Martin Heidegger, *Conceptul de timp*, Humanitas, București, 2000.
10. Martin Heidegger, *Ființă și timp* Editura Jurnalul Literar, 1994.

---

<sup>38</sup> Ibidem, p.166

ÎNTRU – EXPRESIE TEMPORALĂ A ÎNCHIDERII DESCHISE ÎN FILOSOFIA LUI  
CONSTANTIN NOICA

11. Martin Heidegger, *Timp și Ființă* Editura Jurnalul Literar, 1991.
12. Ion Hirghiduș *Introducere în ontologia lui Constantin Noica* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
13. Gabriel Liiceanu *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, 1991.
14. Mircea Vulcănescu *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991.

## LUCRĂRI DIDACTICE CREȘTINE ÎN SECOLELE I - III

Nicoleta MARȚIAN

**RÉSUMÉ:** La communauté chrétienne située entre judaïsme et élanisme doit apprendre à construire sa propre identité au milieu de la culture où elle se développe. Si au début l'éducation chrétienne avait un caractère orale et occasionnel, au fil de temps le rôle des écrits s'affirme de plus en plus dans la vie de l'Eglise: la Tradition n'est plus un ensemble des doctrines et des coutumes transmises oralement, mais elle se concrétise dans une littérature chrétienne. Les travaux didactiques de l'époque nous montrent la vie intérieure des communautés, leur effort de se structurer, d'organiser leurs hiérarchie et liturgie.

Ces travaux des circonstances, qui tiennent plutôt de la vie que de la littérature, sont des enseignements pratiques, des conseils pour la vie morale, des homélies à l'occasion spéciale, des lettres envoyées aux certaines églises et à des amis absents. Le but didactique de cette instruction n'est pas d'abord une information au niveau du contenu, mais une préparation du chrétien pour une vie à la suite du Christ. D'un autre côté, la littérature chrétienne de cette période voulait faire du christianisme la pensée religieuse la plus solide au monde, afin de montrer que pour le Christ il vaut la peine de vivre et de mourir. Ils ont compris que sans avoir une doctrine qui peut les soutenir et qui peut expliquer les actes des chrétiens, celles-ci n'auraient pas été efficaces.

### I. INTRODUCERE

#### 1. Scopul lucrării

Lucrarea de față își propune să studieze scrierile creștine din secolele I-III pentru a evidenția caracterul didactic al acestora. Pe parcursul studiului am urmărit modul în care s-a elaborat treptat mesajul creștin și maniera în care acesta era transmis. Pornind de la studiul lucrărilor neo-testamentare, a căror exegeză se bazează pe literatura rabinică, lucrarea încearcă să surprindă pe parcursul a trei secole scopul și forma în care aspectele didactice se împletesc cu cele de doctrină în scrierile sfinților Părinți. Dacă la început, învățământul prin intermediul autorității Bisericii era suficient receptat, cu timpul lucrările creștine vor încerca să definească puterea Bisericii de a răspunde problemelor societății printr-un mesaj elaborat.

Vom vedea astfel, felul în care Părinții Bisericii au înțeles să exprime în scris conținutul de credință așa încât acesta să poată reprezenta un mesaj de factură didactică.

#### 2. Definirea termenilor

Când vorbim astăzi despre lucrări creștine cu caracter didactic ne gândim la acele scrieri care au drept scop o educație creștină. Termenul **didactic** provine din grecescul *didaktikos*/ de *didaskein* adică **a învăța, a instrui**<sup>1</sup>. Pentru Biserica primelor secole

---

<sup>1</sup> Le petit Robert, p. 640.



expresia are un sens mai strict și mai profund fiind vorba, pe de o parte, de inițierea dogmatică (adevărurile de credință) și, pe de altă parte, de formarea morală. Această educație era oferită prin Biserică. Expresia „**educație creștină**” apare pentru prima dată la sfântul Paul în scrisoarea către efeseni Efes 6,4 și mai apoi la Clement din Roma, în jurul anului 96, în 1 Corinteni 21,8. Premisa parcursului didactic al primelor secole **vizează o învățatură a credinței destinată a face să se înțeleagă Revelația și coerența sa în ansamblul planului de mântuire al lui Dumnezeu.**

Paul folosește expresia și în perspectiva catehezei atunci când vorbește despre a învăța adevărurile de credință. „Utilizând verbul comun *didaskein/a învăța*, Paul conferă o semnificație originală termenului *katechein* (termen rar și străin în limba religioasă a iudaismului<sup>2</sup>) desemnând cu el, aproape în sens exclusiv, învățământul creștin și în special cel al inițierii creștine”.

➤ „...dar în Biserică voiesc mai bine să spun cinci cuvinte înțelese, ca să învăț (*ina katecheso*) și pe alții, decât zece mii de cuvinte în altă limbă” 1Cor 14,19 - accentul este pus pe o relație de comunicare între creștini și pe creșterea în credință a întregii Biserici.

➤ „Cine primește învățătura (*katechoumenos*, la pasiv) în cuvânt să facă parte din toate bunurile lui și celui ce-l învață (*katechounti*, la activ)” Gal 6,6 - textul vorbește clar de cel ce dă și de cel ce primește învățătura credinței și Paul pune aici accentul pe realitatea unei comunități - comuniune, unind cei doi parteneri ai catehezei

➤ „El era învățat (*katechemenos*) în ce privește calea Domnului și vorbea și învăța amănunțit pe oameni despre Isus, măcar că nu cunoștea decât botezul lui Ioan” F.Ap. 18,25 - informația/instrucția despre calea creștină primită de Apollo este considerată o primă „cateheză” încă incompletă, dar care urmează a fi completată. Observăm că deja în vremurile acelea sunt recunoscute diverse nivele ale catehezei, văzute într-o continuitate care merge de la inițiere la profunzime<sup>3</sup>.

### 3. Izvoare

Izvoarele pe care le-am folosit s-au constituit, pe de o parte, în **scrierile neotestamentare**, iar pe de altă parte, în **epistolele creștine ale primelor secole** și în **scrierile părinților apostolici** și ale **părinților apologeți**. Aceste izvoare sunt opere literare elaborate în funcție de nevoile reale ale comunităților în care au apărut. Literatura creștină veche constituie un grup important de documente ce conțin maxime de morală și reguli de disciplină, expuse prin intermediul cuvintelor apostolilor.

Irineu din Lyon și Tertulian au subliniat în repetate rânduri ideea că Noul Testament este o sursă de adevăr ce își are originea în tradiția apostolilor. Prima listă a cărților Noului Testament este conținută în Canonul Muratorian, termen care vine de la numele savantului italian Ludovico Muratori (1672-1750), care a descoperit acest document în Biblioteca Ambroziană din Milano. Lista i-a fost atribuită lui Hipolit din Roma. Ea este o dovadă că în acea perioadă Noul Testament era cunoscut în capitala Imperiului Roman. În perioada lui Eusebiu din Cezareea canonul Noului Testament se

<sup>2</sup> Wackenheim 1983, p.5.

<sup>3</sup> Moulton Beernaert, 4/1989, p. 384.

definitivează ca structură prin acceptarea celor 27 de cărți care îl compun de către toate comunitățile creștine. O parte din lucrările care nu au intrat în canonul Noului Testament au devenit, de fapt, primele scrieri creștine, considerate neinspirate, dar cu o valoare parenetică și morală deosebită. Un exemplu concludent este *Epistola lui Barnaba* sau *Păstorul lui Hermas*, lucrări care în unele manuscrise unciuale apar ca făcând parte din Noul Testament.

*Epistola lui Barnaba*. Scrisoarea se împarte în două părți una dogmatică sau didactică și alta morală, aceasta din urmă tratând despre tema celor două căi, temă preluată din Noul Testament și utilizată în cateheză primară. Asemenea Epistolei lui Barnaba, *Păstorul lui Hermas* prezintă instrucțiuni date de diferite personaje trimise de Dumnezeu, poruncile celei de a doua părți, de exemplu, constituindu-se într-un mic cod moral. Acest izvor este un document valoros care descrie viața comunității creștine romane.

O altă categorie de scrieri folosite sunt **operele părinților apologeți**. Apologiile sunt un fel de precateheză, o abilitate pedagogică de a obișnui spiritele cu doctrina creștină. Ele erau destinate a pregăti calea și a arăta celor interesați obstacolele care trebuie depășite. În această categorie amintim cele două *Apologii* ale sfântului Iustin, *Dialogul cu iudeul Tryfon* care expun doctrina creștină. Ele ne arată, printre altele, modul în care creștinii se consacră lui Dumnezeu prin taina botezului și felul în care era celebrată Euharistia în comunitățile creștine. Tratatul *De baptismo* aparținând lui Tertulian arată care este învățătura Bisericii despre botez, referindu-se la toate aspectele rituale și spirituale ale acestui sacrament. În același registru se situează lucrarea *Tradiția apostolică* a lui Hipolitt din Roma, un excelent manual de cateheză baptismală și catecumenat. Prin tematica largă abordată, autorul ne oferă elemente importante despre viața comunității creștine.

Un alt izvor util cercetării noastre este lucrarea *Pedagogul*, scrisă de Clemente Alexandrinul. Acest manual de educație moral-creștină vorbește despre Cristos ca model al pedagogului desăvârșit, cel care îl însoțește pe creștin în viața de zi cu zi. **Tema Pedagogului face aluzie la imaginea Bunului Păstor prezentă în Noul Testament: așa cum Păstorul își însoțește turma sa spre mântuire, așa și Pedagogul este călăuză pentru învățăceii săi pe calea spre desăvârșire.**

#### 4. Stadiul actual al cercetărilor

În cercetarea noastră bibliografică nu am întâlnit titluri care să trateze despre aspectele didactice în lucrările creștine ale primelor secole. Desigur că toate studiile despre primele scrieri creștine abordează și probleme legate de caracterul didactic al acestora, dar ele sunt tratate doar tangențial. Tocmai de aceea studiul nostru se bazează în principal (alături de izvoarele scrise) pe lucrări de patrologie.

Studiul modern al patrologiei începe în secolul al IX-lea când se elaborează cea mai mare și mai completă colecție de studii patristice prin efortul susținut al abatelui Jean Paul Migne (+1875). Volumele *ediției Migne* au fost retipărite în colecția *Sources chretiennes*, îngrijită de Henri de Lubac și Jean Danielou. Această nouă colecție ne-a fost accesibilă, textele fiind prezentate în original și în traducere franceză. Pentru studiul lucrărilor creștine din secolele I - III ne-am bazat și pe lucrarea lui Quasten J. *Initiation aux Peres de l'Eglise* o sinteză apărută în 1956.

Ne-am referit la primele lucrări didactice creștine, reunite în Noul Testament, având ca punct de plecare câteva tratate de specialitate apărute în ultimul secol, care și-au câștigat renumele prin metoda și claritatea lor. Este vorba de Robert-Feuillet, *Introduction a la Bible. Nouveau Testament*, apărută în 1957; George-Grelot *Introduction a la Bible*, edition nouvelle, tome III, *Nouveau Testament* apărută în anul 1976; B.Standaert *L'evangile selon Marc*, 1997. Trebuie să amintim două lucrări de referință apărute una în mediul catolic, alta în mediul protestant, scrise de un istoric-biblist și respectiv un teolog: P. M. Beaudé cu lucrarea *Jesus de Nazareth* și B. Chevalley cu lucrarea *La pedagogie de Jesus*. Acești autori au surprins în scrierile lor nu numai aspecte legate de viața și persoana Mântuitorului - în cheie exegetică, ci și formele învățării Lui, mai precis elementele care constituie caracterul didactic al activității Lui.

Perioada imediat următoare Noului Testament este cea a scrierilor apostolice, lucrări ce se bazează pe textul Sfintei Scripturi, oferind o interpretare într-un limbaj adaptat circumstanțelor vremii. Un nume de referință în analiza și interpretarea perioadei apostolice, și mai precis al momentului nașterii scrierilor creștine, este A. Hamman autor al mai multor lucrări dintre care amintim *Naissance des lettres chretiennes*, apărută în 1957; *Initiation chretienne* din anul 1980; *Le bapteme chez les peres de l'Eglise* apărută în anul 1995. Culegerea de texte *Initiation chretienne* surprinde în introducerea sa evoluția educației creștine în primele secole. Ea accentuează ideea că prin intermediul didacticii creștine și cu ajutorul ei Biserica transmite mai departe tezaurul de credință.

Lucrările didactice creștine din perioada părinților apologeți apar comentate în tratatul de patrologie al lui Cayre, dar și în lucrări mai noi cum ar fi cea a lui Baudry *La voie de la vie. Etude sur la catechese des peres de l'Eglise*. Studiul a apărut în 1999. Tot la aceeași categorie de scrieri se referă și Y. Poutet în articolul *L'enseignement profane peut-il etre chretien?* publicat în volumul *Pedagogie chretienne, pedagogues chretiennes*, ce reunește lucrările *Colloque d'Angers* organizat în 1995. Lucrările creștine din primelor secole au oferit teme predilecte de cercetare și în zilele noastre. În acest sens cităm lucrarea lui Cl. Moreschini și E. Norelli *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine* apărută în ediție italiană în anul 1995 și în limba română în anul 2001.

## 5. Metoda de lucru

Metoda de lucru pentru care am optat în acest referat este una complexă, în sensul în care ea împletește sinteza cu metoda interpretării și analizării izvoarelor scrise care au stat la baza cercetării. Cercetarea a constat în studiul efectiv al textelor Sfintei Scripturi și al scrierilor considerate prin caracterul lor primele scrieri didactice creștine.

Studiul este structurat în cinci capitole propriu-zise la care se adaugă un capitol al concluziilor și capitolul anexelor. Textele alese în repertoriul de izvoare scrise sunt numerotate cu cifre arabe și se vor găsi în trimiterile din subsolul paginii în formula „R n”, unde n reprezintă numărul de ordine corespunzător. Acest repertoriu informează despre datele tehnice de unde au fost preluate pasajele, fiecare text având un titlu ce exprimă pe scurt esențialul conținutului.

## II. CĂRȚILE NOULUI TESTAMENT - PRIMELE LUCRĂRI DIDACTICE CREȘTINE

### 1. Tradiția iudaică – model didactic pentru creștini

**Literatura rabinică ne pune în legătură cu un aspect esențial** al iudaismului, aspect pe care exegeza Noului Testament nu poate să-l ignore, dar în același timp nici să-l considere unilateral: **mediul de gândire analog celui în care s-a format Noul Testament**. Temele teologice și instituțiile creștine sunt tributare lumii iudaice în care s-au dezvoltat. Această literatură ne informează asupra punctelor de vedere ale „tradiției vechi” la care scrierile neotestamentare se referă adesea. Tradiția literară iudaică se împarte în curente diverse, concretizate adesea în secte (farisei, saducei, esenieni) care posedă elemente originale ce le disting unele de celelalte în ciuda unui fond de gândire comun<sup>4</sup>. Ne aflăm aici în fața unui caz tipic de întâlnire a mesajului creștin cu o cultură, o mentalitate, un limbaj de care acesta nu poate face abstracție, nu poate evita să nu se exprime prin acest limbaj, în funcție de formele acestei mentalități și ale acestei culturi. Este imposibil de ignorat o anumită influență în dezvoltarea sa, dar aspectul cel mai important este faptul că, departe de a se lăsa aservit mesajul creștin le domină și le asumă liber. Autorii primelor scrieri, poate uneori chiar fără a fi pe deplin conștienți, folosesc instrumente conceptuale pe care cultura timpurilor lor le furnizează pentru a face rațională credința lor.

Creștinismul ce se naștea nu a avut legătură cu nici una din aceste secte și ar fi incorect de a încerca să regăsim în învățătura lui Isus învățătura fariseică sau de a vedea în esenianism un creștinism „*avant la lettre*”<sup>5</sup>. Totuși este adevărat că în planul ideilor și al formelor literare regăsim elemente comune. Literatura apologetică s-a străduit să arate noutatea Bisericii față de Israel, dar inspirându-se din metodele și tehnicile exegetice iudaice. Noile perspective nu au modificat studiul tradițional al textelor sacre pe care noi îl regăsim în **Midrash**<sup>6</sup>, **Targum**<sup>7</sup> și **Talmud**<sup>8</sup>. Cu toate acestea este necesară o clară analiză a formelor de **halakha** și **haggada** palestinienne din primele secole în paralel cu **formele gândirii iudaismului elenistic**<sup>9</sup> care, exprimându-se în greacă, **au pregătit instrumentul lingvistic necesar Bisericii primitive pentru a-și face mesajul accesibil în mediile păgâne fără însă a altera substanța mesajului**. Desigur că în epoca apostolică **gândirea creștină a reluat elemente din iudaismul palestinian sau**

<sup>4</sup> Robert/Feuillet 1957, p. 140-141.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Învățământul bazat pe aprofundarea textului sacru era numit midrash: **Midrash halakha** dacă îl comenta părți legislative sau **midrash haggada** dacă dezvoltă secțiuni narative. Această formă este probabil cea mai veche formă a tradiției orale bazată pe textul însuși al Scripturii. cf. George/Grelot 1976, p. 221.

<sup>7</sup> Texte ale literaturii iudaice, nu neapărat rabinice, ce traduceau pe înțelesul poporului textele scripturii. cf. Leon-Dufour, p.518.

<sup>8</sup> explicarea textelor juridice ale Torei. cf. George/Grelot 1976, p.226-228.

<sup>9</sup> Analiza formelor tradiționale de exegeză a Vechiului Testament (haggada, halakha etc.) nu se înscrie în subiectul lucrării de față. Pentru aprofundarea acestei teme vezi X. Leon-Dufour 1996, p. 375; George/Grelot 1976, p. 221-227, passim.

alexandrin, dar ea le-a reinterpretat în funcție de un criteriu absolut nou: autoritatea lui Isus, sensul vieții sale, rolul său în planul de mântuire al lui Dumnezeu.

## 2. Scopul educației creștine reflectat în scripturile neo-testamentare

### a. Evangheliile („Mergeți și învățați...”)

Punctul de plecare al evangheliilor este credința pascală și tocmai pentru a aprofunda și a-i transmite semnificația pentru viață, comunitățile au realizat această muncă de redactare. Primele texte au fost scrise după aproximativ douăzeci de ani de la moartea lui Isus. Este vorba de prima scrisoare a sfântului apostol Paul către tesaloniceni. Redactarea evangheliilor marchează o altă perioadă literară, aproximativ între anii 65 și 80. Ele reiau tradiții orale și culegeri din epoci anterioare. În fața efervescenței unor noi curente religioase trebuie recunoscute punctele majore ale credinței și catehezei, adevărata tradiție. Creștinismul trebuia să-și păstreze unitatea, trăind în lumi foarte diferite.

**În primele secole întregul demers didactic se concentra în jurul momentului botezului, care de obicei era celebrat în noaptea Învierii.** Esențialul educației religioase îl reprezintă inițierea doctrinară pe care neofitul o primește din partea Bisericii înainte de a fi botezat. Ritul botezului și cateheza acestuia s-au transmis fără întrerupere de la sfârșitul secolului I până în perioada lui Iustin și Hipolit, cei doi mari mărturisitori ai liturghiei baptismale de la mijlocul secolului I și sfârșitul secolului II. Această asociere a sărbătorii pascale cu ritul botezului era cunoscută la Ierusalim în mediile iudaice din timpul celui de al doilea Templu<sup>10</sup>. **Tradiția creștină nu face altceva decât să demonstreze încă o dată înrădăcinarea sa în tradiția iudaică precreștină.**

Analiza compoziției evangheliei lui **Marcu** favorizează o astfel de ipoteză:

- prologul este în întregime consacrat botezului, care primește deja propria specificitate creștină diferită de botezul ioaneic Mc 1,1-13
- partea centrală a evangheliei este o argumentare în favoarea momentului inițiativ: o primă parte referitoare la cunoașterea misterului lui Cristos și o a doua parte referitoare la implicațiile de ordin practic impuse de această cunoaștere
- epilogul Mc 16,1-8 conține în expresia „*un tânăr îmbrăcat în veșminte albe așezat la dreapta*”, o aluzie la botez.

Vedem că întregul itinerar al evangheliei lui Marcu coincide cu demersul catehezei baptismale prezentat în Rom 6 și Col 2,12. A fi botezat înseamnă a intra cu Cristos în Patima și moartea Sa pentru a învia odată cu El. **Întreaga halakha sau viață practică a creștinului se inspiră din acest model unic al lui Cristos.**

Având drept premisă acest aspect, discursul didactic era redactat în funcție de acest moment. Textul astfel compus se numea **haggadah** după modelul iudaic al timpurilor<sup>11</sup>. Privit astfel, textul evangheliei lui Marcu poate fi considerat deci, un **haggadah creștin**,<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Se știe că la Ierusalim prozelitii ce doreau să participe la cina pascală erau botezați cu ocazia acestei sărbători. Cf. Standaert 1997.

<sup>11</sup> Este important de amintit în acest context că primii creștini erau de origine iudaică, de unde și multitudinea obiceiurilor iudaice preluate de aceștia în exprimarea credinței lor.

<sup>12</sup> Standaert 1997, p. 25 et passim.

întrucât el evocă înainte de toate ultimul Paște petrecut de Isus printre ai săi și toate evenimentele și gesturile legate de moartea și învierea Sa. **Scopul didactic al acestei prezentări** îl regăsim în centrul compoziției: **venirea glorioasă a Fiului Omului** Mc 8,38-9,1/Mc 13/Mc 14,62.6

La rândul său, **Matei** își scrie evanghelia pentru a demonstra cititorilor că Isus Cristos este adevăratul Mesia, profețit de Vechiul Testament, elaborând această carte sub forma unui manual de instruire creștină și reglementări administrative pentru Biserică. **Scopul lui este în primul rând didactic doctrinar**<sup>13</sup> iar descrierea genealogiei prezentată chiar la începutul evangheliei indică în mod clar intenția autorului. Evanghelia după **Matei este prin excelență „cartea Bisericii”** deoarece atunci când prezintă cuvintele lui Cristos are mereu în minte viața comunității. El grupează astfel, cuvintele lui Isus în **cinci mari discursuri** (cuvântarea de pe munte, discursul misionar, parabolele, învățătura asupra vieții comunitare, perspectivele escatologice) **ce condensează elementele principale ale unei carte a vieții creștine**, deoarece se gândește mereu la formarea comunității, la catehizarea ei. El ni-l prezintă pe Isus și sub trăsăturile pline de contraste ale Fiului Omului, ființă misterioasă așteptată să vină în vremurile de pe urmă și a cărei figură este schițată în cartea lui Daniel; totuși El este după chipul Slujitorului suferind din Isaia; i se dă și titlul Fiul lui Dumnezeu Mt 4,3; 14,33; 16,16. Isus al lui Matei ne apare ca Învățătorul viu în mijlocul comunității, niciodată singur așa cum ni-l arată Marcu.

Finalul evangheliei ne oferă cheia esențială în înțelegerea obiectivelor lui Matei: creștinismul nu este limitat și înglobează toate popoarele („*Mergeți și învățați toate neamurile...învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă...*” Mt 28,19-20), Cristos fiind persoana în care s-a împlinit universalismul mântuirii profețit în Vechiul Testament.

Luca a fost însoțitorul și medicul iubit al sfântului Paul, cel care așa cum spune chiar el, a adunat cu multă sânguință mărturia și tradiții privitoare la viața lui Isus. Literar vorbind scrierea sa este o capodoperă. Limba este o greacă armonioasă, cadentă, care vădește un spirit sensibil, inteligent, artist și foarte cultivat<sup>14</sup>. Evanghelia este adresată creștinilor proveniți dintre păgâni. Învățătura ei este realistă și dorește a prezenta misterul lui Isus. **„Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască ceea ce era pierdut”** Lc 19,10, cel care îndeplinește planul lui Dumnezeu. În acest citat găsim **scopul evangheliei după Luca**. Rugăciunea Lc 11, 1-3 și renunțarea Lc 12, 22-34, vecherea Lc 12, 35-40, zădărnicia avuției Lc 12, 13-21, providența divină și adevărata comoară Lc 12,22-34 intră în cadrul întâlnirii dintre Cel care este Mântuitorul și cel care este mântuit.

Cea de a patra evanghelică, a lui **Ioan**, numită „evanghelia spirituală”, scrisă în grecește și într-un limbaj nepretențios, are un stil solemn, uneori monoton. Se pot recunoaște motive iudaice și creștine, un ecou al mărturisirii de credință și al liturghiei, uneori chiar și stilul omiliilor. Lucrarea pune pe primul plan adevăratele perspective în care trebuie privită persoana lui Isus, misterul său uman și divin. Spre sfârșitul evangheliei Ioan

<sup>13</sup> În spiritul acestei afirmații este și teza potrivit căreia evanghelia ar fi produsul unei școli mateene, Matei fiind un „Rabi” întemeietor al unei școli și autor al unui manual catehetic creștin. Teza este susținută de autori din diverse perioade: Ropes J.H., în anul 1934, Strecker G. în anul 1966, Minear P.S. în anul 1982.

<sup>14</sup> Rops 1948, p. 296.

ne prezintă el însuși scopul didactic al scrierii sale: „Isus a făcut și alte multe semne în fața ucenicilor, care nu sunt scrise în cartea aceasta. Dar **acestea au fost scrise ca să credeți că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui**” In 20,30-31. **Ioan își dorește evanghelia o bază solidă de credință pentru creștini** și nu doar o sumă de dovezi pentru cei din afara Bisericii. El ni-l prezintă pe Isus drept „păstorul sufletelor” In 10,1-5. 11-13 și izvor al rodniceii sufletești pentru cei care trăiesc în harul lui In 15,1-8. Centrul evangheliei este dezvoltarea personală a Fiului lui Dumnezeu, viața și existența lui din veșnicie, legătura vitală cu Tatăl, venirea și misiunea lui în lume și întoarcerea la Tatăl. **Ioan ne îndeamnă să regăsim neîncetat modul autentic de a-L privi pe Cristos și viața creștină**

#### b. Epistolele neo-testamentare

Epistolele sunt cele prin care literatura creștină reflectă cu adevărat opera vieții, textul fiind în legătură cu acțiunea. Scrise în circumstanțe precise, epistolele constituie o etapă esențială în lucrarea didactică a apostolilor deoarece, reluând mesajul lui Cristos, l-a adus mai aproape de preocupările umane. Între epistolele neotestamentare cele ale sfântului Paul ocupă un loc aparte deoarece ne oferă un tablou bogat și intuitiv despre activitatea didactică a acestuia. Întrucât scopul epistolelor sale era unul practic, întreaga sa învățătură despre Cristos cel răstignit îi servește numai ca temelie pentru scopul său: creșterea creștinilor în credință. Toate scrisorile lui demonstrează îmbinarea teoriei cu practica Evr 10,38.

Pentru a caracteriza viața primei comunități creștine din Ierusalim, Faptele Apostolilor ne oferă următoarea formulare: „*Ei stăruiau în învățătura (didache) apostolilor, în comuniunea frățească, în frângerea pâinii și în rugăciuni*” F.Ap. 2,42. O privire mai atentă asupra vechilor scrieri creștine ne permite să sesizăm ce vrea să exprime cu adevărat **formularea „învățătura apostolilor”**. Această învățătură se alimentează din mai multe surse, dar își datorează în principal esențialul în metoda învățământului religios al sinagogii. În iudaismul palestinian al primului secol transmiterea credinței se baza pe un efort de memorare a Torei și ale comentariilor rabinilor mai prestigioși. **Tradițiile orale care se vor naște după învierea lui Isus se nasc în jurul Bibliei iudaice reluate în lumina Cuvântului Învățătorului**. De aceea, regăsim în scrierile neotestamentare elemente catehetice anterioare muncii evanghelice: texte ale patimilor, ansambluri de *logia*<sup>15</sup> și de parabole, elemente de discurs deja constituite etc. Dacă mesajul este nou, procedeele de lectură și de transmitere sunt împrumutate din iudaismul epocii. Același context iudaic explică nașterea și propagarea orală a primelor profesii de credință inserate în Noul Testament: „... *Cristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; a fost îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi; s-a arătat lui Cefa și mai apoi celor doisprezece*” - 1Cor 15,3-5; „*El ... s-a dezbrăcat de sine însuși și a luat chip de rob făcându-se asemenea oamenilor; La înfățișare a fost cu un om, s-a smerit și s-a făcut ascultător*

<sup>15</sup> Din grecescul *logion* (răspunsul oracolului, cuvânt, sentință) sentință care nu aparține în mod necesar contextului în care ea se află: exemplu „*Voi sunteți sarea pământului. Dar dacă sarea își pierde gustul, prin ce își va căpăta iarăși puterea de a săra? Atunci nu mai este bună la nimic decât a fi aruncată afară și călcată în picioare de oameni*”; Mt 5,13; „*Și oamenii nu aprind lumina să o pună sub obroc, ci o pun în sfeșnic să lumineze tuturor celor din casă*” Mt 5,15 cf. Leon-Dufour, 1996, p. 349.

*până la moarte, și încă moarte pe cruce. De aceea și Dumnezeu l-a înălțat nepus de mult, și i-a dat Numele care este mai presus de orice nume; pentru ca în numele lui Isus să se plece orice genunchi ... și orice limbă să mărturisească despre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Isus Cristos este Domnul". Filipeni 2,6-11; "... mare este taina enlaviei: Cel ce a fost arătat în trup, a fost dovedit neprihănit în Spirit, a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit printre neamuri, a fost crezut în lume, a fost înălțat în slavă". 1Tim 3,16; „să mergem spre cele desăvârșite prin temelia credinței în Dumnezeu, prin învățătura despre botezuri, despre punerea mâinilor, despre învierea morților, despre judecata veșnică". Evr 6,1-2.*

Biserica primară evita într-un mod conștient ca instituția catecumenatului să se reducă doar la o achiziționare de cunoștințe. **Învățământul era pus în slujba unei aprofundări progresive a vieții creștine.** Caracteristica esențială a credinței profesate de Biserica încă din primele secole nu era credința într-un Tată Ceresc, într-un Dumnezeu aflat foarte departe (această credință era cea profesată de către evrei, prin tradiție), ci într-un Dumnezeu unic ce nu poate fi cunoscut decât prin Fiul Său Isus Cristos. În persoana lui Cristos ei îl recunoșteau cu toată bucuria pe Mijlocitorul, Judecătorul și Salvatorul lor: „pe care voi îl iubiți fără să-l fi văzut, credeți în El fără să-L vedeți și vă bucurați cu o bucurie negrăită” 1Pt 1,8.

Această credință referitoare la demnitatea lui Cristos este exprimată într-o formă magnifică în Epistola către evrei, care afirmă că Isus este nu numai marele preot al Noii Alianțe, dar mai ales Fiul „moștenitor a toate lucrurile” și care în raport cu Tatăl este „strălucirea măririi Sale, amprenta existenței Sale”. Această definiție solemnă coroborează și întrunește formula simplă și deja completă, prezentă în primele evanghelii: confesiunea lui Petru - „Tu ești Cristosul, Fiul lui Dumnezeu cel Viu” Mt 16,16 sau în epistola către coloseni a lui Paul: „Pentru că prin El au fost făcute toate lucrurile care sunt în cer și pe pământ, cele văzute și cele nevăzute. Toate au fost făcute prin El și pentru El. El este mai înainte de toate lucrurile și toate se țin de El.” Col 1,16-17.

### 3. Isus – modelul pedagogului creștin

Un element comun al scrierilor neo-testamentare este Isus văzut ca model al pedagogului creștin. Numit „învățător” de numeroasele persoane care i-au ascultat cuvântul, Isus din Nazaret a fost „Magistrul” prin excelență al unui învățământ care a constituit sursă de inspirație și model didactic pentru cei ce au devenit la rândul lor vestitori ai Împărăției lui Dumnezeu. **Aspectul didactic** pe care vom încerca să-l surprindem vizează în primul rând modul în care Isus a învățat, mai degrabă decât „de ce?” sau „ce” a învățat El. Altfel spus, care au fost condițiile activității sale pedagogice, cum și-a exercitat meseria didactică, cum se explică dimensiunea pedagogică esențială, care au fost „instrumentele” pedagogice de care a dispus?

Educarea în înțelegerea mesajului creștină însoțit, sub o formă sau alta, întotdeauna credința, fie că este vorba de nașterea sau de transmiterea ei. Specificitatea acestui învățământ rezidă în aceea că îl are pe *Cristos Învățătorul* drept model și sursă, cel a cărui pedagogie propune experimentarea unei relații personale cu Dumnezeu<sup>16</sup>. El este Unicul Maestru/Învățător Mt 23,8 deoarece, spre deosebire de ceilalți maeștri ai lui Israel, în El

<sup>16</sup> Chevalley, 1992, p. 142.



există acea *legătură unică între ceea ce spune, ceea ce face și ceea ce este*. Evangheliștii vor fi primii care vor pune în valoare modalitățile originale ale învățământului lui Cristos concretizat cel mai adesea în discursul prin intermediul parabolilor, „întreaga viață a lui Cristos a fost un veritabil învățământ: tăcerile sale, miracolele, gesturile, rugăciunea, iubirea lui pentru oameni, preferința sa pentru cei mici și săraci”.

**Elementele pedagogiei lui Isus le întâlnim pe parcursul celor patru evanghelii, ale căror texte pot fi considerate un mozaic de piese didactice.** Compoziția fiecărei secvențe, fie ea parabolă, discurs sau miracol, oferă cititorului genurile didactice folosite de Isus. **Folosirea unor grile de lectură, permite chiar evidențierea unor faze în parcursul didactic și anume:** motivația/trezirea interesului, expunerea/achiziția și interiorizarea/asimilarea<sup>17</sup>. Cu toate că învățământul lui Isus nu este unul de tip școlar, arta sa didactică este în mod necesar orientată în găsirea unui public pentru transmiterea unor informații.

Pedagogia sa este o pedagogie a „oralității” care dorește să trezească atenția destinatarilor. Aspectul pedagogic nu a fost preocuparea esențială a lui Isus, chiar și atunci când oferă sfaturi pedagogice discipolilor este doar pentru a împlini menirea lor de predicatori sau de vindecători și nu cea de profesori sau cateheți<sup>18</sup>. În opera sa pedagogică El aplică o serie de principii didactice obișnuite în epoca sa. Bazându-se pe oralitate, **Isus adoptă practica pedagogică cea mai răspândită în Antichitate**<sup>19</sup>. Isus își „spune” Evanghelia, cuvântul fiind principalul său mijloc de muncă. Desigur că nu se reducea totul la limbaj, dar acesta îi permitea lui Isus să încarce unele expresii de semnificații simbolice. Astfel, de exemplu, într-un evantai de termeni care-l desemnează pe Dumnezeu, Cel Preainalt, Sfântul, Atotputernicul, Dumnezeul părinților noștri, Isus folosește termenul mai puțin încărcat cu puterea elocvenței, dar mai sensibil pentru contemporanii săi, anume cel de Tată. La nivel didactic, folosirea unui termen simplu introduce o relație simplă cu cel pe care acest termen îl reprezintă. Limbajul lui Isus modelează astfel revelația unui Dumnezeu care-și dorește credincioșii apropiați<sup>20</sup>.

**Cuvântul nu este singurul instrument pedagogic al lui Isus. Semnele și gesturile care-l însoțesc subliniază și punctează semnificația simbolică a expresiilor. Acest fapt este pe deplin înțeles dacă avem în vedere faptul că termenul ebraic „dabar” se traduce în același timp prin „cuvânt” și „acțiune”.**

#### a. Pedagogia lui Isus

Pedagogia lui Isus a fost o pedagogie a reușitei. Dar a vorbi de reușită din punctul de vedere al succesului comercial, al meritelor sociale recunoscute, al performanțelor sau al satisfacțiilor nu ar avea nici un sens în cazul nostru. Ceea ce vrea să exprime această

<sup>17</sup>Pentru detalierea acestor noțiuni de un real folos este lucrarea **La pedagogie de Jesus**, de B. Chevalley, 1992, p. 93 et passim.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>19</sup> Marii profeți ai lui Israel au vorbit mai mult decât au scris. Pe de altă parte, nici Buddha, nici Confucius, nici Socrate nu au redactat cărți, ci discipolii lor au fost cei care au consemnat învățătură acestora.

<sup>20</sup> Chevalley, 1992, p. 88.

formulare este sensul pe care-l putem desprinde din citatul: „*Toți erau bulversați și aduceau mărire lui Dumnezeu, zicând: N-am văzut niciodată ceva asemănător!*” (Mc 2,12). Pasajul cu vindecarea paralticului din Capernaum Mc 2, 1-12 evidențiază din plin această situație.

Această pedagogie a reușitei implică o pedagogie relațională ce devine premisa descoperirii unei noi dimensiuni a vieții creștine. Isus pleacă de la realitățile concrete ale ascultătorilor, însoțindu-i pe calea maturizării lor în credință. **Acest model didactic deschide perspectiva unor relecturi a experiențelor trăite și a cunoștințelor avute până atunci. Faptul aduce cu sine o schimbare a mentalității, o metanoia, o ruptură cu vechiul și acceptarea căii lumini<sup>21</sup>.**

b. Formele învățăturii lui Isus

Nu este o sarcină ușoară de a surprinde care au fost aceste forme ale învățăturii lui Isus deoarece nu se poate face o distincție clară între formulările prepascale și cele postpascale așa cum reies din tradiție<sup>22</sup>. Există totuși diverse clasificări prezente în textele evanghelice:

➤ **cuvintele sau „spusele” lui Isus.** Acestea se împart în trei grupe. Prima grupă o constituie **cuvintele care se aseamănă unor proverbe** „*Vulpile au vizuini și păsările cerului cuiburi, dar Fiul Omului nu are unde să își plece capul!*” Mt 8,22. Expresiile sunt adesea încadrate într-un paragraf care are drept scop tocmai a le pune în valoare. Acest tip de text centrat asupra unor astfel de proverbe se numește *apostlegma*. Este cazul și al paragrafului cu Maria și Marta care ne conduce spre cuvântul lui Isus: „*Un singur lucru este necesar. Maria a ales partea cea mai bună care nu-i va fi luată!*” Lc 10,41-42. A doua grupă o constituie **cuvintele profetice sau apocaliptice** care amintesc tradiția marilor profeți ai lui Israel sau cea apocaliptică. Ele fie că promit mântuirea ( pasajul Fericirilor), fie amenință sau îndeamnă la convertire „*Convertiți-vă căci Împărăția cerurilor este aproape!*” Mt 4,17 ori prezic judecata viitoare. Cea de a treia grupă include **cuvintele enunțând reguli de viață comună:** viața individuală, viața de cuplu, viața comunitară sau viața misionarilor „*Nu vă luați două haine...iar dacă intrați într-o casă rămâneți acolo până plecați din locul acela!*” Mc 6, 9.

➤ **parabolele**<sup>23</sup>. Utilizând aceste forme Isus relua un gen comun culturii timpului său instruind și dialogând. Ele erau un excelent mijloc de dialog, permițând interlocutorilor să ia distanță în raport cu situația lor concretă și să se exprime față de situația parabolei. Adesea ele încep printr-o frază de genul: „este asemenea cu...”. Legătura dintre text și auditoriu se face de obicei printr-o întrebare fie la începutul fie la finalul parabolei. Conținutul atinge misiunea lui Isus și rolul lui Dumnezeu descris întotdeauna ca cel care trimite sau cel care sancționează.

<sup>21</sup> Aceste principii sunt inspirate din modelul didactic al celor două căi, model răspândit în cultura acelor vremuri.

<sup>22</sup> Beade 1983, p. 112.

<sup>23</sup> Criticii ezită în a numi aceste forme parabole deoarece acest cuvânt ce provine din gr. *parabole* are un sens mai restrâns ca și cuvântul ebraic *mashal*. *Parabole* vizează o istorie ce ilustrează o învățătură, iar *mashal* desemnează în plus și enunțuri de tip sentință, proverbe. Fraza lui Isus „*Voi sunteți lumina lumii. Un loc aflat la înălțime nu poate fi ascuns!*” sunt în mod sigur *mashala*. cf. Beade 1983, p. 115.

### III. LUCRĂRI DIDACTICE ALE PERIOADEI APOSTOLICE

**Literatura creștină** de la sfârșitul secolului I până la începutul secolului IV a evoluat sensibil și **are un caracter misionar și catehetic**. Porunca lui Isus „*vestiți evanghelia tuturor*” era adresată nu numai apostolilor, dar și urmașilor acestora. Vremea Scripturilor inspirate s-a încheiat și o nouă literatură își va începe epoca oameni care instruiau în exemplul Apostolilor. Acest vast ansamblu literar care debutează acum este desemnat cu un termen foarte explicit: Părinții Bisericii. Termenul de Părinte desemnează la origine funcția episcopului, al șefului Bisericii. Mai târziu termenul va desemna pe cei care erau apărătorii credinței, ai doctrinei. Scrierile lor pot fi caracterizate prin două trăsături esențiale: **aspectul scripturistic și aspectul didactico-pedagogic**. Literatura lor este scripturistică deoarece au înțeles că ea nu își poate găsi validitatea decât dacă se alimentează din aceeași sursă din care Isus a făcut să curgă apa vieții. Baza edificiului lor literar este Noul Testament, depozitul sacru încredințat de Dumnezeu oamenilor pentru a-l fructifica prin intermediul inteligenței umane. Dar pericolul unei cunoașteri profunde poate încătușa spiritul, așa cum a fost cazul multor doctori și scribi ai Israelului. Tocmai de aceea, Părinții Bisericii nu scriau doar pentru a scrie și nu analizau textele într-o manieră scolastică. Ei scriau pentru a iniția o acțiune. **Literatura lor este pedagogică deoarece vizează învățarea mesajului lui Cristos, luminarea spiritelor, formarea sufletelor**. Ceea ce ei gândesc și ceea ce ei spun a fost conceput în realitatea vie a comunităților din care ei făceau parte. Caracterul didactic al acestor scrieri este ilustrat de spusele lui Bossuet: „Operele lor dau naștere unor roade infinite în cei ce le citesc”,<sup>24</sup>.

Plecând de la această premisă, putem vorbi de **aspectul ocazional al literaturii creștine** care nu presupunea o elaborare sistematică și dirijată. Putem împărți literatura creștină a acestei perioade în:

- literatură epistolară în care problemele doctrinare se îmbină cu sfaturi speciale sau generale
- literatură apologetică ce are drept scop apărarea creștinismului față de atacurile păgânismului și iudaismului
- literatură antieretică sau polemică îndreptată împotriva numeroaselor erezii ce au apărut în Biserică
- literatură didactică orientată spre educarea practică în credință. Desigur că și scrierile epistolare, apologetice sau antieretice ating, într-un fel sau altul, și aspecte didactice prin însăși scopul lor care viza edificarea în viața de credință.

Prima grupă a Părinților Bisericii o constituie Părinții apostolici, cei care corespund primelor două generații de creștini. Acești autori sunt promotorii ideilor-mamă ale doctrinei creștine în ce privește misterul unic al lui Dumnezeu cel în trei persoane, misterul Întrupării, misterul Bisericii. Prin intermediul lor ne sunt aduse la cunoștință preocupările majore ale creștinilor acelor timpuri și reacțiile lor față de problemele ridicate de educația convertiților, desprinderea de Israel, calitatea credinței etc.

---

<sup>24</sup> Rops 1948, p. 317.

Scrierile creștine ale primelor secole aveau în general un caracter moral și adesea erau centrate asupra prezentării celor două căi<sup>25</sup>. *Didahia* intitulată și *Doctrina celor doisprezece apostoli* și *Epistola lui Barnaba*, ambele datate din secolul I, sunt două dintre textele care ilustrează în mod evident acest fapt. Acestea li se adaugă alte lucrări ale Sfinților Părinți ale primelor trei secole, care tratează tema celor două căi: Pseudo-Clement din Roma, Iustin, Irineu din Lyon, Clement din Alexandria, Hermas.

Trei erau aspectele atinse de scrierile didactice ale acestei perioade: aspectul doctrinal, aspectul spiritual și aspectul ritual, aproape toate concentrate în jurul momentului baptismal. Aspectul doctrinal, inspirându-se din schema iudaică anterioară, mergea pe doctrina celor două căi, cea a lui Cristos și cea a Satanei. Alegerea pentru prima duminică a Postului Paștilor a pasajului evanghelic ce ilustrează ispitirea lui Cristos își are originile în aceeași structură iudaică.

### 1. Învățământul catehetic

Primul aspect al acestor scrieri didactice îl constituie învățământul catehetic organizat în scopul pregătirii pentru botez dar și în vederea inițierii creștinilor în viața de credință. Biserica era cea care instruia catecumenul prin intermediul unui delegat special numit „*διδασκαλοι*” Fap. 13,1 mandat cu această misiune și investit cu o carismă specială. Instituția catecumenatului și-a căpătat forma definitivă spre anul 180, perioadă ce va aduce cu sine o schimbare: instruirea catecumenilor va fi încredințată preoților și episcopilor<sup>26</sup>. Formarea creștină nu se încheia odată cu botezul ci continua pe întreg parcursul vieții și se aprofunda prin alte forme ocazionale, cum ar fi de exemplu, predicile.

Am văzut deja caracterul didactic al scrierilor Noului Testament și modelul pedagogic propus de Isus. Din această perspectivă, *cateheza* este ***ansamblul discursurilor didactice destinat a favoriza la viitorii botezați o înțelegere globală și metodică a credinței lor***. Marcată de rădăcinile sale iudaice și grecești, cateheza creștină asigura o funcțiune de inițiere comunitară. Desigur că fiecare catecumen<sup>27</sup> și fiecare creștin trebuia să-și exprime personal credința în Biserică, dar aceste parcursuri individuale se înscriau într-o pedagogie globală inițiată de întreg poporul creștin. Este vorba nu numai despre mărturia zilnică și despre simbolismul liturgic, ci și despre familiarizarea (prin cuvântul maestrului) noilor convertiți cu stilul unei vieți inspirate de Evanghelie (evanghelia evocând un cuvânt ce răsună la urechea unui auditoriu, care este considerat un interlocutor). Întreg demersul catehetic era, în totalitatea lui, în același timp doctrinar și moral. Acest aspect este demonstrat de faptul că întreaga literatură creștină a primelor secole ne oferă principalele direcții ale învățământului creștin primitiv: doctrina morală, formula de credință, învățământul liturgic despre botez, asupra euharistiei. ***Nu era vorba doar de a instrui, ci și de a converti***. Din punct de vedere istoric, metafora celor două

<sup>25</sup> cf. lucrării lui Baudry, *La voie de la vie. Etude sur la catechese des peres de l'Eglise*, Baudry 1999..

<sup>26</sup> Marrou, 1997, p. 132.

<sup>27</sup> Termenul de catecumen menționat în Gal 6,6 desemnează starea celor care se pregătesc să primească botezul. cf. Wackenheim 1983, p. 5.

căi a structurat învățământul catehetic. Simplitatea și înrădăcinarea sa în cultura tradițională atât iudaică, cât și păgână, explică succesul său în Biserică veche. Ideea alegerii libere, care avea o importanță deosebită în doctrina celor două căi, sublinia acceptarea definitivă a lui Cristos în viața catecumenului. Liturghia botezului va fi explicată candidaților pe marginea acestei scheme. Avantajul pentru cateheza creștină a simbolisticii celor două căi este că aceasta exista deja și se bucura de popularitate în mediul antic. **Utilizarea acestei scheme de către discipolii lui Isus ilustrează totodată efortul imens de inculturare pe care creștinismul îl va întreprinde chiar de la originile sale.**

Pedagogia primirii în Biserică a urmat anumite etape, de la inițierea în mesajul evanghelic până la aprofundarea cunoașterii și trăirii în viața harului divin. Aceste etape corespund diferitelor slujiri a cuvântului divin: kerigma sau prima predicare, cateheza propriu-zisă, omilia, teologia.

➤ Termenul de **kerigma** este sinonim cu cel de evanghelie, dar dacă acesta din urmă se poate ușor confunda cu textele catehetice, kerigma include pe deplin actul predicării, vestirii mesajului divin. Ea este deci, prima vesteire a mesajului divin adresat necreștinilor, iudeilor și păgânilor. Cateheții vesteau mesajul în locuri publice și dădeau mărturie în fața tribunalelor religioase sau profane. Ei îndeplineau o misiune primită de la Isus, aceea de a face discipoli între toate neamurile. Esențialul acestui mesaj poate fi concentrat în următoarea frază: *Dumnezeu a intervenit în istoria umană prin Cristos, iar omul, în fața acestei epifanii, este chemat să se convertească, să dea vieții sale un nou sens.* Elementele fundamentale ale kerigmei sunt Patima și Învierea lui Cristos, înălțarea la cer și gloria de-a dreapta Tatălui, cea de a doua venire care va încheia istoria umană. Cristos este centrul Veștii celei Bune, punctul culminant al planului de mântuire al lui Dumnezeu. Când auditorii kerigmei sunt păgâni, ca în cazul celor din Listra sau a atenienilor, Dumnezeu este prezentat ca dând, prin Cristos, o nouă dovadă de iubire față de oameni, cărora le-a trimis și până acum ploaie, le-a dăruit hrană și le-a umplut inimile de bucurie „... întrucât v-a făcut bine, v-a trimis ploi din cer, și timpuri roditoare, v-a dat hrană din belșug și v-a umplut inimile de bucurie.” F.Ap. 14,17. Intervenția directă a lui Dumnezeu în Isus conține în sine dimensiunea prezentă, trecută și viitoare. Dimensiunea trecutului se manifestă în faptul că în Isus se împlinesc profețiile; cea prezentă se realizează în faptul că intervenția lui Dumnezeu continuă în Biserică, dăruită cu cele trei puteri cristice: sacerdotală, regală și profetică; cea viitoare se realizează în chemarea adresată omului la convertire. Sfântul Paul condensează cu pertinentță aspectele fundamentale ale acestei etape în epistola către evrei „*măcar că era Fiul, a învățat să asculte prin lucrurile pe care le-a suferit. Și după ce a fost făcut desăvârșit, s-a făcut pentru toți cei ce-L ascultă, calea unei mântuirii veșnice, căci a fost numit de Dumnezeu Mare Preot după rânduiala lui Melchisedec. ... voi care de mult trebuia să fiți învățați, aveți iarăși trebuință de cineva care să vă învețe cele dintâi adevăruri ale Cuvântului lui Dumnezeu, și ați ajuns să aveți nevoie de lapte, nu de hrană tare. ... Hrana tare este pentru oamenii mari, cei care s-au deprins să deosebească binele și răul. De aceea, să mergem spre cele desăvârșite prin temelii credinței în Dumnezeu, prin învățătura despre botezuri, despre punerea mâinilor, despre învierea morților, despre judecata veșnică”.* Evr. 5,8-6,2. **Kerigma constituie așadar nucleul învățământului**

*catehetic, fiind prima etapă în drumul spre sfințenie al Bisericii.* Etapele următoare sunt în strânsă legătură cu ea, fiind explicații ale conținutului său.

➤ **Cateheza** propriu-zisă. Așa cum se menționează în epistola către evrei, cateheza apostolică presupune o doctrină elementară, o primă învățatură despre Cristos. Această a doua etapă este „*mâncare solidă pentru oameni maturi*” Evr 5,14 și este rezervată candidaților la botez care trebuiau să-și completeze instrucția pe care au primit-o în kerigmă. Cateheza avea drept obiectiv prezentarea pe larg a mesajului creștin (spre deosebire de kerigmă a cărui principal scop se rezuma la prezentarea misterului pascal). Epistola către evrei cuprinde pe scurt **temele centrale** ale acestei a doua etape: „*pocăința de faptele moarte*” ceea ce în limbajul actual desemnează **domeniul moralei și „creștinismul în Dumnezeu” care desemnează conținutul doctrinar.** Instruirea în planul moral folosește termeni specifici iudaici și anume tema „celor două căi” prezentă în Didahia. Ea se regăsește și în textul evangheliei după Matei. „*Intrați pe poarta cea strâmtă. Căci largă este poarta, lată este calea care duce la pierzanie, și mulți sunt cei ce intră pe ea. Dar strâmtă este poarta ce duce la viață, și puțini sunt cei ce o află.*” Mt 7,13-14. Referiri similare se întâlnesc și în epistola a doua a lui Petru „*calea adevărului va fi vorbită de rău...*” 2Pt.2; epistola către efeseni etc. **Ideea luminii și a întunericului**, prezentă pe larg în documentele de la Qumran, apare în permanență în cateheza sfântului Ioan și cea a lui Paul: „*Noaptea aproape a trecut, se apropie ziua. Să ne dezbrăcăm dar de faptele întunericului, și să ne îmbrăcăm cu armele luminii.*” Rom13,12. Secțiunea legată de doctrină din cadrul catehezei baptismale include, după cum arată textul epistolei către evrei, învățătura despre persoana lui Isus, sacramentele și Biserica. **Figura lui Isus** este prezentată în principal după textele evanghelice ale lui Marcu, Matei și Luca, și mai apoi și după Ioan. În ceea ce privește sacramentele cateheza explică simbolismul riturilor: „*nu știți că toți cei botezați în Isus Cristos, am fost botezați în moartea Lui? Noi deci, prin botez am fost îngropați împreună cu El, pentru ca după cum Cristos a înviat așa noi să trăim o viață nouă.*” Rom 6,3-4, precizează exigențele rituale și insistă asupra celebrării autentice a Euharistiei 1Cor 10,1-11. Demersul catehetic stabilește **o relație directă și profundă între sacramente și Cristos Mântuitorul.** De exemplu 1Pt 1,3-5 sau Paul care pune în legătură botezul și euharistia în legătură cu minunile ce au însoțit ieșirea din robia egipteană subliniind rolul lui Isus în *Liturghie* „... *părinții noștri toți au fost sub nor, toți au trecut prin mare, toți au fost botezați în nor și în mare, pentru Moise, toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească, toți au băut aceeași băutură, pentru că beau dintr-o stâncă și stâncă era Cristos...*” 1Cor 10,1-11. În ce privește **Biserica**, elementul fundamental în cateheză este acela că ea este prezentată ca fiind Trupul lui Cristos, Mireasa, Împărăția Lui, dar în primul rând Poporul lui Dumnezeu. Metafora trupului servește sfântului Paul să se refere în același timp la structura vizibilă a Bisericii și la împlinirea ei cu Cristos care este capul său 1Cor 12,12.

➤ Cei botezați care au primit deja inițierea dogmatico-morală, aveau posibilitatea **să aprofundeze această cateheză elementară**, dar în același timp întregă, ascultând **omilia**/predica ținută în general de către episcop, întâiul stătător al comunității. Cele mai vechi texte ale acestei etape sunt epistola lui Iacob și prima epistolă a lui Petru. Epistolele lui Paul, la rândul lor, sunt documente necesare

cunoașterii tematicii care se dezvoltă în Liturghia cuvântului, parte care preceda misterul euharistic.

➤ **Teologia** este a patra etapă a structurii catehezei apostolice. **Teologia acestei perioade este o încercare de construire a unei viziuni unitare plecând de la întruparea și învierea Cuvântului divin, a Logosului.** Ea era reprezentată de reflecțiile sfântului Ioan și ale lui Paul. Preocuparea de bază a fost demonstrarea că viața lui Isus și a Bisericii sunt o împlinire a planului din veșnicie al lui Dumnezeu în care realitățile escatologice preexistau, insistându-se în același timp și asupra paralelismului dintre prima și a doua creație.

## 2. Elemente ale disciplinei bisericești

### a. Didahia

Am văzut deja că pedagogia adoptată de lucrările didactice ale primelor secole este moștenire a iudaismului. Una dintre metodele utilizate consistă în prezentarea candidaților la botez a celor două căi, celebrarea botezului venind, așa cum ne-o prezintă *Didahia*, ca o continuare firească a catehezei morale. Rod al gândirii iudeo-creștine, *Didahia*,<sup>28</sup> al cărui titlu complet este **Διδαχε του κυριου δια των δωδεκα αποστολων τοις εθνεσιν** document didactic și în același timp catehetic foarte important pentru această perioadă, este contemporană cu evanghelia după Luca, Faptele Apostolilor și Epistola către Timotei a lui Paul. Documentul are o viziune particulară asupra moralei creștine, (considerat a fi chiar **primul manual de morală, de liturghie și de prescrieri disciplinare**)<sup>29</sup> scris de un anonim, probabil în Palestina. Autorul aduce o expresie personală asupra „celor două căi”, idee ce îmbină optica iudaică cu cea grecească, metodă folosită în instruirea prozelitilor în sinagogile grecești.

Textul este alcătuit din 16 capitole ce pot fi grupate astfel:

- un învățământ catehetic moral capitolele I - VI
- un compendiu liturgic capitolele VII - X cu precepte referitoare la liturghie dar și la post. Candidatul și ministrul botezului sunt invitați să postească înaintea administrării sacramentului. Miercuria și vinerea sunt prescrise drept zile de post, obicei dirijat împotriva practicii iudaice care păstra postul tradițional de luni și joi<sup>30</sup>.
- instrucțiuni bisericești capitolele XI - XV referitoare și la aspectele rugăciunii. De exemplu, recitarea rugăciunii Tatăl Nostru este considerată o obligație pentru credincioși.

<sup>28</sup> Documentul a fost descoperit în 1875 de mitropolitul Filotei Bryennios într-un manuscris de la Constantinopol, manuscris ce datează din anul 1054. Textul are o întindere aproape egală cu cel al scrisorii către galateni a sfântului apostol Paul, adică circa 10.700 de litere. *Didahia* este cunoscută și citată din secolul II și a influențat unele scrieri ulterioare cum sunt *Didascalhia apostolilor*, *Constituțiile apostolice*. Ea a fost tradusă în latină probabil în secolul II cf. Coman 1999, p. 32.

<sup>29</sup> Altaner, 1941, p. 44.

<sup>30</sup> Le Didache 8,1

➤ o aducere aminte a parusiei capitolul XVI : „*vegheați asupra vieții voastre; nu lăsați să se stingă lămpile voastre, nici să cadă centura de la brânul vostru, ci fiți gata căci nu știți ora când va veni Domnul vostru*”<sup>31</sup>.

Opoziția celor două căi ne apare aici ca un procedeu pedagogic<sup>32</sup> folosit pentru învățământul catecumenilor: „*Cu cei care se vor boteza procedați astfel: după ce i-ați învățat tot ceea ce a fost până aici, boteza-ți-i în numele Tatălui și al Fiului și al Spiritului Sfânt*”<sup>33</sup>. Alegerea căii vieții impune anumite îndatoriri: a-L iubi pe Dumnezeu; îndatorirea de a te feri de vicii, îndatoriri sociale între care grija față de săraci: „*Nu întinde mâna ca să primești, dar n-o strânge când e să dai. Dacă ai și dai cu mâinile tale, îți vei răscumpăra păcatele tale. Nu vei eșta să dai, iar dând nu vei murmura. Nu-ți întoarce fața de la cel lipsit, ci pune toate în comun cu fratele tău și nu vei mai zice că ai ceva propriu. Căci dacă sunteți împreună în nemurire, cu atât mai mult în cele muritoare.*” și educația copiilor „*nu-ți vei lua mâna de pe fiul și de pe sūca ta, ci îi vei învăța din copilărie teama de Dumnezeu*”.

#### b. Didascalia apostolilor

Numită și *Constituțiile apostolice* sau *Tradiția apostolică*, această colecție de opt cărți are un caracter didactic, pe de o parte, prin elementele de disciplină ecleziastică referitoare la dreptul bisericesc și la liturgică, iar pe de altă parte prin caracterul catehetic. Născută din necesitatea de a institui reguli în viața și liturghia bisericilor într-un mod care să se adapteze treptat noilor situații dar să rămână în același timp fidel tradiției, **colecția tratează disciplina creștină în sens educativ.**

*Prima parte* a scrierii se referă la alegerea și la ceremonia de investire a episcopului, care trebuie ales de popor și investit de ceilalți episcopi, după care celebrează euharistia împreună cu prezbiterii<sup>34</sup>. Urmează instrucțiuni referitoare la prezbiteri, diaconi, la văduve etc. Aflăm că la sfânta liturghie catecumenilor din clasa ascultătorilor le era permisă numai partea didactică, adică partea întâi, fiind de la sine înțeles că audierea acestei părți însemna în același timp și o metodă didactică pentru educația moral-religioasă. **Partea a doua vorbește despre toate etapele inițierii creștine: primul interogatoriu luat celor care doresc a fi creștini, prescripțiile referitoare la schimbarea unor meserii de către cei ce vor fi botezați, durata catehezei, ritualul punerii mâinilor, examinarea dinaintea botezului, ceremonia și euharistia celebrate cu ocazia botezului.** *Partea a treia* conține instrucțiuni referitoare la împărțășania duminicală, post, bolnavi, masa rituală, înmormântare etc.

#### c. Epistola lui Barnaba

**Epistola lui Barnaba**<sup>35</sup>, text ce datează tot din secolul I, este o omilie așa cum reiese din cuprins și din formulele de adresare din text: fiilor și fiicelor”; „fraților”; „copii”; „copii ai dragostei” etc. Forma epistolară este în acest caz doar o convenție literară, stilul

<sup>31</sup> Le Didache 16,1

<sup>32</sup> Baudry, 1999, p. 77.

<sup>33</sup> Le Didache, 7,1,1963, p. 44.

<sup>34</sup> Moreschini/Norelli 2001, p. 151.

<sup>35</sup> Deși se numește Epistola lui Barnaba nu se cunoaște cu precizie autorul, ci doar s-a presupus a fi Barnaba un tovarăș de călătorie al lui Paul.



epistolar fiind considerat de primii creștini unicul gen propriu unui învățături. Autorul, al cărui nume nu este cunoscut își propune să învețe „cunoașterea perfectă”/ γνοσις și credința<sup>36</sup>. Spre deosebire de *Didahia* care vorbește prima dată de cele două căi și apoi despre alte precepte creștine, scrisoarea integrează -destul de artificial - doctrina celor două căi în expunerea literară<sup>37</sup>. Epistola se împarte în două părți:

- o parte didactică capitolele I -XVII în care se dorește demonstrarea valorii și semnificației Vechiului Testament pentru înțelegerea creștinismului
- o parte morală capitolele XVIII- XXI. care tratează despre cele două căi.

Isus este prezentat în epistolă ca fiind nouitatea radicală care ne ajută să înțelegem trecutul, explică prezentul și oferă un sens viitorului<sup>38</sup>. Epistola prezintă această doctrină accentuând sensul dualismului: „Există două căi de învățură și de acțiune/de doctrină și de autoritate: cea a luminii și cea a întunericului; dar mare este diferența între cele două. Una este a îngerilor lui Dumnezeu care conduc spre lumină, cealaltă a îngerilor lui Satana. Dar unul este Dumnezeu, încă de la origini și din eternitate, și altul este Satana prințul timpului prezent, timpul neliniștilor.”<sup>39</sup> Cele două lumi se opun și ele sunt aici personalizate prin intermediul numelor lui Dumnezeu și al Satanei. Influența scrierilor neotestamentare este mai puțin prezentă aici, epistola făcând aluzie în principal la scrierile veterotestamentare. Există totuși câteva referiri care trimit la Matei în articolul 4,14 „Un lucru încă la care trebuie să vă gândiți, ..., așa cum spune Scriptura, mulți sunt chemați, dar puțini sunt aleși”<sup>40</sup> Mt 20,12-6; 22,14 sau la 1Pt 1,17 „Dumnezeu va judeca lumea cu imparțialitate, fiecare va primi ce i se cuvine”<sup>41</sup>.

#### d. Păstorul lui Hermas

Această scriere cuprinde trei părți vedeniile, poruncile și asemănările, dintre care doar partea a doua are un pronunțat caracter didactic prin codul moral pe care-l prezintă (structurat în 12 articole) pe care credincioșii sunt invitați să-l respecte. Ideea centrală este conștiința existenței păcatului (temă pe care o vom regăsi și în lucrările apologetilor) și vindecarea sufletului prin pocăință. Conținutul eminent moral face din această lucrare **primul tratat didactic de morală din literatura patristică**<sup>42</sup>. Autorul consideră aspectul moral mai important decât cel dogmatic.

În *Păstorul* lui Hermas, învățămîntul celor două căi este orientat în sensul a două spirite/ingeri care se opun. Totul, în această scriere, este repartizat în două, nu numai lucrurile dar și sentimentele. Bipolaritatea afectează chiar și virtuțile<sup>43</sup> deoarece, explică Păstorul, „acțiunea îngerului penitenței se poate face în două direcții diferite: în sensul dreptății și în cel al

<sup>36</sup> Quasten1955, p. 99.

<sup>37</sup> De altfel, variantele din secolele II și III exclud această teză cf. Baudry, 1999, p. 79.

<sup>38</sup> Mort et vie dans la Bible, 1979, p 51.

<sup>39</sup> Epitre de Barnabe, 1971, p. 18.

<sup>40</sup> Epitre, de Barnabe,1971, p.104.

<sup>41</sup> Epitre de Barnabe, 1971, p. 103.

<sup>42</sup> Coman 1999, p. 40-41.

<sup>43</sup> Baudry, 1999, p. 98.

*nedreptății. Tu însă, pune-ți credința în serviciul dreptății, și nu în cel al nedreptății, deoarece dreptatea are o cale dreaptă, în timp ce nedreptatea una întortocheată*<sup>44</sup>. Deși doctrina este aceeași ca în celelalte scrieri este curios faptul că spre deosebire de ceilalți, pentru Hermas, calea cea dreaptă este ușoară și cea a nedreptății este grea și spinoasă. Însă acestor căi le corespund câte un înger care îi însoțesc pe cei ce le urmează<sup>45</sup>.

### 3. Tradiția apostolică

Catecumenatul instituie un învățământ gradat și determinat de participarea la viața liturgică. Avem în acest sens mărturia lui **Hipolit din Roma** care, în *Tradiția apostolică* **Αποστολική παραδοσις** îi îndeamnă pe catecumeni: „Noi v-am transmis aceste lucruri asupra sfântului botez și al mirului într-o formă succintă, deoarece **ați fost deja instruiți** despre învierea trupurilor și despre alte învățături, după cum este scris. Dar, dacă trebuie amintite anumite lucruri, episcopul vi le va spune sub semnul secretului celor care au primit euharistia. **Că cei necredincioși nu trebuie să cunoască ce știu cei ce au primit euharistia**”<sup>46</sup>. În afara Didahiei această scriere este cea mai veche și mai importantă *Constituție ecleziastică* a antichității<sup>47</sup>. Ea oferă un ritual rudimentar care fixează regulile și formele pentru funcțiile diferitelor clase ale ierarhiei, pentru euharistie și pentru botez. În același timp, scrierea se constituie în cea mai bogată mărturie despre cunoașterea constituției și vieții Bisericii din primele trei secole.

Ea conține trei părți principale:

- un prolog explicând tot ceea ce este legat de hirotonirea unui episcop.
- partea a doua consacrată laicilor oferă reglementările ce interesează noii convertiți, catecumenii, botezul, mirul și prima împărtășanie.
- partea a treia tratează despre practicile creștine. Descrie euharistia de duminică, oferă reguli pentru post, agapă, binecuvântarea uleiului, rugăciune.

### 4. Omiliile

*Scrisoarea către corinteni* a lui Pseudo-Clement din Roma (sau a doua epistolă a lui Clement din Roma) **este un discurs cu accente didascalice** destinat să consolideze capacitatea de înțelegere de sine a comunității<sup>48</sup> prin intermediul unei exortații adresate noilor convertiți în timpul liturghiei inițierii baptismale. Datată în jurul anului 150 această omilie este considerată cea mai veche omilie creștină care ni s-a păstrat<sup>49</sup>. Scrierea are un conținut general în ce privește persoana lui Cristos<sup>50</sup>. Omilia este importantă deoarece include o idee interesantă referitor la Biserică: ea este considerată existând înainte de crearea soarelui și lunii dar era invizibilă, spirituală, sterilă; acum Biserica a devenit trup ,

<sup>44</sup> Hermas, 1986, Precepte VI, p. 171.

<sup>45</sup> vezi R 1.

<sup>46</sup> Hipolit de Rome, 1968, p. 95

<sup>47</sup> Quasten 1955, vol. II, p. 216.

<sup>48</sup> Moreschini/Norelli 2001, p. 152.

<sup>49</sup> Beatrick 1987, p. 21.

<sup>50</sup> Quasten 1955, vol. I, p. 65.

trupul lui Cristos<sup>51</sup>. Un alt aspect de remarcat este faptul că botezul este numit sigiliu, un sigiliu care trebuie păstrat neștirbit.

Ea reflectă într-un mod clar doctrina celor două căi. „*A dori să ai lucrurile acestei lumi, înseamnă să te abați de la calea dreptății*”<sup>52</sup> de aceea „*trebuie să alergi spre calea cea dreaptă*”<sup>53</sup>. Optând pentru această cale, ce presupune o alegere fundamentală între Dumnezeu și Mamona, persoana trece de la moarte la viață. În prezentarea acestei opoziții autorul se inspiră din textele de la Matei și Luca: Mt 6,24; Lc 16,13. „*Domnul a spus: Nimeni nu poate servi la doi stăpâni; Dacă vrem să-i slujim și lui Dumnezeu și Mamonei ne vom duce la pierzare. Căci la ce ți-ar folosi să câștigi lumea întreagă dacă îți vei pierde sufletul? Căci secolul prezent și cel viitor sunt niște dușmani. ... Nu putem fi amândurora prieteni; ci trebuie să renunțăm la primul și să-l acceptăm pe al doilea. Căci este mai bine să renunțăm la lucrurile de aici ... pentru cele viitoare, care nu trec. Dacă vom face voia lui Cristos, vom găsi liniște; alfel, dacă noi refuzăm să urmăm legile sale, nimic nu ne va salva de pedeapsa veșnică*”<sup>54</sup>. Autorul expune nu numai un dualism moral (neliniște - dreptate), dar mai ales un dualism religios (Mamona - Cristos) și într-o oarecare măsură un dualism cosmic (lumea prezentă - lumea viitoare, Împărăția lui Dumnezeu).

Tot în această categorie sunt incluse **Omilia pascală** a lui Meliton de Sardes și omilia anonimă **In sanctum Pascha**. Cele două omilii sunt instrucțiuni didactice referitoare la Paște văzute ca centru al istoriei mântuirii. Ele vorbesc despre întrupare, despre Patimi, despre însemnătatea crucii și despre prreamărire. Din păcate, există și aspecte ale inițierii sacramentale oferite catecumenilor care sunt omise în predicile publice.

#### IV. ASPECTE DIDACTICE ÎN LUCRĂRILE CREȘTINE DIN PERIOADA PĂRINȚILOR APOLOGEȚI

##### 1. Caracteristici ale lucrărilor cu caracter didactic

Spre anul 120 a apărut o formă nouă a literaturii creștine cea a Apologeților. Cateheza prin intermediul autorității sau fondată pe sentiment nu era suficientă și mărturia apologetică dată de martiri în timpul interogatoriilor lor trebuia explicitată. Scriitorii superiori celor apostolici, uneori chiar filosofi emeriți, se vor găsi de multe ori în situația de a expune creștinismul în termeni comprehensibili pentru necreștini, de a sublinia legăturile existente, diferențele și punctele care pot fi cele mai accesibile.

**Lucrările didactice ale acestei perioade încearcă să definească identitatea, specificitatea și capacitatea Bisericii de a răspunde problemelor pe care societatea timpului său i le impune.** Scrierile amintesc importanța unei instruirii pe care trebuie să o primească candidații la botez, vorbesc despre conduita botezaților, subliniind în același timp și faptul că iubirea creștinului trebuie să imite iubirea lui Dumnezeu<sup>55</sup>. Unul dintre reprezentanții cei mai de seamă este **Iustin**, care prin intermediul spiritului literar lărgște

<sup>51</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>52</sup> Deuxieme Epitre de Clement de Rome (V, 7), 1963, p. 120.

<sup>53</sup> Deuxieme Epitre de Clement de Rome, 1963, p. 121 (VII, 3).

<sup>54</sup> Deuxieme Epitre de Clement de Rome (VI, 1-7), 1963, p. 120.

<sup>55</sup> Alexandre, 1998, p. 25.

orizontul comunității sale, înnoiește expresia credinței și elaborează o teologie care începe să utilizeze instrumentul conceptual al filosofiei<sup>56</sup>. „Aș vrea ca toți să aibă aceleași simțăminte ca mine și să nu se îndepărteze de învățătura Mântuitorului... Dacă te îngrijești cât de cât de tine, dacă vrei să fi mântuit și dacă ai încredere în Dumnezeu, cum nu ești stăin de lucrurile acestea, îl poți cunoaște pe Cristos al lui Dumnezeu, poți ajunge desăvârșit și poți fi fericit” (Dialogul cu Trifon, 8)

În ceea ce privește aspectul didactic al scrierilor sale trebuie amintite recomandările pentru botez și pentru euharistie, pe care autorul le face la sfârșitul *Apologiei* sale. Pe de altă parte tratează și problema alegerii prin prisma binecunoscută a principiului celor două căi. **Iustin** este cel care în Dialogul cu Trifon califică prin termenul „Cale” doctrina creștină și prin extensiune comunitatea celor care o urmează: „cea mai bună rugăciune pe care eu o pot face pentru voi este să cer ca să recunoașteți că fericirea îi este dată oricărui om prin această Cale”<sup>57</sup>. Deși nu folosește în mod explicit formula celor două căi, scrie în Prima apologie despre opoziția bine - rău, „Sfântul Spirit, prin intermediul lui Moise, a adresat din partea lui Dumnezeu, primului om cuvântul următor: Iată înaintea ta binele și răul, alege binele.” 1Apol. 44,<sup>58</sup> iar în cea de a doua Apologie face trimitere la această temă pentru a ilustra existența libertății umane, ca și cum aceasta le era bine cunoscută cititorilor. Adresându-se Împăratului spre anul 150, Iustin din Roma încearcă să convingă de inocența obiceiurilor creștine, astfel că în evocarea botezului insistă mai puțin asupra inițierii doctrinale și mai mult asupra angajării candidatului de a trăi concret valorile morale ale idealului creștin<sup>59</sup>. În ce privește scopul educației creștine, adică formarea practică, Iustin rezumă, la mijlocul secolului al doilea, conținutul acestei formări, arătând că „cei care cred în adevărurile învățăturii noastre promit mai întâi să trăiască după această doctrină. Iar noi îi învățăm să se roage și să ceară de la Dumnezeu, prin posturi, iertarea păcatelor.”

În mod asemănător **Irineu din Lyon** dorește să ofere cititorilor esențialul tradiției primite de la apostoli, cei a căror misiune era de a arăta oamenilor „calea vieții”. „Unică este calea celor care doresc, iluminată de lumina cerească, dar multe și întunecate sunt căile celor care nu văd; prima dintre aceste căi conduce în Împărăția cerurilor, unindu-l pe om cu Dumnezeu, în vreme ce a doua coboară în moarte, separându-l pe om de Dumnezeu. De aceea, toți cei care se îngrijesc de mântuirea lor, trebuie să meargă, fără a se abate, pe această cale cu pas ferm și cu ajutorul credinței, căci altfel, ei se vor îndepărta de la calea dreaptă”<sup>60</sup>. Concluzia este construită după aceeași schemă: „Aceasta este predicarea adevărului, semnul distincției al mântuirii noastre, calea vieții pe care profeții au anunțat-o, Cristos a confirmat-o, apostolii au transmis-o și Biserica o dă mai departe, copiilor ei”<sup>61</sup>.

Considerat „primul teolog al tradiției ecleziale”<sup>62</sup> în sensul transmiterii active a credinței, **Irineu** va fi animat în scrierile sale în primul rând de aspectele pastorale. **Din punct de vedere didactic, el se exprimă cu privire la botezul copiilor și instituirii euharistiei.** În scrierea *Demonstration apostolique* el rezumă învățământul Bisericii în ce

<sup>56</sup> Originile creștinismului 2002, p. 352.

<sup>57</sup> Cf. Baudry, *Dialogue avec Tryphon*, 142, p. 93.

<sup>58</sup> *Apologeti*, 1997, p. 72.

<sup>59</sup> *Thabor*, 1993, p. 27.

<sup>60</sup> *Demonstration de la predication apostolique*, 1, în Baudry, p. 95.

<sup>61</sup> *Demonstration de la predication apostolique* 98 în Baudry, p. 95.

<sup>62</sup> Liebaert 1986, p. 49.

privește botezul: iertarea păcatelor, nașterea cea nouă, sigiliul vieții eterne<sup>63</sup>. Gândirea sa valorifică ființa umană și locul său în planul lui Dumnezeu: considerat a fi o ființă creată de Dumnezeu pentru a trăi și a deveni asemenea Lui, liber și responsabil. Din această perspectivă acțiunea lui Dumnezeu este un proces lent de educare a umanității. El va expune învățământul tradițional al Bisericilor din Orient și Occident.

La rândul lor, Tertulian, Hipolit din Roma, ne informează și ei despre conținutul învățământului creștin care nu numai precede botezul, dar trebuie să și urmeze celebrării. **Tertulian**, de exemplu, pe lângă lucrările apologetice și dogmatico-polemice a scris și o serie de lucrări practico-disciplinare cu caracter didactic. Acestea sunt numeroase și tratează aspecte legate de rugăciune *De oratione*, despre foloasele virtuților *De patientia*, în legătură cu statutul căsătoriei *Ad uxorem*, referitoare la botez *De baptismo* sau *De anima* considerat cel mai vechi tratat de psihologie creștină<sup>64</sup> etc.

## 2. Elemente de morală prezente în lucrările didactice creștine

(Ighnațiu, Tertulian, Clement din Alexandria)

Idealul creștin al primelor secole era cel al unei vieți sfinte, adică o viață morală transformată prin trăirea în Cristos. Această perspectivă s-a reflectat din plin în spiritul lucrărilor didactice ale perioadei timpurii a Bisericii. Unii au prezentat o concepție morală simplă, cum este cazul *Didahiei* sau al *Păstorului*, limitându-se în a prelua din Scripturi preceptele care definesc idealul creștin<sup>65</sup>, alții precum sfântul **Ighnațiu** au accentuat aspectul mistic, în timp ce Clement din Alexandria, de exemplu, aspectul ascetic. Acestea însă nu sunt decât nuanțe ale aceleași dorințe de metanoia<sup>66</sup>.

Temele abordate cuprindeau toate aspectele vieții morale. **Tema căsătoriei și a vieții sexuale**, de exemplu este una dintre ele. Sfântul Paul a pus deja în timpul său, bazele căsătoriei creștinilor. Biserica le-a preluat opunându-se ereticilor care le condamnă: „*Să arătăm*, scria Tertulian, *fericirea căsătoriei pe care Biserica o primește, o binecuvăntează, îngerii o recunosc, Tatăl o acceptă*”. Chiar dacă ritualul căsătoriei creștine era asemănător cu cel păgân, el capătă acum un sens nou. Acordul celor două inimi nu era suficient. Necesitatea socială de a avea copii, dorința de a fi o familie nu constituiau bazele adevăratei căsătorii. Elementul indispensabil era acela al uniunii în Dumnezeu, în spiritul iubirii și al purității asemenea celui ce l-a avut Cristos pentru Biserica lui. Căsătoria devine nu o instituție pe care legile sociale o pot proteja, ci un sacrament.

O perspectivă asemănătoare se produce cu **atitudinea față de bunurile lumii**. Nu este vorba de a refuza bunurile lumii, ci de a le folosi cu măsură. Clement din Alexandria, dar și alți Părinți condamnă luxul, veșmintele scumpe, poftele gurmande al bogaților, vanitatea abilă a patiserilor<sup>67</sup>. Învățătura Bisericii recomanda folosirea a tot ceea ce Dumnezeu ne-a oferit cu un sentiment de mulțumire, cu măsură și fără a pierde din vedere bogățiile cerești.

<sup>63</sup> Hamman 1995, p.13.

<sup>64</sup> cf. Călugăr 2002, p. 42.

<sup>65</sup> R2

<sup>66</sup> Rops1948, p. 262.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 264.

O altă preocupare a autorilor primelor secole era cea legată de **păcat**. În Biserica timpurie acest aspect era o premisă în elaborarea unui discurs despre păcat și convertire. **Creștinismul era o „școală a virtuților”<sup>68</sup> bazată pe convertire și botez**. Unii creștini considerau păcatul ca o masă inertă de vechi deprinderi, acumulate de-a lungul timpului și de care te puteai descotorosi definitiv convertindu-te. Pentru alții, păcatul era un fel de aducere-aminte a trecutului. Discursul referitor la păcat era o problemă a întregii comunități. Prin rugăciunile ei, comunitatea intervenea înaintea Domnului pentru fiecare individ în parte, incluzând uneori în cadrul adunărilor, chiar scene de exorcism moral (chiar dacă acest fapt se întâmpla destul de rar) concretizate prin pocăința unor păcătoși notorii. O persoană adulteră, de exemplu, „*putea fi adusă în mijlocul fraților întru credință, posternată la pământ sub povara căinței și a rușinii, o întruchipare a repulsiei și a ororii...cerșind iertarea tuturor, sărutându-le urmele pașilor și îmbrățișându-le picioarele*” (Tertullian, *De virginibus velandis* 13).

Un element important al atitudinii morale îl constituia aspectul **carității**. Bunătatea ideală este concepută ca o caritate. Caritatea devine principiul esențial al moralei ea vizând două iubiri inseparabile una de alta: iubirea lui Dumnezeu înainte de toate și iubirea pentru oameni. Iubirea propusă este una activă și practică. **Caritatea, adică legea absolută a iubirii pe care Cristos a învățat-o și apostolii au propovăduit-o, este cea care transformă relațiile între oameni și face din creștinism altceva decât o teorie socială**. Este vorba de acel sentiment pe care Ignățiu din Antiohia îl numește **agape**<sup>69</sup>. Caritatea este văzută ca o datorie fundamentală bazată pe ideea unei iubiri fundamentate pe voință și care merită pe deplin sensul de bunăvoință, adică voința pentru binele celorlalți. „*De-aș vorbi toate limbile oamenilor și ale îngerilor, dacă nu aș avea iubire/ caritate aș fi ca un chimval răsunător. Dacă aș avea darul profeției, și aș pătrunde toate misterele și aș cunoaște toate științele, și chiar de aș avea credința care mută munții din loc, dacă nu am iubire, nimic nu sunt. Și chiar dacă mi-aș da trupul pentru a fi ars, dacă nu am iubire, toate acestea nu-mi vor folosi la nimic. Iubirea este îndelung răbdătoare, aducătoare de bine, ea nu știe ce este gelozia, invidia. Ea îndură totul, crede totul, speră totul, suportă totul*” 1Cor 13.

### 3. Tema rugăciunii ilustrată în literatura didactică creștină

(Hipolit, Origene, Tertulian, Clement din Alexandria)

**Rugăciunea** (cu toate formele ei de manifestare) **a constituit o preocupare esențială a scrierilor cu caracter didactic**. Tertulian, Origene, Clement din Alexandria s-au aplecat în lucrările lor asupra acestui aspect al vieții creștine. Tertulian scrie un tratat despre rugăciunea domnească în care accentul cade mai mult pe aspectul ascetic. Acesteia i se alătură scrierea cu caracter practic a lui Origene **Despre rugăciune** un îndemn la practicarea rugăciunii, înțelegând ca o legătură tainică cu Dumnezeu. *Despre rugăciune* s-a născut ca un răspuns la diferitele întrebări ridicate de discipolii săi referitoare la îndoielile privind eficacitatea rugăciunii.<sup>70</sup> Autorul oferă creștinilor, în prima parte, nu numai o explicație a ceea ce trebuie să fie rugăciunea dar și **o pedagogie a acesteia**<sup>71</sup> (momentul

<sup>68</sup> Brown, 2002, p. 39.

<sup>69</sup> Rops 1948, p. 265.

<sup>70</sup> R3.

<sup>71</sup> Origene 1995, paragrafele 8; 9; 12; 31-32.

cel mai propice, poziția corporală, puritatea inimii, reculegerea interioară, locul cel mai adecvat). În partea a doua Origene analizează rugăciunea domnească cu accente polemice la adresa celor care înțelegeau textul în sens strict literar. Tratatul lui Origene propune rugăciunea neîncetată și consideră viața creștină ca o liturghie, teme pe care le-a preluat de la Clement din Alexandria care, în lucrarea *Stromate* consideră rugăciunea o cale spre Dumnezeu: „Rugăciunea este o convorbire cu Dumnezeu. Chiar dacă ne rugăm în șoaptă, chiar dacă nu deschidem buzele, chiar dacă vorbim în tăcere, totuși înăuntrul sufletului nostru noi strigăm, iar Dumnezeu aude neîncetat rugăciunea noastră lăuntrică. De aceea când ne rugăm ridicăm capul, întindem mâinile la cer și ne ridicăm în picioare la rostirea ultimelor cuvinte ale rugăciunii și mergem pe urmele rugăciunii spre Ființa spirituală. Căutăm prin cuvintele vieții spirituale să depărtăm trupul nostru de pământ...și ne silim să intrăm întru cele sfinte...ca să fim prin rugăciune împreună cu Dumnezeu” (*Stromate* VII, 40,3).

Cele mai vechi informații despre **liturghie** le avem în *Tradiția apostolică* a lui Hipolit. Dincolo de caracterul directiv al formulărilor, putem afla structura botezului și a euharistiei într-o perioadă când întreaga Biserică utiliza rituri<sup>72</sup>. Lucrarea ne arată că botezul, confirmarea și euharistia erau celebrate împreună în noaptea pascală. În momentul celebrării Hipolit precizează că „episcopul va explica toate acestea celor care le primesc” ceea ce ne arată faptul că cei botezați ce urmează să intre în comunitatea creștină au fost deja instruiți cu privire la învierea trupurilor și acum nu le rămâne decât să-și perfecționeze pregătirea. Este un prim indiciu referitor la **aspectul sacramental ce era parte integrantă a educației religioase din primele secole**. Ritul laptelui și a micrii propriu Romei (de care Hipolit amintește), situează această celebrare în ciclul Exodului: poporul cel nou al lui Dumnezeu intră în țara promisă pe drumul deschis de Cristos.

#### 4. Profilul didactic al scrierii „Pedagogul”

Scrierea lui **Clement din Alexandria** *Pedagogul* Παιδαγωγος este un **manual de educație morală practică a sufletului și a trupului** prin ascultarea Învățătorului care revelează și explică lucrările credinței. Cele trei cărți ale *Pedagogului* vizează formarea morală a creștinului în viața de zi cu zi. Autorul schițează un program de educație realizat prin Logos în trei etape<sup>73</sup>. Logosul este cel care îndeamnă la convertire dar desfășoară și activitatea pedagogului întrucât îl îndeamnă pe om pe calea cea bună. În fine, el devine maestru deoarece trece de la formarea morală care îi la instruirea care aduce cunoașterea<sup>74</sup>. Prima parte vorbește despre Cristos ca educator model al creștinilor<sup>75</sup>. Ea se concentrează asupra unor chestiuni privind modalitățile și necesitățile pedagogiei divine. Consacră șase capitole pentru definirea pedagogului : „pedagogul, este așadar Logosul care călăuzește către salvarea

<sup>72</sup> R4

<sup>73</sup> Moerschini/Norelli 2001, p. 281.

<sup>74</sup> Le Pedagogue I, 1970,1-3,3, p. 108,113.

<sup>75</sup> R5.

*copiilor care suntem noi*<sup>76</sup>. Pedagogia este înțeleasă ca o arătarea a căii celei drepte a adevărului cu scopul contemplării lui Dumnezeu.

Cărțile a doua și a treia oferă instrucțiuni precise asupra felului de trai zilnic al creștinului. Este expus un adevărat repertoriu de reguli practice de morală. Prescripțiile merg până la cele mai mici detalii. Clement din Alexandria urmează și el un efort de înculturare în favoarea creștinismului și interpretează tema celor două căi în manieră morală, ca o alegere între viciu și virtute, fără însă a omite îndemnul: „*Te conduc pe calea mântuirii. Întoarce-te de la calea greșelilor*”<sup>77</sup>. De altfel, imaginea Pedagogului se articulează bine cu imaginea căii, deoarece în Antichitate pedagogul însoțea elevul la școală și veghea asupra lui. Cristos, adevăratul Pedagog, este cel care însoțește botezatul pe calea spre mântuire, ducându-l la Dumnezeu.

**Clement este cel dintâi pedagog creștin care dă norme și prescripții precise în lucrarea sa. Ideea de educație face parte din economia Mântuirii. Mântuirea este răscumpărare dar este și educație sistematică și stăruitoare care duce prin și cu Cristos la Dumnezeu.**

Scopul educației creștine nu este doar acela de a transmite știința, ci acela de a deschide inimile spre dragostea pentru Dumnezeu cel în trei persoane, o dragoste care să se manifeste printr-o viață conformă evangheliei lui Isus Cristos. Educația creștină este cu adevărat o operă a lui Dumnezeu pentru că îi face pe destinatari „să-L aibă pe Isus în inimile lor”, chiar și pe cei care deocamdată nu îl recunosc<sup>78</sup>.

## V. CONCLUZII

Aflată la răscruce de drumuri, între iudaism și elenism comunitatea creștină trebuie să-și construiască identitatea în mijlocul culturii în care ea se dezvoltă. **Dacă la început educația creștină avea un caracter mai mult oral și ocazional, odată cu înaintarea în timp, rolul scrierii se afirmă tot mai mult în viața cotidiană a Bisericii: tradiția, a cărei importanță nu încetează să crească, nu mai este doar un ansamblu de doctrine, interpretări și obiceiuri transmise oral, ci se întrupează într-o literatură creștină.** Conținutul vizează pentru început reglementări și ordonanțe disciplinare (Didahia sau Doctrina celor Doisprezece Apostoli va deveni Dreptul canonic de mai târziu), apoi aspecte spirituale, apologetice, polemice și dogmatice.

**Literatura creștină** a acestei epoci ne permite să asistăm la desprinderea progresivă a gândirii creștine în raport cu originile sale iudaice. Ea va deveni conștientă de propria autonomie înainte de a fi influențată de gândirea elenistică. **Lucrările didactice** ale timpului ne dezvăluie viața interioară a comunităților, efortul lor de a se structura, de a-și organiza ierarhia și liturghia. Aceste scrieri de circumstanță, ce aduc mai mult cu viața decât cu literatura, **sunt învățături de ordin practic, sfaturi pentru viața morală, omilii**

<sup>76</sup> Le Pedagogue I, 1970, 53,3.

<sup>77</sup> Le Pedagogue, III, 1970, 87, p.167.

<sup>78</sup> Poutet 1996, p. 522-523.



**pronunțate cu ocazia unor rituri esențiale, scrisori adresate unor biserici îndepărtate sau prieteni absenți.** Biserica a încercat să-și rezolve problemele în măsura în care dezvoltarea sa i-o impunea. Pe de altă parte, învățătura propusă de lucrările primelor secole este o educație în virtuțile teologale, care, așa cum menționează Părinții Bisericii, nu este numai o expunere, o înșiruire a faptelor istoriei sfinte, pentru a încălca memoria cu date și cu liste de regi, ci mai ales punctarea esențialului, prin articularea istoriei mântuirii și conținutului teologic<sup>79</sup>. Dacă, așa cum proclamă kerigma secolelor II și III, Dumnezeu îi salvează pe oameni în Cristos, dacă Acesta este centrul planului de mântuire al lui Dumnezeu, dacă Cristos ne dă viața sa în Botez, Trupul și Sângele său în Euharistie, Cristos este și inspiratorul conținutului moral al învățăturii, modelul pe care creștinii trebuie să-l țină mereu viu în viața lor. Tocmai de aceea ***scopul instruirii didactice nu este în primul rând perfecționarea cunoștințelor, cât formarea omului pentru viața creștină.***

**Evangelhiile se constituie în primele scrieri didactice înainte chiar de a fi puse în scris.** Matei scrie pentru creștinii din Palestina tradiția orală, Marcu redactează cateheza lui Petru, Luca, în numele lui Paul, scrie pentru literați și Ioan compune o evanghelie spirituală. Disputele în jurul Scripturii atestă o lucrare intensă de inculturație care s-a produs atunci când gândirea biblică și creștină a pătruns în mediile intelectuale care aveau deja o concepție elaborată despre dumnezeire. Este de altfel și contextul în care s-au fixat în Canon textele Scripturii.

Putem distinge trei etape în dezvoltarea gândirii creștine a primei perioade a Bisericii:

- prima generație, cea a discipolilor, a fixat elementele mesajului lui Cristos și fără a dori să facă teologie sau filosofie, sfântul Ioan sau sfântul Paul au oferit elementele esențiale.
- a doua generație, cea a Părinților apostolici, a înțeles necesitatea valorificării capitalului primit. Astfel, într-o manieră profund spirituală și cu puține aspecte speculative, ei au dezvoltat o metafizică ideală care mai târziu va deveni filosofia creștină.
- odată cu generația Părinților apologeți munca de elaborare a gândirii creștine devine considerabilă. Pentru prima dată se vehiculează ideea că rațiunea, o anumită concepție despre natură pot fi utile credinței și pot oferi inteligenței creștine perspective nelimitate de cercetare.

**Scopul scrierilor cu caracter didactic este nu atât instruirea religioasă cât mai ales inițierea în obiceiurile creștine, precum și o pastorală completă a intrării în existența creștină în vederea înțelegerii apartenenței la comunitatea eclezială.** Pe de altă parte literatura acestei perioade dorea să facă din creștinism gândirea religioasă cea mai solidă din lume demonstrând culturii în care exista, chiar prin intermediul limbajului lor și al propriilor metode, că pentru mesajul lui Isus merită să trăiești și să mori. Ei au înțeles că fără o doctrină care să-i susțină, să explice și să controleze acțiunile creștinilor, acestea nu ar fi fost eficiente. Vitalitatea propagandei și eroismul

---

<sup>79</sup> Hamman, 1980, p.13

**martirilor nu ar fi avut așa mare importanță fără acest efort de a gândi lumea în funcție de Cristos.**

## VI. REPERTORIU DE IZVOARE SCRISE

### 1. Doctrina celor două căi personalizată prin figurile a doi îngeri

„Ascultă, zice Păstorul, în ce privește credința, există doi îngeri cu omul: unul al dreptății, altul al răului. ... Îngerul dreptății este delicat, calm, modest. Când el intră în inima ta, el îți va vorbi imediat ... despre lucrurile drepte și despre virtuți ... Pune-ți încrederea în el. În ce privește îngerul răului el este irascibil, amar, lucrările sale sunt rele și îi pervertesc pe slujitorii Domnului... În acest fel acționează cei doi îngeri; înțelege bine și încrede-te celui al dreptății; îndepărtează-te de îngerul răului.” **Hermas, 1986, VI**

### 2. Doctrina celor două cuvinte

„Acum, doctrina celor două cuvinte este aceasta: Binecuvântați-i pe cei ce vă blestemă și rugați-vă pentru dușmanii voștri. Într-adevăr, dacă îi iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată vi se cuvine? Nu fac la fel și păgânii? Dar voi iubiți-i pe cei ce vă urăsc și să nu aveți nici un dușman. Abțineți-vă de la poftele cărnii și trupului. Dacă cineva te lovește peste partea dreaptă, întoarce-i-o și pe cealaltă și vei fi desăvârșit; dacă cineva te silește să faci o mie de pași, mai du-te cu el încă două mii; dacă cineva îți ia mantaua, dă-i și tunica; și dacă cineva îți ia ce-i al tău, nu i-l cere înapoi, chiar dacă ai putea.” **Didache, 1963,1,3-4.**

### 3. Despre rugăciune

„...propunându-mi să vă vorbesc despre rugăciune încep prin a vă aminti că ceea ce este cu neputință la om devine cu puțință la Dumnezeu...Într-adevăr nu este suficient să te rogi, ci trebuie să te rogi „cumtrebuie” și să ceri ce trebuie. Chiar dacă am ști ce trebuie să cerem ne lipsește totuși un element esențial dacă nu ne rugăm cum trebuie.” **Origene, 1995, p.18.**

### 4. Liturgia.

„În acel moment diaconii se închină episcopului care binecuvântează pâinea care este trupul lui Cristos, potirul unde este vinul ce simbolizează sângele lui Cristos vărsat pentru toți cei care au crezut în El; apoi laptele și mierea amestecate pentru a înfăptui promisiunea făcută părinților noștri de a-i duce în țara în care curge lapte și miere...mai apoi este adusă apa pentru binecuvântare, în semn de purificare.... Episcopul va explica toate acestea celui care le va primi. El va frânge pâinea și dând fiecăruia câte o bucată va spune: Pâinea cerului în Isus Cristos. Iar cel ce se cuminecă răspunde: Amin.” **Hipolit 1968 , 23.**

### 5. Pedagogul iubește omul

„Domnul vine tot timpul în ajutorul nostru, în toate ne este binefăcător, în același timp ca om și ca Dumnezeu. Ca Dumnezeu, șterge păcatele noastre; ca om El ne educă

asemeni unui pedagog pentru ca noi să nu mai păcătuim. Este de la sine înțeles că Dumnezeu îl iubește pe om căci omul este creatura sa. Celălalte lucruri pe care Dumnezeu le-a creat au apărut într-o oarecare ordine; pe om însă Dumnezeu l-a modelat cu propriile sale mâini și i-a insuflat ceva aparte. ... Cea mai bună călăuză nu este orbul care, așa cum spune Scriptura, îi conduce de mână pe ceilalți orbi, ci Logosul a cărui privire pătrunzătoare ajunge până în inimile noastre”. **Le Pedagogue, 1960/1970, I, III, 7,1-9,3,**

## VII. ANEXE

### 1. Abrevieri bibliografice și bibliografie

#### Izvoare

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, f.ed., f. l., 1979.
- Didache, 1963 *La Didache*, text în Les Ecrits des Peres Apostoliques, Cerf, Paris, 1963.
- Epitre de Barnabe, 1971, *Epitre de Barnabe*, coll. Sources Chretiennes, Cerf, Paris, 1971.
- Deuxieme epitre de CLEMENT DE ROME, *Homelie du II siecle/ Deuxieme Epitre de Clement de Rome aux Corinthiens*, text în Les Ecrits des Peres Apostoliques, Cerf, 1963.
- Le Pedagogue, 1960/1991/1970 CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pedagogue*, I/II/III, coll. Sources Chretiennes, Cerf, Paris, 1960/1991/1970.
- Hermas, 1986 HERMAS, *Le Pasteur*, coll. Sources Chretiennes, Cerf, Paris, 1986
- Hipolit, 1968, HIPOLIT DE ROME, *La Tradition Apostolique*, coll. Sources Chretiennes, Cerf, Paris, 1968.
- Iustin, Dialog cu Apologeți de limbă greacă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
- Origene 1995, ORIGENE, *La priere*, coll. Les peres dans la foi, Migne, 1995

#### Dicționare și enciclopedii

- Thabor, 1993 *Thabor. L'Encyclopedie des catechistes*, Desclee, 1993.
- Leon Dufour, 1996, LEON-DUFOUR, X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, 1996
- Le petit Robert 1995, LE NOUVEAU PETIT ROBERT, Dictionnaires Le Robert, Paris, 1995.

#### Lucrări generale

- Beaude 1983, BEAUDE, P.M., *Jesus de Nazareth*, Bibliotheque d'histoire du Christianisme, nr. 5, Desclee, 1983.
- Brown, 2002, BROWN, P., *Întemeierea creștinismului occidental*, Polirom, 2002.
- George/Grelot 1976, GEORGE A. / GRELOT P., *Introduction a la Bible*, vol. I, Desclee, 1976.
- Rops, 1948, ROPS D., *L'Eglise des apotres et des martyrs*, Fayard, Paris, 1948.

#### Lucrări speciale

## LUCRĂRI DIDACTICE CREȘTINE ÎN SECOLELE I - III

- Alexandre, 1998, ALEXANDRE, M., *Apologetique judeo-bellenistique et pré-mières apologies chretiennes*, în *Les apologistes chretiens et la culture greque*, sous la direction de B. Pouderon et J. Dore, coll. Theologie historique, nr. 105, Beauchesne, Paris, 1998, p.1-40.
- Altaner 1941, ALTANER, B., *Precis de patrologie*, Salvator/Casterman, Mulhouse/Tournai, 1941.
- Beatrick, 1987, BEATRICK, P., *Introduction aux Peres de l'Eglise*, Mediaspaul/Editions Paulines, Paris/Montreal, 1987.
- Baudry, 1999, BAUDRY, G.-H. *La voie de la vie. Etude sur la catechese des peres de l'Eglise*, Beauchesne, Paris, 1999.
- Călugăr 2002, CĂLUGĂR D., *Catechetica*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002.
- Chevalley, 1992, CHEVALLEY, B., *La pedagogie de Jesus*, Desclee, 1992.
- Coman 1999, COMAN I.G., *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Derwent, 1999.
- Hamman, 1980. HAMMAN, A. *Initiation chretienne*, Desclee de Brouwer, 1980.
- Hamman, 1995, HAMMAN, A., *Le bapteme d'apres les Peres de l'Eglise*, Migne, Brepols, Paris, 1995.
- Liebaert 1986, LIEBAERT J., *Les Peres de l'Eglise*, vol. I Bibliotheque d'histoire du Christianisme, nr. 10, Desclee, 1986.
- Marchadour 1979, MARCHADOUR, A., *Mort et vie dans la Bible*, Cahiers Evangile, 29/1979
- Marrou 1997, MARROU, H.I., *Istoria educației în antichitate*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1997.
- Moreschini/Norelli 2001, MORESCHINI Cl. / NORELLI E., *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, Polirom, 2001.
- Mourlon Beernaert, 1989, MOURLON BEERNAERT, P. *Le verb grec katechein dans le Nouveau Testament*, în *Lumen Vitae*, 4/1989, p. 377-387.
- Originile creștinismului 2002, *Originile creștinismului*, Polirom, 2002
- Quasten 1955, QUASTEN, J., *Initiation aux Peres de l'Eglise*, Cerf, Paris, vol. I și II, 1955/1956.
- Poutet 1996, POUTET Y., *L'enseignement profane peut-il etre chretien?* în Guy Avanzini, *Pedagogie chretienne, pedagogues chretiens*, Editions Don Bosco, Paris, 1996,
- Robert/Feuillet 1957, ROBERT / FEUILLET, *Introduction a la Bible*, II, [Desclee et Cie, Tournai], 1957.
- Standaert 1997, Standaert B., *L'Evangile selon Marc*, coll. Lire la Bible, Cerf, Paris, 1997.
- Wackeinheim, 1983, WACKEINHEIM, Ch., *La catechese*, PUF, Paris, 1983.

## 2. Abrevieri

### Biblice

Mc = Evanghelia după Marcu

Mt = Evanghelia după Matei

Lc = Evanghelia după Luca

In = Evanghelia după Ioan

Rom = Epistolă către romani a sfântului apostol Paul

1Cor = Prima epistolă către corinteni a sfântului apostol Paul

Gal = Epistola către galateni a sfântului apostol Paul

Efes = Epistola către efeseni a sfântului apostol Paul

Fil = Epistola către filipeni a sfântului apostol Paul

Col = Epistola către coloseni a sfântului apostol Paul

1Tim = Prima epistolă către Timotei a sfântului apostol Paul

Evr = Epistola către evrei a sfântului apostol Paul

1Pt = Prima epistolă a apostolului Petru

2Pt = A doua epistolă a apostolului Petru

F. Ap. = Faptele Apostolilor

1Apol. = Iustin Martirul, Apologia întâi în favoarea creștinilor

### **Tehnice**

cf. = confer

coll. = collection/colecția

etc. = etcetera

p. = pagină

nr. = număr

vol. = volum

## SITUAȚIA CREȘTINISMULUI DACO-ROMAN LA SFÂRȘITUL SECOLULUI VI

Sorin MARȚIAN

**RÉSUMÉ.** Le christianisme daco-romain à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Les objets paléochrétiens trouvés dans l'ancien territoire de la province de Dacie et datés dans les IV<sup>e</sup> - VI<sup>e</sup> siècles prouvent le caractère latin du christianisme daco-romain. Dans la période comprise entre le IV<sup>e</sup> siècle et le commencement du V<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire jusqu'à la venue des Huns, le christianisme daco-romain s'oriente vers les provinces occidentales, notamment vers l'Italie du Nord. Dès la venue des Huns, puis des Gepides et des Avars, les relations avec la romanité occidentale faiblissent petit à petit et les autochtones daco-romains entrent à partir de ce moment dans la sphère d'influence byzantine.

### 1. Fondul creștin daco-roman și centrele creștine din fostele provincii dacice

Păstrând unitatea spirituală a populației daco-romane prin autoritatea pe care o avea asupra ei, creștinismul s-a dezvoltat, începând cu secolul IV, numai pe teritoriul fostelor provincii dacice, adică în zonele în care exista o populație romanizată<sup>1</sup>. Obiectele paleocreștine găsite în acest teritoriu și dateate în perioada secolelor IV-VI atestă caracterul latin al creștinismului daco-roman<sup>2</sup>. În perioada secolului IV și începutului de secol V, adică până la venirea hunilor, creștinismul daco-roman se orientează spre provinciile occidentale, îndeosebi spre Italia de nord. O dată cu venirea hunilor, iar apoi a gepizilor și avarilor, legăturile cu romanitatea occidentală vor slăbi treptat, iar autohtonii daco-romani vor gravita de acum înainte în sfera Bizanțului<sup>3</sup>. Astfel, dacă la sfârșitul secolului V, numărul obiectelor și descoperirilor cu caracter creștin este mic, el va crește lent spre jumătatea secolului VI, urmare a modificărilor climatului cultural-politic despre care vorbeam<sup>4</sup>. Faptul că Oltenia și Banatul au intrat în sfera Imperiului în timpul lui Iustinian a fost benefic pentru dezvoltarea și sprijinirea creștinismului din ținuturile aflate în nordul fostelor Dacii<sup>5</sup>.

Fondul creștin daco-roman la sfârșitul secolului VI ne permite să apreciem faptul că religia creștină a continuat procesul de răspândire în rândurile populației autohtone, proces care a demarat în secolul IV. Vom aminti produsele care fac parte din acest fond, clasificate în trei mari grupe: A. bazine, B. obiecte de cult, C. alte obiecte creștine. În această perioadă poate fi data sigur doar o bazilică, cea de la Sucidava pe Olt (secolul

<sup>1</sup> Apud Protase 2000, p. 77-78; Gudea 2003, p. 29.

<sup>2</sup> Vezi Pârvan1911; Stoicescu1980, p.148-155; Gudea - Ghiurco 1988 ; Bărbulescu et alii 1998, p. 104-108 ; Brezeanu1999, p.16 ; Protase 2000, p. 71-89.

<sup>3</sup> Vezi Protase 2000, p. 79-80; Protase 2002, p. 72.

<sup>4</sup> Gudea- Ghiurco 1988, p. 126.

<sup>5</sup> Protase 2000, p. 87.

VI)<sup>6</sup>, dar se poate constata prezența unor obiecte de cult (B) (candelabre, opaițe de lut și bronz) și a altor obiecte creștine (C) (amulete, cataramă, pandantive, vase creștinate, vase creștine, tipare pentru turnat cruciulițe metalice), chiar prezența unor monumente<sup>7</sup>. O bună parte din obiectele creștine, unele având o bogată simbolistică, au fost descoperite în centrele tradiționale, deja cunoscute în ce privește descoperirile creștine (Porolissum, Potaissa, Apulum, Romula), sau pe locul ori în jurul unor foste așezări romane (Dej-Gherla, Bratei, Bumbesti etc). Numai câteva sunt descoperite în așezări nou înființate<sup>8</sup>. Vechimea unor centre creștine în teritoriile fostelor Dacii, care datează din timpul stăpânirii romane, demonstrează legătura dintre romanizare și creștinare, existența unor raporturi constante cu lumea romană<sup>9</sup>.

Majoritatea vestigiilor creștine aparțin autohtonilor, adică unei populații sedentare, de tradiție romanică, vorbitoare a limbii latine populare<sup>10</sup>. Descoperirile din așezările nou înființate, dar și cele din vechile așezări atestă continuitatea de viață a comunităților creștine și în același timp deplasarea creștinilor daco-romani spre zonele rurale, în condițiile dispariției tuturor orașelor romane din fostele provincii dacice, în cursul secolului V<sup>11</sup>.

Obiectele de cult (B) (opaițele de lut și mai ales de bronz), întrebunțate cu precădere la serviciul religios, pot fi o dovadă certă a existenței unor locașuri de cult (A) în teritoriile fostelor provincii dacice spre sfârșitul secolului VI. Se prea poate ca acestea să fi fost construite din lemn, fapt ce ar explica ștergerea urmelor lor până astăzi și dificultatea de a le depista<sup>12</sup>. Chiar dacă nu au fost încă descoperite, este greu de imaginat absența lor, mai ales în marile așezări rurale sau în foste centre urbane<sup>13</sup>.

Cât privește creștinismul alogenilor, s-a ajuns la concluzia că nici un obiect creștin din cele descoperite și datate în secolul IV și în prima jumătate a secolului V nu poate fi atribuit goșilor sau altor migratori<sup>14</sup>. Astfel, o apropiere dintre creștinismul daco-romanilor și cel al goșilor este exclusă<sup>15</sup>. Până la venirea slavilor, singura populație creștină barbară din fostele provincii dacice este cea gepidă, convertită în ultimul sfert al secolului V după ritul arian și atestată în secolele V-VI prin așezări și necropole care au fost cercetate arheologic : Valea lui Mihai, Oradea, Socodor, Morești, Noșlac<sup>16</sup>. Gepizii au fost treptat asimilați de populația romanică în secolul VII. Ulterior acestei date, elementele culturii lor materiale nu se mai constată arheologic.

---

<sup>6</sup> Protase 2000, p. 77. Se presupune că ar fi existat lăcașuri de cult și la Porolissum, Biertan, Palatca, Apulum. Vezi Gudea 2003, p. 31.

<sup>7</sup> Gudea - Ghiurco 1988, p. 127.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Zugravu 1997, p. 417.

<sup>10</sup> Dănilă 1982, p. 742.

<sup>11</sup> Madgearu 2001b, p. 36.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>13</sup> Protase 2000, p. 77.

<sup>14</sup> Madgearu 2001b, p. 49.

<sup>15</sup> Gudea 2003, p. 29-30.

<sup>16</sup> Sâmpetru 1992, p. 144.

## 2. Proveniența fondului creștin daco-roman

Legăturile ținuturilor nord-dunărene cu Bizanțul explică faptul că obiectele creștine de import sunt mai numeroase decât cele produse local<sup>17</sup>. Obiectele de cult (B) rămân piese de import. Tot de import sunt și anumite obiecte creștine (C) (amulete, pandantive, catarama de centură). Piesele creștine de import sunt prezente în fostele Dacii încă din secolul IV, provenind din centrele creștine din Italia de nord, Pannonia II, Dalmația, Moesia I, probabil Dacia Ripensis<sup>18</sup>. Sunt vase liturgice, candelabre și opaițe de lut, inele și pietre de inel cu simboluri incizate. Existența lor probează faptul că se păstrau încă legături tradiționale ale populației daco-romane cu centrele creștine mai îndepărtate. Orientarea creștinismului daco-romanilor către provinciile occidentale nu vine în contradicție cu faptul că elementele orientale, greco-egiptene și greco-siriene, sunt prezente și ele în fostele provincii dacice<sup>19</sup>. Este cunoscută importanța neguțătorilor orientali în susținerea creștinismului pe întreg cuprinsul teritoriului occidental al Imperiului târziu dar și în afara lui<sup>20</sup>. Infiltrarea lor printre daco-romani ar putea fi asemănată, la o scară redusă, cu ceea ce se petrecea în Gallia secolelor V-VI, unde influența ecleziastică orientală se făcea resimțită.

După cum afirmă majoritatea istoricilor, opaițele creștine au fost importate în fostele Dacii în secolele IV-VI, fiind folosite în biserici. Ele atestă relațiile daco-romanilor din fostele Dacii cu Imperiul<sup>21</sup>. Confeționate din lut sau bronz, sunt de proveniență coptică și microasiatică. Le amintim pe cele descoperite la Alba Iulia (jud. Alba), Feldioara-Războieni (jud. Alba), Dej (jud. Cluj), Turda (jud. Cluj), Lipova (jud. Arad), Porolissum (jud. Sălaj). Opaițul-porumbel de la Buciumi, figurina de cocoș de la Porolissum, opaițul de la Dej, datate în secolele V-VI, alături și de alte piese, au ajuns în spațiul transilvănean venind dinspre Scythia Minor, focar de veche creștinătate având legături strânse cu Constantinopolul, Cappadocia și Siria<sup>22</sup>.

În general, obiectele creștine de origine egipteană au venit pe traseul Marea Neagră - Scythia Minor - fostele provincii dacice, mai ales grupul de piese din sud-estul Transilvaniei. Piesele de origine egipteană descoperite în nordul Transilvaniei ar fi putut ajunge aici pe căi comerciale mai directe, peste Balcani, prin Marea Adriatică și prin nordul Italiei<sup>23</sup>.

## 3. Creștinismul daco-roman de limbă latină. Rit și cult

---

<sup>17</sup> Gudea-Ghiurco 1988, p. 127.

<sup>18</sup> Gudea 2003, p. 30.

<sup>19</sup> Vlassa 1979, p. 179.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Madgearu 2001b, p. 81.

<sup>22</sup> Vlassa 1979, p. 178.

<sup>23</sup> Gudea-Ghiurco 1988, p.128.



În condițiile absenței izvoarelor scrise, analiza ritului și a cultului din teritoriile fostelor provincii dacice, în perioada premergătoare secolului VII, rămâne o misiune greu de îndeplinit<sup>24</sup>. Ne situăm astfel în registrul ipotezelor.

Ritul presupune folosirea a trei mijloace de expresie: limba liturgică, actul liturgic și materia (obiectele de cult). Începând cu sec. IV, apar mari schimbări în rit și mai ales în disciplina ecleziastică. Diferențele care vor apărea între teologia orientală și occidentală se vor manifesta și în domeniul ritului. De fapt, în perioada secolelor IV – VIII riturile se diversifică și se clasifică pe grupe având propriile particularități. Nu știm dacă aceste schimbări s-au făcut simțite în zona nord-dunăreană, dar, având în vedere orientarea teritoriilor fostelor provincii dacice spre Illyricum și spre Roma în general, putem presupune că a existat aici o influență occidentală în rit, în acest sens pledând și termenii creștini de origine latină intrați în limba română<sup>25</sup>. Termenii latini care exprimă la români noțiunile fundamentale ale credinței creștine (*creștin-christianus*, *cruce-cruce*, *Dumnezeu-dominus deus*, *înger-angelus*, a *boteza-baptizare*, *rugăciune-rogatio* etc.) au apărut și s-au fixat în latina din secolele IV-V vorbită în Dacia postromană, păstrându-se până astăzi în limba română<sup>26</sup>.

Produsele creștine de factură occidentală dar și orientală, ajunse în fostele Dacii prin importuri, pledează în favoarea ipotezei că ritul daco-romanilor începând cu secolul IV era unul de limbă latină, roman sau ambrozian, în strânsă legătură cu Roma sau cu alte centre din zona occidentală a Imperiului, având probabil în componența lui și elemente de origine orientală, particularități specifice unei zone aflată la întâlnirea influențelor din Apus cu cele din Răsărit<sup>27</sup>. Deosebiri dintre ceremoniile religioase între diferitele comunități din Apus și Răsărit au existat chiar începând din secolul IV<sup>28</sup>, realitate care nu a afectat unitatea Bisericii Universale<sup>29</sup>. Până prin secolul IX, nu au intervenit conflicte între orientali și apuseni pe tema diferențelor de cult, împrumuturile reciproce în domeniul liturgic fiind chiar numeroase<sup>30</sup>. Astfel, la sfârșitul secolului IV, comunitățile orientale au preluat de la apuseni sărbătoarea Nașterii Domnului plasată la 25 decembrie, în timp ce Biserica apuseană a preluat din Orient, începând din secolul VI, aproape întreg ciclul sărbătorilor sale mariane. Pelerinajele religioase mențineau vie legătura dintre cele două mari ramuri ale Bisericii, iar împrumuturile și influențele reciproce în domeniul formelor de cult au fost prezente chiar și după proclamarea marii schisme<sup>31</sup>. Mai mult, în unele eparhii sau centre mari creștine aparținând unui anumit rit liturgic existau comunități de alt rit (de exemplu : comunitățile de rit latin din Constantinopol și cele de rit grec din Italia), semn că diferențele liturgice nu aduceau vreo atingere conviețuirii pașnice a credincioșilor.

<sup>24</sup> Vezi Zugravu 1997, p. 297.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>26</sup> Protase 2000, p. 86-87.

<sup>27</sup> Vezi Tăutu 1952, p. 18-19; Tăutu 1968, p. 175.

<sup>28</sup> Marcu 1906, p. 203; Vacant-Mangenot 1926, p. 796.

<sup>29</sup> Braniște 1954, p. 291.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 292- 293.

Nu este exclusă existența unor influențe în ritul daco-romanilor venite din partea unor grupuri monahice de origine orientală (greco-egiptene, siriene, antiohiene, cappadociene etc.) care propovăduiau creștinismul cu fervoare, mai ales în zonele aflate în vecinătatea graniței Imperiului de Răsărit, fiind cunoscută dorința acestora de a întemeia comunități și a le organiza după sistemul unui monahism militant care se va extinde din Egipt în Siria și Asia Mică<sup>32</sup>.

Încă din secolul IV, pe teritoriul fostelor provincii dacice, creștinismul se face simțit în domeniul ritualurilor funerare. Unele morminte respectă ritualul funerar creștin – orientarea V-E a celui înhumat, altele sunt morminte de incinerare sau înhumație, dar având orientări diferite. Faptul că religia creștină s-a răspândit mai întâi în fostele centre urbane și doar mai apoi în mediul rural este dovedit de practicarea exclusivă a ritului înhumației la Apulum, Napoca, Porolissum, Potaissa, Romula, Drobeta, Sucidava, pe toată perioada secolului IV<sup>33</sup>. Ritul incinerării morților persistă în așezările rurale, mai conservatoare, până spre secolul V, fapt dovedit de etimologia termenului *pagus* – *paganus* din care derivă cuvântul românesc *păgân*. După secolul V, cele două rituri coexistă, proporția practicării lor modificându-se până la generalizarea înhumației, în preajma secolului X.

Practicile funerare ale daco-romanilor din secolul VI rămân puțin cunoscute, probabil datorită numărului redus al descoperirilor funerare din secolele V-VII. Majoritatea cimitirelor descoperite sunt atribuite gepizilor și slavilor. În mormintele aparținând alogenilor germanici, mai ales gepizilor, s-au găsit piese de inventar care nu sunt conforme ritualului funerar creștin, arme și vase de ofrandă care sunt așezate la căpătâiul mortului. Avem aici dovada că ei s-au convertit la creștinism, dar fără să renunțe la unele rămășițe păgâne<sup>34</sup>.

Asemenea gepizilor, și daco-romanii au preluat din păgânism anumite practici funerare pe care le-au perpetuat. Dată fiind conviețuirea dintre romanici și gepizi, nu este exclusă exercitarea reciprocă a unor influențe în domeniul funerar<sup>35</sup>. Mormintele descoperite în interiorul arcului intracarpatic sunt fie izolate, fie dispuse în grupuri mici, fenomen care poate reflecta atât continuarea unor tradiții romane potrivit cărora locul de înmormântare este proprietatea fiecărei familii, cât și practica de origine germanică a înhumării grupate a membrilor unui clan<sup>36</sup>.

Nu se știe în ce proporție s-au păstrat elementele păgâne în viața creștinilor daco-romani, dar materialul arheologic de factură creștină este mult mai bogat decât cel care ar putea fi pus în legătură cu anumite practici, cutume și superstiții păgâne.

#### 4. Probleme de jurisdicție bisericească

<sup>32</sup> Vlassa 1979, p. 181-182.

<sup>33</sup> Protase 2000, p. 78.

<sup>34</sup> Madgearu 2001b, p. 87.

<sup>35</sup> Zugravu 1997, p. 419.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 426.

Începând din secolul IV creștinismul din fostele provincii dacice cunoaște un proces de rusticizare. Răspândindu-se într-o perioadă în care orașele Daciei abandonate erau în plin proces de ruralizare și decădere, creștinismul daco-roman a fost de la început lipsit de structuri organizatorice complexe<sup>37</sup>. Spre secolul VI dar și înainte, credincioșii daco-romani se aflau probabil sub jurisdicția episcopatelor de pe malul Dunării. Contactele cu centrele latine aflate sub autoritatea scaunului Romei sunt cele care au păstrat latinitatea nord-dunăreană.

Prezența obiectelor creștine de origine orientală, date în secolele V-VI, descoperite în teritoriul fostelor provincii dacice, nu atestă dependența comunităților creștine daco-romane față de patriarhia constantinopolitană, ci indică, mai degrabă, mobilitatea negustorilor din provinciile orientale și prosperitatea economică a Imperiului<sup>38</sup>. Jurisdicția romană era deplin exercitată în acea perioadă, dovada cea mai palpabilă regăsindu-se în noua configurație ecleziastică dată zonei Illyricum de către Iustinian.

Prefectura Illyricum-ului s-a aflat încă din secolul IV sub jurisdicția papei, iar această apartenență inițială a fost unanim recunoscută de istorici<sup>39</sup>. Doar Tracia, cu provinciile ecleziastice Scythia Minor (Dobrogea) și Moesia Secunda, intra în subordinea patriarhului din Constantinopol<sup>40</sup>. Vicarul papei în Illyricum era arhiepiscopul de Tesalonic. Vicariatul a funcționat fără întrerupere din secolul IV până în secolul VI, când împăratul Iustinian (527-565) înființează în localitatea sa natală (Tauresium), în Dacia Aureliană, arhiepiscopia Prima Iustiniana (535)<sup>41</sup>. Noii înființate arhiepiscopii i s-au repartizat mitropoliile și episcopiile din următoarele provincii ale prefecturii Illyricum: Dacia Mediteranea, Dacia Ripensis, Moesia Prima (Superior), Praevalitana, Macedonia Secunda, Dardania și o parte din Pannonia Secunda. Vicariatul patriarhal al Romei în Illyricum va trece așadar la arhiepiscopatul Primei Iustiniana cu episcopatele latine subordonate lui.

Vicarul din fruntea arhiepiscopiei Prima Iustiniana era ales de către episcopii din eparhiile arondate, fiind confirmat de împărat și apoi de papa, care-l mandata<sup>42</sup>. Vicariatul a funcționat până pe timpul lui Grigore cel Mare, în ale cărui registre scrise apar eparhiile din Illyricum. Spre 604, teritoriile aparținând vicariatului vor fi invadate de slavi, iar acesta va continua să existe la Tesalonic, centru care își va înceta activitatea o dată cu anexarea violentă a Illyricum – lui de către Leon al III – lea, în 733, și trecerea lui în jurisdicția patriarhului din Constantinopol<sup>43</sup>.

În perioada sec. VI, existau pe teritoriul fostelor provincii dacice centre ecleziastice organizate, iar Iustiniana Prima se întindea și asupra unor regiuni din nordul Dunării. Probabil că și creștinii latinofoni nord-dunăreni au depins canonic de această

<sup>37</sup> Madgearu 1997, p. 92.

<sup>38</sup> Zugravu 1997, p. 421.

<sup>39</sup> Lot 1968, p. 331; Tanașoca 1987, p. 165.

<sup>40</sup> Zugravu 1999, p. 127-128.

<sup>41</sup> Vezi *Novela XI, Corpus Iuris Civilis*, în *FHDR*, vol. II, p. 377-379; *Novela CXXXI, Corpus Iuris Civilis*, în *FHDR*, vol. II, p. 383; Tăutu 1952, p. 17; Bodogae 1972, p. 394; Prunduş-Plaianu 1994, p. 18.

<sup>42</sup> Tăutu 1968, p. 177.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

## SITUAȚIA CREȘTINISMULUI DACO-ROMAN LA SFÂRȘITUL SECOLULUI VI

arhiepiscopie<sup>44</sup>. Nu se știe dacă Prima Iustiniana și-a extins jurisdicția asupra Transilvaniei, dar se poate admite ideea că sudul Banatului și probabil Oltenia depindeau de numita arhiepiscopie. În Banat, la Lederata și Ricidiva, funcționau două episcopate care depindeau de Iustiniana Prima<sup>45</sup>.

### Concluzii

Alături de terminologia creștină din limba română, cercetările arheologice confirmă procesul creștinării daco-romanilor în secolele IV – VI. Obiectele paleocreștine găsite în tot spațiul nord-dunărean atestă caracterul latin al creștinismului daco-roman. Nu trebuie însă trecut cu vederea un aspect important: faptul că în zonele de contact dintre Apus și Răsărit, de exemplu fostele Dacii, ritul a primit influențe din ambele părți, influențe atestate prin prezența obiectelor creștine de import, care au atât origine occidentală, cât și orientală.

### Prescurtări bibliografice și bibliografie

#### Izvoare

|                     |   |
|---------------------|---|
| <i>Novela XI</i>    | <i>Corpus Iuris Civilis</i> , în FHDR, vol.II                   |
| <i>Novela CXXXI</i> | <i>Corpus Iuris Civilis</i> , în FHDR, vol.II                   |
| FHDR, vol.II        | <i>Fontes Historiae Daco-Romanae</i> , vol.II, București, 1970. |

#### Dicționare

|                       |   |
|-----------------------|---|
| Vacant -Mangenot 1926 | A. Vacant, E. Mangenot, <i>Dictionnaire de Theologie Catholique</i> , Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1926. |
|-----------------------|---|

#### Lucrări generale de istorie a sud-estului european și de istorie bizantină

|               |   |
|---------------|---|
| Brezeanu 1999 | S. Brezeanu, <i>Romanitatea orientală în Evul Mediu : de la cetățenii romani la naștinrea medievală</i> , All Educational, București, 1999. |
| Lot 1968      | F. Lot, <i>La fin du monde antique et le debut du Moyen Age</i> , Albin Michel, Paris, 1968.  |

#### Lucrări generale de istorie a României

|                         |  |
|-------------------------|--|
| Bărbulescu et alii 1998 | M. Bărbulescu și colab., <i>Istoria României</i> , Editura Enciclopedică, București, 1998. |
|-------------------------|--|

---

<sup>44</sup> Vezi *Novela XI*, *Corpus Iuris Civilis*, în FHDR, vol.II, p. 379; Tăutu 1952, p.17 ; Tanașoca 1987, p. 165; Zugravu 1997, p. 412.

<sup>45</sup> Olteanu 1997, p. 297; Vezi Madgearu 2001a, p. 20, unde se spune că Ricidiva și Lederata (Litterata) erau situate ambele la est de Cuvin.

## SORIN MARȚIAN

- Madgearu 1997 Al. Madgearu, *Continuitate și discontinuitate culturală la Dunărea de Jos în secolele VII – VIII*, Editura Universității din București, București, 1997.
- Olteanu 1997 Șt. Olteanu, *Societatea carpato-danubiano-pontică în secolele IV-XI. Structuri demo-economice și social-politice*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1997.
- Protase 2000 D. Protase, *Autobtonii în Dacia, vol. II, Dacia postromană până la slavi*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2000.
- Stoicescu 1980 N. Stoicescu, *Continuitatea românilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

### Lucrări generale de istorie a creștinismului românesc

- Gudea - Ghiurco 1988 N. Gudea, I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Oradea, 1988.
- Madgearu 2001b Al. Madgearu, *Rolul creștinismului în formarea poporului român*, Editura All, București, 2001.
- Pârvan 1911 V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911.
- Prunduș-Plaianu 1994 S. A. Prunduș, C. Plaianu, *Catolicism și ortodoxie românească*, Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994.
- Zugravu 1997 N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997.

### Lucrări speciale

- Bodogae 1972 T. Bodogae, *Momente de seamă privind începuturile vieții religioase a românilor până la organizarea mitropoliilor din țara noastră*, în *Mitropolia Ardealului*, 5-6, 1972, p. 386-397.
- Braniște 1954 E. Braniște, *Schisma și cultul creștin*, în *Ortodoxia*, 2-3, 1954, p. 260-299.
- Dănilă 1982 N. Dănilă, *Considerații asupra noilor materiale arheologice paleocreștine din Transilvania*, în *Biserica Ortodoxă Română*, 7-8, 1982, p. 731-742.
- Gudea 2003 N. Gudea, *Creștinismul daco-roman. 2. Potirul de la Moigrad și problemele răspândirii creștinismului pe teritoriul fostelor provincii dacice în secolul IV (275-380 p. Chr.)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, XLVIII, 1, 2003, p. 5-62.
- Madgearu 2001a Al. Madgearu, *Organizarea bisericească la Dunărea de Jos în perioada 971-1020*, în *Studii și materiale de istorie medie*, vol. XIX, 2001, p. 9-22.
- Marcu 1906 I. Marcu, *Teologia pastorală. Liturgica*, vol. II, Blaj, 1906.
- Protase 2002 D. Protase, *Populația autohtonă în Dacia postromană până la slavi - o scurtă privire istorică*, în *Arhiva Someșană*, I, 2002, p. 67-75.
- Sâmpetru 1992 M. Sâmpetru, *Vestul României în secolele IV - X e. n.*, în *Thraco-Dacia*, XIII, 1-2, 1992, p. 135-157.

SITUAȚIA CREȘTINISMULUI DACO-ROMAN LA SFÂRȘITUL SECOLULUI VI

- Tanașoca 1987 N. Ș. Tanașoca, *Cât de bizantină este civilizația românească?*, în *Luceafărul. Istorii neelucidate*, București, 1987, p. 161-170.
- Tăutu 1952 A. L. Tăutu, *Creștinismul la români, în Biserica Română Unită. Două sute cincizeci de ani de istorie*, (Madrid, 1952), Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1998, p. 9-21.
- Tăutu 1968 A. L. Tăutu, *Saggio di storia ecclesiastica romena*, în *Acta Historica*, tomus VIII, Romae, 1968, p. 173-209.
- Vlassa 1979 N. Vlassa, *Piese paleocreștine din Dacia intracarpatică*, în *Acta Musei Napocensis*, XVI, 1979, p. 171-187.
- Zugravu 1999 N. Zugravu, *Erezii și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos în mileniul I*, Editura Presa Bună, Iași, 1999.

## H. U. VON BALTHASAR PAR LUI-MÊME: LA STRUCTURE DE LA *TRILOGIE*

Alin TAT

Dans le présent article, je propose une relecture de la dernière conférence donnée par H. U. von Balthasar le 10 mai 1988 à Madrid, à l'occasion de l'ouverture d'un symposium consacré à sa théologie<sup>1</sup>. Il s'agit seulement de cinq pages, mais très denses et riches en enseignements.

### La cinquième autoprésentation

Balthasar a fait des essais de relecture de son œuvre tout au long de sa vie. La maison d'édition *Johannes Verlag Einsiedeln*, qu'il a lui-même fondé en 1947, a publié un volume posthume avec ses autoprésentations, en choisissant cinq textes significatifs. Mon but se résume à un commentaire presque suivi de la dernière de ces relectures.

Une des préoccupations majeures de Balthasar a été d'intégrer la grande littérature mondiale dans une vaste visée apologétique, dans le sens d'une théologie comprenant toutes les réalisations littéraires du point de vue chrétien. Le Christ lui-même est proposée comme clef herméneutique du travail inspiré des écrivains. Pourtant, le *centre* de son œuvre ne se laisse pas deviner selon la logique du texte littéraire : "Quand quelqu'un a composé beaucoup de gros ouvrages, les gens s'interrogent : que veut-il donc vraiment dire ? Chez un romancier fécond – disons Dickens ou Shakespeare ou Dostoïevski –, il m'est loisible de sélectionner l'une ou l'autre de ses œuvres, sans m'occuper plus avant de l'ensemble de son œuvre. Dans le cas d'un philosophe ou d'un théologien, il en va tout autrement. On souhaiterait saisir le cœur de sa pensée, car on présuppose qu'il y en a un."(R, 85)

L'idée de *centre* – exprimée ici par l'image à résonance biblique de *cœur* – est un thème récurrent chez Balthasar, ce qui n'est pas, peut-être, sans rapport avec les tentatives réitérées d'autoévaluation théologique. L'objectif de la conférence est, pourtant, limité à une partie de l'œuvre, à savoir la *Trilogie* : "Un tel résumé risque assurément de devenir beaucoup trop abstrait. On devrait donc l'étoffer : d'une part avec mes œuvres biographiques (Pères de l'Eglise, Karl Barth, Buber, Bernanos, Guardini, Reinhold Schneider, tout comme tous les auteurs traités dans ma *Trilogie*); d'autre part avec mes œuvres de spiritualité (la prière contemplative, le Christ, Marie et l'Eglise) ; et enfin avec les nombreuses traductions des Pères, de théologiens médiévaux et modernes. Ici, nous devons cependant nous restreindre à offrir un schéma de la *Trilogie* : l'*Esthétique*, la *Dramatique* et la *Logique*."(R, 85) Il est important de voir à travers ce texte

---

<sup>1</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *A propos de mon œuvre. Traversée*, Bruxelles, 2002, pp. 85-90 (*Rétrospective*, abrégée R).

comment Balthasar envisage sa *mission théologique*, qui inclut dans le côté pastoral le travail d'édition et de diffusion d'une certaine théologie.

### Le contexte humain et philosophique

Avant de parler de la structure théologique de l'œuvre, Balthasar fait un exposé plus général, en esquissant un cadre de la pensée : "Commençons par mentionner un point qui concerne la situation humaine : l'homme existe comme un être limité dans un monde limité ; sa raison est cependant ouverte sur l'illimité, sur l'ensemble de l'Être. La preuve en est donnée dans la reconnaissance qu'il fait de sa finitude, de sa limitation : je suis, me je pourrais aussi ne pas être. Une bonne part de ce qui existe pourrait ne pas être. Les êtres sont limités, l'Être ne l'est pas. Cet écart immense, cette "distinction réelle" selon S. Thomas, est la source de toute la pensée religieuse et philosophique de l'humanité."(R, 86) L'argument de la contingence est employé ici comme source de l'émerveillement philosophique, mais aussi religieux. Cette origine commune des deux démarches humaines plaide également en faveur de leur nécessaire dialogue.

L'intérêt philosophique ne peut pas se détourner des conclusions qui vise les premiers principes et les causes ultimes, c'est-à-dire la théologie dans son sens naturel: "Inutile de dire que toute philosophie humaine (à l'exception de celle du domaine biblique et de sa zone d'influence) est à la fois essentiellement religieuse et théologique, car elle questionne sur l'Être absolu, qu'il soit pensé comme personnel ou non."(R, 86) Balthasar ne paraît pas s'inquiéter du diagnostic heideggerien portant sur l'impasse onto-théologique.

L'analyse balthasarienne commence par le lieu philosophique classique de l'histoire des idées grecques, qui oppose Parménide à Héraclite : "On peut tenter de surmonter cet écart entre l'Être et les êtres, entre l'Infini et le fini en disant soit que tout est Être illimité et immuable (Parménide), soit que tout est mouvement, rythme entre contraires, devenir (Héraclite)."(R, 86) Cet anthogonisme spéculatif n'est pas aléatoire et particulier à une des histoires philosophiques possibles, mais fondateur dans la raison qui cherche à comprendre le monde.

Nier le devenir revient à un message de sagesse orientale : "Dans le premier cas, le fini et limité est en soi non-être, donc apparence, qu'on doit dépasser : c'est la solution de la mystique bouddhiste de l'Extrême-Orient dans ses mille nuances. Solution, aussi, de Plotin : on ne parvient pas à la vérité que dans l'extase, dans laquelle on entre en contact avec l'Un, qui est à la fois Tout et Rien (rien de tout le reste qui paraît exister)."(R, 86)

Mais n'affirmer que le devenir signifie une autre aporie, sinon un paradoxe voulu : "Le second cas se contredit lui-même : le pur devenir dans la pure finitude ne peut être pensé que dans une identification des contraires : vie et mort, salut et non-salut, sagesse et folie (ainsi en va-t-il chez Héraclite)."(R, 86)

La philosophie platonicienne s'insinue dans cette opposition initiale en maintenant les deux thèses contraires : "On doit donc partir d'un invincible dualisme : le



fini n'est pas l'Infini – Platon : le monde terrestre sensible n'est pas le monde divin idéal. Avec cela se présente l'inéluctable question : D'où vient cet écart immense ? Pourquoi ne sommes-nous pas Dieu ?”(R, 86) Parménide conduit à une mystique naturelle, tandis que la solution opposée introduit une nécessité en Dieu, ce qui signifie une relativisation du principe premier : “Premier essai d'une réponse : il doit y avoir eu une chute, une dégradation, et le chemin vers le salut ne peut consister que dans le retour du fini sensible dans l'Infini supra-sensible. C'est la voie de toutes les mystiques non bibliques. Deuxième essai : l'Infini, Dieu, a besoin d'un monde fini. Pourquoi ? Pour s'accomplir lui-même, pour vivre à fond ses propres possibilités ? Ou bien pour avoir un objet de son amour ? Les deux solutions conduisent au panthéisme. Dans les deux cas, l'Absolu, Dieu, est devenu indigent, donc fini.”(R, 86)<sup>2</sup>

La perspective de Balthasar est théologique et spirituelle ; elle discerne dans les orientations philosophiques des trajectoires souterraines qui trahissent des conceptions différentes du divin et de Dieu. La philosophie ne peut pas se clore en système, tel est le constat du théologien : “Pourquoi donc y a-t-il un monde ? Aucune philosophie ne pourra donner une réponse satisfaisante à cette question. Paul dira aux philosophes que Dieu a créé l'homme afin qu'il “cherche” le Divin, afin qu'il “s'efforce” de l'atteindre. De là vient que toute philosophie pré-chrétienne est, dans sa pointe, théologique. Et de fait, à la philosophie, la vraie réponse ne peut être donnée que par l'Être lui-même, lorsqu'il se révèle lui-même.”(R, 87) Sans aller jusqu'à la position d'un Karl Barth, qui semble affirmer une pure verticalité de la Parole de Dieu sans requête de la part de l'homme, Balthasar s'inscrit dans un projet de réévaluation de toutes les valeurs mondaines à partir de la révélation éclairante du Christ. Le témoignage de la Bible fonctionne comme argument philosophique et comme réponse à des questions fondamentales : “L'homme sera-t-il capable d'accueillir cette révélation ? Une réponse positive n'est donnée que par le Dieu de la Bible. D'un côté, ce Dieu, Créateur du monde et de l'homme, connaît sa créature : “Moi qui ai créé l'œil, je ne verrais pas ? Moi qui ait créé l'oreille, je n'entendrais pas?” Et, ajoutons-le : Moi qui ait créé le langage, je ne parlerais pas et ne pourrais pas me rendre compréhensible ? Or cela pose aussi l'alternative : pour entendre et pouvoir comprendre l'auto-révélation de Dieu, l'homme doit être lui-même une quête de Dieu, il doit être une question pour lui-même. Il n'y a donc aucune théologie biblique sans philosophie religieuse. La raison humaine doit être ouverte sur l'infini.”(R, 87)

### La pensée fondamentale

L'idée philosophique centrale de la pensée balthasarienne se trouve ici exposée, comme préalable à sa position théologique : “Ici intervient ma pensée fondamentale.

<sup>2</sup> Le même constat se retrouve chez Claude Tresmontant, cf. *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955.

Disons encore, auparavant, que l'ancienne expression "métaphysique" désigne l'acte du dépassement de la *physis* qui, pour les Grecs, englobait tout le cosmos, don't l'homme était une partie. Pour nous, la physique est quelque chose d'autre, à savoir la science du monde matériel. Le cosmos s'accomplir pour nous dans l'homme, qui est à la fois récapitulation et dépassement du monde. Notre philosophie sera dès lors essentiellement une méta-anthropologie, qui n'a pas seulement les sciences cosmologiques mais également les sciences anthropologiques pour présupposé, et qui les dépasse en direction de la question de l'homme sur l'Être et les êtres."(R, 87)

Le point de départ le plus adéquat pour l'entreprise philosophique est, selon Balthasar, l'homme vu dans toute sa complexité, c'est-à-dire non pas l'anthropologie, mais une méta-anthropologie ouverte sur le questionnement métaphysique. La perspective ne se réduit pas à un modèle abstrait de l'humain, dans la tradition de l'idéalisme philosophique allemand, mais prend en considération l'altérité : "Mais l'homme existe seulement en dialogue avec son prochain. Un enfant est appelé à la conscience par l'amour, par le sourire de sa mère. Dans cette rencontre s'ouvre pour lui l'horizon de l'Être infini tout entier, et quatre choses lui sont montrées : 1. qu'il est *un* dans l'amour avec sa mère, bien qu'il soit face à elle, donc que tout être est *un* ; 2. que cet amour est *bon*, donc tout être est *bon* ; 3. que cet amour est *vrai*, donc tout être est *vrai* ; 4. que cet amour éveille la *joie*, donc tout être est *beau*."(R, 87)

La méta-anthropologie proposée est basée sur une doctrine des transcendants, déduite de manière phénoménologique. Dans l'expérience de l'enfance se trouvent en esquisse les grandes idées métaphysique ultérieures. Le fondement ultime des choses est l'Être, découvert par l'analogie avec la relation entre la mère et l'enfant : "Ajoutons que l'épiphanie de l'Être n'est pleine de sens que si, dans l'apparition, nous saisissons l'Être qui se montre – la chose en soi. L'enfant ne reconnaît pas une simple apparition, mais sa mère telle qu'en elle-même. Cela n'exclut pas que nous ne saisissons l'Être qu'à travers sa manifestation, et non pas en lui-même (S. Thomas). L'Un, le Bon, le Vrai, le Beau : ainsi nommons-nous les propriétés transcendantales de l'Être, puisqu'elles dépassent toutes les limitations des êtres et sont coextensives à l'Être."(R, 87-88)

La différence entre Dieu et le monde n'empêche pas une approche spéculative du divin à travers le concept d'analogie. L'originalité philosophique balthasarienne est ici l'application du principe de l'analogie à l'intérieur même de la doctrine des transcendants : "S'il y a une distance invincible entre Dieu et la créature, s'il y a aussi une analogie entre eux, qui ne se laisse ramener à aucune forme d'identité, alors il doit tout aussi bien y avoir une analogie des transcendants entre ceux de la créature et ceux qui se vérifient en Dieu. De là découlent deux conséquences, une positive et une négative. La positive : l'homme n'existe que par le dialogue inter-humain, donc par le langage, la parole (en gestes, mimiques ou paroles). Pourquoi, alors, refuser la parole à l'Être lui-même ? (...) La négative : admettons que Dieu soit véritablement Dieu (c'est-à-dire la totalité de l'Être, qui n'a besoin d'aucune créature), alors Dieu est aussi la plénitude de l'Un, du Bon, du Vrai et du Beau, et en conséquence la créature limitée n'aura part que partiellement, que d'une manière fragmentaire, aux transcendants."(R, 88)

### La conséquence théologique

Cette thématisation des transcendants explique la structure de la *Trilogie*. Le plan de l'ouvrage, qui représente la manière balthasarienne de théologiser, découle de la même base philosophique : "J'ai, en conséquence, tenté de construire une philosophie et une théologie à partir d'une analogie, et donc non pas en partant d'un être abstrait, mais bien plutôt en partant d'un Être tel qu'on le rencontre concrètement dans ses propriétés (non pas catégoriales mais transcendentales). Et, parce que les transcendants traversent tout l'Être, ils doivent être aussi intérieurs les uns aux autres : ce qui est effectivement vrai, doit aussi être bon et beau et un. Un être *apparaît*, il s'en suit une épiphanie : en cela il est beau et nous ravit. Apparaissant il se donne, il se donne à nous : il est bon. Et, se donnant, *il s'exprime*, il se dévoile lui-même : il est vrai (en soi, et dans l'autre, auquel il se révèle)." (R, 88)

L'ordre des traités théologiques sur les transcendants commence par la révélation divine comme beau non-mondain. La manifestation de Dieu ne peut pas se confondre avec les choses terrestres, d'où l'idée d'une *esthétique* spécifiquement *théologique* : "Ainsi se laisse profiler avant tout une *Esthétique théologique* : Dieu apparaît. Il apparaît à Abraham, à Moïse, à Isaïe, et enfin il apparaît en Jésus-Christ. Une question théologique : comment son apparition, son épiphanie doit-elle être reconnue parmi les mille autres phénomènes qui se produisent en ce monde ? Comment le vrai et unique Dieu vivant se laisse-t-il distinguer de tous les dieux environnants, de toutes les tentatives philosophiques et religieuses de saisir Dieu ? Comment la Gloire incomparable de Dieu doit-elle être perçue dans la vie, la Croix et la Résurrection du Christ, parmi toute la gloire de ce monde, qui apparaît par ailleurs ?" (R, 88-89)

Le beau de Dieu appelle plus qu'une contemplation passive d'une essence divine intemporelle, elle requiert la participation humaine à une action commune, théandrique. Le deuxième volet de la *Trilogie* représente, par conséquence, le moment de la communication divino-humaine par l'analogie de l'action théâtrale : "Ainsi peut-on poursuivre avec une *Dramatique*, puisque ce Dieu conclut une Alliance avec nous : comment la liberté absolue de Dieu rencontre-t-elle la relative mais véritable liberté de l'homme ? N'en arrive-t-on ici à une lutte mortelle entre les deux, chacune défendant face à l'autre ce qu'elle tient pour le Bien et choisit comme tel ? Comment cette bataille se déroulera-t-elle, comment se décidera la victoire finale?" (R, 89)

Après la manifestation divine et la coaction théandrique vient finalement la compréhension humaine de la logique de Dieu. Ce volet du tryptique, conclusif, correspond pour la plupart à la dogmatique traditionnelle, traitant des personnes de la Trinité, *ad intra* et *ad extra*, de la christologie, ainsi que d'autres aspects de la théologie surnaturelle : "On peut conclure avec une *Logique* (une *Théo-logique*) : comment Dieu se rendra-t-il compréhensible à l'homme, comment une Parole infinie peut-elle s'exprimer en une parole finie, sans perdre son sens ? Ici se pose le problème des deux natures du

Christ. Et comment l'esprit limité doit-il saisir le sens illimité de la Parole de Dieu ? Ici se pose le problème de l'Esprit Saint."(R, 89)

### Conclusions

La *Trilogie* balthasarienne représente sa réponse théologique à la problématique philosophico-religieuse initiale. Le théologien suisse propose et prouve l'utilisation de la méthode de l'analogie appliquée aux transcendants comme spécificité chrétienne : "La réponse chrétienne est contenue dans les deux dogmes fondamentaux, la Trinité et l'Incarnation. Dans le dogme trinitaire, Dieu est un, bon, vrai et beau, parce qu'il est essentiellement amour, et que l'amour présuppose l'Un, l'Autre et leur unité. Et si, en Dieu, l'Autre, la Parole, le Fils doit être posé, alors l'altérité de la création n'est pas une dégradation, pas un abaissement, mais une image de Dieu, sans être elle-même Dieu. Et puisque le Fils est l'icône éternelle du Père, il pourra sans contradiction assumer en lui l'image qu'est la création, la purifier sans la dissoudre (dans une fausse mystique), l'introduire dans la *communio* de la vie divine. Ici, on devra distinguer *nature* et *grâce*."(R, 89-90)

La réponse de la spécificité chrétienne dépasse toutes les tentatives de solution alternatives et, en même temps, ouvre le vrai horizon du dialogue inter-religieux. Mais dans la conclusion de sa conférence, Balthasar n'hésite pas à formuler le constat selon lequel la réponse apportée ne constitue pas moins la *pietre d'achoppement* de tout questionnement humain : "Toute solution authentique offerte dans la foi chrétienne dépend de ces deux mystères qui sont catégoriquement refusés par une raison humaine qui se pose absolument elle-même. Il résulte de là que la véritable bataille entre les religions ne commence qu'après la venue du Christ. L'humanité renoncera à tout questionnement philosophique – marxisme ou positivisme de toute nuance –, plus volontiers que d'accepter une philosophie qui trouve sa dernière réponse dans la Révélation du Christ."(R, 90)

La *Trilogie* offre une puissante synthèse des vérités chrétiennes, ainsi qu'une méthode spéculative pour les présenter et pour les soutenir, ce qui fait que cette œuvre théologique soit une magistrale *demonstratio evangelica* de notre temps.

### Bibliographie:

Hans Urs von Balthasar, *A propos de mon œuvre. Traversée*, Lessius, Bruxelles, 2002.

La *Trilogie* :

*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag, Einsiedeln :

Bd. I *Schau der Gestalt*, 1961.

Bd. II *Fächer der Stile* :

1. Teil : *Klerikale Stile*, 1962.

2. Teil : *Laikale Stile*, 1962.

Bd. III/1 *Im Raum der Metaphysik* :

BALTHASAR PAR LUI-MÊME : LA STRUCTURE DE LA TRILOGIE

1. Teil : *Altertum*, 1965.
  2. Teil : *Neuzeit*, 1965.
- Bd. III/2 *Theologie* :
1. Teil : *Alter Bund*, 1966.
  2. Teil : *Neuer Bund*, 1969.
- Theodramatik*, Johannes Verlag, Einsiedeln :
- Bd. I *Prolegomena*, 1973.
- Bd. II *Die Personen des Spiels* :
1. Teil : *Der Mensch in Gott*, 1976.
  2. Teil : *Die Personen in Christus*, 1978.
- Bd. III *Die Handlung*, 1980.
- Bd. IV *Das Endspiel*, 1983.
- Theologik*, Johannes Verlag, Einsiedeln :
- Bd. I *Wahrheit der Welt*, 1985.
- Bd. II *Wahrheit Gottes*, 1985.
- Bd. III *Der Geist der Wahrheit*, 1987.
- Epilog*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier, 1987.

## CONCEPTUL FILOSOFIC AL PERSONALITĂȚII DIVINE LA JEAN DANIELÉLOU

Alin TAT

Motto : “La personne présente un noyau irréductible à l’analyse du discours.”(Jean Daniélou, *Dieu et nous*, p. 67)

**RÉSUMÉ** : Le présent article a comme but l’élucidation du concept philosophique de *personnalité divine* chez Jean Daniélou. L’utilisation de cette notion montre comment se pose concrètement le rapport entre philosophie et théologie, ainsi que les limites de la raison discursive en matière théologique. La conclusion de l’analyse pointe également sur la portée rationnelle de la foi et propose une clef trinitaire au discours même de la métaphysique.

Prezentul articol are ca obiectiv schițarea conceptului de persoană divină, așa cum reiese acesta din apologetica lui Jean Daniélou. Teologul francez tratează în mod explicit tema filosofică a persoanei în capitolul intitulat *Le Dieu des philosophes* din lucrarea sa *Dieu et nous*. Analiza noastră se referă la acest text-sursă, pe care îl vom comenta pornind de la o premisă enunțată de Daniélou în același capitol : “il y a un bon et un mauvais usage de la philosophie, il y a un faux Dieu des philosophes et pourtant une vraie philosophie de Dieu.”<sup>1</sup> Conceptul filosofic al personalității divine ilustrează tocmai această situație ambivalentă.

### Persoana, între realitate și concept

Înainte de a fi un concept, persoana reprezintă locul existențial în care se pun și în care rezonează marile probleme filosofice. În acest sens, chestiunea existenței lui Dumnezeu nu se reduce la o simplă problemă teoretică printre altele, ci îl angajează pe cel care o formulează : “Si les problèmes-limites obligent à une conversion, c’est qu’ils engagent l’existence de la personne. Or je n’ai jamais le droit de traiter la personne comme un pur objet de pensée. Aussi bien la chose est-elle impossible. Car la personne présente un noyau irréductible à l’analyse du discours. Elle se présente comme existant en elle-même, comme un centre spirituel distinct. Et ce noyau irréductible ne peut être atteint que par l’amour, qui m’oblige à sortir du moi.”(DN, 67)

Acest argument teologic sau, mai exact, spiritual, conduce la o punere în gardă în domeniul filosofiei : “C’est pourquoi une philosophie idéaliste, qui réduit tout à la pensée, est une philosophie tronquée. Une philosophie intégrale ne saurait être qu’un réalisme spirituel, qui m’oblige à adhérer par l’amour à la personne de l’autre et qui me fait attendre

---

<sup>1</sup> *Dieu et nous* (abreviat DN), Grasset, Paris, 1956, p. 56.

en elle ce qui est vraiment réel, c'est-à-dire ce dont je ne peux disposer, ce qui est irréductible à l'avoir et qui est du domaine de l'être."(DN, 67) Opțiunea pentru realismul filosofic decurge, așadar, din acest *a priori* religios.

Problematizarea persoanei devine prioritară în interiorul teologiei creștine, având în vedere că acest concept se aplică în chiar analiza cu privire la Dumnezeu. Cunoașterea teologică se supune normelor experienței umane în general și de aceea, abia gândită în regim analogic, ea poate evita riscurile antropomorfismului. Pentru teologul francez, conceptul persoanei reprezintă un exemplu privilegiat al utilizării teologice a analogiei.

Daniélou schițează istoria filosofică a conceptului persoanei pentru a sublinia, în final, aportul pe care îl aduce revelația iudeo-creștină, inclusiv în materie filosofică : "La personne apparaît comme la valeur suprême au niveau humain et elle existe donc nécessairement en Dieu (...) Les Anciens semblent bien ne pas l'avoir atteinte : cela ne fait aucun doute pour la philosophie de l'Inde, qui n'a jamais pu porter l'idée de la transcendance divine ; et si Platon et Plotin ont entrevu quelque chose de la personnalité divine, ils ne l'ont jamais clairement dégagée. C'est à la suite de la Révélation que la philosophie a pu faire cet ultime progrès dans la connaissance naturelle qu'elle peut avoir de Dieu."(DN, 72-73)

Este interesant de remarcat faptul că, prin aceste observații, Daniélou se înscrie în tradiția comună a gândirii scolastice, potrivit căreia există două specii ale cunoașterii teologice, și anume cea naturală, al cărei etaj suprem îl constituie concluziile metafizice cu privire la Dumnezeu și cea supranaturală propriu-zisă, reprezentată de revelația pozitivă. Demersul autorului se bazează pe analizele istorico-filosofice ale lui Etienne Gilson<sup>2</sup>, iar perspectiva de ansamblu este consonantă cu cea a susținătorilor ideii unei *filosofii creștine*. Etienne Borne, citat de Daniélou, afirmă aceeași ambiguitate istorico-filosofică a conceptului de persoană aplicat în teologia naturală : "En droit, la raison aurait pu par ses seules forces s'élever à la notion d'un Dieu personnel ; mais en fait il a fallu que son attention fût attirée par la foi sur la charité pour qu'elle prît garde à ce qu'elle savait déjà implicitement, que Dieu est une personne."<sup>3</sup> Statutul filosofic al conceptului persoanei ilustrează, așadar, o cunoaștere *implicită*, ajunsă la o clară conștiință de sine abia prin discuțiile dogmatice prilejuite de revelație. Ipostaza implicită a conceptului persoanei derivă și din importanța temei, și anume caracterul metafizic suprem al concluziei teologice în lumina rațiunii naturale.

După momentul confruntării cu revelația, istoria filosofiei pare să-și continue propriul destin imanent, împlinit în modernitate, incapabil să integreze conceptul filosofico-teologic al persoanei : "le panthéisme de Spinoza, aussi bien que l'idéalisme de Hegel ou de Brunchvicg nient la personnalité d'un Dieu subsistant distinct du monde. Toutes leurs difficultés se ramènent à celle de concilier l'infinité de la perfection divine avec la limitation que semble apporter la notion de personne."(DN, 73)

<sup>2</sup> Printre cele șapte referințe bibliografice de la sfârșitul aceluiași capitol figurează E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd., Paris, 1952.

<sup>3</sup> "Le problème de la philosophie chrétienne", în *Esprit*, 1932, p. 337.

### Impasul modernismului

Schița istoriei filosofice a persoanei culminează cu o antinomie. Conceptul divinității ce rezultă din analiza filosofică nu necesită includerea caracterului personal, considerat – din nou – drept un antropomorfism. Potrivit acestei interpretări, raționalitatea filosofică este incapabilă să descopere la nivelul principiului suprem atributul personalității. În schimb, această dimensiune ultimă provine din domeniul moralei sau al religiei, ceea ce conduce, însă, la un dualism de tip modernist : “Certains, frappés de l'apparente impossibilité pour le philosophe de concilier ces deux notions de Dieu et ne voulant sacrifier ni l'une ni l'autre, ont concédé que la philosophie ne saurait en effet à elle seule atteindre que le Dieu principe suprême d'intelligibilité et que la notion du Dieu personne était du domaine de l'expérience morale et religieuse. Ainsi le Père Laberthonnière opposant le Dieu-Nature de l'idéalisme grec, lieu immobile des idées, au Dieu-Personne du réalisme chrétien, source de la vie.”(DN, 73-74)

Aceeași opoziție tipologică se regăsește și la E. Le Roy, citat de Daniélou : “Il y a une dualité, presque une antinomie dans la conception commune de Dieu ; car on l'envisage d'un double point de vue : point de vue métaphysique, où apparaît comme principe suprême d'explication et centre d'unité intelligible ; point de vue moral et religieux, où Dieu est surtout fondement et garantie des valeurs humaines, avec qui on entre en communion d'esprit. J'ai dit que c'est là, d'une certaine manière, l'opposition de l'hellénisme et du judaïsme (...) Le pur philosophe n'a pas à établir une démonstration de réalité au sujet de la personnalité divine.”<sup>4</sup>

Daniélou combate această poziție filosofică, explicitându-i premisele. Critica poartă, astfel, asupra fundamentului idealist al acestei perspective, tributare filosofiei kantiene. Soluția propusă constă într-o infuzie existențială în locul unei pure construcții intelectuale : “il nous semble que pareille distinction est irrecevable, fondée qu'elle est sur la conception idéaliste de la philosophie, qui exclut du champ de la métaphysique la considération des existences pour ne s'occuper que de l'intelligibilité, de l'essence des choses. Il est bien évident qu'une telle philosophie ne saurait admettre la notion de personne qui est une perfection de l'ordre existentiel et concret. Mais c'est là une mutilation indue de la métaphysique dont l'objet est de connaître les êtres dans tout ce qu'ils requièrent pour exister, c'est-à-dire à la fois dans leur nature et dans leur subsistance.”(DN, 74)

### Antropomorfism, agnosticism, analogie

Teza pe care Daniélou o contrapune idealismului se sprijină, din nou, pe posibilitatea unei cunoașteri filosofice implicite a personalității divine : “Si en fait la raison humaine n'a pas connu clairement la personnalité divine avant la Révélation, elle pouvait cependant y arriver par ses seules forces, elle la connaissait déjà implicitement : sur ce point

---

<sup>4</sup> *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 4 janvier 1930, *le Problème de Dieu*, p. 26 ; 39.



comme sur d'autres, la Révélation a conduit la métaphysique à la découverte de vérités nouvelles, mais qui n'en restent pas moins strictement."(DN, 75)

Dificultatea de a-l gândi pe Dumnezeu prin conceptul persoanei provine din prejudecata simțului comun, potrivit căreia această noțiune se referă în mod necesar la o ființă finită. Le Roy, în același context modernist, de inspirație filosofică postkantiană, consideră că trebuie optat între antropomorfismul subiacent conceptului persoanei divine și agnosticismul care respectă misterul filosofic al primului principiu<sup>5</sup>. Această poziție filosofică ignoră existența unei a treia căi, și anume cea a analogiei: "Entre l'anthropomorphisme proprement dit, en effet, et l'agnosticisme, il y a l'analogie. Mais justement la grande difficulté des modernes à comprendre la personnalité divine est cette méprise intellectuelle qui leur fait méconnaître l'analogie et rejeter comme anthropomorphique toute tentative visant à connaître Dieu au moyen de l'homme (...) Nous avons donc le droit de nous former une idée de la personnalité divine à partir de la seule personnalité que nous connaissions, la personnalité humaine, mais à condition de ne retenir de celle-ci que les traits essentiels, ceux qui ont une valeur analogique et justifient ainsi l'attribution de la personnalité à la fois à Dieu et à la créature."(DN, 77)

Utilizarea consecventă a analogiei conduce la răsturnarea perspectivei, și anume la relativizarea cunoașterii umane în general, în funcție de norma transcendentă pe care o constituie ideea divină: "Ainsi pouvons-nous écarter l'objection préliminaire qui verrait dans son attribution à Dieu un anthropomorphisme. Nous devons dire au contraire que si, dans l'ordre de la connaissance, c'est à partir de la connaissance que nous avons des personnes humaines que nous formons notre notion de la personnalité divine, dans l'ordre de l'être, c'est à Dieu que convient premièrement et proprement la personnalité, dont nos pauvres personnes humaines ne sont que des participations déficientes."(DN, 78)

La conceptul persoanei divine se ajunge parcurgând mai multe etape ale gândului filosofic: de la ideea de aseitate a primului principiu la cea a substanței, iar apoi la realizarea eminentă a acesteia reprezentată de suprema entitate, căreia nu-i poate lipsi inteligența și voința. Cu ajutorul analogiei, Daniélou urcă treptele de inteligibilitate corespunzătoare *demnității* persoanei umane: "Si la personnalité humaine comporte cette dignité (de pouvoir dire *jé*), il est bien évident que, tant qu'on n'a pas attribué à Dieu la personnalité, il y a une ligne au moins, celle de la substance spirituelle, dans laquelle l'homme n'est pas transcendé: si Dieu n'est pas une personne et que l'homme en soit une, en tant que personne au moins, en tant qu'il juge et choisit, il échappe au domaine de Dieu."(DN, 79)

Teologul francez se bazează aici pe analizele filosofice ale lui Gilson, Maritain, Borne, L. de Grandmaison, așadar pe concluziile unor autori care continuă și nuanțează intuițiile metafizice ale tradiției scolastice. Spre deosebire de viziunile filosofice influente în modernitate, care par să ignore folosirea metafizică a analogiei, Daniélou recurge la această metodă în domeniul speculativ al teologiei naturale. Conceptul de persoană se înscrie în aceeași logică cu finalitate teologică. Caracteristicile noțiunii cuprind note aparent contradictorii, precum incomunicabilitatea și comunicativitatea, posesia de sine și dăruirea de sine: "La personnalité divine exprime donc avant tout l'abîme infini qui sépare Dieu de

---

<sup>5</sup> Cf. *loc. cit.*, p. 26.

sa creație. Dumnezeu se suffit à lui-même, toute la création ensemble est devant lui comme un pur néant, qui n'ajoute rien à ce qu'il est déjà. Mais à ce premier aspect vient s'en ajouter un second qui semble au premier abord le contredire : ce même attribut qui achève de nous rendre Dieu inaccessible est en même temps ce qui va nous permettre d'entrer en relation avec lui (...) L'opposition de l'ouverture envers les autres et de la suffisance à soi-même, qu'implique par ailleurs la personnalité, n'est qu'apparente. Posséder et donner sont deux termes contradictoires là où il s'agit d'objets matériels dont la possession par l'un exclut la possession par l'autre, mais il n'en est plus de même là où il s'agit de personnes spirituelles. Non seulement elles peuvent se donner, se communiquer sans cesser de se posséder, mais c'est cette possession qu'elles ont d'elles-mêmes qui leur permet de se communiquer."(DN, 80-81)

### **În loc de concluzie : persoana divină, concept discriminatoriu**

Dincolo de ideea unei cunoașteri implicite a conceptului de persoană divină, Daniélou consideră această noțiune drept un criteriu semnificativ de departajare a perspectivelor filosofice : "Là où il s'agit de Dieu en effet, quand on dit qu'il est personnel, il semble qu'avec sa transcendance ce qu'on veut signifier avant tout c'est qu'on peut entrer en communication, en communion avec lui. C'est même en cela que le Dieu de la vraie philosophie s'oppose au Dieu impersonnel de l'idéalisme et même au Dieu indifférent au monde d'Aristote et de Plotin, et prépare la révélation du Dieu d'Abraham qui "parle" à son peuple, qui le "gouverne", qui l'entoure de son "amour". Or ce sont là des traits caractéristiques de la personnalité comme telle."(DN, 82)

Caracterul personal al divinității înseamnă mai mult decât doar atribuirea unui alt aspect principiului prim, deoarece această teză filosofică are consecințe în celelalte domenii ale investigației antropologice. Conceptul persoanei divine face posibilă o nouă întemeiere a moralității, dar și a religiei în general. Astfel, noțiunea funcționează ca un test discriminatoriu în interiorul teologiei înseși : "Ainsi s'explique que quand nous disions que Dieu est personnel nous voulions dire non seulement qu'il nous transcende infiniment, mais encore qu'il nous connaît et qu'il nous aime. Et comme tout à l'heure la personnalité divine nous a paru fonder la vraie moralité, elle devient maintenant le fondement de la religion, c'est-à-dire des liens qui unissent l'homme à Dieu, puisque c'est elle à la fois qui fait que Dieu est infiniment loin de nous et que nous pouvons communiquer avec lui. Parce que Dieu est une personne nous pouvons lui parler et l'aimer comme il nous parle et nous aime. Et comme la personnalité divine nous a permis de discriminer la vraie philosophie d'avec la fausse, elle nous permet maintenant de discriminer la vraie religion d'avec ses succédanés."(DN, 83)

Conceptul filosofic al personalității divine nu constituie, însă, etapa ultimă a raționalității cu privire la Dumnezeu deoarece există și un nivel propriu-zis teologic al utilizării acestei noțiuni. Filosofia afirmă cu certitudine incomunicabilitatea dintre Creator

și creatură, caracterul necesar al acestei *diferențe teologice* (H. U. von Balthasar), dar este incapabilă să sondeze misterul intim al divinității. Despre aspectul personal al lui Dumnezeu *ad intra*, filosoful poate doar conjectura, situându-se așadar la nivel ipotetic : “Mais il reste cependant que c’est de manière très différente que la philosophie connaît ce que la personnalité divine dit d’incommunicabilité et ce qu’elle dit de communication et de relation. Sous le premier aspect, elle la connaît comme une nécessité : aussi est-ce celui qu’elle entend signifier proprement quand elle dit que Dieu est personnel. Sous e second, au contraire, elle la connaît seulement comme une possibilité. Elle ne connaît de communication en Dieu que celle qu’il fait de l’existence à ses créatures. Or la création étant un fait proprement contingent et n’étant aucunement exigée par l’essence divine ne saurait aucunement permettre de conclure qu’il soit de l’essence de Dieu de se communiquer et donc de faire du don de soi un élément constitutif de la personnalité divine. Nous aboutissons ici encore à un de ces problèmes-limites, que la raison pose et ne peut résoudre : seule la Révélation trinitaire lui apportera la réponse.”(DN, 83-84)

Încheierea analizei lui Daniélou stă sub semnul unei intuiții filosofico-teologice potrivit căreia revelația religioasă generează raționalitate (Gilson) întrucât cheia metafizicii înseși este de natură trinitară.

#### **Bibliografie:**

Daniélou, J., *Dieu et nous*, Paris, 1956.

*Idem*, *La Trinité et le mystère de l’existence*, Paris, 1968.

Labeau, P., *Jean Daniélou*, Paris, 1967.

Pizzeto, P., *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*, Roma, 2003.

Raguin, Y., *Jean Daniélou*, Paris, 1975.

**SALVATORE TARANTO, *Agostino e la filosofia dell'amore*, Morcelliana, Brescia, 2003, 337 pagini.**

În vasta literatură exegetică dedicată lui Augustin doar o parte a studiilor atestă o reală simpatie hermeneutică față de *corpus*-ul investigat. Printre acestea se numără și lucrarea tânărului cercetător italian Salvatore Taranto consacrată temei *filosofice a iubirii* în opera lui Augustin. Trebuie menționat că autorul se află la cea de a doua carte pe teme augustiniene, după *L'orizzonte dell'assoluto : il tempo della libertà. Una proposta per una nuova ermeneutica del tempo in Agostino di Ippona* (Ed. Axa, Botoșani, 2000) ; de asemenea, faptul că subiectele abordate în cele două cărți sunt centrale în problematica augustinismului, fiind dintre cele mai discutate în literatura de specialitate. Pluralitatea interpretărilor și a soluțiilor propuse amplifică însă munca cercetătorului dornic de rezultate probate riguros.

Raportul dintre libertate – *liber arbitru*, în limbaj augustinian – și har este o temă larg dezbătută în creștinismul antic, iar răspunsul augustinian a generat adesea polemici în lumea teologilor. Interpretările date depind, de cele mai multe ori, după cum remarcă și autorul, de pozițiile filosofico-teologice ale cercetătorilor în cauză. Astfel, nu avem de a face cu abordări științifice nepărtinitoare, ci cu perspective teoretice și/sau ideologice predeterminate, travestite în pretenții de obiectivitate. Hermeneutica lui S. T. se bazează pe două elemente, pe textele înseși, dar și pe contextul care le pune în lumină :

“per la ricostruzione la più autentica possibile di un pensiero, è necessario, almeno credo, che i testi addotti a giustificazione della proposta ermeneutica contengano la possibilità di una tale esegesi e che il più ampio ambiente vitale ne favorisca la legittimazione.”(p. 11)

În conformitate cu aceste aspecte hermeneutice, lucrarea are două părți : în prima sunt explicitate posibilele influențe ale unor autori anteriori (cap. 1 : Plotin, *Il fondamento della poena peccati. La "natura inesistente" del male* ; cap. 2 : Origen, *La prescienza di Dio e la libertà dell'uomo* ; cap. 3 : Grigore de Nyssa, *La libertà dell'immagine, grazia "potenzialmente efficace" e fondamento del ritorno all'Essere e al Bene*), iar în cea de a doua sunt expuse soluțiile conceptuale ale lui Augustin (cap. 1 : *L'amore universalmente salvifico di Dio come fondamento cosmico della "grazia della libertà"* ; cap. 2 : *La libertà della volontà. La Filosofia dell'Amore* ; cap. 3 : *La gratuità della grazia. Uno spunto per una riflessione storico-critica* ; cap. 4 : *La misericordia di Dio, sintesi della Filosofia dell'Amore*).

Interpretarea augustinismului ca *filosofie a Iubirii* este validată, în încheiere, printr-o aplicație hermeneutică la textul *Confesiunilor* (3. 4. *L'Amore-Misericordia, espressione del senso ultimo delle Confessioni*), care apare astfel drept un rezumat esențial al întregii opere.

Ampla bibliografie consultată (pp. 315-326), precum și cele două liste de indici (tematică și de autori) contribuie la consolidarea științifică a unui demers analitic foarte bine condus.

**Alin TAT**