



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

2/2011

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 56 (LVI) 2011
DECEMBER
2

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI THEOLOGIA ORTHODOXA

2

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

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Concepția qumranită despre familie * *Qumran Concept about the Family* 5
- OVIDIU SFERLEA, Filipeni 2,6-7a în versiunile românești ale Sfintei Scripturi, cu o scurtă privire asupra controverselor teologice ale secolului al IV-lea * *Philippians 2.6-7a in the Romanian Versions of the Holy Scripture, with a Brief Look at the Theological Controversies of the Fourth Century* 15
- DAN ELIODOR MOLDOVAN, Der Blindgeborene - Exegetische Beobachtungen zu Johannes 9 * *The Blind from Birth – Exegetical Observations on John 9* 25
- DĂNUȚ JEMNA, Incoruptibilitatea în vechiul testament. O analiză din perspectivă antropologică * *Incorruptibility in the Old Testament. An Anthropological Analysis*..... 37
- STELIAN PAȘCA-TUȘA, Mila dumnezeiască și reînnoirea spirituală a regelui David * *God's Mercy and King David's Spiritual Renewal* 51

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

- VALERIU ALEXANDRU MORARU, Contribuții la istoria evreilor sefarzi din Craiova în secolele XIX-XX * *Contributions to the History of the Sephardic Jews from Craiova during the 19th and 20th Centuries*..... 67

CRISTIAN MARȚIAN, Din istoria învățământului confesional român ortodox în proto-presbiteriatul Cetății de Piatră (Chioar) (1850-1906) * <i>From the History of the Romanian Orthodox Denominational Education in the Cetatea de Piatra-Protoperesbyteriate (Chioar) (1850-1906)</i>	85
MIHAIL HARBUZARU, Școala mănăstirii Sinaia din secolul al XVI-lea până astăzi * <i>Sinaia Monastery's School since XVIth Century until Today</i>	99
GHERGHEL ALEXANDRU EUGEN, Așezarea slavilor în Peninsula Balcanică și primele organizații statale. Creștinarea Serbiei. Înființarea primelor episcopii și mitropolii * <i>Settlement of the Slavs into the Balkan Peninsula and First State Organizations. Christianization of Serbia. Establishment of the First Bishops and Metropolitan Churches</i>	111

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

VALER BEL, Taina nunții ca dar și misiune, temelie a familiei creștine * <i>The Sacrament of Marriage as Gift and Mission: the Basis of the Christian Family</i>	121
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Taina Sf. Botez – aspecte interconfesionale * <i>The Sacrament of Baptism – Interconfessional Issues</i>	129
GRIGORE DINU MOȘ, Sfântul Fotie, Patriarhul Constantinopolului, în controversele veacului său și în cercetarea istorico-teologică contemporană * <i>Saint Photios, Patriarch of Constantinople, in the Controversies of his Time and in Present Historical-Theological Research</i>	141
NICOLAE TURCAN, Valorile familiei în context postmetafizic * <i>Family Values in Post-Metaphysical Context</i>	155
IUSTINIAN ȘOVREA, Familia creștină și „spiritul vremii”. Note teologico-antropologice * <i>Christian Family and the „Spirit of the Times”. Theological-Anthropological Notes</i>	165
PAUL SILADI, Critica imaginii la teologul reformat Jacques Ellul * <i>Critique of Image and the Valuation of Word at Jacques Ellul</i>	173
RADU PREDA, Servicii și deservicii sociale. Din experiența filantropică a Bisericii Ortodoxe din România * <i>Social Services and Disservices. From the Philanthropic Experience of the Orthodox Church in Romania</i>	189

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

ALEXANDRU MORARU, Familia creștină în pastoralele Arhiepiscopului și Mitropolitului Bartolomeu Anania * <i>The Christian Family in the Pastorals of the Archbishop and Metropolitan Bishop Bartolomeu Anania</i>	205
IOAN BIZĂU, Noul Israel în „Casa lui Dumnezeu” * <i>Le nouvel Israël dans la „maison de Dieu” * The New Israel in the “House of God”</i>	215
MARCEL MUNTEANU, Ipostaze iconografice în Răsărit și Apus ale Sfinților Părinți Ioachim și Ana * <i>Aspects in Eastern and Western Iconography of Saints Joachim and Anna</i> ...	231

V. TEOLOGIA EUROPAEA

- ADOLF MARTIN RITTER, *Altchristliche Eschatologie zwischen Bibel und Platon* * *The Eschatology of the Early Church between the Bible and Plato* 243
- DAVID BRADSHAW, *The Divine Energies in the New Testament* 259

VI. MISCELLANEA

- IOAN VASILE LEB, *Dialogul interreligios, o șansă pentru viitor* * *Inter-religious Dialogue, an Opportunity for the Future* 273
- RADU PETRE MUREȘAN, *Anunțul morții și practici funerare în societatea românească după 1990* * *Funeral Announcement and Funerary Practices in the Romanian Society after 1990* 283
- ANA BACIU, *Câteva argumente în favoarea etimologiștilor români transilvani* * *Some Arguments Concerning the Transylvanian Romanians Etymologists* 295

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

- Ciprian-Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate. Eclesiologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, 446 p. (Dacian BUT-CĂPUȘAN) 305
- Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, *Ecleziologia ortodoxă în teologia românească contemporană. aspecte, implicații, tendințe*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2010, 248 p. (Dacian BUT-CĂPUȘAN) 308
- Valeria-Gemma Moraru, *Mitropolia Ardealului, revista oficială a Arhiepiscopiei Sibiului, Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei (1956-1990) – Indice bibliografic* -, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2011, 432 p. (Alexandru MORARU) 310

I. TEOLOGIE BIBILĂ

CONCEPȚIA QUMRANITĂ DESPRE FAMILIE

IOAN CHIRILĂ*

ABSTRACT. Qumran Concept about the Family. The author's concern is to argue that the Qumran community included married couples and developed its own theological understanding of the family. The community cemetery is a proof of this reality where the author himself has witnessed the last stage of excavations on the site and the highly sophisticated investigation techniques used there. This teaching is reflected in the multiple purity laws, liturgical texts and other legislative formulas on issues involving women. The Qumran community perceived in the family a way of fulfilling the will of God as expressed from the very beginning of Genesis: *male and female he created them* (Gen 1:27).

Keywords: *Qumran, family, marriage and purity laws*

Comunitatea de la Qumran a suscitat multiple direcții de cercetare. În urma descoperirii manuscriselor, s-a emis ipoteza comunității ascetice, a comunității rigoriste, a comunității pre-monastice destinate îndeosebi bărbaților. Cercetarea cimitirului comunității, unde au fost descoperite schelete de femei, de copii, a adus, însă, date noi cu privire la aspectul constitutiv al comunității: era o comunitate care dezvoltă o teologie specifică despre familie.

Cimitirul de la Qumran

Date despre cimitirul de la Qumran avem încă din 1850 datorită lui F. DeSaulcy și Rev. H.B. Tristram¹ care au descoperit urme ale unor construcții realizate de om pe situl Qumranului, urme între care apar și cele specifice unui cimitir. Trei rapoarte arheologice din 1874 ne fac să vorbim despre Cimitirul de la Qumran. Primul raport vorbește despre expediția arheologică condusă de M. Clermont-Ganneau care nu consideră a fi foarte relevante vestigiile Kirbet Qumranului, dar găsește a fi foarte relevante datele oferite de

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

¹ De Saulcy în *“Narrative of a Journey Round the Dead Sea and in the Bible Lands: 1850 and 1851, Including an Account of the Discovery of the Sites of Sodom and Gomorrah”* (ed. Count Edward deWarren, London: Richard Bently, 1854) și Tristram în *“The Land of Israel; a Journal of Travels in Palestine Undertaken with Special Reference to its Physical Character”*, 2nd edition, SPCK, London, 1866.

cimitir. Datorită numelor atribuite în zonă s-a făcut conexiunea cu Gomora și Sodoma, însă lucrurile nu păreau suficient de clare, expediția excavând doar două morminte. Celelalte două expediții au fost conduse de Tyrwhitt Darke și de Lt.C.R. Conder, dar nici acestea nu oferă date extrem de relevante. Cercetările în cimitir au fost continuate de Roland DeVaux și de Solomon H. Steckoll, în anii 1965-1967 fiind excavate încă 12 morminte². Se pare că au fost întâmpinate dificultăți în ceea ce privește excavarea cimitirului, așa se explică numărul extrem de mic de morminte excavate.

Cea mai prolifică a fost expediția din 2001-2002 condusă de John și Carol Merill care a scos la lumină faptul că au mai existat câteva excavări clandestine, dar că nici acestea nu au fost prelucrate, de aceea proiectul condus de ei a fost foarte meticolos organizat. Lor li s-au alăturat Hanah Eshel, Michael Friend, Hershel Sanks, Margret Broshi și alții, tehnica utilizată fiind de ultima oră³. Rezultatele sunt concludente, avem în față un cimitir evreiesc care corespunde ca așezare prevederilor rabinice⁴ din vremea celui de al doilea Templu, dar nu este vorba despre o conformitate strictă. Așezarea gropilor și a scheletelor certifică desfășurarea în timp a unui ritual de comemorare a morților, poate legat de ideea de sfințenie promovată de teologia comunității, dar în același timp ne vorbesc despre ideea învierii de obște, idee pusă în directă legătură cu Ierusalimul. Un lot de șaptezeci de morminte are orientarea est-vest, iar în cazul unuia se poate observa asemănarea cu mormintele-mausoleu de la Ierusalim. În acesta au fost descoperite osemintele a două femei care au fost, probabil, surprinse acolo de cutremurul din anul 31. Cercetările sunt interesante, noi am introdus acest aspect al cercetării pentru a releva faptul că, în cazul comunității, avem de a face cu o configurare mixtă, că în teologia Qmranului nu se promova o atitudine ostilă familiei. Și acest fapt este atestat de existența scheletelor feminine și de copii, deși ele sunt într-un număr extrem de mic raportat la cel al scheletelor masculine.

² S.H. Steckoll, "Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery", *Revue de Qumran* 6.3 (23) February, 1968, pp. 323-344.

³ Jol, H.M., Broshi, M., Eshel, H., Freund, R.A., Shroder, Jr., J.F., Reeder, P. and Dubay, R., *Investigations at Qumran, Israel: Site of the Dead Sea Scrolls Discovery*. "Ninth International Conference on Ground Penetrating Radar, Edited by S.K. Koppenjan and H. Lee, Proceedings of SPIE Vol. 4758, pp. 91-95.

⁴ În Mișna, Tractate Baba Batra, 2, se prescriu distanțele impuse față de cimitire și morminte pentru a prezerva curăția rituală a celor vii, *The Talmud. A Selection*, selected, translated and edited by Norman Solomon, Penguin Books, 2009, pp. 481-496. A se vedea și 11Q19 (Sulul Templului) 48.10-51.10. Este prevăzută o distanță de 25 metri la care trebuie să fie plasat cimitirul față de o așezare umană: "Hoiturile, mormintele și tăbăcăriile trebuie ținute la 25 metri de oraș". Termenul folosit aici este „morminte”, nu cimitire. Deși cei doi termeni sunt de obicei folosiți ca sinonimi, aici se face referire la un număr mare de morminte, ceea ce constituie o problemă. Se pare că textul are în vedere cu prioritate problema plasării locurilor de înmormântare inițiale, probabil morminte puțin adânci, precum și alte activități care constituie surse de miros foarte puternic, și nu problema curăției rituale a cimitirelor. În Mișna se pune problema distanței dintre case și aceste posibile surse de miros însă, cum la Qumran nu există zone de locuințe în imediata apropiere a cimitirului, astfel de standarde nu se aplică. Tradiția rabinică privind cimitirele în aer liber – nu în peșteri – așa cum le cunoaștem azi este neobișnuită. Se consemnează în Sanhedrin 6.5 că astfel de cimitire erau puse la dispoziția Curții pentru îngroparea celor care nu aveau un mormânt al familiei sau a celor care erau executați, *The Talmud...*, pp. 504-506. Mormintele sunt receptate ca posibile surse de poluare și necurăție în tot cuprinsul Talmudului, a se vedea Tractate Ohalot, 16 și 18, *The Talmud...*, pp. 675-676 și Tractate Parah, *The Talmud...*, pp. 681-683.

Motiv pentru care cercetarea va fi orientată spre identificarea și prezentarea analitică a textelor care vorbesc despre femeie, copii, căsătorie în corpusul textelor descoperite la Qumran.

Concepția despre familie la Qumran

Până prin anii 1990, alăturarea termenului de femeie celor de Manuscrisele de la Marea Moartă și Qumran părea a fi oximoron⁵. Aceasta pentru faptul că aproape toți cercetătorii începeau cercetările de la populația care a locuit aici, populație care a fost identificată cu esenienii⁶. Identificarea lor s-a bazat pe descrierea esenienilor făcută de către vechii scriitori: Iosif Flaviu, Filon din Alexandria și Pliniu cel Bătrân. Filon (*Apol.* 14) și Pliniu (*Hist. nat.* 5.17) descriu în termeni fermi faptul că esenienii erau un grup organizat de bărbați, un grup de celibatari. În același mod vorbește și Iosif Flaviu⁷ spunând despre membrii comunității că respingeau căsătoria și erau orientați spre abstenență. Aceste afirmații sunt întărite de cele descoperite în Regula Comunității – **Serekh ha-Yahad**, document care nu face referiri la femei. Cu toate acestea, la Iosif Flaviu⁸ găsim informații despre un al doilea grup de esenieni care erau orientați spre căsătorie în scopul procreării. Numai că ideea unei comunități quasi-monastice, celibatate a dominat totuși scena cercetării pe o perioadă de aproape patruzeci de ani.

Situația s-a schimbat datorită cercetărilor realizate de H. Stegemann, L. Schiffman, E. Qimron și E. Schuller⁹. Ei pun în evidență, prin intermediul textelor găsite în cele 11 peșteri și prin compararea lor cu cele de la Masada, Murabba'at, Nahal Hever, faptul că în comunitate trăiau și femei, și copii, că există secvențe care se referă direct la aceștia chiar în regulile de bază ale comunității. Parcurgerea câtorva dintre aceste texte ne va permite să realizăm o sistematizare concisă a poziției qumraniților față de căsătorie și față de viața de familie.

⁵ Sidnie White Crawford, "Not according to Rule: Women, the Dead Sea Scrolls and Qumran", în Shalom M. Paul, Robert A. Kraft, Lawrence H. Schiffman and Weston W. Fields (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, E. J. Brill, Leiden & Boston, 2003, p. 127.

⁶ Primul cercetător care a făcut așa este E. Sukenik în 1948, a se vedea pentru aceasta lucrarea lui N. Silberman, „Sukenik, Eleazar L.” în *The Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Oxford University Press, 2000, pp. 902-903.

⁷ Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, vol. 2, trad., note și indice de Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 2001, 2, 120-121.

⁸ *Ibidem*, 2, 160-161.

⁹ H. Stegemann, *The Library of Qumran : On the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1998; L. Schiffman, "Women in the Scrolls", în *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Jewish Publication Society, Jerusalem/Philadelphia, 1994, pp. 127-43; E. Qimron, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians", în J. Trebolle Barrera, L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March, 1991*, vol. 1, E. J. Brill, Leiden, 1992, pp. 287-294; E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls", în M. Wise (ed.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, New York Academy of Sciences, New York, 1994, pp. 115-131; E. Schuller, C. Wassen, "Women: Daily Life", în L. Schiffman, J. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Oxford University Press, New York, 2000, p. 981-984.

Prescripții qumranite

În cadrul acestei cercetări vom avea în vedere și manuscrisele non-biblice, în acest lot aflându-se și unele contracte care reglementează dreptul la proprietate sau chiar căsătoria, pe lângă elementele prioritare din manuscrisele biblice.

Maniera în care sunt formulate textele qumranite ce conțin prescripții legale cu privire la căsătorie lasă să transpară concepția comunității despre firescul căsătoriei, deopotrivă pentru bărbați și femei¹⁰. Căsătoria nu apare ca excepție sau ca o formă de viețuire mai prejos decât celibatul, și nu exclude nicidecum componenta ascetică specifică qumraniților. Ei rămân, așa cum îi numește Filon, veghetori, priveghind în așteptarea Soarelui dreptății, sunt „oameni stăpâniți de hesed și luptători pentru dobândirea lui da'at YHWH”¹¹. Documentul de la Damasc, care conține majoritatea prescripțiilor cu privire la căsătorie, afirmă că și în acest mod de viață, chemarea adresată omului este aceeași, de a-și conforma viața cu voia lui Dumnezeu exprimată prin Lege: „Și dacă trăiesc în tabără, după legea pământului, luându-și soții și născând copii, ei vor umbla după Lege...” (CD VII, 6-7). Viața de familie este, astfel, percepută ca o posibilă cale de a ajunge la făpturia la omoutimie, la identificarea propriei voiri cu voia lui Dumnezeu. Dar această cale nu este unica, textul lăsând să transpară existența alternativei pentru membrii comunității: expresia „și dacă” indică tocmai posibilitatea de a alege și o altă cale, astfel încât căsătoria la Qumran, deși acceptată ca firească, nu este unicul mod de viață accesibil membrilor comunității¹². Importantă este, însă, indiferent de calea aleasă, împlinirea Legii. În această privință, Regula comunității nu face distincție între membrii ei, indiferent de gen sau vârstă: „Vor fi adunați toți cei sosiți în comunitate, inclusiv femeile și copiii. Apoi li se vor citi toate preceptele Legământului, și vor fi învățați toate aplicațiile lui, astfel încât nimeni nu va putea cădea în păcat din neștiință” (I, 4). Formula își menține valabilitatea pentru întreg Israelul, și pentru totdeauna¹³.

În plus față de interdicțiile privitoare la căsătorii nepermise din Tora, manuscrisele de la Qumran adaugă o serie de alte prescripții. În 4QMMT se recomandă israeliților să evite orice însoțiri nelegiuite și să acorde respectul și venerația cuvenită sanctuarului, această conexiune fiind frecventă la Qumran¹⁴. Documentul Damasc și Sulul Templului interzic încheierea căsătoriei între unchi și nepoată, această interdicție având la bază textul din Lev. 18, 12-14 unde se interzic relațiile între nepot și mătușa sa¹⁵, ceea ce denotă o atitudine

¹⁰ S. White Crawford, *art. cit.*, p. 131.

¹¹ Pr. Ioan Chirilă, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999, p. 14.

¹² Pe lângă mărturiile istorice amintite cu privire la celibatul membrilor comunității (Pliniu, Iosif Flaviu, Filon), s-a formulat și argumentul că „cei ce umblă în sfințenie” (CD VII, 5) nu ar întreține relații sexuale din motive de curăție rituală, E. Qimron, *„Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians”*, p. 289-291.

¹³ Farah Merbaki, Emile Puech, *Les Manuscrits de la mer Morte*, Editions du Rouergue, 2002, p. 238.

¹⁴ J. Strugnell, „More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls, RevQ 17 (1996), p. 541. Conexiuni similare pot fi identificate și în Vechiul Testament între obligativitatea cinstirii timpurilor și a locurilor sfințite (Lev. 19, 30; 26, 2).

¹⁵ Goliciunea surorii tatălui tău să n-o descoperi, că este de un sânge cu tatăl tău! Goliciunea surorii mamei tale să n-o descoperi, că este de un sânge cu mama ta! Goliciunea fratelui tatălui tău să n-o descoperi și de femeia lui să nu te apropii, că sunt unchiul și mătușa ta! (Lev. 18, 12-14).

similară față de bărbați și femei în ce privește incestul (CD V, 9-10). Documentul Damasc (4QD 3, 9-10) prevede ca tatăl unei fete „să nu o dea cuiva care nu este potrivit pentru ea”, cu referire directă la gradele de rudenie care nu permit acest lucru, fundamentul biblic al acestui text fiind Lev. 19, 19 care interzice amestecarea, împreunarea animalelor de diferite feluri, a semințelor și chiar a materialelor folosite în țesături. Același termen este folosit pentru a condamna și a interzice căsătoria între membrii preoției și laici (4QMMT B 80-82). Tipul de formulare utilizat în aceste texte are o notă evident polemică, fiind probabil adresat unor practici incorecte, contemporane autorilor¹⁶.

Îngăduirea poligamiei și a divorțului în unele texte din Tora sau, cel puțin, recunoașterea unor astfel de practici (Deut. 21, 15-17; Deut. 24, 1-4) fără o condamnare irevocabilă este străină de atitudinea fermă a qumraniților. Conform Documentului de la Damasc, poligamia nu este altceva decât o formă de adulter: „*Constructorii zidului... săvârșesc adulter de două ori: când își iau două soții, deși principiul creației este bărbat și femeie i-a făcut pe ei și cei care au intrat în arcă doi câte doi. Și în privința prințului este scris că nu-și va lua mai multe soții...*” (CD IV, 19-V, 2). Există în sânul comunității credința că poligamia contravine voinței lui Dumnezeu, iată de ce ei formulează interdicția acestei practici cu raportare la referatul creației și la evenimentul potopului, două episoade exponențiale ale voinței lui Dumnezeu pentru făptura umană. Interdicția se aplica și regelui (11QT^a LVII, 17-19) în aceeași măsură. Această strictețe cu privire la căsătoria monogamă a regelui este diferită de permisivitatea fariseilor care considerau a-i fi îngăduit regelui să aibă până la optsprezece soții (Mișna, Sanhedrin II, 4)¹⁷. Exclusivitatea relațiilor maritale se fundamentează, în gândirea iudaică, pe recunoașterea instituției familiei ca un legământ, ca un statut asumat cu caracter permanent. Unicitatea relației familiale are și funcția de element distinctiv al făpturii umane în raport cu celelalte ipostasuri ale creației¹⁸, căci numai despre om citim în referatul creației: „Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup” (Fac. 2, 24).

În ce privește divorțul, acesta era tolerat și la Qumran (4QD 9^a iii, 5; 11QT^a LIV, 4), cu excepția regelui, fapt prevăzut în „Legea regelui” din cuprinsul Sulului Templului: „...și nu își va lua altă soție pe lângă aceasta căci numai ea îi va fi alături în toate zilele vieții ei” (11QT^a LVII, 17-18). În eventualitatea morții soției, recăsătorirea regelui era acceptată, dar se pare că nu și a celorlalți israeliți¹⁹. Astfel, le era îngăduit divorțul, exista o anumită înțelegere față de aceste situații, chiar dacă nu mergea până la a permite divorțul pentru orice motiv așa cum învăța Școala lui Hillel (Mișna, Gittin IX, 10)²⁰. La evrei, regulile acestea legate de căsătorie, în mod remarcabil, sunt diferite în cazul preoților, subliniind statutul lor special dat de slujirea sacerdotală, în locașul slavei lui Dumnezeu (Ieș. 40, 34). Astfel s-a definit în tradiția iudaică regula ca o femeie văduvă să se poată căsători cu un preot, însă nu și cu un mare preot, iar o femeie divorțată să nu beneficieze de acest drept²¹. Revenind, însă, la Qumran, se presupune, în general, că divorțul era un fenomen mai rar aici decât în restul poporului iudeu.

¹⁶ S. White Crawford, *art. cit.*, p. 132.

¹⁷ Farah Merbaki, Emile Puech, *Les Manuscrits de la mer Morte*, Editions du Rouergue, 2002, p. 268.

¹⁸ Menachem Hacohen, *Cartea vieții omului*, Ed. Hasefer, București, 2005, p. 376.

¹⁹ S. White Crawford, *art. cit.*, p. 133.

²⁰ F. Merbaki, E. Puech, *op. cit.*, p. 268.

²¹ M. Hacohen, *op. cit.*, pp. 393-394.

Un aspect care poate surprinde în prima fază este absența referirilor la căsătoria de levirat, absență justificată probabil și de fermitatea pe care o manifestau împotriva poligamiei. Este posibil ca ei să fi perceput și căsătorirea succesivă ca fiind tot o formă de poligamie, perspectivă din care se poate înțelege respingerea sau cel puțin ignorarea prescripțiilor privitoare la căsătoria de levirat. Astfel, deși căsătoria de levirat nu vine în contradicție directă cu monogamia, absența ei în manuscrisele de la Qumran lasă să se înțeleagă dificultatea de a respecta leviratul în contextul interzicerii categorice a poligamiei.

Căsătoria, așa cum reiese din manuscrise, avea ca prim obiectiv procreația. Aici qumraniții sunt în armonie cu întreaga tradiție iudaică, existând la iudei chiar credința că Dumnezeu însuși este Cel care desemnează cuplurile încă înainte de nașterea lor²². Prescripțiile referitoare la relațiile sexuale se află în strânsă legătură cu toate noțiunile legate de instituția familiei. Aceste prevederi trasează în mod clar profilul iudaic moral al acelor vremuri: femeilor li se cerea să nu fi întreținut relații sexuale înainte de momentul primei căsătorii, iar după căsătorie, numai în cadrul cuplului²³.

Din prioritatea procreației decurg firesc interdicțiile cu privire la relații conjugale în perioada sarcinii (4QD^c 2 ii, 15-17). Se observă o grijă deosebită și față de modul în care bărbatul trebuie să se apropie de soția sa (4QD vi, 4-5; 4QD 7 i, 12-13), ceea ce consună cu tradiția rabinică în care se face referire la unirea conjugală prin cuvântul kidușin, de la verbul "a sfinți": actul conjugal certifică și sfințește instituția familiei²⁴ în cadrul căreia fidelitatea apare și ca reflectare a credinței lui Israel față de Dumnezeu. Astfel, tema hierogamiei dezvoltată îndeosebi în discursul profetic vechitestamentar își găsește expresia și în experiența fiecărui cuplu, care trebuie să arate fidelitate față de legământul încheiat cu soțul/soția, după modelul unirii nupțiale a lui Israel cu Dumnezeu prin legământ²⁵. Talmudul exemplifică acest model al unirii nupțiale invocând viața profetului Osea și căsătoriile lui (*Pesahim* 87)²⁶.

Un fragment din Documentul de la Damasc (4QD 2i, 17-18) sugerează faptul că relațiile sexuale ar fi fost interzise în ziua șabatului, însă nu se afirmă cu claritate acest lucru. Aici se rămâne, oricum, în planul speculației, însă o asemenea interpretare ar fi în contradicție cu gândirea și spiritualitatea iudaică legată de șabat, fiindcă această sărbătoare este în special celebrată acasă, în cadrul familiei, în cadrul cuplului care primește funcții sacerdotale²⁷, iar "timpul cel mai potrivit pentru unirea conjugală în sfințenia gândului, în puritatea iubirii și în bucuria șabatică este noaptea de vineri spre sâmbătă, în noaptea șabatului care este sfântă, a șabatului care este misterul unității"²⁸.

²² M. Hachohen, *op. cit.*, p. 374.

²³ S. White Crawford, *art. cit.*, p. 134.

²⁴ M. Hachohen, *op. cit.*, p. 376.

²⁵ Tema hierogamiei apare în chip deosebit dezvoltată la profetul Osea, el aseamănă legătura omului cu Dumnezeu cu taina nunții, a se vedea lucrarea noastră, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, pp. 114-133.

²⁶ *The Talmud...*, pp. 167-172.

²⁷ A se vedea obiceiul de Neir Șabat, lumânările șabatului, pe care le aprinde în general soția, Geoffrey Wigoder (ed.), *Enciclopedia Iudaismului*, Ed. Hasefer, București, 2006, p. 641.

²⁸ Alexandru Șafran, *Israel și rădăcinile sale*, Ed. Hasefer, București, 2002, p. 294.

Ceea ce apare cu multă evidență în categorialul prescripțiilor privitoare la relațiile sexuale este măsura de severitate egală aplicată atât bărbaților, cât și femeilor, severitate mai mare decât a Torei²⁹, fapt care confirmă o dată în plus caracterul ascetic al comunității. Toate aceste prescripții la care se adaugă interdicțiile cu privire poligamie și la divorț au determinat, probabil, pe majoritatea membrilor comunității să prefere celibatul, evitând astfel toate aceste prevederi legislative receptate ca fiind greu de împlinit.

Prescripțiile referitoare la curățirile rituale completează imaginea pe care o avem despre prezența feminină la Qumran, cele mai multe prescripții de acest tip privind menstruația³⁰, secrețiile asociate nașterii, acestea suscitând formularea unor restricții impuse atât femeilor în cauză, cât și celor care intră în contact cu acestea.

Regulile de curățire supun unor restricții severe femeile aflate în timpul menstruației sau cele cu curgere de sânge nefirească. În asemenea stări nu le este îngăduit să se amestece în comunitate, pentru a evita riscul "contaminării" celorlalți care, prin simpla atingere, ar deveni necurați timp de șapte zile (4QD 6ii, 2-4). Riscul de a deveni necurat prin atingerea de ceva necurat apare și în Tora, însă restrâns la o singură zi (Lev. 15, 21-23). Consecințele practice ale acestor restricții sunt indicate în Sulul Templului, care prevede crearea unor spații de carantină pentru astfel de situații, în apropierea fiecărui oraș din Israel (11QT^a XLVIII, 14-17) și în Sulul Războiului, unde accesul femeilor era interzis în tabăra de război pentru a evita necurația determinată de ejaculare în relațiile sexuale și cea determinată de menstruația femeilor (1QM VII, 3-4)³¹.

Deși sarcina nu implica în chip automat o stare de necurație rituală similară, în schimb, moartea fătului în pântecele mamei determina această necurație, așa cum vedem în Sulul Templului: "Dacă o femeie este însărcinată și pruncul moare în pântecele ei, în toate zilele în care va fi mort înăuntrul ei, ea va fi necurată asemenea unui mormânt; fiecare casă în care va intra va fi necurată cu toate ale sale timp de șapte zile; și oricine va intra în contact cu ea va fi necurat până seara" (11QT^a L, 10-12).

Se poate observa că seria de restricții impuse femeilor în Tora este aici îmbogățită, toate formulările legislativ-cultice suplimentare îngreunează mult viața comunitară a femeilor la Qumran³², prin comparație cu celelalte femei din Israel. Interesant este că, în viziunea comunității, toate aceste prescripții se adresau tuturor femeilor din Israel, chiar dacă ele nu mai apar în alte surse documentare, prescripțiile referitoare exclusiv la membrele comunității constituind un registru distinct, pe care îl vom aborda în continuare.

²⁹ S. White Crawford, *art. cit.*, p. 135.

³⁰ Talmudul conține un întreg tratat pe problematica menstruației, Nidda, unde se dezbate în mod special perioada de timp în care o femeie ar trebuie să nu se atingă de mâncarea care trebuie să rămână curată, pentru a nu o întina. Pozițiile lui Hillel și Șammai sunt divergente în această privință, *Tractate Nidda 2a, 2b*, în *The Talmud...*, p. 693-696.

³¹ Această prescripție are la bază textul din Num. 5, 1-3: "Și a grăit Domnul către Moise și a zis: "Poruncește fiilor lui Israel să scoată din tabără pe toți leproșii, pe toți cei ce au scurgere și pe toți cei întinați prin atingere de mort. *De la bărbat până la femeie să-i scoateți și să-i trimiteți afară din tabără, ca să nu pângărească taberele lor, în mijlocul cărora locuiesc Eu.*" Și vizează deopotrivă posibila necurație a bărbaților și a femeilor.

³² S. White Crawford, *art. cit.*, p. 136.

Există un categorial distinct de texte ce vizează strict implicarea femeilor în viața și experiența liturgică a comunității, păstrând rugăciuni și binecuvântări specifice. Manuscrisul 4Q284 consemnează un ritual de curățire după menstruație, se pare că pe durata celor șapte zile, femeia nu consuma din mâncarea curată a comunității (frag. 2, col. ii și 3), iar frag. 2, col. ii, 5 păstrează începutul unei binecuvântări pe care o rostea femeia la finele acestei perioade, când se făcea și baia rituală: "Binecuvântat ești, Doamne, Dumnezeul lui Israel...". Această implicare liturgică a femeii nu este străină tradiției iudaice în genere, însă ea se limitează la mediul familiei³³. M. Baillet a identificat într-un manuscris qumranit un ritual al căsătoriei³⁴ (4Q502), deși au existat și sugestii că ar fi vorba despre un alt ritual de sărbătoare³⁵. Textul folosește numiri ca "frați", "surori", "bătrâni", "bătrâne", "fecioare". Ritualul constă efectiv într-o slujbă de mulțumire și de preamărire a lui Dumnezeu, în cadrul căreia participarea unei femei este descrisă astfel: "și va sta ea în mijlocul adunării bătrânilor (bărbați și femei)", indicând utilizarea unui titlu onorific de acest tip pentru unele femei din comunitate. Aceste elemente dau mărturia prezenței feminine și în cadrul vieții liturgice a comunității, aspect care primează ca importanță înaintea scopului discutabil al acestui text.

O titlatură onorifică întrucâtva similară este cea de *imaot* (mame/matriarhe), corespondent feminin al lui *avot* (părinți), titlatură păstrată în câteva fragmente ale Documentului de la Damasc. Iată ce citim: "Dacă cineva va cârți împotriva Părinților (avot), va fi exclus din comunitate și nu se va mai întoarce niciodată, dar dacă va cârți împotriva Mamelor (imaot), va fi pedepsit zece zile, pentru că ele (imaot) nu au autoritate în mijlocul comunității" (4QD^f 7 i, 13-15). Așadar, femeile puteau avea acest statut de imaot în comunitate dar, deși era un statut onorific recunoscut³⁶, exista o distincție de importanță și influență față de avot³⁷.

Participarea femeilor la ritualurile comunității, despre care avem mărturie în 4Q502, este indicată și în cuprinsul altor texte. *Regula comunității* prevede ca adunarea comunității să includă femeile și chiar copiii: "și se vor aduna toți, și femeile, și copiii, și se vor recita în auzul lor toate prevederile Legământului, și vor fi învățați poruncile pentru a nu cădea în greșală" (I, 4-5). Viziunea acestei adunări generale a comunității nu trebuie fixată în planul eshatologic, ci ea constituia, se pare, o realitate istorică uzuală în acel timp și context³⁸.

³³ Femeia evreică este numită chiar "preoteasa casei", ea poartă responsabilitatea casei, fiind considerată chiar personificarea acesteia: viața ei morală și spirituală se răsfâringe asupra întregii case, determinând atmosfera acesteia, Al. Șafran, *op. cit.*, p. 289.

³⁴ M. Baillet, *Qumran Grotte 4, III (4Q482-4Q520)*, în *DJD VII*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 81-105.

³⁵ J. M. Baumgarten, "4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?", în *JJS* 34 (1983), p. 125-135; M. L. Satlow, "4Q502 A New Year Festival?", în *BSD* 5 (1998), p. 57-68. Totuși, se consideră că opțiunea lui M. Baillet este cea mai puțin speculativă, a se vedea J. Davila, *Liturgical Works*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000, p. 184.

³⁶ Responsabilitățile lor includeau mărturia pentru virginitatea viitoarelor mirese, femeile primind prin căsătorie acest drept de a mărturisi (1QSa I, 11).

³⁷ S. White Crawford, *art. cit.*, p. 138.

³⁸ A se vedea argumentele invocate în acest sens de Charlotte Hempel, "Earthly Essene Nucleus of 1QSA", în *DDS*, 3 (3), 1996, p. 254-256.

Manuscrisele de la Qumran ne oferă, în mod clar, mărturia prezenței și a implicării femeilor în cadrul comunității, nu doar în activitățile practice, ci chiar și în cele liturgice. Textura legislativă qumranită include numeroase prevederi specifice femeilor, privind îndeosebi condițiile de căsătorie, eventualitatea divorțului, relațiile sexuale și cauzele biologice ale necurăției rituale. În toate acestea se pot identifica elemente comune cu tradiția iudaică în general, evidențiindu-se însă o anumită înăsprire a regulilor privind aceste aspecte. Când abordăm sectorialul tematic invocat, putem observa chiar și stipularea anumitor responsabilități comunitare ale femeilor (imaot) al căror statut era recunoscut și respectat. Însă aspectul prioritar este acela că instituția familiei era receptată și primită în sânul comunității fără a se atenta la unitatea ei prin excluderea femeilor sau a copiilor din experiența de viață cotidiană. Consecința directă a integrării familiei în comunitate era asumarea specificului ascetic al acesteia de către toți membrii familiei, inclusiv de copii care creșteau în acest mediu de împlinire a Legii și în orizontul așteptărilor eshatologice.

Ca și în cazul comunității de la Mariotis, și la Qumran au existat în comunitate și femeie, chiar și copii. Au putut exista perioade ale comunității în care configurația comunității să fie preponderent masculină, dar aceasta nu însemnează că membrii ei sau percepția lor teologică era îndreptată împotriva conceptului de familie. Așteptările mesianice și percepția eshatologică revendică acest tip de configurare. Ar mai exista o posibilitate. În manuscrise se vorbește despre cei care „locuiesc în câmp”, această expresie poate fi pusă în legătură cu locația de la Ain Feshkha în care locuiau cu certitudine familii și de unde proveneau hrana și suporturile materiale pentru munca de scribi. Familia era receptată ca nucleul din care se desprinde viața, ea este monogamică, destinată procreerii și devenirii sale în mediu de întrupare a Legii.

FILIPENI 2,6-7A ÎN VERSIUNILE ROMÂNEȘTI ALE SFINTEI SCRIPTURI, CU O SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA CONTROVERSELOR TEOLOGICE ALE SECOLULUI AL IV-LEA

OVIDIU SFERLEA*

ABSTRACT. *Philippians 2.6-7a in the Romanian Versions of the Holy Scripture, with a Brief Look at the Theological Controversies of the Fourth Century.* Philippians 2.6-7a has long been recognized as one of the most enigmatic passages of the New Testament. I propose here an analysis of the Romanian translations of this text, suggesting that it was first made fully understandable by Dumitru Cornilescu's version (1921), followed by the translation of Grigore Pișculescu and Radu Vasile in 1936. But the new Cornilescu version (1924) brought some significant changes likely to arouse in the conscience of the Orthodox the memory of the fourth century theological controversies. I believe it is possible to read the translations proposed by Pișculescu-Radu (1936), by patriarch Nicodim Munteanu (1944) and, perhaps, by Metropolitan Bartolomeu Anania (2001) as a kind of reaction to the new Cornilescu version (1924). This reaction was perhaps due to the presence of a specific religious challenge (Jehovah's Witnesses) which could exploit Phil. 2.6-7a to make anti-Trinitarian claims. Finally, I look briefly at the patristic appeal to this text in the fourth-century Trinitarian controversies.

Keywords: *Philippians, harpagmos, Cornilescu's version of the Holy Scripture, Patristic Exegesis.*

Introducere

Textul asupra căruia mă voi opri aici este unul din cele mai cunoscute pasaje ale Noului Testament. „Imnul hristologic” sau „imnul chenozei” din *Filipeni 2*, 5-11 ne înfățișează în câteva rânduri o viziune sintetică asupra parcursului iconic al lui Hristos, de la existența Sa în slava dumnezeiască, trecând prin asumarea condiției, naturii și morții omenești, până la proslăvirea de după Înviere. La începutul cap. 2, Sfântul Apostol Pavel le cere filipenilor să ocolească certurile și dezbinările, să rămână în unitate, și fiecare să-l socotească pe celălalt mai de cinste decât pe sine. Îi îndeamnă cu alte cuvinte să aibă cugetarea lui Hristos, care în slavă fiind S-a dezbrăcat de ea și S-a făcut asemenea nouă, din ascultare față de Tatăl, pătimind chiar moartea cea mai umilitoare – pe cruce. Unul din cele mai cunoscute pasaje nou-testamentare deci, dar și unul dintre cele care pun complicate probleme de înțelegere și de traducere. În continuare, voi încerca mai întâi să atrag atenția asupra câtorva din dificultățile textului, așa cum au fost ele puse în evidență de către exegeza modernă. Nu mă voi opri decât asupra versetelor 6 și 7a. Voi trece apoi la o incursiune în istoria traducerilor românești ale

* Doctorand al Școlii Practice de Înalte Studii-Sorbona din Paris, asistent universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea, ovidiusferlea@gmail.com.

acestui text. Îmi propun în fine să arăt că felul în care traductologia biblică românească a devenit din ce în ce mai conștientă de importanța, dar și de dificultățile acestui text prezintă analogii cu felul în care la începutul sec. al IV-lea textul este intens citat, interpretat și disputat în timpul crizei ariene. Voi sugera în trecere că ecolul acestor dispute poate fi identificat în soluțiile de traducere mai recente, în special în cele ortodoxe.

Filipeni 2, 6-7a: dificultăți de traducere și înțelegere

lată mai întâi textul grecesc:

v.6 ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπόρχων οὐχ ὀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ,
v.7a ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν ...

O primă problemă care se ivește este aceea de a ști dacă sintagma ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπόρχων („fiind în chipul lui Dumnezeu,”) poate fi socotită ca echivalentă sintagmei τὸ εἶναι ἴσα θεῶ („a fi egal cu Dumnezeu,”). Dacă această echivalență este asumată, ambele formule ar putea trimite la firea/natura/ființa lui Dumnezeu și ar însemna identitatea care există la acest nivel între Hristos și Tatăl. Mulți dintre exegeții moderni înclină către această soluție¹. Unii interpreți au emis însă o altă părere, plecând de la obiecții gramaticale. Prima din aceste obiecții este că articolul care precedă infinitivul εἶναι nu ar avea în acest caz nici un rol anaforic, ci doar unul sintactic. Cu alte cuvinte, articolul τὸ nu reia sintagma precedentă, anume ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπόρχων, ci ajută pur și simplu la exprimarea complementului direct cerut de verbul ἠγήσατο. Așadar, sintagmele ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπόρχων și τὸ εἶναι ἴσα θεῶ nu se referă la același lucru. O a doua obiecție constă în a observa că, dacă Apostolul ar fi vrut ca cele două sintagme să fie înțelese ca referindu-se la același lucru, ar fi putut pur și simplu să o repete cât mai fidel pe prima. Am fi avut astfel următorul text: ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπόρχων οὐχ ὀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπόρχειν; în traducere: „care, fiind în chipul lui Dumnezeu nu a socotit drept ὀρπαγμὸν faptul de a fi în chipul lui Dumnezeu”. Presupunând deci că cele două sintagme nu sunt echivalente semantic, o altă înțelegere este posibilă, atât gramatical, cât și teologic. S-ar putea astfel considera că ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπόρχων se referă la natură, natura dumnezeiască în care Hristos este contemplat din veșnicie împreună cu Tatăl, iar sintagma τὸ εἶναι ἴσα θεῶ se referă la altceva, și anume la „funcție”. În privința naturii, Hristos este egal cu Tatăl, dar în privința „rolului” Său în iconomia mântuirii *nu* este: a Tatălui este voia, în vreme ce Fiul îmbrățișează voia Tatălui, este ascultător față de El, și chiar până la moarte. În acest sens, „Tatăl este mai mare decât Fiul”(In 10,29) iar Fiul, deși Dumnezeu adevărat, nu socotește că trebuie să răpească prerogativele Tatălui, ci, rămânând în ascultare față de El (spre deosebire de primul Adam, care a vrut să fie precum Dumnezeu, dar în neascultare față de El), își micsșorează slava veșnică și asumă natura

¹ Printre cei mai importanți, R.V. Hoover, „The harpagmos Enigma: A Philological Solution”, *Harvard Theological Review* 64 (1971), p. 95-119; T. N. Wright, „ὀρπαγμὸς and the Meaning of Philippians 2,5-11”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986), p. 321-352.

umilă a robului. Această înțelegere nu este neapărat „ariană”, întrucât nu implică un subordinaționism de natură, ci doar unul iconic².

În strânsă legătură cu cele spuse până aici se află *harpagmon*, de înțelegerea căruia depinde în foarte mare măsură sensul întregului pasaj. Cuvântul este un *hapax* în Noul Testament. Nici literatura profană nu ne oferă un număr mare de ocurențe. Acest fapt a dat naștere unor controverse în care s-a cheltuit foarte multă ingeniozitate și erudiție. *Harpagmon* înseamnă oare „lucru răpit” (*res rapta*)? Textul ar fi în acest caz: „Hristos, fiind în chipul dumnezeiesc, nu a socotit egalitatea Sa cu Dumnezeu drept un lucru răpit, ci S-a golit pe Sine [de chipul dumnezeiesc], luând chipul robului...”. Dar astfel el apare obscur. Nu se înțelege prea bine de ce faptul că nu a socotit egalitatea drept un lucru răpit ar trebui să se afle în opoziție cu faptul că S-a golit pe Sine [de chipul dumnezeiesc]. „Nu a socotit egalitatea ca un lucru răpit, ci S-a golit pe Sine” este o secvență care nu se leagă logic, iar *res rapta* pare să fie cea mai puțin limpede variantă de traducere. Am putea încerca o traducere diferită pentru *harpagmon*, de exemplu, „lucru de (re)ținut” (*res retinenda*). Am avea atunci sensul: Hristos, deși era în natura dumnezeirii, nu a socotit că egalitatea sa cu Dumnezeu este un lucru de (re)ținut, cu alte cuvinte, nu s-a agățat de ea, ci S-a micșorat, S-a golit de slava cea veșnică și a luat natura umilă a robului. O obiecție la adresa acestei interpretări este însă faptul că rădăcina lexicală pe care este construit substantivul *harpagmos* cuprinde întotdeauna ideea de a lua ceva în posesie *prin violență*, ceva ce nu este încă în posesie. Plecând de la această observație, o a treia interpretare este posibilă: *harpagmon* ar putea fi înțeles ca un „lucru de răpit” (*res rapienda*). Am avea deci: Hristos, deși de condiție dumnezeiască (i.e. egal cu Tatăl prin natură și împreună veșnic cu El), nu a socotit că a avea prerogative egale cu Dumnezeu Tatăl este un lucru pe care ar trebui să caute să-l răpească, ci a ales mai degrabă să fie ascultător Tatălui, micșorându-și slava dumnezeiască pentru a asuma condiția robului și chiar moartea cea mai înjositoare – de cruce. Am schițat mai sus o interpretare ne-ariană a acestei variante de traducere³. Nu este însă mai puțin adevărat că ea face posibilă o înțelegere a relație dintre Dumnezeu și Hristos care se apropie periculos de cea apărută de subordinaționistii din secolul al IV-lea, de la Arie la Eunomie. A spune că Hristos n-a socotit egalitatea cu Dumnezeu drept un lucru de răpit pare să implice că Hristos nu avea încă această egalitate, ci trebuia eventual să o răpească. Faptul că nu avea această egalitate este motivul pentru care El S-a făcut ascultător față de Dumnezeu. Hristos S-a făcut ascultător față de Dumnezeu pentru că era inferior prin natură lui Dumnezeu. Există însă și o a patra posibilitate. Aceasta constă în a trata sintagma οὐχ ὀπραγμὸν ἠγάσασατο ca pe o expresie idiomatică a limbii grecești traducând-o în consecință. A socoti un fapt sau o situație drept un *harpagmon* are, potrivit acestei soluții, sensul de „a exploata acel fapt/situație, a-l folosi în avantajul propriu, a

² Vezi D.R. Burk jr, „The Meaning Of Harpagmos In Philippians 2:6 - An Overlooked Datum For Functional Inequality Within The Godhead” la <http://bible.org>; de asemenea, foarte recent, D. Fontaine, *L'égalité avec Dieu en Philippiens 2.6 : Forme de Dieu = Egalité avec Dieu ?*, Paris, 2010. Pentru alte interpretări, vezi R. P. Martin, *Carmen Christi: Phippians II. 5-11 in recent Interpretation and in Setting of Early Christian Worship*, Cambridge, 1967, p. 151-153.

³ O trecere în revistă se găsește la R. P. Martin, *Carmen Christi*, p. 134-153. R.P. Martin înclină spre sensul *res retinenda*, în care vede o sinteză între *res rapta* și *res rapienda* (înțeles într-o manieră ușor diferită de cea felul în care am definit aici această variantă de traducere).

se prevala de el". *Harpagmon* nu mai păstrează în astfel de expresii nici o conotație de violență, iar întregul text trebuie tradus astfel: Hristos, „deși era în chipul dumnezeiesc, nu s-a prevalat de egalitatea Sa cu Dumnezeu, ci S-a golit [de chipul dumnezeiesc], luând chipul robului...". Putem observa că această variantă se apropie de înțelegerea lui *harpagmon* ca *res retinienda*, dar are în plus avantajul că poate fi justificată lexical și gramatical. Meritul formulării ei le revine în egală măsură lui W. Jaeger⁴ și R. V. Hoover⁵, care a revizuit în mod strălucit ipoteza din 1915 a lui Jaeger, dându-i o nouă forță și coerență.

Variații în traduceri românești

Noul Testament de la Bălgrad (1648) oferă pentru pasajul nostru următoarea traducere:

6. Care fiind în fire dumnezăiască, nu-i păru răpitoră a fi asemenea cu Dumnezeu,
7a. Ce El în Sine să deșărtă, luând fire de slugă ...

Observăm că traducătorul urmează îndeaproape textul grec și nu dă semne că ar percepe vreo dificultate în v. 6 sau, în orice caz, nu vrea să tranșeze. Termenul de *morphe* este interpretat ca „fire”, firea dumnezeiască, iar ὄραγμαὶν este redat corect, însă vag prin „răpitoră”. „Răpitoră” nu pare să fie înțeles în sensul de *res rapienda*, nici în cel de *res retinienda*. Rămâne astfel cel de „lucru răpit” (*res rapta*). De asemenea, participiul *hyparchon* este tradus ca atare, fără a i se da o altă valoare. Aceeași situație se regăsește în Biblia de la 1688. Traducătorul preferă totuși să nu interpreteze *morphe* și spune, mai neutru, „chip”, iar în loc de „răpitoră” avem „hrăpire”. Este demn de remarcat că până în 1921 nu există diferențe notabile între versiunile românești în privința modului de a reda textul. Rămâne desigur dificultatea de a-l înțelege în această formă. Este vorba în special despre opoziția dintre faptul că „Hristos nu a socotit răpire a fi întocmai cu Dumnezeu” și faptul că „S-a micșorat pe Sine”, opoziție pe care este construit textul și care este semnalată în greacă prin conjuncția adversativă ὄλλα. Cum niciunul din traducători nu dă secvenței οὐχ ὄραγμαὶν ἡγήσατο o valoare idiomatică, iar dintre celelalte opțiuni se opresc sistematic pentru ὄραγμαὶν la sensul de *res rapta* obscuritatea la care se ajunge este inevitabilă. Sintactic avem o opoziție puternică, dar în traducere secvența logică a frazei nu este la fel de limpede⁶.

⁴ În articolul seminal „Eine Stilgeschichtliche Studie Zum Philipperbrief”, *Hermes* 50 (1915), p. 537-53.

⁵ În ediția din 1983 a studiului său, R. P. Martin acceptă soluția lui R.V. Hoover privitoare la sensul lui *harpagmon*. R. P. Martin, *A Hymn of Christ: Phipprians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Downers Grove, Illinois, 1997, p. XXII.

⁶ **Biblia 1688**: „6. Carele în chip dumnezăiescu fiind, nu hrăpire socoti a fi tocma cu Dumnezău, 7. ce pre El deșărtă, chip de rob luând...”; **Biblia Samuil Micu 1795 = Biblia 1819 = Șaguna 1856-1858 = Filotei**: „6. Carele, în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire S-au socotit pre Sine a fi El întocma cu Dumnezeu, 7. Ci S-au micșorat pre Sine, chipul robului luând...”; **Biblia 1874**: „6. care, în chipulu lui Dumnezeu fiindu, nu a socotitu ca o răpire a fi întocmai cu Dumnezeu, 7. ci s-a deșertatu pre sine, luându chip de servu ...”; **Biblia 1911 = Biblia 1921** („edițiune nouă, revezută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și străinătate”): „6. Care în formă de Dumnezeu fiind, nu socoti drept o răpire a fi d'o potrivă cu Dumnezeu, 7. ci să goli pe Sine însuși luând formă de rob ...”; **Biblia 1921** (sinodală): „6. Carele în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire au socotit a fi El întocma cu Dumnezeu, 7. Ci s-au deșertat pe sine, chip de rob luând... ”.

Prima încercare evidentă de a restitui balansarea logică a articulațiilor lui apare în 1921 odată cu traducerea Cornilescu. Iată mai întâi textul în versiunea acestuia:

6. El, măcar că avea chipul lui Dumnezeu, totuș n-a crezut că trebuie să păstreze cu orice preț chipul acesta în care era deopotrivă cu Dumnezeu,

7a. ci S-a desbrăcat de el, și a luat un chip de rob ...

Cornilescu reține câteva din soluțiile predecesorilor, de pildă traducerea lui μορφή prin „chip” sau traducerea sintagmei τὸ εἶναί ἴσα θεῶ prin „a fi deopotrivă cu Dumnezeu”, evitând astfel neologismul „egal”. În schimb, ia mai multe decizii revoluționare care lasă să se vadă limpede felul în care înțelegea textul. Participiul ὑπόρχων devine în românește propoziție concesivă. Corelativ, este introdus un „totuși” în secvența următoare. Din dorința de a face inteligibil textul, traducătorul își ia în continuare destul de multă libertate față de originalul grec. Secvența „ totuș n-a crezut că trebuie să păstreze cu orice preț chipul acesta în care era deopotrivă cu Dumnezeu” este mai mult o glosă decât o traducere, dar sensul general este pentru prima dată ușor de sesizat. Sintagmele ἐν μορφή θεοῦ ὑπόρχων și τὸ εἶναί ἴσα θεῶ sunt considerate echivalente, sau mai degrabă una este folosită pentru a o explicita pe cealaltă. Un alt lucru remarcabil este traducerea lui *harpagmon*. Cornilescu nu vede nici el în οὐχ ὀπραγμὸν ἡγήσατο o expresie idiomatică, dar operează totuși o schimbare pe lângă care obscuritatea traducerilor de până la el este și mai evidentă. Toate aceste traduceri reținuseră sensul de *res rapta*, în diverse variante stilistice, „răpitoră”, „hrăpire”, „răpire”. Cornilescu în schimb optează pentru un sens care se apropie foarte mult de *res retinenda* („lucru de re-ținut”), potrivit tipologiei schițate mai sus, și anume traduce ὀπραγμὸν prin „lucru care trebuie păstrat cu orice preț”. În acest fel, textul capătă o transparență nouă. Avem mai întâi o opoziție concesivă în interiorul v. 6: a) Hristos, deși era din veșnicie în slava lui Dumnezeu, b) totuși nu a ținut strâns de această stare de slavă. Avem apoi o opoziție adversativă, între v. 6 în ansamblu și v. 7, marcată prin ἄλλὰ Hristos nu a ținut strâns de condiția Sa dumnezeiască (v.6), ci S-a micșorat și a luat natura umilă a oamenilor (v.7). Hristos nu S-a prevalat de „dreptul” Său de Dumnezeu plin de slavă, ci a renunțat la el și S-a smerit, din ascultare față de Tatăl și din iubire de oameni, din „filantropie”. Trebuie să recunoaștem că traducerea acestui text propusă de Cornilescu are cel puțin meritul de a-l face pentru prima oară coerent și inteligibil.

Dar traducătorul însuși pare să fi devenit repede nemulțumit de ea. În orice caz, în versiunea Bibliei pe care o publică în 1924 și 1926 apar două modificări foarte importante. Prima este faptul că sintagmele ἐν μορφή θεοῦ ὑπόρχων și τὸ εἶναί ἴσα θεῶ nu mai sunt considerate echivalente, spre deosebire de 1921. A doua este traducerea lui *harpagmon* prin „lucru de apucat”, sens care se apropie de *res rapienda* („lucru de răpit”), potrivit tipologiei de la început⁷. Iată versiunea textului din 1924, reproducută în ediția din 1926:

6. El, măcar că avea chipul lui Dumnezeu, totuș n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu,

7a. ci S-a desbrăcat pe sine însuș și a luat un chip de rob...

⁷ Este posibil ca aceste modificări să se fi datorat influenței versiunii fraceze protestante a lui Louis Second. Datorez această sugestie lui Emanuel Conțac.

Consecința este că, în această versiune, Hristos nu mai apare ca având formal egalitate cu Dumnezeu. "A fi egal cu Dumnezeu" nu mai este acum un lucru pe care Hristos îl (de)ține deja, ba chiar din veșnicie, ci unul care este *încă* „de apucat” și pe care Hristos nu socotește că trebuie să-l apuce, ci mai degrabă Se micșorează și mai mult, luând un chip de rob și făcându-Se asemenea oamenilor. Se poate vedea că, redat în acest fel, textul este mult mai ușor de tras într-o direcție „ariană”. Traducătorul pare să fie în fine împăcat cu această manieră de a înțelege textul. Ea va fi păstrată, cu modificări nesemnificative, și în versiunea din 1931⁸.

Se prea poate ca ultima versiune Cornilescu a acestui text să fi apărut însă pentru cititorii ortodocși ușor cripto-ariană. Spunând că Hristos nu socotise faptul de a fi asemenea lui Dumnezeu drept un lucru care trebuia răpit, versiunea ultimului Cornilescu părea într-adevăr să nege implicit că Hristos era asemenea lui Dumnezeu. Hristos n-a vrut să răpească a fi asemenea lui Dumnezeu, pentru că nu socotea de răpit un asemenea lucru, ci a preferat să Se smerească luând chip de rob. Tradus în acest fel, textul putea deveni destul de ușor o „dovadă” împotriva deplinei sale dumnezeiri, alături de altele.

O dovadă în mâinile cui? Un posibil răspuns ar fi Martorii lui Iehova, a căror prezență a fost activă în peisajul confesional românesc în perioada interbelică începând cu anii '20⁹. Astfel că în Biblia Radu-Galaction din 1936 observăm ceva ce pare a fi o reacție la virajul cripto-arian operat de ultimul Cornilescu. Este însă interesant că această reacție se face prin întoarcerea nu la traducerile anterioare, în bună măsură neclare, ci la soluția reținută și de primul Cornilescu, anume cel din 1921. Iată varianta propusă în 1936 și reprodușă în 1938:

6. Cel ce, fiind în chipul lui Dumnezeu, n-a ținut ca la o pradă la egalitatea sa cu Dumnezeu,

7a. ci s-a golit pe sine, a luat chip de rob...

Preoții Vasile Radu și Grigore Pișculescu *alias* Gala Galaction, autorii acestei versiuni aprobate sinodal, revin deci la înțelegerea lui *harpagmon* într-un sens apropiat de *res retinenda*, „lucru ținut ca pe o pradă”, și la considerarea sintagmelor $\epsilon\nu \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\rho\chi\omega\nu$ și $\tau\omicron\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\iota}\sigma\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ca echivalente semantice. În plus, rupând cu întreaga tradiție de până la ei, traduc pentru prima oară $\tau\omicron\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\iota}\sigma\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ prin neologismul „egalitate cu Dumnezeu”, sacrificând stilistica în favoarea transparenței. Traducerea lor reușește mai bine decât cea a primului Cornilescu să găsească dozajul optim între fidelitatea față de original și claritate. Este, poate, cea mai clară și elegantă versiune românească a acestui pasaj, în ciuda faptului că nici ei iau în considerare caracterul idiomatic al formulei cheie $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\alpha}\rho\pi\alpha\gamma\mu\omicron\nu\ \acute{\eta}\gamma\eta\sigma\alpha\tau\omicron$.

Biblia din 1944 este rodul colaborării dintre preoții Grigore Pișculescu și Vasile Radu, pe de o parte, și viitorul patriarh Nicodim, pe de alta. După cum aflăm din precizările preliminare, *Epistola către Filipeni* a fost tradusă chiar de către acesta din urmă. Iată versiunea propusă de patriarhul Nicodim:

⁸ *Biblia Cornilescu 1931*: „6. Care, fiind în formă de Dumnezeu, n-a socotit ceva de răpit ca să fie deopotrivă cu Dumnezeu, 7. ci s-a desbrăcat pe Sine însuși luând formă de rob, făcându-se în asemănarea oamenilor...”.

În ce măsură criza spirituală traversată de Cornilescu în anii '20 a avut o influență asupra traducerii acestui text este o chestiune asupra căreia nu am competența să mă pronunț aici.

⁹ P.I. David, *Călăuză creștină*, Arad, 1987, p. 151-152.

6. Care, fiind chipul lui Dumnezeu, deoființimea Sa cu Dumnezeu n-a socotit-o un lucru răpit pe nedrept,

7a. dar totuși S-a micșorat pe Sine Însuși, a luat chip de rob...

Noua versiune a textului din Fil. 2, 6-7a păstrează echivalența dintre ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπόρχων și τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, dar revine pentru *harpagmon* la versiunile de dinaintea lui Cornilescu, înțelegându-l într-un sens apropiat de *res rapta* („lucru răpit pe nedrept”). Este introdus adverbul „totuși” la începutul v. 7. Această decizie nu are acoperire în originalul grecesc¹⁰, dar în cazul înțelegerii lui *harpagmon* ca *res rapta* el devine necesar pentru ca tranziția dintre v. 6 și v. 7 să fie inteligibilă. În privința sintagmei τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, viitorul patriarh face un pas mai departe în raport cu versiunea Pișculescu-Radu și traduce nu prin „egalitate cu Dumnezeu”, ci de-a dreptul prin „deoființime cu Dumnezeu”. În mod limpede, textul este citit printr-un filtru explicit niceean, iar traducătorul lasă în plan secund scrupulul filologic pentru a privilegia hotărât clarificarea teologică. Din nou, nu este exclus ca acest tip de clarificare să fi fost provocat de existența unei poziții anti-trinitare concrete (Martorii lui Iehova) care s-ar fi putut folosi de o traducere mai ambiguă a textului din Fil. 2,6-7a, așa cum este cea a ultimului Cornilescu.

Biblia din 1968 (sinodală) revine pentru acest text la versiunile mai vechi și destul de puțin clare.

6. Care, în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi El întocmai cu Dumnezeu,

7. ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând...

Traducerea Bartolomeu Anania reia în esență versiunea patriarhului Nicodim, manifestând totuși mai multă grijă față de original. Iată textul:

6. Cel ce dintru'nceput fiind în chipul¹¹ lui Dumnezeu a socotit că a fi El întocmai cu Dumnezeu nu e o prădare¹²

7. dar S'a golit pe Sine luând chip de rob...

În redarea sintagmei τὸ εἶναι ἴσα θεῷ sunt evitate atât literalismul neologizant al versiunii Pișculescu-Radu („egalitate cu Dumnezeu”), cât și traducerea apăsătoare teologică a patriarhului Nicodim („deoființime cu Dumnezeu”). Din același respect pentru original, adverbul „totuși” nu apare, deși înțelegerea lui *harpagmon* în sensul de *res rapta* cere un

¹⁰ Se poate ca patriarhul Nicodim să se fi inspirat de la primul Cornilescu, însă acesta din urmă introduce adverbul „totuși” ca pe un simplu corelativ la concesiva din v. 6a. Cornilescu ar fi putut foarte bine să se lipsească de el, în vreme ce în versiunea patriarhului Nicodim „totuși” este esențial pentru balansarea logică a frazei. În fine, dacă la Cornilescu adverbul apărea în v. 6b, la patriarhul Nicodim el figurează la începutul v. 7.

¹¹ Pavel nu folosește cuvântul în sensul tehnic al filosofiei grecești (imagie plastică, formă exterioară), ci în sensul de natură, fire, condiție, esență; mai precis, chip care traduce esența (*nota IPS Bartololomeu Anania*).

¹² Faptul că Dumnezeu-Fiul este și Se consideră pe Sine egal și consubstanțial cu Tatăl nu înseamnă cătuși de puțin că Tatăl a fost deposedat de propria Sa dumnezeire („Lumină din Lumină”)(*nota IPS Bartololomeu Anania*).

astfel de adverb la începutul v. 7. Pentru a face textul inteligibil, traducătorul apelează totuși la o notă în care regăsim referința la cuvântul cheie de la Niceea sub forma latină de „consubstanțial”. Nu este ușor de spus dacă opțiunea „prădare” pentru *harpagmon*, fie și explicată într-o notă de subsol, aduce un plus de claritate textului.

În sfârșit, *Noua Traducere a Bibliei* făcută de un colectiv protestant urmează linia ultimului Cornilescu. $\epsilon\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \upsilon\pi\omicron\rho\chi\omega\nu$ și $\tau\omicron\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \iota\varsigma\alpha\ \theta\epsilon\omega$ nu sunt echivalente. *Harpagmon* este înțeles, după cum era de așteptat, cu sensul de *res rapienda*.

6. El, măcar că avea natura lui Dumnezeu, n-a considerat că a fi una cu Dumnezeu este un lucru de apucat,

7a. ci S-a dezbrăcat de Sine, luând natura unui rob...

Încerc acum să formulez câteva concluzii, înainte de a trece la ultimul punct și cel mai scurt.

În traducerea acestui text din Fil 2,6-7a care este în aceeași măsură capital și enigmatic, se poate vorbi despre o vârstă a inocenței traductologice și hermeneutice. Până în 1921, traducătorii nu lasă impresia că textul ar ascunde dificultăți de traducere și înțelegere. Se mulțumesc deci să-l redea *tale quale*, chiar dacă sensul lui nu este astfel într-un totul clar. Nici una dintre traduceri de până în 1921 nu trădează preocupări polemice sau neliniști teologice; în van am căuta în ele o cât de mică aluzie la definiția de credință stabilită la Niceea pentru a pune capăt crizei ariene. Amintirea controverselor teologice în care a fost implicat acest text pare estompată.

Începând cu traducerea Cornilescu 1921, înțelegerea textului încetează să mai apară ca neproblematică. Cornilescu își concentrează atenția asupra a două întrebări. Prima întrebare: care este raportul dintre $\epsilon\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \upsilon\pi\omicron\rho\chi\omega\nu$ și $\tau\omicron\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \iota\varsigma\alpha\ \theta\epsilon\omega$? În 1921, el le consideră încă echivalente; în 1924, poate și sub influența versiunii protestante a lui Second, cele două sintagme nu se mai referă la același lucru. A doua întrebare: care este sensul termenului *harpagmon*? Traducerile de până la el optaseră fără excepție pentru *res rapta*. Sensul general al textului obținut astfel trebuie să-i fi părut însă pe drept cuvânt obscur, așa că va propune în 1921 *res retinienda*, iar în 1924 *res rapienda*. Sunt înclinat să cred că această din urmă soluție, care poate fi interpretată într-un sens arian, a redeșteptat în unele conștiințe ortodoxe memoria controverselor din sec. al VI-lea. Din acest motiv, observăm în versiunea Pișculescu-Radu, dar mai ales în cea a patriarhului Nicodim, o preocupare clară de a citi acest text în lumina crezului de la Niceea. $\epsilon\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \upsilon\pi\omicron\rho\chi\omega\nu$ și $\tau\omicron\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \iota\varsigma\alpha\ \theta\epsilon\omega$ vor fi considerate echivalente, cel puțin de partea ortodoxă, iar *harpagmon* va fi aproape invariabil *res rapta*. Sensul devine astfel: Hristos nu a socotit egalitatea Sa cu Dumnezeu drept un lucru răpit/uzurpat. De ce? Pentru că o avea prin natură. Rămâne totuși problema de secvență logică de care pomeneam mai sus, și anume înțelegerea opoziției dintre v. 6 și v. 7. Această aporie este în mod fericit evitată de versiunea Pișculescu-Radu din 1936 care optează, împreună cu primul Cornilescu, pentru *res retinienda*. Chiar dacă din punct de vedere lexical traducerea lui *harpagmon* prin „lucru de re-ținut” este discutabilă, textul este foarte clar, iar sensul rezultat astfel se apropie mult de cel dat de soluția propusă de R. V. Hoover.

Scurtă privire asupra apelului la Fil. 2,6-7a în sec. III-IV

Este interesant să regăsim evoluții și dispute asemănătoare în privința apelului la *Fil. 2,6-7a* și în primele patru veacuri creștine. Cariera textului este foarte săracă până la Origen, primul care îi dedică o atenție semnificativă, așa cum a arătat G. Bostock¹³. Nu găsim nici o referință la Părinții Apostolici, de pildă, în afara unei abia perceptibile aluzii la mărturisirea lui Hritos ca Domn la Sf. Ignatie de Antiohia¹⁴. De asemenea, scurte referințe indirecte la Sf. Iustin (robia crucii)¹⁵ și Tațian¹⁶. Nici la Sf. Irineu nu avem un interes notabil pentru acest text. Clement Alexandrinul citează o singură dată v.6 din imnul hristologic, dar fără să-i acorde atenție exegetică¹⁷. Clement nu este deloc preocupat de sensul lui *harpagmon* sau al sintagmei τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. În schimb, în *Pedagogul*¹⁸, face o aluzie transparentă la Fil. 2,6-7 pe care îl leagă de Mc.10,45 și Mt. 20,28 sub forma unui foarte frumos chiasm: ἐξὸν εἶναι κύριον, ὁδελφὸς εἶναι βεβούληται („în vreme ce putea să fie stăpân, el a hotărât să fie frate”). Aceeași asociere o regăsim la Origen¹⁹.

Perioada în care interesul pentru acest imn era sporadic și se restrângea aproape în întregime la imaginea chenozei lui Hristos ia sfârșit însă în prima jumătate a secolului IV. Contestarea de către Arie a deplinei dumnezeiri a lui Hristos schimbă complet situația. Imnul din *Filipeni 2, 5-11* apare dintr-o dată ca având afirmații potențial litigioase sau, în orice caz, exprimări ambivalente. Sf. Atanasie al Alexandriei, de pildă, se vede nevoit să-și dispute cu arienii interpretarea uneia dintre acestea. Oponenții săi atrag atenția asupra v. 9: „Dumnezeu L-a preainălțat și i-a dăruit nume mai presus de orice nume.” Ei pretind că textul vorbește despre o „promovare” al cărei subiect a fost Hristos. Or, dacă a fost înălțat sau promovat, înseamnă că Hristos nu este imuabil. Dacă nu este imuabil, nu este nici Dumnezeu în sens deplin²⁰.

¹³ „Origen's Exegesis of the Kenosis Hymn (Philippians 2: 5-11)”, *Origeniana Sexta*, G. Dorival et Al. Le Boulluec (ed.), Leuven, 1995, p. 531-547, respectiv p. 532 pentru apelul la acest text până la Origen.

¹⁴ *Către Filadelfieni 6* (trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, Sibiu, 2008, p. 449 – aluzia la Fil 2,11 nu este semnalată de editor).

¹⁵ *Dialog cu iudeul Tryphon* 134, 5 (trad. rom. pr. O. Căciulă, *Apologeti de limbă greacă*, București, 1997, p. 331)

¹⁶ *Oratio 21*.

¹⁷ *Protrepeticul 1,8,4* (trad. rom. pr. D. Fecioru, *PSB 4*, București, 1982, p. 75).

¹⁸ *Pedagogul 1,9,85* (trad. rom. pr. D. Fecioru, *PSB 4*, p. 215; pr. D. Fecioru nu semnalează aluzia la *Fil. 2,6-7* și trimite în schimb la *Evr. 2,11*)

¹⁹ Vezi J. C. Edwards, „Pre-Nicene Receptions of Mark 10:45/Matt. 20:28 with Phil. 2:6-8”, *Journal of Theological Studies* 61(1)/2010, p. 194-199. În raport cu predecesorii săi, Origen este primul care exploatează *in extenso* imnul din Fil. 2,5-11. Este însă grăitor că interesul său nu se îndreaptă către formula care atribuie lui Hristos egalitate cu Dumnezeu, ci mai degrabă către imaginea smereniei și a chenozei lui Hristos. Vezi G. Bostock, „Origen's Exegesis of the Kenosis Hymn”, *Origeniana Sexta*, p. 539-547.

²⁰ Sf. Atanasie cel Mare, *Primul cuvânt împotriva arienilor* 37 sq. (trad. rom. pr. D. Stăniloae, *PSB 15*, București, 1987, p. 200). Este mai degrabă surprinzător că Sf. Atanasie nu exploatează în cele *Trei cuvinte împotriva arienilor* formula τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ca mărturie scripturistică pentru deplina dumnezeire a lui Hristos. O face însă în alte locuri (e.g. *De sententia Dionysii* 8,4 sau *De synodis* 49,6).

O mărturie a Sf. Ioan Gură de Aur ne arată însă că disputa exegetică ajunsese în vremea sa să cuprindă și pasajul de care ne-am ocupat aici, Fil. 2,6-7a., și anume secvența care se referă la „egalitatea cu Dumnezeu”. Atenția se concentrează asupra sensului lui *harpagmon*. La fel ca unii interpreți moderni, oponentii pe care Sf. Ioan îi numește „arieni” par să-l fi luat în sensul lui *res rapienda*. Prin urmare, potrivit felului în care ei înțelegeau textul, „egalitatea cu Dumnezeu” era doar „un lucru *de răpit*”, un lucru pe care Hristos *nu* îl avea și, în același timp, pe care nici nu a încercat să-l răpească. Este limpede că vedeau deci în acest pasaj o confirmare a unei poziții teologice subordinaționiste, citindu-l după cum urmează: μικρὸς ὢν, φησὶ, Θεὸς, οὐχ ἤρπασε τὸ εἶναι κατὰ τὸν μέγαν („fiind un Dumnezeu mai mic, spun ei (i.e. arienii), [Hristos] nu a răpit a fi precum Marele [Dumnezeu]”)²¹.

Textul din Fil 2,6-7a revine în forță în timpul celei de-a doua faze a crizei ariene, când formula τὸ εἶναι ἴσα θεῷ este citată de Sf. Vasile cel Mare²², Marius Victorinus²³ și Sf. Grigorie de Nyssa²⁴ ca mărturie scripturistică pentru deplina dumnezeire a Fiului, împotriva subordinaționismului radical profesat de Eunomie. Este însă de remarcat că nicăieri nu găsim la cei doi Părinți Capadocieni o echivalare explicită a formulei τὸ εἶναι ἴσα θεῷ cu termenul cheie de la Niceea, ὁμοούσιον, așa cum este cazul la Marius Victorinus²⁵, și cum va propune mult mai târziu patriarhul Nicodim Munteanu în traducerea sa.

²¹ *In epistolam ad Philippenses*, hom. 5, PG 62, 220 D sq.

²² *Adversus Eunomium* I, 18 și 24 (SC 299, p. 236 și 256).

²³ *Adversus Arium* I,9 (SC 68, p. 206-208). M. Victorinus pare să dea aici cuvântului *rapina* – traducerea latină a lui *harpagmos* – un sens apropiat de *res retinenda* și înțelege textul într-un mod asemănător celui al primului Cornilescu și, după el, al preoților Grigore Pișculescu și Vasile Radu. Vezi și explicația mai lungă a pasajului din *Fil. 2,6-7a* în aceeași scriere *Adversus Arium* I, 21-23 (SC 68, p. 242-252).

²⁴ *De deitate Filii et Spiritus Sancti* PG 46, 561 E.

²⁵ *Adversus Arium* I, 21 (SC 68, p. 242-244)

DER BLINDGEBORENE – EXEGETISCHE BEOBACHTUNGEN ZU JOHANNES 9

DAN ELIODOR MOLDOVAN*

ABSTRACT. *The Blind from Birth – Exegetical Observations on John 9.* The healing of the blind man in the 9th chapter of the Gospel according to John is the object of these exegetical remarks. The miracle, as a literary unit, can be divided into seven scenes and has a symmetrical structure. Jesus plays the part of the main character in the first and the last scene of the account, whereas the blind man, in the other five. Verses 4 and 5 will be subjected to a detailed critical analysis which will point out that they come under various text families: Alexandrine, Western, Caesarean or Byzantine. The miracle's time and place are also under scrutiny. Finally, the interesting similarities between Mark 8,22-26 and John 9,1-7 are presented by the means of the comparative exegetical method.

Keywords: *blind from birth, textual analysis, narrative analysis, textual critique, comparison.*

Das Johannesevangelium ist nicht nur eine Frucht der Inspiration, sondern auch ein Ergebnis einer langwierigen Ausarbeitung. Das Johannesevangelium ist ein eminent theologisches Evangelium. Seine Legitimation bezieht es in freier Bindung an die Tradition aus dem Geist Gottes, von dem es heißt, dass er in die ganze Wahrheit führen werde (Joh 16,13: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird“).

Das vierte Evangelium bildet nicht nur eine Sammlung der erlebten Erinnerungen oder dokumentarischen Wiederherstellungen, sondern auch die Synthese einer apostolischen Verkündigung von fast einem halben Jahrhundert. In dieser Zeit haben sich die Essenzen der Verkündigung in einer großartigen, feinen und soliden Architektur niedergeschlagen.

In diesem Evangelium spricht man exklusiv von sieben Wundern, die - darauf weist 20, 30f. hin - nur einen Ausschnitt aus einer reichen Wundertätigkeit Jesu darstellen. Sieben, die Zahl der Perfektion, rückt das hier zur Debatte stehende Wunder von vornherein in einen außergewöhnlichen und zentralen Kontext. Alle Wunder sind „Zeichen“, die dem Erweis der Herrlichkeit Gottes dienen und zum Glauben an den Christus, den Sohn Gottes, führen sollen.

In Kapitel 9 geht es um eine hermeneutisch übergeordnete Ausformung, quasi eine didaktische Hinführung in den Bereich von Metanoia und Metamorphosis. Die Untersuchung und Darstellung des sechsten „Zeichens“ bildet den Schwerpunkt dieser Arbeit.

* Preot, doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Im AT ist ein „Zeichen“ ausschließlich Gegenstand einer sinnlichen, visuellen Wahrnehmung. Zeichen aber sind sie, weil sie eine genau definierte Funktion haben, also eine konkrete Erkenntnis ermöglichen. Die Funktion, die dem Zeichen im AT zukommt, ist im weitesten Sinn als „Erkenntnis zur Vergewisserung“¹ zu bezeichnen. „Zeichen“ ist eine Sache, ein Vorgang oder ein Ereignis, woran man etwas erkennen, lernen, im Gedächtnis behalten oder die Glaubwürdigkeit einer Sache einsehen soll.²

Je nach Kontext und Funktion kann man „Zeichen“ unterteilen in Erkenntniszeichen (als „Beweiszeichen“ im rechtlichen Sinne), Schutzzeichen, Glaubenszeichen, Erinnerungszeichen, Bundeszeichen (als Spezialfall der Erinnerungszeichen) und Bestätigungszeichen (vor allem bei prophetischen Berufungen). Hinzu treten noch prophetische Zeichenhandlungen.³

Dieses Wunder gehört zugleich in die Kategorie der Erkenntniszeichen und der Glaubenszeichen.

Von der Blindheit zum Sehen, aus der Not zur Erkenntnis, und darüber hinaus zum Wirken aus ihr, fasziniert Kapitel 9 die Leser seit fast tausend Jahren.

Zudem geht es um eine kritische Textanalyse aufgrund der neuesten Auflage von Nestle/Aland. Die soll hier nach dem aktuellen Modell der synchronen beziehungsweise diachronen Textanalyse ausgearbeitet werden.

Innere Gliederung und Aufbau des Kapitels

Das Kapitel 9 ist deutlich durch die Abfolge einzelner Szenen gegliedert. Die Gliederung des Textes liegt vorwiegend in Personenwechseln begründet. Gleichzeitig wirkt der Text in Joh 9 wie ein Theaterstück und lässt sich in sieben Szenen gliedern:

1. Jesus, der Blindgeborene und die Jünger (Wundererzählung): 9, 1-7;
2. Die Nachbarn/die Bekannten und der Geheilte (Konversation): 9, 8-12;
3. Die Pharisäer und der Geheilte (Konversation): 9, 13-17;
4. Die Juden/Pharisäer und die Eltern (Konversation): 9, 18-23;
5. Die Juden/Pharisäer und der Geheilte (Konversation): 9, 24-34;
6. Jesus und der Geheilte (Dialog): 9,35-38;
7. Eine Gruppe von Pharisäern und Jesus (Abschliessende Spaltung): 9, 39-41;
 - 7.1. Die Juden (mögliche Fortsetzung zu Szene 7): 10, 19-21;

Die Anwesenheit Jesu als aktiver Faktor in der ersten, vorletzten und letzten Szene macht die Wirkkraft des Textes aus. Die anderen Teile können als narrative Ausgestaltung gelesen werden.

In zwei Teilen des Textes (Die Szenen 1 und 7) ist Jesus der Haupthandelnde, in den restlichen Teilen übernimmt diese Rolle der Blinde. Er wird ein Zeuge des göttlichen Wirkens Jesu.

¹ BITTNER, Wolfgang Joachim, „Jesu Zeichen“ im *Johannesevangelium: die Messias-Erkentnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund*, WUNT, Reihe 2; 26; Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, S. 23.

² *Ibidem*, S. 23.

³ Vgl. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Neu bearb. Ausgabe in zwei Bänden, Hrsg. von COENEN, Lothar, HAACKER, Klaus. Bd. II: I-Z. Wuppertal: Brockhaus Verlag, 2000, S. 1971.

Textkritische Beobachtungen

Jeder Text hat eine eigene Geschichte. Die Textkritik des Neuen Testaments hat die Aufgabe, über die Geschichte des neutestamentlichen Textes zu berichten und die richtige Form desselben zu bestimmen. Sie muss die Zeugnisse für den Wortlaut des Textes aus einem jeden erreichbaren Zeitalter sammeln, sichten und abschätzen, um von ihnen aus so weit wie möglich den Urtext zu erreichen.⁴

Das Ziel der Textkritik ist ein Doppeltes:

- a. Es geht um die Rekonstruktion des ältesten möglichen Textes (des „Urtexts“) aufgrund der Textvarianten,
- b. Es geht um die Rekonstruktion und Interpretation der Textgeschichte in ihren wesentlichen Zügen.

Die meisten Kommentare der Bibel versuchen die Bedeutung von Wörtern, von Sätzen und von Ideen des biblischen Textes in ihrem näheren und weiteren Kontext zu erklären. Ein Textkommentar wird jedoch mit der wichtigen Frage konfrontiert: Welches ist der ursprüngliche Text des biblischen Abschnittes? Eine solche Frage muss gestellt werden, bevor man die Bedeutung des Textes erklärt. Die Antwort ist oftmals schwierig. Warum? Erstens ist heutzutage leider kein Original der Bibel mehr vorhanden. Zweitens sind die vorhandenen Lesarten manchmal so unterschiedlich, dass sich die ganze Bedeutung des Textes verändert. Drittens liefern die zahlreichen Handschriften⁵, die den Text des Neuen Testaments enthalten, ungefähr eine viertel Million möglichen Lesarten.

Tatsächlich gibt es keine umfassende Edition des Neuen Testaments, die alle mögliche Lesarten und ihre Quellen vollständig berücksichtigt. Für meine Untersuchung habe ich den textkritischen Apparat der Textausgabe von Nestle/Aland (27. Auflage) und zum Teil, den älteren Apparat, der mancherorts detaillierter ist, von Aland/Karavidopoulos/Martini/Metzger⁶ benutzt.

Die wichtigsten Zeugnisse des Textes wurden in vier verschiedene Textfamilien unterteilt: alexandrinisch, westlich, cäsarensisch und byzantinisch. Die Papyri und die Kodizes der alexandrinischen Familie sind am wichtigsten. Sie sind im Allgemeinen den späteren Handschriften vorzuziehen, auch wenn sich diese weit in der Überzahl befinden.

Bei der eigentlichen textkritischen Arbeit geht man zunächst von der äusseren Bezeugung der Lesarten aus, wobei weniger die Quantität als die Qualität zählt. Dann folgt der wichtige zweite Schritt, die innere Kritik. Das bedeutet, die als ursprüngliche vermutete Lesart hat immer den Vorrang und das Gewicht des untersuchten Textes. Dazu gibt es zwei Faustregeln zu merken:

1. Die kürzere Lesart ist im Allgemeinen die bessere, weil die Abschreiber meistens eher Zusätze gemacht als Streichungen vorgenommen haben (*lectio brevior potior*).
2. Die als „schwieriger“ anzusehende Lesart ist im allgemeinen die bessere (*lectio difficilior potior*; dies gilt, sofern sie nicht so „schwierig“ ist, dass sie gar keinen Sinn ergibt; J.A. Bengel formulierte daher präziser: *proclivi lectioni praestat ardua*, d.h. die „steile“ Lesart ist der „gefälligen“ vorzuziehen)⁷.

⁴ GREGORY, Caspar Rene, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, J. C. Hinrichs, Bd. I, 1900, S. 1.

⁵ Über fünf Tausend.

⁶ The Greek New Testament, ed. Kurt ALAND, Matthew BLACK, Bruce M. METZGER, Allen WIKGREN, Stuttgart, 1966.

⁷ CONZELMANN, Hans, LINDEMANN, Andreas, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, 14 Auflage, Tübingen, 2004, S. 31-34.

Ich werde nur diejenigen Lesarten untersuchen, die die schwierigsten Varianten bieten. Einige solche Lesarten sind heftig umstritten, weil der Sinn des Textes manchmal sehr unterschiedlich ist.

Die Auswahl dieser Stellen hat ein paar Gründe:

- an diesen Stellen gibt es theologische Implikationen / Konsequenzen
- an diesen Stellen gibt es ernste Schwierigkeiten für die Auswertung der Zeugen
- diese Stellen bergen Eigenheiten, welche Irritationen und Unschlüssigkeit hervorrufen.

Jede unterschiedliche Textvariante/Lesart wird am Anfang der Zeile ein Kennzeichen mit einer entsprechenden Zahl tragen (z.B.: §1, §2, §3, ... usw.)

Für die Gewichtung und Bewertung der vorhandenen Textzeugen habe ich die Skala der Kategorien von Kurt und Barbara Aland übernommen⁸.

3.1. Zwei Verse textkritisch analysiert

VERS 4

NA²⁷ ἡμῶς / ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός ἡμῶς ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται γὰρ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.

„Wir müssen wirken die Werke ...“ Diese Variante enthält nicht unbedingt eine schwierige Lesart und gleichzeitig kann sie leidenschaftliche Debatten provozieren. In der orthodoxen Kirche ist diese Pluralform nicht üblich. Freilich kann man sie akzeptieren, insofern jeder von uns gerufen ist, die Werke Gottes zu wirken. Nur bleibt die Frage: Wer wirkt eigentlich in dieser Wunderheilung? Ist es Jesus als inkarnierter Gottmensch, oder die Kraft Christi, die späterhin, ja, seine Jünger befähigt hat, gleiches zu tun? Diese Kraft wirkt eigentlich in der ganzen Kirche.

Gleichzeitig können wir konstatieren, dass die Verse 4 (mit der Pluralform ἡμῶς διε...) und 5 einen Bruch im Verlauf des Wunders darstellen. Wenn diese Wörter tatsächlich zur ursprünglichen Form des Evangeliums gehören, könnten sie dann nicht ein textueller Beweis für die ideelle Grundlegung der Kirche sogar vor der Kreuzigung Christi oder vor Pfingsten sein?

Zu Vers 4 gibt es in der handschriftlichen Überlieferung vier verschiedene Lesarten:

§1 - ἡμῶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα ...(wir müssen wirken die Werke...).

Diese Lesart steht in der ersten Linie aus folgenden Gründen:

⁸ Die Bewertung des Textes scheint bei ALAND zweckmässig unter fünf Kategorien zu geschehen:

Kategorie I: Handschriften ganz besonderer Qualität, für die Feststellung des ursprünglichen Textes stets in Betracht zu ziehen (hierhin gehört z.B. der alexandrinische Text). Hierhin gehören auch die Papyri und Majuskeln bis zum 3./4. Jahrhundert, weil sie den Text der Frühzeit repräsentieren.

Kategorie II: Handschriften besonderer Qualität, zwar von denen der Kategorie I durch Fremdbeeinflussung (insbesondere durch den byzantinischen Text) unterschieden, aber für die Feststellung des ursprünglichen Textes wichtig (hierhin gehört z.B. der ägyptische Text)

Kategorie III: Handschriften eigenen Charakters mit selbstständigem Text, meist für die Feststellung des ursprünglichen Textes von Bedeutung, wohl aber für die Textgeschichte (z.B. f^a, f¹³)

Kategorie IV: die Handschriften des D-Textes

Kategorie V: Handschriften mit reinem oder überwiegend byzantinischen Text. Nach ALAND, Barbara und Kurt, *Der Text des Neuen Testaments*, 2 Auflage, 1989, Stuttgart, S. 116f, 346f.

Die Variante erscheint in \mathfrak{P}^{66} (freier Text, ca.200)⁹ und \mathfrak{P}^{75} (fester Text, gehört zur alexandrinischen Textfamilie, III.Jh.)¹⁰, in **N** (Codex Sinaiticus, IV Jh., Kat.I)¹¹ und **B** (Codex Vaticanus, IV.Jh., Kat.I)¹². Alle diese Handschriften gehören zur ersten qualitativen Kategorie der Zeuge¹³. Dieser Lesart entsprechen auch **L** (Codex Regius - VIII Jh, ägyptischer Text, Kat.II), **W** (Codex Freerianus – V Jh., Kategorie III), **D**, **070** (Codex des VI Jh., Kategorie III) und wenige koptische Überlieferungen: sahidisch, protobohairisch und bohairisch. Somit erscheint diese Variante als die gewichtigste. Die Form $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ könnte auch ein *Pluralis majestatis* sein.

⁹ Wichtigste neutestamentliche Handschriften seit dem Ankauf der Chester Beatty Papyri sind Erwerbungen des Genfer Humanisten und Bibliophilen Martin Bodmer, dem Begründer der Bodmer-Bibliothek der Weltliteratur in Cologny, einer Vorstadt von Genf. Eines der ältesten bedeutenden Stücke des griechischen Neuen Testaments ist P^{66} , ein Papyruskodex des Johannesevangeliums, der Papyrus Bodmer 2, der 1956 von Victor Martin, Professor für klassische Philologie an der Universität Genf, veröffentlicht wurde. Nach seinem Herausgeber stammt diese Handschrift von etwa 200. Sie enthält den Text von Joh 1, 1-6, 11 und 6, 35b-14, 15. Der Text von P^{66} ist ein vermischter Text mit typisch alexandrinischen und westlichen Elementen. Vgl. METZGER, Bruce M., *Der Text des Neuen Testaments: Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart, 1966, S. 39-40.

¹⁰ Eine weitere frühe Bibelhandschrift aus der Sammlung Bodmer ist ein Kodex in einer Lage mit dem Lukas - und Johannesevangelium. Von den ursprünglich 144 Seiten sind 102 ganz oder teilweise erhalten; Format: etwa 26 x 13 cm. Die Schrift ist eine klare und sorgfältig geschriebene Unziale mit einer gewissen Ähnlichkeit zu P^{45} , aber mit einem weniger betonten Duktus. Die Handschrift datiert zwischen 175 und 225. Sie ist also die älteste erhaltene Handschrift des Lukas - und eine der ältesten des Johannesevangeliums. Die Bedeutung dieses Zeugen für den Text des Neuen Testaments kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, da er eine Textform bietet, die der des Codex Vaticanus sehr nahe steht. Gelegentlich ist der Codex der einzige bekannte griechische Zeuge, der in Übereinstimmung mit der sahidischen Übersetzung verschiedene interessante Lesarten stützt. METZGER, Bruce M., *Der Text des Neuen Testaments...*, S. 41-42.

¹¹ An erster Stelle im Verzeichnis der neutestamentlichen Handschriften wird gewöhnlich dieser Codex aus dem 4.Jahrhundert aufgeführt. Einst enthielt er die ganze Bibel in einer sorgfältigen Handschrift und in vier Spalten pro Seite angeordnet. Teile des Alten Testaments sind heute verschollen, doch ist glücklicherweise das ganze Neue Testament erhalten. In der Tat ist der Codex Sinaiticus die einzige vollständige griechische Unziale des Neuen Testaments. *Ibidem*, S. 42.

¹² Der Codex Vaticanus ist eine der wertvollsten unter allen Handschriften der griechischen Bibel. Die Schrift ist eine kleine und zierliche Unziale, ganz einfach und schmucklos. Leider ist die Schönheit der ursprünglichen Schrift von einem späteren Korrektor verdorben worden, der jeden Buchstaben neu nachgezogen und nur diejenigen Buchstaben und Worte ausgelassen hat, von denen er meinte, sie seien unrichtig. Das völlige Fehlen von Zierrat ist allgemein als ein Zeichen dafür angenommen worden, dass der Vaticanus etwas älter ist als der Sinaiticus. Andererseits nehmen einige Forscher an, dass diese beiden Handschriften unter den fünfzig Exemplaren waren, die Kaiser Konstantin bei Eusebius in Auftrag gab. Der Text, den der Vaticanus enthält, ist von vielen Gelehrten als ein hervorragender Vertreter des alexandrinischen Texttyps des Neuen Testaments angesehen worden. *Ibidem*, S. 47-48.

¹³ Die Manuskripte des Sinaiticus und Vaticanus sowie die Papyrusmanuskripte stammen aus einer Überlieferung, die ihren Ursprung in *Alexandria* bzw. *Ägypten* hat. Dieses Gebiet war weit vom Standort der Originale entfernt, so dass die Schreiber ihre Abschriften kaum an beglaubigten Urschriften prüfen konnten und die Leser Abweichungen von den Originalen nicht so leicht erkennen konnten wie im griechisch-kleinasiatischen Raum, wo die apostolisch begründeten Gemeinden weiterexistierten.

§2 - ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα ... (Ich muss wirken die Werke...)

Diese Lesart erscheint in der ersten Korrektur von **Ν**¹ (IV-VI Jh.), in **A** (V Jh., Kategorie III)¹⁴, in **C** (Codex Ephraemi Syri rescriptus, V Jh., Kategorie II), in **Θ** (Codex Coridethianus, IX Jh., Kategorie II), in **Ψ** (Codex Athous Laurensis, VIII/IX Jh., Kategorie II), in zwei Familien von Minuskeln (**f**^{1,13}), in 33 („die Königin der Minuskeln, IX Jh.), in **℞** (Textus Receptus – Mehrheitstext), in den altlateinischen Übersetzungen und der Vulgata (lat), in allen syrischen Überlieferungen (sy), in der subachmimischen (4 Jh.) und bohairischen Überlieferung (ac² bo^{mm5}). Offensichtlich haben wir eine grössere Zahl an Zeugen und auch einen breiteren Ursprung aus den verschiedenen Textfamilien sowie auch aus unterschiedlichen geografischen Gebieten. Nichtsdestotrotz hat diese Lesart weniger Gewicht im Vergleich zu §1. Obgleich es schwierig ist, unter diesen Lesarten zu wählen, bleibt als bevorzugte Variante ἡμῶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα ...¹⁵.

Diese Lesart ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι..., die der byzantinischen Lesart entspricht, betont die Wirksamkeit des Wirkens Jesu.

Ausserdem haben wir in diesem Vers verschiedene Lesarten für με und ἕως:

§3 - τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός ἡμῶς ... = die Werke des uns Schickenden ... – erscheint in **Φ**^{66,75}, **Ν***, **L** (ägyptischer Text, VIII Jh.), **W** und in wenigen protobohairischen und bohairischen Überlieferungen. Aufgrund dieser Zeugen können wir annehmen, dass hier der Urtext vorliegt. Dieser Ausdruck πέμψαντός ἡμῶς könnte vielleicht als Harmonisierung zum ersten ἡμῶς vom Anfang des Verses angesehen werden

Auf der anderen Seite erscheint πέμψαντός ἡμῶς ... nirgendwo bei Johannes, weder im Evangelium noch in seinen Briefen oder Offenbarungen¹⁶. Hingegen erscheint in seinem Evangelium πέμψαντός με 7 Mal; πέμψαντός με kann folglich als **der** johanneische Ausdruck angesehen werden. Gerade aus diesem Grunde könnte es möglich sein, dass ἡμῶς zu με geändert wurde, um die Übereinstimmung zu den johanneischen Schriften herzustellen.

Zudem besteht keine Notwendigkeit, in diesem Vers den Plural zu verwenden. Der vorige und der folgende fügen sich im Singular bruchlos ineinander. Die byzantinische Form πέμψαντός με ist infolgedessen theologisch direkter, einleuchtender und zugleich projohanneischer. Es besteht also keine Notwendigkeit, diese zu ändern.

¹⁴ 1627 wurde dieser Kodex von dem Patriarchen Kyrillos Lukaris dem König Karl I. von England geschenkt. Heute liegt er neben dem Sinaiticus in einem der berühmten Schaukästen in der Handschriftenabteilung des Britischen Museums. Der Wert des im Codex Alexandrinus erhaltenen Textes ist in den einzelnen Teilen des Neuen Testaments unterschiedlich. In den Evangelien ist er das älteste Beispiel der byzantinischen Textform, die allgemein als eine Textform von geringerem Wert angesehen wird. In den übrigen Teilen des Neuen Testaments steht er neben **B** und **Ν** als typischer Vertreter des alexandrinischen Textes. Das mag darin begründet sein, dass der Abschreiber für diese Teile ein anderes Exemplar als Vorlage hatte als für die Evangelien. METZGER, *Der Text des Neuen Testaments...*, S. 46-47.

¹⁵ Bruce METZGER nennt auch zwei Gründe dazu: a) die Superiorität der Belege; b) es ist etwas wahrscheinlicher, dass die Abschreiber von ἡμῶς zu ἐμὲ geändert haben würden, als umgekehrt. – siehe Metzger, Bruce, *A textual commentary on the Greek New Testament*, Second Edition, Stuttgart, 1994, S. 194.

¹⁶ vgl. METZGER, *A textual commentary...* – „πέμψαντός ἡμῶς“ ist ein unjohanneischer Ausdruck.

Wir kommen also zu diesen 3 möglichen Varianten:

- §1 - ἡμῶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με – B¹⁷, D, 070, sy, geo⁰¹, NA²⁷.
- §2 - ἐμὲ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με – **Ν**¹, A, C, K, X, Δ, Θ, Ψ, Υ, f^{1.13}, 28, 33, 213, 397, 565, 579, 700, 799, 821, 865, 892, 1009, 1010, 1071, 1241, 1242, 1344, 1546, 1646, 2148, 2174, ℣ℓ, lat, sy, arm, goth, arm, aeth, geo⁰², Diatessaron, Chrysostom.
- §3 - ἡμῶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός ἡμῶς – P^{66,75}, **Ν**^{*}, L, W, 849, pbo, bo, Cyril.
Davon gelten als problematisch die erste und die dritte Lesart.
- §4 - ὥς ἡμέρα ἐστίν· = wenn es Tag ist;
- erscheint in den Majuskeln **C***, **L**, **W**, **070** (Codex von VI Jh., Kategorie III), in der Minuskel 33, in wenigen altlateinischen Übersetzungen (b,d), in der syrischen Randlesart (sy^{hmb}) und in der proto-bohairischen und bohairischen Überlieferungen (pbo, bo). Diese Lesarten sind nicht genügend alt, als dass ihnen ein grosses Gewicht beizumessen wäre. Das Wort ὥς kann auch „als, während“ (in Lk 24,32 oder Joh 12,35) bedeuten. Der Zusammenbau ὥς ἡμέρα ἐστίν ist präziser und zeigt genau die Entfaltung einer Handlung bis zu ihrer Vollendung. Das Wort ὥς ist vorwiegend zeitlich.

Da ὥς sowohl komparativ als auch konsekutiv verwendet werden kann, dazu noch andere morphologische Funktionen haben kann, erschwert es nur das Verständnis des Abschnittes.

Die Beschreibung dieses Wunders lässt offen, ob die Verse 4 und 5 zwischen den Versen 3 und 6 einen Bruch darstellen oder nicht. Die Lesart von **℣**^{66.75}, **Ν**^{*}, **L**, **W** (ἡμῶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός ἡμῶς...) scheint einen solchen Bruch zu markieren. Wenn wir aber die Variante mit με wahrnehmen (Ich muss wirken die Werke des mich Schickenden...), ist der Vers 4 eine natürliche Folgerung des Verses 3. Jesu vollendet das Werk der Entschuldigung des Menschen. Jesu muss die Werke Gottes wirken, weil er im Moment des Wunders Gesandter ist. Die Jünger werden später, nach Pfingsten wirken. Sie sind noch nicht „Gesandte“. Deswegen können sie noch nicht wirken.

Die Variante ἡμῶς δεῖ ἐργάζεσθαι... könnte eine Form von *Pluralis Majestatis* oder *Pluralis Ecclesiasticus* sein. Oder es könnte auch eine Anspielung auf die Pluralität der Gottheit sein.

V.4 „Die Werke des uns Schickenden“, aber das würde theologisch keinen Sinn machen, weil die Jünger noch nicht ausgesandt worden sind.

Diese schwierigere Lesart hat auch einen nicht unbedeutenden Vorrang als *lectio difficilior*.

Indes eröffnet diese Pluralform eine exegetische Schwierigkeit. Wer sind in diesem Fall die Gesandten? Wir könnten es folgendermaßen auffassen: Der Verfasser des Evangeliums schrieb aus der Erinnerung, und zum Zeitpunkt des Schreibens hatte er schon das Bewusstsein eines Gesandten. So bezöge er sich auf seinen derzeitigen Stand während des Schreibvorgangs.

¹⁷ Nach den Angaben von K. ALAND stellen beide Papyri **℣**⁶⁶ und **℣**⁷⁵ eine „Vorform“ des Codex Vaticanus dar. An dieser Stelle stellt man als Unterschied fest, dass diese Variante eine Bearbeitung nach der **℣**⁶⁶ und **℣**⁷⁵ ist. Vgl. ALAND, K., *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin, vgl. auch mit V.6, §1, unten; man merkt die spätere Einfügung in B, 1967, S. 155.

VERS 5

NA²⁷ (ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς) εἰμι τοῦ κόσμου. (Wann in der Welt ich bin, Licht der Welt bin ich.)

Nur in der sinaitisch-syrischen Überlieferung¹⁸ (sy^s - 4 Jh., Sinaiticus) findet man diese unterschiedliche Lesart:

§1 - ..., ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ἦ . φῶς γαρ εἰμι τοῦ κόσμου. - ...wann immer in der Welt er ist (sei), bin ich das Licht der Welt.

Es ist klar, dass diese Variante der Lesart kein Gewicht hat. Erstens erscheint sie nur in einer isolierten Überlieferung. Zweitens verändert sie die ganze Bedeutung des Verses und erschwert die Verknüpfung mit Vers 4. Das Wort ἦ ist ein Konjunktiv wie ὦ, aber in der dritten Person Singular. In diesem Fall verändert sich wie gesagt der Sinn des Abschnittes. Wer kann dieser „er“ sein? Wohl kaum Jesu. Vielmehr der Widersacher, der Schatten der Welt.

Konklusion: Diese Textveränderung könnte vom Abschreiber absichtlich so gewählt worden sein, um den Gegensatz von Licht und Dunkelheit (ἡμέρα und νύξ) besonders hervorzuheben. Ich vermute, dass die dämonologische Doktrin des asketischen Tatian von Syria (110-172 n.Ch. - Nachfolger von Justin) im „Diskurs an die Griechen“ in den späteren syrischen Schriften ihren Niederschlag gefunden hat.

Je mehr die Gefährlichkeit des Dunkels der Welt in das Blickfeld rückt, desto notwendiger erscheint der lichtvolle Jesus als einzige Hoffnung zur Erlösung der Welt.

Das Wort κόσμος (vom Schluss des Verses) bedeutet ursprünglich „Schmuck“ - die Schönheit der Welt Jesu ist das Licht der Welt, und wir brauchen Ihn, weil Er uns hilft die Schönheit der Welt zu erkennen.

Die narrative Analyse: Zeitliche Situierung des Wunders

In Joh 7,2 „Das Laubhüttenfest der Juden war nahe.“ und 10,22 „Um diese Zeit fand in Jerusalem das Tempelweihfest statt“ haben wir zwei wichtige Angaben, die uns erlauben, eine vorläufige zeitliche Situierung des Wunders fortzunehmen und zwar zwischen diesen beiden jüdischen Festen¹⁹.

Gemäss dem Text folgt die Heilung des Blindgeborenen nach einer Rede Jesu im Tempel von Jerusalem (Kap.8). Im Johannesevangelium kommt es relativ häufig vor²⁰, dass

¹⁸ Vetus Syra ist die Bezeichnung für die ältesten syrischen Übersetzungen der Evangelien. Zurzeit besteht die Vetus Syra aus sy^s (Sinaiticus) und sy^c (Curetonianus). Beide Handschriften sind nicht vollständig. Möglicherweise ist sy^c eine Rezension des älteren sy^s.

¹⁹ Das Laubhüttenfest fand jährlich Ende September / Anfang Oktober statt. Es dauerte 8 Tage, und während dieses Rituals spielten das Wasser und das Licht eine wichtige Rolle. Das Tempelweihfest ist auch ein jüdisches Fest, welches im Dezember stattfand. Dieses Fest wurde „Das Fest des Lichtes“ genannt.

²⁰ So etwa bittet er die samaritanische Frau im Kap.4 am Jakobsbrunnen um Wasser. Und er erleuchtet sie in seiner Antwort, durch die Erkenntnis, worin die Gabe Gottes besteht. Im selben Kapitel redet er von den Zeichen und Wundern, welche die Menschen nicht glauben, da sie sie nicht sehen (Joh 4,48). Darauf wirkt er das Wunder der Wiederbelebung des Sohnes vom Hauptmann in Kafarnaum. Im Kapitel 6 ist es umgekehrt: Dort kommt es zuerst zur Brotvermehrung, und darauf folgt die Rede über das ewige Brot. Das Prinzip dieses Handelns wird von Jesus selbst in Joh 5,31-32 erklärt: „Wenn ich über mich selbst als Zeuge aussage, (also, die reine Rede) ist mein Zeugnis nicht gültig; ein anderer ist es, der über mich als Zeuge aussagt, und ich weiss: Das Zeugnis, das er über mich ablegt, ist gültig.“ Das ist der Sinn des Wunders.

auf Jesu Reden eine Wunderbeschreibung folgt, welche den Inhalt oder die Wahrheit der vorangegangenen Rede bezeugt. Allerdings haben wir keine Sicherheit, ob der hier untersuchte Text eine natürliche zeitliche Folge der Rede von Kapitel 8 ist oder nicht. Die Handlung hätte auch später passieren können.

Die sicherste und gleichzeitig wichtigste Zeitangabe des Wunders kommt, wie in Kapitel 5 bei der Heilung des Gelähmten, erst später, nach dem Wunder (Joh 5,9 vgl. Joh 9,14). Es war Sabbat.

Der Ort des Wunders

1. Zwar ist der Ort im Text nicht genau präzisiert, aber aufgrund von Vers 8,59 muss er ausserhalb des Tempels liegen. Auf altem Kartenmaterial können wir erkennen, dass der Teich Schiloach (9,7) weit in der Unterstadt gelegen hat. Jerusalem bleibt nichtsdestoweniger das Zentrum der Auseinandersetzung, wie auch V 10,22 zeigt.

2. Über den genauen Ort des Geschehens insgesamt, sowie über die Orte, an denen die einzelnen Gespräche stattfinden, wird fast nichts mitgeteilt. In V 1 heisst es nur, dass Jesus „vorübergeht“²¹ und den Blindgeborenen sieht. Aus V 7 lässt sich schliessen, dass das Geschehen in der Nähe des Schiloach-Teiches stattfand. In V 34 wird mitgeteilt, dass die Pharisäer den Geheilten hinauswarfen, wo sie sich allerdings aufhielten, wird nicht erzählt.

Weitere in dieser Hinsicht relevante Angaben finden sich in:

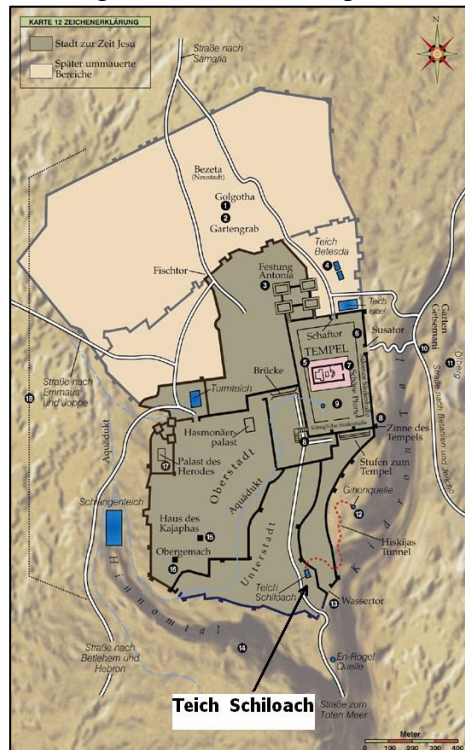
V 13 Ἔγουν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλόν. (Sie führen ihn zu den Pharisäern);

V 18 ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος (bis dass sie riefen seine, des wieder Sehendgewordenen, Eltern);

V 35 καὶ εὗρὼν αὐτὸν (und findend ihn).

Literarkritischer Vergleich zwischen Mk 8,22-26 und Joh 9,1-7

In diesem Teil beziehe ich mich auf einen möglichen Zusammenhang zwischen der Blindenheilung in Joh 9,1-7 und den synoptischen Blindenheilungen. Die meisten johanneischen Forscher sind skeptisch. Becker beispielsweise betrachtet die Erzählung in V.1-6f in sich als



²¹ Das unkonkrete παράγων leitet auch in den synoptischen Evangelien Perikopen ein, in denen von Jesu Wirken berichtet wird: Mk 1,16; 2,14; Mt 9,27. Jesus hält sich nicht an einem bestimmten Ort auf, er zieht umher und wirkt bei Gelegenheit gleichsam im Vorübergehen.

gerundet und selbständig. Da sie, abgesehen von der Typik, keine direkte Verbindung zu den synoptischen Erzählungen zeige, sei ihr eine davon unabhängige Traditionsgeschichte zuzugestehen.²²

Ebenso behauptet Brown, dass Johannes unabhängig von der synoptischen Tradition sei.²³ Nach ihm gibt es keinen sicheren Beweis für die Abhängigkeit, abgesehen von einzelnen Traditionen oder der Evangelienform als Ganzem. Die wichtigsten Elemente in der johanneischen Erzählung findet man aber nicht in den Szenen der synoptischen Evangelien z.B. die von Geburt an bestehende Blindheit, der Gebrauch von Brei, die Heilung durch das Wasser des Schiloachteiches, das Verhör über die Heilung, die Vernehmung der Eltern. Daraus schließt Brown, dass die Urform der johanneischen Heilung eine eigene Tradition gewesen ist.²⁴ Ebenso skeptisch ist Schnackenburg.²⁵

Aus folgenden Gründen ist Mk 8,22-26 dennoch ein Vergleichstext für Joh 9,1-7. Eine Blindenheilung kommt in den vier Evangelien insgesamt siebenmal vor: Mt 9,27-31; 12,22-30; 20,29-34; Mk 8,22-26; 10,46-52; Lk 18,35-43; Joh 9,1-7. Die Beziehung zwischen Mk 10,46-52, Mt 20,29-34 und Lk 18,35-43 ist eindeutig. Mit einigen Abweichungen ist Mk 10,46-52 die Vorlage für Mt 20,29-34 und Lk 18,35-43. Mt 9,27-31 ist Wiederholung von 20,29-34. Mt fügt die zwei Blindenheilungen in Kap. 9 und 20 nach seiner redaktionellen Intention ein. Die Vorlage für Mt 12,22-30 und den Paralleltext Lk 11,14-23 ist Mk 3,20-30. Die beiden Perikopen sind eher eine Auseinandersetzung – der sogenannte Beelzebulstreit – als eine Wundergeschichte, wobei Lk die Blindheit bei der Charakterisierung des Hilfsbedürftigen ausfallen lässt.

Die andere Blindenheilung im MkEv ist Mk 10,46-52. Da der Blinde mit Namen genannt ist und da eine enge Verflechtung der Geschichte in diesem Zusammenhang zu erkennen ist, ist es kaum möglich, eine ursprünglich erzählte Wundergeschichte als Grundlage zu erkennen. Daraus entsteht die Annahme, dass Mk 8,22-26 die frühere Urform der Blindenheilung enthält.²⁶ In der Perikope Mk 8,22-26 gehört *καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν* zur Redaktion, die die Einzelgeschichten in den geographischen und chronologischen Zusammenhang fügt.

Der ursprüngliche Schluss könnte das *καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὸν οἶκόν αὐτοῦ* sein, was dem *ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου* (2,11; 5,19) entspricht, wobei Mk das Geheimhaltungsgebot

²² BECKER, Johannes, *Das Evangelium nach Johannes*, Kap.1-10, (ÖTK 4/1), Gütersloh, Würzburg, 1991, S. 370.

²³ BROWN, Raymond E., *The Gospel According to John I-XII*, Anchor Bible 29, London/Dublin/Melbourne, 1966, S. 378.

²⁴ *Ibidem*, S.379.

²⁵ SCHNACKENBURG, R., *Johannesevangelium*, II, S. 309. Die Versuche, [bei der Blindenheilung in Joh 9,1-7] einen Zusammenhang mit den synoptischen Blindenheilungen herzustellen, haben keine Überzeugungskraft. Die zwei bei Markus überlieferten Berichte zeigen höchstens folgende Berührungspunkte: Beim Blinden von Bethsaida (8,22-26) gebraucht Jesus ebenfalls Speichel (V23); der blinde Bartimäus von Jericho (10,46-52) redet Jesus mit „Rabbuni“ (V 51) an, wie die Jünger bei Joh 9,2 mit „Rabbi“, und er wird als Bettler (προσάιτης) gekennzeichnet (Mk 10,46), wie es auch bei Joh 9,8 geschieht. Die Örtlichkeit und die Umstände sind jeweils ganz verschieden; auch ist nichts darüber gesagt, ob jene Blinden von Geburt an blind waren. Die übrigen Heilungen von Blinden bei Mt und Lk sind entweder nur summarisch erwähnt (Mt 11,5 = Lk 7,22; von daher Lk 7,21; ferner Mt 15,29f; 21,14) oder sekundär nachgestaltet (vgl. die zwei Blinden bei Mt 9,27-30 mit den zwei Blinden von Jericho Mt 20,29-34). Gegen die Annahme, dass Johannes nur allgemein das *Motiv* der Blindenheilung aufnimmt und eine neue Geschichte von besonderer Ausdruckskraft entwirft, um Jesus auf diese Weise symbolisch als das Licht der Welt darzustellen, dazu äussert sich Schnackenburg kritisch. Vgl. *Ibidem*, S. 309-311.

²⁶ So auch Bultmann. Vgl. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, S. 227-228.

(8,26) angehängt hat. Als Sich-Entziehen gilt *ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ*, das wohl im Zusammenhang mit dem Geheimhaltungsgebot zu verstehen ist und zur Redaktion gehört.

Nimmt man also an, dass Mk 10,46-52 die Vorlage für Mt 20,29-34 (= 9,27-31), Lk 18,35-43 ist bzw. Mk 3,20-30 für Mt 12,22-30 (Lk 11,14-23) und dass Mk 8,22-26 eine frühere Urform der Blindenheilung gegenüber Mk 10,46-52 enthält, kann die Perikope Mk 8,22-26 ohne Redaktion als die früheste Blindenheilung in den Evangelien angesehen werden.

Es ist auffallend, dass Mk 8,22-26 die früheste Blindenheilung in den Evangelien, und Joh 9,1-7 eine merkwürdige Gemeinsamkeit haben. In beiden Texten wird das Verb »πτύω« bei der Berührung des Hilfsbedürftigen verwendet. Das Verb πτύω kommt nur dreimal im NT vor: Mk 7,33; 8,23 und Joh 9,6. Davon zwei Male ausschliesslich bei einer Blindenheilung.²⁷

Für den Zusammenhang beider Texte findet man noch ein Indiz im Kontext. Betrachtet man zunächst die Stellung von Mk 8,22-26, so zeigt sich die Perikope als letzte Wundergeschichte vor dem Beginn der Passionsgeschichte.

Im näheren Kontext befindet sich eine »Mini-Komposition«, in der die Blindenheilung (Mk 8,22-26) und die Taubstummenheilung (Mk 7,31-37) einen Bogen bilden, in deren Mitte als Achse das Wort steht: »Habt Augen und seht nicht, und habt Ohren und hört nicht?« (Mk 8,18). In diesem Bogen werden offenbar Jes 6,9-10, Jer 5,21 und Ez 12,1 reflektiert, vor allem Jes 35,5: »Dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet werden«. Am Ende der Wundergeschichten veranschaulicht Mk die Vision Jesajas vom neuen Israel durch die beiden Heilungen²⁸.

Mk schliesst die Wundergeschichten mit der Blindenheilung mit Bezug zur Taubstummenheilung und zum zusammenfassenden Zitat aus Jesaja. Im Vorwurf Jesu ist die Haltung der Jünger bzw. der Menge deutlich sichtbar: „*Und er merkte das und sprach zu ihnen: Was bekümmert ihr euch doch, dass ihr kein Brot habt? Versteht ihr noch nicht, und begreift ihr noch nicht? Habt ihr noch ein verhärtetes Herz in euch? Habt Augen und seht nicht, und habt Ohren und hört nicht?*“ (Mk 8,17-18).

²⁷ Eine Heilung der Blindheit gilt im Allgemeinen in der griechischen Antike als unmöglich. Die Blindenheilung ist damals auf das Handeln der Götter direkt zurückgeführt oder überhaupt nicht vorstellbar. Berichte von Blindenheilungen mit *Speichel* ausserhalb des Neuen Testaments findet man in den Texten von Tacitus und Sueton. Vgl. Tacitus, *Historien*, S. 501-503 und Sueton, *Leben der Caesaren*, S. 423; In beiden Berichten findet sich die Blindenheilung durch Vespasian, die Ähnlichkeit mit Mk 8,22-26 hat; nicht nur im Sinne der Blindenheilung selbst, sondern auch durch den Gebrauch des Speichels bei der Berührung. Unterschiedlich sind aber die Zielrichtungen bei der Blindenheilung durch Vespasian und der Mk-Perikope. Vespasian wird in Unsicherheit hinsichtlich des Erfolgs der Blindenheilung geschildert. Er fürchtet den Fall des Misslingens und verlangt ein ärztliches Gutachten. Im Gegensatz zu ihm betreibt Jesus ohne Unsicherheit die Blindenheilung, die eigentlich nur Gott vollbringen kann. Es gibt keinen stichhaltigen Beweis für eine Abhängigkeit zwischen den beiden Blindenheilungen.

²⁸ Betrachtet man das Markusevangelium als eine zusammenhängende Erzählung, in der sowohl die Geographie als auch die Taten Jesu ein eigenes Gewicht haben, so ergibt sich für Mk 8,22-26 eine hohe Bedeutung als einer der letzten Szenen in den Wundergeschichten des Evangeliums. Stehen im ersten Teil des Markusevangelium (Mk 1,1-8,26) Heilungen, Dämonenaustreibungen und Wundergeschichten im Mittelpunkt, so ist auffallend, dass sie im zweiten Teil des Evangeliums (Mk 8,27-10,52) fast völlig (Ausnahmen: Mk 9,14-29; 10,46-52) und im dritten Teil (Mk 11,1-16,8) gänzlich fehlen. Dies entspricht dem geographischen Befund, da sich Jesus im ersten Teil in und um Galiläa, im zweiten Teil auf dem Weg nach Jerusalem, und im dritten Teil in Jerusalem befand. Insgesamt kommt dieser Perikope also zweifache Bedeutung zu, indem sie sowohl als die letzte Wundergeschichte im ersten Teil vorgestellt wird, als auch eine Komposition bildet, welche die Vision Jesajas spiegelt.

Trotz aller Wundertaten Jesu bleiben die Jünger im Nicht-Hören und Nicht-Sehen. Sie haben die Wundertaten Jesu gesehen, aber nicht verstanden, was sie gesehen haben. Sie haben die Reden Jesu gehört, aber nicht verstanden, was sie gehört haben. In der Taubstummheilung und Blindenheilung wird die Vision Jesajas reflektiert und von Jesus symbolisch verwirklicht, damit Nicht-Hörende hören und Nicht-Sehende sehen können.

Die gleiche Tendenz zeigt sich in der Reflexion von Joh 12,37-43. In dieser auf das ganze Wirken Jesu zurückblickenden Feststellung, dass die Menschen nicht an ihn glaubten, führt Johannes ein zweites Wort aus Jesaiah an, den Verstockungspruch: »Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, damit sie nicht etwa mit den Augen sehen und mit dem Herzen verstehen und sich bekehren, und ich ihnen helfe« (12,40). Die johanneische Blindenheilung selbst zeigt, was das bedeutet: »Und Jesus sprach: Ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen, damit, die nicht sehen, sehend werden, und die sehen, blind werden« (9,39).

Diesen theologischen Schwerpunkt findet man nicht unmittelbar in der Blindenheilung im Markusevangelium selbst (8,22-26)²⁹, aber doch im näheren Kontext. (Taubstummheilung – Achse – Blindenheilung). Haben Mk und Joh diesen theologischen Schwerpunkt unabhängig voneinander geschaffen? Gegen die skeptische Haltung vieler johanneischen Forscher³⁰ scheinen sich beide Heilungen nahe zu stehen.

Als Fazit, kann man sagen, dass der Blinde ein graduelles Wissen von Gottes Sohn erlebt. Vor seiner Heilung hat er Jesus nicht gesehen; nach seiner Heilung, auch nicht. Und trotzdem beginnt er Schritt für Schritt das Werk Jesu zu bekennen und auch auf dem Weg zum Glauben fortzuschreiten. Das wird sich in den folgenden Antworten offenbaren:

V.11	V.17	V.34	V.38
<i>Der Mann, der Jesus heißt, machte einen Teig,...</i>	<i>Der aber sprach: Ein Prophet ist er.</i>	<i>Wenn dieser nicht wäre von Gott, gar nichts könnte er tun.</i>	<i>Er aber sagte: Ich glaube, Herr; und nieder fiel er vor ihm.</i>
Jesus ist ἄνθρωπος.	Jesus ist ein Prophet.	Jesus kommt von Gott.	Jesus ist κύριος.

²⁹ Folgende Unterschiede zwischen den beiden Texten sind zu beobachten. Das Auftreten des Hilfsbedürftigen wird in Mk 8,23 von der Menge herbeigeführt, in Joh 7,1 trifft aber der Blinde Jesus zufällig. Jesus heilt den Blinden wegen der Bitte der Menge (Mk 8,22), aber in der johanneischen Perikope hat Jesus die Initiative in der Blindenheilung (Joh 9,3: „um die Werke Gottes offenbar zu machen“). Die Besserung der Blindheit wird in der Mk-Perikope durch zweimaliges Handauflegungen stufenweise gesteigert (Mk 8,24-25), in der johanneischen Perikope kommt aber der Blinde sehend zurück, nachdem er sich am Teich gewaschen hat (Joh 9,7). Die markinische Perikope schliesst mit dem Geheimhaltungsgebot (Mk 8,26), die johanneische Perikope aber entwickelt sich zu einer Auseinandersetzung mit den Juden (Joh 9,13-41; 10,19-21).

³⁰ Eine Ausnahme ist Bultmann. Er sagt, Joh 9,1-7 stamme aus Mk 8,22-26. Vgl. R. BULTMANN, *Die Geschichte*, S. 242.

INCORUPTIBILITATEA ÎN VECHIUL TESTAMENT. O ANALIZĂ DIN PERSPECTIVĂ ANTROPOLOGICĂ

DĂNUȚ JEMNA*

ABSTRACT. Incorruptibility in the Old Testament. An Anthropological Analysis. In the biblical anthropology of the Old Testament the concept of incorruptibility plays an important role in the establishment of a relationship between man's destiny and his need for redemption, between his aspiration towards God, towards eternity and the hope for a future life where the divine justice rewards man's deeds. The term of incorruptibility does not explicitly occur in the canonic texts of the Old Testament, still the idea of incorruptibility is also found in the Psalms. This term entered in the biblical literature through the sapiential texts and under the influence of the Greek thinking during the inter-testamentary period by means of the deuterocanonical books. *Aphtharsia* is a frequently used notion in these biblical texts designating God and man alike. This enables the shaping of a biblical anthropological vision which considers that the eternal destiny of man has a solid ground in the relation between its nature as a being created in God's image and likeness and God's way of being.

Keywords: *incorruptibility, anthropology, Old Testament*

Introducere

Termenul incoruptibilitate are origini vechi în literatura și filosofia greacă și în iudaismul inter-testamentar. Acesta ajunge în tradiția biblică prin intermediul a două cărți deuterocanonice din Vechiul Testament (VT): Cartea Înțelepciunii lui Solomon și 4Macabei. În cărțile canonice ale VT, termenul incoruptibilitate nu apare explicit, însă ideea de incoruptibilitate este sugerată prin diverse formule de opoziție și de negație aplicate stării de corupție sau căzute în păcat a omului. În cărțile deuterocanonice, termenul incoruptibilitate apare doar de șapte ori (Înt. 2:23, 6:18, 6:19, 12:1, 18:4 și 4Mac. 9:22, 17:12) în cele două forme ale termenului grec: ἀφθαρσία și ἄφθαρτος.

Conform Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words¹, ἀφθαρσία provine de la particula negativă α și de la verbul φθείρω (a ruina, a distruge, a corupe) și definește starea de totală libertate față de orice cădere, descompunere, disoluție, putrezire, declin, întrerupere, adică vizează o existență fără nici o formă de corupere. Conform aceleiași surse, termenul ἄφθαρτος se traduce prin "ceea ce nu este degradabil, coruptibil", adică este incoruptibil, nesupus stricăciunii.

* Doctorand în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă al UBB Cluj Napoca, danut.jemna@uaic.ro

¹ W.E. VINE, *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, Thomas Nelson, 1997, pp. 235-236.

În VT este dezvoltată îndeosebi ideea stricăciunii, care este tradusă în Septuaginta (LXX) prin *διαφθορά*, un termen care este opusul incoruptibilității. Stricăciunea se referă atât la starea de degradare a trupului, care după moartea omului se descompune, precum și la starea generală de degradare a omului aflat în păcat. Așa cum arată Sf. Ap. Pavel, accentul pe starea de stricăciune a omului este unul biblic și este specific pentru VT. Sublinierea cu privire la *διαφθορά* are în vedere revelarea stării de păcat a omenirii, implicațiile păcatului la toate nivelurile existenței, incapacitatea omului de a se mântui singur, faptul că direcția în care conduce păcatul este moartea.

În ciuda dominantei cu privire la starea de păcat a omului, în VT apare ideea incoruptibilității sau a nestricăciunii în cartea Psalmilor și în Profeți. Aceasta este legată de speranța profetică a mântuirii poporului ales și a neamurilor, a izbăvirii lor de sub puterea păcatului și a morții. Intervenția lui Dumnezeu în istorie este menționată de profeți prin ideea unui nou legământ cu omul (cf. Ier. 31:31-34) și a trimiterii unui Izbăvitor care să aducă mântuirea și să o facă stabilă (cf. Is. 53). Corelația temei izbăvirii cu cea a învierii este una slabă în VT: cu câteva aluzii în Psalmi, cu ceva dezvoltări în perioada exilică și post-exilică (cf. Dn. 12:1-3, Ez. 37:1-10). Din cartea Psalmilor, ne oprim în această lucrare asupra relației dintre înviere și incoruptibilitate, așa cum o sugerează Ps. 15 și asupra celei dintre mântuire și incoruptibilitate, conform Ps. 48.

Cărțile deuterocanonice ne arată că speranța învierii și nemuririi s-a dezvoltat într-un mod semnificativ în perioada inter-testamentară (cf. Mac. 1,2) și în prima parte a secolului I al erei noastre (cf. Înț. 2, 6; 4Mac. 9, 17), ca urmare a întâlnirii productive a iudaismului cu elenismul. Ocurențele termenului incoruptibilitate în Cartea Înțelepciunii lui Solomon și 4Macabei sunt puternic corelate cu aceste teme și permit construirea unor importante idei de factură antropologică. Dezvoltările cu privire la tema nestricăciunii din aceste cărți reprezintă o sursă pe care autorii NT² au utilizat-o în definirea incoruptibilității în relație cu destinul omului, participarea la viața lui Dumnezeu și răsplata divină.

Învierea și incoruptibilitatea în Ps. 15:9-11

Ideea de incoruptibilitate este construită indirect în Ps. 15 printr-o viziune antropologică biblică specifică VT. Reluând tema de la finalul Ps. 14: „cel care respectă legea lui Dumnezeu nu se va clătina în veci”, în v. 8 se afirmă încrederea profetului cu privire la prezența și la călăuzirea lui Dumnezeu în lume. Această experiență este trăită plenar, la nivelul întregii ființe. Așa cum se arată în v. 9: „inima se bucură, limba tresaltă și trupul se odihnește în

² Se poate susține ipoteza că la Sf. Ap. Pavel ideea de incoruptibilitate provine din tradiția sapiențială, așa cum este Cartea Înțelepciunii lui Solomon. A se vedea în special influențele asupra epistolei către Romani, cf. J.D.G. DUNN, *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary, vol. 38A, Word Books Publisher, Dallas, 1998; F.F. BRUCE, *Romans. An Introductory Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, vol. 6, Inter-Varsity Press, 2008.

liniște”, omul trăiește bucuria și împlinirea trăirii cu Dumnezeu în totalitatea sa³, în armonia dinamică a unui întreg. Formula δὲ καὶ folosită în relație cu trupul indică surprinderea poetului în această experiență cu Dumnezeu care îl cuprinde întru totul și îl conduce la deschiderea sa profetică din versetele următoare.

Un text de referință pentru incoruptibilitate în VT este pasajul profetic din Ps. 15:9-11. Acesta este construit pe o viziune holistă despre om și pe nădejdea autorului că lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu are în vedere omul în integralitatea lui. Așa cum bine observă Rotherham, elementul de surpriză plăcută din v. 9, care naște în același timp speranță pentru viitor, este legat de fragilitatea omului, de faptul că trupul este supus degradării, putrezirii, iar moartea duce la sfârșirea omului. Termenul „carne⁴” apare în VT în mai multe rânduri pentru a surprinde aceeași temă a slăbiciunii, vulnerabilității: Ps. 26:2, 77:39, 55:5 etc.

Ideea incoruptibilității din Ps. 15:9-11 este legată de această percepție asupra naturii omului și a stării sale căzute, iar în text este sugerată printr-o formulă negativă în v. 10:

ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν.
„Căci nu vei lăsa sufletul meu în lăcașul morților, nici nu vei îngădui ca dreptul Tău să vadă stricăciunea⁵”.

Speranța psalmistului în înviere este accentuată în text printr-o precizare dublă cu privire la trup și la suflet⁶, ceea ce întărește valoarea antropologică a textului. Restabilirea vieții omului vizează constituția sa de ființă compusă, care presupune sinteza în armonie a trupului și sufletului. În sens biblic, moartea omului înseamnă despărțirea, rupțura acestei unități dintre trup și suflet⁷.

³ În acest verset apar diferențe între textul masoretic și cel grecesc pe care autorii le speculează pentru a prezenta o trinitate antropologică aproape de cea din NT. Astfel, în loc de „limba mea”, textul masoretic folosește „slava mea”, care este asociată cu duhul omului. Un exemplu este comentariul lui J.B. Rotherham care susține tripleta: suflet (pentru „inimă”), duh (pentru „slavă”) și trup (pentru „carne”), cf. J.B. ROTHERHAM, *Studies in the Psalms*, vol. 1, College Press, Joplin, Missouri, 1970, p. 141. Un alt exemplu este K. Schaefer care identifică tripleta „inimă”, „suflet” și „trup” pentru a arăta cum întreaga persoană a poetului participă la experiența protecției divine și la încrederea pe care aceasta o oferă, cf. K. SCHAEFER, *Psalms*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2001, p.38.

⁴ A se vedea analiza cu privire la apariția acestui termen în Psalmi în H.J. KRAUS, *Theology of the Psalms*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 143-145.

⁵ În lucrare, pentru textele din Psalmi utilizăm traducerea Septuaginta (LXX), ediția Polirom, Iași, 2006.

⁶ J.F. Keil și F. Delitzsch sunt de părere că Ps. 15:9-11 este foarte apropiat ca temă de 1Tes. 5:23 și vizează aceeași speranță și așteptare a răscumpărării omului în totalitatea sa (trup și suflet), cf. J.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Old Testament Commentary, vol. 5, Psalms*, Hendrickson Publishers, 2006, electronic version, p. 185.

⁷ Termenul *nefes*, tradus în LXX cu ψυχή, înseamnă suflare, suflare de viață sau spirit al vieții, care admite în limbajul VT și înțelesul de suflet, cel care animă sau face pe cineva viu.

Textul vizează mai întâi credința profetului că sufletul său nu va rămâne în locuința morților⁸, că nu va fi lăsat, abandonat de Dumnezeu acolo. A doua precizare din text este mai eliptică: „nu vei îngădui ca dreptul Tău să vadă stricăciunea⁹ (putrezirea, starea de descompunere, de corupție)”. Expresia¹⁰ „să vadă stricăciunea” este un ebraism care înseamnă „să cunoască, să experimenteze sau să treacă prin procesul de degradare, de distrugere”. Credința autorului este aceea că Dumnezeu nu îi va abandona sufletul în Șeol și că trupul său nu va ajunge la putrezire, chiar dacă ar fi să guste moartea. Această speranță implică învierea și refacerea omului în armonia sa de ființă compusă, așa cum a fost creat de Dumnezeu.

Acest pasaj din Ps. 15:9-11 este reluat în NT ca un argument biblic al învierii Mântuitorului și al nestricăciunii trupului Său. La acest pasaj apelează pe rând Sf. Ap. Petru, în Fapte 2:23-31 (v. 31: „Mai înainte văzând, a vorbit despre învierea lui Hristos: că n-a fost lăsat în iad sufletul Lui și nici trupul Lui n-a văzut putreziciunea”) și Sf. Ap. Pavel, în Fapte 13:35-37 (v. 37: „Dar Acela pe Care Dumnezeu L-a înviat n-a văzut stricăciune”), în discursurile lor de apărare a credinței în Hristos și în înviere. Așa cum interpretează Sfinții Apostoli Petru și Pavel expresia „nu vei îngădui ca dreptul Tău să vadă stricăciunea”, aceasta trimite la ideea descompunerii trupului în țărână, după despărțirea de suflet. NT aplică acest pasaj Mântuitorului și învierii Sale a treia zi de la moartea pe cruce, astfel că trupul Său nu a intrat în procesul de degradare, ci s-a ridicat din mormânt. Această interpretare este susținută de aceeași corespondență dintre suflet și trup din v. 9. Odihna trupului înseamnă speranța învierii¹¹, chiar într-un termen scurt de la moarte, astfel încât acesta să nu cunoască stricăciunea, distrugerea.

Implicit, textul din Ps.15:9-11 trimite la ideea de incoruptibilitate, care se realizează prin intervenția lui Dumnezeu în ecuația morții și a procesului de distrugere. Opusul¹² corupției, stricăciunii, este starea de incoruptibilitate pe care profetul o nădăjduiește și o profețește nu numai pentru sine. Versetul 11 sugerează ideea incoruptibilității printr-o formulă pozitivă: „Mi-ai arătat căile vieții; mă vei umple de bucurie cu Fața Ta, și desfătare de-a dreapta Ta până la capăt”. Moartea, care aduce corupția și degradarea, are ca opus viața, care vine de la Dumnezeu, iar această viață este veșnică. Bucuria și desfătarea vieții cu Dumnezeu sunt opusul suferinței și neîmplinirii pe care le aduce existența căzută a omului și al cărei orizont este mormântul.

⁸ În VT termenul *Șeol* indică locul de așteptare al sufletelor celor care au murit (cf. Ps. 6:5, Is. 5:14) și nu corespunde viziunii grecești a Hades-ului, ca un tărâm subteran, loc de pedeapsă și de chin.

⁹ În textul ebraic este utilizat termenul *șahat*, care are în VT sensul de șanț, groapă (cf. Ps. 7:15, 9:15), mormânt (cf. Iov 33:22), dar și stricăciune sau corupție (Iov 17:4, Ps. 15:10, 48:11), precum și distrugere (cf. Ps. 54:26). În Ps. 16:10, în LXX, termenul este tradus cu *διαφθοράν*, care înseamnă stare de corupție, de stricăciune.

¹⁰ Comentatorii la Ps. 15 se împart în privința sensului termenului *șahat*, unii pledând pentru ideea de mormânt, groapă, iar alții pentru cea de corupție, cf. KAISER, W.C., Jr., *The Promise to David in Psalm 16 and its Application in Acts 2:25-33 and 13:32-37*, "Journal of the Evangelical Theological Society", Volume 23, 1980, pp. 219-231.

¹¹ Traducătorul Septuagintei în limba română comentează existența a două tradiții interpretative cu privire la pasajul din Ps. 15:9-11. Pe de o parte, se vizează mântuirea de la o moarte iminentă, iar pe de alta nădejdea nemuririi, cf. *Septuaginta*, vol. 4/1, trad. F. Băltăceanu, M. Broșteanu, Polirom, Iași, 2006, p. 69.

¹² În text apare un paralelism între „a vedea stricăciunea” și „a vedea viața”, care susține ideea implicită a incoruptibilității, care este viața veșnică.

Mântuirea și incoruptibilitatea în Ps. 48

Psalmul 48 este unul dificil de interpretat pentru că este unul dintre pasajele biblice cele mai nesigure asupra textului¹³ și cu diferențe mari între manuscrise, în special între textul masoretic (MT) și cel grec din LXX. În acest Psalm, se realizează o construcție antitetică în care se compară omul necredincios cu cel care își pune nădejdea în Domnul în privința răscumpărării și mântuirii. Ideea de bază a psalmistului este aceea că nici un om nu poate mântui pe altul, doar Dumnezeu poate mântui omul. Construcția¹⁴ psalmului și ideea sa centrală pot fi ușor legate de mesaje similare din Proverbe, dar și din învățătura Mântuitorului, cum ar fi parabola cu Lazăr și bogatul din Lc. 12. Psalmistul este ironic cu cei care se cred înțelepți și își pun speranța în averile lor și prezintă speranța celui credincios în înviere, în ieșirea din locuința morților.

În acord cu v. 8 (9 în unele traduceri), plata pentru răscumpărarea omului este prea mare ca să poată fi plătită de cineva vreodată, astfel că soarta omului este să ajungă în locuința morților. Conform TM, în versetul 10 (9 în unele traduceri) este utilizată o formulă care indică, atât neputința omului, cât și dorința sa de a trăi veșnic. Ca și în cazul Ps. 15:10, indiferent de traducerea adoptată, tema din v. 10 trimite indirect la ideea de incoruptibilitate. În comparație cu Ps. 15:10, aici textul arată destinul omului care nu își pune nădejdea în Dumnezeu, ci în lucrurile trecătoare, precum și neputința acestuia de a-și răscumpăra și mântui ființa prin propriile eforturi. În traduceri moderne după TM apar diverse formule, fie negative, fie pozitive, fie interogative, fie afirmative. Ideea centrală rămâne aceeași: omul „nu va trăi pe vecie, nu poate să nu vadă mormântul (stricăciunea sau putrezirea)”¹⁵. De asemenea, pasajul se poate traduce că omul „ar dori să trăiască veșnic și să nu vadă mormântul (stricăciunea sau putrezirea)”. Ideea de perisabilitate și de efemer a omului este sugerată în text prin succesiunea generațiilor și prin faptul că moartea pune capăt fiecărui om, indiferent de poziția și de realizările sale. Psalmul arată zădărnicia celor care se încred în bogăție, poziția socială și în toate realizările omului. Această încredere este falsă și nu aduce mântuire, ci moarte. Soarta acestor oameni este

¹³ Majoritatea comentariilor subliniază acest aspect și dificultățile întâmpinate de traducătorii moderni care au avut mereu de găsit o soluție lingvistică și teologică într-un text dificil, atât în LXX, cât și în MT. Un exemplu este J.H. WALTNER, *Psalms*, Herald Press, 2006, p. 246 sau D.J. ZUCKER, *The Riddle of Psalm 49*, „Jewish Bible Quarterly”, 33, 3, pp. 143-152.

¹⁴ D.J. Zucker consideră că Ps. 48, începând cu v. 6, este structurat în două seturi de câte 7 versete care reprezintă două seturi de întrebări și răspunsuri tematice în contrast: (7, 15), (8, 16), (9, 17), (10, 18), (11, 19), (12, 20) și (13, 21). În opinia autorului, în v. 10 este o întrebare „poate să trăiască veșnic și să nu vadă veșnic mormântul”? la care se dă răspunsul în v. 18: toți vor muri și nu vor lua nimic cu ei, cf. D.J. ZUCKER, *Op. Cit.*, p. 149.

¹⁵ În acest verset se utilizează același termen ebraic din Ps. 15:10, care poate fi tradus prin „corupție”, „stricăciune”, așa cum se întâmplă în unele traduceri moderne. De exemplu, versiunea King James traduce acest verset printr-o formulă pozitivă care arată dorința omului de a trăi veșnic și de a nu vedea stricăciunea: “That he should still live for ever, and not see corruption”. J.F. Keil și F. Delitzsch sunt de părere că v. 10 este o continuare a v. 9, acesta fiind o paranteză explicativă la v. 8, iar ideea din v. 10 vizează imposibilitatea omului de a ajunge la incoruptibilitate pe cont propriu, cf. J.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Op. Cit.*, pp. 439-440.

prezentată în v. 15: „ca pe niște oi sunt puși în sălașul morților, moartea îi va paște pe ei, și îi vor stăpâni pe ei cei dreپți: și ajutorul ce-l nădăjduiau din slava lor li se va învechi în sălașul morților.”

În versetul 10, textul din LXX are o formulă diferită de cea din textul ebraic pentru că îl vizează pe cel neprihănit, pe cel înțelept care își pune nădejdea în Domnul, însă aduce în discuție, ca și TM, ideea stricăciunii:

καὶ ἐκόπασεν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ζήσεται εἰς τέλος ὅτι οὐκ ὄψεται καταφθοράν¹⁶ ὅταν ἴδῃ σοφοὺς ἀποθνήσκοντας

„s-a trudit până în veac și va trăi până la capăt, căci nu va vedea stricăciunea, în timp ce-i vede pe înțelepți cum mor”.

Din text se observă că și în versiunea greacă se vizează indirect incoruptibilitatea, iar formula negativă are în vedere starea de nesticăciune a omului neprihănit, care își pune nădejdea în Domnul. Această variantă de traducere din LXX este parte a construcției antitetice a întregului psalm care se reia în mai multe rânduri, cum ar fi situațiile din v. 10-14 și 15-16. Într-adevăr, în v. 10 cel credincios este așezat în antiteză cu înțeleptul care se încrede în propriile resurse, dar care este sortit morții, pentru că înțelepciunea nu îl poate salva, pe când cel drept va trăi și nu va avea experiența stricăciunii.

Paralelismul din Ps. 15:10 cu privire la tema învierii poate fi regăsit și în Ps. 48, dacă se corelează textele din v. 10-11 și 15-16. Ideea de stricăciune și corupție este legată de constituția compusă a omului și de fragilitatea sa. La moarte, trupul ajunge în mormânt și putrezește, iar sufletul coboară în locuința morților. Conform v. 16, autorul își afirmă încrederea în Dumnezeu și nădejdea sa în mântuire, care presupune învierea, adică ieșirea din locuința morților și refacerea omului întreg:

λὴν ὁ θεὸς λυτρώσεται τὴν ψυχὴν μου ἐκ χειρὸς ἄδου ὅταν λαμβάνῃ με διάψαλμα

„Însă Dumnezeu îmi va răscumpăra¹⁷ sufletul din mâna sălașului morților, când mă va prinde”.

În Ps. 48, se arată clar că mântuirea omului este realizată de Dumnezeu, iar aceasta corespunde dorinței omului de perenitate, de viață veșnică, de incoruptibilitate, temă prezentă atât în TM, cât și în LXX. Chiar dacă Psalmul nu insistă cu detalii care să prezinte ce presupune procesul mântuirii, anumite elemente sunt sugerate implicit prin opozițiile care apar în text. Încercarea omului de a se mântui prin realizările lui, de a răscumpăra pe semenii săi prin aceste lucruri trecătoare este sortită eșecului. Această neputință a omului este cu atât mai mult accentuată de dorința lui de veșnicie, de a nu gusta moartea și putrezirea.

¹⁶ Termenul se traduce prin distrugere, corupere, stricăciune, moarte, cf. H.G. LIDDELL and R. SCOTT, *A Greek –English Lexicon*, Oxford University Press, 1996, p. 919. Traducerea sinodală nu surprinde ideea stricăciunii și are în v. 9 o formulă similară cu cea din TM care continuă ideea din v. 8 a neputinței răscumpărării realizate de om: „ca să rămână cineva pe totdeauna viu și să nu vadă niciodată moartea”.

¹⁷ Verbul utilizat de LXX este *λυτρόω*, care înseamnă a elibera prin plata unei răscumpărări, a răscumpăra, cf. Liddell – Scott, *Op. cit.*, p. 1067.

Opusul acestei încercări este opera mântuitoare a lui Dumnezeu. El este singurul care poate răscumpăra omul și singurul care poate da incoruptibilitatea. Mântuirea se bazează pe încrederea omului în Dumnezeu și ea presupune împlinirea destinului său: viața veșnică, incoruptibilitatea. Aceste aluzii sunt construite în text într-un limbaj simplu, direct, care concordă cu întrebările fundamentale ale omului aflat în lume (în special legate de suferință și de mântuire). Soluția biblică a mântuirii vizează omul integral, ca ființă compusă: trup și suflet. Moartea rupe unitatea lor, însă speranța mântuirii este în refacerea acestei unități prin înviere și trăirea în incoruptibilitate.

Destinul omului și incoruptibilitatea în Cartea Înțelepciunii lui Solomon

Cartea *Înțelepciunii lui Solomon* este atribuită de unii autori regelui Solomon, așa cum sugerează titlul, dar se pare că este un produs târziu¹⁸, din perioada domniei lui Caligula (37-41 d.H.). Pe linia lui Ieronim, există autori care susțin că această carte a fost scrisă de Filon din Alexandria, însă critica de specialitate a ajuns să identifice mai multe nume, inclusiv pe cel al lui Solomon. Cele trei părți ale cărții corespund unor abordări tematice din perspective diferite, însă tema înțelepciunii străbate întreaga carte. Prima parte (1-5), numită și „cartea eshatologiei”, are un puternic caracter etic, aducând în discuție dreptatea divină și destinul omului, a celui drept și a celui nedrept. În această secțiune, autorul face trimitere la tema nemuririi (3:4,8; 4:1) și a incoruptibilității (2:23), ca destin al omului care a săvârșit dreptatea și a respectat poruncile divine. Partea a doua (6-9) elogiază înțelepciunea, care este personificată și i se arată natura sa divină. Omul este invitat să caute înțelepciune, care este dătătoare de viață și oferă incoruptibilitatea (6:18,19). În partea a treia, se face o retrospectivă asupra istoriei poporului Israel (10-19) pentru a evidenția suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei și ideea că evenimentele din lume sunt sub autoritatea Sa. Duhul lui Dumnezeu cel incoruptibil este prezent în lume, iar vocația poporului ales este să răspândească lumina Sa incoruptibilă între popoare (12:1; 18:4). Elementele de antropologie din cartea Înțelepciunii lui Solomon apar în legătură cu întrebările pe care le ridică textul cu privire la destinul omului, implicațiile faptelor sale, mântuirea și natura relației sale cu Dumnezeu.

O primă ocurență a termenului incoruptibilitate în cartea Înțelepciunii lui Solomon este cea din cap. 2:23:

ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.
„Dumnezeu l-a zidit pe om pentru nestrucăciune (incoruptibilitate) și l-a făcut după chipul ființei Sale veșnice¹⁹”.

¹⁸ A se vedea introducerea la *Înțelepciunea lui Solomon*, în *Septuaginta*, trad. S. Bădiliță, intr. și note I. Costa, Polirom, Iași, 2007. Pentru textele din Înț. și 4Mac. utilizăm această traducere în limba română a textului din LXX.

¹⁹ Traducerea în engleză *King James version* arată astfel: „For God created man to be immortal, and made him to be an image of his own eternity”. Traducerea în română a Septuagintei adoptă varianta: „Dumnezeu l-a zidit pe om pentru nestrucăciune (incoruptibilitate) și l-a făcut chip al propriei sale veșnicii”, aducând în discuție diferența dintre manuscrise care utilizează fie *ἀϊδιότητος*, care indică veșnicia ca proprietate a ființei divine, fie *ἀϊδιότητος*, care se traduce „veșnicii”, cf. *Septuaginta*, trad. S. Bădiliță, Polirom, Iași, 2007, p. 178.

Pasajul face o trimitere explicită la Gen. 1:26-28 și realizează legătura dintre destinul omului și constituția sa de ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu²⁰. În Înt. 2:23, incoruptibilitatea este considerată o trăsătură²¹ a ființei lui Dumnezeu, în opoziție cu ființa omului, care este creată și supusă degradării. Sf. Atanasie cel Mare citează acest pasaj în lucrarea sa *Tratat despre întruparea Cuvântului* și arată că acest destin al omului poate fi atins doar prin păstrarea comuniunii cu Dumnezeu. Fiind creat, omul nu poate avea incoruptibilitatea²² în sine, dar poate beneficia de ea prin relația permanentă cu Dumnezeu.

Aceeași idee a distanței ontologice dintre om și Dumnezeu se poate desprinde și din următorul pasaj unde apare termenul incoruptibilitate, cf. Înt. 12:1:

τὸ γὰρ ἀφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν

„Duhul Tău cel fără stricăciune (incoruptibil) este întru toate”.

Despre Duhul lui Dumnezeu, textul acestei cărți afirmă că are această caracteristică a incoruptibilității. În schimb, lumea creată este dependentă de viața care vine de la Creator și nu are în sine nici viața, nici nestricăciunea. Numele dat lui Dumnezeu de „Stăpân iubitor de viață” (cf. Înt. 11:25-26) indică trăsătura de bază a economiei sale de a da omului căzut viața, de a-i oferi în dar incoruptibilitatea.

În viziunea autorului cărții Înțelepciunii lui Solomon, destinul omului este definit prin corespondența dintre natura lui Dumnezeu și constituția omului, care permite participarea la incoruptibilitatea ființei divine. Viața veșnică este scopul pentru care omul a fost creat, iar autorul cărții o echivalează cu incoruptibilitatea. Contextul în care se realizează această relație este legat de răspunsul pe care îl dă textul gândirii omului fără înțelepciune care crede că moartea înseamnă anihilarea, atât a trupului cât și a sufletului, cf. Înt. 2:3: „Când se va stinge, trupul nostru se va face cenușă, iar duhul se va risipi ca o firavă adiere”.

Dacă din om nu mai rămâne nimic după moarte, atunci cei care gândesc așa au temeul să îi provoace pe cei drepti să își arate nădejdea lor, dar și pe Dumnezeu să își arate puterea și să îi apere. Aflați sub presiunea celor răi, dreptilor le rămâne să își exprime credința în Dumnezeu, iar autorul cărții leagă această credință de nădejdea în nemurire, cf. Înt. 3:1,4: „Sufletele dreptilor sunt în mâna lui Dumnezeu și chinul nu se va atinge de ele”; „Și chiar dacă în ochii oamenilor au fost pedepsiți, nădejdea lor este plină de nemurire”.

Speranța într-o viață viitoare fără suferință, fără stricăciune nu este un refugiu într-o idee, ci este legată de credința într-un Dumnezeu viu și personal. În viziunea autorului, omul este destinat să trăiască etern, alături de Dumnezeu, într-o relație de iubire reciprocă (cf. Înt. 3:9b): „Cei credincioși vor rămâne lângă El în iubire, căci harul și îndurarea sunt pentru aleșii Lui”. Chiar dacă textul nu o afirmă explicit, se evidențiază o opoziție între credința

²⁰ Acest tip de relație reprezintă un fundament al gândirii teologice și antropologice a Sf. Irineu, care s-a folosit de cartea *Înțelepciunii lui Solomon*.

²¹ Această idee a incoruptibilității ființei divine nu este specifică VT, fiind o notă mai degrabă a textelor apocrife și a celor gnostice scrise la confluența dintre gândirea greacă și cea iudaică.

²² Sf. ATANASIE cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, V, Editura Institutului Biblic și de Misiune la BOR, București, 1987, pp. 94-95.

celor răi în pieirea trupului și sufletului și credința dreptilor în nemurire, a omului întreg, a sufletului și trupului împreună. Incoruptibilitatea, ca stabilitate și veșnicie a vieții, ca viață fără suferință și stricăciune vizează omul așa cum a fost creat, după chipul ființei eterne a lui Dumnezeu, adică omul integral: trup și suflet.

În relație cu Gen. 1:26-28 și Gen. 2:7, cartea Înțelepciunii lui Solomon face trimitere la demnitatea și la destinul omului în următorul pasaj din Înț. 10:1a, 2.a: „Ea însăși, pe cel dintâi l-a plămădit ca părinte al lumii... și i-a dat puterea de a stăpâni peste toate”. În acest pasaj, omul este numit pe rând ca „cel dintâi plămădit” (πρωτόπλαστον), „părinte al lumii” (πατέρα κόσμου) și „stăpân peste toate lucrurile”. Puterea și demnitatea împăratească a omului izvorăsc din înțelepciunea divină, care este dată de Duhul Sfânt al lui Dumnezeu (cf. Înț. 9:17). Legătura dintre această înțelepciune și incoruptibilitate este realizată în carte prin alte câteva pasaje, care aduc în discuție participarea omului la incoruptibilitatea ființei divine, așa cum vom arăta în continuare.

În cartea *Înțelepciunii lui Solomon* incoruptibilitatea vizează nu numai destinul final al omului, ci este o caracteristică la care are acces încă din istorie, prin participare la viața divină. Despre această participare se vorbește în pasajul din Înț. 6:17-19:

ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία φροντὶς δὲ παιδείας ἀγάπη, ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.

„Căci preaadevăratul ei început (al înțelepciunii) este dorința de învățătură, iar grija de învățătură este dragostea, iar dragostea este păzirea legilor ei, iar păzirea legilor ei este cheazășia nestricăciunii (incoruptibilității), iar incoruptibilitatea așează aproape de Dumnezeu²³”.

Versetul 19 din acest pasaj este citat de Sf. Irineu în cartea a IV-a a lucrării *Adversus Haereses* în contextul în care discută despre dependența omului de Dumnezeu și definește incoruptibilitatea ca supunere și ascultare a omului față de Dumnezeu²⁴. Această idee despre incoruptibilitate este prezentată în versetul 19: păzirea poruncilor înțelepciunii sau a poruncilor lui Dumnezeu este cheazășia incoruptibilității. De fapt, concluzia finală din Înț. 6:17-19 conduce la o definiție a incoruptibilității: experiența omului într-o relație intimă cu Dumnezeu. Participarea omului la incoruptibilitate înseamnă trăirea într-o relație de ascultare și dependență de Dumnezeu. Aceasta se realizează în iubire și deplină libertate și reprezintă concordanța omului cu destinul său, pe care îl împlinește încă din istorie prin apropierea de Dumnezeu, prin participarea la viața Lui.

²³ Acest pasaj reprezintă o structură care seamănă cu o serie de silogisme în care concluzia fiecăruia devine premisa celui alt, până se ajunge la concluzia principală dorită de autor, cf. A.P. HAYMAN, *The wisdom of Solomon*, in J.D.G. Dunn, J.W. Rogerson, ed., *Commentary on the Bible*, Eerdmans, 2003, p. 768.

²⁴ Sf. Irineu afirmă că a rămâne în supunere față de Dumnezeu înseamnă a avea viața, adică a avea incoruptibilitatea, iar permanența incoruptibilității este slava necreatului, este slava lui Dumnezeu, cf. IRÉNÉE de LYON, *Contre les heresies*, Sources Chretiennes, Les Editions du Cerf, Paris, *Livre IV.38.3*, 1965, texte et trad. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, C. Mercier.

De asemenea, pe aceeași linie cu Sf. Irineu de Lyon, Sf. Atanasie cel Mare citează din Înț. 6:18 pentru a surprinde caracterul muritor și stricăcios al naturii umane, pentru că omul este creat din nimic și este imperfect în comparație cu creatorul său. În ciuda acestei situații, prin păstrarea asemănării cu Dumnezeu, prin ascultarea de legea sa, omul poate participa la incoruptibilitate²⁵. Sf. Atanasie definește incoruptibilitatea ca viață trăită ca și Dumnezeu, după modelul său de existență. Pentru a susține această definiție, autorul apelează la Ps. 81:6-7.

Incoruptibilitatea este apropierea de Dumnezeu, este experiența care îl face pe om să se împărtășească din demnitatea Lui împăratească²⁶ și apoi să o exprime în viața veșnică, conform cu Înț. 6:20-21: „Astfel, dorința de înțelepciune duce la starea împăratească. Iar dacă vouă, regi ai popoarelor, vă plac tronurile și sceptrele, cinstiți înțelepciunea, ca să domniți pe veci.”

Vocația omului este aceea de a fi „stăpân al lumii”, însă aceasta presupune ascultarea de poruncile lui Dumnezeu, păstrarea înțelepciunii Lui. Într-o viziune de tip iudaic, Legea lui Dumnezeu este considerată veșnică, iar lumina sau înțelepciunea ei este incoruptibilă, cf. Înț. 18:4:

ἄξιοι μὲν γὰρ ἐκεῖνοι στερηθῆναι φωτὸς καὶ φυλακισθῆναι σκοτειοὶ οἱ κατακλείστοις φυλάξαντες τοὺς υἰοὺς σου δι' ὧν ἤμελλεν τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι.

„De aceea meritau să fie lipsiți de lumină și să fie închiși în întuneric, ei care îi țineau închiși pe fiii Tăi, aceia prin care avea să fie dată lumii nestrucăcioasa (incoruptibila) lumină a Legii”.

Astfel, ascultarea de poruncile lui Dumnezeu oferă lumina, adică viața veșnică, iar neascultarea îl face pe om să rămână în întuneric, adică în moarte. Ca și incoruptibilitatea, înțelepciunea nu poate fi dobândită de om prin puterile sale, ci îi este dată de Dumnezeu (cf. Înț. 8:21). Această caracteristică a gândirii autorului cărții Înțelepciunii lui Solomon este una profund biblică și nu are numai valențe soteriologice. Vocația omului de a trăi în lumină, de a avea viața veșnică și de a ajunge la incoruptibilitate reprezintă împlinirea destinului său așa cum l-a proiectat Dumnezeu. De aceea, istoria mântuirii²⁷ este în același timp istoria în care omul își realizează menirea și se împlinește ca om prin participare la viața divină.

Incoruptibilitatea ca răsplată (4 Mac. 9:22, 17:11-12)

Cartea *4Maccabei* se adresează evreilor care trăiesc în mijlocul tensiunilor generate de încercările de asimilare a comunităților iudaice care trăiesc între romani și greci. Autorul trădează o bună cunoaștere a limbii și culturii grecești²⁸, reușind să transmită adevărurile de bază ale Legii în limbajul filosofic și etic al epocii sale (scrisă probabil undeva după anul 63 d.H.

²⁵ Sf. ATANASIE cel Mare, *Op. Cit.*, IV, p. 94.

²⁶ Temele incoruptibilității și demnității împăratești au fost interpretate de anumiți autori ca o influență grecească a cultului lui Isis asupra autorului cărții *Înțelepciunii lui Solomon* și asupra intenției sale de a arăta că acestea sunt teme specifice și iudaismului, cf. A.P. HAYMAN, *Op. Cit.*, p. 768.

²⁷ Această idee este fundamentală în gândirea teologică și antropologică a Sf. Irineu. Istoria mântuirii nu se rezumă la rezolvarea problemei păcatului, ci actualizează vocația omului de a-și atinge destinul și se a se manifesta în acor cu statutul său de ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

²⁸ D.A. DESILVA, *4 Maccabees*, in J.D. Dunn, J.W. Rogerson, ed. *Commentary on the Bible*, Eerdmans Publishing, 2003, pp. 889.

și atribuită lui Iosephus Flavius). După un prolog (1:1-12), cartea se dezvoltă în două părți. În prima parte, autorul își prezintă tezele sale care arată cum poruncile Legii temperează pasiunile omului (1:13-3:18), iar în a doua parte ilustrează aceste teze cu exemple extrase din cartea 2 Macabei (3:19-18:24).

Această carte, ca de altfel și celelalte cărți ale Macabeilor, reprezintă un exemplu al înțelegerii iudaice conform căreia faptele oamenilor aduc cu sine consecințe și pot nuanța implicarea lui Dumnezeu în istorie. În contextul istoric al presiunii pierderii identității iudaice sub greci și sub romani, evreii au învățat lecția speranței în dreptatea lui Dumnezeu, a judecării lucrurilor și oamenilor după dreptate, a răsplătirii²⁹ faptelor și a vieții viitoare, a învierii din morți și a vieții veșnice. Accentul pe răsplată aduce în discuție temele nemuririi și nestrucăciunii, două caracteristici ale vieții viitoare la care cel drept nădăduiește.

Construcția tematică din 4Macabei are la bază capitolul 7 din cartea 2Macabei, unde se prezintă scena uciderii celor șapte frați care nu au renunțat la credința lor și nu au călcat Legea. Fiul al doilea, înainte de a fi ucis, își afirmă credința în înviere și în viața veșnică astfel (cf. 2Mac. 7:9): „dar Regele lumii ne va ridica la învierea vieții de veci pe noi care murim pentru legile Sale”. Al patrulea fiu susține același lucru înainte de martiriul său (cf. 2Mac. 7:14): „E de dorit să fii dat morții de către oameni când aștepti nădejdea de la Dumnezeu că vei fi înviat iarăși de El”. De asemenea, mama acestor tineri îi încurajează și susține cu tărie credința în înviere și că toate mădularele trupului pierdute în suferință vor fi primite înapoi la înviere (2Mac. 7:23): „Creatorul lumii, cel care a plăsmuit neamul omenesc și se află la obârșia a toate, El vă va dărui înapoi, în îndurarea sa, și duhul, și viața, pentru că voi le disprețuiți acum de dragul legilor lui”.

Autorul cărții 4Macabei reia scena uciderii celor șapte frați și reafirmă credința în nemurire. Chiar dacă accentul pe învierea trupului nu mai este la fel de puternic ca în 2Macabei, autorul susține existența eternă a sufletului într-o stare de fericire, cu cei din vechime și cu Dumnezeu (cf. 4Mac. 9:8, 10:15, 13:18, 17:18). În carte, se transmite ideea asumării suferinței și a martiriului, care sunt delegate de la Dumnezeu și au un scop mântuitor pentru popor (cf. 4Mac. 1:11, 17:19-23, 18:24). Prin asociere cu acestea, se prezintă și ideea răsplătirii eterne pentru faptele mărețe ale jertfirii de sine pentru credință și popor (cf. 4Mac. 7:18-19, 16:25).

Așteptarea și speranța dezvoltate de această carte în relație cu acceptarea martiriului au un puternic caracter antropologic. În acest context al prezentării martiriului celor șapte frați, textul cărții 4Macabei folosește de două ori termenul incoruptibilitate. Deși aici autorul nu mai reia discursurile explicite despre înviere a celor doi frați și al mamei lor, el apelează la ideea nestrucăciunii și o asociază cu cea a răsplătirii efortului luptei de a păstra credința, de a suferi pentru Legea Domnului. De asemenea, ideea incoruptibilității este legată de cea a învierii și a vieții veșnice. În 4 Mac. 9:22 se prezintă suferința celui deal șaselea fiu care a fost ars de viu, iar autorul leagă și interpretează tăria și rezistența tânărului de starea de incoruptibilitate a omului de după înviere:

²⁹ C.W. Emmet consideră că 4Mac. este o carte care combină ideile filosofiei grecești cu teme ale credinței religioase iudaice. Din perspectivă teologică, de departe cea mai importantă temă a cărții este credința într-o viață viitoare a răsplătirii și judecării, în conformitate cu faptele realizate în lume, cf. C.W. EMMET, *The Fourth Book of Maccabees*, MacMillan, New York, 1918, pp. xiv-xv.

ἀλλ' ὡσπερ ἐν πυρὶ μετασχηματιζόμενος εἰς ἀφθαρσίαν ὑπέμεινεν εὐγενῶς τὰς στρέβλας.
„Ca și cum în foc s-ar fi preschimbat spre nestricăciune (incoruptibilitate), el a îndurat
cu noblețe chinurile”.

Este greu de susținut că textul ar face aluzie la ideea antică stoică a focului purificator³⁰. Mai degrabă, avem în text o trimitere la starea de incoruptibilitate a omului de după înviere, când nu va mai fi suferință și stricăciune. Elogiul raționalității credinței care acceptă suferința³¹ și conduce la depășirea patimilor nu reprezintă o apologie a salvării de trup, așa cum o gândeste lumea antică greacă. Considerăm că viziunea iudaică holistă despre om se resimte în acest text, deși autorul lui a suferit o influență greacă substanțială. Martirii își oferă trupul ofrandă lui Dumnezeu, consideră suferința mântuitoare și cred că viața virtuoasă are o răsplată de la Dumnezeu. Acestea sunt accente biblice clare și nu încurajează o viziune greacă dihotomică despre om, despre valoarea superioară a sufletului³².

În 4Mac. se consideră că răsplata pentru lupta dusă de cei șapte tineri este incoruptibilitatea, cf. 4 Mac. 17:11-12:

ἀληθῶς γὰρ ἦν ἀγὼν θεῖος ὁ δι' αὐτῶν γεγενημένος. ἠθλοθέτει γὰρ τότε ἀρετῇ δι' ὑπομονῆς δοκιμάζουσα τὸ νίκος ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρόνιῳ.

„Cu adevărat luptă dumnezeiască a fost cea dusă de ei. Virtutea dădea premiile, încercându-le răbdarea. Răsplata izbânzii era nestricăciunea (incoruptibilitatea) într-o viață îndelungată³³”.

Tinerii și-au oferit trupurile pentru suferință, de aceea sunt demni să se facă părtași la moștenirea dumnezeiască (θείας μερίδος, cf. 4Mac. 18:3). Ca rezultat al vieții lor virtuozitate, mama și cei șapte fii au primit răsplata Celui veșnic, adică suflete curate și nemuritoare (ψυχὰς ἀγνὰς καὶ ἀθανάτους, cf. 4Mac. 18:23) de la Dumnezeu, pentru a trăi veșnic împreună cu strămoșii lor. Ei au murit în speranța învierii și incoruptibilității, a unei vieți eterne alături de Creatorul lor. Speranța incoruptibilității nu vizează doar sufletul omului. Deși cartea 4Macabei recuperează mai puțin din intensitatea crezului în învierea trupului din 2Macabei, ideea de răsplată păstrează viziunea despre incoruptibilitate, care admite o definiție în parametri biblici. Nestricăciunea are în vedere ființa compusă a omului, iar destinul său veșnic presupune aceeași constituție primită la creație.

³⁰ A se vedea nota la v. 22 din *Septuaginta*, trad. S. Bădiliță, Polirom, Iași, 2007, p. 655.

³¹ Există autori care văd în apărarea acestui tânăr o idee filosofică tipic elenă care consideră că instrumentele de coerciție fizică nu au efect negativ asupra minții și a facultății morale, cf. D.A. DESILVA, *Op. Cit.*, p. 896.

³² C.W. Emmet sesizează o legătură între 4Macabei și Înțelepciunea lui Solomon în privința accentului de tip grec asupra nemuririi sufletului și a locuirii sufletelor celor drepti cu Dumnezeu ca răsplată pentru credința și faptele lor, cf. C.W. EMMET, *Op. Cit.*, pp. xvi-xvii. Această relație este accentuată pe aceeași linie a criticilor care susțin completa elenizare a cărții 4Macabei și a pierderii valențelor sale biblice iudaice. Considerăm că această optică nu este întemeiată până la capăt, deși acceptăm că accentul textului se schimbă față de 2Macabei.

³³ Termenul utilizat aici este πολυ-χρόνιος și înseamnă existență îndelungată. Pentru uni critici acesta este destul de ambiguu și nu susține ideea vieții veșnice, după cum o indică și semantica unui alt termen frecvent utilizat în carte pentru a desemna viața viitoare: αἰών (eră, perioadă lungă de timp, generație), cf. 4Mac. 17:18.

Concluzii

Din perspectivă antropologică, analiza ideii de incoruptibilitate în Ps. 15, Ps. 48, Cartea Înțelepciunii lui Solomon și 4Macabei permite sublinierea câtorva concluzii:

a. prin speranța mântuirii și a unei vieți viitoare nestricăcioase, în aceste texte se afirmă constant concepția biblică holistă despre om. Această ființă compusă care sintetizează o dimensiune materială (trupul) și una spirituală (sufletul) și pe care o cunoaștem așa din experiența istorică este destinată ca întreg mântuirii și veșniciei împreună cu Dumnezeu.

b. incoruptibilitatea este conceptul care atenționează într-un mod consistent asupra stării de cădere și corupere a omului și a orizontului mântuirii. Căderea duce la moarte, ca sfârșire a întregului și ca degradare a trupului în pământ. Mântuirea presupune refacerea omului, adică învierea lui și izbăvirea din starea de stricăciune, ceea ce înseamnă dobândirea incoruptibilității.

c. prin ideea de incoruptibilitate, aceste texte construiesc o relație între constituția omului și destinul său final. Cheia de bază a acestei relații o reprezintă aplicarea simultană a incoruptibilității, atât pentru Dumnezeu, cât și pentru om. Această dublă ipostază a termenului permite conturarea unei viziuni antropologice biblice cu privire la destinul etern al omului exprimat în teologia patristică prin conceptul de *theosis*. Proiecția în prezent a acestui destin se realizează prin credința că tot ceea ce omul realizează în această lume definește identitatea sa și are efecte asupra vieții veșnice, care se deschide prin evenimentul învierii.

d. în cazul textelor deuterocanonice, întâlnirea dintre iudaism și elenism nu a însemnat o redefinire a ideii de incoruptibilitate în parametrii dualismului de tip platonice. Dimpotrivă, rezistența la asimilare a comunității iudaice a însemnat afirmarea continuă a promisiunilor Scripturii, accentuarea credinței în înviere și păstrarea concepției biblice despre om care nu aplică nestricăciunea sufletului, ci unității trup-suflet.

MILA DUMNEZEIASCĂ ȘI REÎNNOIREA SPIRITUALĂ A REGELUI DAVID

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

ABSTRACT. God's Mercy and King David's Spiritual Renewal. The purpose of this study is to show the importance of God's mercy in the process of spiritual rehabilitation of King David, a king who committed serious crimes in front of God. We tried to show all this by referring to the text of the 50th psalm. So, in order to do this, we took into consideration the historical context of the facts described in this penitential psalm. After the brief description of these historical details, we presented the way how the psalmist accuses himself, throughout some consecutive confessions, of making the crimes he made. Why is he doing this? Because he wants to point out the steps he made for his rehabilitation. During this part of the study, we brought into attention the reasons that determined David to choose the unconditional begging for mercy and we described the steps he followed for regaining the state of communion with God. The conclusions of our work, give the reader the possibility of understanding the important role of mercy in the rehabilitation of the human soul.

Keywords: *penitence, have mercy on me, mercy, to implore, spiritual rehabilitation, steps, Holy Fathers.*

Preliminarii

Cu toate că era un om cu o aleasă viață morală, regele și, totodată proorocul David a păcătuit grav înaintea lui Dumnezeu săvârșind adulter și omucidere (cf. 2 Rg. 11-12), după ce ajunsese la maturitate trupească¹ și spirituală². Pe lângă aceste păcate, regele și-a împietrit în așa fel inima, încât nici nu a sesizat cât de mult s-a îndepărtat de Dumnezeu. A fost nevoie de intervenția muștrătoare a profetului Natan, pentru a-i deschide ochii celui ce umblase până atunci fără prihană înaintea Domnului. Conștientizând gravitatea păcatelor sale, David și-a recunoscut vina și a cerut numaidecât revărsarea milei dumnezeiești ca semn al iertării prin

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

¹ Potrivit datelor istorice, David a păcătuit pe la mijlocul domniei sale, aproximativ în jurul anului 990 î.Hr. (dacă admitem că anii domniei davidice, fixați cu aproximație în cronologia biblică mai nouă, sunt 1010-970). În acest sens este necesar să ținem seama că Solomon i-a urmat pe tron la maturitate și încă nu fusese născut atunci când David păcătuisese. Pentru o cronologie mai detaliată vezi Alexandru ISVORANU, „Introducere în Psalmul 50,” *MO* 1-6 (1996): 74.

² David fusese până atunci, potrivit concepției Sfântului Ioan Gură de Aur, „un bărbat mare, care a atras asuprași *harul spiritual*, ce s-a întărit în vârsta tinereții, care s-a atins de porțile cerului, care a primit de sus *daruri și har*, care în războaie învingea, care mii de lupte a repurtat contra diavolului, cu înțelepciune, cu răbdare și cu smerenie.” Constantin ERBICEANU, „Continuarea explicării Psalmului 50 de Sf. Ioan Hrisostom,” *BOR* 1 (1909): 38.

stihurile emblematicului său psalm de pocăință. Intercalarea psalmului 50³ în contextul prezentat ar acoperi sincopa lăsată de textul sfânt⁴. Acolo ni se vorbește de iertarea lui Dumnezeu, dar nu și de pocăința lui David. Prin urmare, textul acestei rugăciuni penitențiale ne arată din ce motiv, Dumnezeu a acceptat pocăința lui David exprimată prin cuvintele: „Am păcătuit înaintea Domnului” (2 Rg. 12, 12). Având în vedere starea sufletească, plină de pocăință care reiese din psalm suntem îndreptățiți să credem că David s-a căit cu adevărat pentru greșelile lui.

Dacă mărturisirea sinceră a păcatelor a determinat iertarea Domnului, aceasta din urmă a trezit în sufletul psalmistului dorința reînnoirii spirituale. Însă din starea lui decăzută, David nu se putea ridica singur. Avea nevoie de sprijinul Celui care i-a oferit iertarea. Astfel că, a apelat la mila nemărginită a lui Dumnezeu, considerând că aceasta îi va curății inima întinată și îi va înnoi duhul în așa fel încât să simtă din nou bucuria mântuirii. Așadar, în cele ce urmează ne-am propus să evidențiem modul în care psalmistul renaște duhovnicește prin revărsarea milei dumnezeiești, pornind de la momentul asumării greșelilor sale. Considerăm că această abordare focalizată pe restaurarea interioară a omului căzut în păcat este binevenită și se poate înscrie în categoria studiile scripturistice care au menirea de a oferi repere și paradigme pentru viața duhovnicească a fiecărui om.

Asumarea păcatelor săvârșite

Încă din primele versete ale psalmului, regele dezvăluie motivul principal al invocării milei dumnezeiești când cere ștergerea păcatului pe care îl săvârșise și pe care și-l asumă în totalitate: „Dumnezeule [...] șterge fărădelegea mea⁵” (2). Folosirea unei particule posesive în structura termenului פְּשָׁעַי (*feșai*) – *fărădelegea mea* confirmă acest fapt⁶. Din același cuvânt reiese că David are în vedere nu numai păcatul adulterului, ci toate păcatele care erau în strânsă legătură cu acesta fiindcă termenul este la plural. Traducerile ulterioare care folosesc originalul grecesc sau latinesc scapă din vedere acest amănunt care lărgeste sfera păcatelor pentru care David cerea iertare, deoarece folosesc forma de singular a cuvântului. Fărădelegile incluse în acest termen sunt: adulter, tăinuire de păcat, îndemnare la desfrânare, nerecunoștință, întunecare a minții, adormire a conștiinței, complot, ucidere, persistare în păcat și depărtare de Dumnezeu⁷. Indicând această mulțime de păcate, Sfântul Ieronim motivează

³ Suprascrierea psalmului לְמִנְצַח מְזִמּוֹר לְדָוִד: בְּבוֹאֵי אֵלָיו נָתַן הַנְּבִיא כְּאִשְׁרָבָא אֶל־בֵּית־שֶׁבַע – „Starostelui cântăreților – un psalm al lui David. Când a fost la el proorocul Natan, după păcatul cu Batșeba.” B. 1936 – 51, 1-2) poziționează imnul în cadrul edenimentelor amintite.

⁴ Marvin TATE, „Psalms 50-100,” în *WBC 20* (Dallas: Word, Inc., 2002), 20. Cf. St. AUGUSTIN, „Expositions on the Psalms,” în *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 191.

⁵ În concepția lui Eftimie Zigabenu, David numește păcatul său fărădelege fiindcă el greșise ca o persoană *de altă seminție ce nu are lege*. EFTIMIE ZIGABENUL și NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, ed. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006), 596.

⁶ Mitchell DAHOOD, „Psalms,” în *AB 19b* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1966), 2-3.

⁷ Alexandru ISVORANU, „David – chip al pocăinței,” *MO* 3-4 (1995): 41.

opțiunea psalmistului de a cere ștergerea cu desăvârșire a acestora: „De vreme ce păcatul lui David a fost un nod împletit cu multe alte păcate, pentru aceasta, precum erau multe păcatele lui, așa ruga pe Dumnezeu să le șteargă cu mulțimea îndurărilor Sale, adică cu osebite chipuri ale milei Sale.”⁸.

Dacă în versetul anterior, David se roagă în general pentru păcatele sale, în versetul 3⁹ acesta imploră mila dumnezeiască pentru a fi spălat și curățit în special de fărâdelegea (און – *aon*) și păcatul (חממת – *hammat*) care au stat la baza compunerii psalmului¹⁰. O nouă asumare și recunoaștere a păcatului este făcută în următorul verset: „Că fărâdelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururea” (v. 4)¹¹. Aceasta nu reprezintă doar o nouă reafirmare a asumării făcute, ci vine cu o îmbogățire. David mărturisește conștientizarea reală a fărâdelegii sale, precum și aducerea aminte permanentă a greșelii săvârșite¹² ca nu cumva să uite cauza depărtării sale de Dumnezeu. Dorind să demonstreze că niciun cuvânt folosit de psalmist în acest text nu este de prisos, Sfântul Vasile cel Mare arată motivul pentru care David folosește două verbe (a spăla și a curăți) și cuvinte diferite pentru a descrie păcatul său: „Fărâdelegea pentru preacurvie are trebuință de spălare, iar păcatul pentru ucidere are trebuință de curăție¹³. Să se știe că păcatelor celor pe deasupra [obișnuite, superficiale] [subl. tr.] asemănându-se cu oarecare întinăciune, și care strică fața sufletului, spălare le trebuie, iar cele ce întru adânc se păcătuiesc din așezarea cea către răutate a celor ce le fac, cu sângele

⁸ SF. IERONIM, „Breviarum in Psalmos,” în *PL* 26, 972A-B.

⁹ „Mai vârtos mă spală de fărâdelegea mea și de păcatul meu mă curățește.”

¹⁰ Dragomir DEMETRESCU, „Psalmul 50 – Studiu exegetic-biblic III,” *BOR* 12 (1895): 813. Cf. Albert ANDERSON, *The Book of Psalms*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 393.

¹¹ „În măsura în care regret și gândesc la păcatul meu se pare că acesta este înaintea ochilor mei în fiecare ceas.” Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms* (Boston: Leiben, 2004), 385.

¹² Sfântul Ambrozie laudă atitudinea psalmistului de a-și ține vie imaginea căderii sale înaintea conștiinței. Subliniind faptul că puțini oameni au curajul să facă acest lucru, ierarhul milanez afirmă: „Căci cel fără minte se laudă cu rătăcirile lui și adăpostind păcatele vechi sub altele noi, consideră că nelegiuirile îi sunt de folos; de aceea el nu mai poate de bucurie când se gândește la crimele sale. Înțeleptul, însă, socotește că păcatul său lucrează împotriva lui și el consideră că, după rânduiala oștirilor vrăjmașe, greșelile în care a căzut se îndreaptă împotriva lui, întocmai ca niște vrăjmașii. La cel mai mic sunet, la cel mai neînsemnat zgomot, greșeala personală îi vine mereu în gând. Tot ceea ce este spus, tot ceea ce s-a citit, crede că se referă la el. [...] În orice clipă păcatul său bate la ușa conștiinței sale, neîngăduindu-i nici liniște, nici uitare. Întocmai ca un critic aspru, el se urmărește pe sine însuși într-o veșnică spaimă.”. SF. AMBROZIE AL MILANULUI, „Psalmul 50,” ed. Nicolae Neaga, *AB* 5-6 (1990): 62. Cf. DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, ed. Robert C. Hill (Boston: Liden, 2005), 166.

¹³ Sfântul Ambrozie are o interpretare diferită de cea a Sfântului Vasile. El consideră că fărâdelegea necesită mai multă grijă din partea lui Dumnezeu pentru că din ea izvorăsc păcatele, pe când acestea din urmă pot fi șterse prin fapte bune: „Fărâdelegea premerge, păcatul urmează. Fărâdelegea este rădăcina, iar greșeala este rodul aceleia; de aceea, se pare că răutatea și fărâdelegea pornesc de la ticăloșia cugetului, păcatul de la slăbiciunea cărnii. Fărâdelegea e mai gravă, întrucât ea este principiul păcatelor, păcatul e mai puțin grav. Prin urmare, fărâdelegea este iertată prin baia Botezului, câtă vreme păcatul îl putem acoperi prin faptele bune și lucrurile bune care îl pun într-o măsură oarecare la adăpostul aripilor.”. SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Psalmul 50*, 62-3.

potrivindu-se, de curăție au trebuință”¹⁴, de vreme ce acestea s-au imprimat adânc în ființa și sufletul omului.

După recunoașterea greșelilor și asumarea vinei pentru păcat, regele David face o mărturisire directă în care indică și persoana înaintea căreia a greșit (v. 5¹⁵). În mod normal ar fi trebuit să-l menționeze pe Urie Heteul și pe Batșeba, fiindcă față de ei a păcătuit, însă psalmistul consideră că el a greșit mai întâi înaintea lui Dumnezeu¹⁶. Acest mod de raportare nu este deloc greșit, deoarece în calitatea sa de suveran al poporului, David nu răspundea pentru faptele sale decât înaintea lui Dumnezeu¹⁷. Sintagma לְךָ יְהוָה (leka levaddeka) – Ție, numai Ție, care cuprinde de două ori pronumele personal ție arată în chip exclusiv pe cel căruia îi era adresată cererea de iertare¹⁸, persoana înaintea căreia faptele săvârșite de el erau rele. „Ce este aceea ce zice David – se întrebă Sfântul Ioan Gură de Aur? Sunt împărat, de Tine m-am temut numai, eram împărat și nu mă temeam de cel nedreptățit, era soldatul meu [...] Dar mă îngrijesc de tine să nu-mi ceri socoteală. Ție unuia am păcătuit și păcatul înaintea Ta l-am făcut. M-am bucurat de multe și mari daruri din partea Ta, zice, și Ți-am răsplătit darurile cu fapte dimpotrivă, cele interzise de lege am îndrăznit a înfăptui. Nu zic aceea că pe Urie nu l-am nedreptățit, l-am nedreptățit pe acela și pe femeia lui am pângărit-o, iar cea mai mare fărădelege am făcut-o lui Dumnezeu, care m-a ales și m-a făcut împărat. Bine m-am exprimat că păcatul înaintea Ta l-am făcut. Aceasta o spune și istoria, căci s-a văzut, zice, faptul păcatului înaintea Domnului.”¹⁹.

¹⁴ Folosindu-se de o comparație uzuală, episcopul Isihie motivează cuvintele psalmistului astfel: „Precum haina cea puțin întinată cu lesnire se spală și se curățește, iar cea mult și de multe întinată are trebuință de o spălare mai sânguincioasă și mai cu osteneală, așa și sufletul: cel ce o dată a și măsurat [judecat] [subl. tr.] sau a păcătuit, cu măsurată pocăință se curăță, iar când păcatele lui se fac multe și cumplite, nu oricum trebuie a se face pocăința, ci cu multă osteneală și cu fapte bune. Și bine a numit păcatul fărădelege, vrând să arate cum că nici lui nu-i era cu neputință a călca legea, cu toate că era împărat, că a greșit Împăratului Celui mai înalt decât toate.” Cf. Sf. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea I*, 598-9.

¹⁵ „Ție unuia am greșit și rău înaintea Ta am făcut, așa încât drept ești Tu întru cuvintele Tale și biruitor când vei judeca Tu.” A. Weiser subliniază faptul că psalmistul dă dovadă prin această mărturisire de o înțelegere concretă a greșelilor sale. Arthur WEISER, *The Psalms: A Commentary*, ed. Herbert Hartwell (Philadelphia: Westminster Press, 1962), 403.

¹⁶ Hermann GUNKEL, *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 222. Cf. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, 385.

¹⁷ „El a fost rege și nicio lege nu-l obliga personal, căci regii scapă din legăturile care judecă greșelile noastre. Într-adevăr niciun rege nu este destinat unei pedepse, ocrotiți cum sunt prin puterea pe care le-o acordă Puterea supremă. El însă n-a păcătuit, împotriva unui om, pentru că el nu este supus pedepsei din partea nici unui om. Dar cu toate că, ocrotit prin Puterea supremă, el era totuși supus lui Dumnezeu prin evlavie și credința sa, se consideră supus legii lui Dumnezeu, nu-și putea tăgădui păcatul său și în calitate de vinovat, el l-a mărturisit cu durere, știind că el este ținut de obligații cu atât mai strânse cu cât mai mari îi erau îndatoririle.” Sf. AMBROZIE AL MILANULUI, *Psalmul 50*, 63-4.

¹⁸ C. Westermann subliniază faptul că această manieră de mărturisire a greșelilor are în subtratul ei interior o puternică rugăciune de cerere. Claus WESTERMANN, *Praise and Lament in the Psalms*, ed. K. Crim și R. Soulen (Atlanta: John Knox Press, 1981), 185.

¹⁹ Constantin ERBICEANU, *Continuarea explicării I*, 41-2.

Într-o scolie la comentariul Sfântului Chiril al Alexandriei, părintele Stăniloae subliniază durerea cumplită pe care David o simțea când rostea aceste stihuri penitențiale, suferință care poate fi aplicată tuturor celor ce doresc să se fugă de păcat. El afirmă că în acțiunea de mărturisire a păcatului și în voința de dezlipire de fărădelege există o durere mare împletită cu o plăcere irezistibilă sufletului omenesc. Aceste două fapte provoacă mila lui Dumnezeu în condițiile în care acestea sunt făcute cu sinceritate. Dumnezeu vine în întâmpinarea omului, își revarsă milostivirea Sa și-l învăluie cu darurile Duhului Sfânt pentru a întări voința celui ce caută îndreptarea și pentru a compensa durerea cauzată de răul de care nu se poate despărți²⁰.

Invocarea propriu-zisă a milei dumnezeiești

Căzut în păcat, David nu a mai avut curajul să ceară dreptatea lui Dumnezeu, după cum o făcuse de multe ori²¹, nici măcar nu îndrăznise să-l numească *Dumnezeul meu*²², ci a cerut milostivire dumnezeiască. Sintagma *hanneni Elohim*, utilizată frecvent în iudaism și ulterior în creștinism²³, exprimă dorința pentru o acțiune favorabilă și benefică ce invocă, de obicei, răspunsul unei persoane superioare către una inferioară (cf. 2 Rg. 12, 22; Iov 19, 21; 33, 24)²⁴. Prin aceasta regele cerea o favoare nemeritată din partea lui Dumnezeu și implicit recunoașterea sa²⁵. În opinia lui Rabi Solomon, această rugăciune este singura soluție care i-a rămas lui David²⁶. David știa că Dumnezeu este cuprins de milostivire atunci când vedea chipul Său întinat în omul căzut²⁷ și, de aceea, a făcut apel la mila, nu la judecata Sa.

²⁰ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor VIII (50-62),” ed. Dumitru Stăniloae, *MO* 1 (1991): 471.

²¹ Pss. 25, 1, 11-12; 7, 3-4, 8; 25, 1-2; 34, 22-23.

²² „El nu zice *Dumnezeul meu*, fără îndoială că se găsea nevrednic de a vorbi astfel. El considera enormitatea crimei sale și mărirea lui Dumnezeu: această considerațiune îi inspiră o temere, care nu-i permitea de a se apropia de Dumnezeu, cu atâta încredere, ca [atunci] [subl. ns.] când era credincios.” Gherasim TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, vol. 1 (București: Tipografia „Gutenberg” Joseph Göble, 1896), 608. H. Spence-Jones sesizează în faptul că David nu folosește numele Yahwe (pecetea Legământului) când se adresează lui Dumnezeu, ci Elohim, un nou semn care indică reținerea psalmistului de a i se adresa direct Henry SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Psalms*, vol. 1 (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 393. Cf. *Comentariu atonit la Psalmul 50*, ed. Ignatie Monahul (București: Anastasia, 1996), 20.

²³ Erhard GERSTEMBERG, *Psalms*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1988), 214-5.

²⁴ Marvin TATE, *Psalms*, 20.

²⁵ Erhard GERSTEMBERG, *Psalms*, 213.

²⁶ Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A commentary* (Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1938), 137.

²⁷ Sfântul Vasile cel Mare definește mila ca un simțământ pe care îl avem față de cei dragi care se găsesc, fără să merite, într-o stare umiltoare. Astfel că ne e milă de cel bogat care a ajuns în mare sărăcie, de cel sănătos care este bolnav de moarte sau de cel ce se bucurau de frumusețea și tinerețea trupului și au căzut în patimi rușinoase. Raportând acest simțământ la Dumnezeu, ierarhul capadocian, afirmă că „Dumnezeu ne miluiește văzându-ne ce am ajuns prin cădere, neslăviți și umiliți din ceea ce-am fost [...] pentru că și noi eram odinioară slăviți, datorită viețuirii noastre în rai. Pentru asta Dumnezeu l-a strigat pe Adam cu glas plin de milă: *Adame, unde ești?* Cel Ce știe toate nu căuta să afle, ci voia ca Adam să înțeleagă ce a ajuns din ceea ce era. *Unde ești?* în loc de: *În ce cădere ai ajuns de la o atât de mare înălțime!*”. Sf. VASILE CEL MARE, „Omilii la Psalmi,” în *PSB* 17, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1986), 342. În consonanță cu interpretarea vasiliană, Sfântul Chiril afirmă că „Dumnezeu se milostivește de firea omului plecată spre păcat” (*Tâlcuirea psalmilor VIII*, 54).

Sfântul Vasile îl prezintă pe Dumnezeu ca pe un judecător care vrea să miluiască și să împărtașească omului din îndurările Lui. „Dacă după păcat te va găsi umilit, cu inima zdrobită, cu lacrimi multe pentru faptele tale rele, dacă te va vedea că dai pe față, fără să te rușinezi, pe cele ce le-ai făcut în ascuns, că rogi pe frați să te ajute să te vindeci, dacă te vede că ai ajuns într-adevăr vrednic de miluit, îți dă din belșug milostenia Lui; dar dacă inima îți rămâne nepocăită, cugetul mândru, dacă nu crezi în veacul ce va să fie, dacă nu te temi de judecată, atunci folosește cu tine judecata [...] Dumnezeu folosește milostenia cu cei ce se pocăiesc, dar folosește și judecata cu cei îndărătnici.”²⁸

Prin urmare, nimic nu putea să atragă atât de bine mila lui Dumnezeu ca mărturisirea sinceră a tuturor păcatelor²⁹. Și fiindcă acestea erau grave a cerut milostivirea incomensurabilă a Stăpânului. Originalul grecesc subliniază explicit acest lucru folosind în plus față de cel ebraic adjectivul *μεγα* (mare), cuvânt doar subînțeles în textul ebraic ce urmează prin cuvintele *רַב* (*rob*) – *mulțime*³⁰. Comentariile Sfinților Părinți la acest verset scot în evidență, aproape în unanimitate, necesitatea unei milei dumnezeiești mai mari fiindcă David nu era doar un om de rând, ci era însuși împăratul poporului ales³¹. Amintim în text doar două: opinia Sfântului Ioan Gură de Aur fiindcă pare a fi cea mai explicită: „Psalmistul a zis *după mare mila Ta*. A zis *mare*. A spune cât de mare nu știu. Știu atât numai că este mare. Să o măsoar însă nu pot. Să o pricep nu ajung. Nu știu mărimea milei. Minte nu o poate înțelege, limba n-o poate tâlcui, văd doar că roada milei este mare. Pentru că de n-ar fi fost așa, puțin s-ar fi mântuit”³² și

²⁸ SF. VASILE CEL MARE, *Omilia la Psalmi*, 250.

²⁹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor VIII*, 54.

³⁰ Dragomir DEMETRESCU, „Psalmul 50 – Studiu exegetic-biblic II,” *BOR* 11 (1895): 735-7.

³¹ Sfântul Atanasie cel Mare zice: „Pentru păcat mare, mila cea mare a lui Dumnezeu se roagă să o dobândească, că de mare iubire de oameni au trebuință păcatele cele mari” (Cf. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea I*, 597); Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă: „De aceea și David se roagă să se reverse spre sine toată mila, tot izvorul îndurărilor. Căci precum, a cerut mărimea milei, așa și mulțimea îndurărilor, deoarece păcatul era mare și nu-i putea fi șters altfel, decât împărțându-se de o iubire de oameni corespunzătoare” (*Tâlcuirea psalmilor VIII*, 54); Sfântul Augustin semnaleză că doar cel care a făcut fărădelegi mari cere mare milă și că David avea nevoie de mare milă pentru că păcatul lui nu a fost făcut din ignoranță, ci atunci când avea deplina cunoștință a maturității sale (*Expositions on the Psalms*, 191); Teodoret de Cir susține că: „Pentru că rănilor mari au trebuință de doctorii deopotrivă – și cel ce a căzut în cumplită boală are trebuință de mai multă purtare de grijă, și celui ce a greșit mari greșeli, îi trebuie multă iubire de oameni – de aceea și marele David se roagă ca toată mila să se verse asupra lui, să se deșerte tot izvorul îndurărilor peste rana păcatului, că într-alt fel n-ar fi fost cu puțință să se șteargă urmele acestuia. Și după cuviință numește greșeala *nelegiuire*, că are îndoita călcare de lege.” (TEODORET DE CIR, *Tâlcuirea celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, ed. PS. Iosif al Argeșului (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 147); Eftimie Zigabenu susține: „*Miluieste-mă*, zice, după vrednicia milei Tale celei mari, fiindcă tare foarte am greșit. Și precum eu am făcut foarte mari păcate, așa și Tu, cu mare milă, miluieste-mă.” (*Psaltirea I*, 597); iar Sfântul Varsanufie în dialogurile sale semnaleză: „Căci se poate dobândi puțină milă. Dar se poate dobândi și multă milă. Iar David a ales-o pe cea mare (Ps. 50, 1). Deci cel ce o vrea pe cea mare, o va afla prin smerenie și blândețe și răbdare și prin alte daruri asemănătoare.” (VARSANUFIE ȘI IOAN, „Scrisori duhovnicești”, *Filocalia* 11, ed. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 147).

³² SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Cuvânt despre pocăință. Psalmul 50,” ed. Nicolae Neaga, *MA* 4 (1988), 23.

interpretarea Sfântului Chiril al Alexandriei care vede în aceste două cuvinte harul lui Dumnezeu revărsat prin Hristos³³. Lăsând deoparte, deocamdată, substratul mesianic al textului, din această viziune reiese că revărsarea milei este identică cu reaşezarea celui căzut în har.

David cere să fie miluit în concordanță cu cele două calități ale perfecțiunii dumnezeiești: mila (חֶסֶד – *hesed*) și cu mulțimea îndurărilor (רַחֲמִים – *rahamim*)³⁴. În timp ce ultimul termen face trimitere la sentimentele pline de dragoste ale unei mame față de copilul ei (cf. Is. 47, 5-7), cuvântul *hesed* se referă mai mult la o obligație asumată de o persoană în vederea oferirii ajutorului unei alte persoane care de cele mai multe ori este dependentă de cea dintâi. În acest context, psalmistul apelează la milă pe baza bunătății lui Dumnezeu care de bună voie Și-a asumat obligația continuă de a izbăvi din orice, inclusiv din păcat, pe cel pe care îl veghează. „Tot ce am – zice David potrivit lui Rabi Gamliel HaCohen – mi-ai oferit prin binecuvântarea Ta nemărginită, și aceasta nu este o răsplătire a faptelor mele, ci o revărsare a visteriei milostivirii Tale pe care eu nu o merit.”³⁵ Bineînțeles că David nu avea puterea să obțină cu forța mila dumnezeiască, dar avea posibilitatea să o ceară în virtutea motivelor pe care le-a invocat în tot cuprinsul psalmului³⁶. Sfântul Ioan Gură de Aur semnalează faptul că revărsarea milei dumnezeiești se face, totuși, în urma unei efort pe care omul îl face din dorința sa sinceră de a se apropia de Dumnezeu și de a părăsi viețuirea sa păcătoasă.³⁷

Conștient de ruptura produsă între el și Dumnezeu prin păcatele săvârșite, David nu putea începe rugăciunea sa cu un cuvânt de laudă, știindu-se prea păcătos și necurat și nici n-a avut curajul să mulțumească pentru binefacerile primite, pentru ajutorul dat, ci nu cere decât milă și aceasta recunoscând că la Dumnezeu este singura liniștire, scăpare și iertare, pentru că El nu vrea moartea păcătosului, ci îndreptarea lui.

Revărsarea milei și etapele restaurării spirituale

Având în vedere faptul că în momentele alcătuirii acestui psalm, regele David era deja încredințat de iertarea dumnezeiască (cf. 2 Rg. 12, 13), cererile exprimate de el aici sunt mai degrabă niște încercări de intuire a modului în care Dumnezeu a hotărât să-i restaureze ființa răvășită de păcat. Prin urmare, cerințele acestuia expuse în cadrul versetelor 8-18 pot fi considerate niște etape progresive de vindecare a celui care a cerut revărsarea milei asupra sufletului său chinuit de remușcări³⁸. Primul stadiu este inspirat cel mai probabil din ritualul iudaic de purificare a persoanei ce fusese bolnavă de lepră care aducea la altar

³³ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor VIII*, 55.

³⁴ Dragomir DEMETRESCU, *Psalmul 50. Studiu exegetic-biblic* (București: f. ed., 1897), 26.

³⁵ Gamliel (HaCohen) RABINOWITZ, *Tiv HaTehillos. The essence of Praise. A commentary on Sefer Tehillim* (Jerusalem: Feldheim, 2005), 34.

³⁶ Marvin TATE, *Psalms*, 21-2.

³⁷ Constantin ERBICEANU, „Continuarea explicării Psalmului 50 de Sf. Ioan Hrisostom,” *BOR* 1 (1909): 147. Vezi alte repere patristice pentru interpretarea acestui text în *Anexa 6*.

³⁸ Mircea BASARAB, „Psalmul 50 (51). Ideea de rugăciune și jertfă,” *ST* 7-8 (1961): 417. Cf. Konrad SCHAEFER, *Psalms* (Collegewille: The Liturgical Press, 2001), 129.

o jertfă de răscumpărare și care, după sacrificiu, era stropită de șapte ori cu isopul³⁹ îmbibat în sângele păsării înjunghiate la apă curgătoare pentru a fi curățită (Lv. 14, 5-7). Asemănându-și necurăția sa suflească cu cea a unui lepros⁴⁰, David cere în chip simbolic curățirea și implicit confirmarea vindecării sale înaintea poporului. Dacă de obicei leproșii se adresau pentru acest ritual de purificare preoților, regele, având o idee superioară spiritualității acelei vremi, cere reabilitare direct lui Dumnezeu, de la Cel înaintea căruia greșise de fapt⁴¹. Cea de-a doua parte a versetului⁴², alcătuită după regulile paralelismului sinonimic, este menită să evidențieze și mai mult efectele intervenției divine. În mentalitatea iudaică, Dumnezeu avea capacitatea de a ierta păcatul omului indiferent de gravitatea lui și de a-l curăți în așa fel încât nici măcar albul zăpezii să nu covârșească strălucirea și luminozitatea sufletului purificat de greșeli (cf. Is. 1, 18)⁴³. În interpretarea lui Diodor din Tars, David a dorit să sublinieze prin aceste cuvinte mărinimia extraordinară a bunătății lui Dumnezeu care prin mila Sa a purificat pe cei incapabili să se curețe pe ei înșiși de păcate⁴⁴, iar după cuviosul Eftimie „David proorocește, prin cuvintele acestea, despre sine, cum că se va ierta păcatul lui mai desăvârșit, și că pentru iertarea aceasta i se va umple inima de bucurie, deoarece legea curăță, prin stropirea cu isop pe cei care se spurcau [prin păcat] [subl. ns.]”⁴⁵.

Curățirea și spălarea de păcate aveau să devină pentru David un prilej de bucurie și veselie, după cum observăm în versetul 9⁴⁶. Folosirea celor două sinonime (שִׂשׂוֹן – *sason* și שִׂמְחָה – *simha*) subliniază bucuria sa extremă, veselia cea mare, pe care acesta o va

³⁹ Isopul (*Hyssopus officinalis*) este o plantă aromatică ce crește în Egipt și Palestina, sub formă de tufă, din care se ridică tulpini tari și lemnoase, cu frunze groase ce pot reține ușor apa, calitate ce o face adaptată ritualurilor de stropire-purificare (cf. Is. 12, 22; Nm. 19,6). Datorită acestei întrebuințări, isopul prefigura și o curățire interioară a celui stropit. Alois BULAI et al., *Psalmlii. Traducere, note și comentarii* (Iași: Sapienția, 2005), 193. Cf. Mircea CHIALDA, *Sacrificiile Vechiului Testament* (Caransebeș: Tiparul Tipografiei Diecezane, 1941), 467. Sfântul Chiril aseamănă lucrarea Duhului Sfânt cu isopul, „fiindcă se spune că isopul este o plantă foarte caldă și are o lucrare de absorbire. De aceea, doctorii o prețuiesc ca putând absorbi necurăția din intestine și subția umflăturile apărute și grosimea formată din felurite sucuri, pentru tărirea căldurii naturale aflată în ea. Deci arată indirect lucrarea Sfântului Duh ce are loc în noi, al cărui har ne face fierbinți cu duhul și topește toată pata din noi, pătrunzând în noi în chip nevăzut ca un foc.” SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor VIII*, 57.

⁴⁰ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, 386.

⁴¹ Dragomir DEMETRESCU, „Psalmul 50 – Studiu exegetic-biblic IV,” în *BOR* 4-5 (1896): 436-7. Cf. Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. 2 (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2010), 198.

⁴² „Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți; spăla-mă-vei și mai vârtos decât zăpada mă voi albi.”

⁴³ Pentru Teodoret de Cir, ultima parte a versetului reprezintă o prefigurare a botezului creștin, deoarece doar prin acesta se pot ierta și șterge păcate atât de grave: „Am trebuință – zice David – de darul botezului, ce va să se dea tuturor oamenilor, căci acela singur poate să mă spele cu de-adinsul și să-mi dea albeața zăpezii. Iar că isopul nu dădea nicio lăsare a păcatelor e lesne a ne învăța din Scripturile lui Moisi. Că *Legea* nu îl curăța cu stropiri împrejur pe ucigașul de oameni, pe tâlhar și pe hoțul de nunți străine, ci îl supunea sub pedepsele cele mai de pe urmă. Deci isopul este închipuirea altor lucruri, amintind că în Egipt au stropit pe praguri sângele oii cu mănunchi de isop, scăpând din mâinile pierzătorului.” (*Tâlcuirea psalmilor*, 149).

⁴⁴ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, 168.

⁴⁵ EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea I*, 604.

⁴⁶ „Dă-mi prilej de bucurie și de veselie, ca să se bucure oasele pe care le-ai zdrobit” (B. 1936 – 51, 10)

simți când trupul său (*oasele sale*) va tresălta de fericire în urma revărsării harului iertător⁴⁷. Psalmistul râvnește cu insistență această stare de liniște și fericire după ce prin mărturisirea și asumarea greșelilor sale a conștientizat cu adevărat cât de gravă a fost rătăcirea lui⁴⁸. Din această cauză el urcă spre un nou stadiu în demersul purificării sale interioare și cere lui Dumnezeu să-și ascundă/întorcă fața de la păcatele sale (v. 10⁴⁹). În viziunea psalmistului acesta cerință care presupune o acțiune de întoarcere, nu trebuie percepută ca pe o dorință de îndepărtare a Domnului de la cel suferind, ci mai degrabă ca pe o ignorare a păcatelor sale care neconținut stăteau între el și Dumnezeu. Astfel că, David cerea lui Dumnezeu, după cum subliniază și Eusebiu de Cezareea, să treacă cu vederea păcatele sale și să nu mai țină cont de ele atunci când privește asupra lui: „Psalmistul se roagă lui Dumnezeu, ca numai la păcatele lui să nu privească, numai de la acestea să-și întorcă fața Sa, nu însă și de la el, cel bolnav și suferind. Păcatele sale să nu le privească și să nu le vadă, iar către el să caute cu milă și cu îndurare, miluindu-l și tămăduindu-l.”⁵⁰. Folosirea verbului מָחַח (*maha^h*) – a șterge în cea de-a doua parte a versetului evidențiază dorința psalmistului de a-i fi iertate definitiv toate fărădelegile și de a relua după aceasta relația sa cu Dumnezeu ca și când acestea nici nu ar fi existat⁵¹. Părinții Bisericii consideră că David a fost îndreptățit să ceară acest lucru de vreme ce el a promis să aibă pururea înaintea ochilor săi fărădelegile sale ca nu cumva să uite și să destrame din nou legătura sa cu Dumnezeu. De aceea, Sfântul Augustin condiționează zicând: „De voiești să te asculte Dumnezeu și să-și întorcă fața Sa de la păcatele tale și să nu le vadă, trebuie ca tu să le ai întotdeauna înaintea ta și să le plângi, pentru că dacă tu vei arunca înapoia ta păcatele tale și le vei uita, Dumnezeu le vede înaintea ta și își aduce aminte să te muncească.”⁵².

Curățit fiind de orice urmă a păcatului, regele David urcă, potrivit cuvintelor din versetul 11⁵³, spre o nouă treaptă în realizarea comuniunii depline cu Dumnezeu: restaurarea întregii sale făpturi. Astfel, că psalmistul se roagă lui Dumnezeu să fie scos din starea sa

⁴⁷ Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, 138.

⁴⁸ Mircea BASARAB, *Psalmul 50*, 419.

⁴⁹ „Ascunde fața Ta de către păcatele mele și toate fărădelegile mele șterge-le.” (B. 1936 – 51, 11)

⁵⁰ Dragomir DEMETRESCU, *Psalmul 50 IV*, 441 – EUSEBIUS CAESARIENSIS, „Commentaria in Psalmos,” în PG 23, 4404.

⁵¹ „E sigur, fără îndoială, că păcatul este nelegiuirea, căci nelegiuirea este cuprinsă în păcat, și totuși, după cât se pare, păcatul e rodul nelegiuirii, iar aceasta este cea care duce la greșelile delictive. Este deci, un lucru de mare însemnătate ca nelegiuirea să fie și ea ștearsă, să fie smulsă: rădăcina și sămânța păcatelor, ca rădăcina cea rea să fie scoasă, pentru ca să nu mai facă roade rele, pentru ca orice legătură cu păcatul să fie înlăturată, ca toate felurile de nelegiuiri să fie scoase.” Sf. AMBROZIE AL MILANULUI, *Psalmul 50*, 71.

⁵² Sf. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, 195. Sfântul Ioan Gură de Aur accentuează și el faptul că David nu a dat uitării amintirea fărădelegii sale: „Eu o văd, Tu nu o vezi, eu am făptuit, Tu ai spălat, căci vezi ce se întâmplă. Dacă tu-ți aduci aminte de ea, Dumnezeu de ea nu-și amintește, dacă tu uiți, Dumnezeu își amintește de ea. Eu sunt, zice El prin profetul, care am curățit păcatele tale și nu mi le mai amintesc mai mult. Tu îți le amintești. Pe acestea nu mi le amintesc Eu, ca să fii recunoscător, ca să știi că ți s-au iertat. Căci dacă pururea îți vei aduce aminte de greutatea păcatului, pururea și de mărirea binefacerii îți vei aminti. Te-am iertat pe tine, zice, dar nu uita harul, ca să nu-mi mai aduc aminte de păcat, tu amintește-ți-l. Așa au fost sfinții, uitau faptele lor bune, și-și aduceau aminte de păcatele lor.” Constantin ERBICEANU, *Continuarea explicării II*, 149.

⁵³ „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule și duh drept neșovăielnic întru cele dinlăuntru ale mele.” (B. 1936 – 51, 12)

păcătoasă și să i se înnoiască inima (לֵב – *leb*) și duhul (רוּחַ – *ruah*) care au fost întinate de păcat. În antropologia biblică, inima este considerată a fi centrul vieții morale și spirituale⁵⁴. Funcția intelectuală și rațională pe care în mod normal noi o atribuim minții era localizată potrivit Sfintei Scripturi în inimă (Dt. 29, 4; Is. 6, 10; Pr. 15,14; Iov 8, 10⁵⁵), aceasta având capacitatea de a percepe, de a raționa și de a fi forța care mișcă voința spre un lucru sau altul, putând chiar să reprezinte o persoană (Ir. 23, 16⁵⁶). Cerința psalmistului de a primi o inimă curată⁵⁷ (לֵב טָהוֹר – *leb tahor*) în locul celei întinate nu trebuie înțeleasă ca pe o schimbare reală, așa cum verbul (בָּרָא – *bara*) – *a crea (din nimic)* ar putea să sugereze, ci mai degrabă o rezidire, o regenerare, o creare a unei trăiri virtuozitate, o transformare a unei inimi împietrite, într-una vie, de carne așa cum se exprimă și profetul Iezechiel: „Vă voi da inimă nouă și duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră și vă voi da inimă de carne.” (36, 26)⁵⁸. Utilizarea verbului *bara* este menită să scoată în evidență puterea lui Dumnezeu de a reînnoi toate și prezența Duhului Său creator, fapt exprimat atât în acest psalm (v. 11⁵⁹), cât și în profeția menționată mai sus: „Pune-voi înăuntrul vostru Duhul Meu și voi face ca să umblați după legile Mele și să păziți și să urmați rânduielile Mele.” (Ir. 36, 27). Sfântul Chiril lămurește problematica generată de folosirea verbului *bara* care exprimă creația *ex-nihilo* și este propriu numai lui Dumnezeu, astfel: „*Zidire* se numește în Scriptură nu numai aducerea la existență din ceea ce nu este, ci și mutarea de la ceea ce este la mai bine. [...] Dumnezeu creează și când face pe omul rău, bun. Aici *a crea* înseamnă a preschimba lucrurile spre mai bine. Și auzi pe David. Căci după ce a fost creat el și inima lui, făcându-se rău prin preacurvie și ucidere, și era dus spre stricăciune, zice: *inimă curată zidește întru mine*, nu o spune aceasta pentru că n-avea înainte inimă, nici nu vorbește despre ființa sufletului, ci despre viețuirea cea prea bună. Poate și pentru că s-a întinat inima tuturor prin neascultarea lui Adam și prin abaterea spre rău, cer sfinții o preschimbare a

⁵⁴ Hans WOLFF, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 40-58. Cuviosul Eftimie afirmă că inima poate însemna mai multe lucruri: uneori este o parte a trupului omenesc (cf. Lc. 24, 38), alteori înseamnă socotința (capacitatea de judecată și cunoașterea; mintea) și voința omului (cf. Is. 29, 13), poate însemna și bunăvoință și plăcere (cf. 1 Rg. 13, 14; FA 13, 22), iar uneori înseamnă suflet „după zicerea aceasta: *Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule*, adică «rogu-te Dumnezeule, nu să înnăușezi alt suflet întru mine, ci pe acesta ce este întru mine să-l înnăușezi și să-l faci să fie în frumusețea lui cea dintâi și firească, căci de vei depărta Tu de la sufletul meu vechimea pe care o a dobândit prin spurcăciunea păcatului, vei zidi întru mine inimă curată».” (*Psaltirea I*, 607).

⁵⁵ „Ei înaintașii tăi îți vor da învățătură, ei îți vor grai și din inima lor îți vor cuvânta unele ca acestea:”

⁵⁶ „Așa zice Domnul Savaot: Nu ascultați cuvintele proorocilor, care vă profețesc, că vă înșală, povestindu-vă închipuirile inimii lor, și nimic din cele ale Domnului.”

⁵⁷ „David imploră să i se dea o inimă curată, ceea ce câștigă numai cel care este înnoit cu duhul. La omul cel nou, prin ușurare, inima este curată, pentru că în el s-a șters murdăria vechilor păcate și n-a mai rămas întipărită nicio urmă de nelegiuire.” Sf. AMBROZIE AL MILANULUI, *Psalmul 50*, 71-2. „Inimă curată este aceea care își înfățișează memoria sa lui Dumnezeu cu totul fără formă și fără chip, gata să se lase însemnată numai de întipărirea Lui, prin care obișnuiește să se facă arătat.” Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Capete teologice (gnostice),” în *Filocalia 2*, ed. Dumitru Stăniloae (Sibiu: Tipografia Arhidiecezania, 1947), 200.

⁵⁸ Hermann GUNKEL, *Die Psalmen*, 224. Cf. Marvin TATE, *Psalms*, 26; Mircea BASARAB, *Psalmul 50*, 420-1 și Dragomir DEMETRESCU, „Psalmul 50 – Studiu exegetic-biblic V,” în *BOR 6-7* (1896), 642-4.

⁵⁹ „Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel sfânt nu-l lua de la mine.”

vieții noastre de la Făcătorul tuturor care și cunoaște făptura noastră și poate să facă toate și a și făcut de fapt ceea ce i s-a cerut. Căci am fost zidiți din nou în Hristos prin înnoirea minții noastre și am dobândit o inimă curată, întorși spre dorința virtuții.”⁶⁰.

Pentru a avea siguranța că reînnoirea vieții sale este statornică, David cere de la Dumnezeu și un *duh neșovăielnic* (רוּחַ נְכוֹן – *ruah nakhon*). Sufletul omului are, în Sfânta Scriptură, aproximativ același înțeles cu cel a inimii și par a fi chiar sinonime. Termenul *ruah* se referă în sens fizic la suflarea omului (cf. Fc. 7, 22; Iov. 9, 18⁶¹) și este factorul care animă ființele vii (Fc. 6, 17; Iz. 37, 6⁶²). Acesta este, totodată și centrul emoțiilor, al funcțiilor intelectuale și al voinței (Fc. 41, 8; Is. 54, 6; Pr. 14, 24; 18:14; Dn. 6, 4^{63,64}). Prin urmare, duhul statornic pe care îl cere David este menit să tempereze pornirile pătimase ale trupului, să-l ajute să discearnă binele de rău și să-i întărească voința sa de a face ceea ce e plăcut înaintea lui Dumnezeu, după cum susține Sfântul Ambrozie: „*Duhul cel drept*, adică acela care îndrumă spre bine, care mână pe calea cea dreaptă, este duhul adevărului său, cel puțin, conștiința cea dreaptă a omului, pe care niciun păcat n-a fost în stare s-o abată...”⁶⁵. Astfel că cele două cerințe ale lui David (*inima curată și duhul neșovăielnic*) evidențiază dorința acestuia de a avea o viață nouă, lipsită de păcat, golită de toate deșertăciunile, și plină de harul Duhului Sfânt⁶⁶.

Dacă avem în vedere viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul privitoare la cunoașterea dobândită de psalmist prin inima sa curată⁶⁷ putem afirma cu certitudine că acesta se găsea acum în proximitatea lui Dumnezeu, într-un dialog neîntrerupt cu Creatorul său. Teama de a nu ieși din comuniune, menționată voalat în versetul 12⁶⁸, l-a determinat pe regele David să-l roage pe Dumnezeu să nu-l respingă de la fața Sa și nici să îngăduie Duhului Său să se depărteze de la el⁶⁹, precum l-a părăsit odinioară pe regele Saul care greșise (1 Rg. 16, 14).

⁶⁰ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor VIII*, 58-9. Sfântul Atanasie avea aceeași interpretare, susținând că psalmistul „nu s-a rugat să primească altă inimă decât cea pe care o avea, ci a vorbit de înnoirea cea după Dumnezeu”. SF. ATANASIE CEL MARE, „Trei cuvinte împotriva arienilor,” în *PSB 15*, ed. Dumitru Stăniloae (București: EIBMO, 1987), 282. Cf. SF. VASILE CEL MARE, *Omilia la Psalmi*, 438.

⁶¹ „El nu-mi dă răgaz să râsuflu și mă adapă cu amarăciune.”

⁶² „Voi pune pe voi vine și carne va crește pe voi; vă voi acoperi cu piele, voi face să intre în voi duh și veți învia și veți ști că Eu sunt Domnul.”

⁶³ „Însă Daniel era mai presus decât toți dregătorii și satrapii, fiindcă în el era un duh înalt și regele își pusese în gând să-l pună mai mare peste tot regatul.”

⁶⁴ MARVIN TATE, *Psalms*, 26.

⁶⁵ SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Psalmul 50*, 72. Cf. TEODORET DE CIR, *Tâlcuirea psalmilor*, 149-150.

⁶⁶ MIRCEA BASARAB, *Psalmul 50*, 421. Cf. DRAGOMIR DEMETRESCU, *Psalmul 50 V*, 643-4.

⁶⁷ „Cel ce și-a făcut inima curată cunoaște nu numai rațiunile celor inferioare și de după Dumnezeu, ci privește întru câtva și în Dumnezeu însuși, după ce a trecut peste toate; iar acesta este capătul cel mai de pe urmă al bunătăților. În această inimă venind Dumnezeu, binevoiește să-și sape în ea prin duh trăsăturile proprii, ca în niște table ale lui Moise. Și aceasta în măsura în care avea inimă a sporit prin făptuire și contemplație, după cuvântul ce poruncește tainic: *Spoște!* (Fc. 35, 11).” SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete teologice*, 200.

⁶⁸ „Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău cel sfânt nu-l lua de la mine.”

⁶⁹ KONRAD SCHAEFER, *Psalms*, 129. „Trebuie să nu uităm că desigur, Duhul nu ne este răpit dacă Dumnezeu n-o vrea, după cum nici nu ne este dat decât dacă El o vrea. Și atunci când ni se împărtășește, lucrurile nu se petrec ca și cu o ființă care ar face-o în urma unei constrângeri, ci El ni se împărtășește din voința Sa proprie...” SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Psalmul 50*, 74.

Psalmistul a înțeles că privilegiul de a trăi în comuniune nemijlocită cu Dumnezeu prin lucrarea tainică a Duhului Sfânt nu depindea de el, ci exclusiv de milostivirea Domnului. De aceea, conștientizând căderea suferită și implicit durerea pricinuită de depărtarea sa de Dumnezeu, acesta a căutat să evite o situație similară și, prin urmare, a cerut să nu fie privat de prezența mângâietoare a Duhului. Sfântul Chiril consideră că David când a rostit aceste cuvinte, a asumat strigătul plin de durere al umanității căzute în păcat. „Căci de la neascultarea lui Adam, ca de la începutul neamului omenesc, firea omului a suferit de întoarcerea lui Dumnezeu de la ea. Și a fost scoasă din rai și a ajuns sub blestem făptura binecuvântată odinioară de Dumnezeu. Iar devenind neamul omenesc o mulțime și stăpânind păcatul asupra tuturor, s-a depărtat și Duhul lui Dumnezeu insuflat nouă la început și s-a stricat frumusețea chipului. Căci a spus Dumnezeu tuturor: «Nu va rămânea Duhul Meu în oamenii aceștia, pentru că sunt trupuri» (Fc. 6, 3). Deci spunând: «Nu mă lepăda pe Mine de la fața Ta și Duhul Tău Cel Sfânt nu-L lua de la mine», cere deodată două lucruri: să pună capăt întoarcerii de la noi și să se întoarcă Sfântul Duh la noi.”⁷⁰

Rugăciunea psalmistului pentru restaurarea sa ființială continuă și în versetul 12⁷¹ unde acesta cere să i se dea iarăși bucuria mântuirii ca semn al iertării sale de păcate și ca o mărturie a prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu. David dorea să aibă acum fericirea pe care o avea înainte de cădere, acea stare de curăție pe care conștiința sa curată și părtașia la comuniune o ofereau neîncetat⁷². Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că regele se ruga mai înainte să nu fie părăsit de ceea ce nu pierduse încă (Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu), iar acum cerea să nu i se ia ceea ce pierduse cu adevărat, bucuria cunoștinței de dinainte de păcat. „Căci toată mulțumirea o aveam – continuă el – când aveam prezența înaintea ta, Stăpâne. Acum dezbrăcat de aceasta sunt lipsit și de bucurie. M-a dezbrăcat pe mine de prezența înaintea lui Dumnezeu, aceasta-i sclavia plăcerii. De aceea mă rog să capăt autoritatea de mai înainte, minte, ca să am putere asupra păcatelor.”⁷³. În cea de-a doua parte a versetului, David cere un duh corespunzător stării sale de bucurie care să-l susțină în noua lui stare sufletească deja dobândită. Majoritatea edițiilor românești, urmând textul Septuagintei, au tradus termenul ἡγεμονικῶν (corespondentul ebraicului נְדִיבָה – *nedivah*) prin adjectivul *stăpânitor* pentru a sugera ideea de călăuzire spre bine. Însă cuvântul נְדִיבָה este o formă adjectivală derivată din נָדַב și implică mai mult ideea de *liber* și *generos* prin înțelesul de bază a rădăcinii din care provin. Uneori, în unele contexte, sensul acestui termen este de *cel nobil* sau *regesc* (cf. Nm. 21, 18; 1 Rg. 2, 7⁷⁴; Ps. 46,8)⁷⁵. Prin urmare, psalmistul se roagă ca sprijinul dumnezeiesc să se facă simțit în el printr-un duh „liber de orice patimă, stăpân pe sine, care să poată lupta cu mulțimea ispitelor”⁷⁶ și care să îi ofere o stare de siguranță.

⁷⁰ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor VIII*, 59.

⁷¹ „Dă-mi mie bucuria mântuirii Tale și cu duh stăpânitor mă întărește.”

⁷² Alexandru ISVORANU, *Comentariu la Psalmul 50* (Craiova: Sitech, 1999), 78. Cf. Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, 203.

⁷³ Constantin ERBICEANU, *Continuarea explicării II*, 152. Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea I*, 610.

⁷⁴ „Domnul sărăcește pe om și tot El îl îmbogățește; El smerește și El înalță. El ridică pe cel sărac din pulbere și din gunoi pe cel lipsit, punându-i în rând cu cei puternici și dându-le scaunul mării, căci ale Domnului sunt temelile pământului și El întemeiază lumea pe ele.”

⁷⁵ Marvin TATE, *Psalms*, 27. Cf. Mitchell DAHOOD, *Psalms II*, 7-8.

⁷⁶ Mircea BASARAB, *Psalmul 50*, 422.

Încredințat fiind de iertarea lui Dumnezeu, profetul promite să își răscumpere greșelile prin călăuzirea celor păcătoși spre calea dreptății și prin preamărirea faptelor minunate săvârșite de Domnul cu el: „Aceștia [cei păcătoși] [subl. ns.] vor învăța de la mine și se vor pocăi dacă vor vedea că Tu m-ai iertat – parafrazează Rashi”⁷⁷. În literatura patristică, regele David este considerat a fi o paradigmă pentru cei care se căiesc de păcate. Folosind în mod repetat exemplul davidic de pocăință, Sfântul Ioan Gură de Aur a ajuns să afirme că „niciunul [dintre personajele biblice] [subl. ns.] nu arată puterea pocăinței ca acesta”⁷⁸, iar Sfântul Grigorie de Nyssa a subliniat faptul că David a „arătat oamenilor [prin psalmul 50] [subl. ns.] cum trebuie să se facă pocăința”⁷⁹. Plecând de la dorința lui David de a-i învăța pe cei fărădelege căile Domnului, Sfântul Ambrozie dezvoltă (după ce în prealabil a subliniat dificultatea pe care o presupune activitatea de învățare și de îndreptare a celor care nu se supun legii și sunt păcătoși) un raționament prin care arată motivul potrivit căruia Dumnezeu rânduisese chiar o penitență publică a regelui⁸⁰. Un exemplu negativ poate deveni, în iconomia mântuirii, la fel de folositor ca modelele pozitive. Atunci când sunt vădite faptele rele ale celor ce au o viață aleasă, Dumnezeu voiește ca pe lângă pilda pe care aceștia o dau prin faptele lor bune să ne dea și pilda pocăinței lor: „Prin urmare, după cum avem o pildă a vieții drepte și un model de virtute în oamenii care au alergat fără a cădea în tot timpul existenței lor, tot așa cei care renunță la fapte rușinoase săvârșite mai înainte, sau la greșelile neîncrederii și au întocmit restul din mersul vieții lor, sunt dați ca pildă aceluia care cad, în domeniul faptei sau al cunoașterii.”⁸¹.

⁷⁷ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, 386. Cf. John EATON, *Kingship and the Psalms* (Naperville: Allenson, 1975), 181-2.

⁷⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Cuvânt despre pocăință. Psalmul 50,” ed. Nicolae Neaga, *MA* 4 (1988): 26.

⁷⁹ „Un singur lucru mai e necesar să reținem din cele examinate până acum – afirmă Sfântul Grigorie –, că pentru două pricini și-a câștigat merit față de om marele David, pe de o parte pentru că a designat în chip simbolic mântuirea omului, iar pe de alta pentru că a arătat oamenilor cum trebuie să se facă pocăința luând în acest scop ca model psalmul 50, cu ajutorul căruia putem dobândi încă o biruință asupra diavolului. [...] Or, cunoscând tainele din psalmul 50, atâtea câte ni le dezvăluie Scriptura, putem deduce că leacul acesta ni s-a dat pentru a strivi pe cel viclean – mă gândesc la leacul pocăinței – încât în lupta dusă împotriva vrăjmașului spre a face pe om mai bun și spre a-l deprinde în bine, să bagi de seamă, că urmarea firească e aceea, că într-adevăr mă antrenez urcând tot mai sus, câștigând biruință după biruință...” SF. GRIGORIE DE NYSSA, „La titlurile Psalmilor,” în *PSB* 30, ed. Teodor Bodogae (București: EIBMO, 1998), 177-8. „Dobândind iarși a Ta iubire de oameni, voi fi întâi chip și pildă de pocăință celor ce îmbrățișează viața fără de lege. Voi fi propovăduitor al bunătății Tale, îndemnând pe oamenii necredincioși și nelegiuți să alerge a se ruga Ție.” TEODORE DE CIR, *Tâlcuirea psalmilor*, 150. Accentuând aceeași idee, cuviosul Eftimie afirmă că această „mărturisire se potrivește tuturor oamenilor” (*Psaltirea I*, 596).

⁸⁰ Este necesar să înțelegem faptul că în cazul unei penitențe publice, de la statutul său regal, David a fost nevoit să coboare la nivelul unui simplu păcătos care își plânge și se căiește de greșeala prin care s-a depărtat de Dumnezeu. Isihie al Ierusalimului menționează că împăratul „privind la mântuire [...] nu s-a rușinat a-și vădi obștii rănilor sale” (Cf. SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea I*, 597), fiindcă prin aceasta putea să arate celor păcătoși doctoria pocăinței. Putem presupune că Dumnezeu a dorit să prezinte prin penitența sa publică un model concret de întoarcere din păcat. Astfel că pocăința lui David devine o învățătură pentru toate timpurile care nu poate fi uitată. Gherasim TIMUȘ, *Note asupra psalmilor*, 610, 622.

⁸¹ SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Psalmul 50*, 76.

Rugăciunea începută în versetul 15 prin care psalmistul cere să i se dea posibilitatea de a-l preamări pe Domnul prin cuvinte de laudă, continuă și în versetul 16⁸², unde regele se roagă lui Dumnezeu să-i deschidă buzele pecetluite de păcat pentru ca limba să-i tresalte de bucurie și să vestească mulțimea milostivirilor sale. În aceste cuvinte sunt cuprinse două idei care se întrepătrund și evidențiază grija psalmistului de a rosti o laudă adecvată Domnului: prima dintre ele subliniază dorința eliberării de rușinea care acoperindu-l, l-a determinat să tacă, neavând nimic să spună în apărarea sa (iertarea Domului i-ar fi rupt legăturile vinei și i-ar fi dat bucurie), iar cea de-a doua scoate în evidență o cerere de îmbogățire a abilităților sale de mărturisire a faptelor Domnului în vederea învățării celor nepricepuți (fapt care nu s-ar fi putut realiza fără ajutorul dumnezeiesc)⁸³. Astfel că, proclamarea faptelor minunate ale milostivirii divine care vine pe fondul iertării păcatelor, devine în psalm cel mai bun mod de a mulțumi lui Dumnezeu pentru mărinimia Sa⁸⁴.

Se pare, că David a înțeles faptul că nicio jertfă substitutivă, chiar dacă se avea în vedere dimensiunea sa holistică⁸⁵, nu ar fi fost suficientă să ofere sufletului său certitudinea iertării și să-i mulțumească lui Dumnezeu cu adevărat. De aceea, el a adus ca jertfă de preamărire, o ofrandă interioară care nu putea fi respinsă de Dumnezeu: duhul umilit și inima înfrântă în smerenie (v. 18⁸⁶). Pe lângă aceasta, pentru fapta săvârșită de David nu exista nicio prevedere sacrificială. Plata păcatelor lui era moartea conform prevederii levitice din 20, 10⁸⁷ și legii talionului (Iș. 21, 12⁸⁸). Prin urmare, regele și-a dat seama că singura posibilitate de răscumpărare a greșelii era jertfa spirituală, câința sinceră și adevărată care se face doar prin zdrobirea inimii⁸⁹. Prin această jertfă, David indică superioritatea jertfei spirituale față

⁸² „Doamne, buzele mele vei deschide și gura mea va vesti lauda Ta.”

⁸³ Marvin TATE, *Psalms*, 30.

⁸⁴ Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, 205.

⁸⁵ În opinia lui Mircea Chialda jertfa sângeroasă sau materială din cultul mozaic era „simbolul sentimentelor pozitive de adorare, cerere, mulțumire, umilință și câință, pe care sacrificatorul le împreună cu expresia externă, în fața lui Dumnezeu”. Prin aducerea sacrificiului se urmărea adorarea lui Dumnezeu și împărtășirea harului divin din partea Lui, prin care cel ce aducea jertfe se curăța de păcate și se sfințea, intrând în felul acesta în comuniune cu Domnul. Caracterul acestui sacrificiu constă în actul intern, în partea spirituală a omului, căci el trebuie să se ofere pe sine însuși lui Dumnezeu, pentru că „nu victima, ci sentimentele și credința omului îi pot aduce harul și pot mijloci pentru el la Dumnezeu”. Mircea CHIALDA, *Sacrificiile VT*, 390-1.

⁸⁶ „Jertfa lui Dumnezeu: duhul umilit; inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi.” „Sacrificiul cel mai bun și mirositor Ție, Dumnezeul nostru este *modestia în cugetări*. Pentru că foarte se smerește inima mea, și așa zicând o înălbește pe ea foarte. Virtutea-ți voi aduce-o ție ca jertfă. Jertfi-voi dar Ție jertfă *smerenia*; numai dezleagă-mi păcatele; dă-mi mie Duhul Tău cel Sfânt. Căci această jertfă mare nu numai acum este bună, ci pururea, *smerenia*. Nu e boier, nu e profet, nu este conducător, nici loc care să nu fructifere [aducă această roadă] [subl. ns.] înaintea Ta și să nu afle milă.” Constantin ERBICEANU, *Continuarea explicării II*, 153-4.

⁸⁷ „De se va desfrâna cineva cu femeie măritată, adică de se va desfrâna cu femeia aproapelui său, să se omoare desfrânatul și desfrânata.”

⁸⁸ „De va lovi cineva pe un om și acela va muri, să fie dat morții.”

⁸⁹ „Sacrificiul cerut de Dumnezeu este un sacrificiu al voinței și al mândriei personale; cu alte cuvinte este o încredințare totală a omului în mâinile lui Dumnezeu.” Arthur WEISER, *The Psalms*, 410.

de cea materială care urma să cadă într-un formalism sec și ineficient ce a fost condamnat cu asprime de profeți. În acest sens Sfântul Ieroneu de Lyon afirma că: „Nu sacrificiile sfințesc pe om, fiindcă Dumnezeu nu are nevoie de sacrificiu; ci conștiința celui ce sacrifică, dacă este curată, sfințește sacrificiul și garantează că Dumnezeu primește sacrificiul ca din partea unui prieten.”⁹⁰.

Pentru a sintetiza etapele prin care David a ajuns să simtă din nou bucuria comuniunii, după ce în prealabil comisese adulter și omucidere, vom reda în cele ce urmează cuvintele Sfântului Ieroneu care subliniază printre altele faptul că pentru păcatele mari ale regelui era nevoie de o milă la fel de mare pentru ca acesta să poată dobândi iertarea lui Dumnezeu: „Psalmul 50 ne arată penitența completă a regelui David care după ce a intrat la Batșeba, femeia lui Urie Heteul, și a auzit mustrarea profetului Natan, a zis: «Am păcătuit înaintea lui Dumnezeu». În clipa imediat următoare el a meritat să audă cuvintele «Acum a ridicat Domnul păcatul de deasupra ta» (2 Rg. 12, 13). Apoi, el care a adăugat la adulter și uciderea, a început să plângă și să zică: «Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta și după mulțime îndurărilor Tale șterge fărădelegea mea.» Și pentru că un păcat mare are nevoie de o milă pe măsură, el a adăugat: «M-ai vârtos mă spală de fărădelegea mea [...] că păcatul meu înaintea mea este pururea. Ție unuia am greșit» – și pentru că în calitate sa de rege, el nu se temea de nimeni altcineva a mai zis – «și rău înaintea Ta am făcut, așa încât să fi îndreptățit întru cuvintele Tale și să biruiești când vei judeca Tu.» «Căci Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare, pentru ca pe toți să-i miluiască.» (Rm. 11, 32). David a făcut un așa mare progres încât el care cu puțin înainte era un penitent păcătos a devenit învățător și a fost capabil să spună «Învăța-voi pe cei fărădelege căile Tale și cei necredincioși la Tine se vor întoarce.» De vreme ce lauda și frumusețea sunt înaintea lui Dumnezeu (Ps. 95, 6), cel care și-a mărturisit păcatul și a zis «Împuțitu-s-au și au putrezit rănilile mele» (Ps. 37, 5) și-a schimbat stricăciunea rănilor sale în sănătate. Căci «cel ce își ascunde păcatele lui nu propășește, iar cel ce le mărturisește și se lasă de ele va fi miluit.» (Pr. 28, 13).⁹¹.

Concluzii

Imperativul *hanneni* (*miluiește-mă*) constituie liantul prin care se realizează comuniunea dintre om și Dumnezeu. Milostivirea, efectul principal al revărsării iubirii dumnezeiești, oferă omului posibilitatea de reînnoire în starea de har.

Raportând mila dumnezeiască la Numele lui Dumnezeu, care este prin Sine mântuitor, aceasta nu este decât o consecință, un simțământ care determină raportul dintre Acesta și oameni și, totodată, modul prin care Dumnezeu își manifestă purtarea de grijă față de cei care îl caută și cer izbăvire.

Mila lui Dumnezeu nu se primește oricum, ci numai în urma unor etape bine definite. Pentru a dobândi mila este nevoie mai întâi de ajutorul Domnului care se dobândește numai printr-o rugăciune stăruitoare fundamentată pe o încredere statornică în atotputenția

⁹⁰ ST. IRENAEUS, „Against Heresies,” în *The Ante-Nicene Fathers* 1, ed. Alexander Roberts (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 485.

⁹¹ Q. F. WESSELSCHMIDT, „Psalms 51-150,” în *ACCSOT* 8 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2007), 3 – JEROME, „Letter,” în *CSEL* 56, 1.

divină. Această credință ce înlesnește poziționarea omului în imediata apropiere a lui Dumnezeu impune depărtarea acestuia de păcatele săvârșite. Astfel că, statornicirea pe calea virtuților va oferi celui care cheamă numele Domnului în ajutor certitudinea că i se va răspunde numaidecât.

Dobândirea milei și reintrarea psalmistului în sfera comuniunii era condiționată, pe lângă invocarea numelui dumnezeiesc, de arătarea feței Domnului care în teologia vechitestamentară semnala prezența reală a lui Dumnezeu. Având în vedere faptul că în limbajul biblic întoarcerea feței spre cineva implica dialogul, dorința psalmistului de a vedea fața Domnului, indiferent de motivul care îl determina să o caute, sublinia nevoia acestuia de comuniune.

Un alt element care semnalează intrarea în sfera comuniunii nemijlocite este sentimentul bucuriei care apare doar atunci când ființa omului este umplută de prezența lui Dumnezeu. Manifestările de tip doxologic și tendința psalmistului de a urma calea poruncilor pentru a rămâne în continuare în sfera milei lui Dumnezeu relevă modul în care acesta își arată recunoștința față de binefacerile primite și spre care îi îndeamnă chiar și pe vrăjmași. Aceste manifestări indică, de fapt, primul stadiu de refacere spirituală.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

CONTRIBUȚII LA ISTORIA EVREILOR SEFARZI DIN CRAIOVA ÎN SECOLELE XIX-XX

VALERIU ALEXANDRU MORARU*

ABSTRACT. Contributions to the History of the Sephardic Jews from Craiova during the 19th and 20th Centuries. The Sephardic community of Craiova was one of the most important of its kind in Modern Romania, leaving behind a large amount of archives yet to be studied. Our paper deals with two main topics: its internal administration system and its religious institutions (the Rabi, the Temple, the religious societies). The internal administration developed in a modern form at the middle of the 19th century and, from that moment on, played a crucial role in holding together a community that had to face both the Ashkenazi demographical and economical pre-eminence and the issue of integration into the Romanian society. The religious institutions also helped strengthen the internal ties: the Rabies had been important personalities, called from outside the country, and the religious societies were been driven towards a constantly growing social involvement. Thus, the Sephardic community of Craiova was able to withstand its demographic recession until the end of the second World War, after which it melt down, along with the other Romanian Jewish communities, into the new organism brought into the scene by the communist regime.

Keywords: *Sephardic Jews, Craiova, administration, Rabbis, religious societies*

Statutul privilegiat al orașului Craiova (reședință a banilor Olteniei), poziția sa geografică în vecinătatea granițelor Țării Românești cu Imperiul Otoman și Ungaria, ulterior Imperiul Habsburgic, scurta perioadă de ocupație austriacă – toate acestea au reprezentat premise ale prezenței evreiești în zonă încă din Evul Mediu și zorii Epocii Moderne. Proximitatea ambelor granițe a ajutat și influențat constituirea în acest centru urban a două comunități israelite: de rit sefard și așchenad, ambele dezvoltându-se atât prin creștere demografică naturală cât și prin spor migrator.

Din păcate, arhiva sefardă din Craiova a fost grav împrăștiată în urma unui incendiu izbucnit în anul 1884. Multe din actele rămase sunt scrise cu alfabet chirilic, semn că cel puțin o parte din vechile documente erau redactate în limba țării¹. Cu toate acestea, cantitatea

* Absolvent al cursurilor de doctorat, Facultatea de Studii Europene, Universitatea "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca; conducător de doctorat: profesor universitar doctor Ladislau Gyémánt. E-mail: vmoraru_ro@yahoo.com

¹ Puținele acte păstrate redactate cu grafie chirilică pot fi consultate la Arhiva Centrului pentru Studiarea Istoriei Evreilor din Romania, București (în continuare: ACSIER), dosar VI 29, passim.

documentelor de arhivă care au supraviețuit și se păstrează astăzi la „Arhiva Centrului pentru Studierea Istoriei Evreilor din România”, din București (aproximativ 60 de dosare și registre, însumând peste 10.000 de file). Nu în ultimul rând, la Craiova întâlnim singura obște de rit spaniol din România căreia i-a fost dedicată o monografie, ceea ce compensează, în oarecare măsură, pierderea vechii arhive². Este adevărat, respectiva lucrare (tipărită ca broșură în 1932, republicată și extinsă în 1946) nu acoperă echilibrat segmentul temporal cuprins între jumătatea secolelor XIX și XX, dar are marele avantaj că oferă o serie de direcții de cercetare pentru perioada 1800-1930 și un foarte mare volum de informații între 1931-1946³.

Pornind de la această bază documentară, utilizând și multiplele colecții de documente privind istoria evreilor din România publicate în ultimele două decenii, intenționăm să oferim o imagine sintetică a evoluției comunității sefarde din Craiova în secolele XIX-XX, mai precis între 1830 și 1948.

Organizarea comunitară și raporturile cu autoritățile (sec. XIX-XX)

Prezența evreilor spanioli în Craiova este documentată încă din secolul al XVII-lea, iar conform unor cercetători craioveni, primii sefarzi care au trecut din Imperiul Otoman în Oltenia s-au autodenumit *Frencus*, primind astfel denumirea românească, alterată, de *Franci*. Termenul însemna în ladino „oameni sinceri, deschiși”⁴. Indiferent de gradul de veridicitate al unor atari considerații (nesusținute în text de dovezi documentare sau de trimiteri bibliografice), le-am amintit totuși, deoarece exprimă o alteritate ce dorește să se integreze – exact situația sefarzilor craioveni.

În timp, comunitatea a prosperat, dovadă stând faptul că la sfârșitul secolului al XVIII-lea începe să facă achiziții imobiliare majore (terenuri, clădiri), existând în același timp și o sinagogă, folosită în comun de ambele rituri (sefard și așchenad)⁵. De altfel, proximitatea

² Vezi selectiv colecțiile de documente: ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. I, întocmit de Victor Eskenasy, s.n., București, 1986; Idem, Vol. II/1, întocmit de Mihai Spelmann, s.n., București, 1988; Idem, II/2, întocmit de M. Spelmann, Lya Benjamin, S, Stanciu, Hasefer, București, 1990; Idem, vol. III/1-2, coord.: Ladislau Gyémánt, L. Benjamin, Hasefer, București, 1999; ***, *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. II, *Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniștri*, volum alcătuit de L. Benjamin, Hasefer, București, 1996; Idem, vol. III/1-2, *1940-1942 Perioada unei mari restriști*, Hasefer, București, 1997; Idem, vol. IV, *1943-1944 Bilanțul tragediei – renașterea speranței*, Hasefer, București, 1998; ***, *Evreii din România în războiul de reîntregire a țării 1918-1919*, vol. Alcătuit de Dumitru Hâncu, selecția materialului Lya Benjamin, Hasefer, București, 1996; ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920. Fast și nefast într-un răstimp istoric. Documente și mărturii*. Vol. I-II, Hasefer, București, 2003; ***, *Minorități etno-culturale, mărturii documentare. Evreii din România (1945-1965)*, volum editat de Andreea Andreescu, Lucian Nastasă, Andrea Varga, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2003.

³ Leon M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, Tipografia „Prietenii Științei”, Craiova, 1932; *Ibidem*, Scrisul Românesc, Craiova, 1946.

⁴ Al. Firescu, „The Sephards in Craiova, Romania”, în vol. *International Symposium on Sephardi Jews in South-Eastern Europe and their contribution to the development of modern society. 7-8 October 1998*, s.n., Craiova, 1998, p. 39.

⁵ M. Stăureanu, *Istoricul școlii israelito-române „Lumina” din Craiova 1863-1923*, Scrisul Românesc, Craiova, 1923, p. 10.

Imperiului Otoman a asigurat până în secolul al XIX-lea un flux migrator constant al evreilor spanioli, echilibrând migrația similară a așchenazilor dinspre Banat, Transilvania și Rusia.

Începând cu anul 1830 documentele privind evreii craioveni sporesc, atât din motive ce țin de centralizarea administrativă modernă cât și, probabil, datorită creșterii demografice. Acest spor numeric al surselor nu aduce însă informații foarte bogate. Spre exemplu, printre meșteșugarii și negustorii craioveni catagrafiați în anul 1831 regăsim puține nume sefarde. Doi evrei purtând același nume, Sason Rafail, posibil tată și fiu, sunt menționați împreună cu familiile, ca bogasieri (negustori de mățăsuri și stofe fine)⁶. „*I. Constandin ovreiu*” apare în același document ca fișicic, iar alți doi capi de familie sefarzi ca geamgii⁷. În 1841 evreul spaniol Isaac Covu închiria pe timp de doi ani o casă pentru prăvălie pe ulița Popovei⁸. Alți comercianți sefarzi cu magazine închiriate între 1841-1844 sunt: Lazăr Fermo, la Răscruți, 1841-1844; Moșon Grasiian, în Vopseua Galbenă nr. 213, peste drum de hanul lui Ioniță, 1842-1843⁹.

Analizând prezența datelor referitoare la evrei în Fondul Prefecturii Județului Dolj, între 1830-1881¹⁰ am constatat că majoritatea lor se referă la așchenazi, deși raportul demografic între comunitatea spaniolă și cea germană trebuie să fi fost în epocă (încă) relativ echilibrat. Desigur, nu se pot trage concluzii solide de pe urma acestor constatări, însă putem avansa ipoteza că, la fel ca și în cazul sefarzilor din alte orașe ale României, o anumită doză de conservatorism și închidere comunitară este posibil să fi caracterizat și comunitatea evreilor spanioli din Craiova în această perioadă.

Primul document care face referire explicit la o acțiune comunitară este cererea lui Gavril (Gabriel) Eskenasy din 1869, în calitate de epitrop al obștii evreilor spanioli, de a i se permite răscumpărarea locului pe care era construită sinagoga sefardă, pentru care până atunci se plătea embatic mănăstirii Horezu. Cererea sa a fost aprobată și răscumpărarea era deja realizată în 1870. Faptul că în 1868 un oarecare Avram Moise (posibil sefard) reclamase răscumpărarea locului casei sale de la aceeași mănăstire, iar în 1870 comunitatea așchenadă înaintea o solicitare similară pentru terenul sinagogii lor¹¹ lasă să se întrevadă existența unei acțiuni coerente de luare în posesie a unor terenuri în orașul Craiova. Deoarece doar evreii naturalizați aveau la acea dată dreptul să dețină proprietăți imobiliare putem concluziona că, la sfârșitul anilor 1860 exista în Craiova o pătură înstărită de israeliți încetățeniți, care foloseau privilegiile acestui statut și de asemenea forme comunitare bine închegate.

⁶ ACSIER, dosar VI 29, f. 32.

⁷ *Ibidem*, f. 33.

⁸ *Ibidem*, f. 36.

⁹ *** , *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. III/2, p. 292.

¹⁰ Analiza se bazează pe înregistrările păstrate la ACSIER, dosar 29, f. 10-30 – conspect al lucrării (?) *Tezaurul arhivistic craiovean, vol. I-III, f.d., f.l.* Deoarece nu am identificat respectiva lucrare în bibliotecile din Cluj-Napoca sau București, existând posibilitatea să fie vorba despre un îndrumar arhivistic rămas în fază de proiect, sau tipărit într-un număr restrâns de exemplare, am utilizat pentru citare conspectul găsit în arhivă.

¹¹ ACSIER, dosar 29, f. 18.

Posibilitățile financiare ale unor sefarzi craioveni trebuie să fi fost destul de ridicate, după cum rezultă și din sechestrul pus în 1865 pe averea lui Ioan Brașoveanu, care îi datora lui Haschiel E. Cohen suma de 612 lei. Un alt caz, datând din 1867, îl are în centrul său pe zaraful David Iacov Moise, acuzat că nu a înapoiat o floare de aur cu 70 de diamante, amanetată de un cetățean craiovean în anul 1858, fără înscris, pentru suma de 10 galbeni¹². Alt posibil sefard, David Levi, organizase în anul 1868 un cazinou ilegal, motiv pentru care Poliția recomanda deferirea sa în instanță¹³. În 1875 frații evrei Campus din Calafat (sefarzi după nume) sunt menționați ca arendași ai unui izlaz lângă oraș¹⁴. Printre evreii spanioli „cu dare de mână” din Craiova se număra și familia tipografilor Benvenisti, care în 1881 apela la autorități pentru a reglementa comerțul cu carte¹⁵ – probabil datorită pierderilor generate de comerțanții ambulanzii.

Comunitatea sefardă din Craiova, deși exista de facto încă din secolul al XVIII-lea, a fost recunoscută, conform monografiei lui L.M. Eskenasy, ca persoană juridică abia prin Jurisprudența Înaltei Curți de Casație nr. 157/1893¹⁶. Însă situația sa legală nu pare să fi fost asigurată nici în anul 1898, când I.I. Benvenisti promitea sprijinul unor avocați bucureșteni pentru a obține (din nou?) recunoașterea statutului de persoană juridică pentru comunitate¹⁷.

Conducerea era lăsată în grija unui Consiliu de Epitropi aleși de enoriași. Primele alegeri au fost prezidate de chiar primarul Craiovei, Gheorghe Chițu, și s-au soldat cu alegerea ca președinte a lui Haschiel Cohen. Ulterior alegerile s-au făcut în prezența unor delegați ai primăriei, până când, la un moment dat, acest obicei considerat „*lăudabil*” de către comunitate a încetat. Dintre președinții Comunității pot fi enumerați: Sintov Gabriel Semo, Haschiel Cohen, Isac ben Iosif Beligrădeanu, Lazăr Eskenasy, Avram Beligrădeanu, Moise I. Panijel, Iacob Benvenisti, Israel Eskenasy, Samuel Beligrădeanu, Lazăr Galimir. Un alt important membru al comunității a fost Isac I. Benvenisti, senator în Parlamentul României, fost secretar general al sefarzilor craioveni¹⁸.

Consiliul epitropilor era ales, conform statutului, din cinci în cinci ani, fiind format din 9 membri. Iosif Pincas, președintele Uniunii Comunităților Israelitilor Spanioli din România era și președinte de onoare al Comunității sefarde din Craiova. Exista și un secretar de ședințe remunerat cu 1.500 lei lunar, care avea în grijă înregistrarea actelor și ținerea în ordine a arhivei. Bugetul comunității varia între 6-800.000 lei anual, sursele sale fiind: taxele de ceremonii, veniturile imobilelor, taxele de înmormântări și subvențiile statului. Impunerile comunitare erau împărțite în șapte clase, cea mai mare nedepășind 4.500 de lei anual, în timp ce clasa a șaptea plătea 50 de lei lunar¹⁹.

¹² *Ibidem*, f. 19.

¹³ *Ibidem*, f. 20.

¹⁴ *Ibidem*, f. 23.

¹⁵ *Ibidem*, f. 28.

¹⁶ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 6.

¹⁷ ACSIER, dosar VI 459, f. 8.

¹⁸ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 6.

¹⁹ *Ibidem*, p. 8-9.

Încă din anul 1894 exista un Statut al comunității, care s-a păstrat grație tipăririi sale la presa familiei Benvenisti²⁰. Conform acestui act, scopul existenței comunității era acela de a procura membrilor săi asistență în următoarele probleme instituționale: cele legate de rit, cele educaționale (Talmud-Tora), cele de asistență medicală, binefacere și înhumare (Levaya-Hevra și Rehița-Kedusha). Membrii erau obligați la plata mai multor taxe (taxă anuală, taxe de jețuri, căsătorie, naștere, tăiere rituală, atestări și legalizări, inhumație, taxă de loc în cimitir etc.) cu excepția cazurilor în care paupertatea „*va fi vădită*”. De asemenea, membrii erau obligați să primească funcțiile cu care erau investiți de către coreligionari și să se achite de îndatoririle impuse prin aceste funcții²¹.

Pentru a fi admis ca membru, o serie de precondiții trebuiau îndeplinite: să fie israelit de rit spaniol, să aibă minim 21 de ani, „*să aibă un caracter onest*” și să locuiască în Craiova de mai mult de un an. O prevedere specială făcea referire la trecerile inter-confesionale: putea fi acceptați în rândul comunității și evrei așchenazi dacă îndeplineau toate condițiile exclusiv cea privind apartenența confesională și prezentau un certificat din partea comunității așchenade că sunt liberi de a se iniția într-un alt rit. Membrii puteau fi excluși dacă nu își plăteau timp de trei ani cotizațiile și restanțele cuvenite. După excludere, respectivului i se interzicea participarea la ceremoniile religioase până la reabilitarea în drepturi prin plata datorilor²².

Aceeași societate se ocupa, cel puțin în perioada interbelică, și de gestionarea terenurilor comunității. Acestea constau din: o parcela de teren arabil (între cimitirul sefard și Balta Berca), o altă parcelă triunghiulară în zona cimitirului vechi și spațiul destinat cimitirului nou, împrejmuit cu zid. Pe acesta din urmă nu aveau voie să pătrundă – din motive de cult – nici animalele nici mașinile agricole, urmând să fie folosit exclusiv pentru fâneață. Nu puteau fi tăiați sau plantați arbori, peisajul trebuind să rămână cel natural. Între 1919-1928 aceasta era întreaga proprietate funciară neconstruită a comunității, fiind arendată unor localnici pentru varii sume²³.

Conform statutului conducerea comunitară era asigurată de un consiliu format din 7 demnitari, 2 onorifici și 5 activi. Printre cei din urmă trebuia să figureze un președinte, un vice-președinte și un casier. Pentru a putea fi aleși demnitari, membrii societății trebuiau să aibă minim 25 de ani, să nu aibă restanțe financiare față de comunitate și „*să nu fie falit ne-reabilitat, sau lovit de o sentință infamantă*”²⁴.

Epitropii îngrijeau de bunul mers al treburilor înăuntrul comunității, dar și de relațiile acesteia cu municipalitatea. Începând cu anul 1898 procesele verbale ale consiliului epitropal au fost consemnate in-extenso într-un registru, pentru o mai bună evidență a activității²⁵. Existau diferite comisii, formate din 2-3 epitropi, care purtau responsabilitatea unor chestiuni particulare. În 1898, de exemplu, în „*comisiunea de caritate*” sunt aleși Israel I. Eskenasy și David L. Fermo, tot atunci luându-se decizia ca membrii comunității

²⁰ *** , *Statutul Comunității Israelitilor de rit Spaniol din Craiova*, Craiova, 1894, 18 p.

²¹ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 4-5.

²² *** , *Statutul Comunității Israelitilor de rit Spaniol din Craiova*, p. 8-9, 15-16.

²³ ACSIER, dosar VI 38, f. 27; *Ibidem*, dosar VI 158, f. 58.

²⁴ *** , *Statutul Comunității Israelitilor de rit Spaniol din Craiova*, p. 9-14.

²⁵ ACSIER, dosar VI 458, f. 1.

care beneficiau de ajutorul caritabil al epitropiei să fie obligați să participe la serviciul religios, în caz contrar fiindu-le retras ajutorul²⁶.

Tăierile rituale au reprezentat o problemă aflată constant în disputa dintre comunitate și primăria Craiovei. În 1898, urmând regulamentele sanitare, municipalitatea a solicitat sefarzilor ca toate păsările să nu mai fie tăiate în abatorul sinagogii, ci în cel al primăriei, de către un sacrificator autorizat evreu. Mediatorul a fost I.I. Benvenisti, care a obținut concesiunea unei încăperi speciale a abatorului, comunitatea urmând să plătească o chirie de 200 lei pe an pentru aceasta²⁷. În 1901 comunitatea a înaintat o plângere împotriva impozitării hahamului pentru serviciile tăierii rituale, aceasta fiind soluționată pozitiv în justiție după aproximativ o lună²⁸. Este unul dintre multele exemple în care evreii au încercat să înlăture măsurile arbitrar-restrictive ale statului.

O altă îndatorire a epitropilor era de a angaja un medic și un farmacist al comunității. La rândul său, medicul trebuia să efectueze vizite în familiile unde era chemat și să raporteze epitropilor trimestrial, sau chiar mai des dacă situația o cerea, mersul bolilor în comunitate. Spre exemplu, în lunile octombrie-decembrie 1894 au fost „căuțați” 25 de bolnavi, majoritatea cu bronșite (8), scarlatină și rujeolă (4) și boli de stomac (4)²⁹. În anul 1898 s-a decis ca medicii să fie remunerați de bolnavi cu 2 lei pentru vizita la domiciliu și 1 leu pentru vizita la cabinet³⁰. Această măsură indică o diminuare a potenței financiare a comunității, din moment ce nu mai putea plăti integral spezele medicilor. Spre aceleași concluzii conduce și hotărârea Epitropiei din 13 februarie 1900, de a reuni funcțiile de ajutor de Rabin și sacrificator, plătind un singur salariu³¹.

La începutul secolului al XX-lea sefarzii nu aveau un farmacist propriu, fiind nevoiți să apeleze la farmacistul local Teodor Dobrescu. Până în 1900, acesta le oferea medicamentele cu un rabat de 30%, în luna mai a respectivului an anunțând însă că nu mai putea continua această practică³². Din păcate nu cunoaștem rezultatul tratativelor. Trebuie menționat aici că lipsa unui farmacist sefard se datora și legislației discriminatorii, care impunea farmaciștilor condiția de a deține cetățenia română, vânzarea medicamentelor fiind un monopol pe care statul îl exercita prin concesiuni raportate la nr. locuitorilor, piața farmaciilor nefuncționând liber.

La sfârșitul fiecărui an avea loc Adunare Generală a comunității, la care erau invitați să ia parte toți membrii contribuabili, epitropii prezentând atunci un raport și luându-se în discuție proiectele de viitor. Cu această ocazie era alcătuit un repertoriu al membrilor comunității, cei care participau la ședință semnând în acest act. Importanța unui astfel de document este în primul rând de natură statistică și demografică, căci indică (cu aproximație destul de mică) numărul familiilor din comunitate³³.

²⁶ *Ibidem*, f. 2.

²⁷ *Ibidem*, dosar VI, f. 8.

²⁸ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric*, I, p. 225-226.

²⁹ ACSIER, dosar VI 268 f. 53.

³⁰ *Ibidem*, dosar VI 458, f. 3.

³¹ *Ibidem*, f. 26.

³² *Ibidem*, f. 34.

³³ *Ibidem*, dosar VI 268, f. 54-58.

Sionismul era un curent prezent în rândul sefarzilor craioveni, fiind sprijinit, deși nu foarte energic, de către epitropi. La 29 octombrie 1898 se decisese acordarea unui spațiu de conferință societății „Zion”, pentru ca delegatul acesteia la congresul de la Basel să poată ține o prelegere publică despre mișcarea sionistă, în sinagogă, pe 1 noiembrie. Ulterior, dintr-un alt proces verbal al epitropiei aflăm că respectiva prelegere nu a mai avut loc, intervenind o serie de diferende³⁴.

Între 1916-1918 evreii din Oltenia au luat parte, alături de toți românii, la Războiul de reîntregire, aducându-și atât aportul uman cât și cel material. A luat ființă un Comitet de Ajutorare al Uniunii Evreilor Pământeni, care a organizat colectele de fonduri din întreaga țară, inclusiv din Craiova, unde loja masonică „Egalitatea” a contribuit substanțial³⁵. Astfel, sub conducerea lui Isac L. Blum, au fost împărțite ajutoare nevoiașilor locali, indiferent de religie, în fiecare săptămână, astfel: 1 kg. făină mălai, 1 kg. fasole, 1 kg. ceapă³⁶. Dintre eroii israeliți craioveni menționăm numele doctorului Osias Zaharia, căzut pe câmpul de luptă și al soldatului Isac Eliezer, care a luptat în campania din Ungaria (1919)³⁷.

După Război instituțiile comunitare au revenit treptat la vechea organizare. În 1932 structura de conducere a comunității craiovene arăta astfel: Președinte: dr. Leon M. Eskensi; Vice-președinți: Dr. David M. Galano; Sasson R. Penchas; Secretar general: Isac D. Benvenisti; Casier: David Alsech; Consilieri: Iacob M. Leon; Haim Leon; Mișu Eskenasi; Monel Galimir; Prim curator de onoare: Max de Mayo; Prim Curator: Dr. David M. Galano; Secretar: I. Alhalel.

Această organigramă nu s-a modificat substanțial nici în anii următori, nici pe perioada celui de al doilea Război Mondial, deși între 1941-1945 a funcționat neoficial. Max de Mayo, curatorul de onoare, era numit „*curator pe viață*”, ca recunoaștere a îndelungatei sale activități comunitare și a probitudinii morale³⁸. O retrospectivă completă ne este oferită de Leon M. Eskenasy în a doua ediție a monografiei sale, lăsând să se întrevadă faptul că epitropii proveneau în mare parte din trei familii: Eskenasy, Penchas și Leon, probabil cele mai înstărite ale obștii³⁹.

Criza economică din 1929-1933 a dezechilibrat financiar comunitatea, situația grea a membrilor săi reflectându-se și în numărul sporit de cereri pentru reducerea chiriilor la magazine⁴⁰, dar bunurile imobiliare și fondurile caritabile au ajutat la echilibrarea balanței și la revenirea din acest punct de vedere în deceniul patru. Măsurile luate de Consiliul Epitropilor au jucat un rol important în acest sens: s-a organizat o conversie a datoriilor către comunitate, iar cei care au perseverat în neplata lor au fost excluși de la serviciile religioase și astfel siliți să se conformeze. Tăierile rituale au fost realizate la abatorul așchenad, închiriat pentru un preț redus (2.000 lei pe lună), sau uneori chiar gratis⁴¹.

³⁴ *Ibidem*, dosar VI 458, f. 4-5.

³⁵ ***, *Evreii din România în războiul de reîntregire a țării 1918-1919*, p. 14.

³⁶ *Ibidem*, p. 39.

³⁷ *Ibidem*, p. 72.

³⁸ ACSIER, dosar VI 459, f. 7.

³⁹ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1946, p. 5-9.

⁴⁰ ACSIER, dosar VI 459, f. 3.

⁴¹ *Ibidem*, dosar VI 38, f. 16, 17.

Rezultatul a întrecut așteptările, ajungându-se la un excedent financiar organizat într-un „fond de prevedere”⁴². În anul 1933 fondul a fost completat prin vinderea unui teren viran de pe strada Madona Dudu (lângă clădirea școlii „Lumina”) pentru suma de 80.000 lei, bani care au fost folosiți la stingerea datoriei comunității către Banca Națională a României și la repararea imobilelor vechi⁴³.

Noul statut al comunității a fost aprobat de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii prin decizia nr. 196753/16854 din 17 ianuarie 1933, fiind dobândit cu această ocazie și statutul de „persoană de drept public”, însuși Marele Rabin felicitându-i pe sefarzii craioveni cu ocazia evenimentului⁴⁴. Analizând un concept de statut, dactilografiat, găsit în arhiva comunității, credem că noul act a fost creat la nivelul Uniunii Comunităților Sefarde din România și a fost implementat ulterior în fiecare comunitate, pentru a asigura o mai bună organizare internă, prin uniformizare⁴⁵. O serie de modificări minore ale statutului au avut loc ulterior, tot în 1933⁴⁶.

În 1938 comunitatea sefardă din Calafat a fost alipită celei din Craiova din cauza lipsei numărului necesar de membri. Cele două familii care mai rămăseseră în oraș s-au mutat în „Bănie” cedând comunității de aici întreaga avere imobiliară⁴⁷. Acest eveniment, deloc singular în epocă, marchează una dintre caracteristicile lumii sefarde românești interbelice: restrângerea topografică spre marile centre urbane, cauzată de diminuarea micilor comunități anexe.

Anul 1939 a adus o serie de probleme și dispute interne, odată cu demisia în bloc a vechiului Consiliu al Epitropilor, aceștia fiind însă realeși în urma unui scrutin, alături de câțiva noi membri din „opозиție”. Tot acum s-a înființat și postul de jurist în această instituție, motivul fiind necesitatea consilierii și apărării juridice a multor dintre membrii obștii sefarde. O nouă serie de demisii a descompletat Consiliul Epitropilor în 1940, dar locurile vacante nu au mai putut fi umplute prin scrutin deoarece noile legi rasiale interziceau orice fel de manifestări publice evreiești, iar o campanie electorală internă risca să compromită comunitatea⁴⁸.

În octombrie 1940 au loc primele măsuri represive oficiale, fiind sigilate sinagogile și arhiva comunității. După trei săptămâni, neputându-se descoperi nimic subversiv în urma cercetărilor, interdicțiile au fost ridicate și arhiva restituită. Ulterior, evreii din Craiova au fost trimiși în unități de muncă la Deva și în Transnistria. În Craiova a fost instituit chiar și un „lagăr” al evreilor, o zonă de tip ghetou, în și din interiorul căreia circulația era strict reglementată, interzicându-se inclusiv aprinderea oricărui lumini între orele 21 și 5 dimineața. Bărbații erau obligați să poarte părul tuns cu mașina nr. 3 (foarte scurt), hrana era raționalizată

⁴² L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1946, p. 54-55. Ptr. detalii privind anul 1932 vezi ACSIER, dosar VI 459, f. 9-11, 41.

⁴³ ACSIER, dosar VI 459, f. 3-4.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 3.

⁴⁵ *Ibidem*, dosar VI 248, f. 329-336.

⁴⁶ *Ibidem*, dosar VI 459, f. 195-197.

⁴⁷ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1946, p. 60.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 74-78.

și era interzis comerțul cu mâncare⁴⁹. În acest spațiu este posibil să fi staționat o parte din cei aproximativ 800 de evrei refugiați din nordul Moldovei în anii 1940-1941⁵⁰. Faptul că lista completă a instrucțiunilor a fost transmisă și comunității sefarde indică prezența în acest perimetru a sefarzilor sau, cel puțin, existența unor legături (firești de altfel) între evreii din oraș și cei din lagăr.

În aceste condiții atât liderii comunității cât și societățile de caritate s-au văzut nevoiți să acorde o mai mare atenție măsurilor de ajutor social a familiilor celor plecați la muncă. Pe lângă acestea, sefarzii craioveni și-au dat cota parte la toate impozitele extraordinare și ajutoarele de război cerute de către stat în anii 1940-1944⁵¹. Înființarea Centralei Evreilor în decembrie 1941 a dus la dizolvarea vechilor structuri comunitare, sefarzii fiind reprezentați în structura județeană a noului organism prin L.M. Eskenasy, care însă a demisionat după doar trei luni, nemulțumit de ritmul și calitatea muncii colegilor săi. Probleme au existat de asemenea în recunoașterea liderilor comunității sefarde din Craiova de către Centrala Evreilor din România⁵².

Populația Craiovei era înclinată, pe perioada războiului, să cedeze mult mai ușor tensiunilor antisemite, după cum relatează rapoartele jandarmeriei din localitate, însă începând cu primăvara anului 1944 aceleași rapoarte înregistrează îmbunătățirea stării de spirit a evreilor, care vedeau sfârșitul conflagrației aproape și sperau că își vor recăpăta după război toate drepturile și proprietățile confiscate⁵³. Un exemplu de menținere a solidarității româno-israelite în Craiova, pe perioada celui de al doilea Război Mondial a fost reprezentat de cercul literar organizat acasă de poeta Elena Farago, a cărei fiică fusese chiar căsătorită cu un evreu. Săptămânal, în locuința acesteia se adunau intelectuali evrei care discutau atât chestiuni culturale cât și, bineînțeles, politice⁵⁴.

După război au fost reînființate vechile structuri, sefarzii fiind acum puternic orientați spre mișcarea sionistă. Societățile „Asomer Hatzair” și „Dor Hadas”, ambele de orientare sionistă își aveau sediul în localul Epitropiei spaniole. De asemenea, locașurile de cult sefarde au fost deschise sioniștilor, permițându-li-se să-și susțină aici cauza în fața comunității, iar evreii spanioli s-au alăturat protestelor din noiembrie 1945 împotriva atitudinii britanice în chestiunea palestiniană⁵⁵. Dar anii tulburi ce au urmat războiului aveau să-și pună amprenta și asupra evreilor craioveni. În 1948 instituțiile locale au fost desființate, iar sprijinatorii sionismului au avut soarta liderilor bucureșteni, fiind urmăriți și persecutați. Singura formă asociativă evreiască păstrată de comuniști în Craiova a fost filiala Comitetului Democratic Evreiesc, care se ocupa în primul rând cu propaganda în rândurile conaționaliilor și organizarea „alegerilor”⁵⁶.

⁴⁹ *** , *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. III/1, p. 296-297.

⁵⁰ Al. Firescu, „The Sephards in Craiova, Romania”, în loc. cit., p. 43.

⁵¹ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1946, p. 83-90.

⁵² *Ibidem*, p. 100-115.

⁵³ *** , *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. IV, 1943-1944..., p. 113.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁵⁵ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1946, p. 122-123.

⁵⁶ Arhivele Naționale Istorice Centrale București, Colecția Comunități Evreiești din România, dosar 32/1948, f. 1-3.

Sinagoga, rabinul, cimitirul, societăți religioase și de binefacere

O sinagogă sefardă este semnalată la începutul secolului al XIX-lea, urmele fiind vizibile în subsolul sinagogii interbelice de pe strada Elca, lângă piața omonimă, în fosta mahala a Horezului, fiind clădită de obște la inițiativa și cu sprijinul lui Tevi Eskenasi (Buhor el duru). Lângă sinagogă se afla și clădirea școlii⁵⁷. Această casă de rugăciune a devenit în timp impropriu serviciului divin și încă din 1885 comunitatea a început să ia în considerare reclădirea ei, apelând în acest sens la împrumuturi⁵⁸. Clădirea a fost dărâmată și reconstruită începând cu anul 1887, din îndemnul epitropilor comunității: Haskiel Cohen, Iacob Benvenisti, Elias Sabetay și Isac ben Iosif Beligrădeanu, cu sprijinul financiar al celui din urmă.

În 1889 lucrările nu fuseseră finalizate, fiind necesară suma de 42.825 lei pentru definitivarea lor. Bani au fost obținuți prin arendarea veniturilor realizate de comunitate din închirierea celor 7 prăvălii pe care le avea în proprietate – probabil cele existente în fața și în jurul vechii sinagogi, în piața Elca⁵⁹. Acestea au fost „subrogate” pentru perioada 1889-1893 lui Isak B. Iosef, cel de la care a fost împrumutată suma necesară finalizării locașului de cult⁶⁰. Se pare că au existat și probleme cu vecinii, motiv pentru care a fost redactat un proces verbal, în prezența reprezentanților Poliției și municipalității, din care aflăm că vechea sinagogă avea două niveluri, iar pe una dintre laturi existau patru geamuri sus și două jos⁶¹.

În anul 1890 construcția nu fusese încă terminată, dar era deja asigurată împotriva incendiilor pentru suma de 40.000 lei, comunitatea plătind în acest sens 45 de lei pe an între 1890-1894⁶². Existența poliței de asigurare ne îndeamnă să credem că o bună parte a zidăriei fusese deja ridicată. Noua sinagogă avea 100 de jețuri închiriabile pentru femei, care plăteau sume cuprinse între 5-20 lei anual, însă în 1898-1899 doar 66 de locuri au fost ocupate, fiind plătiți 740 lei. Din chiria jețurilor pentru bărbați (114 ocupate din 220) s-au obținut în același an 1.160 lei⁶³.

Spațiul construcției era destul de restrâns în raport cu necesitățile, astfel că ieșirea de urgență a locașului de cult (prevăzută obligatoriu prin lege), câteva ferestre și un balcon au trebuit să fie proiectate și construite pe proprietatea vecină a enoriașilor Isak și Marcus Leon Eskenasy, încheindu-se un contract în acest sens între Epitropie și proprietari. Aceștia din urmă nu au cerut beneficii financiare, deoarece sinagoga era un locaș de bun comun, comunitar, dar s-au asigurat că pe viitor Epitropia, care își avea sediul în incinta sinagogii, nu va putea revendica proprietatea spațiului construit⁶⁴. De altfel probleme cu spațiul au existat și în partea dinspre piața Elca, unde primăria Craiovei revendica proprietatea unei porțiuni din terenul anexelor sinagogii, în acest sens fiind inițiat și un proces⁶⁵.

⁵⁷ ACSIER, dosar VI 490, f. 12-13.

⁵⁸ *Ibidem*, dosar VI 266, f. 27.

⁵⁹ *Ibidem*, f. 52.

⁶⁰ *Ibidem*, f. 1.

⁶¹ *Ibidem*, f. 2.

⁶² *Ibidem*, f. 7.

⁶³ *Ibidem*, dosar VI 196, f. 110-115.

⁶⁴ *Ibidem*, dosar VI 268, f. 1-2, 9-10.

⁶⁵ *Ibidem*, f. 3.

Noua sinagogă a adus cu sine și noi reglementări în privința serviciilor de cult și a taxelor aferente. Spre exemplu, în 1893, taxele de căsătorie și serviciile aferente au fost împărțite în 5 categorii, sumele variind între 300 lei pentru categoria I, 200, 100, 50, pentru categoriile II-IV și o sumă minimă stabilită pentru fiecare caz în parte la categoria a V-a. Pentru această sumă, pe lângă serviciul propriu-zis, cei prezenți beneficiau de iluminatul templului în diferite grade (total, parțial, doar candelabru mare etc.) și încălzirea templului iarna (cu sau fără drept de Mitzvot în sâmbăta următoare). Cununia se putea serba și în afara templului, taxele însă rămânând aceleași⁶⁶.

Un timp s-au ținut și unele întruniri publice de interes laic în localul sinagogii, dar această practică a fost oprită printr-o hotărâre a Epitropiei datată 16 aprilie 1900⁶⁷.

Clădirea și anexele erau alcătuite, conform unui inventar din 1894 din: clădirea principală cu 2 galerii, 2 azarale, 3 comodități, 1 antreu cu scară pentru galerie, 3 odăi (în fost școală), 2 odăi sub sinagogă și o mansardă deasupra prăvăliilor. Mobilierul templului consta, printre altele din: 12 bănci cu 8 jețuri, 35 bănci cu 4 jețuri, 8 bănci vechi, 2 jețuri de plisă la altar, 10 jețuri mari la altar, 1 tiva, 1 candelă de argint la altar, 2 sobe, 2 măsuțe, 3 policandre mari cu lanțuri (1 cu 54, 2 cu 36 lumânări), 12 policandre mici de 6 lumânări, 4 stâlpi de bronz cu candelabre de 5 lumânări. Alături de acest mobilier major, aflat în galeria principală, inventarul mai cuprinde obiecte cultice și mobilier din galeria secundă, unde se aflau locurile de categoria a II-a și a III-a. Inventarul era completat cu numele bărbaților care ocupau locuri în aceste galerii, în total 173 persoane⁶⁸.

În 1913 Samuil Beligrădeanu ia decizia de a alătura sinagogii o serie de clădiri cu menire comercială și o aripă pentru cancelaria comunității și locuința rabinului. Era un pas înainte într-un proces de centralizare instituțional-comunitară pe plan local. Sinagoga beneficia și de serviciile unui cor de băieți și fete, organizat în 1922 sub îngrijirea lui May de Mayo, condus de organistul Marchezani și incluzând și un tânăr cantor, Rafael Leon, recomandat de A. Ivela⁶⁹. Inițiativa de a înființa un cor apăruse și la 1900, venind din partea Epitropiei, dar se pare că nu a avut succes⁷⁰. Începând cu 1924 s-a renunțat la practica vânzării mizvot-urilor prin strigare de la altar și s-a trecut la distribuirea lor gratuită, exceptând Aftaraua, care se licita pentru cei aflați în lunile de doliu⁷¹.

În anii '30 au fost realizate lucrări de modernizare a lăcașului de cult: canalizare, repararea instalației electrice. Prin grija Primăriei Craiovei s-a acordat comunității o reducere consistentă la plata energiei electrice consumate în Sinagogă⁷². O parte a sumelor au provenit din donații particulare, demn de amintit fiind actul de evergetism al Rozei J. Beligrădeanu, care a donat pentru reparația sinagogii suma de 200.000 lei⁷³.

⁶⁶ *Ibidem*, f. 33.

⁶⁷ *Ibidem*, dosar VI 458, f. 31.

⁶⁸ *Ibidem*, f. 36-39.

⁶⁹ *Ibidem*, dosar VI 490, f. 12-13.

⁷⁰ *Ibidem*, dosar VI 458, f. 41.

⁷¹ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 11-12.

⁷² *Ibidem*, 1946, p. 58; 63.

⁷³ ACSIER, dosar VI 38, f. 20.

Anii războiului au adus cu ei o lungă serie de neajunsuri, obligând printre altele și la renunțarea unor forme de manifestare a cultului. În martie 1940, ca măsură de economie comunitară, s-a decis renunțarea la serviciile corului care funcționa de două decenii. S-a renunțat și la slujbele zilnice în Templul mare pentru a se face economii la curent electric și încălzire, rămânând deschis doar Templul mic. Sinagoga mare a fost utilizată în continuare numai vinerea seara, sâmbăta și de sărbători. Chiar rabinul dr. David Galano a fost îndepărtat pentru un timp de la practica cultului, deoarece nu posedă cetățenie română. Această din urmă chestiune a fost însă rezolvată relativ repede⁷⁴.

Dintre rabinii sefarzi ai Craiovei pot fi enumerați: Avram Faion, Isac Menașe, Isac Saltiel, Zehry Iacob Alevy, David Gabai, Reuben Israel, Daniel Eskenasi, Samuel Zonana, Jehuda Sabetay Levy. În secolul al XIX-lea era angajat pentru servicii religioase și un al doilea oficiant, Hasan Șeni (Mezamer), însă din motive financiare s-a renunțat la acesta⁷⁵. Patrimoniul religios era administrat, alături de rabin, de o serie de curatori aleși dintre persoanele de vază ale comunității. Exista și funcția de curator de onoare. Tot în rândul personalului auxiliar al sinagogii se numărau și „samașii”, un fel de executori ai deciziilor curatorilor⁷⁶. I.M. Spielman a fost rabin al comunității sefarde până în 1849, când se mută la București⁷⁷.

Cea mai proeminentă figură rabinică din Craiova antebelică a fost Reuben Eliyahu Yisrael (1856-1932). Originar din Rhodos, se pare că a avut o perioadă de rabinat în Bulgaria, înainte de a se stabili în Oltenia. Aici și-a desfășurat cea mai mare parte din activitatea rabinică, întrerupt uneori de impedimente de sănătate. În anul 1899 spre exemplu, comunitatea i-a oferit un concediu de o lună și un ajutor de 100 lei „pentru căutarea sănătății sale”⁷⁸. Spre sfârșitul vieții s-a reîntors în insula natală, fiind Mare Rabin al Rhodos-ului între 1922-1932. Conform biografiilor săi, experiența cultică de la Craiova l-a determinat pe Rabbi Yisrael să inițieze un ambițios proiect de traducere, pornind de la constatarea că mulți dintre sefarzi nu mai înțelegeau întregul serviciu divin, desfășurat în ebraică⁷⁹.

Pentru a crea o legătură mai strânsă între credincioși și textul cultic, Rabbi Yisrael a tradus în ladino imnurile sacre de Rosh ha-Shana și Yom Kippur, publicându-le în 1910 într-un mic volum apărut în tipografia „Samitca”. Lucrarea a marcat o importantă cotitură culturală, fiind republicată în 1922 la Izmir și intrând în atenția exegeților literaturii ladino. Edițiile sale au circulat inițial în Peninsula Balcanică, apoi în întreaga lume, fiind republicată cu o amplă analiză în 1989, la Cincinnati. Iată cum, actul de cultură al acestui rabin, merit unei finalități practice și educative, a adus comunitatea sefardă din Craiova în atenția istoricilor literaturii religioase din întreaga lume⁸⁰.

⁷⁴ *Ibidem*, dosar VI 28, p. 64-66.

⁷⁵ *Ibidem*, dosar VI 490, f. 12-13.

⁷⁶ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 10-11

⁷⁷ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, p. 742.

⁷⁸ ACSIER, dosar VI 458, f. 13.

⁷⁹ Al. Zimble, „Rabbi Reuven Eliyahu Yisrael – The spiritual leader of the Sephardim of Craiova, Romania, and the amazing History of his Book of Hebrew Poetry translated into Ladino”, în vol. *International Symposium on Sephardi Jews in South-Eastern Europe...*, p. 51-52.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 53-57.

Un eveniment important pentru comunitatea israelito-spaniolă din Craiova l-a reprezentat vizita marelui rabin Sabetay Djaen, șeful cultului sefard din România, în 13 mai 1932. Fastul și bucuria au fost cu atât mai mari cu cât evenimentul era unic în istoria comunității⁸¹. Ulterior, aceste vizite rabinice au continuat anual până la declanșarea războiului.

Dintre rabinii interbelici posedăm informații despre Jehuda Sabetay Levy, autor al unei lucrări de literatură devoțională (menționată mai jos la subcapitolul privind activitatea culturală), figură importantă în perioada interbelică, dar care a intrat în conflict cu comunitatea, luându-se decizia înlăturării sale în 1938. El a introdus două practici în timpul desfășurării slujbelor religioase:

- La toate serviciile, la recitarea versului „Semn Israel Adonai Ahed” enoriașii să se ridice în picioare;
- La slujba de „Avoit”, vineri seara, în timp ce corul cântă și sulul de Sefer este împodobit pentru a doua zi, porțile Altarului să rămână deschise⁸².

Data intrării sale în serviciu pare să fi fost 1928, așa cum rezultă dintr-un contract încheiat în acest an între el și comunitate, din care aflăm că, pe durata a trei ani urma să fie remunerat cu 7.000 lei lunar, locuința, plata cheltuielilor (lemne de foc și curent electric). De asemenea, comunitatea îi acorda un împrumut de 18.000 lei, returnabili din salariu, pentru acomodarea familiei sale, formată din 6 persoane⁸³. Contractul era atât de scurt și din cauza faptului că J.S. Levy nu avea cetățenie română, fapt ce i-a atras în 1931 chiar o sancțiune a Siguranței, deoarece nu-și anunțase prelungirea șederii în țară peste termenul inițial⁸⁴. A rămas totuși în România până în 1938, în aceeași funcție, fiind urmat de hazanul Iacob Eskenasy, fost oficiant al comunității sefarde din Ploiești, a cărui impulsivitate l-a adus de asemenea în conflict cu conducerea comunitară determinându-i concedierea în 1939⁸⁵.

Nu cunoaștem detalii în privința motivelor acestor conflicte, căci singura sursă este monografia lui L.M. Eskenasy, reprezentant al Consiliului Epitropal. În mod cert însă curatorii sinagogii și ceilalți oficiali își aveau partea lor de vină, deoarece din aceeași sursă aflăm că îndepărtarea succesivă a doi rabini a stârnit un curent protestatar în rândul enoriașilor. Pentru a liniști spiritele a fost nevoie de intervenția liderilor sefarzi de la București, care au decis numirea în post a lui Isac Cohen. Originar din Palestina și în vârstă de doar 30 de ani, cu studii seminariale la Ierusalim, tânărul rabin a fost foarte bine primit, însă din nefericire, fiind supus britanic a fost nevoit să părăsească România în toamna anului 1940⁸⁶.

Evoluția instituției rabinatului sefard la Craiova după această dată este incertă. Știm doar că în 1946 postul era încă neocupat, rugăciunile fiind efectuate deintendentul comunitar David Levy, ajutat de Isac Solomon Calef. Mai mult, vizitațiunile pastorale ale șef-rabinului Sabetay Djaen au încetat și ele începând cu anul 1941. Nu am găsit informații scrise despre evenimentele ulterioare anului 1948, singura sursă în acest sens fiind, probabil, memoria comunității locale.

⁸¹ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 12.

⁸² ACSIER, dosar VI 490, f. 12-13.

⁸³ *Ibidem*, dosar VI 38, f. 144.

⁸⁴ *Ibidem*, dosar VI 248, f. 198.

⁸⁵ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1946, p. 68-69.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 69-70.

Ca observație de ansamblu în privința rabinilor comunității sefarde craiovene, putem observa că în ultimul secol au predominat rabinii veniți din zona Mediteranei, cei autohtoni fiind prezenți rar și având o calificare inferioară (doar hazan). Această constatare este posibil să indice și o restrângere a bazei umane locale de selecție și pregătire a personalului superior de cult, efect al: scăderii demografice, a lipsei de atractivitate financiară pe care acest fenomen o implica și a îngreunării relațiilor cu centrele de educație sefarde din fostul Imperiu Otoman.

Societatea „Hevra Kedoșa Șel Rohița” a fost înființată la Craiova în 1790, păstrându-și caracterul de confrerie sub jurământ până la sfârșitul secolului al XIX-lea, ulterior devenind persoană juridică. Membrii plăteau la înscriere 10 dramuri de argint, alături de alte taxe fixe devoționale și de donațiile pe care le făceau. În 1910 Consiliul Epitropilor a decis, în consonanță cu conducerea Hevrei Kadișa, să interzică depunerea de coroane de flori pe carele mortuare, banii destinați acestei forme devoționale urmând să fie vărsați într-un cont din care se plătea zestrea fetelor sărace și erau ajutați elevii merituoși⁸⁷.

Am considerat că merită amintită această decizie, deoarece ea demonstrează pragmatismul și capacitatea de adaptare a comunității. O tentativă anterioară în acest sens, venind dinspre Epitropie, este înregistrat de documente în ianuarie 1900⁸⁸. Reluarea ei indică nereușita impunerii, probabil și deoarece ținea de un obicei cultic și venea dinspre o autoritate laică. Este posibil ca intervenția Hevrei Kadișa să fi avut mai mult succes, căci obiceiul s-a păstrat până în perioada interbelică și demonstrează înțelegerea dovedită de enoriași și modernitatea perspectivei lor. Un regulament al societății datând din 1901 poate fi consultat în colecțiile de documente privitoare la istoria evreilor din România⁸⁹.

Cimitirul comunității sefarde se afla dincolo de bariera Bucovățului, în apropierea Luncei, pe un teren donat la sfârșitul secolului al XVIII-lea de boierul creștin Lăceanu, socrul lui Alecu Aman. Acest boier locuia împreună cu soția sa vis-a-vis de „Hanul orbului”, o casă mare în care trăiau vreo douăzeci de familii sefarde. Boierului îi plăcea să asculte cântecele religioase intonate vinerea seara de către vecinii săi, iar atunci când un copil evreu a murit, impresionați de tristețea ce se abătuse asupra locului și de faptul că nu exista un cimitir evreiesc în oraș, soții Lăceanu au făcut un act de danie prin care cedau comunității spaniole respectivul teren⁹⁰.

În timp evreii de ambele rituri au fost îngropați acolo, iar în 1885 terenul făcea parte din mai amplul cimitir Dorobanți, fiind supravegheat de municipalitate⁹¹. În 1902 suprafața de inhumație a fost sporită cu 7,5 ari⁹². În perioada interbelică necropola a fost cadastrată sub supravegherea lui David Francez, președintele Hevra Kedișei. Un alt cimitir sefard era pregătit în perioada interbelică lângă cimitirul vechi, fiind plantat și îngrădit cu

⁸⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸⁸ ACSIER, dosar VI 458, f. 24.

⁸⁹ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric*, I, p. 229-230.

⁹⁰ L.M. Eskenasi, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 18.

⁹¹ ACSIER, dosar VI 266, f. 20.

⁹² Al. Firescu, „The Sephards in Craiova, Romania”, în loc. cit. p. 43 dă suprafața de 7,5 „acres”, însă este vorba probabil de o eroare de traducere (ari ≠ acres) căci 7,5 acri ar însemna aprox. 3 ha, o suprafață imensă pentru cimitirul unei comunități de maxim 2.000 persoane.

zid, însă până în 1930 nu fusese deschis⁹³. În 1938-1939 a fost împrejmuit cu gard de beton și vechiul cimitir, dar acesta a fost afectat în anul următor de inundații și cutremur⁹⁴.

Pe lângă Hevra Kedișa asistența socială a comunității israelite spaniole din Craiova a fost asigurată de o serie de alte asociații. În secolul al XIX-lea funcționa „Cujeta”, patronată de către Veneziana Demajo, ulterior de Rosa Jeroham Semo, Rosa Isac Ben Iosef Beligrădeanu și Sarah Mordehai Eskenasy. Activitatea sa a încetat în timpul Primului Război Mondial. O altă societate, „Bikur-Holim”, punea la dispoziția celor nevoiași medicamente și asistență sanitară. Epitropia comunității participa la susținerea azilului de bătrâni din strada Libertății și a altor asociații de caritate evreiești, printre cele mai implicate persoane numărându-se Malkita Penchas, o proeminentă doamnă sefardă. Alte evreice-spaniole implicate la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX în activitatea de caritate a comunității din Craiova au fost: Lisette Foreanu, Erny Eskenasy, Eva I. Benvenisti, Viza Hodor⁹⁵.

Din 1878 funcționa societatea „Ezra Bezaroth” destinată ajutării văduvelor, orfanilor și bolnavilor. Se încerca prin donații de bani, lemne, cărți și haine sprijinirea tuturor categoriilor de nevoiași. Aceeași societate acorda și burse elevilor și studenților spre finalizarea studiilor⁹⁶. Moscu Ascher înființează în 1877 la Craiova un comitet local al Alliance Israélite Universelle, care era și o sucursală a Ezra Betzaroth⁹⁷, dovadă a faptului că la această dată sefarzii din Craiova erau racordați sistemului internațional de organizații evreiești și un exemplu de contopire a asistenței sociale intracomunitare și a relațiilor cu comunitatea iudaică internațională.

În 1900 asociația, între timp dispărută, și-a reluat activitatea, având aceleași obiective caritabile⁹⁸. La intrarea în rândurile ei, membrii rosteau următorul jurământ, menit să îi întărească în activitatea lor: „*Pe onoarea și conștiința mea jur, înaintea lui D-zeu și a adunării generale, că mă voi supune fără nici o rezervă la toate obligațiunile și îndatoririle ce-mi sunt impuse prin statutul și regulamentul societății. Așa să-mi ajute D-zeu!*”⁹⁹. Textul acestui jurământ, care era tipărit pe spatele formularului de înscriere și, cel mai probabil, rostit cu ocazia depunerii acestui act, lasă să se întrevadă, prin formularea și limba utilizată, gradul ridicat de integrare al comunității iudeo-spaniole din Craiova în societatea românească. Faptul că este redactat în limba română, într-o formulare simplă și ușor inteligibilă, faptul că noul membru jura în fața lui D-zeu, dar își punea în balanță onoarea – un atribut pe jumătate spiritual, pe jumătate mundan – ne poate îndemna să apreciem că la începutul secolului XX, cel puțin din acest punct de vedere, „luminile” Haskalei erau prezente în obștea sefardă din Craiova.

În anul 1908 casierul societății era David I. Eskenassy, iar veniturile lunare se cifrau în jurul sumei de 140 lei. Cheltuielile cu medicamente într-o lună de iarnă (ianuarie) se ridicau la cifra de 80 lei¹⁰⁰. În luna aprilie a aceluiași an, asociația Ezra Betzaroth s-a ocupat de ridicarea a

⁹³ L.M. Eskenasi, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 18.

⁹⁴ *Ibidem*, 1946, p. 92-93.

⁹⁵ Al. Firescu, „The Sephards in Craiova, Romania”, în loc. cit. p. 43.

⁹⁶ L.M. Eskenasi, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1932, p. 19.

⁹⁷ Liviu Rotman, *Școala israelito-română (1851-1914)*, Hasefer, București, 1999, p. 161.

⁹⁸ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric*, I, p. 428-430.

⁹⁹ ACSIER, dosar VI 470, filă nenumărată, intrarea 53, din 1 decembrie 1908, verso.

¹⁰⁰ *Ibidem*, f. 1-4 (nenumărate în registru).

trei monumente pe mormintele unor foști membri, în valoare totală de 210 lei. Deoarece prin statut valoarea maximă a unui monument era de 60 lei, restul cheltuielilor (30 lei) au fost acoperite de familiile decedaților¹⁰¹.

Nu au lipsit nici colaborările cu asociații românești, un exemplu în acest sens fiind „Societatea veteranilor grade inferioare din Oltenia – Smârdan 1877-1878”, al cărei casier era sefardul Avram Semo, probabil acesta fiind și unul dintre inițiatorii legăturilor¹⁰².

Pe perioada Primului Război Mondial societatea și-a încetat din nou activitatea, fiind reînființată în 1920¹⁰³.

Între 1899-1901 Epitropia comunității spaniole a sprijinit inițiativa evreilor de rit occidental de a înființa o cantină școlară la care luau masa zilnic 70-80 de copii din familii israelite sărace¹⁰⁴. În favoarea celor nevoiași erau organizate și baluri filantropice, uneori baluri mascate și costumate¹⁰⁵. Printre alte activități filantropice se număra și sprijinirea fetelor sărace prin oferirea unei dote pentru măritiș sau adunarea de lemne pentru săraci¹⁰⁶. Tot în această perioadă s-au distribuit gratuit medicamente către enoriașii nevoiași. Sistemul era foarte simplu: cererea se făcea verbal, iar cel bolnav, dacă era cunoscut ca făcând parte din comunitate primea un carnet cu 25 „blanchete”, în funcție de care medicul Epitropiei îi scria rețetele. Blanchetele trebuiau vizate anual. De asemenea, medicul epitropiei avea obligația să viziteze enoriașii bolnavi, dar aceștia la rândul lor nu trebuiau să apeleze la alt medic. Printre medicamentele prescrise nu se puteau număra medicamente de lux sau produse importate. Pe lângă medicul Epitropiei un rol im portant în acest sistem îi revenea și farmacistului epitropiei¹⁰⁷. Se poate observa cum sistemul medico-sanitar al comunității era astfel foarte bine reglat, încercând să acopere nevoile bolnavilor, dar condiționând ajutorul de rămânerea în cadrele comunitare.

În perioada crizei interbelice și imediat după aceea persoanele nevoiașe din comunitate au beneficiat de asistență medicală, haine, alimente și mazăth prin grija Consiliului epitropilor. S-au făcut de asemenea donații pentru coreligionarii din alte regiuni ale țării. Au fost sprijiniți prin burse și școlarii merituoși și Societatea Studenților Evrei din București, o parte din bani fiind destinați procurării de cadavre pentru studenții medicinii¹⁰⁸.

Evreii-spanioli din Craiova s-au implicat și în susținerea societății „Caritatea” din localitate, a cărei președintă era Malquitta (Malkita) I. Penchas. Această societate fusese înființată în anul 1897 și, după doar un an de funcționare, avea un bilanț financiar pozitiv de 2.898 lei, dintre care 2.500 depuși în bancă și 398 în casă. Alți 1.233 lei fuseseră cheltuiți pentru opere de caritate: ajutoare bănești, lemne de foc, ajutoare în haine, ajutoare în bani cu obligația de restituire fără dobândă.

¹⁰¹ *Ibidem*, filă nenumărată, intrarea 22, din 20 mai 1908.

¹⁰² *Ibidem*, filă nenumărată, intrarea 20 august 1908.

¹⁰³ ACSIER, dosar VI 158, f. 246.

¹⁰⁴ Nicolae A. Andrei, Gabriela Braun, Albert Zimber, *Institutul de Editură și Arte grafice „Samitca” din Craiova*, Aius, Craiova, 1998, p. 55.

¹⁰⁵ ACSIER, dosar VI 268, f. 134.

¹⁰⁶ *Ibidem*, dosar VI 458, f. 15, 16.

¹⁰⁷ *** , *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric*, I, p. 222-223.

¹⁰⁸ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1946, p. 55-56.

Merită menționat și faptul că pe lista contributorilor la veniturile societății „Caritatea” se numărau atât sefarzi cât și așchenazi, cea mai mare donație aparținându-i d-nei Kathi Schargel (așchenadă, după nume)¹⁰⁹. Activitatea societății a continuat neîntrerupt, iar în timpul Primului Război Mondial au fost ajutați, în măsura posibilităților, refugiații din Basarabia și Bucovina, familiile celor concentrați pe front, Crucea Roșie, alăturându-se efortului de diminuare a efectelor dureroase ale conflagrației¹¹⁰.

Mai cunoaștem faptul că la sfârșitul secolului al XIX-lea funcționa o societate intitulată „Progresul”, a tinerilor israeliți de rit spaniol, al cărei scop era ajutorarea elevilor lipsiți de mijloace. În grija societății intrau și unii orfani, precum a fost cazul lui Moise A. Cohen, luat spre îngrijire în ianuarie 1900¹¹¹.

Au existat, bineînțeles, și cazuri de filantropie și evergetism făcute în nume personal. Spre exemplu în 1919, Stella Dr. Cohen-Mitrani anunță epitropia că intenționează să doneze 3.000 lei ce se vor constitui în fondul „Dr. Cohen-Mitrani”. Baniii urmau să fie folosiți pentru cumpărarea de obligațiuni ale statului, din ale căror dividende să se servească anual un midraș în memoria soțului, împărțindu-se cu această ocazie și cel puțin 30 de lei sârmanilor¹¹².

Considerații finale

Din rândurile anterioare se desprinde, pentru Craiova, imaginea unei comunități sefarde bine încheiate, ale cărei relații cu autoritățile locale s-au păstrat în termeni amiabili. Putem afirma, de asemenea, că evreii spanioli din acest oraș au beneficiat de o foarte bună organizare internă, orientată atât de mult spre susținerea propriilor instituții și enoriași încât uneori ajunge în conflict cu „comunitatea soră” așchenadă din cauza neglijării îndatoririlor comune. Dovadă a acestui fapt stă modul în care conducerea comunității a gestionat problemele economice cauzate de reculul demografic și de marea criză din perioada interbelică.

Serviciul cultic, cu tot ceea ce înseamnă el (clădiri, personal, forme devoționale) pare să fi funcționat fără probleme deosebite, până în anii premergători celui de la doilea Război Mondial. Faptul că rabini valoroși, proveniți din zona Mediteranei, au servit comunitatea sefardă craioveană reprezintă un indicator al capacității sale de a susține o viață religioasă exemplară și, totodată, un semn al bunului renume de care se bucura. În același context al vieții spirituale putem consemna constanțele încercări de modernizare a formelor devoționale, de adaptare la cerințele și inovațiile timpului.

Pornind de la aceste premise, sefarzii craioveni au reușit să-și mențină structurile organizatorice și o viață religioasă în spiritul legii mozaice chiar și în perioada celui de al doilea Război Mondial, doar măsurile instituite de liderii comuniști după 1948 dislocând total vechile realități și conducând, în timp, la accelerarea procesului de dezintegrare internă. Astăzi, întreaga comunitate evreiască din Craiova mai are sub 90 de membri, dintre care foarte puțini sunt sefarzi.

¹⁰⁹ ACSIER, dosar VI 196, f. 86-87.

¹¹⁰ L.M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, 1946, p. 56, 63.

¹¹¹ ACSIER, dosar VI 458, f. 23.

¹¹² *Ibidem*, dosar VI 158, f. 117.

DIN ISTORIA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI CONFESIONAL ROMÂN ORTODOX ÎN PROTOPRESBITERIALUL CETĂȚII DE PIATRĂ (CHIOAR) (1850-1906)

CRISTIAN MARȚIAN*

ABSTRACT. *From the History of the Romanian Orthodox Denominational Education in the Cetatea de Piatra-Protoperesbyteriate (Chioar) (1850-1906).* The paper deals with the issue of the Orthodox primary school system in the District of Cetatea de Piatră (Chioar), during the second half of the 19th century. The main subjects of interest are: the presence and the quality of the school houses, the selection process and the choosing of the teachers, the existence and the use of didactic materials (including school books). The conclusions point at the fact that the educational process in the given area and time period had been confronted with endless problems, caused by the government's struggles to impose de extended use of Hungarian language, but also by the Romanian communities' lack of understanding about the importance of the education in the process of maintaining the national identity.

Keywords: *Orthodox Church, Transylvania, confessional schools, teachers, school books.*

Școala a fost privită dintotdeauna ca parte integrantă și întregitoare a Bisericii, drept pentru care, în circulara din 24 aprilie 1852, episcopul Andrei Șaguna o numește „școală confesională” spre deosebire de cei care o numeau „școală naționalicească”, preoții fiind îndatorați să fie directori școlari în parohiile lor, iar protopopii în districtele lor.¹ În 18 iulie același an, cerând protopopului Vasile Cosma al Solnocului II „conspectul școalelor” pe anul școlar 1852/53, scria: „Să nu-ți fie greu lucrul acesta căci este datorința noastră cea mai sfântă ca să ne îngrijim pentru creșterea și luminarea bunului nostru popor”.²

În perioada 1850-1906, segment temporal în limitele căruia se încadrează problematica prezentei lucrări, școlile confesionale ortodoxe din Transilvania și-au desfășurat activitatea într-un cadru legislativ impus de orientarea politică a Imperiului austriac și, după 1867, de politica naționalistă a statului maghiar. În 23 martie 1848, la doar 10 zile de la declanșarea revoluției în Viena, Împăratul a emis un decret în temeiul căruia a fost înființat un Minister

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

¹ Teodor Hermann, *Monografia istorică a Protopopiatului Ortodox Român Dej. Lupte, treceri și procese religioase*, Tipografia Dr. S. Bornemisa, Cluj, 1926, p. 95; A s evedea în acest sens și materialul arhivistic existent la Direcția Județeană Maramureș a Arhivelor Naționale (Baia-Mare), Fond 142, Protopopiatul Cetatea de Piatră (în continuare DJMMAN (Baia-Mare, Fond 142, P.C.P. ...), Dos. 83/1887, f. 20; Dos. 88/1888, f. 6; Dos. 89/1989, f. 10; Dos. 115/1893, f. 9.

² Dumitru Suciu, coord., Alexandru Moraru, Flaviu Vida, Cosmin Cosmuța, *Crâmpoie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Eparhia Sibiului către Protopopiatul Solnoc II. Corespondență (1 octombrie 1845-20 decembrie 1874)*, vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, p. 158.

al Instrucțiunii Publice ca autoritate supremă a școlilor de toate gradele din Imperiu, statul revendicându-și dreptul de a se îngriji de educația tineretului. Era începutul unor schimbări care au preocupat autoritățile austriece în perioadele neoabsolutistă (1849-1860) și liberală (1860-1866), concretizate într-o serie de acte normative bazate pe principiul confesionalismului, responsabilitatea comună, a Statului și a Bisericii, în probleme de învățământ, autonomia Bisericii Ortodoxe, dezvoltarea rețelei de școli, publice și private, dreptul de folosire a limbii materne în școlile populare.³

Perfectarea dualismului austro-ungar, „*unio duorum contra plures*”, cum l-a calificat prof. Alexandru Roman, și încorporarea Transilvaniei în structura statului maghiar și maghiarizant, a marcat începutul unei perioade de cinci decenii în care păstrarea identității naționale a devenit obiectiv prioritar, în slujba căruia au fost mobilizate biserica, școala, asociațiile culturale și politice, gazetele și spectacolele și tot ceea ce ne definea ca neam, de la cuvânt la port, de la cântec la joc. Una din direcțiile de atac ale statului a fost școala pe care, prin legi tot mai restrictive și mai exigente, guvernanții s-au străduit s-o transforme într-un instrument de maghiarizare.

Legislația anului 1868 a fost treptat amendată în 1875, 1878, 1883,⁴ 1891,⁵ 1904⁶, istoriografia română dedicând acestui subiect studii și lucrări bine fundamentate documentar și demonstrând că începând cu guvernarea liberală a contelui Tisza maghiarizarea a devenit un proces public, afirmat și asumat cu tărie de politicienii maghiari. Acest proces a afectat școala confesională românească, determinând migrarea unor elevi spre școlile de stat (unde se preda exclusiv în limba maghiară) și, mai grav, închiderea a numeroase școli primare confesionale românești în condițiile în care comunitățile nu își mai permiteau să susțină salarizarea unui învățător la nivelul financiar foarte ridicat prescris de lege.

Măsuri de apărare a învățământului românesc: școlile asociate și școlile mixte confesional

În acest context, Biserica Ortodoxă, beneficiară a principiului autonomiei și principal susținător al școlii, a devenit prin întâi stătătorii ei, Andrei Șaguna, Miron Romanul și Ioan Mețianu, și principalul apărător al dreptului la identitate.

Congresele Național Bisericești, Sinoadele arhidiecezane, Consistoriul, adevărate reprezentanțe naționale, au apărut cu pricepere și stăruință autonomia Bisericii în domeniul școlar, au căutat și promovat soluții și mijloace de dezvoltare a școlii, au elaborat acte

³ Pentru detalii vezi: Paul Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918 între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericești*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005, p. 85-99.

⁴ Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica Românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1818)*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 136-142; despre politica școlară a ministrului Ágoston Trefort (1872-1888) a se vedea: P. Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania...*, p. 258-301.

⁵ Pe larg la: T. V. Păcățianu, *Cartea de aur sau luptele naționale ale românilor sub Coroana Ungariei*, vol. IV, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1906; Onisifor Ghibu, *Pentru o pedagogie românească. Antologie de scrieri pedagogice*. Ediție Octavian O. Ghibu. Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1977, p. 46-49; Antonie Plămădeală, *Lupta împotriva deznaționalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului Austro-Ungar (1874-1898)*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1986 p. 70-99.

⁶ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, p. 152-153.

normative menite să-i asigure funcționarea și s-o ferească de agresiunile legilor.⁷

Încă din perioada absolutismului austriac, pentru a diminua costurile școlarizării „comunele bisericesti” învecinate s-au asociat câte două-trei, suportând în comun plata chiriei localurilor închiriate, salariul dascălului și orice alte cheltuieli privind dotarea și asigurarea condițiilor de desfășurare a activității didactice. Oferim mai jos o serie de informații privind acest proces de asociere în protopopiatul studiat.

În anul școlar 1858/59, în protopresbiteriatul Cetății de Piatră erau asociate școlile: Ciocotiș-Fânațe-Trestia (învățător Eftenie Bărbos), Cărbunari-Cărpiniș (învățător George Pop), Copalnic-Curtuiușu Mic (învățător Vasile Șimon), Făurești-Lăschia-Plopiș (învățător Bartolomeu Pașca). În anul școlar 1859/60, Ciocotiș-Trestia (învățător Eftenie Bărbos), Cărbunari-Cărpiniș (învățător George Pop), Făurești-Lăschia-Plopiș (învățător Bartolomeu Pașca); Copalnic-Curtuiușu Mic (învățător Vasile Șimon). În anul școlar 1860/61, Ciocotiș-Trestia (învățător Eftenie Bărbos), Cărbunari-Cărpiniș (învățător George Pop), Făurești-Lăschia-Plopiș (învățător Bartolomeu Pașca), Copalnic-Curtuiușu Mic (învățător Vasile Șimon). În anul școlar 1861/62, Ciocotiș-Trestia (învățător Eftenie Bărbos), Făurești-Lăschia-Plopiș (învățător Gheorghe Pașca). În anul școlar 1862/63, Ciocotiș-Trestia (învățător George Pop), Cărbunari-Cărpiniș (învățător Bartolomeu Pașca), Copalnic-Curtuiușu Mic (învățător Vasile Șimon), Făurești-Lăschia-Plopiș (învățător Gherasim Bărbos).

În anul școlar 1863/64, Făurești-Lăschia (învățător Ioan Contz), Cărbunari-Cărpiniș (învățător Bartolomeu Pașca), Copalnic-Curtuiușu Mic (învățător Vasile Șimon). În anul școlar 1864/65, Berchez-Finteușu Mare (învățători Ștefan Dragoș și Vasile Dragoș), Ciocotiș-Trestia (învățător Gherasim Bărbos), Făurești-Lăschia-Plopiș (învățător Ioan Greblea), Cărbunari-Cărpiniș (învățător Bartolomeu Pașca), Sălnița-Vima Mică (învățător Ioan Gheție). În anul școlar 1865/66 Cărbunari-Cărpiniș (învățător Ioan Șovrea), Făurești-Plopiș (învățător Ioan Greblea), Finteușu Mare-Berchez (învățător Ștefan Dragoș), Sălnița-Vima Mică (învățător Ioan Gheție). În anul școlar 1866/67, Cărbunari-Cărpiniș (învățător Ioan Șovrea), Făurești-Plopiș (învățător Andrei Leș), Sălnița-Vima Mică (învățător Ioan Șovrea), Făurești-Plopiș (învățător Andrei Leș), Sălnița-Vima Mică (învățător Timoftei Bodea). În anul școlar 1868/69, Cărbunari-Cărpiniș (învățător Ioan Șovrea), Făurești-Plopiș (învățător Ștefan Tămașiu), Sălnița-Vima Mică (învățător Timoftei Bodea). În anul școlar 1869/70, Cărbunari-Cărpiniș (învățător Ioan Șovrea), Făurești-Plopiș (învățător Ștefan Tămaș), Sălnița-Vima Mică (învățător Timoftei Bodea).

În anul școlar 1893/94, Berința-Cărpiniș (învățător Grigore Roman), Ciocotiș-Fânațe (învățător Eutimie Bărbos), Finteușu Mare-Berchez-Bozânta Mare (învățător Gavril Bogdan), Sălnița-Vima Mică-Săcătura (învățător Ioan Percea). În anul școlar 1899/00, Cărpiniș-Berința (învățător George Gheție), Finteușu Mare-Berchez-Bozânta Mare (învățător Gavril Bogdan), Vima Mică-Săcătura (învățător Ioan Percea); În anul școlar 1900/01, Cărpiniș-Berința (învățător

⁷ Începând cu prevederile *Statutului Organic*, învățământul confesional a beneficiat de numeroase regulamente, dispoziții și îndrumări: *Instrucțiune pentru directorii școalelor populare și pentru directorii școalelor capitale, precum și pentru inspectorii districtuali de scoale din Arhidieceza greco-răsăriteană în Ardeal* (1865), *Regulament școlar provizoriu* (1870), *Normativ școlastic* (1882), *Normativ pentru salariile învățătoarești* (1883), *Regulament pentru organizarea învățământului în școlile populare* (1895), *Regulamentul pentru școlile populare confesionale* (1909), *Regulament pentru examenele de calificare învățătoarească din Arhidieceza Sibiului* (1897) etc.

George Ghețe), Finteușu Mare-Berchez-Bozânta Mare (învățător Gavril Bogdan). În anul școlar 1903/04, Cărpiniș-Berința (învățător George Ghețe), Vima Mică-Săcătura. În anul școlar 1905/06, Cărpiniș-Berința (învățător Gavril Hereș), Berchez-Bozânta Mare-Finteușu Mare (învățător Gavril Bogdan).⁸

Adesea, ortodocșii își corelau eforturile cu ale greco-catolicilor, două-trei sate sau două parohii din același sat diferite confesional, se asociau pentru întreținerea aceleiași școli, în condițiile respectării principiilor formulate de Andrei Șaguna într-o „*Încercare de împăciuire confesională între cel două biserici ale Românilor*” din 21 mai 1861: caracterul școlii să fie dat de confesiunea majorității elevilor, episcopul și protopopul confesiunii minoritare să aibă drept de inspecție iar preoții confesiunii minoritare drept de catehizare a elevilor lor.⁹

Ca exemplu concret al punerii în practică a acestui sistem, un Protocol în acest spirit au încheiat în 1867, greco-catolicii și ortodocșii din Berința.¹⁰ Făcând abstracție de diferențele și rivalitățile confesionale, în 1874 Consistoriul Episcopiei Greco-Catolice Gherla și Consistoriul Mitropolitan Ortodox din Sibiu „*au adoptat principiul de bună înțelegere pentru susținerea școlii districtuale române din Lăpușul Unguresc*” (acum Tg. Lăpuș), urmând ca „*pentru realizarea acestui scop măreț*” în 5 iulie 1874 să aibă loc în târgul de reședință a școlii o conferință pentru „*statorirea punctelor și condițiilor după care acea școală să o susțină pe viitor cu acele puteri comune*”.¹¹

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în 4 sate din cuprinsul protopopiatului: Berința, Copalnic, Sălnița și Vima Mică erau „*școli amestecate*” în care învățau laolaltă copii ortodocși și greco-catolici.¹² În 1878, aveau școală comună parohiile Ciocotiș și Fânaț, Curtuiușu Mic și Copalnic.

⁸ Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române Sibiu, Fond Protopopiatul Cetatea de Piatră (în continuare AAS, Fond P.C.P....), Protocole școlare pe anii 1858/59-1905/1906.

⁹ George Bariț, *Părți alese din Istoria Transilvaniei. Pe două sute de ani din urmă*, ediția a II-a, vol III, Inspectoratul pentru Cultură al Județului Brașov, Brașov, 1995, pag. 680.

¹⁰ „*Protocol. Care s-au luat în Berința în 21 ianuarie 1867. În urma orânduilei a spectatului domn jude procesual din 21 decembrie nr. 1822, s-au adunat toți locuitorii comunei Berința de ambele confesiuni în privința școlii, respectiv concentrarea școlii și a docentului și cu toți locuitorii s-au declarat precum urmează: Noi cu totii ne învoim ca să se concentreze școlile de ambele confesiunile într-una și numai un învățător să susținem în toată comuna pe care ni-l va esmite dregătoria școlară, fără deschilinare de religiuine, iară încât pentru catehisare, ambii preoți să fie siliți a catehisa învățăceii care se țin ded-nialor. Acestea le declarăm pentru aceea fiindcă locuitorii noștri sunt miseri, fundațiune pentru susținerea școlii nu-i și locuitorii de ambe confesiunile rudenți și afiniați. unii cu alții și pentru unirea școlii și a docentului nu va fi împiedecare la religiuine. Ne rugăm ca spectata dregătoria să binevoiască a comunica protocolul acesta cu cu excelența lordomnilor episcopi de ambele confesiuni și după ce se vor învoi și ambii părinți bisericesti, ne vom ținea de datorință a jertfi toate potențe noastre și a edifica una școală după cum s-au planisat. Cu aceasta protocolul-au încheiat și subscris*”. Semnează 25 de săteni, uniți și neuniți. Actul a fost trimis la 8 februarie 1867 de către Căpitanul Suprem al Districtului Chioar, Episcopiei Greco-Catolice de Gherla pentru a-și declara acordul. Episcopia scrie protopopului de Copalnic-Mănăștur, George Raț, să consenmeze separat cheltuielile uniților și să comunice răspunsul Ordinariatului ortodox de la Sibiu. Cf. Valentin Băințan, *Șișeștii părintelui Dr. Vasile Lucaciu*, Ed. Cybela, Baia Mare, 1998, pag. 169.

¹¹ DJMMAN (Baia Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 10/1874, f. 11.

¹² Daniel Sularea, *Școală și societate. Învățământul elementar confesional în Episcopia greco-catolică de Gherla (1867-1918)*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 230.

Construcții școlare, starea și dotarea lor

În conformitate cu rescriptul împărătesc nr. 1281/1816, Episcopia a emis circulara Nr. 116/1822, care obliga „*Fieștecare paroh neunit [...] să ridice școală de normă românească...*” și să poarte „*grija și toată inspecția ei*”, pe cantore „*de a învăța pruncii*”, strădanie pentru care de „*fiecare copil [i] se dă o ferdelă de grâu*” iar „*obștea [să dea] lemne pentru încălzit, lumină și altele de lipsă*”. Prin Decretul Nr. 2236/1823, Curtea imperială vieneză ordona: „*să se ridice școale elementare (primare sâtești) în toată țara (Transilvania)*, în special pentru români, pe care îi știa lipsiți de școli, punând în sarcina domnilor de pământ ridicarea lor, prin cedarea unui teren potrivit pentru școală, lemn pentru construirea lor și sprijin pentru plata învățătorului”.

Dispoziția imperială, o binevoitoare intenție, a fost însă minimalizată,¹³ la 28 de ani de la această măsură în cele mai multe localități situația fiind identică cu cea din Curtuiușul Mic unde, în 1851, „*nici casă de școală, nici dascăl de învățat copii nu se găsește*”.¹⁴

Deși pregătirea școlară elementară devenise de multă vreme obligatorie, situația localurilor era încă o problemă. Dintr-o informare trimisă Episcopiei în 1/13 mai 1852 de protopopul Grigore Ciocaș, aflăm că parohiile Curtuiușu Mic și Făurești¹⁵ nu aveau „*casă de școală*”, că în Copalnic „*casa de școală e casa dascălului*”, că în Finteușu Mare, „*Casa de școală acum s-a ridicat*”, iar în Fânațe „*casa de școală prin cheltuiala comunității încă nu-i adusă la perfecție*”.¹⁶ În 1856, școala din Făurești „*era o casă privată fără spațiu și întunecoasă – ba ce e mai mult nu era bănci și copii trebuia* (trebuiau-n.n.C.M.) **se stea în genunchi la scris și îmbulziți unii cu alții**” scria dascălul Bartolomeu (Vartolomeu) Pașca într-o scurtă notă autobiografică.¹⁷

Față de această situație, nepotrivită cu intenția propășirii învățământului public, nici conducerea districtului nu a rămas indiferentă. Astfel, în 17 martie 1865, căpitanul suprem al acestuia, Ioan Șorban, informa Consistoriul că, încă în 1862 Comitetul districtului Cetatea de Piatră, a ales o comisie mixtă formată din „*preoți și civili (recte, mireni)*”, *ca să lucreze planul înființării școalelor populare și să așeze plata învățătorilor în interesul educației poporului român*. Tot atunci a dispus ca, „*pentru a ține evidența propășirii învățământului public*” și să se poată aplica „*asprimea orânduielilor mai înalte contra părinților renitenți care își retrag pruncii de la frecventarea școlilor*”, învățătorii să trimită juzilor comunali săptămânal, sâmbăta, situația frecvenței.¹⁸ Ca multe alte inițiative și aceasta a rămas o bună intenție, un complex de cauze însumate, prejudiciind materializarea ei la nivelul întregului, deși tot mai multe comunități conștientizau importanța asigurării unui cadru material corespunzător educației.

În anul școlar 1864/65, localuri noi de școală erau doar două, la Fânațe și Finteușu Mare, un local era în construcție în Săcătura, un teren pentru construcția școlii a fost cumpărat în

¹³ Nicolae Albu, *Istoria școlilor românești din Transilvania între 1800-1867*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1971, p. 489.

¹⁴ AAS, Fond P.C.P., Act Nr. 36/1852.

¹⁵ „...școala era o casă privată fără spațiu și întunecoasă – ba ce e mai mult, nu era bănci și copii trebuia se stea în genunchi la scris și îmbulziți uni cu alți.” consemna într-o condică învățătorul Bartolomeu (Vartolomeu) Pașca.

¹⁶ AAS, Fond P.C.P., Adresa Nr. 36852/ 1852.

¹⁷ Marius Câmpeanu, *Medalion. Învățătorul Vartolomeu Pașca din Lăschia* (Manuscris în posesia autorului).

¹⁸ AAS, Fond P.C.P., Adresa Nr. 914 din 17 martie 1865.

Făurești¹⁹, 8 localități nu aveau localuri de școală proprii, iar 7 din casele închiriate erau slabe.²⁰ În anul școlar 1866/67, 4 parohii: Berchez, Cărpiniș, Plopiș și Sălnița, nu aveau nici localuri de școală proprii nici case închiriate, copiii fiind nevoiți să meargă la școlile din Finteușu Mare, Cărbunari, Făurești și Vima Mică, 9 școli din: Berința, Ciocotiș, Copalnic (casa învățătorului Vasile Simion), Curtuișu Mic, Lăschia, Săcătura (Luminișu), Trestia, Vălenii Șomcutei și Vima Mică, funcționau în case închiriate, iar din cele 4 localuri de școală existente, 3 erau „bune” și una „de mijloc”.²¹

În 23 iunie 1870, protopopul Ioan Greblea informa Senatul scolastic arhiepiscopal că în Berința și Copalnic, „comune amestecate cu creștini de religia greco-catolică”,²² credincioșii adunau de vreo doi ani materiale pentru „a-și ridica școli confesionale însă sub un acoperământ cu mai multe sobe (camere-n.n.C.M.) și în acele deosebi voiesc a propune învățământului doi învățători, <unul cu elevii> poporenilor gr.-orientali, altul cu elevii poporenilor gr.-catolici”. Deși protopopul a stăruit „ca pentru sine să clădească o școală” fiecare confesiune, „poporul din cauza multor greutăți și sărăcie, la aceasta nu s-a învoit”. În anul școlar 1869/70 un local de școală „se află în lucrare” în satul Berința. Deși protopopul a stăruit asupra nevoii de construire a caselor școlare, continuau să învețe în case închiriate copiii din Lăschia, Vima Mică și Trestia²³ sau arendate, copiii din Ciocotiș și Cărpiniș. În anul școlar 1870/71 nu aveau localuri de școală satele Berchez, Cărpiniș, Plopiș, Sălnița, Trestia și Vima Mică, sate mici, lipsite de mijloace materiale care, din cauza izolării, nici nu se puteau afilia altor școli, în Lăschia abia aflându-se un local de școală „în lucru” la Lăschia.²⁴

Răspunzând unei „ordinațiuni” a Senatului școlar mitropolitan din 12 iunie 1874, protopopul aducea la cunoștința acestuia „starea școalelor [...] încât acelea corespund prescrișelor legi și încât nu”. În 6 din cele 17 parohii ale protopopiatului – Berința, Copalnic, Curtuișu Mic, Făurești, Lăschia și Vălenii Șomcutei - existau „școli edificate după planul prescrișelor legi.” Deși școlile din Cărbunariu, Finteușu Mare și Fânațe, „cu privire la mărime nu se pot numi deplin corespunzătoare, însă Inspectorele reg[al]ung[uresc], cu ocaziunea visitațiunii școalelor din anii trecuți, le-a declarat de corespunzătoare și pe viitor în starea aceea”. Comunele bisericești Cărpiniș și Ciocotiș „au cumpărat căși edificate pentru școală, în care se ține și s-au ținut învățământul cu elevi școlari”, ce-i drept aflate „nu pe teritoriul destinat spre localizarea școalelor.”²⁵ lucru care, este speranță, se va face în viitor.

¹⁹ Semnificativă pentru identificarea decalajului dintre declarația autorităților și sprijinirea materializării lor, este situația din Făurești. Școala satului, construită cândva între 1850-1865, era amenințată de apele Cărnăului care și-a împins albia până aproape de fundația ei. Situația a impus construirea unui nou local de școală, într-o zonă sigură. În 1864, eforia școlară a cumpărat un teren de la văduva Irina Horgoș. Conducerea Districtului a amânat însă ani buni trecerea terenului în proprietatea comunității, ceea ce a împiedicat și construirea unui nou local de școală. Cf. AAS, Sibiu, Fond P.C.P., Adresele Nr. 153 din 2 decembrie 1869.

²⁰ P. Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox...*, p. 540.

²¹ AAS, Fond P.C.P., Raportul anual despre starea școlilor din protopopiatul districtului Cetății de Piatră pe anul 1866.

²² În Copalnic existau 435 gr.or. și 450 gr.cat.; în Berința 473 gr.or. și 350 gr.cat.

²³ AAS, Fond P.C.P., Raportul anual despre starea școlilor din protopopiatul districtului Cetatea de Piatră pe anul 1870 (1869/70).

²⁴ Idem, Raportul pe anul 1871. Protocolul Conferinței ordinare a învățătorilor din districtul Cetății de Piatră din 24 februarie 1872, privitor la organizarea provizorie a învățământului național confesional din acest tract.

²⁵ DJMMAN (Baia Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 10, f. 24-24v.

În 10 septembrie 1874, preotul Ștefan Bărbos, primarul Vasile Buzura, prim curatorul Ilie Guțiu și încă 5 curatori din Plopiș au cerut protopopului să intervină la Consistoriul sibian pentru a aproba „să țină una școală pe sama fii[lor] școlari” din sat, pentru că „sunt mulți copii școlari care pentru sărăcia lor nu pot frecventa” cursurile școlii din Făurești la care sânt arondați, pentru că „n-au îmbrăcăminte și-s desculți și n-au nici ce duce cu dânșii mâncare” apoi „trebuie să meargă peste una apă, și când este apa mare atunci nu este rând a trece”. Deja au „gata una casă cu două odăi, iar un învățător ne-am acorda bun și precum se cade la școala normală, și suntem în stare a ținea o școală...”.²⁶ În 23 septembrie 1874, protopopul a informat Consistoriul care, în ședința din 3 octombrie 1874, a discutat și aprobat cererea cu condiția respectării prevederilor legale: „casă școlară” după cum cere legea, leafă pentru învățător de cel puțin 200 fl., învățătorul să fie calificat iar cursurile să dureze cel puțin 8 luni.²⁷

În 1875, simțindu-se nevoia unui nou local de școală în Sălnița, Comitetul parohial a arendat cantorului Ignat Bob crâșma bisericii pe 4 ani pentru suma de 100 fl. v. a., convenindu-se ca în locul banilor, acesta să termine de construit școala „cum se cuvine, după plan, însă dânsul nu a făcut real așa după cum s-a deobligat, căci după ce a gătat de șindili, am căutat înlăuntru și am observat că printre cele mai multe locuri se vede afară, și scaunele le-au făcu numai ca să se poată mântui, fereștile sunt de totul mici, cu un cuvânt - scria credinciosul Ioan Bob în 28 iulie/9 august 1875 într-o informare trimisă la Mitropolie – dacă va fi cercetat nici într-un chip nu se poate lua în samă...”.²⁸

În toamna anului 1887, în 3 parohii din cele 17 ale protopopiatului, Berchez, Plopiș și Trestia nu erau localuri de școli, iar în 7 parohii localurile erau necorespunzătoare. În Trestia, școala funcționa în casă închiriată, iar copiii din Plopiș învățau în Făurești.²⁹

Pe la începutul secolului al XX-lea școala din Cărbunari funcționa încă în case închiriate, nu întotdeauna potrivite pentru activitatea didactică, fapt pentru care autoritățile puteau decide închiderea școlii. Îngrijorat de o asemenea perspectivă, protopopul Teodor Șovrea, scria în 1903 preotului, îndemnându-l, cum a mai făcut-o, să se ferească de răul amenințător: „Să luați pașii de lipsă ca pentru viitor să luați un local acomodat pentru școală [...] căci altcum nu veți putea scăpa să nu o închidă...”.³⁰

Din păcate, chiar și acolo unde existau „case școlare”, construite, cumpărate sau arendate, starea lor nu era întru totul potrivită cu destinația, iar dotarea era sărăcăcioasă. Astfel, cu prilejul examenului din 3 mai 1874, protopopul constata starea deplorabilă a școlii din Berința: „Edificiul cel măreț a școlii en dezordinea cea mai mare, nespun de necurățat, fără scaune, plin de necurățenie”.³¹ În anul școlar 1879/80, existau la nivelul tuturor școlilor din protopopiat: 12 mese, 31 bănci, 13 scaune, 13 table negre, 8 „mașini” (abace), pentru socotit, 20 de „table” (planșe) pentru citire și 40 „pentru istoria naturală” (științele

²⁶ Idem, Dos. 10/1874, f. 39.

²⁷ Idem, Dos. 10/1874, f. 37.

²⁸ Idem, Dos. 21/1875, f. 73-73v., 74-74v.

²⁹ Idem, Conспект pe anul școlastic 1886/1887.

³⁰ V. Băințan, *Șișeștii părintelui...*, p. 175.

³¹ DJMMAN (Baia Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 9/1874, f. 8v, 9.

naturii), 8 „*mape geografice*” (hărți) și 8 globuri. Nici o școală nu avea bibliotecă și doar una, cea din Berința, era „*prevăzută cu bănci*”.³²

În anul școlar 1886/87 cele 13 școli ale protopopiatului erau dotate cu 14 mese, 45 bănci, 16 scaune, 13 table negre, o „*mașină*” de citit și 9 de socotit, 33 „*table*” (planșe) pentru citit și 124 pentru „*istoria naturală*” (științele naturii), 13 „*mape geografice*” (hărți) și 8 globuri. Lipseau „*aparate fizice*”, modele pentru caligrafie și desen, aparate pentru gimnastică și biblioteca.³³ Deși dotarea cădea în seama comunităților, în 1871, Inspectoratul Regal de Școli a donat școlilor din district „*deosebite scule școlastice precum globuri, tablele, mape, care toate se află în limba maghiară*”, a căror folosire a fost aprobată de Consistoriu.³⁴

Potrivit legii școlile trebuiau să aibă grădină și teren de sport, condiție îndeplinită târziu și nu în toate parohiile. În 1870/71 aveau grădină de pomi școlile din: Berința, Cărbunari, Ciocotiș, Copalnic, Curtuiușu Mic, Făurești, Fânațe, Finteușu Mare, Lăschia și Săcătura (Luminișu).³⁵ Informația pare a nu corespunde într-un tot adevărului, de vreme ce, în conspectul „*general despre starea grădinilor și a grădinăritului*” din tract, trimis Consistorului în 25 aprilie 1876 protopopul Ioan Șovrea scria că situația „*e foarte debilă și înapoiată, cauza acestei decăderi se poate mai mult atribui sărăciei celei cu care peste tot are a se lupta poporul acestui tract protopopial*”, iar în 1879/80, grădini școlare cultivate au fost consemnate doar la școlile din Ciocotiș, Cărbunari, Cărpiniș și Curtuiușu Mic.³⁶

Alegerea și plata dascălilor

Slujitorii bisericii și ai școlii - preoți, capelani, diaconi (cantori), profesori, învățători - erau aleși, în condițiile prevăzute de art. 13 al Statutului Organic: „*Sinodul parohial ce se va ține pentru alegerea parohului, capelanului, diaconului, profesorului și învățătorului, se conchiamă (convocă-n.n.C.M.) de protopop, carele totodată e și președintele unei asemenea comisii sinodale. Protopopul, înainte de sinod, se înțelege cu Comitetul parohial în privința indivizilor candidânzi, care, aspirând la treapta preoției, trebuie să fie teologi absoluți (absolvenți – n.n.C.M.) apți și pentru chiamarea învățătoarească și provăziuți cu atestatul Consistorial despre calificățiunea lor, de a îmbrăca portul preoțesc. Încă indivizii care concurg la vrun post de profesor sau învățător trebuie să producă testimoniu despre absolutele studii pregătitoare prescise, precum și atestat de calificățiune de la Consistoriul eparhial*”, alegerea urmând a fi validată de Consistoriul Arhidiecezan, întrunit ca Senat școlar. În cazuri excepționale, era admisă alegerea unor candidați fără „*absolutoriu*” cu condiția ca într-un anumit termen să depună examenul prescrist de Statutul Organic. Așa, de pildă, a fost validat în 6 februarie 1873, Grigore Roman, ales dascăl în Făurești.³⁷

³² AAS, Fond P.C.P., Conspect pe anul școlastic 1879/80.

³³ Idem, Conspect pe anul școlastic 1886/87.

³⁴ Idem, Adresa 129 din 1871.

³⁵ Idem, Raportul anual despre starea școlilor din protopopiatul districtului Cetatea de Piatră pe anul 1871.

³⁶ DJMMAN (Baia Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 26/1876, f. 9; AAS, Fond P.C.P., Conspect pe anul școlastic 1879/80.

³⁷ D. Suci, coord., *Crâmpoie din istoria...*, p. 412 și nota 2.

În „*stațiunile învățătoarești vacante*”, alegerea se făcea în urma unui concurs „*pentru scrierea*” căruia, parohiile trebuiau să achite o taxă de 3 fl.

La școlile confesionale activau învățători cu decret de numire definitivă sau provizorie, aleși dintre absolvenții secțiunii teologice sau pedagogice a Seminarului sibian, dar și ai altor școli și învățători tolerați, cu studii primare sau gimnaziale.

Se pare că profesia de dascăl nu era prea atractivă de vreme ce numeroase „stațiuni învățătoarești” rămâneau vacante, din lipsă de candidați posturile de învățători fiind adesea încredințate unora fără pregătire corespunzătoare.³⁸ Astfel, în anul școlar 1888/89, toți cei 13 învățători aveau numire provizorie, fie pentru că nu aveau studii corespunzătoare, fie pentru că erau parohi și li s-a încredințat acest „*oficiu*” „*în lipsă de candidați*”,³⁹ iar pentru anul școlar următor trebuiau scoase la concurs posturile de la 14 școli: Berchez, Berința, Cărpeniș, Ciocotiș, Copalnic, Curtuiușu Mic, Făurești, Fânațe, Finteușu Mare, Lăschia, Sălnița, Trestia și Vima Mică.⁴⁰

La școlile din protopopiat au funcționat un număr 16 dascăli în anul școlar 1857/58, 10 în 1858/59, 11 în 1859/60 și 1860/61, 10 în 1862/63, 14 în 1863/64, 10 în 1864/65, 13 în 1865/66-1869/70, 14 în 1870/71, 14 (din care 2 calificați și 12 necalificați) în 1880/81 15 (din care 2 calificați și 13 necalificați) în 1881/82, 15 (din care 3 calificați și 12 necalificați) în 1882/83, 14 (din care 2 calificați și 12 necalificați) în 1883/84, 11 în 1884/85 (9 calificați: 5 cu studii teologice; 4 cu studii pedagogice; 7 cu numire definitivă, 4 cu numire provizorie), 15 în 1885/86 (9 calificați: 6 cu studii teologice, 3 cu studii pedagogice; 6 cu numire definitivă, 9 cu numire provizorie), 14 în 1886/87 86 (9 calificați: 7 cu studii teologice, 2 cu studii pedagogice; 2 cu numire definitivă, 12 cu numire provizorie), 14 în 1887/88 (7 cu studii teologice, 4 necalificați; 1 cu numire definitivă, 13 tolerați), 14 în 1888/89 (7 cu studii teologice, 7 necalificați; 1 cu numire definitivă, 2 cu numire provizorie, 11 tolerați), 14 în 1889/90 (7 cu studii teologice, 7 necalificați; 1 cu numire definitivă, 3 cu numire provizorie, 10 tolerați), 13 în 1890/91 (2 cu studii teologice, 11 necalificați; 2 cu numire definitivă, 1 cu numire provizorie, 10 tolerați), 13 în 1891/92 (1 cu studii teologice, 3 cu studii pedagogice, 9 necalificați; 2 cu numire definitivă, 9 tolerați), 9

³⁸ În 20 august 1899, arhiepiscopul Ioan Mețianu, scria *Mult Onoratului Domn Teodor Șovrea*, protopresbiter al tractului Cetatea de Piatră: „*Din lipsa cea mare de învățători calificați, văzând noi că o însemnantă parte din școlile noastre confesionale sunt fără în vătători calificați, ceea ce este spre mare daună a tineretului, ca și a bisericii noastre, pentru delăturarera acestei scăderi, măcar după timp, venim a-ți recomanda P.O.D-tale să folosești toate ocaziile întru a îndemna pe fruntașii poporului nostru din parohiile lipsite de învățători să-și crească câte unul-doi dintre fiii lor și pentru învățătorie, iar până atunci, la toate școlile lipsite de învățători, să stăruie a se aplica preotul local și de învățător, pentru ca așa tinerime a să nu rămână fără nici o învățătură*”. În 16 septembrie revenea asupra aceleiași probleme: „*Prin înmulțirea școlilor noastre confesionale în timpul mai nou ivindu-se și o mare lipsă de învățători în nunele părți Te poftim și, pe P.O.D-ta să avizezi pe preparanzii și clericii aflători cum va disponibili în ntractul subsumat P.O.D-tale să se însinueze cu toată graba la Consistoriu printr-o simplă scrisoare pentru a fi substituiți în stțiunile vacante învățătoarești*” Cf. DJMMAN (Baia Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 141/1899, f. 21; Dos. 141/ 1899, f. 20.

³⁹ Idem, Dos. 88/1888, f. 6.

⁴⁰ Idem, Dos. 89/1889, f. 15-15v., 16.

în 1892/93 (5 cu studii pedagogice, 4 necalificați; 3 cu numire definitivă, 6 cu numire provizorie), 9 în 1893/94 (1 cu studii teologice, 4 cu studii pedagogice, 4 necalificați; 5 cu numire definitivă, 4 cu numire provizorie), 10 în 1894/95 (1 cu studii teologice, 5 cu studii pedagogice, 4 necalificați; 6 cu numire definitivă, 2 cu numire provizorie, 2 tolerați), 10 în 1895/96 (5 cu studii pedagogice, 5 necalificați; 7 cu numire definitivă, 1 cu numire provizorie, 2 tolerați), 10 în 1896/97 (1 cu studii teologice, 5 cu studii pedagogice, 4 necalificați; 7 cu numire definitivă, 1 cu numire provizorie, 2 tolerați), 10 în 1897/98 (1 cu studii teologice, 7 cu studii pedagogice, 2 necalificați; 7 cu numire definitivă, 1 cu numire provizorie, 2 tolerați), 14 în 1898/99 (2 cu studii teologice, 10 cu studii pedagogice, 2 necalificați; 8 cu numire definitivă, 4 cu numire provizorie, 2 tolerați)⁴¹.

La începuturile școlii confesionale românești dascălii erau adeseori plătiți în produse. Potrivit circularei Episcopiei Nr. 116/1822, „...pentru fiecare copil se dă o ferdelă de grâu; obștea dă lemne pentru încălzit, lumină și altele de lipsă...”.⁴²

În timp, plata în natură a fost înlocuită cu plata în numerar, pe sistemul „bunei învoiel”, în rare cazuri cele două forme de retribuție, coexistând. Astfel, în 1852 dascălii din Trestia, Ciocotîș, Fânațe, primeau **de fiecare „învățăcel”** câte 30 de creițari, dascălul din Lăschia câte 40 de cr. în monede convenționale, dascălii din Vălenii Șomcutei și Sălnița câte un fl. de argint, dascălul din Săcătura (Luminișu) câte un fl. în monedă convențională. Dascălii de la Berința, Cărpiniș, Plopiș, Copalnic, Cărbunari, primeau **„de la comunitate”**, 10, 14, 16, 20 respectiv 22 fl. iar cel de la Finteușu Mare **„din venitul bisericii adică după capitalul de 2.000 florini valoare, camăta legiuită”** în vreme ce dascălul de la Vima Mică se mulțumea să primească **„de la părinții pruncilor, cât se îndură”**.⁴³ Sistemul acesta s-a menținut multă vreme, în parte dat fiind și posibilitățile diferite ale „comunelor religioase”, plata făcându-se en-gros sau după școlar, **„din lada comunei”**, („casa comunei”, „casa comună”), rar și puțin din **„din fondul Sidoxia”** sau **„de la părinții pruncilor”**, în bani, sau în bucate ca la Vălenii Șomcutei, în anii școlari 1859/60 și 1860/61 și la Finteușu Mare în anul școlar 1861/62, unde dascălii primeau de la 40 la 50 de feldere de cucuruz, după vreme și târg.⁴⁴

Există însă și un alt aspect, semnalat într-o statistică întocmită în 1865 la cererea guvernului: angajarea unor dascăli fără pregătire, în schimbul unui salariu derizoriu care le asigura, însă, scutire de serviciu militar.⁴⁵ Procedura avea durată, de vreme ce, încă în 1852, Șaguna îi atrăgea atenția protopopului Vasile Cosma al Solnocului II: **„pe viitor, când vine a se așeza vreun învățător –dascăl în vreo stațiune vacantă, un asemenea individ mai înainte de a intra și a cuprinde dregătoria dascălească trebuie să se arate cu numele la dregătoria c[esaro] r[egală] a cercului respectiv”**.⁴⁶

⁴¹ AAS, Fond P.C.P., Protocele școlare pe anii: 1857/58-1898/99.

⁴² Ilarion Pușcariu, *Documente pentru limbă și istorie*, vol. I, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1897, p. 189-190.

⁴³ AAS, Fond P.C.P., Adresa Nr. 36/1852.

⁴⁴ Idem, Protocelele inspectoratului Cetății de Piatră pe anii 1860,1861, 1862.

⁴⁵ P. Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania...*, p. 160.

⁴⁶ D. Suci, coord. *Crâmpeie...*, p. 135.

În aprilie 1873, Sinodul Mitropoliei Ortodoxe a cerut Ministerului Cultelor și Învățământului ca plățile salariilor învățătorilor să se facă din veniturile comunale („casa comunală”). Pentru a preveni efectele legii Trefort, exigentă față de nivelul de pregătire a învățătorilor dar și fața de mărimea retribuției lor, Consistoriul a elaborat în 1883 un „*Normativ pentru salariile învățătoarești*” care reglementa nivelul retribuției funcție de numărul contribuabililor: comunele cu mai puțin de 50 de familii și 30 de copii de școală, trebuiau să asigure un salariu minim de 150 fl., comunele cu 50-70 de familii, minim 200 fl., comunele cu 70-90 familii, minim 250 fl. și comunele cu mai mult de 90 familii, minim 300 fl. în salariu incluzându-se și prețul produselor pe care le primea învățătorul.⁴⁷ Așa, de pildă, la Berința unde dascălul primea în 1886/87 lemne de foc în valoare de 12 fl.⁴⁸

Abia reglementată, situația s-a schimbat radical și periculos. În 10 septembrie 1893, Parlamentul a promulgat „*Legea pentru salarizarea învățătorilor*” de la școlile „poporale”, comunale sau confesionale, propusă de ministrul Cultelor și Instrucțiunii, contele Csáky Albin, conform căreia, plata „pe învoială” prevăzută în *Legea Eötvös sau Legea XXXVIII* din 1868, era înlocuită cu o retribuție garantată: un salariu minim de cel puțin 200 florini pentru un învățător „*ajutător*” (provizoriu) și de 300 florin pentru un învățător „*ordinar*” (definitiv), locuință gratuită (cvartir) și o grădină de cel puțin un sfert de iugăr. Acolo unde „*comunelor religioase*” nu puteau asigura această retribuție, intervenea statul, proporțional cu suma alocată, acesta arogându-și drept de decizie, ceea ce afecta caracterul confesional al școlii. Atentat împotriva autonomiei Bisericii, căreia i se impunea cuantumul retribuției dascălilor și i se lua dreptul de a numi și disciplina învățătorii, legea a pregătit terenul pentru lovitura de grație pe care o va da învățământului confesional (*Legea Apponyi Albert (Articolul de lege XXVII* din 1907).

Pentru a face față acestei exigențe, sinodul din 1893 a dispus organizarea de colecte, în protopopiatul Cetatea de Piatră acțiune amânată în 1894 la cerere.⁴⁹

Dificultățile de salarizare corespunzător prevederilor legale, au provocat o mare fluctuație de dascăli, din lisa candidaților tot mai multe posturi fiind încredințate preoților sau necalificaților. Pentru a asigura stabilitatea dascălilor, Consistoriul a aprobat în 1898 acordarea de „*congruă*”, (întregire la salariu) iar în 1899 introducerea „*cuincuenaliilor*” (gradațiilor), respectiv acordarea la 5 ani vechime a unui spor la salariu a 50 fl. cu condiția ca vechimea să se fi realizat la aceeași școală.

Dincolo de nivelul retribuției, comunele se confruntau și cu asigurarea ritmicității achitării ei. În anul 1879 din 15 învățători doar doi primeau regulat salariul.⁵⁰ În 1880, preotul din Curtuiușu Mic scria protopopului că dascălul „*nu și-a căpătat dotația nici de doi ani*” și din această pricină „*nu are atragere spre studiu*”.⁵¹

Raportul pe 1889 semnala faptul că, din 14 învățători, 6 nu primeau regulat salariul, iar un alt raport că „*cel mai mare impediment ce împiedică cursul învățământului este, în acest tract protoprezbiterial, sărăcia poporului care se luptă, care îi țin legați pe*

⁴⁷ P. Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania...*, p. 462-463.

⁴⁸ AAS, Fond P.C.P., Conspect pe anul școlastic 1886/87.

⁴⁹ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, p. 147-151; P. Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania...*, p. 311-315; 464-465.

⁵⁰ P. Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania...*, p. 502.

⁵¹ DJMMAN (Baia Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 47/1880, f. 20-20v.

*bieții părinți de nu-și pot trimite copii la școală, sărăcia poporului contribuind la aceasta că nici după repețitele încercări nu putem îmbunătăți salariile învățătoresți de azi, apoi urmează de sine împrejurarea că stațiunile nu se pot întregi cu învățători apti și calificați. Ast feliu de comune lipite pământului de sărăcie sunt: Selnița(Sălnița), Trestia, Cărpiniș, Făurești, Plopiș, Curtuiuş[*u Mic*], Vima Mică, Surduc – Copalnic (Copalnic), Leschia (Läschia), și Fânațe în care se pot [*da*] abia salarii învățătoresți de la 40-90 fl., în aceste comune nu se poate afla nici un izvor de venit ce s-ar putea întrebuința spre scopul îmbunătățirii salariului învățătoresc....*⁵²

De remarcat că, deși posibilitățile erau modeste, școlile „comunelor religioase” din Chioar au fost susținute în proporție hotărâtoare din contribuția credincioșilor, numai pentru plata dascălilor acestea contribuind anual cu sume cuprinse între 432 și 1765 florini.

În anul școlar 1857/58, cei 16 dascăli care activau în școlile confesionale din protopopiat, primeau 432,40 florini (197,40 de la părinți și 235 de la comună; dascălul din Copalnic era retribuit din sidoxie); în 1858/59, cei 10 dascăli primeau 454 florini (434 de la comună; 20 din sidoxie); în 1859/60, cei 11 dascăli primeau 641 florini (621 de la comună; 20 de la sidoxie; dascălul din Copalnic primea și 50 feldere de cucuruz); în 1860/61, cei 11 dascăli primeau 644 florini (621 de la comună; 20 de la sidoxie; în Vălenii Șomcutei, dascălul primea și 40 feldere de cucuruz); în 1861/62, cei 13 dascăli primeau 554 florini (344 de la comună; 20 de la sidoxie; dascălul din Copalnic era retribuit din sidoxie; dascălul din Finteușu Mare, mai primea și 45 feldere de cucuruz); în 1862/63, cei 10 dascăli primeau 1566 florini de la comună; în 1863/64, cei 14 dascăli primeau 1470 florini de la comună; în 1864/65, cei 11 dascăli primeau 1435 florini de la comună; în 1865/66, cei 13 dascăli primeau 1765 florini de la comună; în 1866/67, cei 13 dascăli primeau 1570 florini de la comună; în 1867/68, cei 13 dascăli primeau 1613 florini de la comună; în 1868/69, cei 13 dascăli primeau 1570 florini de la comună; în 1869/70, cei 13 dascăli primeau 1475 florini de la comună; în 1870/71, cei 15 dascăli primeau 1645 florini de la comună; în 1879/80, cei 14 dascăli primeau 1370 florini de la comună; în 1884/85, cei 14 dascăli primeau 1505 florini de la comună; în 1886/87, cei 14 dascăli primeau 1347 florini; dascălul de la Berința, primea 12 florini și lemne de foc).⁵³

La aceste contribuții se adăugau rare „întregiri” de salariu și premieri de la autoritățile statului și Consistoriu. Astfel, în 1898, 1899, Ministerul pentru Culte și Instrucțiune Publică, a încuviințat „*pentru întregirea salariului învățătoresc la școala noastră din Fânațe un ajutor de stat de 150 fl. pe an care se va da îndată ce va fi ales un învățător calificat și alegerea va fi întărită din partea înaltului minister*”. În anul 1899 același minister „*a asignat pentru întregirea salariului învățătoresc la școala din Läschia în favoarea învățătorului Gregoriu roman un ajutor de stat și anume pentru timpul din 15 septembrie până în 31 decembrie 1898 în sumă de 50 fl. 64 cr., iar începând cu anul 1899 pe timp de 5 ani în sumă de 172 fl. anual*”.⁵⁴

⁵² P. Brusanovski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania...*, p. 503.

⁵³ AAS, Fond P.C.P., Rapoartele anuale despre starea șolilor din protopopiatul districtului Cetratea de Piatră pe anii 1857/58- 1886/87.

⁵⁴ DJMMAN (Baia Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 141/1899, f. 1, f. 8.

Manuale școlare și materiale didactice

În anul 1850 a fost înființată la Sibiu Tipografia diecezană care tipărea cărți de cult și școlare, acestea, potrivit rânduielilor stabilite de episcopul Andrei Șaguna în Statutul Organic, scrise de preoți sau profesori care erau în slujba Bisericii. Dovadă a aprecierii de care se bucurau, unele cum *Cartea întâia de lectură* a preotului profesor Ioan Popescu sau *Abecedarul* preotului profesor Zaharia Boiu, au ajuns la peste zece ediții. În 1875, la școala din Fânațe lipseau: 19 *Abecedare* de Zaharia Boiu, o *Istorie Biblică* și 5 *Catechisme*.⁵⁵ În 8 decembrie 1876, răspunzând „ordinațiunii” protopopului din 2 decembrie, învățătorul Gherasim Bărbos, îl informează pe acesta că în școala din Ciocotiș se folosesc următoarele manuale: *Abecedarul* de Zaharia Boiu, *Cartea întâia de cetire* de Zaharia Boiu, *Istoria biblică*, *Catechismul Mic*, *Gramatica românească* pentru clasa a II-a de părintele N.I. Mikeltianu.⁵⁶ În 10 decembrie 1876, învățătorul Vasile Vasiac informa protopopiatul „*Despre studiile care se propun în școala confesională elementară a comunei parohiale Fenație în clasa începătoare I-a: Abecedarul de Vasile Petri, Abecedarul de Zaharia Boiu, Istoriile biblice și Catechisme bogate*.”⁵⁷

Dintr-o informare din 13 decembrie 1876 trimisă protopopiatului de învățătorul Bartolomeu (Vartolomeu) Pașca din Lăschia, aflăm ce învățau copiii: „*Doctrina religiunii și moralei, Cetirea și scrierea, Calcularea din cap și cu cifre, Gramatica, Fizica și istoria naturală, Geografia, Cunoașterea dreptului și datorințelor civice, Cântarea. Acestea ca obiecte de învățământ se propun în școala confesională prin subscrisul, iară despre alte studii, împrejurările locale nu iartă spre a se propune*.”⁵⁸ Probabil, dascălul avea în vedere „*instrumentele de învățământ date de Ministerul Ungar*”.

La 6 iunie 1877, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii a trimis Consistoriului sibian o listă cu 47 de manuale și atlase școlare interzise din care 33 în limbile sârbo-croată, slovacă, ruteană și germană și 14 în limba română,⁵⁹ considerate a fi „*cu totul străine dreptului public și stării de fapt a Ungariei, adică propagă idei antimaghiare*”.

Din păcate, starea materială modestă a numeroși părinți, dar și neînțelegerea rostului formativ al școlii, au avut efecte negative asupra dotării elevilor cu manuale.

În anul școlar 1879/80, din cei 988 de copii din protopopiat „*obligați a umbla la școală*”, doar 75 erau „*proveduiți cu cărțile școlastice*”, și aceștia doar „*în parte*”, adică cu câteva dintre cele necesare,⁶⁰ iar într-o informare din 2 noiembrie 1880 trimisă protopopiatului,

⁵⁵ Idem, Dos. 26/1876, f. 51.

⁵⁶ Idem, Dos. 26/1876, f. 55.

⁵⁷ Idem, Dos. 26/1876, f. 51.

⁵⁸ Idem, Dos. 26/1876, f. 53.

⁵⁹ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, p. 136. Erau interzise: *Elementariu* sau *Abecedariu* de Basiliu Petri, Sibiu, 1874; *Lepturariul* lui Aron Pumnul, Viena, 1862-1865; *Geografia* de G. Vlădescu, ed. 13, București, 1868; *Geografia* lui M. Mihăescu, ed. a 13, București, 1873; *Istoria Românilor* a lui August Treboniu Laurian, București, 1873; *Atlante geografic*, de același, Paris-București, 1868; *Istoria patriei* de canonicul Ioan Micu Moldovan, Blaj, 1875; *Geografia* de Silviu Sălăgianu, Viena, 1871; *Istoria Transilvaniei* de preotul Ioan V. Rusu, Sibiu, 1865; *Istoria Ungariei* de protopopul Meletie Drăghici, Timișoara, 1874; *Geografia* (Ungariei) de Dimitrie Varna, Sbiu, 1875; *Carte de lectură românească* de Visarion Roman, Sibiu, 1873; *Legendariu*, de Ștefan Pop, Blaj, 1872; *Istoria românilor* de I. Tudocescu, Arad, 1876.

⁶⁰ AAS, Fond P.C.P., Conспект pe anul școlastic 1879/80.

preotul Georgiu Pașca din Curtuiușu Mic spunea că școlarii „**nu sunt provezuți de fel cu cărțile necesare**”, abia 7-8 dintre ei având abecedare, și acelea de la diferite tipografii și toate rupte.⁶¹

Se adaugă acestor neajunsuri, politica ministerului de resort de maghiarizare prin manualele școlare. Am menționat anterior care erau manualele românești interzise, fiind considerate „*cu totul străine dreptului public și stării de fapt a Ungariei, adică propagă idei antimaghiare*” iar, după apariția Legii Trefort, în locul manualelor elaborate de Zaharia Boiu, Dr. G. Popa, Ion Micu Moldovan, I. Tudocescu, au fost introduse în școli manuale și metodici traduse din limba maghiară: „*Istoria Ungariei*” de Dr. Aron Kiss, tradusă de Artemie Feneșan, 1885, o metodică a aceluiași autor scrisă în colaborare cu M. Mayer „*Manuducere pentru instrucțiunea istoriei*”, „*Geografia*”,⁶² ș.a.

Modest erau dotate școlile și cu mijloace didactice. În 1865 la Lăschia „*nu era școală, ci trebuia să țin prelegeri cu copii prin case private, unde era cea mai mare simplitate, lipsiți de toate mijloacele de învățământ*”.⁶³ În anul școlar 1879/80 existau, la nivelul tuturor școlilor din protopopiat, 8 „*mașini*” (abace) pentru socotit, 20 de „*table*” (planșe) pentru citire și 40 „*pentru istoria naturală*” (științele naturii), 8 „*mape geografice*” (hărți) și 8 globuri,⁶⁴ și cu ce va mai multe în anul școlar 1886/87 respectiv o „*mașină*” de citit și 9 de socotit, 33 „*table*” (planșe) pentru citit și 124 pentru „*istoria naturală*” (științele naturii), 13 „*mape geografice*” (hărți) și 8 globuri. Lipseau „*aparate fizice*”, modele pentru caligrafie și desen, aparate pentru gimnastică și bibliotecile.⁶⁵

Concluzii

Cercetarea noastră nu și-a propus să prezinte o imagine de ansamblu a învățământului ortodox din Protopopiatul Chioarului, ci să insiste asupra unor chestiuni considerate de noi esențiale pentru buna desfășurare a procesului educațional: existența și calitatea localurilor școlare, procesul de selecție și numire a corpului didactic, prezența și utilizarea materialelor didactice (inclusiv manualele).

Concluziile la care am ajuns sunt întrucâtva valabile pentru școala confesională ortodoxă la nivelul întregii Transilvanii și ele subliniază perpetua defensivă în fața tendințelor de maghiarizare, dar și dificultățile create de prea redusă implicare a comunităților în susținerea materială a școlilor. Exclusiv pentru protopopiatul Cetății de Piatră putem adăuga acestora și problema personalului didactic, care de multe ori era slab pregătit și nu avea calificarea necesară acestei munci de apostolat național. În ciuda acestor elemente negative, faptul că per ansamblu se poate observa o evoluție pozitivă a învățământului confesional ortodox din Chioar în perioada studiată ne îndeamnă să afirmăm că situația era mai puțin întunecată decât lasă sursele să se întrevadă, că poate și noi, ca istorici obișnuiți cu realitățile prezentului, nu folosim unitatea de măsură justă atunci când ne aplecăm asupra strădaniilor înaintașilor noștri de a face educație ortodoxă și națională.

⁶¹ DJMMAN (Baia Mare), Fond 142, P.C.P., Dos. 47/1880, f. 20-20v.

⁶² O. Ghibu, *Pentru o pedagogie românească...* p. 50-51.

⁶³ M. Câmpeanu, *Medalion. Învățătorul Vartolomeu Pașca din Lăschia*, f. 10.

⁶⁴ AAS, Fond P.C.P., Conspect pe anul școlastic 1879/80.

⁶⁵ Idem, Conspect pe anul școlastic 1886/87.

ȘCOALA MĂNĂȘTIRII SINAIA DIN SECOLUL AL XVI-LEA PÂNĂ ASTĂZI

MIHAIL HARBUZARU*

ABSTRACT. *Sinaia Monastery's School since XVth Century until Today.* The history of Sinaia Monastery's school began with transition to life in common of the hermits from Bucegi Mountains în XVIth century and continued in the multi-ethnic monastic community of Sinaia until the XXth century. Many books and previously unknown manuscripts used in this school survived until today, revealing the names of teachers and calligraphers Silvestru, Meletie, Ioachim, Naum Râmniceanu, Iustin, Dometie, Sava, Varlaam Baranescu, Neofit Ivanovici, Inochentie, Dorotei and many others. This school had close relations with other famous romanian schools of the Middle Ages, Neamțu Monastery and Șchei of Brașov. At the end of XIXth century in Sinaia Monastery also functioned a primary school.

Key words: *Sinaia Monastery, monastic school, Meletie, Naum Râmniceanu, Varlaam Baranescu, Neofit Ivanovici, primary school.*

Școlile mănăstirești au cunoscut o dezvoltare deosebită în Evul Mediu în întreaga Europă iar afirmația ca școala s-a născut în pridvorul Bisericii este demult un truism. I. Gh. Stanciu, în a sa „O istorie a pedagogiei universale și românești până la 1900” din 1977, în plin regim comunist ateu, referindu-se la școlile mănăstirești din Țările Române, nu putea decât să recunoască faptul că:

„Instruirea, educarea și pregătirea în diferite domenii teoretice și practice în școlile din mănăstiri au ajuns la un nivel așa înalt încât – în secolul al XV-lea- domnii au început să încredințeze călugărilor cărturari redactarea letopisețelor țării. Manuscrisele din această perioadă, de o înaltă perfecțiune grafică, podoabă artistică a textelor, corectitudinea lor gramaticală, sînt dovezi puternice ale nivelului ridicat al școlilor din lăuntru mănăstirilor”¹.

Aceste școli mănăstirești au rămas pentru secole principala formă de învățământ la români, ca și la alte popoare din jur. Ele erau organizate în mănăstirile cu viață de obște, cele mai cunoscute fiind cele de la Putna și Neamțu, cu cea din urmă Sinaia având legături strânse mai ales la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când câțiva ucenici ai sfântului stareț Paisie Velicikovschi (1722-1794) s-au stabilit în obștea sinaită.

Încă din a doua jumătate a secolului al XV-lea au existat pe versantul estic la Munților Bucegi două mici schituri de lemn, care au pierit cu vremea. Primul, la stâncă Sfânta Ana,

* Ieromonah, doctor în Teologie al Universității Babeș-Bolyai, protovar@yaho.com

¹ Ion Gh. STANCIU, *O istorie a pedagogiei universale și românești până la 1900*, Ed. Didactică și pedagogică, București, 1977, p. 103.

situată la vreo 5 km mai sus de actualul oraș, a fost înființat, după tradiție, de călugări athoniți, refugiați din calea turcilor, care i-au dat acest nume după cel al fostului lor schit, așezat tot în coasta muntelui². Cel de-al doilea schit, Sf. Nicolae, era amplasat la 1 km de actuala mănăstire, pe un platou, unde până la a doua jumătate a secolului al XIX-lea era un vârf muntos, numit Molomăț (sau Molomoc ori Molomoț)³, dispărut odată cu ridicarea Castelului Peleş. Nu se știe când a fost construit, dar deja în 1581 Domnitorul Mihnea Voievod îi făcea danie Schitului de la Molomăț două vaduri de moară, iar în 1626 se confirmă schitului alte dării, de către Ioan Alexandru, fiul lui Radu Voievod⁴. Modul de viață a monahilor de la schitul Sf. Ana era pustnicesc – șase zile ei trăiau risipiți prin văile sălbatice ale munților și numai sâmbătă seara se adunau la biserică, pentru Sfânta Liturghie de a doua zi⁵ – însă daniile primite încă de la 1581 de schitul Sf. Nicolae atestă o viață de obște cu mai bine de 100 de ani înaintea ctitoriei cantacuzine, căci pustnicii nu se ocupă cu morile și cu administrarea pământurilor, necesare însă unei mănăstiri în care mai mulți călugări muncesc și se roagă împreună.

Între 1690-1695, Spătarul Mihail Cantacuzino a ridicat mai jos de Schitul Sf. Nicolae o mănăstire din piatră și cărămidă, pe care a numit-o Sinaia, „după asemenarea Sinaiei cei mari”⁶ - Mănăstirea Sf. Ecaterina de pe muntele biblic Sinai, pe care o vizitase în 1681. El a construit o biserică având hramul Adormirea Maicii Domnului și un patruleter înconjurător de chilii, în formă de cetate, cu dimensiunile 30/40 m, cu ziduri groase și înalte, în care se încadrează și paraclisul Schimbarea la Față. Schitul Sf. Nicolae a devenit bolniță a mănăstirii⁷, unii călugări mutându-se la adăpostul cetății de piatră, alții rămânând în continuare pustnici⁸, la Sfânta Ana și în împrejurimi.

Școala monahală de la Sinaia a luat ființă cel mai probabil odată cu trecerea de la rânduiala anahoretică la cea chinovială, la schitul Sf. Nicolae, în jurul anului 1581 – data daniei lui Mihnea Voievod, și a fost preluată și dezvoltată de ctitoria cantacuzină de la 1695. Familia ctitorilor pune mare preț pe învățatură: Mihail Cantacuzino a studiat în Italia, fratele său Șerban Voievod a sprijinit tipărirea Bibliei de la București (1688), iar un alt frate, Constantin

² Al. Gh. GĂLEȘESCU, *Sinaia*, Tipografia I.V. Socecu, București, 1903, p. 8; Ierom. Nectarie MĂGUREANU, *Mănăstirea Sinaia*, Editura Athena, București, 2000, p. 20.

³ Al. Gh. GĂLEȘESCU, *op. cit.*, p. 12.

⁴ *Ibidem*, pp. 8-10; Arhim. Ghenadie ENĂCEANU, *Sinaia*, Tipografia Ștefan Mihăilescu, București, 1881, p. 6.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶ *Vezi Ctitoricescul Așezământ*, 1711, în Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 1055, ff. 1-3, publicat în lucrările privitoare la istoria acestei mănăstiri: Arhim. Ghenadie ENĂCEANU, *Sinaea...*, pp. 19-23; Arhim. Nifon, *Monastirea Sinaia (1695-1895) Schiță istorică*, Tipografia Gutenberg, Joseph Göbl, București, 1895, pp. 17-20; Al. Gh. GĂLEȘESCU, *Sinaia: 15 August 1695-1895*, Tipografia G. A. Lăzăreanu, București, 1895, pp. 34-37; Al. Gh. GĂLEȘESCU, *Eforia Spitalelor Civile din București*, Tipografia G.A. Lăzăreanu, București, 1899, pp. 919-923; Arhim. Serafim GEORGESCU, *Sfânta Mănăstire Sinaia, Monografie*, Tipografia Miricescu, Ploiești, 1936, pp. 26-31; Ierom. Nectarie MĂGUREANU, *op. cit.*, pp. 31-32 și cu litere mai mari la Anexă, pp. 127-137.

⁷ Gheorghe NISTORESCU, *Din Plaiul Prahovei la Sinaia, istorie și contemporaneitate*, Ed. Arhimede, București, 1995, p. 11.

⁸ După *Ctitoricescul Așezământ*, unii țineau obiceiul îndătinat „a locui prin păduri, în pustie afară, alții în monastire spre pază și poslușania schitului”, vezi Arhim. Serafim GEORGESCU, *op. cit.*, p. 29.

Cantacuzino Stolnicul, a fost unul din cei mai mari carturari ai vremii. Cel din urmă, cu studii la Adrianopol, Constantinopol și Padova, priceput diplomat, istoric și geograf, l-a sprijinit pe Constantin Brâncoveanu la crearea primei instituții de învățământ superior din Țara Românească, Academia Sfântul Sava, în 1694. Tatăl lor, postelnicul Constantin Cantacuzino, înființase la Târgoviște, în 1646, o școală greacă și latină, unde se preda gramatica, retorica și logica, profesor fiind Pantelimon Ligaridis, originar din Chios⁹.

Interesant este ca obștea monahală de la Sinaia era formată, alături de români din Valahia, Moldova și Transilvania, și din albanezi și sârbi, așa cum rezultă din hrisovul dat de domnitorul Ștefan Cantacuzino la 23 iulie 1714¹⁰, ceea ce pune într-o lumină nouă importanța în epocă a mănăstirii Sinaia. O școală monahală trebuie să fi existat într-o obște multi-etnică, în care slujbele se săvârșeau în slavonă, greacă și română, așa ca putem presupune ca se predau cele trei limbi, precum și muzica și tipicul, nelipsite din orice școală bisericească.

Cantacuzinii și-au înzestrat ctitoria cu numeroase averi, care să susțină o obște prosperă, precum și cu cărți, dintre care se remarcă *Biblia* de la București (1688). În muzeu este expus un *Minei* grecesc din 1685, purtând dedicația lui Mihail Cantacuzino, iar biblioteca deține câteva tipărituri din acea perioadă: o *Evanghelie* în greacă și română, tipărită la București în 1693, în triplu exemplar; un *Moliftelnic* slavon, Moscova, 1698; o *Evanghelie* în slavonă, Moscova, 1689; o *Evanghelie* românească, București, 1682; un *Triod-Penticostar* slavon, București, 1698; *Îndreptarea Legii*, a lui Matei Basarab, Târgoviște, 1652; *Mineele* pe cele 12 luni, română și slavonă, Buzau, 1698; *Psaltirea* slavonă, Neamțu, 1679; *Carte sau lumină asupra dezbinării papistașe*, de Ierom. Marin Peloponezianul, Snagov, 1699; *Moliftelnic* chirilic, 1691, în două exemplare; *Propovedania întâia*, în chirilică, Vintu de Jos, 1670. Prezența operelor Sf. Ioan Damaschin, tipărite la Paris, în greacă și latină, în 1712, arată preocuparea pentru Dogmatică și un pic de latină, ajutați și de o *Gramatică germano-latină* de la 1718. Cea mai veche carte din bibliotecă este un *Nou Testament* grecesc, tipărit la Leipzig în 1564 (rămas probabil de la Schitul Sf. Nicolae). Sunt așadar, alături de indispensabilele cărți de slujbă, și cărți necesare unei școli monahale și unor călugări studioși.

Tipăriturile din restul secolului al XVIII-lea și din cel de-al XIX-lea sunt mult mai numeroase, aproximativ 2500 de volume. Trecând peste mulțimea cărților de slujbă, unele dintre ele folosite în școli, cum era cazul *Ceasloavelor* și al *Psaltirilor*, și peste cărțile de spiritualitate (Viețile și învățăturile Sfinților), găsim *Abecedare*, cărți „de cetire”, manuale de gramatică, tipic, logică, morală, filosofie, retorică, fizică, istorie, arheologie biblică, drept canonic și laic, patristică, omiletică, pastorală, studiu biblic, pedagogie, aritmetică, geometrie, geografie, cosmografie, numeroase cărți de muzică, diverse dicționare, vocabulare și enciclopedii.

Biblioteca păstrează și multe manuscrise, din care 20 sunt de muzică bizantină, din secolele XVIII-XIX, câteva realizate de călugarii copişti de la Sinaia.

Gabriel Ștrempele, în *Catalogul manuscriselor românești*, așează numele mănăstirii Sinaia în rândul celor mai importante surse de manuscrise de literatură monahală pentru Biblioteca Academiei Române, alături de mănăstiri vestite, precum Cernica, Bistrița sau

⁹ Ion Gh. STANCIU, *op. cit.*, p. 158.

¹⁰ Ierom. Nectarie MĂGUREANU, *op. cit.*, p. 59.

Neamț¹¹. Din cele 17 manuscrise provenite de la Mănăstirea Sinaia, se remarcă un *Pateric* din 1700 (Ms. rom. 480), scris de Mitrea Logofatul și dăruit Mănăstirii Sinaia de ctitorul Mihail Cantacuzino. Alte manuscrise din perioada de început a ctitoriei cantacuzine sunt Ms. rom. 472, un miscelaneu religios de la sfârșitul secolului al XVII-lea, Ms. rom. 784, de la începutul secolului al XVIII-lea, cuprinzând *Învățăturile Sf. Teodor Studitul*, Ms. rom. 2143 din 1725, cuprinzând aceeași operă și Ms. rom. 3460, scris între anii 1722-1724, o copie a *Didahiilor* Sfântului Antim Ivireanu.

Unele manuscrise păstrează numele copiștilor, astfel ca putem alcătui o listă a călugărilor sinaiți din secolele XVIII și XIX, meșteri caligrafi, care aveau pe lângă ei ucenici care au învățat de la ei arta scrierii.

Ieromonahul Silvestru copiază în 1725 manuscrisul *Învățături ale Sf. Teodor Studitul* (243 file), în anul următor manuscrisul unui *Cronograf* cu 513 file, în 1737 manuscrisul *Albina* (266 file), un *Octoih*¹² (252 file) și un *Pateric al Pecerscăi* (261 file), ultimele doua cu un necunoscut¹³. Este vorba de mss. rom. 2143, 2757, 1330 și 586 din Biblioteca Academiei Române. Unele manuscrise erau comandate din zona Argeșului, ceea ce arată că Silvestru era un copist cunoscut și apreciat în epocă chiar și peste hotarele propriului județ.

Numele lui **Meletie ieromonahul** apare în două manuscrise de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. În ms. rom. 1371 BAR, scris în anul 1795, un miscelaneu teologic, aflăm că această carte „s-au prescris de pre izvodul carele au fost scris din limba elineasca, de Meletie ieromonah”¹⁴. Traducerea a fost realizată la Mănăstirea Secu¹⁵, care pe atunci era unită cu

¹¹ Gabriel ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor românești BAR*, Ed. științifică și Enciclopedică, București, 1992, vol. IV, Postfață, p. 477. În Biblioteca Academiei Române se găsesc următoarele manuscrise provenite de la Mănăstirea Sinaia: **Ms. rom. 472**, *Miscelaneu religios*, sf. secolului al XVII-lea; **Ms. rom. 475**, *Psaltichie*, mijl. secolului al XIX-lea; **Ms. rom. 480**, *Pateric*, anul 1700, scris de Mitrea Logofatul și dăruit Mănăstirii Sinaia de ctitorul Mihail Cantacuzino Spătarul; **Ms. rom. 489**, *Miscelaneu teologic*, sf. secolului al. XVIII; **Ms. rom. 502**, *Învățăturile Sf. Teodor Studitul*, încep. secolului al XIX-lea, dăruit mănăstirii de Ruvim Monahul, pe 23 februarie 1865; **Ms. rom. 507**, *Carte a avei Varsanufie*, 1788 (toate acestea au fost dăruite Bibliotecii Academiei Române de Eforia Spitalelor Civile, care administra averile Mănăstirii Sinaia, la 30 nov. 1887, vezi Gabriel Ștrempele, *Catalogul manuscriselor...*, vol. I, pp. 120, 122, 124, 129, 130), **Ms. rom. 569**, Dorothei ieromonahul, *Istoricul și avutul mănăstirii Sinaia*, 1881; **Ms. rom. 784**, *Învățăturile Sf. Teodor Studitul*, încep. secolului al XVIII-lea; **Ms. rom. 1371**, *Miscelaneu*, 1795; **Ms. rom. 1412**, *Miscelaneu*, 1827; **Ms. rom. 2143**, *Învățăturile Sf. Teodor Studitul*, 1725; **Ms. rom. 3460**, *Didahii*, Antim Ivireanul, 1722-1724; **Ms. rom. 3507**, *Miscelaneu*, (*Crinii Țarinii, Floarea Darurilor*), prima jum. a secolului al XIX-lea; **Ms. rom. 3567**, *Miscelaneu*, 1813; **Ms. rom. 4014**, *Omiliile, discursuri și cuvântări funebre*, 1838-1870, ale unui Varlaam monahul (probabil Barancescu, viitorul protosinghel); **Ms. rom.—gr. 4266**, *Psaltichie româno-grecescă*, compoziții de Gavriil ieromonah și Varlaam de la Mănăstirea Sinaia, cca 1868; **Ms. rom. 4831**, *Miscelaneu*, sfârșitul secolului al XVIII-lea.

¹² Este numit greșit *Ohtoih* de Gabriel Ștrempele, de fapt el cuprinde slujba Pavecerniței mici și Canoanele Maicii Domnului de la aceeași slujbă.

¹³ Constantin M. BONCU, *Școala prahoveană, Secolele X-XIX*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1976, pp. 12-13.

¹⁴ Ms. rom. 1371, BAR, f. 65^v, vezi și Gabriel ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I, 1978, p. 308.

¹⁵ *Ibidem*, f. 199^v: „1795 ghenarie 24. Sfârșitul cărții sfântului Grigorie Sinaitul. Meletie ieromonah ot Săcul”.

Mănăstirea Neamțu. Mai târziu, cartea este cumpărată de un arhimandrit Partenie, de la Meletie, acum viețuitor la Sinaia¹⁶. În alt manuscris al mănăstirii Sinaia, ms. rom. 489 BAR¹⁷, miscelaneu, scris la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Meletie semnează: „Meletie ieromonah, 1805”¹⁸ și „Meletie ieromonah... din ținutul Făgărașului”¹⁹.

Meletie ieromonahul este unul din traducătorii din greacă formați la școala Sfântului Paisie de la Neamț, plecat după moartea marelui său povățuitor (1794) mai aproape de ținutul natal al Făgărașului, în Mănăstirea Sinaia, odată cu alți nemțeni, ca arhim. Iustin, viitor stareț al Sinaiei, și arhim. Gherasim Rătescu, viitor episcop al Buzăului. El era probabil profesor de limba greacă la școala monahală.

Ioachim monahul semnează în anul 1802 la foaia 264^v a manuscrisului gr. 1073 din BAR, un miscelaneu cuprinzând o gramatică grecească²⁰, folosită în școala monahală de la Sinaia.

Protosinghelul Naum Râmnicăneanu, vestit profesor de la cumpăna veacurilor XVIII și XIX, a activat o vreme la Sinaia. Acest călugăr învățat a fost dascăl de muzică bisericească și de greacă, psalt, teoretician, istoric, teolog și filolog. Este ultimul cronicar al Țării Românești și și-a scris *Hronicul* chiar la Mănăstirea Sinaia, în 1810 (Ms. gr.- rom. nr. 1412 BAR).

Numele starețului **Iustin arhimandritul** (1802-1829) este prezent pe mai multe manuscrise din Biblioteca Academiei Române, provenite de la Sinaia: Ms. 472, un miscelaneu de la sfârșitul secolului al XVII-lea, f. 1 liminară, „de la parintele Iustin, arhimandritul și egumenu al sfintei Mănăstiri Sinaia, de supt muntele Buceciului”²¹; Ms. 144, din 1803, *Învațăturile Sf. Theodor Studitul*, „fost al parintelui nostru Iustin, arhimandritul Sinaia” (f. 2^v)²². Ms. 507, scris la schitul Pocrov de lângă mănăstirea Neamț în anul 1788, *Carte a avvei Varsanufie*, a fost adus de Iustin la Sinaia. Însemnare la f. 6-8: „Această carte... au fost a sfinții sale părintelui Iustin arhimandrit și stareț Sinaiei. Și la pristăvirea sfinții sale, o au daruit Sinaii spre a sfinții sale vecinică pomenire. 1829, septembrie 16”²³. De numele lui Iustin se leagă înflorirea vieții duhovnicești din Sinaia, care a făcut ca numărul viețuitorilor să crească până la 70-80. Era de metanie din Mănăstirea Neamț, venind în Sinaia cândva între 1781-1791, în timpul starețului Isidor²⁴. Venirea de la Neamț a lui Iustin, Gherasim și Meletie a adus la Sinaia „renașterea monastică paisiană”, atât de rodnică și în alte mănăstiri ale Valahiei, ca Cernica sau Căldărușani.

¹⁶ *Ibidem*, ff. 3-11: „Această carte am cumpărat-o de la un părinte ermonah, anume Meletie, de la Mănăstirea Sinaia și eu o las după moartea mii sfintei episcopii Argeșului, ca să fie de citanie părinților sfintei episcopii. Partenie arhimandritul”.

¹⁷ Ms. rom. 489, BAR, f. 1 : „De obște a sfintei Mănăstiri Sinaia”. Vezi și Gabriel ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor...*, vol. I, p. 124.

¹⁸ *Ibidem*, f. 222 I.

¹⁹ *Ibidem*, f. 222 II.

²⁰ Mihai CARATAȘU, *Catalogul manuscriselor grecești din Biblioteca Academiei Române*, editat de Societatea Română de Studii Neoeleene, București, vol. III, 2004, p. 22.

²¹ Gabriel ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor...*, vol. I, p. 120.

²² *Ibidem*, p. 45.

²³ *Ibidem*, p. 130.

²⁴ Ierom. Nectarie MĂGUREANU, *op. cit.*, pp. 65-66.

Ms. rom. 27 din biblioteca Mănăstirii Sinaia provine de la Neamț: „Eu scriitorul cărticealei aceștia la Anul Mântuirii 1803 mai 23 cel mai mic în Sfântul Sobor al Mănăstirii Neamțului. Neofit” (f. 29^v).

Ms. rom. 30 din biblioteca Mănăstirii Sinaia este semnat „Neonil Arhimandritul și stareț sfintelor monastiri Neamțul și Secul” (f. 31). Neonil a trăit între anii 1889-1853 și este considerat cel mai de seamă stareț al Neamțului din secolul al XIX-lea. A construit două școli publice, în Târgu Neamț și în Vânători-Neamț, și a reorganizat școala monahală din mănăstirea sa, încredințând-o învățatului arhimandrit Filaret Scriban. Călugarii învățau Vechiul și Noul Testament, Regulamentul vieții monahale, Muzica psaltică, Tipicul, Gramatica românească, Istoria și limbile greacă și slavonă.

Prin infuzia de călugări învățați, manuscrise și tipărituri de la Neamț, școala monahală a Mănăstirii Sinaia poate fi considerată, în secolul al XIX-lea, o fiică a celebrei școli moldovene.

O altă școală celebră cu care Sinaia a fost în strânsă legătură a fost cea din apropiatul **Brașov**, din Șchei. Ms. rom. 1 din Biblioteca Mănăstirii Sinaia a fost alcătuit de cunoscutul dascăl Radu Duma Brașoveanu, traducător din greacă, latină și slavonă, care semnează la f. 4^v, și cuprinde un *Hronograf* de 441 de foi. Protosinghelul Varlaam Barancescu (1808-1894), călugăr de Sinaia, a predat muzica la școala din Șcheii Brașovului între 1841-1850, și cânta la strana de la Șcheii împreună cu un alt sinait, monahul Dometian²⁵.

Protopsaltul brașovean George Ucenescu a învățat muzica psaltică de la Protosinghelul Varlaam, înainte de a fi elevul lui Anton Pann, iar șase manuscrise psaltice care i-au aparținut lui Ucenescu se păstrează în Biblioteca Mănăstirii Sinaia. Constantin Catrina atribuie ms. rom. 2652 din biblioteca Muzeului Primei Școli românești din Șcheii Brașovului starețului Nifon Popescu de la Mănăstirea Sinaia, sau unuia din călugării din obștea sa²⁶. Ms. rom. 4802 din BAR este un *Hronograf* scris în anul 1805, de Nicolae Grid, paraclisier (mai apoi preot) al bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului²⁷, pentru Mănăstirea Sinaia²⁸.

Monahul Dometie a realizat în 1820 ms. rom. 9 și ms. rom. 26, ambele păstrate în Biblioteca Mănăstirii Sinaia. Ca și ms. 1330 al lui Silvestru din 1737, ms. 9 al lui Dometie conține o lucrare teologică foarte populară în Evul Mediu, dar căzută în uitare din secolul al XIX-lea, odată cu trecerea la grafia latină, *Albina*, foarte folositoare în alcătuirea predicilor.

În 1836 a fost călugărit la Sinaia unul din cei mai importanți psalți români ai secolului, **Varlaam Barancescu**, profesor de muzică mai apoi la Brașov, în Moldova și în Țara Românească.

Ms. nr. 1951 din Biblioteca Academiei Române conține următoarea însemnare:

„Am scris aceste heruvice când mă aflam la învățătură la Monastirea Sinaia, în județu Prahovii. Varlaama monaha ot goriu Cozii, ot Schitu Stănișoara, județu Piteștiului, 1840 martie 17” (Al lui Varlaam monahul din Muntele Cozia, din schitul Stănișoara [...]).

²⁵ Pr. prof.dr. Vasile OLTEAN, *Configurația istorică și bisericească a Brașovului, din secolul al XII-lea până în 1918*, lucrare de doctorat, dactilografată, susținută la Cluj-Napoca în 2009, p. 180.

²⁶ Constantin CATRINA, *Însemnări pe marginea unui manuscris din epoca de românire a muzicii bizantine*, în: „Ipostaze ale muzicii de tradiție bizantină din România”, Ed. Muzicală, București, 2003, p. 70.

²⁷ Vasile OLTEAN, *op. cit.*, pp. 148, 155, 157.

²⁸ Ms. rom. 4802, BAR, f. 5: „Aceasta ...carte este a cuvioșii sale chir hagi Damaschin, ieromonah și duhovnic din sfinta Monastire Sinaia cea mică ...1863, maiu in 10 zile.”

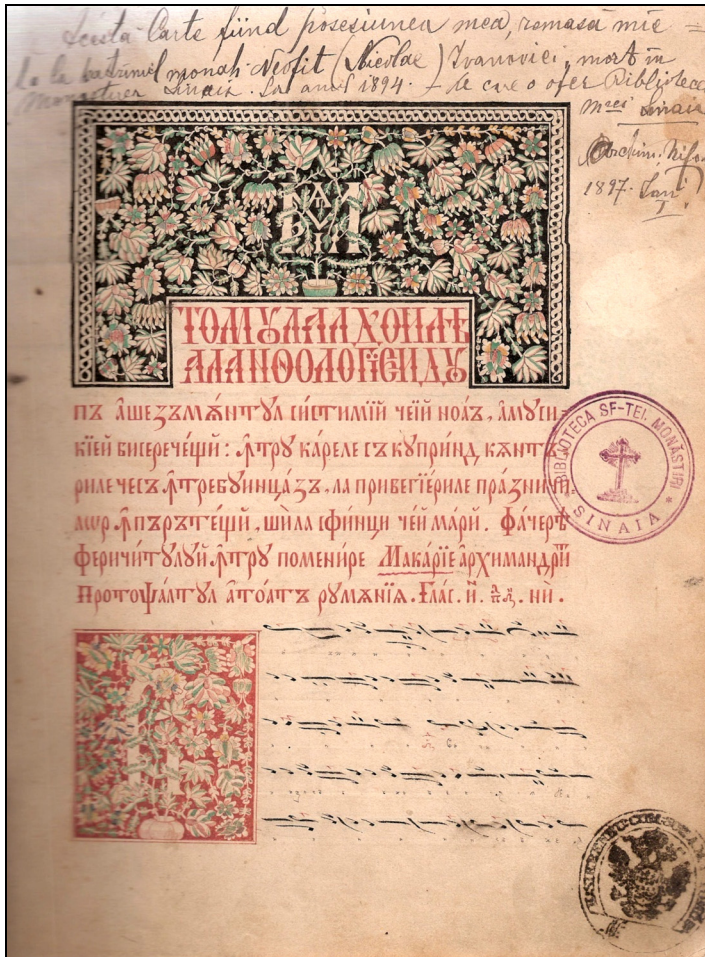
Școala monahală de la Sinaia trebuie să fi fost vestită, de vreme ce atrăgea și elevi din alte județe. Heruvicile de care amintește însemnarea sunt cântări bisericești; împreună cu celelalte mărturii privind nivelul înalt de practicare a muzicii la Sinaia, putem afirma că aceasta era principala atracție a școlii monahale de aici.



Foia de titlu a manuscrisului *Albina*, copiat de monahul Dometie la Mănăstirea Sinaia în 1820.

În 1842, ieroschimonahul **Visarion** din Sfânta Mănăstire Sinaia scria *Rânduiala călugăriei și a schimniciei* (ms. rom. 18 din Biblioteca Mănăstirii Sinaia, semnătura la f. 40). Visarion era un adevărat caligraf, manuscrisul este foarte frumos. În 1840 monahul Varlaam de la Cornetu, care copia la Sinaia ms. gr.-rom. 1951 din Biblioteca Academiei Române, amintește de un profesor de muzică bisericească: „Aceste acsioane ale praznicilor sînt scrise de dascălul meu, de fratele Nicolae Cântărețu și mi le-au dăruit mie, Varlaam monah, 1840, martie 17”²⁹.

²⁹ Ms. gr.-rom. 1951, BAR, f. 111.



Prima foaie a ms. rom.-gr. 17 din Biblioteca Mănăstirii Sinaia, realizat de Nicolae Ivanovici în 1840.

Un alt manuscris din Biblioteca Academiei Române, ms. rom. 1854, cuprinde versuri din prima jumătate a secolului al XIX-lea³⁰. Pe prima foaie se află însemnarea (mult mai târzie decât manuscrisul): „De la fratele Neculae din Sinaia, vestit dascal de musichie pe valea Prahovei 1888, august”. Este cel mai probabil **Nicolae Ivanovici** (cca 1812-1897), călugărit mai târziu cu numele de Neofit, care după ce a făcut probabil școala la Sinaia, a activat ca învățător, cântăreț și notar în Băicoi, județul Prahova. De la el au rămas mănăstirii Sinaia șapte manuscrise muzicale și alte numeroase cărți de strană.

Ieromonahul Inochentie a fost preot la Mănăstirea Sinaia până în anul 1851, când s-a retras la vechea sihastrie Sf. Ana, trăind ca pustnic până la moarte, în 1877. Cunoștea greca și germana și era căutat și apreciat de mulți, printre care și marele om de stat Barbu Catargiu. De

³⁰ Gabriel ȘTREMPEL, *Catalogul manuscriselor...*, vol. II, 1983, p. 82.

la Inochentie au rămas trei manuscrise în Biblioteca Mănăștirii Sinaia: primul, nr. 12, cuprinde *Viața Sfinților Varlaam și Ioasaf* (de Sf. Ioan Damaschin) și *Istoria pentru surparea sfintei cetăți a Ierusalimului* (de Iosif Flaviu), alcătuit de Ierom. Grigorie în Episcopia Argeșului, în 1805. La f. 121 se găsesc două însemnări, din care cea de la subsolul foii este făcută de Inochentie ieromonahul:

„Aceasta sfântă și dumnezeiască carte în care să scrie pe larg viața Sfântului Ioasaf și a lui Varlaam și luarea Ierusalimului de păgânul Tit Romanul, au fost în cetire și la mine nevreadnicul de care foarte mult m-am folosit, Inochentie ieromonah. 1854 mart. 10”.

Sub această însemnare se află o alta, tot în chirilică, dar cu alt scris:

„Acest Inochentie au fost pustnic în Munții Bucegi mulți ani 25 lângă Mănăștirea Sinaia în Peștera Sf. Ana în apa Peleșu”.

Un alt manuscris, nr. 26, are semnătura sa: „Inochentie păcătosul, 1825” (f. 69^v), iar la foaia 131 a ms. rom. 47 scrie: „Această carte este rămasă de la p. pustnic Ionichentie, care a trăit la sfânta Ana ot Bugegi unde avea săpat și mormântul dar în urmă a fost îngropat la monastire, lângă mormintele ctitorilor [...]”.

Starețul Onufrie (1859-1877) era un mare iubitor de cultură, mărturie stând diplomele primite de la diferite asociații literare³¹.

Primul cronicar al mănăștirii Sinaia, **protos. Dorotei Bertescu**, a adunat date de la călugării bătrâni și a alcătuit o *Tradiție de știință*, publicată prima dată de Arhim. Ghenadie Enăceanu, în monografia sa, *Sinaea*, din 1881. El pomenește de un ieromonah Sava, pe lângă care a fost dat să învețe românește și grecește și care i-a fost principala sursă de informații privind istoria mănăștirii, alături de Sichastru schimnicul și monahul Bogoslov, toți trei cu peste 50 de ani de viațuire în Sinaia³². De la părintele Dorotei a rămas un manuscris în biblioteca Mănăștirii Sinaia, nr. 12, cuprinzând *Viața Sfinților Varlaam și Ioasaf* (de Sf. Ioan Damaschin) și *Istoria pentru surparea sfintei cetăți a Ierusalimului* (de Iosif Flaviu), alcătuit de Ierom. Grigorie în Episcopia Argeșului, în 1805. La f. 121, părintele a lăsat o însemnare: „Aciasta carte manuscrisă s-au cumpărat de subsemnatul la copilăria mea cu care m-am servit până am învățat scrieria [...] 1889 August 27, semnat Ieromonah Doroftei”.

Monografiile domnilor Gh. Nistorescu, Radu Ghica Moise și a Ierom. Nectarie Magureanu, pe baza puternicei tradiții orale locale, semnaleză prezența unei școli primare la sfârșitul secolului al XIX-lea în incinta Mănăștirii Sinaia.

Gh. Nistorescu afirmă că școala primară de la mănăștirea Sinaia a fost înființată de Regina Elisabeta în 1882, primele două învățătoare fiind domnișoare de onoare ale reginei³³.

Radu Moise Ghica dă ca an al înființării școlii tot 1882 și amintește întâmplarea care a dus la crearea ei: vizitând mănăștirea, V.A. Urechea, pe atunci ministrul Instrucțiunii, a observat într-o chilie numeroși copii ce își făceau lecțiile cu ajutorul călugărului Nifon, care îndeplinea benevol rolul de învățător. Din toamna aceluiași an ministrul a dispus finanțarea a două posturi de învățător la Sinaia³⁴.

³¹ Ierom. Nectarie MĂGUREANU, *Mănăștirea Sinaia*, p. 68.

³² Arhim. Ghenadie ENĂCEANU, *Sinaea*, pp. 2-3.

³³ Gheorghe NISTORESCU, *op. cit.*, p. 49.

³⁴ Radu Ghica MOISE, *Sinaia, Perla Carpaților*, Ed. Fundației România de Măine, București, 1998, p. 63; *Idem, Sinaia, oameni, locuri, întâmplări*, Editura Rawex Coms, București, 2011, p. 256.

Ierom. Nectarie Măgureanu precizează că paraclisul *Schimbarea la Față*, din incinta veche, servea drept sală de clasă și că una dintre primele învățătoare a fost Smaranda Gheorghiu, cunoscută femeie de cultură de la sfârșitul secolului al XIX-lea³⁵.

Am căutat să descopăr câte ceva despre subiect și în arhiva mănăstirii.

Registrul de intrare pe anii 1881-1892 precum și *Registrul pentru ieșirea hârtilor 1883-1892* conțin informații inedite și valoroase pentru demersul nostru. În data de 9 iulie 1882, Eforia Spitalelor Civile informa mănăstirea că fosta casă Davila a fost închiriată Ministerului Cultelor pentru a servi drept școală³⁶, la o zi după ce o doamnă Elena cerea ajutor mănăstirii pentru transportul materialelor de la gară la școala publică³⁷. Însă doar peste doi ani, pe 26 septembrie 1884, se amintește despre „fostul local de școală”³⁸, scos la licitație pe 7 martie 1885³⁹. Școala a fost mutată la Mănăstire, după cum atestă o chitanță din 27 septembrie 1884, prin care se justificau 230 de lei, cheltuieli pentru școala din curtea mănăstirii⁴⁰.

În 14 iunie 1889 Primaria Sinaia trimite stareșului Mănăstirii Sinaia următoarea solicitare:

„Venerabile Părinte, conformu dispozițiilor ordinului Dlui Ministru Culturii și Instrucțiunii Publice Nr. 6189 sub semnatul cu onore vă delegă a asista la examenul de finele anului școlar 1888/1889 al elevilor și elevelor din școala Carmen Silva aciasta urbă ce urmiază a se ține în zilele de 15, 16, 17 și 18 Iunie curent în orele de la 9-12 ante meridiane și de la 2-4 post meridiane. Rugându-vă a face ca în acele zile să triacă elevii și elevile prin tote materiile prevăzute în Programa școlei, osebite de lucru de mână pentru care s-a delegat Dame, binevoind a ne comunica progresul ce veți constata că mersul învățământului obține prin raportul ce veți binevoi a forma cu ceilalți membri delegați mai înainte de 27 curent. Primiți Venerabile Parinte asigurarea considerațiunii mele. Primar G. Ionescu”⁴¹.

Mănăstirea întreținea legături strânse și cu școala din Bușteni. Pe data de 22 octombrie 1889 învățătorul din Bușteni mulțumea mănăstirii pentru cărțile oferite⁴², iar stareșul era invitat la examenul acelei școli în 15 iunie 1891⁴³ și în 21 iunie 1897⁴⁴.

În 24 august 1890 Eforia Spitalelor Civile comunica mănăstirii „a nu se da pentru local de școală casele monastirii despre apa Peleșiul”⁴⁵. Probabil învățătorii ceruseră mutarea școlii din pronaosul paraclisului *Schimbarea la Față* în chiliile din stânga bisericii Sf. Treime, mai multe și mai spațioase, dar ocupate de călugări.

³⁵ Ierom. Nectarie MĂGUREANU, *op. cit.*, p. 46.

³⁶ *Registru de intrare pe anii 1881-1892*, Arhiva Mănăstirii Sinaia, f. 52^v.

³⁷ *Ibidem*, f. 51^v.

³⁸ *Ibidem*., f. 132^v, 135^v.

³⁹ *Ibidem*, f. 141^v.

⁴⁰ *Registrul pentru ieșirea hârtilor 1883-1892*, Arhiva Mănăstirii Sinaia, f. 34^v.

⁴¹ *Dosarul nr. 4 pe anul 1889, cancelaria, funcționarii, bugetul și lefurile ce primește*, Arhiva Mănăstirii Sinaia, f. 46.

⁴² *Registru de intrare pe anii 1881-1892*, Arhiva Mănăstirii Sinaia f. 336^v.

⁴³ *Ibidem*, f. 377^v.

⁴⁴ *Registru de intrare pe anii 1893-1902*, Arhiva Mănăstirii Sinaia f. 66^v.

⁴⁵ *Registrul pentru ieșirea hârtilor 1883-1892*, Arhiva Mănăstirii Sinaia f. 147^v.

După dezvoltarea orașului în jurul mănăștirii, de la sfârșitul veacului al XIX-lea, numărul călugărilor de la Sinaia a început să scadă la 20 în 1900, apoi 10 în 1940. De asemenea, seminariile și facultățile de teologie, deschise la jumătatea secolului al XIX-lea, au preluat pe cei mai mulți dintre călugării iubitori de învățatură. La mănăștirile mari școala monahală s-a păstrat până în zilele noastre, cu o lungă pauză în perioada comunistă. Autorul acestor rânduri și-a început educația teologică în școala monahală de la Mănăștirea Secu, jud. Neamț, în anul 1994. Se predă de către clericii mănăștirii, școlii la seminar și în facultățile de Teologie, muzica bizantină cu Ierom. Calinic, tipic și liturgică cu Protos. Daniel și dogmatica cu Ierod. Damaschin. Elevii erau novicii mănăștirii, în jur de 30 de tineri, iar cursurile se țineau în trapeză (sala de mese a mănăștirii), din toamnă până în primăvară – de la începutul Postului Crăciunului până la Învierea Domnului.

Și la mănăștirea Sinaia s-a încercat revigorarea școlii monahale după 1989, studiindu-se muzica cu Ierom. Nil, iar liturgica și dogmatica cu Ierom. Damaschin, însă din 1996 călugării sinaiți au fost trimiși la studii la nou înființatul Seminar Monahal de la Mănăștirea Cernica.

Călugării de la Sinaia au contribuit decisiv la reînființarea Seminarilor Monahale de la Mănăștirile Cernica și Căldărușani, după 1989. Starețul de la Căldărușani, profesor de Muzică și Liturgică și director al Seminarului, arhim. Laurențiu Gâță, a fost călugărit la Sinaia în 1978 și apoi a fost stareț aici între 1981-1987. Starețul de la Cernica, arhim. Clement Popescu, profesor de drept canonic și directorul Seminarului, a fost stareț la Sinaia între 1988-1994. Actualul stareț al Mănăștirii Sinaia, arhim. Macarie Bogus, a fost profesor de Tipic și Liturgică la Cernica, iar muzica și Vechiul Testament erau predate de Prof. Vasile Bogus, fost frate în obștea de la Sinaia.

Toate aceste informații inedite despre Mănăștirea Sinaia vin să completeze istoria vieții culturale a acestui vechi și sfânt locaș de închinăciune de pe Valea Prahovei. Multele nume de copişti și caligrafi, relațiile strânse cu școlile de la Șcheii Brașovului și Mănăștirea Neamț, cărțile de școală și manuscrisele din biblioteca mănăștirii atestă o nebanuit de bogată activitate culturală la Sinaia, cu mult înainte de apariția celebrei stațiuni montane.

AȘEZAREA SLAVILOR ÎN PENINSULA BALCANICĂ ȘI PRIMELE ORGANIZAȚII STATALE. CREȘTINAREA SERBIEI. ÎNFIINȚAREA PRIMELOR EPISCOPII ȘI MITROPOLII

GHERGHEL ALEXANDRU EUGEN*

ABSTRACT. Settlement of the Slavs into the Balkan Peninsula and First State Organizations. Christianization of Serbia. Establishment of the First Bishops and Metropolitan Churches. The Serbian Orthodox Church, before the appearance of Saint Sava, was not organized in the real sense of the word. Although the Slavic tribes had already begun to accept Christianity by the time they arrived in the Balkans, it isn't fully embraced until the IXth century upon the appearance of Saint Cyril and Methodius and their disciples. With the invention of the Slavic alphabet, by the translation of religious books in the Slavonic language and their integration in religious sermons, the two brothers Cyril and Methodius and their disciples, set up the Christian Church and became the forerunners of Saint Sava's activity.

Keywords: *The Serbian Orthodox Church, Saint Sava, Cyril and Methodius*

Așezarea slavilor în Peninsula Balcanică și primele organizații statale

Slavii, înaintașii sârbilor, s-au așezat pe teritoriul vechii Dacii începând cu secolul al-VI-lea, venind din părțile Poloniei răsăritene și Ucrainei de azi¹. De aici, la începutul secolului al-VII-lea, lăsându-și o parte din conaționali în Banat, Bacika, Srem și Slavonia, despărțindu-se de avari, au trecut Dunărea și Sava și s-au îndreptat spre Peninsula Balcanică.

Teritoriile, pe care atunci s-au așezat triburile slave, au fost denumite chiar de ei „Pomorie” și „Zagorie”. Ținutul Pomorie se întindea de-a lungul Mării Adriatice, de la râul Boiana, până la Cetinie, iar celelalte ținuturi sub denumirea de Zogorie se aflau cuprinse de la râul Sava și Dunăre spre Drim și Vordor, înspre sud, apoi până la Timoc spre est. Tot în ținutul Zogorie, de la Cetinie și Urbos spre nord, s-au așezat triburile care mai târziu s-au unit și au format poporul croat, iar la nord-vest de acesta s-au așezat triburile, care după unire au format poporul sloven. Toate aceste ținuturi ocupate de slavi erau numite de

* Preot, doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea Babeș-Bolyai, gherghe_alex@yahoo.com

¹ O parte din înaintașii sârbilor au rămas în ținutul Boikia, de după Carpați, din Ucraina de astăzi. În evul mediu acest ținut era numit „Srpska zemlia”, iar azi ucrainenii îl numesc „Sribna Zemlia”, cf. Liubivoie Țerovici, *Srbi i Rumunii*, Novi Sad, 1997, p. 8.

istoricii greci, romani sau bizantini, între secolele VII-X, cu nume de Sclavinia² (Σκλαβηνία). Reminșcența acestei denumiri o mai întâlnim și astăzi, în regiunea Slavonia (dintre râurile Sava și Drava) din Croația de astăzi.

Odată cu trecerea timpului, triburile slave și-au schimbat denumirile, în funcție de locurile pe care le ocupau, cel mai mult după râurile aflate în apropierea lor. Astfel în „Pomorie” (cei din jurul mării Adriatice) s-au numit „Zeciani” (Duklioni), Trebinioni (Travunti), Zahumți (Humliani) și „Neretliani”. Urmașii acestora sunt muntenegrenii, herțegovinenii, bokelii și dalmațienii sudici. În „Zagorie” cele mai importante triburi au fost „Rașanii” și „Boșanii”, adică sârbii și bosniicii de astăzi. Numele de „sârbi” ca popor, apare asupra tuturor triburilor amintite mai sus, dar mult mai târziu. Cel mai mult, numele de sârbi l-au purtat triburile Rașanii și Zecionii. Aceștia au reușit în cursul secolelor al-X-lea și al-XI-lea să unească toate triburile din jur înrudite cu ei și să întemeieze un stat numit „Serbia”. De atunci numele de „sârb” a devenit nume național pentru toate aceste triburi³.

Când au venit în Peninsula Balcanică, slavii nu au cunoscut nici un tip de organizare statală. Ei trăiau liberi în ținuturile în care s-au așezat, în „jupe” sau „knejii”, în fruntea cărora se afla „cneazul” sau „jupânul”, care, în realitate, erau șefii unui trib. Viața slavilor era una de tip patriarhal. Familiile nu se prea despărțeau, ci trăiau în comunități numite „zadruga”. Familiile care au rezultat dintr-o casă, formau o comunitate mai mare, numită „bratstvo”, iar mai multe comunități de tip „bratstvo”, formau tribul. Toate problemele importante erau rezolvate de adunarea jupei numită și „sobor”⁴.

Vechii sârbi aveau ca ocupație principală păstoritul, dar se ocupau și cu agricultura în luncile râurilor, în jurul cărora locuiau. Atât vechile popoare, pe teritoriul cărora s-au așezat slavii, cât și cele cu care s-au învecinat, au influențat în mod pozitiv, atât modul de viață, cât și obiceiurile vechilor slavi, în așa măsură, încât aceștia au început, în mod treptat, să-și pună problema organizării lor statale și religioase.

Sub aceste influențe, la începutul secolului al-IX-lea, s-a ridicat un trib sârb, curajos și respectat, Rașani, cu teritoriu între râurile Lima și Ibru, care a început să lupte pentru libertatea sa. Cu succese militare împotriva bizantinilor și bulgarilor, acest trib a reușit să strângă în jurul său mai multe triburi înrudite cu el și să constituie un mic stat independent, care l-a avut în fruntea sa, pe jupânul Vlastimir⁵. Jupânatul lui Vlastimir a fost prima

² Prima dată, denumirea de „Sklavinia” este folosită de istoricul bizantin Teofilact Simocata, care în descrierea celei de-a doua companii a strategului Petru (fratele împăratului Mauricius) peste Dunăre, în anul 602, a folosit acest nume pentru a defini locurile ocupate de slavii de pe malul stâng al fluviului Dunărea, cf. Teofilact Simocata, *Istorie bizantină. Domnia împăratului Mauricius (582-602)*, introducere și indice de H. Mihăiescu, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1985, p. 162; și în dicționarul bizantin de la Oxford, „Sklavinia” (Σκλαβηνία) este definită ca „a region occupied by the Sklavens; a stronghold whether small or large in area, of the frontier military type”, cf. Alexander P. Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, III, Oxford, 1991, p. 1910-1911; Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului Bizantin*, București, 1981, p. 38-39; Ioan Rămureanu, *Începuturile încreștinării sârbilor sub împăratul bizantin Heracliu*, în „Studii Teologice”, an XI, (1959), nr. 3-4p. 171; Francis Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siecle*, Paris, 1926, p. 13-14.

³ H. Gregoire, *L Origine et le nom des Croates et des Serbes*, în Byzantion, t.XVII(1944+1945), p. 88-118.

⁴ Vladimir Ciorovoci, *Ilustrovano Istorija Srpska*, kniga. I, Belgrad, 2005, p. 81-84; Radoslav M. Gruici, *Ilustrovano Istorija Srpska*, kniga. I, Beograd, 2005, p p. 2-3.

⁵ K. Jiricek, *Istorija Srpska*, I, Belgrad, 1952, p.69.

organizație de tip statal al sârbilor. Acesta a fost un bun exemplu pentru triburile sârbe din Hum sau Zahumlie (din teritoriul Herțegovinei și Muntenegrului de astăzi), care la începutul secolului al-X-lea s-au constituit într-un mic stat, sub conducerea cneazului Mihailo Vișevici⁶. Tot în cursul aceluși secol, s-a dezvoltat și constituit în Raška, un puternic stat (jupânat) sârb, sub conducerea marelui jupân Ceaslav⁷. Acest om curajos și energic a strâns, între anii (931-960), pentru prima oară toate triburile slave din aproape toate ținuturile locuite de aceștia⁸. Din acest timp, numele de „sârb”, se impune tot mai mult în rândul tot mai multor triburi slave. După moartea cneazului Ceaslav⁹, triburile sârbe și-au pierdut în mare parte autonomia și mulți dintre nobili s-au mutat din Raška Zagoriei, în Zeta Primariei, care devine, în scurt timp, centrul de gravitație al vieții sârbilor, care din nou încep a se aduna în jurul unei noi organizații statale. Kneazul Zetei (Muntenegrul de azi), Voislav, (mort în 1051), a reușit să atragă sub conducerea sa, cele mai multe ținuturi sârbești din Balcani. Atât fiul acestuia Mihailo, care și-a luat pentru prima oară titlul de rege,¹⁰ cât și nepotul său Bodin, nu numai că au menținut, dar au și lărgit granițele regatului, ce-și avea reședința la Skadar. După moartea lui Bodin, în anul 1101, s-a destrămat din nou regatul, cele mai multe provincii ale acestuia căzând sub stăpânire bizantină, rămânând în această stare până la apariția dinastiei Nemanicilor, în a doua jumătate a secolului al-XII-lea.

În anul 1102, Croația a căzut sub suzeranitate maghiară și la foarte scurt timp, sub aceeași suzeranitate a căzut și Bosnia (1137), care până atunci s-a aflat în componența organizațiilor statale sârbești. De atunci, Bosnia a rămas pentru un timp îndelungat despărțită de organizația statală a Rașkăi sau Serbiei, căreia marele jupân Ștefan Nemanja i-a dat un fundament solid, pe care urmașii săi au ajuns să clădească chiar și un puternic imperiu. Din acel moment și istoria poporului sârb se împarte, în principal la istoria Rașkăi sau Serbiei și la istoria Bosniei, fapt ce face ca și Biserica din Bosnia să aibă o altă soartă, decât cea din Raška.

Creștinarea Serbiei

Înainte de a trece la abordarea problematicii subtitlului enunțat, considerăm că este absolut necesară și expunerea câtorva idei legate de religia politeistă a slavilor sudici.

⁶ Radoslav M. Gruici, *op.cit.*, p.110-111.

⁷ Despre domnia lui Ceaslav vezi: V. Ciorovici, *Kada je Caslav Dosao na vlaz*, în rev. *Prilozi za knjizevnost jezik, istoriju i folklor*, nr.14, 1934, p.6-16; idem, *Ilustrovano Istorija Srpska*, kniga. I, Beograd, 2005, p. 126-127; A. A. Mureșianu, *O nouă contribuție la istoria românilor în evul mediu (V)*, în revista „Țara Bârsei”, nr.4-5, anul IX, iulie-octombrie, 1937, p. 310

⁸ Citând din lucrarea împăratului Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*, istoricul Vladimir Ciorovoci afirmă că: „Serbia cuprindea atunci Bosnia de azi, până la Pliva, Cetinje și Lievna spre apus, Travunia și Konavlie au cunoscut de asemenea stăpânirea sârbă, iar ținuturile Zahumlie și Neretlia sunt consemnate ca aparținătoare poporului și statului sârb. La est granița sârbă ajungea aproape de Rasa, iar înspre nord ea se întindea până la Rudnik și poate până la râul Sava. Înspre sud, Ceaslav se sprijinea pe triburile sârbe din Duklea”, v. Vladimir Ciorovoci, *Ilustrovano Istorija Srpska*, kniga. I, Beograd, 2005, p.126.

⁹ A. P. Vlasto, *The Entry of the slavs into Christendom*, an introduction to the medieval History of the slavs, Cambridge University Press, 1970, p. 207-208.

¹⁰ Jelko Faifrici, *Sveta Laza Stefana Nemanie*, Șid, 1998, p.7-8.

Acest demers este pe deplin justificat, dacă avem în vedere faptul că multe reminiscențe din vechea religie a slavilor sudici se regăsesc sub diferite forme și astăzi în ortodoxia sârbă, bineînțeles, după ce vechiul sens păgân a fost înlăturat și înlocuit cu un sens nou, revoluționar, creștin¹¹.

Atât din relatările vechilor istorici¹², cât și din relatările istoricilor contemporani¹³, reiese că în timpul așezării lor în Peninsula Balcanică, slavii sudici, înaintașii sârbilor, au fost politeiști. Cu toate acestea, relatările istoricilor despre religia politeistă a slavilor sudici a

¹¹ Din multitudinea de exemple, aici vom aminti doar două: praznicul casei (Krsna Slava) și Bodniakul. Praznicul casei este o sărbătoare a familiei. Fiecare casă are un sfânt ocrotitor (Sf.Nicolae, Sf. Dumitru, Sf.Maria, Sf.Paraschiva,Sf. Ioan, Sf. Arh. Mihail și Gavriil ș.a.m.d). acești sfinți au devenit ocrotitori ai familiei din ziua în care familia respectivă a primit botezul creștin. Sfântul protector se moștenește din tată în fiu, încă din timpul creștinării sârbilor și până astăzi. Sfinții protectori au substituit zeitățile domestice ale vechilor slavi: „Domovoi”, „Dvorovoi”, despre care se credea că protejează casa și că ei „locuiau” sub pragul casei respective. Acestor zeități li se aduceau ofrande modeste: pâine și sare. În ziua sfântului. Ocrotitor al casei, preotul, în prezența membrilor familiei, săvârșește slujba „tăierii colacului” (Rezanie Kolacia), în care pâinea și vinul, care prefigurează Sfânta Euharistie sunt oferite lui Dumnezeu, de către membrii familiei. Formula oferiții, rostită de preot este: „Doamne Dumnezeule îți oferim acestea în slava și cinstea Sfântului (numele), cu rugăciunile sale primește Atotmilostive jertfa aceasta, în ceresul Tău jerfelnic”. Formula de oferiție este precedată de troparul și condacul Sfântului; Pentru mai multe detalii despre această slujbă vezi: *Trebniak*, ediția a- II-a, Kraguevat, 1998, p.407-410.

Bodniakul este acea creangă de stejar. Care este arsă în curtea bisericii, după slujba vecerniei, din ajunul Crăciunului. Ziua din ajunul Crăciunului este numită Badni Dan, adică ziua Bodniakului, iar toate obiceiurile din acea zi, trebuie puse în legătură cu zeul Bodniak, derivat din zeul Veles. Tuturor acestor obiceiuri li s-a schimbat sensurile, ele astăzi având doar conotații creștine: mai multe despre Bodniak și Veles, vezi, Victor Kernbach, *Mitologie generală*, București, 1989, p. 67 și 618; Alexandra Baici, *Bogovi starih slovena*, Beograd, 2008, p. 113-114; V. Lupulovici, *Obiceiuri de Crăciun la sârbii din Banat*, Timișoara, 2010, p. 17-18

¹² Din relatările vechilor istorici, ce se referă la religia slavilor sudici, amintim doar două: cele ale istoricului bizantin Procopie (+565) și cele ale călătorului arab Idrizia. Primul a consemnat că „...ei (slavii) cred că unul din zei, creatorul fulgerului, este singurul stăpân al lumii, căruia îi jertfeau vite și toate celelalte vietăți. „Soarta”, ei nu o cunosc și nici nu recunosc că aceasta influențează în mod hotărâtor viața oamenilor, ci, ei, imediat ce moartea li se apropie sau când boala îi copleșește, sau când se află în razboi, fac jurământ, că, dacă scapă de acestea cu bine, în acel moment făgăduiesc că vor aduce zeului jertfă pentru viața lor și dacă au trecut cu bine aduc jertfa pe care au făgăduit-o și au credința că prin acea jertfă și-au răscupărat mântuirea. În afară de acestea, ei mai venerau și râurile și nimfele(zâne) și alte zeități de rang mai mic (demonia) și tuturor acestora le aduceau jertfe și după acele jertfe făceau vrăji”, cf. Vizantiiski iyvori za istoriu naroda Jugoslavie, kn.I, Beograd, 1955, p.26-27.

Idrizia, călător arab din prima jumătate a secolului al-IX-lea, a notat despre religia slavilor următoarele: „Toți venerează focul și cel mai mult seamănă mei. În timpul jertfei, ei varsă meul din oală în lingură, pe care apoi o ridică înspre cer spunând: „O Doamne, Tu ești acela care ne-ai dat pâinea cea de toate zilele, dă-ne-o nouă până la sfârșit”, cf. A. Brikner, *O paganstvu kod starih Slovena*. Kniga a Balkanu, II, Beograd, 1927, p.51.

¹³ Radoslav M. Gruici, *Pravoslavna srpsko Trkva*, Beograd Kraguevaț Kolevici, 1995, Vladimir Ciorovoci, *Ilustrovano Istorija Srpska*, kniga. I, Beograd, 2005; Radoslav M. Gruici, *Pravoslavna srpsko Trkva*, Beograd Kraguevaț Kolevici, 1995; K. Jiricek, *Istoria Srba*, I, Beograd, 1952;

fost neelucidată mult timp, sumară și lacunară. Abia lucrările elaborate la începutul acestui secol au adus mai multă lumină asupra religiei politeiste a slavilor sudici¹⁴.

Ce trebuie remarcat este faptul că toți istoricii sunt de acord cu ideea că atât slavii sudici, cât și cei răsăriteni îl venerau pe zeul Perun, zeu al fulgerelor și al tunetelor, care, după ce s-a impus mai întâi în aria răsăriteană, a devenit în timp, zeul principal și divinitatea protectoare a războiului, ocrotitorul semănăturilor și unicul stăpân al lumii¹⁵. Alături de acest zeu, slavii sudici mai venerau pe zeul Veles, zeu al turmelor, al bogăției și al belșugului vieții¹⁶, pe zeița Dodola, din aceeași familie mitologică cu Perun, percepută ca o zeiță a fertilității¹⁷, zeul Bodniak, ca simbol al tinereții și al anului nou¹⁸.

Alături de aceste zeități de rang superior, slavii sudici mai venerau și zeități de rang inferior: ladele, vilele, sugenițele, morele, vestițele etc. Numele celor mai multe dintre aceste zeități s-au păstrat și azi la sârbi, în denumirile unor locuri, dealuri și pârauri, precum și în denumirile unor plante¹⁹.

Zeitățile invocate mai sus aveau în rândul poporului și sacerdoți, numiți „jreți”, „vracioro”, „gatari”, „ciorobniți” sau „resniți”²⁰.

Cultul dedicat acestor zeități consta, cel mai adesea, în aducerea de ofrande de origine animală și vegetală, în funcție de ocupațiile locuitorilor. Locurile de jertfă erau, de regulă, în păduri și pe înălțimile dealurilor și al munților, unde existau și chipurile zeilor invocați (numite bolvani sau kumiri)²¹. În poveștile și-n poeziile populare există urme și indicii, referitoare la faptul că și slavii sudici, asemenea celor răsăriteni și nordici aduceau și jertfe umane²².

Dintre sărbătorile cele mai importante erau „Koledo” și „Badniak”, care se țineau la mijlocul iernii, după echinocțiul de iarnă, când ziua începe să se mărească și „Kupalo”, „Iarilo” și „Kres”, din mijlocul verii, ca praznic dedicat soarelui și focului²³. Pe cei morți, înaintașii sârbilor, ori îi îngropau, ori îi incinerau, punând lângă defunct, lucrurile de care

¹⁴ A. Baici, *Velika boghinja slovena*, Beograd, 2007; idem, *Bogovo Starih slovena*, Beograd, 2008; Sima Troianovici, *Vatra cu obicaiama iivot srpskog naroda*, Beograd, 1990; Veselin Cioikanovici, *Recinik srpskih narodnih verovanja o bilkama*, Beograd, 1985; S. Kulišici-P. Petrovici-N. Pantelici, *Srpski mitološki recinik*, Beograd, 1958.

¹⁵ V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989, p.468.

¹⁶ *Ibidem*, p. 618.

¹⁷ *Ibidem*, p. 146

¹⁸ A. Baici, *Bogovi starih slovena*, Beograd, 2008, p. 114.

¹⁹ Radoslav M. Gruici, *op.cit.*, p.4

²⁰ *Ibidem*, p.7.

²¹ *Ibidem*, p. 6.

²² Istoricul Pseudo Mauriciu afirmă că de cele mai multe ori, alături de soții lor erau jertfite și femeile: „femeile lor sunt cinstite mai presus de firea omenească, așa că cea mai mare parte dintre le considerau moartea soților lor, ca moartea lor personală și în mod personal își luau viața, neconcepând să trăiască în văduvie”, v. *Vizantinski izvori la istoria niroda Jugoslavie*, kn.I, Beograd, 1955, p.132. acesta nu este însă singurul indiciu despre existența jertfelor umane la slavii sudici. Exista la aceștia credința că unele construcții grandioase nu se pot zidi pînă ce în temelile acestora nu se aducea jertfă umană. La sârbi această jertfă a zidirii este cuprinsă în balada „Zidanie Skadra na Bajoni”, la fel cum acest motiv este cuprins la români în balada „Meșterul Manole”

²³ Radoslav M. Gruici, *op.cit.*, p.5

acesta era cel mai mult legat în această viață. După cum s-a mai arătat, foarte des erau îngropate sau incinerate alături de soți și femeile acestora. Pe morminte erau ridicate movile numite „humca” sau „moghila”²⁴.

Ce mai trebuie remarcat în religia păgână a slavilor sudici este și rolul important al capului familiei în săvârșirea unor ritualuri, fapt ce se regăsește și azi, chiar și în unele ritualuri creștine²⁵.

La venirea lor în Balcani, slavii sudici au găsit aici o cultură creștină dezvoltată. Prin legăturile lor cu elementele autohtone ei, gradual împrumută câte ceva din aceasta, ca mai apoi, cu mai multă încredere să se îndrepte către creștinism, mai întâi în mod singular, iar mai târziu în masă²⁶. Primii care s-au îndreptat către triburile slave, după venirea lor în Balcani, cu scopul de a răspândi Evanghelia, au fost preoții creștini din orașele Dalmației, Tesaliei și a vechii Tracii. Pe bună dreptate, afirmă istoricul Radoslav Gruici, că în secolul al-VIII-lea trebuia să fie printre slavii sudici destui creștini, din moment ce în a doua jumătate a acestui secol unul dintre slavi a ajuns să fie patriarh al Constantinopolului²⁷.

Conform informațiilor împăratului și istoricului Constantin al-VII-lea Porfirogenetul (913-959), neamurile sârbe au îmbrățișat creștinismul destul de lent, în același timp, renunțând foarte încet la vechile obiceiuri și convingeri păgâne²⁸. Acest scriitor distinge două etape în creștinarea sârbilor. Prima etapă de creștinare masivă a sârbilor avusese loc în timpul domniei împăratului bizantin Heracliu (610-641)²⁹.

Misionarii au venit în rândul sîrbilor de la Răsărit, din cunoscute centre bizantine, cum erau Țaringradul și Salonicul, deși este incontestabil faptul că sârbii au suferit și influențele creștine venite dinspre țărmul Mării Adriatice, unde, în pofida tuturor devastărilor produse de barbari, s-a păstrat foarte bine organizată biserica preslavă³⁰. După două sute de ani petrecuți pe teritoriile nou populate, neamurile sârbe au fost în fine botezate, a luat ființă credința creștină și organizarea bisericii, astfel încât se poate vorbi acum despre o spiritualitate și o cultură creștină, în adevăratul sens al cuvântului. Cu alte cuvinte, se poate urmări evoluția istorică a creștinismului la sârbi, ca popor creștin în Europa.

Până în anul 732, partea de nord a Peninsulei Balcanice s-a aflat sub jurisdicția episcopului de la Roma, între primii care au vestit evanghelia între slavii sudici s-au aflat preoții latini, care au propovedit și slujit în limba latină³¹.

²⁴ *Ibidem*, p.5-6.

²⁵ *Ibidem*, p.3-5.

²⁶ Mansikka, V. J. *Die Religion der Ostslaven*, Helsinki, 1922, p.23-27; ; Talbot Rice. D, *The Beginnings of Christianity*, London, 1957, p.27-114.

²⁷ Este vorba de patriarhul Constantinopolului Nichita (766-780). v. V. Ciorovici, *Ilustroveno Istorija Srpska*, kn. I, Beograd, 2005, p.114.

²⁸ Constantin Porfirogenetul, *De administrando imperio*, cap. XXXI, în Migne, P.G., t. CXIII, col. 284 AB, ed. J. Bekker, în Corp. Script. Hist. Byz, Bonnae, 1840, p. 148-149.

²⁹ Pentru mai multe detalii v. Pr. Asistent Ioan Rămureanu, *Începuturile încreștinării sârbilor sub împăratul bizantin Heracliu*, în „Studii Teologice”, an XI, (1959), nr. 3-4, p. 164-181.

³⁰ C.Jirecek, *Geschichte der Serben*, Bd., Gotha, 1911, p.104.

³¹ Datorită menținerii unei poziții ferme în problema divergențelor legate de cultul icoanelor, împăratul Leon III Isaurul, a scos de sub jurisdicția papei de la Roma mai multe provincii (Macedonia, Tesalia, vechiul și noul Epir, Creta, Moesia, Dacia, Dardonia și Prevoltonia) și le-a trecut sub jurisdicția patriarhiei de Constantinopol, cf. Stanoie Stanoievici, *Borba za samostolnost katolicke trkve u Nemanicikoi drjavi*, Belgrad, 1912, p. 16-17.

A doua etapă de creștinare a sârbilor a avut loc în timpul împăratului bizantin Vasile I Macedoneanul (867-886)³², cneaz fiind Mutimir, iar patriarhul Țarigradului era Fotie, din a cărui binecuvântare frații Chiril și Metodiu și urmașii acestora au realizat creștinarea slavilor de sud. Dacă activitățile misionare ale latinilor și bizantinilor n-au avut succes în așa numitul „primul val” de creștinare, nu același lucru s-a întâmplat în cel de-al „doilea val” de creștinare a slavilor, care a început din a doua jumătate a secolului al-IX-lea. Succesul celui de-al doilea val de creștinare a slavilor sudici s-a datorat în principal activității desfășurate de frații Chiril și Metodiu³³. Alcătuirea alfabetului slav, traducerea Sfintei Scripturi și a cărților de cult în slavonă, au dat posibilitatea unor mari mase de oameni să vină în contact cu creștinismul și să-l înțeleagă mai bine. Prin urmare, creștinarea poporului nu s-a realizat prin intermediul limbii latine, ci aceasta se face în limba populară, slavă, care, în acea perioadă, conform răspândirii sale, se situase pe locul trei, imediat după limba greacă și latină.

La sfârșitul secolului al IX-lea, în țările sârbe sunt menționate și primele eparhii. În anul 878, episcopul Belgradului era Serghie, în timp ce în Branicevo era episcop Agaton, de asemenea slav. Ceva mai târziu, în secolul al X-lea, în documentele scrise sunt menționați și episcopii orașelor, care la cea dată făceau parte din Serbia: Ston, Ras, Lipljan, Nis, Prizren, dar și ai altor localități care și înainte de stabilirea slavilor pe acele meleaguri erau reședințe episcopale.

Pentru consolidarea creștinismului în rândul sârbilor, înainte de epoca Sfântului Sava, un rol decisiv l-a avut faptul că slujba și predicile, s-au făcut în limba populară, în limba înțeleasă de popor. După moartea episcopului panonic Sfântul Metodiu, în anul 885, ucenicii acestuia, în număr de aproximativ 200, fuseseră goniți de către preoții franciscani și latini din Moravia, pentru faptul că nu au vrut să propoveduiască creștinismul numai în limba latină, care, de altfel, era o limbă străină poporului³⁴. Astfel, ucenicii goniți ai lui Chiril și Metodie s-au trezit în Balcani, unde trăiau bulgarii, sârbii și croații. Sub protecția și cu ajutorul statului bulgar de atunci, ucenicii Clement și Naum, împreună cu alți ucenici, au desfășurat o activitate misionară vie și intensă, în special în părțile sudice, reușind să realizeze „o unitate spirituală și culturală a slavilor de sud și până departe în nordul Peninsulei Balcanice, cultivând știința de carte în limba slavă, educând și școlind pe preoții autohtoni, care au mers printre oameni, în rândul cărora au împărtășit credința”³⁵.

Liturghia slavonă, ce a început a fi folosită în cult, a fost primită cu mare bucurie și entuziasm în toate părțile locuite de slavi, care au perceput-o ca pe un simbol al etnicității lor. Limba slavonă a favorizat interferențele între micile organizații statale sârbe și a contribuit definitiv în crearea unei culturi slave. După cum a lăsat scris Eusebiu Popovici, în istoria sa, „grație activității ucenicilor apostolilor slavilor, Chiril și Metodiu, atât acelora

³² Pentru mai multe detalii, Ioan Rămureanu, *Creștinarea sârbilor sub împăratul Vasile I Macedoneanul*, în „Studii Teologice”, an XII, (1960), nr. 1-2, p. 3-28.

³³ Pentru mai multe detalii, A. Brackmann, *Die Anfänge der Slavenmission*, Berlin, 1931; Fr. Dvornik, *L'Évangélisation des Slaves, des Magyars et des Russes*, Histoire universelle des Missions catholiques, Paris, 1957, p. 142-172

³⁴ Fr. Grivec, *Slovenska apostola Sv. Ciril i Metod*, Ljubliana, 1927, p.131;

³⁵ G.Slepcević, *Istoria Srpske Pravoslavne Crkve*, vol. I, Belgrad 1991, p.35

care nu au venit cu Clement în ținutul Ohridei, ci au rămas în ținuturile răsăritene ale Bulgariei, cât și a celor care au venit cu Clement din ținuturile răsăritene ale Bulgariei, sau cu Naum, peste Italia și Constantinopol din Moravia Mare în ținuturile Ohridei, atât de mult au întărit creștinismul între sârbi, încât se poate spune că la începutul secolului al X-lea, creștinarea sârbilor s-a încheiat”³⁶.

Înființarea primelor episcopii și mitropolii

Pentru sârbii care au primit creștinismul la început, nu s-au înființat episcopii, ei fiind puși sub jurisdicția episcopilor care au fost înființate mai de demult, pentru populația băștinașă. Astfel sârbii din Raska și Bosnia au fost puși sub ascultarea Arhiepiscopiei din Dracia, aflată sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol, iar cei din Pomorie (din jurul Mării Adriatice) sub ascultarea Arhiepiscopiei din Split, aflată sub jurisdicția Romei. Mai târziu, s-au înființat două episcopii sârbești: una pentru Raška, în jurul bisericii Sfântul Petru din Ras și una pentru Bosnia, în jurul bisericii din Brdo, care au fost puse sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol³⁷.

În jurul anului 989, când împăratul Samuil a ajuns să domnească și peste ținuturile sârbești, acesta a trecut toate eparhiile sub jurisdicția nou-înființatei Patriarhii de Ohrida³⁸. Acest demers al lui Samuil a fost întărit în anul 1020 de împăratul bizantin Vasile al-II-lea, care a cucerit toate stăpânirea lui Samuil. Numai regiunea Pomorie a rămas pe mai departe în sfera de influență a Romei.

La timp scurt după acest eveniment, în anul 1054, a avut loc marea schismă între Răsărit și Apus. Chiar în acele vremuri cneazul Zetei, Mihail Voisavlievici, a reușit să unească din nou aproape toate triburile sârbe într-un singur stat voievodal sârb. Dorind să întărească autoritatea noii entități statale, același cneaz a început demersuri și pentru unificarea bisericească a sârbilor. Întrucât se afla în conflict cu bizantinii, -tatăl său organizând o răscoală împotriva acestora-, cneazul Mihail s-a adresat Romei și a cerut acesteia, în schimbul

³⁶ Eusebie Popovici, *Opcia Trkvena Istorija*, (trad. din germană de diacon dr. Moisie Staikov), kn.I, Sremski Karlovti, 1912, p.718.

³⁷ R.Gruici, *Pravoslavna Srpska Trkva*, Beograd, 1995, p.7.

³⁸ Slavii, care la sfârșitul secolului al-VI-lea s-au așezat în Tracia și Macedonia de sud, s-au amestecat într-un timp foarte scurt cu grecii și ca urmare a acestui fapt s-au elenizat. Nu la fel s-a întâmplat și cu slavii așezați în mijlocul și nordul Macedoniei. Întrucât, aceștia s-au stabilit aici în mase mai dese și mai compacte, și-au păstrat mai bine identitatea etnică și vechea lor religie păgână, dovedindu-se refractari la religia creștină, care, aici a avut sorți de izbândă abia la sfârșitul secolului al-IX-lea, grație misiunii ucenicilor lui Kiril și Metodiu. Între aceștia s-au remarcat în mod deosebit: Sfântul Clement și Naum. Primul a ridicat, în anul 890, o mănăstire în Ohrida, care a servit și drept reședință a primei episcopii slave din Macedonia, înființată în anul 893. O altă mănăstire, a fost ridicată de Sf. Naum în jurul anului 900, în partea de sud-est a lacului Ohrida. Prima arhiepiscopie slavă din Macedonia a fost pusă sub jurisdicția arhiepiscopului bulgar și mai târziu patriarhului Durostolului (Silistre). Când împăratul macedonean Samuil și-a consolidat imperiul, care până în anul 1018 s-a împotrivit imperiului bizantin cu mult succes, el a organizat și o biserică autocefală, care însă în anul 1020, prin măsurile luate de împăratul bizantin Vasile al-II-lea, își pierde autocefalia, fiind coborâtă de la rangul de patriarhat, la cel de arhiepiscopat, cu centrul la Ohrida, fiind subordonată însuși împăratului. În fruntea arhiepiscopatului de Ohrida au fost puși numai greci, care în decursul timpului au elenizat Biserica slavă. v. R.Gruici, *op.cit.*, 9-11; S. Brezeanu, *op.cit.*, p. 104-111.

recunoașterii suzeranității bisericești, să organizeze o nouă Arhiepiscopie. În aceste condiții, Roma își dă acceptul în anul 1067, ca pe locul vechii arhiepiscopii a Dukliei, să fie ridicată la același rang Arhiepiscopia Bar, căreia i-au fost trecute sub jurisdicție toate teritoriile sârbești de la Savala Cetinie și pînă la Boiana și Drim³⁹.

După moartea urmașului lui Mihail Bodin(+1101), episcopia din Raška a fost trecută din nou sub jurisdicția Arhiepiscopiei de Ohrida, rămânând în această situație pînă la dobândirea autocefaliei Bisericii sârbe din anul 1219. Tot după moartea lui Bodin au început numeroase lupte dinastice pentru tron, care au avut o influență nefastă asupra dezvoltării vieții bisericești. Situația aceasta s-a stabilizat odată cu urcarea pe tron al marelui jupân Ștefan Nemanja⁴⁰. Acesta, imediat ce a urcat pe tronul din Raška, a insistat

³⁹ Ibidem, p.7.

⁴⁰ Ștefan Nemanja a fost cel de-al patrulea fiu al nobilului Zavida Nemanja, care în timpul luptelor dinastice din Raška, a fost nevoit să se refugieze la Zeta. Aici la Ribnița (lângă Podgorița) i s-a născut cel mai mic dintre fiii săi, Ștefan Nemanja. Întrucât, în acea vreme Zeta se afla sub jurisdicția Bisericii latine, Ștefan Nemanja a fost botezat după ritul latin. Când familia lui Zavida s-a reîntors în Raška și și-a redobândit privilegiile de dinainte, Ștefan Nemanja a fost botezat din nou, după ritul ortodox. De tîrnăr, lui Ștefan Nemanja i s-a încredințat conducerea unei provincii cuprinsă între râurile Ibar, Toplița, Rasina și Moravia de sud (din actuala provincie Kosovo). În noua sa demnitate s-a impus repede ca un conducător energic, fapt ce atrage și atenția împăratului bizantin Manuel I Comnenul, care s-a întîlnit cu Ștefan Nemanja la Nis, în anul 1161. Cu acest prilej, împăratul i-a oferit provincia Dubocița, din jurul Leskovațului, nădăjduind că în felul acesta va avea un vasal, care-i va facilita drumul ce lega Nișul de Dunăre, în cazul unei expediții împotriva Ungariei, fapt ce s-a și întîmplat 2-3 ani mai tîrziu. Ștefan Nemanja a fost multă vreme fidel protectorului său, dar în momentul în care împăratul s-a amestecat, ca în funcția de mare jupân al Rașkăi să fie numit fratele cel mare al lui Ștefan, Tihomir, Ștefan Nemanja și-a schimbat atitudinea față de bizantini. După ce și-a ănlăturat frații de la tron, în calitate de mare jupân al Rașkăi, Ștefan Nemanja încheie o alianță cu Veneția și începe lupta împotriva bizantinilor. Drept urmare a acestui fapt, împăratul Manuel, în vara anului 1173, întreprinde o expediție de pedepsire a lui Nemanja, și-l înfrînge pe acesta. Mai mult de atît, împăratul l-a luat prizonier pe Nemanja și l-a dus la Constantinopol, unde, după cîtiva ani este pus în libertate și revine la putere în Raška. După acest episod, sârbii nu s-au mai ridicat împotriva bizantinilor și pînă la moartea împăratului Manuel au menținut pacea în regiune și au oferit ajutor militar imperiului. Tot în urma acestui episod, Nemanja s-a dedicat mai mult organizării interne a statului său. O atenție deosebită a acordat-o luptei împotriva ereziei bogomile, întrebuițînd metode foarte dure. Frații săi mai mari, au fost nevoiți să-i accepte autoritatea, pentru a-și păstra privilegiile. Mai mult de atît, mai tîrziu au fost alături de el, în măsurile luate pentru întărirea Ortodoxiei, ridicând biserici și mănăstiri, remarcându-se și în înlesnirea copierii unor cărți de cult importante(de exemplu Miroslava Evanghelie). După moartea împăratului bizantin Manuel, survenită în anul 1180, Nemanja, în alianță cu regele ungar Bela și cu banul Bosniei Kulin, invadează în 1183 imperiul și eliberează orașele Belgrad, Bronicevo, Nis și Sofia. În lupta cu imperiul, Nemanja și-a mărit considerabil teritoriile, impunându-și autoritatea și asupra Zetei. În anii ce au urmat, Nemanja a participat în mai multe alianțe împotriva imperiului bizantin, fapt ce a dus la mărirea teritoriului statului sârb. Deși în anul 1190 a fost înfrînt de împăratul bizantin Isac Anghelos, Nemanja nu a ieșit rău din această înfrîngere, deoarece a fost nevoit să cedeze bizantinilor doar regiunea cuprinsă între Prizren și Scoplie, pînă la Sofia. Mai mult de atît, împreună cu împăratul Isac Anghelos a contribuit la căsătoria fiului său mijlociu cu o verișoară de-a împăratului. Încheierea unui astfel de armistițiu, favorabil cu Bizanțul arată cît de mult s-a întărit statul sârb sub Nemanja și cît de eficiente au fost măsurile luate de acesta în vederea consolidării statului sârb. În anul 1195, el a abdicat în favoarea

ca toate triburile sârbe să fie eliberate și unificate, într-un stat bine consolidat. Nemanja și-a dat seama repede că apartenența sârbilor la două Biserici: cea latină și cea greacă, nu este în folosul propășirii poporului sârb. El s-a convins că Ortodoxia corespunde, în mai mare măsură, firii și duhului poporului sârb și ca atare a început să ia măsuri în acest sens. Ca urmare a acestei convingeri, Stefan Nemanja a trecut la zidirea mai multor biserici, mănăstiri și a altor așezăminte, care în concepția lui urmau să contribuie la întărirea conștiinței naționale și la ridicarea nivelului cultural al supușilor săi. Prin astfel de demersuri, Nemanja a dobândit o mare simpatie în rîndul poporului, care l-a ajutat atât în lupta împotriva fraților săi, care au râvnit la tron, cât și în luptele pentru cucerirea Zetei, în urma cărora a reușit să unescă sub stăpânirea sa cea mai mare parte din pământurile sârbești. Tot simpatia poporului l-a ajutat și în luptele cu bizantinii, în dobândirea independenței față de aceștia.

Întărind statul sârb, cum nu făcuse vreun conducător până atunci, Stefan Nemanja a creat toate premisele favorabile întăririi Bisericii Ortodoxe Sârbe. Demersurile sale în acest sens, au fost continuate de fiul său cel mai mic Sava, și după abdicare și tunderea sa în monahism, de către fiii acestuia, monahul Sava și de regele Stevan Nemanici, care i-a urmat la tron.

Din parcurgerea acestui studiu, se desprind în mod firesc și unele concluzii, pe care le prezentăm în rândurile care urmează.

Biserica Ortodoxă Sârbă, înainte de apariția Sfântului Sava, nu a fost organizată în adevăratul sens al cuvântului. Deși triburile slave au început să primească creștinismul încă din timpul venirii lor în Balcani, acesta nu prinde, însă rădăcini, decât în secolul al-IX-lea, până la apariția Sfântului Kiril și Metodiu și ai ucenicilor acestora. Prin alcătuirea alfabetului slav, prin traducerea cărților de cult în limba slavonă și introducerea acestora în cadrul slujbelor bisericești, frații Kiril și Metodiu și ucenicii acestora, au pus bazele Bisericii creștine și au pregătit terenul pentru activitatea de mai târziu a Sfântului Sava.

fiului său mijlociu Stefan și împreună cu soția Ana, s-a călugărit la mănăstirea Ras. În această nouă ipostază, împreună cu fiul său cel mai mic Rastko, devenit monahul Sava, va începe o acțiune de consolidare a Bisericii Ortodoxe Sârbe. După o perioadă petrecută la Studenița, se retrage la muntele Athos, unde împreună cu fiul său Sava, a ridicat mănăstirea Hilandar. A murit pe 13 februarie 1200, fiind mai târziu canonizat ca sfânt, sub numele său de monah, Simeon, cf. Jelko Faifrici, *op.cit.*, p. 21-58, Vladimir Ciorovici, *Ilustrovano Istorija Srpska*, kniga. I, Belgrad, 2005, p. 6-19, Stelian Brezeanu, *op.cit.*, p.150-158.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

TAINA NUNȚII CA DAR ȘI MISIUNE, TEMELIE A FAMILIEI CREȘTINE

VALER BEL*

ABSTRACT. The Sacrament of Marriage as Gift and Mission: the Basis of the Christian Family. The Lord's Sacrifice and Ascension and the Sending of the Holy Spirit have introduced a new reality to the world: the mystery of the Church, as the historical anticipation of the future Kingdom of God. The Sacraments of the Church are ways by which Christ's life is being dispensed to people in the key moments of their lives. Whereas the other sacraments mediate a personal relation between man and God, the Holy Matrimony joins two people, it raises them to the mystery of Christ's love for His Church and place them on the way to the Kingdom of God.

The purpose of Holy Matrimony, by which a new family is formed, is that the man and the woman may become complete and find support in each other, that they reach a communion of love and have offspring as members of the Church and as citizens of God's Kingdom. The virtues at the foundation of the Christian marriage are: mutual help, fidelity, sacrificial love, giving birth to children and raising them, mutual responsibility of the spouses for one another and for their children. Achieving these virtues means seeking the Kingdom of God and anticipating it within the family, which thus becomes *ecclesia domestica*. The spouses choose whether they accept this gift of life in 'Christ and in the Church' or they prefer to live the mundane life of the fallen world. From this perspective, the sacrament of Holy Matrimony is both a gift from God and a constant mission.

Keywords: *The Kingdom of God, Sacrament, Church, family, gift, mission.*

Vorbind despre căsătorie și despre îndatoririle soților unul față de altul, Sfântul Apostol Pavel aseamănă unitatea dintre soț și soție, realizată prin căsătorie, cu unitatea dintre Hristos și Biserică, indicând prin aceasta Taina Nunții care se realizează „în Hristos și în Biserică” (Efeseni 5, 32). Aceasta înseamnă că pentru o înțelegere deplină a Tainei Nunții care stă la temelia familiei creștine trebuie să o vedem întotdeauna în contextul iconomiei mântuirii în Hristos și în cel al Tainei Bisericii.

Prin Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos ceva radical s-a produs în starea și în istoria omenirii, s-a schimbat însăși condiția ontologică a existenței noastre. Prin Jertfa și Învierea Sa, Iisus Hristos ne-a introdus nu numai într-un nou mod de viață, ci și într-un nou domeniu al existenței, acela al Împărăției lui Dumnezeu, căci în Iisus Hristos Cel înviat viața lui Dumnezeu intră în viața umanității, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i

* Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca,
belteol@yahoo.com.

starea viitoare. Cu Învierea lui Hristos viața omenirii este orientată spre Împărăție, care, într-o formă anticipată este deja în mijlocul nostru aici și acum ca Împărăție a Duhului Sfânt¹.

De aceea adevărul și împlinirea omului nu se găsește în el însuși ci în Hristos, ținta noastră finală. Tainele Bisericii sunt mijloacele de trecere a vieții lui Hristos Cel răstignit și înviat în viața credincioșilor în momentele fundamentale ale vieții lor² pentru a ridica și susține viața lor în mersul ei spre Împărăția lui Dumnezeu. Biserica săvârșește Tainele pentru că Hristos însuși le-a săvârșit vizibil în timpul activității Sale pământești și le săvârșește după înălțarea Sa prin preoții Bisericii. Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat pătrunde cu energia iubirii Lui în toți cei ce primesc Tainele, unindu-i cu Sine și întreolaltă și prin aceasta extinde Biserica și întărește unitatea ei.

Tainele sunt actele prin care Hristos recapitulează în Sine ca Biserică pe oamenii despărțiți de Dumnezeu și întreolaltă, dacă ei cred în El și primesc lucrarea Lui. Căci pentru ca Hristos să-și îndrepte lucrarea Sa spre fiecare persoană umană este necesar ca aceasta să creadă personal în El și în importanța decisivă a actelor alese de Hristos ca mijloace ale harului mântuitor³.

Prin această credință cei ce primesc Tainele se deschid lucrării prezente a lui Hristos, Care este disponibil cu harul și iubirea Sa pentru toți.

Astfel harul Tainelor care ridică și susține viața noastră în mersul ei spre Împărăție este un dar gratuit al iubirii lui Dumnezeu: „Căci în har sunteți mântuiți, prin credință; iar aceasta nu este de la voi: este darul lui Dumnezeu” (Efeseni 2, 8). Darul, ca în toate aspectele vieții creștine este însoțit de îndemn și făgăduință: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Matei 5, 8). Darul implică primirea lui cu mulțumire și colaborarea cu harul lui Dumnezeu pentru a ne menține și înainta în comuniunea cu El: „De aceea, fraților, cu atât mai mult străduiți-vă să vă faceți chemarea temeinică și alegerea voastră, căci făcând acestea nu veți greși niciodată. Fiindcă așa, cu bogăție vi se va da intrarea în veșnica împărăție a Domnului nostru și Mântuitorului Iisus Hristos” (2 Petru 1, 10-11).

În fiecare dintre Tainele Bisericii aceeași taină unică a mântuirii în Hristos devine realitate și este aplicată unui moment concret al existenței umane⁴. Aceeași prezență mântuitoare a lui Hristos este împărtășită prin Sfântul Duh în Botez, Mirungere, în Tainele pentru slujiri speciale: Taina Nunții și Taina Hirotoniei sau în cele ale restaurării: Taina Spovedaniei și Taina Sfântului Maslu, culminând în Euharistie prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului Cel jertfit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui.

Dacă celelalte Taine pun primumul într-o relație directă și personală cu Hristos, în Taina Nunții omul este pus într-o relație strânsă cu un semen al său și împreună cu acesta în relație cu Dumnezeu. Taina Nunții ajută primitorii să pună în aplicare harul celorlalte Taine în situația familială și socială în care trăiesc. Ea arată că persoana umană se realizează numai în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii săi, întrucât persoana și comuniunea sunt cei doi poli inseparabili ai existenței umane, potrivit naturii și voinței lui Dumnezeu⁵.

¹ Pr. prof. dr. ION BRIA, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (IBMBOR), București, 1987, p. 92.

² Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1978, p. 61.

³ *Ibidem*, vol. 3, pp. 22, 26.

⁴ JOHN MEYENDORFF, *Căsătoria. Perspectiva ortodoxă* (1975), trad. rom. Cezar Login, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2007, p. 90.

⁵ Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 369.

Taina Nunții implică nu doar pe miri ci și pe Dumnezeu care-și revarsă harul și ajutorul Său peste cei ce se unesc prin această Taină. Harul lui Dumnezeu lucrător în Taina Nunții dă acestei uniri o valoare care transcende viețile pământești ale mirilor, întrucât unirea lor naturală este ridicată în ordinea harului Împărăției lui Dumnezeu, devenind unire veșnică în Hristos. Dumnezeu îi introduce în bucuria și iubirea veșnică a Împărăției Sale întrucât îi integrează în însăși Taina iubirii lui Hristos pentru Biserica Sa (Efeseni 5, 32)⁶.

Faptul acesta rezultă atât din legătura Tainei Nunții cu Euharistia, cât și din rânduiala slujbei Cununiei.

În Biserica primelor veacuri, căsătoria creștină a fost înțeleasă ca o „taină” ce anticipa bucuria Împărăției lui Dumnezeu, de aceea se săvârșea în strânsă legătură cu Euharistia. Una dintre afirmațiile repetate sistematic de Sfântul Apostol Pavel este că „*trupurile voastre sunt temple ale Duhului Sfânt*” (1 Corinteni 6, 19). Atunci când în căsătorie bărbatul și femeia se unesc și devin „*un trup*” (Efeseni 5, 31), dacă amândoi sunt membrii ai Trupului lui Hristos, unirea lor este pecetluită de Duhul Sfânt sălășluit în fiecare dintre ei. Iar Euharistia îi face membrii ai Trupului lui Hristos. Legătura dintre căsătorie și Euharistie este sugerată de relatarea nunții din Cana Galileei (Ioan 2, 1-11), unul dintre numeroasele texte ale Evangheliei după Ioan care fac referire la Botez și la Euharistie: așa după cum apa este prefăcută în vin, tot așa și viața păcătoasă a omului poate fi transfigurată, prin prezența lui Hristos, în noua realitate a Împărăției⁷.

Afirmând că preotul, și prin el Hristos, Arhiereul cel veșnic, este săvârșitorul căsătoriei, al Tainei Nunții – după cum este și săvârșitorul Euharistiei – Biserica Ortodoxă integrează, implicit, căsătoria în Taina Împărăției, unde hotarele dintre cer și pământ se șterg și unde decizia omenească dobândește o dimensiune veșnică.

Psalmul 127, care se cântă când mirele și mireasa, în procesiune solemnă, sunt conduși de preot în mijlocul Bisericii, elogiază bucuria vieții de familie, bunăstarea și pacea pe care aceasta o aduce asupra omului ca fiind cea mai înaltă formă de binecuvântare a lui Dumnezeu.

Totuși, atunci când psalmii sunt folosiți în Biserica Noului Testament, ei dobândesc un sens nou: „Sionul” este „*templul Trupului lui Hristos*” (Ioan 2, 21); „Ierusalimul” este cetatea veșnică „*pogorându-Se din cer, de la Dumnezeu*” (Apocalipsă 21, 10); „Israelul” este noul popor al lui Dumnezeu, unit în Biserica Sa.

Prin urmare, procesiunea dinaintea încununării reprezintă o intrare în Împărăția lui Hristos: contractul marital încheiat la starea civilă și prin slujba logodnei va fi acum preschimbabil într-o legătură a comuniunii veșnice; iubirea omenească va dobândi o dimensiune cu totul nouă, prin aceea că este inclusă în iubirea lui Hristos pentru Biserica Sa⁸.

Slujba Cununiei începe, de aceea, cu exclamația solemnă a preotului care îl reprezintă pe Hristos și totodată comunitatea Bisericii: „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”. Urmează cereri pentru cei «care acum se însoțesc unul cu altul prin Taina Nunții», «ca să fie binecuvântată nunta aceasta, ca aceea din Cana Galileei», care a fost binecuvântată prin prezența lui Hristos, «ca să se dea lor viață cumpătată și naștere de prunci buni», «ca să li se dăruiască lor și nouă toate cererile cele către mântuire». Rugăciunile care urmează enumeră o serie de personalități și episoade biblice prin care se afirmă, în

⁶ JOHN MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 21.

⁷ *Ibidem*, pp. 22-23.

⁸ *Ibidem*, p. 40.

primul rând, un adevăr fundamental: Dumnezeu rămâne credincios poporului Său, în ciuda tuturor vicisitudinilor istoriei și în ciuda păcatelor oamenilor, atât timp cât omul are credință în Dumnezeu și îi rămâne fidel. Genealogia lui Iisus Hristos începând de la patriarhul Avraam (Matei 1, 1-16) sau începând cu Adam (Luca 3, 23-38) este mărturie că șirul generațiilor conducea spre un scop final: venirea lui Mesia – Hristos.

În cadrul planului lui Dumnezeu privind istoria omenirii, fertilitatea umană este, prin urmare, un mijloc de a readuce omul în comuniunea de viață și iubire cu Dumnezeu. În istoria biblică, așadar, căsătoria nu a fost doar o funcție determinată de dorințele sociologice sau psihologice⁹, ci o cale spre „plinirea vremii” (Galateni 4, 4), când Dumnezeu „din rădăcina lui Iesei după trup a crescut pe pururea Fecioara și dintr-însa S-a întrupat și S-a născut spre mântuirea neamului omenesc”¹⁰.

Dumnezeu însuși Se face om pentru mântuirea noastră: acesta este scopul istoriei lui Israel și motivul pentru care Dumnezeu îi binecuvintează pe Avraam și pe Sarra, pe Isaac și pe Rebeca, pe Iacob și pe Rahela, pe Iosif și pe Asineta, pe Zaharia și pe Elisabeta, pe Ioachim și pe Ana. Rugăciunea întâi din slujba Cununiei îi cere lui Dumnezeu să-i așeze pe mire și pe mireasă în rândul acestor perechi de oameni, înaintași ai lui Iisus Hristos după trup și să reverse asupra lor aceeași binecuvântare. Desigur, Împărăția lui Dumnezeu este deja dată în Iisus Hristos. Dar binecuvântarea și porunca legată de ea, dată la creație, rămâne: „Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți!»” (Facere 1, 28).

Omul, creat după chipul lui Dumnezeu în dualitatea personală, complementară bărbat – femeie (Facere 1, 27), rămâne colaborator al lui Dumnezeu în perpetuarea neamului omenesc. Căci noile persoane umane se nasc în continuare dintr-o pereche de alte persoane umane, prin puterea lui Dumnezeu care le cheamă la existență și intră în dialog cu ele¹¹. De aceea, părinții sunt datori să primească acest dar minunat al lui Dumnezeu care sunt copiii, participând astfel la paternitatea lui Dumnezeu însuși.

Sfântul Atanasie cel Mare, explicând ce înseamnă că Hristos este „Fiul Cel Unul-Născut din Tatăl” (Ioan 1, 14, 18), spune în acest sens: „Din cauza lui Dumnezeu, care este în mod suveran și singurul cu adevărat Tată al Fiului Său, oamenii, la rândul lor, au fost numiți părinți ai copiilor lor. Căci «din El își trage numele orice neam în cer și pe pământ» (Efeseni 3, 15)”¹². Numai un Dumnezeu care este Tată și Fiu explică toată paternitatea și filiația pământească, spune, de asemenea, și Dionisie Areopagitul, dezvoltând afirmația Sfântului Pavel (Efeseni 3, 15)¹³. De aceea în familie se trăiește în modul cel mai autentic dragostea de Dumnezeu și de oameni, aici cele două direcții ale iubirii se suprapun până la identificare. Uniți prin Taina Nunții, soții sunt chemați să devină părinți, aducând la existență noi chipuri ale lui Dumnezeu în lume, chemate să devină „mădulare ale Trupului lui Hristos”. Membrii familiei, fiecare în modul său personal, sunt chemați să trăiască prezența lui Dumnezeu și să-L descopere pe El lumii. Astfel, Dumnezeu continuă să lucreze prin fertilitatea

⁹ *Ibidem*, p. 42.

¹⁰ Din prima rugăciune a slujbei Cununiei.

¹¹ Pr. prof. dr. VALER BEL, „Omul – colaborator cu Dumnezeu în cadrul creației” în *Medicii și Biserica*, vol. 4, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 55.

¹² PG 26, 60 BC la CRISTOPH SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică* (1984), trad. rom. Pr. dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 15.

¹³ Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *op. cit.*, vol. 1, p. 283.

umană creativă, iar părinții sunt colaboratori ai Lui, „*la zidirea Trupului lui Hristos*” (Efeseni 4, 11). Templul Trupului lui Hristos este încă în curs de zidire, iar nașterea de prunci este o participare la Taina lui Hristos¹⁴. Căci prin nașterea și creșterea „de prunci buni”, Biserica – Trupul lui Hristos – se amplifică, mărturisirea lui Hristos în lume sporește, iar Împărăția lui Dumnezeu dobândește noi cetățeni.

Deși nașterea și creșterea de fii este – așa cum am arătat – un scop esențial al Tainei Nunții, el nu este singurul scop al căsătoriei creștine. Acesta este motivul pentru care cea de-a doua rugăciune din slujba Cununii insistă în primul rând asupra chemării binecuvântării lui Dumnezeu peste cei ce se unesc prin Taina Nunții pentru a fi „un trup”, a constitui în Hristos și în Biserică o unitate de credință, trăire și simțire.

După ce Dumnezeu este arătat ca „sfințitorul nunții celei tainice și preacurate și legiuitorul nunții celei trupești, păzitorul nestrucăciunii și chivernisitorul cel bun al celor de trebuință vieții” (Facere 1, 27; 2, 18, 22-24), rugăciunea cere lui Dumnezeu: «Binecuvintează-i pe dâșii... Păzește-i... Adu-Ți aminte de dâșii, Doamne Dumnezeul nostru...», invitând întreaga comunitate să se alătore preotului în aceste cereri succesive. Alături de perechile enumerate din Vechiul Testament care s-au învrednicit de binecuvântarea lui Dumnezeu pentru ca prin ele istoria omenirii să înainteze spre „plinirea vremii” – deoarece tema rugăciunii trece de la procreație la dăruirea personală, care îl învrednicește pe om de ajutorul lui Dumnezeu – sunt invocate numele celor păziți de El în mod special, în situații excepționale și dificile: «Păzește-i pe dâșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum ai păzit pe Noe în corabie, (...) pe Iona în pântecul chitului, (...) precum ai păzit de foc pe sfinții trei tineri (din Babilon), trimițându-le lor rouă din cer». «Adu-Ți aminte de dâșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum Ți-ai adus aminte de Enoh, de Sem și de Ilie».

În al treilea rând sunt invocați sfinții creștini care s-au învrednicit de roadele crucii lui Hristos, pentru ca unirea și comuniunea trupească și sufletească a mirilor să culmineze în comuniune și bucurie duhovnicească: «Și să vină peste dâșii bucuria aceea, pe care a avut-o fericita Elena, când a aflat cinstita Cruce». Iar în final să dobândească Împărăția lui Dumnezeu: «Adu-Ți aminte de dâșii, Doamne Dumnezeul nostru, precum Ți-ai adus aminte de sfinții Tăi patruzeci de mucenici, trimițându-le lor cununi din cer». Alegerea și amintirea acestor sfinți arată Crucea în calitatea ei de cale împărătească, de centru al Tainei mântuirii și, prin urmare, de centru al Tainei Nunții.

Rugăciunea a treia, a încununării, arată fără echivoc scopul săvârșirii Tainei: «Dumnezeule cel sfânt, Care din țărână ai făcut pe om și din coasta lui ai făcut femeie și ai însoțit-o lui spre ajutor, pentru că așa a plăcut slavei Tale să nu fie omul singur pe pământ, Însuși și acum, Stăpâne, întinde mâna Ta din sfântul Tău locaș și unește pe robul Tău (N) cu roaba Ta (N), pentru că de către Tine se însoțește bărbatul și femeia. Unește-i pe dâșii într-un gând; încununează-i într-un trup; dăruiește-le lor roadă pântecelui, dobândire de prunci buni».

Taina Nunții are în vedere, așadar, relația de comuniune responsabilă dintre bărbat și femeie, căci în căsătorie cei doi privesc pe Hristos, privindu-se unul pe altul, iar acest „altul” reprezintă iubirea sau comuniunea¹⁵.

Scopul căsătoriei, ridicată prin săvârșirea Tainei Nunții în iubirea lui Hristos pentru Biserica Sa este, prin urmare, completarea și ajutorul reciproc dintre bărbat și femeie și sporirea împreună în desăvârșire pe calea Împărăției, precum și nașterea și creșterea de

¹⁴ JOHN MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 42.

¹⁵ Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *op. cit.*, vol. 3, p. 177; Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, *op. cit.*, p. 369.

fii. Orice accentuare unilaterală a unuia dintre cele două aspecte esențiale nu corespunde adevărului biblic și sensului Tainei. Căci cei care, din motive biologice, independente de voința lor, nu pot deveni părinți prin naștere de copiii, pot însă – prin adopție sau prin angajarea în mărturisirea lui Hristos în lume – deveni părinți duhovnicești.

Unirea bărbatului cu femeia prin căsătorie izvorăște dintr-o unitate de gând, dintr-un acord al inimilor prin iubire, care concură spre această unire. „Fiecare din cei doi se păstrează ca persoană, căci fiecare gândește și voiește și simte, dar gândește și voiește și simte în acord cu celălalt, pentru acela, în convergență cu acela. Nici un gând contrar celuiilalt nu-și face lor în legătura lor. Prin aceasta, unirea lor e ca o cunună de mărire și cinste. Dar numai pentru că acceptă eventualitatea zămislirii pruncilor, spiritualizându-se și prin această asumare de responsabilitate comună. În felul acesta unirea trupească dintre bărbat și femeie devine, dintr-un act de concupiscentă păcătoasă, cum este în afară de căsătorie, un act voit de Dumnezeu și binecuvântat de El”¹⁶. „În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur vede în cununile de la nuntă un simbol al biruinței asupra sexualității nereglementate (Omilia a IX-a la Epistola către Timotei), care duce la stricăciune și moarte”¹⁷.

După a treia rugăciune, preotul așează cununa pe capul bărbatului, după ce a atins cu ea fruntea fiecăruia și a făcut semnul crucii pe fața bărbatului, rostind cuvintele: «Cunună-se robul lui Dumnezeu (N) cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin». Apoi așează în același fel cununa pe capul miresei. Acesta este actul central al Tainei, act prin care ea se realizează de fapt. Atingând cu fiecare cunună fruntea fiecăruia din cei doi și amintind pe amândoi la așezarea cununii fiecăruia, arată că cununa fiecăruia este într-un fel și a celuiilalt, întrucât ea este unită cu a celuiilalt. În iubirea dintre ei, în fidelitatea și jertfelnicia unuia pentru altul, în împlinirea răspunderii unuia față de altul, în asumarea străduințelor necesare vieții de familie, în împlinirea tuturor acestora constă mărirea și cinstea fiecăruia. Prin încoronare se arată că cei doi au ieșit de sub grija părinților, au primit răspunderea pentru propria lor viață, răspunderea unuia pentru altul, răspunderea comună pentru familia lor și pentru copiii lor. Dacă omul a fost adus la existență de către Dumnezeu ca «împărat al creației», el își realizează această demnitate în mod concret și special prin asumarea responsabilităților legate de viața de familie, în care sunt implicate și responsabilități pentru viața socială și pentru viața lumii în general¹⁸.

Viața și responsabilitățile celor doi, care prin Taina Nunții întemeiază o nouă familie, sunt legate de crucea și învierea lui Hristos. Căci cununa biruinței asupra păcatului și a morții și viața cea nemuritoare aparțin, înainte de toate, Domnului Iisus Hristos cel răstignit și înviat. Rânduiala încununării reprezintă de aceea o biruință asupra patimilor și a morții. În Noul Testament, cununa este semnul biruinței vieții asupra morții și răsplata dumnezeiască și veșnică a dreptății. Sfântul Apostol Pavel scrie în acest sens: „*Alergați așa ca să luați cununa. Și oricine se luptă se înfrânează de la toate. Și aceia, ca să ia o cunună stricăcioasă, dar noi, una nestricăcioasă*” (1 Corinteni 9, 24-25). „*Lupta cea bună am luptat, călătoria mi-am împlinit-o, credința am păzit-o. De acum mi s-a gătit cununa dreptății, pe care în ziua aceea mi-o va da Domnul, Dreptul Judecător; și nu numai mie, ci și tuturor celor ce l-au iubit arătarea*” (2 Timotei 4, 7-8). Aceași idee o exprimă și Sfântul Apostol Petru: „*Iar când Se va arăta Mai-marele păstorilor, veți primi cununa cea neveștejită a mării*” (1 Petru 5, 4).

¹⁶ *Ibidem*, p. 198.

¹⁷ JOHN MEYENDORFF, *op. cit.*, p. 43.

¹⁸ Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *op. cit.*, vol. 3, pp. 198-199.

Deoarece mirii primesc această cunună a măririi veșnice de la Hristos, Biserica folosește ca prochimen, înaintea lecturii biblice numită Apostol, versete din Psalmul 20: „*Pus-ai pe capetele lor cununi de pietre scumpe. Viață au cerut de la Tine și le-ai dat lor*” (Psalm 20, 3-4). Acest text a fost întotdeauna interpretat de către creștini cu referire la Hristos, Împăratul mesianic și la Biserică, mireasa Lui. Aceeași idee apare și în binecuvântarea solemnă dată de preot mirelui și miresei: «Doamne, Dumnezeu nostru, cu mărire și cu cinste, încununează-i pe dânșii». Cuvintele folosite aici sunt luate din Psalmul 8, închinat demnității omului, împăratul creației. Iisus însuși a citat din acest psalm atunci când și-a asumat formal demnitatea de Împărat mesianic și a intrat în Ierusalim în aclamațiile poporului (Psalm 8, 2; Matei 21, 16). Biruința lui Hristos asupra morții este mărturisită cel mai bine de martiri, reprezentați în arta veche creștină întotdeauna cu cununi așezate pe capul lor de către Hristos însuși, ca semne ale biruinței asupra morții. Acesta este motivul pentru care rugăciunile din slujba Cununii îi pomenesc adesea pe mucenici, iar în timpul procesiunii se cântă: «Sfinților mucenici, care bine v-ați nevoit și v-ați încununat, rugați-vă Domnului să se mântuiască sufletele noastre»¹⁹.

Prin cununile așezate pe capetele celor ce se unesc prin Taina Nunții, li se aduce aminte condiția esențială a căsătoriei creștine: acceptarea Evangheliei lui Hristos, purtarea crucii Sale, pentru a putea participa la biruința Sa, intrarea în Împărăția Sa. Astfel iubirea reciprocă a bărbatului și a femeii este încununată împreună cu mucenicia și cu sfinții de către Hristos însuși și devine o legătură veșnică în Taina Bisericii.

Lecturile biblice includ două dintre cele mai reprezentative pericope neo-testamentare referitoare la căsătorie: Efeseni 5, 20-33, unde căsătoria este raportată la Taina lui Hristos și a Bisericii și Ioan 2, 1-12, în care ni se relatează participarea lui Iisus la Nunta din Cana Galileei. Punctul esențial în textul Sfântului Apostol Pavel este faptul că unirea lui Hristos cu Biserica, Trupul Său, este modelul absolut al relației dintre soț și soție, și chiar al creării bărbatului și a femeii. Această relație este afirmată ca parte a experienței creștine pe care căsătoria creștină este chemată să o reflecte, căci Taina Nunții introduce și transpune relațiile dintre bărbat – femeie în Împărăția lui Dumnezeu dată deja în Iisus Hristos, în care Hristos și Biserica sunt un singur Trup. Referindu-se la relatarea participării lui Iisus împreună cu Maica Sa la Nunta din Cana Galileei slujba Cununii se încheie cu otpustul în această formă solemnă: «Cel ce cu venirea Sa în Cana Galileei a arătat nunta cinstită, Hristos, Adevăratul Dumnezeu nostru... să ne miluiască și să ne mântuiască pe noi...». Însă textul are și o semnificație mai profundă. La fel ca numeroase alte episoade istorice din Evanghelia după Ioan, și acesta are o îndoită semnificație. În timp ce relatează un eveniment real din viața lui Hristos, textul prezintă și o dimensiune duhovnicească, sacramentală, importantă pentru mântuirea omului. Întâlnim o astfel de semnificație dublă în episoadele din timpul convorbirii lui Hristos cu femeia samarineană despre «apa cea vie» (Ioan 4 – aluzie la Botez) sau în discursul despre «pâinea vieții» (Ioan 6 – aluzie la Euharistie). La fel și preschimbarea apei în vin la Nunta din Cana are în vedere transfigurarea celor vechi în ceva nou, o trecere de la moarte la viață. Ca și restul slujbei încununării, preschimbarea apei în vin anunță posibilitatea transformării rânduielilor firești a lucrurilor într-o prăznuire plină de bucurie a prezenței lui Dumnezeu printre oameni²⁰.

¹⁹ JOHN MEYENDORFF, *op. cit.*, pp. 44-45.

²⁰ *Ibidem*, p. 46.

Alături de citirile scripturistice, partea slujbei care include „ectenă cererii stăruitoare”, rugăciunea „Tatăl nostru”, împărțirea din paharul de obște, ne aduce aminte de faptul că slujba Cununii se săvârșește într-un context euharistic. Acest context este accentuat și prin cântarea unui chinonic în timp ce mirele și mireasa gustă din paharul de obște: „*Paharul mântuirii voi lua și numele Domnului voi chema*” (Psalm 115, 4). În această parte, preotul cere iarăși într-o rugăciune «păzirea cinstită a nunții lor», «păzirea lor în pace și bună-înțelegere» și «păzirea neîntinată a patului lor», desigur de libidinozitate oarbă și iresponsabilă și de orice gând de infidelitate, care amândouă îi coboară pe amândoi de la respectul reciproc și de la comuniunea ca persoane. Căci cu cât dragostea este mai deplină, mai adâncă, cu atât este mai castă. De aceea, preotul cere în continuare lui Dumnezeu ajutor ca «să-și petreacă viața lor fără prihană», «împlinind poruncile» Lui. Gustarea din paharul de obște semnifică apoi comuniunea vieții, a destinului și a responsabilității, dar și bucuria dragostei²¹.

După paharul de obște, preotul unește mâinile mirelui și ale miresei și îi conduce de trei ori într-o procesiune circulară în jurul analogului. Ca și în cazul inelelor, cercul este simbolul veșniciei și subliniază caracterul de dăruire permanentă a căsătoriei și statornicia iubirii lor. Sensul acestei procesiuni este exprimat și în cele trei tropare care se cântă în timpul procesiunii. Troparele rezumă întregul conținut biblic al căsătoriei creștine, care este chemată să fie mărturie a Împărăției lui Dumnezeu ce va veni și care este inaugurată prin nașterea Fiului lui Dumnezeu dintr-o Fecioară. Nașterea copiilor în noua familie întemeiată prin Taina Nunții este pusă în legătură cu zămislirea Fiului lui Dumnezeu în pântecul Fecioarei. Acum s-a pus temelul nașterii unor noi oameni, chipuri ale lui Hristos. Cei ce se vor naște din această căsătorie vor fi și cetățeni ai Împărăției lui Dumnezeu. Sfinților mucenici li se cere ca prin rugăciunile lor să mântuiască sufletele celor ce se cunună, printr-o răbdare și dăruire ce imită răbdarea și dăruirea lor. Căci bucuria iubirii dintre soți, bucuria nașterii de prunci nu sunt lipsite de eforturile înfrânării, răbdării și ale strădaniilor. Sunt aceleași imne «Isaie dăntuiește...», «Sfinților mucenici...» și «Slavă Ție, Hristoase Dumnezeule...», care se cântă și la Botez și la Hirotonie din aceleași motive²².

La sfârșitul slujbei, preotul ia cununile de pe capetele celor încununăți, acțiune însoțită de o serie de exclamații și scurte rugăciuni adecvate. Se vorbește iarăși de mărirea lor, căci ei vor purta în chip nevăzut toată viața cununile lor dacă vor trăi în iubire adevărată, în curăția fidelității, în răspundere și respect reciproc, împlinindu-și sarcinile asumate prin întemeierea unei noi familii. Cu aceste cununi ei vor merge în Împărăția lui Dumnezeu: «Primește cununile lor în împărăția Ta, păzindu-i curați, fără prihană și neasupriți în vecii vecilor».

Aici se găsește ultimul și adevăratul înțeles al Tainei Nunții, sau al căsătoriei ca Taină: oricare ar fi dificultățile, disensiunile și tragediile vieții omenești pe pământ, cununile puse pe capetele a două ființe umane sunt păstrate în Împărăția lui Dumnezeu. Virtuțile care stau la temelia căsătoriei și a familiei creștine: iubirea dintre soți, fidelitatea, completarea și ajutorul reciproc, dăruirea jertfelnică, răspunderea unuia față de celălalt, împărțirea bucuriilor și greutăților vieții, nașterea și creșterea copiilor ca membrii ai Bisericii, sunt transfigurate prin har în valori care susțin viața pe calea spre Împărăția lui Dumnezeu. A le dobândi înseamnă a căuta Împărăția lui Dumnezeu și a o anticipa în familia care în felul acesta devine *ecclesia domestica*. Depinde de cei ce se însoțesc prin Taina Nunții dacă acest dar al vieții lor comune în Hristos va fi trăit în relațiile lor reciproce, în viața lor personală și socială pleneră, „în Hristos și în Biserică”, sau vor prefera să trăiască conduși de elementele nerăscumpărate, stricate și trecătoare care conduc lumea căzută.

În această perspectivă, Taina Nunții este un dar al lui Dumnezeu, dar și o misiune permanentă.

²¹ Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE, *op. cit.*, vol. 3, p. 200; JOHN MEYENDORFF, *op. cit.*, pp. 46-47.

²² *Ibidem*.

TAINA SF. BOTEZ – ASPECTE INTERCONFESIONALE

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. The Sacrament of Baptism – Interconfessional Issues. The Sacrament of Baptism and Holy Sacraments of Initiation, in general, are major issues in interconfessional dialogues, bilateral or in the Ecumenical Movement. In any of the Sacraments consensus seems not to be so great between the Orthodox Church and the Western Churches Western as on Sacrament of Baptism.

The Doctrine of Baptism of the three largest Christian confessions is a consequence of their doctrine on original sin and its consequences, anthropology, straightening and ecclesiology. The main condition that all Orthodox, Roman-Catholic and Protestants recognize is the celebration in the name of the Holy Trinity.

Baptism is a sacramental act, not a magic one, it is not just a symbolic act, by which we adhere to Christianity declaratory. The Sacrament of Holy Baptism, instituted by the Savior and celebrated by Church, has profound dogmatic significance and great importance in the plan of subjective salvation, being a birth from above, an entry in the family of the Church, the starting point of ecclesial Hypostasis to full communion with God in eternity.

Keywords: *Baptism, Sacraments, Orthodox Church, Ecumenical Theology*

Actul Sf. Botez nu a fost contestată de nici una dintre marile confesiuni creștine. Sectele protestante extremiste (menoniții, socinienii, arminienii) socotesc botezul o simplă ceremonie care nu aduce nici un har sau un simplu simbol al făgăduințelor dumnezeiești, iar quackerii îl resping cu totul¹.

Temeiurile scripturistice ale Botezului, insituirea lui direct de către Mântuitorul sunt de netăgăduit (Mt 28,19; Mc 16,16). Taina Sf. Botez și Tainele de inițiere, în general, constituie teme de interes major în cadrul dialogurilor interconfesionale, bilateral sau în cadrul Mișcării ecumenice, „în nici una dintre Sfintele Taine măsura consensului nu pare să fie atât de mare între Biserica Ortodoxă și Bisericile Apusene ca în Taina Botezului”².

Prin Taina Botezului, care este punctul de plecare spre Împărăția lui Dumnezeu, se realizează începutul itinerariului soteriologic, al îndreptării sau mântuirii personale a omului cu cele două aspecte fundamentale și anume cele negative: ștergerea păcatului strămoșesc și a

* Doctor în Teologie Ortodoxă, dbut_capusan@yahoo.com

¹ Pr. prof. Ene Braniște – „Deosebiri interconfesionale cu privire la Sfintele Taine” în rev. O., nr. 4/1059, p. 505.

² Karl-Christian Felmy – *Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Darmstadt, 1990, p. 177.

întinării păcatelor personale, dacă cel care se botează este la o vârstă adultă și cele pozitive înnoirea ființei umane, reșezarea omului în comuniune cu Dumnezeu. “Botezul are de realizat două scopuri: pe de o parte să suprimă trupul păcatului – pentru a nu mai face roade vrednice de moarte -, pe de altă parte să trăiască în (atmosfera) Duhului și să facă roade sfinte.”³

Botezul pune pe pritorul lui în relație intimă nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfântă Treime, deschizând calea spre asemănarea cu El și spre îndumnezeire. “Botezul stabilește o relație personală, particulară între cel care vine să mărturisească credința sa și se botează și Hristos, săvârșitorul suprem al Tainei Botezului și Capul Bisericii.”⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Nu e cu puțință să existe înviere (a omului), dacă înaintea ei nu merge Botezul”⁵. Pentru că acesta este un sacrament pascal, afundarea în apa Botezului, este adevărat trecerea omului păcătos la viața cea nouă în Hristos, prin participarea reală acelui ce se botează la moartea și Învierea lui Hristos. Taina Botezului nu este alceva decât o îmbrăcare în moarte, în moartea lui Hristos pentru a învia cu El. “Nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez, pentru ca precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Rom 6,3-4). “Noi nu murim la Botez așa cum a murit Hristos la sfârșitul activității Sale, ci ne ridicăm la o viață de curățire și de fapte bune, închinată lui Dumnezeu”⁶, pentru că “apa Botezului este în chip tainic material veacului viitor, care va purta în ea pe Fiul străveziu și pe Duhul cu energiile Lui de viață făcătoare și mereu noi. Ea este pnevmatizată acum pentru renașterea omului și pentru restabilirea relației lui cu Dumnezeu. Pnevmatizarea ei deolindă se va face vădită de abia în veacul viitor, când ni se va arăta starea finală la care ar fi ajuns apa creată la început prin dezvoltarea relației oamenilor cu Dumnezeu”⁷.

Fiecare creștin de curând botezat devine de fapt un hristofor, adică purtător de Hristos și poate spune, cu Sfântul Apostol Pavel: „M-am răstignit împreună cu Hristos și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește întru mine” (Gal 2,20), omul pătrunzând astfel într-o nouă dimensiune, unde harul Duhului Sfânt îl eliberează de determinismul paralizant al păcatului: “*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat*” (Gal 3, 27). “Dacă în apă există vreun har, acesta nu se datorește firii apei, ci prezenței Duhului. Pentru ca Botezul nu are ca scop îndepărtarea murdăriei trupesti, ci consacrarea unei conștiințe curate lui Dumnezeu.”⁸ Prin urmare, “din apa (botezului) noi ne ridicăm ca înviați din morți, mântuiți prin harul celui care ne-a chemat.”⁹

Cel mai important aspect al Botezului este aspectul eclezial, adică faptul că cel nou botezat nu este chemat la o existență individualistă, ci devine în mod definitiv și ireversibil, membru al unei comunități locale euharistice, Botezul este în primul rând Taina introducerii

³ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, col. P.S.B., Scrieri III, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 50.

⁴ Pr. Lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, în rev. O., 1978, nr.1-2, p.181.

⁵ Sf. Grigorie de Nyssa – *Marele cuvânt catehetic*, 35 în P. G. XLV, col. 89.

⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (T. D. O.)*, ed. a II-a, vol. III, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 31.

⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu – *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 310.

⁸ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 50.

⁹ *Ibidem*, p. 47.

unui fiu în Biserică (I Cor 12,13), “Biserica este comunitatea celor iluminați de Duhul Sfânt în baia Botezului, sau care au Duhul lui Hristos în adâncul ființei lor, care îi face temple sau Biserică ale Duhului și mădulare ale Trupului lui Hristos.”¹⁰

Taina Sf. Botez este naștere duhovnicească (Tit 3,5), prin care cel nou botezat primește înfierea cea după har și se face fiu al lui Dumnezeu, dar “pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu și înălțarea la statura bărbatului desăvârșit, este necesar ca omul credincios, alături de har, să depună și un aport personal la opera propriei sale desăvârșiri. Numai prin efort constant și cumpănit, ceea ce înseamnă o viață trăită sub nimbul iubirii creștine, fiul Bisericii va putea pune în adevărata lui valoare darul iluminării primit la Sfântul Botez.”¹¹

Botezul este un act sacramental, nu unul magic, nu este doar un act simbolic, prin care aderăm declarativ la creștinism, ci “Botezul a curățit caracterul de păcat al poftelor noastre obișnuite cu păcatul, dar ne-a lăsat nouă sarcina totală de dezrădăcinare a ei în mod treptat, lucru pentru care am primit puterea la Botez, prin sălășluirea lui Hristos în noi. Faptul acesta a fost clarificat deplin de Sf. Marcu Ascetul care a spus în scrierea despre Botez: “Dă lucrarea pentru care ai luat puterea și atunci gândurile ce apar în tine nu vor mai fi mușcate de fiarele poftelor și mâniei.”¹²

Teologia baptismală a celor trei mari confesiuni creștine este o consecință a doctrinei lor despre păcatul strămoșesc și urmările lui, antropologie, îndreptare și eclesiologie. “Învățătura ortodoxă despre Sf. Taine nu poate fi înțeleasă decât în contextul mare al întregii învățături de credință despre opera de mântuire obiectivă și lucrarea sfințitoare a Domnului Hristos în Sf. Taine, prin Duhul Sfânt, în Trupul Său ecclesial, Biserica. Prin Sfintele Taine credincioșii se unesc ontic-sacramental cu Hristos, trecând prin toate stările prin care a trecut Trupul îndumnezeit al lui Hristos, murind și înviind împreună cu El, se încorporează în Trupul ecclesial al lui Hristos și cresc până la statura desăvârșirii Lui”¹³.

Catehismul Bisericii Catolice definește astfel Sf. Botez: “fundamental întregii vieți creștine, poarta vieții în Duh (*vita spiritualis ianua*), ce deschide calea spre celelalte sacramente. Prin Botez suntem eliberați de păcat și renăscuți ca fiii ai lui Dumnezeu, devenim mădulare

¹⁰ Pr. Lector Dumitru Gh. Radu, *art. cit.*, p. 188. “Biserica și Botezul se implică și se condiționează reciproc, prin Hristos Capul Bisericii Care încorporează în Sine, cu ajutorul Duhului, în Botez, pe fiecare ins în parte, ca mădular al trupului Său, Biserica. Ea este o comunitate sobornicească sacramentală, întrucât este constituită din cei ce au imprimat în ei sacramental Botezului (și alte sacramente). Dar Botezul este act ecclesial săvârșit de Hristos, în Duhul, în Biserică și prin Biserică. El este un sacrament al Bisericii, fiindcă numai Biserica are puterea de la Hristos să extindă sacramentalitatea ei asupra celor ce vor să intre în ea sau sunt deja în ea...Botezul nu este niciodată în mod unic un act individual care are loc numai între Hristos și catechumen. Credinciosul nu se botează el însuși, el este botezat de Biserică, prin episcopi sau preot și pentru a aparține comunității ecclesiale.”(p. 220-221).

¹¹ Magăstrand Popescu Dumitru, *Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creștine*, în rev. O., nr. 3/1961, p. 404.

¹² Sf. Grigore de Nyssa, *Scrieri*, partea I, col. P.S.B., Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 64, nota 32. Marcu Ascetul – *Despre Botez* în *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1946, p. 290.

¹³ Ioan Ică – “Sfintele Taine în viața Bisericii după Mărturisirile de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII” în vol. *Sfintele Taine ale Bisericii în Confessio Augustana și Mărturisirile de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII*, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2008, p. 89.

ale lui Hristos, suntem încorporați în Biserică și făcuți părtași de misiunea ei: *Baptismus est sacramentum regenerationis per aquam in verbo*¹⁴.

Există deosebiri cu privire la ființa Tainei Botezului între învățătura ortodoxă și romano-catolică, pe de o parte și cea protestantă pe de altă parte.

Este important de subliniat că "la baza concepției despre Taine a Bisericii Ortodoxe stă încrederea în putința lucrării duhului dumnezeiesc a lui Hristos printr-un om asupra altui om, prin mijlocirea trupurilor și a materiei dintre ele, în ambianța Bisericii, ca trup tainic a lui Hristos... baza generală a Tainelor Bisericii este credința ca Dumnezeu poate lucra asupra creaturii în realitatea ei vizibilă. În acest sens, înțelesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura. Cea mai cuprinzătoare taina în acest înțeles este unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație. Aceasta e o taină care cuprinde totul."¹⁵

La protestanți nu mai poate fi vorba de Sfintele Taine ca mijlocitoare ale harului. De aceea ei, chiar dacă mai păstrează unele Taine le dau alt înțeles... le socotesc simple semne ale promisiunilor dumnezeiești pentru deșteptarea și întărirea credinței, care singură mântuiește¹⁶.

Din punct de vedere ortodox, concepția protestantă despre Taine implică o relație exterioară între har și semn, pe care aceștia au moștenit-o din teologia scolastică. În timp ce romano-catolicii, pe baza acestei relații externe obiectivează grația și o fac dependentă de semnul sacramental, motiv pentru care sacramentele împărtășesc ex opera operanto, grația mântuitoare, se subiectivizează grația și este făcută dependentă de predestinație.¹⁷

La acuza romano-catolicilor că cei ce se despart de instituția bisericească văzută nu mai sunt membri ai Bisericii, Luther enunță principiul conformității cu Scriptura. "Evanghelia sau Cuvântul lui Dumnezeu din ea este creatorul și susținătorul Bisericii invizibile".¹⁸ Foarte curând el a formulat al doilea criteriu: primirea sacramentelor: Botezul și Euharistia, Cele Două Taine: Botezul și Euharistia sunt validate prin cuvânt. Se poate vorbi de sacramente, doar acolo unde cuvântul Scripturii pentru fundamentarea lor este foarte clar, în cazul Botezului apa este cuprinsă în cuvânt: "Botezul nu este numai apă, ci apă sfințită prin porunca lui Dumnezeu și legată de Cuvântul lui Dumnezeu".¹⁹ Confessio Augustana conține o referire foarte scurtă la Botez și se pronunță pentru condamnarea anabaptilor²⁰.

¹⁴ *Catehismul Bisericii Catolice*, întrebarea 1213, Arhiepiscopia Romano-catolică de București, 1993, p. 272.

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae - *TDO*, p. 7-8.

¹⁶ Prof. Diac. Em. Vasilescu – „*Sfintele Taine (generalități și controverse interconfesionale)*” în rev. S. T., nr. 1-2/1950, p. 22.

¹⁷ Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu – *Dogmă și teologie*, vol. II, Ed. Sigma, București, 2006, p. 139

¹⁸ Henri Strohl – "La notion de l'Eglise chez les Réformateurs" în rev. RHP, VI-e anée, nr 3-4-5/1936, p. 267. "Duo remanent vera sacramenta, baptismus et coena Domini una cum Evangelio" (*De coena Christi, Confessio Lutheri M*, 1528, in *Opera*, ed. di Jena, tom 3, p. 512).

¹⁹ Dr. Martin Luther – *Catehismul mic cu scurte explicații*, Ed. Logos și Dansk Balkan Mission, Cluj-Napoca, 1996, p. 99.

²⁰ *Confessio Augustana*, art. IX, în vol. *Die Symbolischen Bücher der evangelisch lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1929, p. 40-41. „De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem quoque per baptismum offeratur gratia Dei et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblato Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri”.

Dacă păcatul originar a însemnat nu doar o alterare, întunecare, stricare a chipului lui Dumnezeu în om, ci o corupere definitivă, distrugere, atunci Botezul nu mai poate șterge în mod real păcatul originar, nici reda chipul lui Hristos în om, nici însemna o transfigurare. "Este clar cât de falsă este învățătura, de mult timp propagată de unii și asupra căreia persistă alții că prin Botez suntem eliberați și absolviți de păcatul originar și de corupția care i s-a transmis de la Adam întregii posterități ; și ne este restaurată aceeași dreptate și puritate a naturii pe care ar fi avut-o Adam dacă ar fi rămas integru așa cum a fost creat inițial. Fiindcă astfel de învățători nu au înțeles niciodată ce a fost păcatul originar, dreptatea originară sau harul Botezului...păcatul originar este depravarea și coruperea naturii noastre... de vreme ce natura noastră este viciată și coruptă în totalitate, suntem condamnați pe bună dreptate, chiar și numai pe baza unei astfel de corupții și suntem acuzați înaintea lui Dumnezeu, pe care nu-L satisface nimic altceva în afara dreptății, inocenței și purității...Prin intermediul Botezului credincioșii sunt asigurați că această condamnare a fost înlăturată și retrasă"²¹. În conformitate cu acestea, "Botezul este semnul inițierii prin care suntem primiți în societatea Bisericii, astfel ca, altoiți în Hristos, să putem fi numărați printre copiii lui Dumnezeu...Botezul ar trebui să fie un simbol și o dovadă a purificării noastre; sau este ca un document pecetluit care confirmă că toate păcatele noastre sunt abolite, suspendate și șterse în așa măsură încât nu pot ajunge niciodată înaintea ochilor Săi, nu pot fi evocate, și nici nu pot fi aduse drept capete de acuzare împotriva noastră"²². De asemenea, Calvin exclude Taina Pocăinței ca al doilea Botez, ca posibilitate de iertare a păcatelor săvârșite de credincios după primirea Botezului: "nu trebuie să ne gândim că Botezul ne-a fost oferit numai pentru vremurile trecute, astfel încât pentru păcatele comise după Botez să fie necesar să căutăm noi remedii de ispășire în alte sacramente"²³. Luteranii mai păstrează absoluțiunea, un moment nesacramental din cadrul serviciului divin.

Urmările păcatului strămoșesc în privința relației omului cu Dumnezeu sunt ilustrate foarte plastic de către părintele Dumitru Popescu: „Păcatul slăbește și alterează chipul lui Dumnezeu în om și caracterul lui de persoană, în ceea ce are ea distinct, apropiindu-l de animalitatea inumană și impersonală lipsită de libertate și supusă mișcărilor automate ale acelorași instincte. Păcatul slăbește unitatea dintre puterile constitutive ale omului și chiar puterea ființei lui. Ființa lui rămâne neputincioasă pentru săvârșirea binelui, trupul lui îndeplinește doar funcții biologice și el trăiește fără preocupare față de valorile spirituale. Omul devine un individ biologic, care a pierdut semnificația spirituală a numelui său și nu mai poate răspunde la chemarea lui Dumnezeu. Neavând raza de la Dumnezeu, rază către Dumnezeu, omul devine întuneric, iar în locul frumuseții divine cultivă grotescul și morbidul. El trăiește o existență inconsistentă, o viață moartă.”²⁴

Botezul se impune ca o refacere sau restaurare a chipului lui Hristos în om, chip întunecat, stricat, slăbit prin păcatul strămoșesc, ce împiedică ridicarea omului într-o asemănare. „Prin restabilirea chipului lui Dumnezeu în om acesta recapătă viața cea dumnezeiască cea

²¹ Jean Calvin - *Institutio christianae religionis. Învățătura religiei creștine*, vol. II, cartea a IV-a, cap. XV Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2003, p. 491-492.

²² *Ibidem*, p. 484-485.

²³ *Ibidem*, p. 486.

²⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu - *op. cit.*, p. 312-313.

fără de moarte. Chipul lui Hristos este o adevărată haină luminoasă, sau mai bine zis este Hristos Însuși...Haina aceasta nu rămâne numai la suprafața trupului, precum hainele obișnuite, ci se imprimă în întreaga noastră ființă. Ea este Hristos Însuși care se adresează tuturor, dar, în același timp, este o relație specială, personală și unică cu fiecare credincios”²⁵. Aceasta este semnificația cântării din Rânduiala Sf. Botez: „Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca într-o haină...”²⁶

Martin Luther vorbește despre Botez când enunță principiul social al Reformei, preoția generală: „toți creștinii formează cu adevărat starea spirituală și între ei nu e nici o diferență, decât în ceea ce privește slujba fiecăruia... Astfel noi suntem toți consacrați ca preoți prin Botez...”²⁷ Nu există categorii speciale instituite prin hirotonie, ca descendenți ai Apostolilor; toți credincioșii sunt preoți și nu se poate face distincție între cler și popor credincios, toți oamenii fiind egali în virtutea Botezului.

Catehismul de la Geneva se întreabă (întrebările 366 și 367): “Cui îi aparține dreptul de a administra Botezul și a săvârși Cina? Răspunsul este următorul: “Celor care sunt investiți în serviciul public al Bisericii Domnului. Căci aceștia sunt cei care predică Cuvântul și împărtășesc Tainele. Aceștia au oficiul de slujitori. Căci Domnul i-a investit pe Apostoli să boteze și să propovăduiască (Mt. 28, 19)”²⁸ Preoții în Biserica Ortodoxă nu sunt posesorii harului divin mântuitor, deși administrează Sfintele Taine, dar numai ca instrumente ale lui Dumnezeu. Nu ei împart sau acordă harul credincioșilor, ci Dumnezeu Însuși, “această slujire nu-i ridică niciodată la o stare mai înaltă, care ar face din ei alți oameni, sau i-ar transforma în alte ființe, care să stea la mijloc între lumea lui Dumnezeu și lumea oamenilor. Această concepție e cu desăvârșire inexactă despre o schimbare a ființei clericilor prin sfințirea sau prin slujirea lor”²⁹ Prin Hirotonie preoții nu devin super-creștini, pentru că nu este un super-botez. Conceptul de *preoție ierarhică, sacramentală* nu apare ca atare în Noul Testament, dar, se face distincție între preoția sacramentală, primită printr-un har special în Hirotonie și preoția generală, a credincioșilor, primită de toți creștinii la Botez. Structurile harice ale Bisericii sunt date de Sf. Apostoli, asigurând o deplină organizare comunităților creștine pe care le-au întemeiat, hirotonindu-le, preoți și daconi și așezând episcopi în cetăți.

Pentru luterani, Botezul este un sacrament fundamental. „Botezul nu este în mod simplu apă, ci este inclusă și o recomandare divină și se cuprinde și cuvântul lui Dumnezeu. El (Botezul) operează iertarea păcatelor, eliberarea de diavol și dă fericirea veșnică tuturor celor ce cred aceasta, ceea ce făgăduiește cuvintele și promisiunile divine. Apa, fără îndolia, nu naște, ci cuvântul lui Dumnezeu legat cu apa în unitatea credinței, întrucât crede în apă, asemenea cuvântului lui Dumnezeu. Căci apa fără cuvântul lui Dumnezeu este Botez. Aceasta

²⁵ *Ibidem*, p. 313.

²⁶ *Molitfelnic*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2002, p. 42.

²⁷ Keith Randell - *Luther și Reforma în Germania 1517-1555*, ed a II-a, Ed. ALL, București, 2002, p. 54.

²⁸ *Catehismul de la Geneva – Confessions et catechismes de la foi reformée*, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1986, p. 92 și 104.

²⁹ Ștefan Zankov – “Creștinismul ortodox răsăritean și aspectul lui contemporan” Anuarul Facultății de Teologie din Sofia 1941-1942, p. 68.; c.f. Magistrand Vasile I. Hristov – “Eclesiologia profesorului Ștefan Zankov” în rev. O., nr. 3/1958, p. 364.

este apa mântuirii vieții și baia renașterii în Duhul Sfânt”³⁰. Botezul nu sfințește pe om, nu șterge în mod real, ființial păcatul strămoșesc, „Botezul ridică vina păcatului strămoșesc, cu toate acestea ceea ce se cheamă materia păcatului rămâne, adică concupiscenta”³¹, adică „de fapt Dumnezeu nu șterge păcatul ci nu vrea să-l mai pună la socoteală”³²

Teologul luteran Werner Elert lărgeste sfera lui *coetus vocatorum*, concept lansat încă de la începuturile Protestantismului de Philip Melancton, desemnând Biserica drept *coetus baptizorum*: „dacă membrilor Bisericii te adresezi cu *sfinți*, atunci ei chiar sunt... prin apartenența lor. Mai apoi ei vor deveni prin încorporare. Aceasta însă se realizează prin Botez”³³ În mod repetat Werner Elert respinge orice formă de dublu concept al Bisericii (văzută/nevăzută). Fiind adeptul unei Biserici transparente, spune că aceștia „îi aparțin atât cei vrednici, cât și cei nevrednici, toți cei care i-au fost încorporați prin Botez”³⁴

Biserica reformată învață un spiritualism mai accentuat al sacramentelor Confessio Helvetica Posterior numește Botezul semn, simbol, garanție a predestinării sau înfierii. Problema diferenței între numărul celor botezați și a celor aleși, rămânând însă nerezolvată.

Karl Barth: „Botezul nu-mi comunică mie harul. Aceasta o face Dumnezeu. Cuvântul și Duhul absolut singur. Botezul nu e o revărsare a Duhului Sfânt... Acest semn nu este har, el nu-l aduce și nu-l dă, el (harul) nu e nici amplificat, nici micșorat prin acest semn. Cuvântul singur este harul și Duhul singur îl dă și-l aduce”³⁵.

Părintele Stăniloae comentează: „Botezul, îmi dă deci, după Barth siguranța că am primit harul, dar nu harul însuși. Experiența harului o am în mine direct, prin Duhul Sfânt, care vine prin cuvântul dumnezeiesc. Dar Botezul îmi dă temeiul să mă încred în această experiență lăuntrică, în vocea conștiinței. Deci conștiința este cea care primește harul și cea care îmi dă știre despre el. Harul nu pătrunde mai adânc decât conștiința. Dra Barth reconoaște că nu te poți încrede absolut în mărturia dinăuntru a harului. Sunt necesare anumite acte externe pentru a întări această mărturie. Dar cum mai poate îndeplini această funcțiune Botezul, oadă ce nu mai e în el lucrarea Duhului Sfânt? Propriuzis, ce a mai răma s Botezul? Dacă e un act gol de putere dumnezeiască, cum mai poate ele confirma o lucrare lăuntrică dumnezeiască? Prin faptul că Botezul, zice Barth, ni se dă pe baza unei porunci dumnezeiești. E drept, dar porunca dumnezeiască îl arată ca pe un mijloc al harului. Deci Barth urmând exemplul lui Calvin, își însușește numai opinia de la început a lui Luther.”³⁶

³⁰ Dr. Martin Luther – *op. cit.*, p. 25.

³¹ *Apologia Confessionis Augustanae*, art. II, 25 în vol. *Die Symbolischen Bücher...*, p. 83.

³² Martin Luther – *Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe*, X, 1519 Weimarer Aufsabe 2, Weimar, Köln, Tübingen, 1883, p. 727. Este vorba de o influență evidentă a fer. Augustin care spunea: „Păcatul nu este iertat în Botez, ca și când nu ar mai fi, ci ca și când nu mai e socotit” (S. Aurelii Augustini - *De nuptiis et concupiscentia* I, 25 în J. P. Migne - *Patrologiae. Cursus completus*. Series Latina, Paris, 1855, vol. XLIV, col. 429).

³³ Werner Elert – *Der chrisliche Glaube*, Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Hamburg, 1960, p. 409.

³⁴ *Ibidem*, p. 412.

³⁵ Karl Barth – *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Erster Band, München, 1927, p. 299.

³⁶ D. Stăniloae – „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni” în rev. O, nr. 1/1956, p. 23, nota 62.

Botezul este poarta de intrare în Biserică, “prin Botez nu primim numai roadele morții și învierii lui Iisus, dar devenim proprietatea lui Hristos, ne adăugăm poporului lui Dumnezeu, poporului Noului Testament”³⁷, dar ceea ce nu precizează teologul protestant Edmund Schlink este că Biserica este spațiul creșterii continue a creștinismului “până la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efes 4,13).

Taina Botezului are un caracter indelebil, în consecință este unic și irepetabil (Efes 4,5). „Încorporat lui Hristos prin Botez, cel botezat este făcut asemenea chipului lui Hristos. Botezul îl pecetluiește pe creștin cu un sigiliu spiritual de neșters (caracter) al apartenenței sale la Hristos. Această pecete nu este ștersă de nici un păcat, chiar dacă păcatul împiedică Botezul să aducă roade de mântuire. Dat odată pentru totdeauna, Botezul nu poate fi repetat”³⁸.

La romano-catolici formula îl arată pe preot ca săvârșitor al Tainei: *Ego te baptizo*. „Caracterul de declarație și de constatare credincioasă a cuvântului *Botează-se*, sau a celui analog din celelalte taine, arată pe de o parte că taina se săvârșește vizibil prin actul și cuvântul preotului, dar invizibil prin lucrarea lui Hristos”³⁹. Diferența dintre cele două formule este generată de „absența energiilor necreate care face ca Mântuitorul să fie prezent direct în viața Bisericii, nu prin substituții sau înlocuitorii Săi.”⁴⁰

Condiția principală pe care toate confesiunile o recunosc, în privința modului săvârșirii Taine este în numele Sf. Treimi.

Cu privire la materie, ortodocșii și romano-catolicii sunt de acord că aceasta este apa curată, sfințită (la romano-catolici se sfințește odată pe an în ajunul Paștilor sau Rusaliilor), iar pentru protestanți nu e necesar ca apa să fie sfințită.

Săvârșitorul Tainei, potrivit învățaturii ortodoxe este episcopul sau preotul, în acord cu cele spuse încă din epoca post-apostolică: “Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit... Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; căci este bineplăcut lui Dumnezeu ceva ce aprobă episcopul ca tot ce se săvârșește să fie sigur și întemeiat”.⁴¹ În caz de necesitate (protestanții nu admit astfel de cazuri), Taina poate fi săvârșită de orice creștin ortodox, rostind corect formula în numele Sf. Treimi. Catolicii admit Botezul săvârșit și de cei de alte confesiuni, chiar și de către necreștini, cu condiția de a fi respectată forma ceremoniei. „În caz de necesitate orice persoană, chiar nebotezată, având intenția cerută, poate boteza. Intenția cerută este să vrea să facă ceea ce face Biserica atunci când botează și să folosească formula baptismală trinitară”⁴². Cineva fiind în afară de Biserică nu poate integra pe altcineva în Trupul lui Hristos⁴³. Nu poate fi valid un astfel de Botez, fiindcă partea externă a actului nu suplinește și partea internă, adică

³⁷ Edmund Schlink – *The Coming Christ and the Coming Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1967, p. 98.

³⁸ *Catehismul Bisericii Catolice*, întrebarea 1272, p. 282.

³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *T. D. O.*, p. 28.

⁴⁰ Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu – *op. cit.*, p. 148.

⁴¹ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Smirneni* 8,1-2 – *Scrierile Părinților Apostolici*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 222.

⁴² *Catehismul Bisericii Catolice*, întrebarea 1256, p. 278-279.

⁴³ Pr. conf. dr. Ștefan Buchiu – *op. cit.*, p. 150.

crediința și calitatea de creștin a celui ce oficiază Botezul. Numai așa se evită pericolul de a confunda Botezul cu un act magic, în care totul se petrece mecanic și automat, exclusiv pe baza gesturilor și a cuvintelor, fără a angaja interiorul săvârșitorului și primitivului⁴⁴.

Protestanții fac o confuzie între botezul lui Ioan și Taina Sf. Botez, probabil influențați și de opinia unor teologi romano-catolici, ca Petru Lombardul, Toma de Aquino ș. a. că Mântuitorul ar fi instituit Taina Botezului în momentul în care a fost botezat în Iordan⁴⁵: „suntem asigurați că și lucrarea lui Ioan a fost exact aceeași ca cea încredințată ulterior apostolilor. Fiindcă mâinile diferite care administrează Botezul nu-l fac să fie diferit, ci fiind vorba de aceeași doctrină, acest fapt ne arată că este vorba de același Botez. Ioan și apostolii au fost de acord asupra unei doctrine: ei au botezat spre pocăință spre iertarea păcatelor, în numele lui Hristos, de la Care venea pocăința și iertarea păcatelor”⁴⁶. Botezul lui Ioan a fost un ritual curățitor, de perfecționare, un act pregătitor, o preînchipuire, un simbol, iar Botezul creștin nu dăruiește numai iertarea păcatelor, ca botezul lui Ioan, ci dă în plus, harul înfierii, iar efectul principal al Botezului este nașterea la o viață nouă pe pământ⁴⁷.

Dacă pentru protestanți, Confirmarea este un simplu rit, ce nu se numără printre sacramente, având doar valențe educaționale, după doctrina ortodoxă, Taina Mirungerii este o continuare, o întărire a Botezului, ca epifanie sau cincizecime personală. „Viața cea nouă în Hristos nu este un simplu sentiment de euforie, ci prin Mirungere începe epifania sau arătarea lui Hristos în felul de a se purta a omului botezat. Darurile pe care cel botezat le primește prin ungerea și pecetluirea lui cu Sfântul Mir pe mădularele sau organele trupului său sunt menite să actualizeze chipul lui Hristos imprimat în el prin Botez”⁴⁸.

Biserica romano-catolică apreciază faptul că „în riturile orientale, inițierea creștină a copiilor începe la Botez, urmat imediat de Mir și Euharistie...Bisericele orientale păstrează o conștiință vie a unității inițierii creștine”⁴⁹. În Biserica Ortodoxă, neofitul, născut în viața în Hristos prin Sfântul Botez, întărit în viața cea nouă, prin Mirungere, primește împărtășirea cu Sfânta Euharistie, pentru ca renașterea spirituală dobândită să fie plinită prin unirea reală cu Trupul și Sângele lui Hristos. Prin aceasta se realizează încorporarea sa deplină în Biserică, adică în Trupul tainic al lui Hristos⁵⁰.

În decursul secolelor al XII-lea – al XIII-lea a apărut în Apus separarea între Tainele de inițiere, Sacramentul Mirului administrându-se la adolescență, după o perioadă de catehizare. „Ungerea cu sfânta crismă, ulei parfumat sfințit de episcop, semnifică darul Duhului Sfânt făcut noului botezat...în Liturgia romană ea vestește o a doua ungere cu sfânta crismă pe care o va da episcopul: Sacramentul confirmării care „confirmă” și desăvârșește

⁴⁴ Pr. dr. Vasile Citirigă – *Probleme fundamentale ale Teologiei Dogmatice și Simbolice*, vol. II, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2001, p. 177.

⁴⁵ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună – *Teologia Dogmatică și Simbolică*, ed. a II-a, vol. II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 208.

⁴⁶ Jean Calvin – *op. cit.*, p.489.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *T. D. O.*, p. 31.

⁴⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu - *op. cit.*, p. 321.

⁴⁹ *Catehismul Bisericii Catolice*, întrebările 1233, 1244, p. 275-277.

⁵⁰ P. S. Dr. Laurențiu Streza – *Tainele de inițiere creștină în Bisericele Răsăritene*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, p. 109.

ungerea baptismală”⁵¹. Identificăm aici niște oscilații între complet și incomplet, nedesăvârșit și desăvârșit, care sunt încercări de a justifica și de a motiva practica actuală care diferă de cea a primului mileniu creștin⁵². Am îndrăzni să afirmăm că se ascunde în această practică și un anabaptism voalat. Romano-catolicii și protestanții admit pedobaptismul, dar nu pot administra copiilor la o vârstă foarte fragedă, la câteva săptămâni de la naștere Confirmarea și Euharistia, doar la 12-16 ani, organizând ceremonii fastuoase pentru Confirmare sau *Prima Împărtășanie* „Credem că vârsta de 12 ani este foarte adecvată pentru o pregătire cât mai bună la Taina Sf. Mir. În felul acesta putem considera că sacramentul Mirului exprimă mai bine pecetea darului lui Dumnezeu dat unei persoane care s-a matrizat mai mult în credință și care au o practică suficientă de experiență eclesială și spirituală”⁵³. Așadar, până la vârsta priceperii avem de a face cu creștini imperfecti, o categorie aparte. „Copilul abia născut nu-i dezvoltat, e slab, trebuie să crească, să se desăvârșească. Tot așa prin Botez omul primește viața harului, dar pentru a o perfecționa, pentru a deveni *creștin perfect* (s. n.) are nevoie de alte haruri care se primesc numai prin Sf. Mir”⁵⁴.

Atât ortodocșii, cât și romano-catolicii sunt de acord că „Botezul este sacramentul credinței. Însă credința are nevoie de comunitatea credincioșilor. Fiecare dintre credincioși poate crește numai prin credința Bisericii. Credința cerută pentru Botez nu este o credință perfectă și matură, ci un început chemat să se dezvolte”⁵⁵.

Pot fi observate inclusiv din compararea rânduielilor slujbei Sf. Botez, aspecte comune ale celor două mari tradiții creștine, ceea ce ne descoperă pe de o parte sursa comună din care provin și că cele două tradiții au avut o istorie în comun pentru o bună perioadă de timp, iar pe de altă parte, că aceste elemente pot constitui puncte de întâlnire, teme pentru dialogul ecumenic și punți de legătură între cele două Biserici⁵⁶. Evidențiem prezența în ambele rânduieli: bizantină și latină, pe lângă ritualul principal al spălării, a ritualului ungerii cu untdelemn (Ps 44,9), „ungerea prebaptismală cu uleiul catehumenilor, ungere care are funcție de însănătoșire și sfințire, pentru că ne eliberează cu satana și șterge urmele lăsate de păcatul originar, întărește trupul făcându-l asemenea trupului atleților, pentru a putea lupta împotriva răului, ne face să participăm la victoria lui Hristos asupra păcatului și a morții”⁵⁷, a ritualului dăruirii hainei albe (Col 3,10) și a ritualului dăruirii luminii aprinse (Col 1,12; Efes 5,8), „semnul fidelității față de Dumnezeu, semnul spiritului de veghere în rugăciune și așteptare după exemplul fecioarelor înțelepte

⁵¹ *Catehismul Bisericii Catolice*, întrebările 1241-1242, p. 276.

⁵² Pr. Viorel Sava – *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică – prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Ed. Performantica, Iași, 2007, p. 31. „lasă să se înțeleagă că anumite Taine nu sunt desăvârșite și au nevoie de altceva, de alte Taine pentru a le completa. Această orientare și astfel de afirmații contravin întregii Teologii patristice care afirmă că fiecare Taină are propria identitate, cu un scop bine determinat”. (p. 50).

⁵³ Alois Bișoc – *Sacramentele semnele credinței și ale harului*, ed. a III-a, Ed. Sapientia, Iași, 2009, p. 109.

⁵⁴ Isidor Mărtincă - *Sacramentele Bisericii Catolice în Teologie, în cărțile Sfinților Părinți și în dreptul canonic*, vol. I Sacramentele inițierii creștine, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2003, p. 155.

⁵⁵ *Catehismul Bisericii Catolice*, întrebarea 1253, p. 278.

⁵⁶ Pr. Viorel Sava – *op. cit.*, p. 28-29.

⁵⁷ Alois Bișoc, *op. cit.*, p. 80.

și al slujitorilor credincioși”⁵⁸, toate cu solide fundamente biblice. „În ființa Tainei alături de semnul material intră în mod inseparabil de acesta și cuvintele din întreaga slujbă a Tainei respective, rugăciunile, binecuvântările, cele prin care se invocă Duhul Sfânt și se împlinește Taina”⁵⁹.

Adepti ai eclesiologiei baptismale, potrivit principiilor ecumenismului catolic, nutriend speranța întoarcerii tuturor creștinilor sub jurisdicția pontifului roman, romano-catolicii afirmă că: „Botezul constituie fundamentul comuniunii între toți creștinii, chiar și cu aceia care nu sunt încă în deplină comuniune cu Biserica catolică. Într-adevăr cei care cred în Hristos și au primit în mod valid Botezul se află într-o anumită comuniune, deși imperfectă cu Biserica catolică...Îndreptați prin credința primită la Botez, sunt încorporați lui Hristos și de aceea poartă pe drept numele de creștini și sunt recunoscuți pe bună dreptate ca frați în Domnul de către fiii Bisericii catolice”⁶⁰.

În cuprinsul Documentului ecumenic *Botez, Euharistie, Ministeriu* remarcăm afirmații ce statornicesc caracterul ontologic, dar și cel comunitar și eclesial al Botezului: „este încorporare în Hristos...semnul vieții noi în Iisus Hristos. El unește pe cel botezat cu Hristos și poporul Lui...participare la moartea și învierea lui Hristos...curățire de păcat...înnoire prin Duhul...cei botezați sunt iertați, curățiți și sfințiți de Hristos; ei primesc o nouă orientare etică, sub diriguirea Duhului Sfânt, care face parte din experiența lor baptismală...Botezul nu constă numai într-o experiență de moment, ci privește creșterea unei întregi vieți în comuniunea lui Hristos”⁶¹. Persistă însă în text exprimări ambigue, cu caracter echivoc ce necesită o clarificare, o precizare mai exactă: „un rit al angajării față de Domnul”⁶² ce ar induce ideea că Botezul e un simplu act de aderare, sau „prin Botez creștinii se cufundă în moartea eliberatoare a lui Hristos, în care au fost îngropate păcatele lor și în care *vechiul Adam* este răstignit împreună cu Hristos și în care puterea păcatului s-a sfărâmat”⁶³, ce nu lasă să se înțeleagă dacă e vorba de o iertare sau ștergere reală a păcatului. Termenul *semn* utilizat sinonim cu simbol nu descrie o împărtășire reală de har, iar expresia *primesc o nouă orientare etică* nu este echivalentă cu făptura nouă.

Așadar Taina Sf. Botez, instituită de Mântuitorul și săvârșită de Biserică, are profunde semnificații dogmatice și o importanță capitală în planul mântuirii subiective, constituind o naștere de sus, o înscriere în șirul genealogic al Bisericii, punctul de plecare al ipostasului eclesial către comuniunea deplină cu Dumnezeu în veșnicie. În privința eclesiologiei și a ecumenismului Botezul are de asemenea o mare importanță, așa cum afirmă un ilustru

⁵⁸ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁹ Ioan Ică – *art. cit.*, p. 93.

⁶⁰ *Catehismul Bisericii Catolice*, întrebarea 1271, p. 281. A se vedea și *Decret despre ecumenism* (Unitatis redintegratio), 3 în vol. *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, ed. revizuită, Arhiepiscopia Romano-catolică de București, 2000, p. 137.

⁶¹ „Botez, Euharistie, Slujire” în rev. M. B. , nr. 1-2/1983 , p. 21-24. (trad. de Anca Manolache).

⁶² *Ibidem*, p. 21.

⁶³ *Ibidem*, p. 22. A se vedea și Drd. Ioan Sauca – „Considerații ortodoxe asupra Documentului ecumenic Botez, Euharistie, Ministeriu (Lima, 1982)” în rev. M. B. 11-12/1985, p. 527-532 și pr. Nicolae Moșoiu – „Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor – implicații ecumenice și misiologice ale Botezului nostru” în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” București, anul X (2010), p. 179-219.

teolog contemporan: „Există în mod clar niște limite care stabilesc cine aparține Bisericii. Aceste limite sunt determinate de Botez: cei al căror Botez nu este repetat de către Biserică sunt *cumva* în interiorul Bisericii, chiar dacă există în interiorul granițelor sale canonice. *Ori de câte ori Botezul este recunoscut, este recunoscută de asemenea și un anume fel de eclesialitate*. Recunoașterea Botezului este criteriul eclesialității, și nu eclesialitatea trebuie să fie considerată criteriul pentru recunoașterea Botezului”⁶⁴.

⁶⁴ Ioan Zizioulas – “Eclesiologia Sfântului Vasile cel Mare. Câteva comentarii” în Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” București, anul IX (2009), p. 193.

SFÂNTUL FOTIE, PATRIARHUL CONSTANTINOPOLULUI, ÎN CONTROVERSELE VEACULUI SĂU ȘI ÎN CERCETAREA ISTORICO-TEOLOGICĂ CONTEMPORANĂ

GRIGORE DINU MOȘ*

ABSTRACT. *Saint Photios, Patriarch of Constantinople, in the Controversies of his Time and in Present Historical-Theological Research.* The theological thought, the Orthodox testimony and the missionary activity of Patriarch Photios – largely rehabilitated by the western historiography of the 20th century – have proven to be of exceptional paradigmatic and typological value not only for the evolution of theological disagreements between western and eastern Christianity, but also for their long awaited agreement. For saint Photios dogmatical acriby and ecclesiastical economy were perfectly compatible, both being manifestations of the same “Spirit of Truth” and of the same love. The Photian council of 879-880 – which condemned *Filioque* not only as a wrongful addition to the Creed, but as an erroneous doctrine in itself – has been considered to be an ecumenical council by its very participants, because it had all the required elements which define the ecumenicity of a synod.

Keywords: *Saint Photios, Filioque, Constantinople, Photian Council*

„Reabilitarea” patriarhului Fotie în istoriografia occidentală. Opinii cu privire la poziția sa față de Biserica apuseană

După cum arăta istoricul grec A. D. Kyriakos, „viața nici unui om al Bisericii din vechime nu a fost atât de distorsionată de istorie precum cea a lui Fotie.”¹ Aproape toți istoricii apuseni au avut o atitudine critică față de Fotie, pentru că luptase împotriva pretențiilor de supremație ale papalității. L-au prezentat drept „părintele schismei”, urmând cu părtinire ceea ce scriseseră despre Fotie dușmanii lui recunoscuți, Niceta de Paflagonia, Stelian de Neocezarea și Anastasios Bibliotecarul din Roma. Ultimul a fost unul din cei mai josnici oameni din secolul IX-lea, condamnat de trei papi pentru crimele sale. Cu toate acestea, până la jumătatea secolului XX, istoricii apuseni l-au considerat mai vrednic de crezare decât pe Patriarhul Fotie ce descrisese, cu iz confesiv, în câteva din scrisorile sale evenimentele dramatice ce-l priveau, și mai demn de încredere decât mărturiile mai multor sinoade ținute la Constantinopol între anii 867-879. L-au considerat, de asemenea, o sursă mai obiectivă decât mărturiile istoricilor bizantini Simeon Magistratul, Gheorghe Kedrenos, Zonara și Constantin Porfirogenetul.²

* Preot, doctor în Teologie Ortodoxă, asistent universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, grigoredinumos@yahoo.com

¹ A. D. Kyriakos, *Antipapika*, Atena, 1893, vol 1, pp. 51-52, cf. Spyridon Bilales, *Orthodoxia kai Papismos*, vol. 1, Atena, 1969, p. 218.

² *Ibidem*.

Dar începând cu cercetările istoricului romano-catolic F. Dvornik, întreprinse în timpul și după cel de-al doilea război mondial, istoria marelui grec a început să fie reconsiderată. Profesorul Ioannis Karmiris arăta: „După o analiză cuprinzătoare, obiectivă, imparțială și savantă a tuturor problemelor referitoare la Fotie, în multe privințe Dvornik s-a transformat aproape într-un apologet și apărător al lui. A contribuit mai mult decât oricare altul la reevaluarea istoriei lui Fotie și la restabilirea adevărului care a fost atât de mult denaturat de cardinalii Baronius și Hergenröther, ale căror opinii eronate sunt reiterate de alți teologi și istorici eterodocși”.³ Lui Dvornik i-au urmat și alți cercetători occidentali, precum marele istoric medievist și bizantinolog englez Sir Steven Runciman, bizantinologul belgian H. Grégoire, benedictinul Ferdinand R. Gahbauer, istoricul și teologul romano-catolic Yves Congar și mulți alții.

În același timp însă cercetările profesorului F. Dvornik și ale altor specialiști, însuflețiți de spiritul ecumenismului contemporan, nu au oferit o imagine întrutotul „reală și completă a personalității lui Fotie, din moment ce vor să aplaneze neînțelegerile dintre creștinismul răsăritean și cel apusean. Astfel, când evenimentele vorbesc clar despre reacțiile lui Fotie împotriva Romei, reacții ce exprimă punctul lui de vedere cu privire la papalitate, acești specialiști în mod intenționat nu le subliniază sau pun la îndoială caracterul istoric al izvoarelor”.⁴ Chiar Steven Runciman observă tendința lui Dvornik de a minimaliza diferențele dintre viziunea lui Fotie și cea a papalității, în special în abordarea lui *Filioque* și a influențelor germane la Roma, dar aprobă teza acestuia potrivit căreia nu a existat o a doua „schismă fotiană”. De altfel, este cvasiunanim acceptată astăzi de cercetători teza potrivit căreia „Patriarhul Fotie s-a împăcat pe deplin și sincer cu papa Ioan al VIII-lea, iar sinodul din 879-880 a confirmat oficial această reconciliere. [...] Când Fotie a fost depus de împăratul Leon al VI-lea, papa Ștefan al VI-lea s-a ridicat în apărarea lui și a intrat în relații cu succesorul acestuia (...) numai după ce împăratul i-a trimis copia actului prin care Fotie renunța liber la scaunul patriarhal. Când a murit, Fotie se afla în comuniune cu Biserica Romei.”⁵ Hotărârile sinodului din 869-870 care l-a condamnat pe Fotie au fost anulate de Sinodul din 879-880, acesta din urmă fiind acceptat de papă printr-o decizie ce nu a mai fost niciodată revocată.⁶

Totuși, chiar dacă imaginea Patriarhului Fotie a fost în mare măsură reabilitată în Occident, specialiști de prim rang precum istoricul anglican Henry Chadwick, în urma unor studii și analizate îndelungate, concentrând cercetările recente ale savanților, nu au reușit să dea un răspuns clar cu privire la „contradicțiile” din atitudinea Patriarhului Fotie, față de

³ I. Karmiris, *Dio Byzantinoi Hierarchai kai to Schisma tes Romaikes Eklesias*, Atena, 1950, p. 57.

⁴ Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, Editura Sofia, București, 2005, p. 92.

⁵ F. Dvornik, „The Patriarch Photius, Father of Schism or Patron of Reunion?”, în *Report of the Proceedings at the Church Unity Octave*, Oxford, 1942, p. 20.

⁶ Cu toate acestea, sinodul anti-fotian din 869 a ajuns a fi considerat în Apus al VIII-lea Conciliu ecumenic, în urma unei „greșeli” a canoniștilor apuseni din secolul al XI-lea. Încântați că au găsit în actele acestui sinod, din arhivele de la Lateran, o hotărâre ce interzicea laicilor să se amestece în alegerea episcopilor, canoniștii catolici „au uitat” că acest sinod fusese anulat de papă și au susținut că a fost unul din marile sinoade ale creștinătății. Astfel, în spațiul apusean s-a născut legenda ce îl înfățișa pe Fotie, „părintele schismei” (*Ibidem*, p. 21; Henry Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church, From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford University Press, New York, 2003, p. 179, p. 185).

Roma și biserica apuseană. Poate că tocmai aceste contradicții, reale sau aparente, explică în parte constatarea lui Dvornik potrivit căreia „puține nume în istoria creștinismului au inspirat simțăminte atât de contradictorii precum cel al patriarhului grec Fotie.”⁷

Henry Chadwick arată că au existat și printre greci, în epocă și în secolele următoare, voci critice la adresa lui Fotie, care se întrebau cum a fost cu puțință ca Fotie (în *Enciclica* din 867, în *Scrisoarea către mitropolitul de Aquileia* din 883 și în *Mystagogia* din 885) să arunce atât de vehement invective asupra apusenilor, acuzându-i din pricina adaosului *Filioque* de blasfemie și păcat împotriva Duhului Sfânt, iar în scrisoarea de înscăunare către Papa Nicolae I, în care anunța numirea sa ca patriarh, să nu aibă nici un cuvânt de critică la adresa lui *Filioque*. Și cum a fost cu puțință ca la sinodul din 879-880 să sărute și să îmbrățișeze legații romani și să nu-i confrunte față cu „erezia înfricoșătoare” de care fuseseră acuzați în enciclică? Cum a putut el încheia sinodul printr-o împărtășire euharistică cu un cardinal latin în Sfânta Sofia?⁸ Chadwick oferă mai multe posibile explicații, dar nu se decide clar în favoarea uneia.

1. Primele două scrisori către Papa Nicolae I au fost „ultra-diplomatice”, cu o lingușire ipocrită, pentru a obține aprobarea papei⁹. O dată ce această metodă de persuasiune nu a funcționat, *Filioque* și alte „erezii” apusene au fost aduse în prim plan și înfierate vehement doar ca pretext pentru a obține independența față de Roma.¹⁰ De asemenea, reabilitat fiind de sinodul din 879-880 și acceptat de noul papă Ioan al VIII-lea, Fotie a devenit din nou împăciuitor, nu a mai considerat oportun să insiste asupra *ereziei Filioque*, mulțumindu-se cu faptul de a nu fi adăugată în Crez. În 883, prin *Scrisoarea către mitropolitul de Aquileia* din Italia, și în 885 prin *Mystagogia* Sfântului Duh, ar fi scos din nou „secură războiului”, pentru că papa Ioan al VIII-lea murise, iar pe scaunul de la Roma urcaseră papi, care reveniseră la politica anti-grecesă a lui Nicolae I și nu recunoșteau autoritatea lui Fotie în Răsărit.

2. Afirmațiile din *Mystagogia* s-ar explica prin faptul că a vrut să arate vocilor anti-latine de la Constantinopol, gata mereu să-l acuze de compromis dogmatic (din rațiuni politice sau din pricina formației și culturii sale clasice), că are principii cu totul ferme și este lipsit de orice compromis în ce privește credința. Iar atitudinile mai „slabe”, împăciuitoare și le-ar fi justificat prin acea flexibilitate, numită la greci *iconomie*, iar la latini *dispensă*.¹¹ De asemenea, Fotie ar fi fost influențat în unele decizii de politica împăraților.

3. Fotie a avut, cu adevărat, o adâncă grijă față de Ortodoxie, și în același timp a știut să uzeze cu abilitate și onestitate de principiul *iconomiei*, în relațiile diplomatice cu Roma. Multe intrări în *Bibliotheca* sa îl arată ca fiind un „înalt expert” în această privință. S-a simțit profund rănit de faptul că episcopul Romei pretindea jurisdicție infailibilă asupra întregii Biserici, când el însuși se găsea sub stăpânirea francilor și era prea slab ca să-i corecteze în privința lui *Filioque* și a iconoclasmului lor.¹² Față de poziția inflexibilă și agresivă a papei Nicolae I, Patriarhul Fotie a reacționat cu tărie, pentru apărarea credinței ortodoxe și pentru

⁷ F. Dvornik, *The Fotian Schisme*, Cambridge, 1942, p. 1.

⁸ Henry Chadwick, *op. cit.*, p. 185.

⁹ *Ibidem*, p. 143.

¹⁰ *Ibidem*, p. 185.

¹¹ *Ibidem*, p. 187.

¹² *Ibidem*, p. 186.

păstrarea ei nealterată, fiind în joc și soarta bulgarilor, popor nou convertit la creștinism. Surprinzător pentru Henry Chadwick, nici chiar „*Mystagogia* lui Fotie nu pronunță anatema, cuvântul condamnării finale”¹³, adepții lui *Filioque* nefiind, de altfel, nominalizați. O dată ce a putut găsi moderație, „bunavoință și căldură”¹⁴ în persoana noului papă, Ioan al VIII-lea – chiar dacă în scrisoarea acestuia către Sinodul din 879-880 se găseau pretenții primațiale și jurisdicționale inacceptabile pentru răsăriteni – Patriarhul Fotie a ales să lucreze cu economie și cu prudență. Uzând de abilități diplomatice – chiar făcând abstracție de pretențiile papei¹⁵ – s-a străduit să atenueze divergențele dintre apus și răsărit, dar mai ales să păstreze unitatea Bisericii, pe temelia unui Simbol de credință nealterat. La Fotie, acrvia dogmatică și iconomia bisericească s-au dovedit a fi perfect compatibile, expresie a aceluiași „Duh al Adevărului”, al unității și dragostei. Poziția teologilor și istoricilor ortodocși a fost întotdeauna apropiată de acest punct de vedere.

Al VIII-lea Sinod ecumenic?

Sinodul de la 879-880, având reprezentate toate cele 5 patriarhii ale Bisericii ecumenice, a fost proclamat ca al VIII-lea Sinod ecumenic. S-a hotărât, de asemenea, că scaunul de la Roma și cel de la Constantinopol sunt egale în drepturi.¹⁶ Sinodul a condamnat deopotrivă pe cei care au adăugat Crezului, ca și pe cei care nu au acceptat hotărârile Sinodului VII ecumenic. Întrucât prudentul papă Ioan al VIII-lea ceruse ca francii, susținătorii adaosului *Filioque*, să nu fie menționați explicit, este pentru prima dată în istorie când un sinod, având toate caracteristicile ecumenicității, a osândit eretici fără a-i nominaliza.¹⁷

Problema Sinodului VIII ecumenic nu a fost întrutotul rezolvată de istorici, latinii considerând sinodul din 869-870 ca ecumenic, iar bizantinii pe cel din 879-880. Unii autori ortodocși (John Romanidis, Patric Ranson etc.) apreciază, pe bună dreptate, că Sinodul de la 879-880, considerat în el însuși, în contextul epocii și potrivit conștiinței de sine a sinodalilor, a fost indiscutabil un sinod ecumenic. Totuși, ca o mărturie generală a conștiinței ei de sine, Biserica Ortodoxă a făcut referire în secolele următoare doar la 7 Sinoade Ecumenice.¹⁸ Care ar putea fi explicația și semnificația acestui fapt?

După cum arată pr. George Dion Dragas într-un studiu recent, remarca repetată a învățaților romano-catolici că Biserica Ortodoxă nu a mai avut sinoade ecumenice după primele șapte și nici nu putea să mai aibă astfel de sinoade după separarea de Scaunul Roman, este cu totul nejustificată și falsă: „Lipsa enumerării nu implică lipsa aplicării. Istoria sinoadelor ortodoxe și relevante documente sinodale indică în mod clar existența câtorva Sinoade

¹³ *Ibidem*, p. 191.

¹⁴ *Ibidem*, p. 179.

¹⁵ Când scrisorile papei au fost traduse în greacă au fost omise toate enunțurile cu privire la primatul papal, iar în fața Sinodului de la 879-880 au fost citite copiile astfel cenzurate. Este semnificativ faptul că legații papei nu au protestat împotriva modificărilor.

¹⁶ I. Rămureanu, M. Șesan, T. Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, IBMBOR, București, 1993, vol. I, p. 421.

¹⁷ John Romanides, *op. cit.*, http://romanity.org/htm/rom.03.en.franks_romans_feudalism_and_doctrine.03.htm, Historical Background.

¹⁸ I. Rămureanu, M. Șesan, T. Bodogae, *op. cit.*, p. 422.

Ecumenice¹⁹ după primele șapte, care au purtat viața sinodală a Bisericii în istorie, într-un mod mult mai riguros decât în Biserica Latină. Aceste sinoade (...) nu au fost enumerate în Răsărit datorită anticipării de către ortodocși a unei posibile vindecări a Schismei din 1054, (deziderat) urmărit de ortodocși până la cucerirea Constantinopolului de către turci în 1453.”²⁰ Este vorba deci de o motivație „iconomică”, pedagogică și profund ecumenică, arătând încă o dată duhul smerit, cinstitor și iubitor de unitate al Ortodoxiei. Pentru John Meyendorff motivul este unul destul de simplu: conceptul de „οικουμενική” era o idee politică, desemnând Imperiul roman universal, ce trebuia să fie condus de împăratul de la Constantinopol. Convocarea unui sinod ecumenic fără apuseni ar fi însemnat pentru suveranul bizantin „recuzarea drepturilor sale la imperiul universal”²¹. După 1453, alte motive evidente, în special situația dificilă, defensivă, în care s-a găsit Biserica Ortodoxă, au împiedicat o astfel de enumerare.²² De altfel, afirmarea ecumenicității și universalității Bisericii Ortodoxe pe fundalul restrângerii ariei sale geografice, politice și „sociologice”, până la postura de „cenușăreasă a istoriei”, a constituit întotdeauna o chestiune sensibilă, necesitând discernământ duhovnicesc. În același timp, „ecumenic” se acoperă semantic cu „lume”, ceea ce înseamnă că ar fi fost impropriu a numi ecumenic un sinod reprezentând doar jumătate din aria geografică a lumii creștine.

Continuând pionieratul lui Dvornik, cercetători ca Johan Meijer în 1975²³, Constantine Siamakis în 1985 și Vlasios Phidas în 1994 au demonstrat că poziția romano-catolică cu privire la Sinodul din 879-880, pe lângă faptul că este auto-contradictorie (persistând într-o eroare recunoscută de specialiști de mai bine de 50 de ani), pierde din vedere următoarele fapte de netăgăduit: „Sinodul fotian din 879-880 este acela care: i) l-a anulat pe cel ignatian (869-870), ii) l-a enumerat pe al Șaptelea (787), adăugându-l la cele Șase anterioare, iii) a refăcut unitatea Bisericii din Constantinopol înseși și a Bisericilor Vechii și Noii Rome, care fusese spartă de interferența arbitrară a papei Romei în viața Bisericii Răsăritene, în special prin sinodul ignatian și iv) a pus bazele teologice și canonice ale unității Bisericii în Răsărit și Apus prin „Horosul” său.”²⁴

Cercetătorii ortodocși contemporani, analizând conținutul „Horosului” sinodal, consideră că Sinodul fotian din 879-880 are o deosebită relevanță dogmatică, nu numai canonică. Sinodul, vizând implicit învățătura despre *Filioque*, o condamnă, cu hotărâre și

¹⁹ Fr. Dragas are în vedere, ca exemple, Sinoadele palamite din secolul XIV, ale căror hotărâri sunt texte fundamentale ale dogmaticii ortodoxe sau Sinodul de la Constantinopol din 1484 care condamnă deciziile Conciliului unionist de la Ferrara-Florența (1437-1439) și care s-a numit el însuși un „mare și sfânt sinod ecumenic”. În opinia autorului, chestiunea „ecumenicității” altor sinoade, după primele 8 sinoade ecumenice din primul mileniu creștin, rămâne o problemă deschisă ce ar trebui să ne preocupe astăzi.

²⁰ Fr. George Dion Dragas, „The Eight Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine”, *The Greek Theological Review*, vol.44, Nos. 1-4, 1999, pp. 357-358.

²¹ John Meyendorff, *Ortodoxie și catolicitate*, trad. de Călin Popescu, Editura Sophia, București, 2003, p. 45.

²² Fr. George Dion Dragas, *op. cit.*, p. 358.

²³ Lucrarea de referință: Johan Meijer, *A Successful Council of Union: a theological analysis of the Photian Synod of 879-880*, Thessalonica, 1975.

²⁴ Fr. Dragas, *op. cit.*, p. 359.

vehementă, nu numai ca adăugire la Crez, ci și ca doctrină în sine.²⁵ Astfel, Meijer arată că „restaurarea unității a fost motivul convocării Sinodului din 879-880”, iar „această unitate a însemnat înainte de toate o unitate în aceeași credință.”²⁶ În opinia lui Meijer, nu există nici un dubiu că „Horosul” sinodului fotian constituie o respingere oficială a învățaturii *Filioque*, propovăduită de către misionarii franci în Bulgaria, și că nu a fost îndreptat împotriva Bisericii Romei, care nu primise încă adaosul.²⁷

În 1985, dr. Constantine Siamakis, dezvoltă acest punct de vedere în lunga sa introducere la noua ediție a *Τόμος Χαρας* a Patriarhului Dositei. Siamakis realizează o investigație critică a textului proceselor verbale a sinodului fotian și arată intenția disimulată în unele manuscrise apusene (de exemplu, Cod. Vaticanus Graecus 1892 din secolul XVI) și în anumite ediții apusene ale actelor acestui conciliu (de exemplu, ediția Rader din 1604) de a ascunde faptul că „Horosul” a fost în realitate o implicită, dar clară condamnare a lui *Filioque*.²⁸ Mai recent, în 1994, profesorul Phidas de la Universitatea din Atena a reafirmat acest punct de vedere în impresionantul său manual de istorie bisericească, concluzionând că toți episcopii participanți la sinodul fotian au înțeles că hotărârea s-a vrut a fi o condamnare a adaosului *Filioque*.²⁹ Modul cum a perceput Patriarhul Fotie însuși poziția legațiilor papapali la sinodul de la 879-880 rezultă din scrisoarea sa către mitropolitul din Aquileea: „Credem de asemenea că e necesar să îi arătăm pe preoții care, în vremea noastră, au venit la noi din Vechea Romă. Lucru ce s-a întâmplat nu o dată, ci de trei ori. Când am discutat, așa cum este drept, la întâlnirea pe care am avut-o cu ei, problema credinței noastre ortodoxe, ei nu ne-au spus, nici nu au lăsat să se înțeleagă, că ar avea în cugetarea lor vreo dogmă diferită de credința care s-a întins peste tot pământul. Dimpotrivă, au strigat împreună cu noi, în mod limpede și fără ambiguități, că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl. Mai mult decât atât: în timpul unui sinod reunit pentru a hotărî anumite probleme bisericești, reprezentanții trimiși de Roma de către Părintele nostru Sfânt, Papa Ioan, pentru a stabili împreună cu noi, adevărata și dreapta teologie, ca și cum ar fi fost el însuși prezent, au făcut cunoscut, prin toate cuvântările și prin semnătura lor, că sunt adepții Simbolului ce este după cuvântul Domnului, și care a fost propovăduit și afirmat de toate Sfintele Sinoade Ecumenice.”³⁰

Textul însuși al „Horosului” sinodului fotian reprezintă, de altfel, un argument decisiv în favoarea punctului de vedere expus mai sus. În primul paragraf sunt invocate ca teme „dumnezeiasca învățătură a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”, „sfintele hotărâri și prevederi canonice ale sfinților Săi ucenici și Apostoli”, precum și hotărârile celor șapte sfinte sinoade ecumenice ca unele ce „au fost conduse de insuflarea unuia și aceluiași Duh Sfânt și care au alcătuit propovăduirea creștină.” În paragraful al doilea, orice scădere

²⁵ *Ibidem*, p. 363.

²⁶ Johan Meijer, *op. cit.*, p. 181, p. 183.

²⁷ *Ibidem*, p. 185.

²⁸ Fr. Dragas, *op. cit.*, p. 362.

²⁹ *Ibidem*, p. 363.

³⁰ Migne, 102, col. 794-822; J. N. Valettas, *Letters of His All-Holiness Photios, Patriarch of Constantinople*, Londra, 1864, p. 181 și urm.; traducere în limba română: <http://proortodoxia.wordpress.com/2008/08/23/scrisoarea-sf-fotie-catre-mitropolitul-de-aquileea/>.

sau adăugire la Simbolul de credință este calificată ca „un atac de neiertat asupra Părinților”³¹, chiar dacă modificarea nu ar fi prin ea însăși o erezie. Paragraful următor îl redăm în întregime³²: „De aceea, acest sfânt și ecumenic Sinod, îmbrățișând din toată inima și mărturisind cu vrere dumnezeiască și minte dreaptă, întemeind și ridicând pe acesta [pe Simbolul de credință niceo-constantinopolitan] zidirea traică a mântuirii, astfel gândim și mărturisim tuturor: „Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțitorul...” [se citează Crezul în întregime, fără *Filioque*]. Astfel gândim, în această credință am fost botezați, prin aceasta cuvântul adevărului a arătat că toate ereziile sunt spulberate și nimicite. Considerăm drept frați și părinți și dimpreună moștenitori ai cetății cerești pe aceia care gândesc astfel. Dacă cineva îndrăznește însă să rescrie și să numească Regulă de credință o altă expunere decât cea a Sfântului Simbol care a fost răspândit de Sus, pretutindeni și până la noi, de către binecuvântații și Sfinții Părinți, și să smulgă autoritatea mărturisirii (de credință) a acelor dumnezeiești bărbați, să impună credințioșilor sau celor ce se întorc de la o erezie propriile născociri ca învățatură de obște, și cutează a răstălmăci vechimea acestui sfânt și cinstit *Simbol* prin cuvinte nelegitime sau *adăugiri* sau scăderi, o astfel de persoană ar trebui, potrivit hotărârii Sfințelor Sinoade Ecumenice, care a fost deja proclamată în fața noastră, să fie supusă întregii caterisiri de se va întâmpla să fie dintre clerici, sau să fie alungat cu anatema, de va fi dintre laici.”³³

În procesul verbal al ședinței a șasea a sinodului se arată că după citirea „horosului” sinodal, episcopii au clamat: „Astfel gândim, în această credință am fost botezați și am devenit vrednici de a intra în preoție. Considerăm deci ca dușmani ai lui Dumnezeu și ai adevărului pe aceia care cred altfel. Dacă cineva încearcă să scrie un alt simbol decât acesta, sau să adauge, să scadă sau să scoată ceva din el și să aibă îndrăzneala de a-l numi Regulă (*horos*) va fi condamnat și aruncat afară din Credința Creștină. Căci a scădea sau a adăuga ar însemna ca credința pe care am avut-o mereu până astăzi, cu privire la sfânta, cea deoființă și nedespărțită Treime, să fie nedeplină și nedesăvârșită.”³⁴ Ar condamna Tradiția Apostolică și doctrina părinților. Dacă cineva ajungând la o asemenea sminteală încât să cuteze a face cele spuse mai devreme și să pună înaintea un alt Simbol, numindu-l Regulă (de credință), să adauge sau să scadă ceva din ceea ce ne-a fost transmis de primul mare și sfânt Sinod Ecumenic de la Niceea, să fie anatema!”³⁵

În concluzie, dacă problema ecumenicității Sinodului fotian de la 879-880 rămâne încă deschisă, însemnătatea sa dogmatică și canonică nu poate fi pusă în discuție. În opinia lui John Meyendorff, Sinodul din 879-880 a fost ultimul sinod care a aplicat întreaga procedură specifică unui sinod ecumenic, începând cu convocarea lui de către împărat și terminând cu acordarea unui loc de cinste delegaților papali, fapt care îl așează în conștiința Bisericii de Răsărit, „la aproape același nivel cu Sinoadele Ecumenice anterioare.”³⁶

³¹ Fr. Dragas, *op. cit.*, p. 364.

³² Le traducem după Fr. Dragas, care a realizat prima traducere completă în limba engleză a acestei hotărâri sinodale, plecând de la ediția patriarhului Dositei, reeditată și corectată de Siamakis, și consultând în același timp ediția Mansi.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Așadar, problema la care se face referire, fără a fi numită, are de-a face cu doctrina trinitară.

³⁵ *Ibidem*, p. 365.

³⁶ John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. de Alexandru Stan, IBMBOR, București, 1996, p. 136.

Opinii privind poziția papei Ioan al VIII-lea

Cu privire la papa Ioan al VIII-lea (872-882) opiniile istoricilor sunt împărțite. Se pare că acest papă avea simțăminte amestecate și o orientare neclară, trădând o anume nesiguranță atât în politica bisericească, cât și în doctrină. Alți cercetători au văzut în el un abil diplomat, care a făcut compromisuri mici pentru a nu fi nevoit să facă altele mari. Chadwick consideră că Ioan al VIII-lea a căutat o cale să abandoneze linia dură a lui Nicoale I și a lui Adrian al II-lea, fără să trebuiască să afirme că aceștia au greșit. Prin urmare, a recurs la explicația că antecesorii lui ar fi acționat în baza unor informații false, de care nu pot fi făcuți responsabili.³⁷ A fost denigrat multă vreme de istoriografia papală, în parte din cauza falsificării surselor, în parte datorită orientării sale mai ortodoxe. Patric Ranson îl consideră „un mare papă al Romanității, ultimul, în descendența și statura lui Leon I cel Mare (440-461) și Grigorie I cel Mare (590-604). Prudent și înțelept, a știut să se folosească de partida germanică, fără a-i acorda un rol decisiv”³⁸. De altfel, a depus și excomunicat pe episcopii lui Nicolae I care impuseseră *Filioque* în Bulgaria, în frunte cu Formosus. În 882, prin complotul pus la cale de regele Karol cel Gros, a fost otrăvit și asasinat cu lovituri de topor.³⁹

La fel ca în cazul lui Leon al III-lea, majoritatea istoricilor apuseni, dar și a celor ortodocși, consideră că Ioan al VIII-lea s-ar fi opus lui *Filioque* numai ca adaos la Crez, nu ca învățătură în sine. Ei contestă autenticitatea scrisorii papei Ioan al VIII-lea, trimisă Patriarhului Fotie după primirea actelor sinodului de la 879-880, considerând-o un document scris în secolul al XIV-lea. În această scrisoare, papa consideră adaosul *Filioque* o hulă și pe adepții lui „măsluitori ai învățaturii lui Iisus Hristos, ai Apostolilor și ai Părinților care ne-au predat Crezul prin sinoade”⁴⁰. Declară că „partea acestora este cea a lui Iuda”, pentru că „au sfâșiat pe credincioșii lui Dumnezeu, care sunt mădularele Domnului, prin mijlocirea schismei, dându-i pe ei, ca și pe dânșii, morții veșnice.”⁴¹ După cum remarcă John Romanides, argumentând autenticitatea acestei scrisori, versiunea existentă se potrivește perfect cu situația papalității de sub dominația frankilor din timpul lui Ioan al VIII-lea, situație care nu ar fi putut fi cunoscută nici de apusenii, nici de romanii răsăriteni din secolul XIV.⁴² De asemenea, scrisoarea a fost publicată după manuscripte occidentale, în care era atașată la sfârșitul actelor sinodului de la 879-880. Eruditul Wladimir Guettée sublinia faptul de necontestat că scrisoarea a mers din Apus în Răsărit, iar dacă răsăritenii ar fi inventat-o, ea ar fi venit din Răsărit în Apus.⁴³ Veridică pare mai ales cererea adresată lui Fotie de papă, cuprinsă în scrisoarea mai sus pomenită: „Presupun cu toate acestea că Sanctitatea Voastră, care e plină de înțelepciune,

³⁷ Henry Chadwick, *op. cit.*, p. 174.

³⁸ Patric Ranson, „Schisma între Răsăritul și Occidentul creștin”, anexă la PS Photios, Arhim. Philarète, Pr. Patric, *Noul Catehism Catolic contra credinței Sfinților Părinți, Un răspuns ortodox*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 135.

³⁹ *Ibidem*, pp. 135-136.

⁴⁰ Cit. în Wladimir Guettée, *Papalitatea schismatică*, traducere de Iosif Gheorghian, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001, p. 236.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² John Romanides, *op. cit.*, http://romanity.org/htm/rom.03.en.franks_romans_feudalism_and_doctrine.03.htm, Historical Background.

⁴³ Wladimir Guettée, *op. cit.*, nota 308, p. 282.

nu poate să nu cunoască că nu e lesne a face să se primească această părere de toți episcopii noștri, și a schimba în puțin timp un obicei atât de însemnat, care a prins rădăcini de atâția ani. Pentru aceasta noi credem că nu trebuie a constrânge pe nimeni să părăsească acest adaos făcut la Crez, ci că trebuie a lucra cu cumpătate și înțelepciune, îndemnând puțin câte puțin a se părăsi de această hulire. Așadar cei ce ne învinuiesc că împărtășim această părere nu spun adevărul. Dar cei ce afirmă că există între noi persoane ce îndrăznesc a citi astfel Crezul nu sunt prea depărtați de adevăr. Se cuvine deci ca Frăția Voastră să nu se prea scandalizeze de noi și să nu se depărteze de sănătoasa parte a trupului Bisericii noastre, ci să lucreze cu râvnă, prin dulceața și înțelepciunea sa, la întoarcerea celor ce s-au depărtat de adevăr, spre a merita cu noi, răsplata făgăduită.”⁴⁴

Totuși, trebuie să recunoaștem că există un argument puternic care susține inautenticitatea scrisorii. În scrisoarea sa către mitropolitul de Aquileea din anul 883, Patriarhul Fotie a încercat să evidențieze cât mai convingător tradiția ortodoxă a scaunului Romei, vorbind laudativ despre papii Leon I, Adrian I și Leon al III-lea, ca păstrători ai credinței apostolice și mărturisitori ai adevăratei învățături trinitare. Pledoaria sa argumentativă cu privire la acest aspect, în care nu ezită să invoce scrisori ale papilor, se încheie, cum am arătat deja mai sus (p.64), cu afirmarea poziției ortodoxe a legaților papali la sinodul fotian din 879-880. Rămâne de neînțeles de ce Sfântul Fotie nu a adus ca ultim și zdrobitor argument împotriva adaosului *Filioque* însăși scrisoarea papei Ioan al VIII-lea, pe care trebuia să o fi primit de cel puțin 2 ani. Cum să înțelegem această omisiune, dacă scrisoarea respectivă a existat? În opinia noastră, autenticitatea sau inautenticitatea acestei scrisori nu schimbă semnificativ aprecierea cu privire la viziunea teologică și politică a papei Ioan al VIII-lea. Conținutul scrisorii, indiferent cine ar fi autorul ei, reprezintă un exemplu de gândire „iconomică”, de abordare matură a politicii bisericești, izvorâtă din grija pentru unitatea Bisericii și pentru păstrarea adevărului de credință.

După cum arăta arhim. Epifanie Teodoropulos, dacă îl considerăm pe papa Ioan al VIII-lea perfect ortodox, atunci iconomia și tolerarea învățăturilor eterodoxe, într-o răbdare și nădejdea îndreptării lor, trece în întregime „de pe umerii lui Fotie pe umerii lui Ioan”, adică în loc să spunem că Fotie, patriarhul ortodox al Constantinopolului, a făcut „pogorământ” și a arătat îngăduință față de papa Ioan, ar trebui să afirmăm că papa *ortodox* al Romei, Ioan, s-a purtat cu o iconomie și o toleranță maximă față de învățăturile neortodoxe a unei mari părți a Bisericii Apusene⁴⁵, ceea ce ar fi neverosimil, având în vedere puterea cvasi-discreționară pe care papalitatea deja o exercita în Biserica apuseană. Potrivit mărturiilor istorice, papa Ioan, cu toate că s-a opus adăugirii lui *Filioque* în Crez, nu a trecut la nici o acțiune de dezrădăcinare a lui *Filioque* ori a altor învățături neortodoxe din Apus. Indiferent care a fost opțiunea sa teologică (acceptarea sau numai tolerarea prin iconomie a lui *Filioque*) este sigur că papa Ioan al VIII-lea nu a considerat *Filioque* atât de important încât să modifice unilateral Simbolul de credință. Tocmai această atitudine a papei l-a îndreptățit pe Fotie să aplice iconomia față de acesta și față de Biserica apuseană. În același timp, trebuie să spunem că și papa Ioan al VIII-lea din punctul lui de vedere a arătat îngăduință față de Fotie.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 236.

⁴⁵ Epifanie Theodoropulos, *Cele două extreme: ecumenismul și stilismul*, traducere de ieroschim. Ștefan Nuțescu și Adrian Tănăsescu-Vlas, Editura Evanghelistos, București, 2006, p. 175.

John Romanides, Patric Ranson și alți istorici consideră că pontificatul lui Ioan al VIII-lea a reprezentat – *chiar dacă la limita câmpului de aplicare a iconomiei* (n.n) – ultima mare rezistență a romanilor ortodocși din Apus în fața ofensivei franko-germane ce viza uzurparea scaunului ortodox al Romei.⁴⁶ În opinia acestor autori, evenimentele ce s-au desfășurat în secolele următoare – Cruciada a IV-a (1204) și Uniatismul – au confirmat faptul că noțiunea de uzurpare descrie cel mai adecvat esența politicii eclesiale a franko-germanilor.⁴⁷ Chiar și ecumenismul, în felul în care îl înțelege și îl practică romano-catolicismul⁴⁸, reprezintă ultima încercare a papalității de a-și justifica înțâietatea și de a salva „infaibilitatea” omului european, a rațiunii umane ca temei universal al sistemelor teologice (scolastice)⁴⁹ și ecleziastice, filosofice, științifice și politice.

Personalitatea patriarhului Fotie și actualitatea ei ecumenică

Majoritatea autorilor contemporani consideră, pe bună dreptate, că pentru a înțelege personalitatea Patriarhului Fotie trebuie să avem mai multă încredere în mărturiile cuprinse în scrisorile sale și să primim creionarea chipului său real, pe baza cuvântului său. Dacă apreciem mărturiile sale ca fiind sincere, putem conchide, fără șovăială, că a fost un sfânt, o personalitate excepțională, o conștiință universală a Bisericii, care își merită din plin numele de Fotie cel Mare, atribuit de tradiție. Rareori s-au întâlnit atât de fericit în aceeași persoană smerenia cu erudiția și gândirea speculativă, sinceritatea și diplomația, dragostea jertfelnică și viziunea politică, ascultarea și forța misionară. Consider că personalitatea, activitatea, gândirea teologică și mărturia sa ortodoxă au o valoare paradigmatică și tipologică excepțională nu numai pentru evoluția divergențelor teologice dintre creștinătatea răsăriteană și cea apuseană, ci și pentru mult așteptatele convergențe, pentru că smerenia și dragostea, fidelitatea față de adevărul de credință, mărturisirea unei ortodoxii ecumenice și erudiția teologică – definitorii pentru personalitatea patriarhului Fotie – sunt absolut necesare astăzi pentru o angajare mărturisitoare și pe deplin responsabilă în dialogul ecumenic.

Din prima scrisoare (de instalare) a patriarhului Fotie către papa Nicolae I putem cunoaște duhul smerit și cinstitor al acestuia. Fotie se adresează papei aproape în termenii unei spovedanii, numindu-l pe papă „duhovnicul suferințelor” sale. Exprimă în cuvinte deosebit de vii durerea, întristarea și plânsul pe care i le-a pricinuit faptul că în pofida dorinței de liniște și a conștiinței nevredniciei sale a fost obligat de împărat să accepte demnități la curtea imperială, iar apoi prin „dorința unanimă a clerului” i s-a pus „grozavul jug” al patriarhatului, expunându-se astfel la „furtuni și judecăți pe care numai Dumnezeu le cunoaște.” Fotie consideră această alegere o „tragedie” și cere rugăciunile papei pentru ca poată cârmui bine turma ce i s-a încredințat și să poată smulge „toată rădăcina smintelii”. Fiindcă „*comuniunea credinței este*

⁴⁶ În 1009 a fost deportat ultimul papă ortodox, Ioan al XVIII-lea, iar papa Benedict XII (1012-1024) a introdus oficial *Filioque* la Roma, fiind cântat în Simbolul de credință la masa încoronării împăratului Henric II (Patric Ranson, *op. cit.*, pp. 136-137).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 138.

⁴⁸ Biserica Ortodoxă, ecumenică în esența ei, are o înțelegere specifică a ecumenismului și o angajare proprie în mișcarea ecumenică, distincte de cele ale Bisericii romano-catolice și ale confesiunilor protestante.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 139.

cea mai bună din toate (...) și este cu precădere obârșia dragostei adevărate” (s.n.)⁵⁰, Fotie expune cu acrivie mărturisirea sa de credință ortodoxă, fundamentând-o pe învățătura despre Treime, Întrupare și Răscumpărare, potrivit cu dogmele statornicite la cele 7 Sinoade Ecumenice. În final subliniază: „Aceasta e mărturisirea mea de credință (...) întru această credință este nădejdea mea. Ea nu este numai a mea, ci este împărtășită de toți cei ce vor a vieții cu evlavie, care au în ei iubirea dumnezeiască, care au hotărât a ține curată și adevărata doctrină creștină. (s.n.)”⁵¹ Un aspect esențial al concepției patriarhului Fotie, marcat prin sublinierile din text, îl constituie legătură organică, indisolubilă, dintre adevăr și dragoste, dintre mărturisirea credinței adevărate și capacitatea de a iubi nefățarnic.⁵² Această viziune a Părinților, întruchipată aici de Sfântul Fotie, este caracteristică în cel mai înalt grad unei viețuiri și înțelegeri ortodoxe, drept-slăvitoare, și poate fi considerată un criteriu al Ortodoxiei.

A doua epistolă a patriarhului Fotie către papa Nicolae I, trimisă după sinodul din 861, a rămas celebră pentru ideile sale, încât unii autori au văzut în Fotie un „arhitect al unității creștine viitoare”⁵³. Patriarhul Fotie arăta că credința este temeiul unității creștine, iar nu lucrurile secundare asupra cărora creștinii pot avea păreri diferite, cum ar fi, de pildă, celibatul preoților, raderea bărbii, rânduiețile postului, rugăciunile etc. Toate acestea au fost create de temperamentul diferit al fiecărui neam, de limbile și tradițiile lor specifice și nu ar trebui să fie un semn al dezbinării între creștini.⁵⁴ Tot aici sfântul patriarh teologhisește în chip minunat despre dragoste, ca unul care o trăiește și o lucrează, interpretând totul prin prisma ei: „Această dragoste este cea care m-a făcut să îndur fără greutate învinuirile slobozite asupra mea, sfințite părinte, ca pe niște săgeți; cea care m-a împiedicat să consider cuvintele sfinției voastre ca provenind din mânie sau dintr-un suflet capabil de insulte și dușmănie; cea, care dimpotrivă, m-a făcut să le privesc ca pe o dovadă a unei afecțiuni care nu se poate ascunde și a unui zel scrupulos pentru disciplina bisericească, o dovadă a râvnei de a vedea totul făcut corect. Fiindcă din moment ce dragostea nu ne va permite să considerăm nedrept nici măcar răul, cum ne va permite să numim nedrept orice alt lucru? O astfel de natură are dragostea, încât va socoti ca un bine intenționat chiar ceea ce aduce suferință.”⁵⁵ Apoi Sfântul Fotie, în duh de cinstire, laudă pe papa pentru dragostea sa și îl felicită pentru ținerea canoanelor, cu atât mai mult cu cât, „având întâietatea, pilda sa era mai puternică”; Fotie „nu se înjosește, iar dulceața sa nu își pierde tăria”⁵⁶. Lecția de smerenie și dragoste a sfântului patriarh nu a putut fi primită de autoritarul și mândrul papă Nicolae. Pentru acesta patriarhul Fotie era mai de temut decât un om furios și ambițios.⁵⁷

⁵⁰ Cit. în Wladimir Guettée, *op. cit.*, pp. 195-198.

⁵¹ *Ibidem*, p. 199.

⁵² Smerenia patriarhului Fotie și dragostea lui pentru oameni, inclusiv pentru cei care îl dușmăneau, rezultă fără echivoc din scrisoarea sa plină de durere, „cu lacrimi de sânge”, către crudul Bardas, în care îi reproșează violențele și arată că va abdica din scaunul patriarhal dacă prigoana împotriva ignatienilor nu va fi oprită (*Viața nevoițele celui între sfinți Părintelui nostru Fotie cel Mare...*, pp. 37-38 și Asterios Gerostergios, *op. cit.*, pp. 46-47).

⁵³ Asterios Gerostergios, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁴ *Ibidem*; *Viața și nevoițele celui între sfinți Părintelui nostru Fotie cel Mare...*, p. 48.

⁵⁵ Cit. în Asterios Gerostergios, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁶ Cit. în Wladimir Guettée, *op. cit.*, p. 207.

⁵⁷ *Ibidem*.

Pentru a înțelege raporturile dintre Ortodoxie și Occident în plan teologic și chiar pentru evaluarea influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă de mai târziu, de mare însemnătate este principiul expus de patriarhul Fotie în *Scrisoare către mitropolitul din Aquileea*. La argumentul că au existat în Apus, dar și în Răsărit, unii Sfinți Părinți care au învățat *Filioque*, Patriarhul Fotie pledează pentru „acoperirea rușinii” Părinților care au greșit și pentru a nu micșora cinstirea lor. Scrisoarea ne dezvăluie un mod dumnezeiesc, accesibil omului numai cu călăuzire de Sus, de coexistență a acriviei dogmatice și a iconomiei (am putea spune: a maximei acrivii și a maximei iconomii), în Duhul Adevărului și al smeritei iubiri cinstitoare.

Mai întâi Fotie se întreabă retoric dacă apusenii „au lepădat cuvintele Domnului” și „au disprețuit dogmele, hotărârile Sfinților Părinți ai Sinoadelor” or „s-au aplecat asupra lor fără să aibă capacitatea duhovnicească necesară de a le înțelege?” În opinia lui Fotie, învățătura că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, în „măsura în care rămâne o părere personală, nu cauzează, poate, un așa mare rău celor care, din lejeritate, au îmbrățișat-o – deși stricăciunile nu sunt mici”, dar în urma discuțiilor pe această temă, după ce li se demonstrează cu claritate, pe temeiul Sfintei Scripturi, că sunt în înșelare, vor trebui să renunțe la această „dogmă absurdă”, ca să nu cadă în „hulă” și să fie osândiți.⁵⁸

Patriarhul Fotie aduce numeroase argumente dogmatice și logice pentru combaterea inovației *Filioque*, după care urmează o extraordinară pledoarie pentru „iconomie” și cinstire. Argumentul de căpătâi al teologilor apuseni era că Sfântul Ambrozie, Augustin, Ieronim și alți câțiva părinți apuseni, cunoscuți prin viața lor virtuoasă, au învățat în operele lor că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, iar a nu-i urma și a nu mărturisi această învățătură înseamnă a-i nedreptăți și a-i acuza de erezie, iar dacă învățătura aceasta a lor ar fi greșită, atunci ar trebui să îi condamnăm. În răspunsul său, patriarhul Fotie arată – urmând inițial logica adversarilor săi – că dacă am accepta noua învățătură despre purcederea Duhului Sfânt am nedreptăți majoritatea zdrobitoare a Sfinților Părinți care nu au primit această dogmă. În realitate pe Sfinții Părinți îi insultă aceia care „restrâng acest ocean imens de credință la o foarte mică minoritate, cei care fac din această mână de oameni împotriviți și vrăjmași ai Sfințelor Sinoade Ecumenice și ai mulțimii nenumărate de Sfinți Părinți purtători de Dumnezeu...”⁵⁹ Noua învățătură insultă chiar și pe Stăpânul și singurul Învățător fără greșală, înălțându-se cu trufie deasupra a ceea ce El însuși a învățat despre purcederea Duhului. În continuare, patriarhul Fotie schimbă cu totul registrul argumentativ. Viziunea sa *realistă* și în aceeași măsură *iconomică* se deosebește radical de cea apuseană, prizonieră logicii infailibilității. El acuză pe apuseni că, dincolo de faptul că scot din context unele din spusele Părinților pe care se bazează, ei subminează Teologia până într-acolo încât îi necinstesc și pe aceia pe care îi consideră Părinții și învățătorii lor: „Ei îi supun unui examen cu totul necuviincios, și „le dezvelesc rușinea”. Da, ei sunt cu adevărat urmașii lui Ham care, în loc să acopere rușinea tatălui său, a avut îndrăzneala și impudoarea să o descopere. Dimpotrivă, fiii Bisericii, inimile credincioase învățăturilor și dogmelor sfinte, știu, vrednici urmași ai lui Sem și Iafet, atât să acopere rușinea părintelui lor, cât și să condamne comportamentul urmașilor intoleranți ai lui Ham, fugind de tovărășia lor.”⁶⁰

⁵⁸ Migne, 102, col. 794-822; J. N. Valettas, *Letters of His All-Holiness Photios, Patriarch of Constantinople*, Londra, 1864, p. 181 și urm.; traducere în limba română: <http://proortodoxia.wordpress.com/2008/08/23/scrisoarea-sf-fotie-catre-mitropolitul-de-aquileea/>.

⁵⁹ *Ibidem*, § 16.

⁶⁰ *Ibidem*, § 17.

În continuare, Fotie arată motivele pe care se bazează atitudinea *iconomică* a Bisericii răsăritene față de acei Părinți care au afirmat, cu titlu de *opinie* sau *ipoteză*, că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, ori tratând o altă chestiune s-au exprimat cu oarecare imprecizie lăsând impresia că învătă această dogmă: „Dar cât de multe scuze putem invoca, totuși, pentru a-i dezvinovăți pe acești fericiți oameni! Câte împrejurări nu au existat, ca să îi constrângă, pe mulți dintre ei, să păstreze tăcerea asupra a diferite lucruri, și să spună altceva, din grija de a menaja auditoriul, sau pentru a răspunde atacurilor eretice, sau în sfârșit, din cauza unei neștiințe pur umane, care este partea noastră a tuturor! Unul, zic, era în plin război împotriva eterodocșilor; altul dorea să se pogoare la slăbiciunea ascultătorilor săi; al treilea urmărea un alt scop, și presându-l împrejurările, a trebuit să renunțe, într-o măsură care nu e neglijabilă, la rigoare și la acrivie, în scopul de a salva un adevăr mai esențial. Iată cum și unii și alții s-au aflat purtați să spună și să facă ceea ce noi nu putem nici să spunem, nici să facem, în prezent.”⁶¹ Fotie oferă câteva exemple în acest sens. Chiar Sfântul Apostol Pavel a procedat cu *iconomie* atunci când a acceptat să se curățească după poruncile Legii (Fapt. 18, 18) sau când a hrănit cu „lapte” pe cei care erau începători în credința creștină, refuzându-le „hrana tare” (I Cor. 3, 2), încât cine ar vrea cu orice preț să impute ceva ar putea găsi și aici cuvinte mai omenești sau oarecare nedesăvârșire, dar nu din pricina marelui Apostol, ci a slăbiciunii celor cărora le erau destinate cuvintele sale. Sfântul Dionisie al Alexandriei a avut o tentă ariană în polemica sa cu libianul Sabelie, iar Sfântul Mucenic și Arhiepiscop Metodie, Sfântul Irineu de Lyon, Sfântul Papius de Ierapole și mulți alții „nu au fost întotdeauna la înălțimea Adevărului” și au avut unele păreri contrare dogmelor Bisericii. Părerile lor greșite nu trebuie urmate, dar nici nu trebuie micșorată cinstirea acestor Părinți⁶², întrucât „un anume motiv, astăzi uitat” i-a făcut să greșescă și „nici o cercetare nu le-a fost propusă asupra problemei în discuție, nimeni nu le-a atras atenția să se lumineze în privința adevărului”, așa încât „ca și când nu ar fi spus niciodată acel cuvânt [eronat], vom continua să îi considerăm ca Sfinți Părinți, datorită strălucirii vieții lor, a evlaviei pe care o avem față de virtuțile lor și față de adâncă lor credință ortodoxă, altfel ireproșabilă.”⁶³

În opinia patriarhului Fotie, numai aceia care au fost avertizați asupra învățăturii greșite ce a stârnit tulburare și polemici, și „au continuat totuși să insiste în împotrivirea lor împotriva cetei Părinților și au împins îndrăzneala până la sfidare și până la răzvrătire deschisă”, numai aceia trebuie respinși dimpreună cu dogma lor eronată.⁶⁴ În acest context, Fotie se pronunță împotriva condamnărilor dispuse în absența celor acuzați, pentru că nu-și pot exercita dreptul la apărare.⁶⁵ În concluzie: „Noi, care suntem conștienți de faptul că mai mulți Sfinți Părinți și Fericiți s-au îndepărtat, în alte cazuri, de rigoarea absolută a dogmelor ortodoxe, refuzăm, de fiecare dată, a le urma în greșeli și a le include pe acestea în conținutul de credință; dar, față de persoanele lor, ne păstrăm cinstirea. Facem la fel și de această dată, dacă se dovedește că unii s-au înșelat și au spus că Duhul purcede de la Fiul. Nu vom

⁶¹ *Ibidem*, § 18.

⁶² *Ibidem*, § 19 și § 21.

⁶³ *Ibidem*, § 20.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ar fi interesant de cercetat cum a receptat patriarhul Fotie condamnarea lui Origen din acest punct de vedere, însă chestiunea depășește aria lucrării noastre.

accepta această idee, care se împotrivește cuvântului Domnului; dar nu-i vom izgoni din ceata Sfinților Părinți, pe acești oameni vrednici de cinstire.”⁶⁶

Personalitatea unică, de o așa mare complexitate, a lui Fotie a rămas adeseori neînțeleasă chiar de contemporanii săi. În opinia lui John Meyendorff, faptul că își îngăduia adeseori libertatea de a utiliza iconomia (pogorământul) l-a făcut nepopular în unele cercuri monahale, atât în timpul vieții, cât și după moartea sa.⁶⁷ Nu i se poate reproșa însă lipsa acriviei dogmatice, cum rezultă în primul rând din devastatoarea critică asupra inovației *Filioque*. La fel, simpatia lui pentru filosofia antică nu l-a împins spre vreun fel de îngăduință față de o persoană ca Origen, ci a acceptat fără rezerve condamnarea lui de către Sinodul V ecumenic. De asemenea, cu toată predilecția sa pentru exegeza antiohiană și pentru teologia școlii antiohiene, rămâne fidel exegezei alexandrine a Sinodului de la Calcedon⁶⁸, echilibrând în mod inspirat în gândirea sa aceste două direcții hermeneutice tradiționale. Logica și dialectica lui strălucite, de care s-a folosit cu succes și în combaterea lui *Filioque*, precum și vasta sa cultură patristică și profană au făcut din patriarhul Fotie un părinte al umanismului bizantin, dar și unul din marile modele de profesor universitar pentru teologia ortodoxă.⁶⁹

Mitropolitul Emilianos Timiadis evidențiază „metoda misionară creatoare”⁷⁰ a patriarhului Fotie (atât de eficace în convertirea slavilor), atribuindu-i acestuia meritul „introducerii pluralismului în viața Bisericii.” Caracteristicile acestei metode sunt afirmarea „pluralismului în obiceiuri, tradiții și limbă”, „flexibilitatea, libertatea și aplicabilitatea realistă”, refuzul evanghelizării prin impunere forțată și „colonizare culturală”. După cum statua Sinodul din 879-880, patronat de Fotie: „Fiecare Biserică are anumite obiceiuri vechi pe care le-a moștenit. Nu ar trebui să ne certăm și să ne disputăm cu privire la ele. Să lăsăm Biserica Romană să respecte datinile sale; aceasta este legitim. Dar să lăsăm, de asemenea, Biserica Constantinopolului să țină anumite uzanțe pe care le-a moștenit din timpuri vechi. Să îngăduim să fie la fel și pentru scaunele din Orient... Multe din lucruri nu s-ar fi întâmplat, dacă Bisericile ar fi urmat această recomandare în trecut.”(Mansi, Council, 17, 489).⁷¹

În concluzie, patriarhul Fotie a fost o personalitate ecumenică exemplară, un model pentru cei de astăzi, deopotrivă pentru teologi, profesori de teologie și intelectuali ortodocși, precum și pentru misionari și pentru cei implicați în mișcarea ecumenică sau în diplomația și politica bisericească. „Ecumenismul” său vertebrat dogmatic a fost înțeles și primit numai în parte de apuseni în epoca sa, iar apoi respins cu vehemență de istoricii occidentali până în secolul XX. Ne rămâne nouă astăzi să îl receptăm la întreaga lui valoare. De asemenea, hermeneutica „iconomică” a Sfântului Fotie, referitoare la greșelile dogmatice ale unor Părinți, ne oferă cheia înțelegerii și soluționării realiste a problemei influențelor eterodoxe din teologia ortodoxă post-bizantină.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ John Meyendorff, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 81.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 80-81.

⁷⁰ Emilianos Timiadis, Metropolitan of Silyvria, „Saint Photios on Transcendence of Culture”, în *Photian Studies*, George Papademetriou (ed.), Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass., 1989, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/timiades_culture_4.html.

⁷¹ *Ibidem*, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/timiades_culture_5.html.

VALORILE FAMILIEI ÎN CONTEXT POSTMETAFIZIC

NICOLAE TURCAN*

ABSTRACT. Family Values in Post-Metaphysical Context. The contemporary crisis of family is inevitably bound with the crisis of values affected by the postmodern subjectivism and relativism. Equivocally understood, the death of metaphysics sends to the death of moral, dogmatic and traditional values of the Church, that had been the theoretical foundations of the Christian family for many centuries. In consequence, the family cannot be defended anymore by the simple appeal to those values, suspected today of hypocrisy and will to power. Based on phenomenology and Orthodox theology, this text tries a postmetaphysical argument for the Christian family that refers to „the mystery of love”: the communion with the living God. Only as a spiritual way does the Christian family reveal its true aim and vocation, the family being neither a rigid moralism, nor coercion and lack of liberty, but the non-monastic way of deification and the joy of communion with God and with the other, the beloved.

Keywords: *family values, the death of metaphysics, postmodernism, phenomenology, deification*

Adversativul „dar”

Polarizările dintre tradiție și modernitate, precum și cele dintre modernitate și postmodernitate au reflexe vizibile în modul în care valorile care afectează înțelegerea familiei se modifică. În general, valorile tradiționale sunt înlocuite cu altele noi, care fie se transformă într-un fel de *ethos* fără pretenții de universalitate, ci doar de comunitate, fie, cel mai adesea, rămân la nivelul unor subiectivități disidente. Importantă pentru tema noastră este raportarea revoluționară la valorile trecutului și frenezia pentru schimbarea ca schimbare, cu accente postmoderne: printre trăsăturile acestei frenezii se numără atât dorința după noutate, cu rădăcini în plictisul contemporan și evidenta lipsă de motivație și de sens a omului de astăzi, cât și acuzarea valorilor tradiționale de imobilism și constrângere. De fapt, tocmai în resimțirea valorilor anterioare drept constrângeri – de care trebuie cu orice preț să scapi, chiar înainte de a te întreba dacă ele își mai păstrează utilitatea – se situează și refuzul asumării creștine a familiei.

Să formulăm, așadar, acest refuz, mai înainte de a-i înțelege filiația filosofică:

* Doctor în Filozofie la Universitatea Babeș-Bolyai, nicolaeturcan@gmail.com.

** Acest studiu a fost posibil prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”. La baza lui se află conferința susținută în cadrul simpozionului internațional “Familia creștină între tradiție și modernitate”, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 2-5 noiembrie 2011.

- Familia este binecuvântată de Dumnezeu, *dar* oamenii sunt indiferenți la această binecuvântare, necesitatea ei nemaifiind defel evidentă.
- Familia înseamnă unire pe baza iubirii, *dar*, eliberată de adevăruri metafizice, această iubire se impune prin ea însăși, depășind orice granițe, chiar și pe cea a homosexualității.
- Familia înseamnă răbdare și înțelegere, *dar* dacă înțelegerea nu mai există, ce sens ar mai putea avea răbdarea? N-ar atenta ea la libertatea personală a fiecăruia?
- Familia înseamnă fidelitate, *dar* nu-i acesta doar un model învechit ce se bazează pe egoismul în doi, de vreme ce pot exista și alte tipuri de familie decât cele tradiționale?
- Familia este o valoare în sine, *dar* valoarea ei nu poate face abstracție de valorile societăților în care se află și, la limită, nici măcar de relativismul sau de lipsa valorilor predicate în aceste societăți. Cum s-o mai armonizezi cu valori ce par de mult apuse?

Se pot construi multe astfel de teze în care conjuncția adversativă „*dar*” să apară în lumină cu o forță greu de contestat. Ele se coagulează în jurul ideii că ori de câte ori e vorba de valori, familia este resimțită ca fiind înscrisă într-un orizont care nu-i este propriu, constrângător, guvernat de legi ce-i vin din afară și vor să i se impună, legi pe care nu le mai înțelegem. Aflată într-un prizonierat metafizic, căsătoria tradițională nu mai poate convinge decât cu mare dificultate.

E timpul să privim cu mai mare atenție la acest „*dar*” adversativ: ce ascunde el, ce neagă și ce propune? Este evident că adversativul „*dar*” reprezintă o marcă postmetafizică, deci ascunde în sine luptele împotriva tiraniei rațiunii. A nu-l lua în considerare sau a-l critica pur și simplu, fără a-l înțelege, înseamnă doar a-i da apă la moară și a-i întări dominația. Fiindcă în ciuda libertății pe care și-o arogă, „*dar*”-ul postmetafizic este, la rândul lui, subtil totalitar, iar libertatea pe care n-o vede pentru că se pune pe sine drept libertate, se află totuși acolo, în apropiere, dincolo de dărâmurile rămase după prăbușirea metafizicii sau chiar printre ele, dărâmături peste care el tronează triumfător.

Desigur că, din perspectivă ortodoxă, acest „*dar*” adversativ este fals. Aceasta nu pentru că n-ar exista în mod real (sunt mulți oameni care gândesc astfel astăzi) și nici pentru că n-ar avea dreptate într-o anumită măsură; falsitatea lui vine din orbirea lui, tributară istoriei conflictului iluminist dintre religie și filosofie. El ascunde în sine acest conflict, neagă valorile oricărei tradiții și propune valori noi care, mult prea adesea, abia de se ridică la nivelul unor pseudovalori.

Ne rămâne în continuare să depășim adversitatea acestui „*dar*”, încercând să răspundem la câteva întrebări: Ce înseamnă metafizica și, pornind de aici, cum ar putea fi caracterizat contextul postmetafizic în care valorile creștine ale căsătoriei se vor depășite cu orice preț? Cum arată morala, privită metafizic, și cum se prezintă ea dintr-o perspectivă postmetafizică? De ce credința scapă morții metafizicii, iar familia creștină poate rezista încercărilor timpului, mai ales într-o hermeneutică postmetafizică?

Ambiguitatea și critica metafizicii

Termenul de „metafizică”, însemnând „după fizică”, a fost folosit de Andronicus din Rhodos în primul secol d.Hr. pentru a denumi o serie de cărți ale lui Aristotel ce veneau după scrierile sale despre fizică.¹ Deși simplă stabilire a poziției, cuvântul a sfârșit prin a fi folosit pentru a desemna știința primelor principii, dat fiind și conținutul textelor care stăteau sub

¹ Pentru o discuție mai amplă despre moartea metafizicii și teologie vezi NICOLAE TURCAN, „Moartea metafizicii și (im)posibilitatea teologiei”, *Tabor* IV, 4 (2010).

acest nume.² Oricum, acest înțeles este doar unul dintre multiplele sensuri ale cuvântului „metafizică”, pentru că la întrebarea ce este metafizica răspunsurile nu converg cu ușurință către o definiție univocă.³ Enumerând câteva dintre cele posibile, așa cum s-au articulat ele în istoria gândirii, vom înțelege prin metafizică: credința în ceea ce depășește lumea fizică, așadar apelul la supranatural; depășirea percepțiilor empirice și luarea în discuție a ceea ce le întemeiază – „realități” transcendente sau transcendentale (de exemplu Ideile lui Platon pentru primul caz și categoriile kantiene pentru cel de-al doilea); un discurs asupra cauzei tuturor lucrurilor, adică asupra ființei ca ființă (Aristotel); o încercare de a totaliza cunoașterea prin intermediul rațiunii;⁴ înțelegerea ființei ca prezență și omologarea ființei cu Dumnezeu (sub numele de ontoteologie); fundarea tuturor ființelor (ființării) în ființă și a ființei în ființa primă (așadar acceptarea distincției între ființă și Dumnezeu); o încercare de a explica lumea drept o lume a aparențelor, în spatele căreia se află o lume a substanțelor și a principiilor etc. Toate acestea dovedesc că sub conceptul metafizicii se află sensuri instabile și multiple, de aceea termenul este inevitabil inacurat, producând un anumit grad de confuzie.

Cu toată această polisemie, felul în care se raportează filosofia postmetafizică la acest concept subliniază predominanța sensului raționalist și totodată modern.⁵ În privința raporturilor dintre metafizică și teologie, exemplul cel mai celebru pentru suprapunerea dintre ele stă în denumirea de „ontoteologie” pe care Heidegger, pe urmele lui Kant, a dat-o metafizicii occidentale. Reducția metafizicii la acest unic sens⁶ ajunge în cele din urmă să-L coboare pe Dumnezeu la statutul de simplă ființare, accesibilă prin știința „pozitivă” a teologiei, redusă, la rândul ei, la o simplă știință ontică.⁷ Dacă „uitarea ființei” este diagnosticul pus de Heidegger pentru tradiția metafizică occidentală, propunându-i diferența ontologică dintre ființă și ființare, statutul excepțional al ființei – recuperat astfel în urma diferenței – îl aruncă pe Dumnezeul creștin în rândul ființării. Diminuat, Dumnezeu poate fi supus oricărei „deveniri” filosofice, chiar și morții, după cum proclamase deja nebunul lui Nietzsche, iar valorile care se declarau de origine divină

² NICHOLAS BUNNIN și YU JIYUAN, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton, 2004, p. 429.

³ Vezi DAVID BENTLEY HART, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge, 2003, p. 8.

⁴ A se vedea, de exemplu, o definiție ce înțelege prin metafizică „experiența gândirii (dar la fel de bine experiența și nimic mai mult) prin care omul ajunge la a interoga integralitatea a ceea ce el trăiește, în vederea descoperirii prezenței originare și originale, fondatoare și fundamentale, care susține, asigură și legitimează mișcarea oricărei realități”. YVES CATTIN, *Marile noțiuni filosofice. Metafizică și religie*, vol. 4, traducere de Camelia Grădinaru, Institutul European, Iași, 2006, p. 6.

⁵ WILLIAM JAMES DEANGELIS, „Metaphysics I (1900-45)”, în JOHN V. CANFIELD (ed.), *Philosophy of meaning, knowledge, and value in the twentieth century* (= Routledge history of philosophy 10), Routledge, London, New York, 1997, p. 51, <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0648/96011902-d.html>.

⁶ Ricoeur critică înțelegerea unitară a acestui concept, tributară lui Heidegger (a se vedea DAVID BENTLEY HART, *The Beauty of the Infinite*, p. 8). De asemenea, Gadamer critică reducția la ontoteologie a lui Platon, cât și echivalența dintre gândirea antică și știința modernă sub conceptul realității nemijlocite: „Am păstrat mereu certitudinea că Platon a fost mai mult decât pregătitorul «onto-teologiei» aristotelice, cum îl vedea Heidegger, și de asemenea că acel «caracter de realitate nemijlocită» (*Vorhandenheit*) nu putea descrie în același mod știința modernă și idealurile ei de obiectivitate, și, pe de altă parte, gândirea antică în dăruirea ei pentru *theoria*”. HANS-GEORG GADAMER, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae și Val Panaitescu, cuvânt înainte de Ștefan Afloroei, Polirom, Iași, 1999, p. 216.

⁷ Vezi MARTIN HEIDEGGER, „Fenomenologie și teologie”, în *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, pp. 405-418.

decad la statutul de simple credințe utile doar pentru manifestarea voinței de putere. Firește, o asemenea perspectivă este foarte îndepărtată de credința celor șapte sinoade ecumenice.

Contextul valoric postmetafizic poartă pe chip urmele acestei critici a metafizicii. Dacă valorile trecutului nu sunt decât forme constrângătoare prin care voința de putere se manifestă, atunci ele trebuie eliminate. Postmodernismul filosofic în frunte cu Lyotard, Derrida și Vattimo asumă această renunțare și propun un relativism al valorilor care poate ajunge până la subiectivism. Valorile tradiționale ale familiei nu mai pot scăpa de desuetudine, devenind caduce, și, luând un exemplu, minoritățile sexuale pot cere, în numele libertății și drepturilor omului, orice lege care să nu mai țină cont de viziunile și practicile de altădată.

Pe de altă parte, refuzând criticismul transcendențial kantian, fenomenologia – în calitate de filosofie postmetafizică – revine „înapoi la lucrurile însele”, încercând să gândească din nou, fără determinanți metafizici realitatea fenomenală. Numai că surprizele nu încetează să apară, fiindcă printre fenomenele analizate apar și fenomene saturate, cum le denumește Jean-Luc Marion, fenomene care trimit mereu dincolo de ele și care saturează intuiția, depășind conceptele.⁸ E punctul în care dialogul dintre teologie și filosofie redevine posibil, iar apofatismul ortodox poate fi înțeles în liniile unei filosofii postmetafizice. În măsura în care experiența lui Dumnezeu nu e o experiență conceptuală și un joc al minții filosofilor, ea poate fi analizată din perspectiva gândirii postmetafizice: icoana trimite mereu dincolo de ea, în vreme ce idolul oprește privirea în el; dogmele trimit către experiența apofatică, în timp ce sistemele metafizice care vorbesc despre Dumnezeu îl transformă într-un idol, pierzându-l tocmai atunci când credeau că l-au găsit. Ori de câte ori lipsește orizontul apofatic al teologiei, ea se transformă în metafizică și își pierde sensul veritabil; când apofatismul hrănește teologia afirmativă, aceasta devine o teologie transfigurată, pe care o putem denumi, cu anumite restricții, postmetafizică.

Morala – între metafizică și postmetafizică

Pentru a exemplifica diferența dintre caracterul metafizic și cel postmetafizic al uneia și aceleiași discipline, vom lua în discuție statutul moralei, fiindcă printre valorile pe care ea le propune se numără și cele privitoare la familie. Morala sau etica poate fi considerată atât metafizică, cât și postmetafizică, în funcție de închiderea sau deschiderea către experiența Dumnezeului cel supraființial.⁹ Deși definește comportamentul oamenilor, principiile care o întemeiază pot fi rezultatul unor hotărâri și deliberări umane sau pot avea la bază precepte și comandamente religioase. Ca știință, morala se ocupă cu „scara de valori cea mai aptă a organiza cât mai bine conviețuirea socială”.¹⁰ Pentru a fi aplicată, morala are nevoie fie de autoritate, fie de convenție.¹¹ Desigur că în măsura în care morala nu trimite către Dumnezeu,

⁸ A se vedea JEAN-LUC MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traducere de Maria Cornelia Ică jr și Ioan I. Ică jr, prezentare de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 323-339.

⁹ Într-o carte celebră, Zygmunt Bauman sublinia la rândul său caracterul ambivalent al moralei postmoderne, admitând că aceasta poate fi considerată atât un progres, cât și un regres față de modernitate (ZYGUMT BAUMAN, *Etica postmodernă*, traducere de Doina Lică, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 243). Ceea ce propunem aici este un pas mai departe și o judecată a ambivalenței *hermeneutice* a moralei, chiar în una și aceeași paradigmă religioasă.

¹⁰ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei* (= Impasuri și semne), traducere de Mihai Cantuniari, Anastasia, București, 2002, p. 7.

¹¹ *Ibidem*, p. 8.

ea e resimțită de omul postmodern ca o constrângere lipsită de sens, preferându-i-se o morală subiectivă, în toate aspectele care nu privesc societatea, în acest caz autoritatea moralei fiind absentă. În cazul societății, legile se impun cu forța și autoritatea lor rămâne indiscutabilă. Aceasta înseamnă că în aspectele vieții personale, unde autoritatea nu-și mai poate spune cuvântul, morala își pierde orice formă de întemeiere, fiind pur și simplu pusă în discuție sau eliminată. Criza morală ar putea fi definită astfel:

„omul modern s-ar strădui să-și afirme alteritatea și libertatea descotorosindu-se de legăturile juridice impersonale și de regulile utilitare de comportament, netemându-se nici de adevărul căderii lui și nici măcar de ultima alienare a propriei persoane”.¹²

Există morală creștină fără credința în Hristos¹³, precum și creștinism fără morală.¹⁴

Acestei viziuni metafizice, pentru că închisă în sine, i se opune credința pentru care poruncile lui Hristos nu sunt doar norme distante pe care le resimți ca limitatoare de libertate, ci dimpotrivă. „Poruncile lui Dumnezeu sînt mai presus de toate comorile lumii. Și cel ce le-a dobândit pe acestea în lăuntru lui Îl află pe Dumnezeu”¹⁵, scria Sf. Isaac Sirul. Faptul că Hristos e „ascuns în poruncile Sale”¹⁶ schimbă în totalitate sensul comandamentelor morale. În loc să fie lipsă de libertate, ele sunt pentru cel ce crede adevăr și libertate deopotrivă, nu un adevăr impersonal, exterior și teoretic, ci adevărul existențial cel mai intim al persoanei umane. În cuvintele lui Yannaras: „Morală nu este o măsură obiectivă care să permită atribuirea unei valori caracterului și comportamentului, ci corespondența dinamică a libertății personale cu adevărul și autenticitatea existențiale ale omului”.¹⁷ Morală devine viață și comuniune harică¹⁸, devine o „morală a împărăției”.¹⁹

Ar putea fi ridicată aici o obiecție: această viziune ontologică nu este ea însăși un cap de acuzare care întărește existența metafizicii raționaliste în Ortodoxie? Răspunsul este negativ, fiindcă discuția asupra ființei este de fapt o discuție asupra îndumnezeirii, adică asupra devenirii omului în Dumnezeu, de aceea, chiar dacă există predeterminări ale credinței, ele *devin* adevărate în măsura în care sunt asumate. Cu alte cuvinte, nu este mai puțin postmetafizică decât ontologia heideggeriană a *Dasein*-ului. Prin urmare, s-ar putea spune nu fără nuanțele de rigoare că etica Bisericii este „dincolo de bine și de rău”, fiindcă se referă „la realități ontologice, nu la o scară a valorilor”²⁰, fără ca această afirmație să poată fi acuzată de relativism. Etica Bisericii este o etică personalistă, bazată pe moarte și înviere, pe posibilitatea îndumnezeirii omului și deci pe prezența lui Hristos.

¹² *Ibidem*, pp. 33-34.

¹³ Cf. ȘTEFAN ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morală creștină* (= Moralia), Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 48.

¹⁴ GIANNI VATTIMO, *A crede că mai credem: e cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?* (= Biblioteca italiană), traducere de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 2005, p. 53.

¹⁵ SF. ISAAC SIRUL, „Cuvinte despre sfintele nevoițe”, în *Filocalia*, vol. 10, traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 45.

¹⁶ SF. MARCU ASCETUL, „Despre legea duhovnicească”, în *Filocalia*, vol. 1, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a IV-a, Harisma, București, 1993, p. 247.

¹⁷ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 9.

¹⁸ Vezi ȘTEFAN ILOAIE, *Relativizarea valorilor morale*, p. 10.

¹⁹ Vezi IPS ANDREI ANDREICUȚ, *Morală împărăției întemeiată pe Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.

²⁰ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 31.

„Adevărul creștin nu este un ansamblu de convingeri «metafizice» și de îndrumări morale care întotdeauna presupun o acceptare intelectuală apriorică. Evanghelia Bisericii este manifestarea vieții și experienței ei, iar această experiență a fost înregistrată de martorii oculari ai Învierii, ai începuturilor mântuirii omului.”

Între idolatrie conceptuală și deschidere către viața plină de dragoste a lui Dumnezeu, poruncile moralei depind, așadar, de felul în care omul se raportează la ele. Aceeași dublă măsură hermeneutică se aplică și valorilor familiei creștine: ele pot fi metafizică impersonală și legislativă, un fel de „legalizare a relației sexuale”, sau pot fi transfigurare și libertate harică, familia devenind „un eveniment eclezial de comuniune personală”.²¹

„Taina iubirii” sau despre vocația mistică a căsătoriei

Dacă ar fi să vorbim acum despre scopurile familiei creștine ar trebui, pentru ca ele să nu se impună drept constrângeri metafizice, să pornim de la experiența comuniunii cu Dumnezeu: scopul principal al familiei este îndumnezeirea omului, care singură justifică, prin chemarea sa, celelalte scopuri precum înfrânarea, ajutorul reciproc și nașterea copiilor.²² S-ar putea spune deci, împreună cu Philippe Laroche, că

„scopul căsătoriei nu e simpla unire dintre un bărbat și o femeie – fapt de altfel realizat prin Taina Cununii, care poate fi adâncit și desăvârșit – ci unirea cu Cel Unic, unirea cu Hristos, singurul care poate dăruii căminului adevărata unime”.²³

Unitatea soților în căsătorie se raportează neîncetat la modelul unității dintre Hristos și Biserica Sa, prin urmare fiind o unitate mai curând ontologică decât psihologică, cu toate că ontologia acestei unități nu e nicicum parmenidiană – statică și împlinită odată pentru totdeauna, ci rămâne învăluită în taină, fapt confirmat de caracterul de Taină a Bisericii pe care-l deține căsătoria creștină.²⁴ „Taina aceasta mare este, scrie Sf. Ap. Pavel, iar eu zic în Hristos și în Biserică.”²⁵ „Căsătoria nu e ceva pământesc”, ci ea trimite neîncetat la nunta lui Hristos cu Biserica.²⁶

Harul „tainei iubirii” ridică legătura naturală dintre cei doi îndrăgostiți la înălțimea imaginii profetice a împărăției lui Dumnezeu, în care comuniunea amintește de viitorul eshatologic. Relația cu Hristos progresează cu ajutorul celuilalt, pentru că „persoana nu se realizează decât în comuniune”²⁷, iar Hristos cel prezent la nunta din Cana și la orice nuntă

²¹ *Ibidem*, p. 132.

²² Pentru enumerarea acestor scopuri vezi PS VASILE SOMEȘANUL, „Valorile fundamentale ale familiei creștine”, în MIRCEA GELU BUTA (ed.), *Medicii și Biserica. Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată (poziții teologice, medicale, juridice, filozofice)*, vol. IV, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 13-14.

²³ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup. Aventura mistică a cuplului* (= Câmp deschis), traducere de Constantin Jinga, Amarcord, Timișoara, 1995, p. 41.

²⁴ A se vedea și PR. ILIE MOLDOVAN, „În Hristos și în Biserică”. *Iubirea taina căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. 2, Reîntregirea, Alba Iulia, 1996, pp. 13-27.

²⁵ Efes. 5, 32.

²⁶ PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, traducere de Gabriela Moldoveanu, ediția a 2-a, Christiana, București, 1999, p. 167.

²⁷ DUMITRU STĂNILAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 119.

binecuvântată, înaltă dragostea din ordinea naturii în ordinea harului.²⁸ „Cincizecime conjugală”²⁹, calea duhovnicească a căsătoriei se aseamănă prin scopul său mistic cu monahismul, sfințenia căsătoriei și sfințenia monahală fiind „cei doi versanți ai Taborului”, având „aceeași culme, Duhul Sfânt”.³⁰ Dacă scopul tuturor tainelor este manifestarea adevărului lui Dumnezeu și totodată a adevărului omului³¹, nu e mai puțin adevărat că adevărul celor ce se iubesc ține de „dragostea totală și neprihănită”, dar și de „ajutorul și răbdarea reciprocă, pentru suportarea și biruirea cu răbdare a tuturor greutăților”³², după cum scrie Părintele Stăniloae. Realismul căsătoriei nu aruncă orbirea asupra greutăților pe care iubirea le va avea de întâmpinat în căsătorie, numai că toate aceste greutăți sunt asceza care va ajuta la transfigurarea iubirii umane în așa fel încât moartea acesteia să nu mai fie cu putință.

Iubirea dintre soți se dezvoltă ca depășire de sine, renunțare la egoismul individualist și absolutizant³³, subminând ascetic pretențiile orgolioase ale patimilor omenești. Iubirea este ascetică așa cum asceza este susținută de dragoste, altfel „toată nevoința (asceza) care nu are iubire e străină de Dumnezeu”³⁴, după cuvântul Sf. Maxim Mărturisitorul. Chemarea iubirii este pentru fiecare dintre soți o chemare la renașterea în Duhul Sfânt și la lepădarea de sine, în așa fel încât, „împreună, să devină o nouă și unică ființă”.³⁵ „Iubirea unește uimirea în fața tainei celuiilalt și răbdarea neputințelor lui și ajutorarea lui în ele”³⁶, scrie Părintele Stăniloae. Nu e de mirare că iubirea devine responsabilitate pentru celălalt, o responsabilitate jertfelnică prin care fiecare progresează spiritual³⁷, ajungând

„să se iubească unul pe celălalt așa cum Dumnezeu ne iubește pe fiecare, adică să se privească așa cum Dumnezeu ne privește, să se ierte așa cum Dumnezeu ne iartă, să-și poarte unul altuia poverile cu răbdare, așa cum Dumnezeu răbdător este cu noi toți, să lucreze cu nădejde la schimbarea în bine, așa cum Dumnezeu lucrează cu fiecare în parte”.³⁸

Dăruindu-și viața unul altuia prin Hristos, cei doi soți asumă kenoza căsătoriei și părăsirea voii proprii, „într-o iubire care nu este de tip social «altruist», ci e o transformare existențială”.³⁹ Aceasta este „calea ascetică a căsătoriei”⁴⁰, unde „Fiecare e pentru celălalt crucea, pe care Hristos ne-a poruncit să o luăm, lepădându-ne de noi înșine.”⁴¹ Aidoma monahismului, căsătoria asumă în felul ei drumul martirilor, fiecare soț fiind „cununa martirică a celuiilalt”.⁴²

²⁸ *Ibidem*, pp. 123, 118.

²⁹ PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii*, p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 79.

³¹ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 152.

³² DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 135.

³³ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 166.

³⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cuvânt ascetic”, în *Filocalia*, vol. 2, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Harisma, București, 1993, pp. 48, par. 36.

³⁵ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup*, p. 10.

³⁶ DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 122.

³⁷ *Ibidem*, p. 125.

³⁸ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup*, p. 28.

³⁹ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 171.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁴¹ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup*, p. 79.

⁴² *Ibidem*, p. 78.

În fond, nicio libertate a spiritului nu se dobândește altfel, decât pe calea crucii, a luptei duhovnicești, după cum se întâlnește și în practica monahală. Chiar dacă se aseamănă doar parțial, prin fidelitate, cu castitatea monahilor, fidelitatea căsătoriei și neprihănirea patului despre care pomenesc rugăciunile cununiei reprezintă tot o înaintare către unirea sufletească⁴³ și către unirea cu Dumnezeu, prin spiritualizarea relației trupești.

„Trupul celuilalt devine pentru celălalt un transparent al spiritualității lui, capătă o adâncime spirituală tot mai mare, devine un loc evident al spiritului lui; fiecare devine pentru celălalt o taină tot mai cunoscută și tot mai indefinibilă în același timp. Iar această taină a fiecăruia se vădește deplin numai celuilalt, se realizează numai prin el și pentru el.”

Odată realizat acest progres în spiritualizarea relației – singurul, de altfel, în care se poate progresa⁴⁴ – el se extinde și asupra celorlalți oameni, care nu mai sunt priviți ca mijloace pentru satisfacerea propriilor dorințe, ci se dezvăluie în adâncimea lor spirituală.⁴⁵

Astfel comuniunea casnică devine o comuniune similară celei ecleziale, fiindcă familia însăși este la originea ei, ca taină a Bisericii, un eveniment eclezial.⁴⁶ „Biserică mică”⁴⁷, unirea dintre bărbat și femeie devine deplină prin dragostea lui Dumnezeu, după modelul iubirii Sf. Treimi: „Nunta scapă de necesitatea fundamentală a perpetuării biologice, transfigurându-se în imagine a Bisericii, în realizarea modului treimic al existenței”.⁴⁸ Căsătoria își găsește astfel rostul ei final în unirea cu Dumnezeu, fiind un adevărat „loc”⁴⁹ mistic unde are loc taina îndumnezeirii. Fără dragostea lui Hristos, „toată iubirea [...] este ontologic autodistrugătoare”⁵⁰, Hristos fiind liantul nemincinos între cei doi soți. „Dacă ei se despart de El, se slăbește și unitatea între ei”.⁵¹

Concluzii

În cele de mai sus, am încercat să degajăm caracterul postmetafizic al familie creștine, pornind de la scopul duhovnicesc al comuniunii cu Dumnezeu prin comuniunea cu semenii, numai că încercarea noastră pare a nu fi avut sorti de izbândă: peste tot s-au insinuat prejudecăți care ar putea fi considerate metafizice, ori de câte ori am presupus o axiologie sau niște principii teoretice de credință care să structureze experiența de viață în cadrul căsătoriei creștine. Procustian spus, metafizică asta înseamnă: a trage concluzii despre viață, pornind de la niște teorii filosofice, adică a violenta viața în numele unor principii și reguli ale gândirii autoritare.

⁴³ A se vedea DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 127. Yannaras chiar afirmă că „Drumul ce duce la adevărata feciorie și la adevărata căsătorie este același: abnegația prin cruce și dăruirea ascetică de sine” (CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 175).

⁴⁴ „În căsătoria adevărată ei progresează în unirea sufletească, pentru că de fapt numai în aceasta se poate progresa (DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 128).

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 126-127.

⁴⁶ Vezi CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, pp. 167-168.

⁴⁷ DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 126.

⁴⁸ CHRISTOS YANNARAS, *Libertatea moralei*, p. 59. Vezi și PR. ILIE MOLDOVAN, „În Hrisots și în Biserică”. *Iubirea taina căsătoriei*. *Teologia iubirii*, vol. 1, Reîntregirea, Alba Iulia, 1996, pp. 17-26.

⁴⁹ MICHEL PHILIPPE LAROCHE, *Un singur trup*, p. 42.

⁵⁰ ZAHARIA ZAHAROU, „Legăturile personale dintre oameni în lumina legăturilor noastre cu Dumnezeu”, conferință prezentată la Iași, 29 septembrie 2011.

⁵¹ DUMITRU STĂNILAOE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 130.

Ne aflăm, aşadar, într-o situație paradoxală: pe de o parte, deținem din Tradiție concepte bine formate și învățături coerente în privința căsătoriei; pe de altă parte tocmai aceste concepte sunt recuzate drept constrângătoare și autoritariste. Pentru a rezolva acest paradox, ar trebui să introducem aici o nuanță foarte importantă: deși învățăturile de credință par a avea un statut metafizic – și nu e vorba doar de cele privitoare la familia creștină – ele țin de o metafizică pe care, dacă am accepta termenul în ciuda ambiguității lui, am putea-o denumi cu termenul de *insuficientă*, fiindcă în absența experienței harului dumnezeiesc și a viețuirii întru credință, toate aceste premise teoretice rămân puțin folositoare. Să nu uităm că dogmele credinței au la bază și un eveniment istoric, întruparea Fiului, ceea ce înseamnă că Tradiția apostolilor și a Bisericii ne-a transmis, prin teoretizările ulterioare, un fapt nonmetafizic, de viață: întruparea lui Fiului lui Dumnezeu în istorie (deși trebuie să acceptăm că revelația depășește acest model istorist). De aceea rolul formulărilor teoretice ale dreptei credințe este acela de a reface drumul înapoi către întâlnirea cu Dumnezeu cel adevărat, fără de care ele rămân într-adevăr simple conceptualizări metafizice.

În același mod, valorile familiei care vin din Sf. Tradiție nu sunt simple valori metafizice, ci moduri prin care Dumnezeu cel viu poate fi întâlnit.⁵² El, Cel care ne-a iubit mai întâi (I In 4, 19), care a venit în istorie, dezvăluindu-ne prin revelația supranaturală drumul îndumnezeirii, nu absentează de la întâlnirea cu omul care alege să-l asculte liber poruncile. Istoric vorbind, viața e înaintea conceptului, iar Întruparea înaintea dogmelor. În consecință, dacă valorile familiei sunt înțelese ca un sistem axiologic închis, aflate la distanță de Dumnezeu care le-a promulgat, atunci suntem filosofi metafizicieni și facem metafizică, transformând învățăturile de credință în idoli autoritari; dacă însă Hristos este ascuns în poruncile Sale și noi îl descoperim respectându-le, atunci devenim teologi, situându-ne nu în metafizică, ci într-o teologie a experienței lui Dumnezeu. O teologie care nu încearcă să propună pe baza unor concepte autoritare un Dumnezeu gnostic, ci doar să ajungă din nou, prin asumarea existențială a învățăturilor de credință, prin purtarea crucii și prin dragoste față de celălalt, cel iubit, la Dumnezeu cel viu al Tradiției și al Bisericii.

BIBLIOGRAFIE

- ANDREICUȚ, IPS ANDREI, *Morala împărăției întemeiată pe Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Etica postmodernă*, traducere de Doina Lică, Amarcord, Timișoara, 2000.
- BUNNIN, NICHOLAS; JIYUAN, YU, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton, 2004.
- CATTIN, YVES, *Marile noțiuni filosofice. Metafizică și religie*, vol. 4, traducere de Camelia Grădinaru, Institutul European, Iași, 2006.
- DEANGELIS, WILLIAM JAMES, „Metaphysics I (1900-45)”, în John V. Canfield (ed.), *Philosophy of meaning, knowledge, and value in the twentieth century* (= Routledge history of philosophy 10), Routledge, London, New York, 1997, pp. 51-71.

⁵² Pentru prezentarea raportului dintre Tradiție și sfințenie în context hermeneutic contemporan a se vedea NICOLAE TURCAN, *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției* (= Theologia Socialis 15), prefață de Radu Preda, Eikon, Cluj-Napoca, 2011, pp. 29-52.

- EVDOKIMOV, PAUL, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, traducere de Gabriela Moldoveanu, ediția a 2-a, Christiana, București, 1999.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, traducere de Octavian Nicolae și Val Panaitescu, cuvânt înainte de Ștefan Afloroaei, Polirom, Iași, 1999.
- HART, DAVID BENTLEY, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge, 2003.
- HEIDEGGER, MARTIN, „Fenomenologie și teologie”, în *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, pp. 403-434.
- ILOAIE, ȘTEFAN, *Relativizarea valorilor morale. Tendințele eticii postmoderne și morală creștină (= Moralia)*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.
- ISAAC SIRUL, SF., „Cuvinte despre sfințele nevoițe”, în *Filocalia*, vol. 10, traducere de Dumitru Stăniloae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 23-523.
- LAROCHE, MICHEL PHILIPPE, *Un singur trup. Aventura mistică a cuplului (= Câmp deschis)*, traducere de Constantin Jinga, Amarcord, Timișoara, 1995.
- MARCU ASCETUL, SF., „Despre legea duhovnicească”, în *Filocalia*, vol. 1, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a IV-a, Harisma, București, 1993.
- MARION, JEAN-LUC, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traducere de Maria Cornelia Ică jr și Ioan I. Ică jr, prezentare de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003.
- MAXIM MĂRTURISITORUL, SF., „Cuvânt ascetic”, în *Filocalia*, vol. 2, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a II-a, Harisma, București, 1993, pp. 25-59.
- MOLDOVAN, ILIE, PR., „În Hristos și în Biserică”. *Iubirea taina căsătoriei. Teologia iubirii*, vol. 1-2, Reîntregirea, Alba Iulia, 1996.
- STĂNILOAE, DUMITRU, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
- TURCAN, NICOLAE, *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției (= Theologia Socialis 15)*, prefață de Radu Preda, Eikon, Cluj-Napoca, 2011.
- TURCAN, NICOLAE, „Moartea metafizicii și (im)posibilitatea teologiei”, *Tabor* IV, 4 (2010), pp. 76-87.
- VASILE SOMEȘANUL, PS, „Valorile fundamentale ale familiei creștine”, în Mircea Gelu Buta (ed.), *Medicii și Biserica. Familia, nașterea, tehnologii medicale de reproducere asistată (poziții teologice, medicale, juridice, filozofice)*, vol. IV, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 12-19.
- VATTIMO, GIANNI, *A crede că mai credem: e cu puțință să fim creștini în afara Bisericii?* (= Biblioteca italiană), traducere de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 2005.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Libertatea moralei (= Impasuri și semne)*, traducere de Mihai Cantuniari, Anastasia, București, 2002.
- ZAHAROU, ZAHARIA, „Legăturile personale dintre oameni în lumina legăturilor noastre cu Dumnezeu”, conferință prezentată la Iași, 29 septembrie 2011.

FAMILIA CREȘTINĂ ȘI „SPIRITUL VREMII”. NOTE TEOLOGICO-ANTROPOLOGICE

IUSTINIAN ȘOVREA*

ABSTRACT. Christian Family and the „Spirit of the Times”. Theological-Anthropological Notes.

Based on the analysis of the historic evolution and social changes the model of traditional christian family is called into question. But the sociological, ethical or anthropological analysis presents the family as a social phenomenon detached by its sacrality. This perspective opened the way for the devaluation of the traditional christian family model and expelled it in a drawer of history. Therefore it is necessary to show that the christian understanding of family transcends the different alternatives which are more embedded and adapted to the contemporary social realities. The study analyzes the crisis of the concept of family today from an anthropological point of view. The purpose of the paper is to show that the fidelity to the christian model of family is not a restriction, but a liberation from „the spirit of the times” which generate changes and challenges to the idea of family (i.e. the transition from agrarian society to an industrialized one, the gain of individual freedom, women's empowerment, the economic crisis, etc).

Keywords: *christian family, anthropology, sociology, theology.*

Bazată¹ pe o logică a evoluției contextului istoric și a mutațiilor sociale, tema familiei creștine este pusă adesea în discuție ca fiind un model învechit, tradiționalist și neconform cu evoluția istorică a ideii de familie. Cele mai multe critici la adresa modelului creștin al familiei s-au fondat pe concepte precum libertatea și autonomia individului, relativismul cultural, libertatea sexuală. Trebuie să înțelegem faptul că discursul sociologic, etic (laic), sau antropologic privește familia drept un fenomen social debarasat de sacralitatea ei având drept structură câteva elemente sterile bazate de obicei pe argumente finaliste, biologice, de utilitate socială. Fără a nega aceste aspecte ce intră în caracterizarea unei familii trebuie afirmat faptul că ele rămân insuficiente. Cum era firesc, această raportare la familie a deschis calea deconstrucției ideii însăși de familie și promovarea de alternative bazate pe libertatea individuală, dreptul de a alege, și dreptul de a fi fericit, de vreme ce și perspectivele anterioare ale familiei erau fundamentate tot pe astfel de argumente. Cu alte cuvinte spus, dacă familia era considerată ca unitate socială între un bărbat și femeie, căsătoriți, cu cel mult câteva caracteristici de

* Doctor în Filosofie, isovrea@gmail.com

¹ Acest studiu a fost posibil prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”.

ordin etic, sau moral, odată cu modificarea contextului social, etic chiar, e normal (repet în această perspectivă) să apară și alte soluții acceptate social la modelul familiei așa cum îl știm noi. La aceasta se adaugă și atitudinea culturală față de religie, atitudine pusă în practică începând de la cele mai elementare raporturi interumane.

Atunci când se vorbește despre criza contemporană a familiei se face cel mai adesea trimitere la consecințele acestei crize și nu la sursele ei. Se vorbește adesea despre divorț, despre abandonul copiilor, despre familie fără căsătorie, etc., însă toate acestea sunt consecințe ale unei crize antropologice. Modul în care este înțeleasă ființa umană stă la baza perspectivelor asupra vieții, asupra familiei, de aceea avem de a face în primul rând cu o criză antropologică. În tot acest context, familia creștină este clasificată cel mai adesea ca fiind un model tradițional, deși uneori confuzia terminologică și conceptuală face referire la tradiționalism, fără să aibă în vedere ce tip de tradiție stă la baza familiei creștine și înțelegând prin tradiție un mod cultural și social circumscris unei epoci.

Scopul acestui studiu este de a sublinia faptul că fidelitatea familiei creștine față de valorile creștinismului și tradiția familiei creștine nu reprezintă o constrângere, o închidere, sau o înghețare temporară într-un format social așa cum apare adesea în analizele postmoderne, ci din contră, este o eliberare de „spiritul vremii” care modelează ideea de familie în funcție de contextul social (treccrea de la societatea agrară la una industrializată, libertatea individuală, emanciparea femeii, criza economică)

Distincția familie - familie creștină - familie tradiționalistă

Este evident faptul că la nivel cultural termenul de familie nu se mai suprapune întodeauna cu ceea ce creștinii înțeleg prin acesta. În plus orice raportare la o tradiție, orice fidelitate, este clasată drept tradițională însă, așa cum am arătat mai sus, semnificația este mai de grabă expusă ca fiind tradiționalistă.

Familia creștină este tradițională în sensul că se constituie pe baza un set de valori creștine ce aparțin tradiției creștine. Ea nu înseamnă un mod de viață copiat după modelul social al vreunei epoci, deși există opinii neoprotestante care înțeleg prin familia creștină o înghețare într-o formulă premodernă, în care structurile de putere sunt foarte clare, libertățile membrilor familiei sunt limitate, iar relația cu lumea exterioară este construită pe baza unor formalisme. Astfel de înțelegeri ale familiei creștine pot fi într-adevăr considerate tradiționaliste.

Este adevărat faptul că creștinismul s-a suprapus istoric vorbind unui model de familie, cel al vremii respective, însă nu asumarea vreunui astfel de model istoric înseamnă familia creștină. Revenind la prima distincție, chiar într-o Europă creștină suntem nevoiți să facem diferența între conceptul de familie și familia creștină. Pentru a putea înțelege acest lucru ne vom opri scurt asupra semnificației termenilor.

Termenul de familie și gospodărie a folosit cu precădere în secolul XIX pentru studiile demografice. Ulterior definițiile termenilor s-au adaptat în scopul standardizării internaționale. Națiunile Unite au definit termenii de familie și gospodărie în 1974 pentru recensăminte și ulterior au fost adoptați ca standard internațional. Comisia Economică a Națiunilor Unite a revizuit definițiile pentru a fi folosite în recensămintele din cadrul regiunii ECE. Revizuirea din 1997 a fost realizată în cooperare cu Eurostat pentru recensământul din 2000. Dacă inițial termenul se baza pe conceptul familiei conjugale, revizuirile au luat în considerare și alte

alternative, precum coabitarea în afara căsătoriei, nașterile extramaritale. Încă din anii 80 în țări din cadrul Comunității Europene cuplurile necăsătorite au fost înregistrate drept „nuclee familiale” (Danemarca, Franța, Irlanda, Spania, Portugalia), însă nu toate țările au acceptat acest lucru (Germania, Belgia, Grecia, Olanda). Începând cu 1997 s-a eliminat din definiția Națiunilor Unite și a Comunității Europene faptul că familia nucleu trebuie să fie și căsătorită. Din punct de vedere demografic familia nucleu este o subcategorie a gospodăriei. Astfel termenul de familie și gospodăriei au devenit aproape sinonimi. Termenul de căsătorie însă este definit ca status conjugal legal al individului în relație cu legislația națională a căsătoriei.² Acesta este motivul pentru care la nivel european primează în ceea ce privește căsătoria, legislația națională a fiecărei țări. Revenind la distincția inițială, observăm deci că termenul de familie nu mai este condiționat de cel de căsătorie, și aceasta este doar una dintre distincțiile impuse la nivel cultural.

Familia și spiritul vremii

Atunci când vorbim despre un model de familie creștin, inevitabil ne plasăm într-un cadru conceptual ce presupune existența modelelor. Există un amalgam de concepții și definiții ale familiei. Studiile sociologice sau antropologice operează cu diverse clasificări istorice și regionale ale familiei, generând diverse teorii și perspective orientate cu precădere spre utilitatea și rolul ei. Avem de exemplu perspectiva *structural funcționalistă* (Parson, Katz, Kahn) interesată de funcții precum cea reproductivă, economică, educațională, familia fiind înțeleasă ca un subsistem; sau cea *interacționalist-simbolică* (Blumer, Giddens) ce consideră familia „o unitate de personalități aflate în interacțiune,... căsătoria fiind un proces de redefinire și restructurare permanentă”; sau cea a *teoriei conflictului* ce înțelege familia ca „un sistem de reglementări conflictuale permanente”; sau cea a *schimbului sociale, feministă*, etc.³

Pe lângă categoriile ce pun în evidență scopul funcțional sau simbolic al familiei avem și cele care încadrează istoric modele de familie. Astfel se consideră ca fiind: a). *familie tradițională*, cea în care există un raport de forțe și ierarhii, include mai multe generații și este denumită adesea clan. Din punct de vedere economic este axată pe producție. b). *Familia modernă* ce apare odată cu industrializarea, și se caracterizează printr-o restrângere a membrilor ei, se constituie familia nucleară, iar din punct de vedere economic ea devine „unitate de consum și nu de producție.” Totodată se schimbă și raportul cu statul care preia o parte din funcțiile familiei, ca de pildă educația. c). *Familia contemporană* este cea specifică contextului economic post-industrial, cel al serviciilor, al globalizării, al mobilității forței de muncă, al creșterii nivelului de trai, al relativismului moral și al diversității culturale. Familia contemporană nu mai este sinonimă cu familia nucleară fiind recunoscute și alte forme de familie decât cele moderne.⁴ Privind aceste clasificări, ierarhizări și periodizări apare și tentația de a găsi un loc și pentru familia creștină.

² Halvor Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, London and New York, 2003, pp. 38-40.

³ Raluca Popescu, *Introducere în sociologia familiei. Familia românească în societatea contemporană*, Polirom, București, 2009, pp. 22-26.

⁴ Ibidem, pp. 29-35.

Teza pe care o susțin prin această lucrare este cea că astfel de încercări de fixare a unui model de familie creștin în puzzle-ul tipologiilor propuse de sociologie sau antropologie, deși pare credibilă, nu reprezintă adevărata semnificație a familiei creștine.

Există o dinamică în relația dintre familie, mediul social, economic și stat, fiind implicați factori multipli, de ea neputând face abstracție nici familia creștină, însă tocmai elementul fundamental este lăsat la o parte în analizele sociologice și antropologice. Este vorba desigur de sacralitatea ei. În structura familiei apar diverse transformări socio-istorice influențate pe de o parte de mediul economic, iar pe de altă parte de raportul cu statul.

Nu putem nega relațiile dintre familie și societate: familia influențează demografia, identitatea de limbă și cultură, dar și societatea poate influența familia prin organizarea economică, legislație, protecție socială, politici familiale. Astăzi familia devine tot mai dependentă și condiționată de schimbările economice și trece printr-un proces de emancipare, ea fiind numită de profesorul Mihailescu mai de grabă „barometrul” societății și nu „depozitara” valorilor acesteia.⁵ Cel mai evident exemplu îl avem dacă urmărim transformarea pe care conceptul de familie îl suferă odată cu industrializarea când familia tradițională, extinsă, începe să dispară, în locul ei devenind normă familia nucleară⁶, însă și aceasta din urmă nu scapă de spiritul vremii și este supusă schimbării.

Așa cum am spus și statul joacă un rol important în definirea familiei.⁷ El preia o parte din atribuțiile pe care le avea familia înainte, precum educația, solidaritatea, funcția economică, culturală, și chiar intervine acolo unde este cazul prin metode coercitive (ca de exemplu abandon, abuzuri, etc.). Statul și-a asumat rolul de mediator în relația dintre părinți și copii și supervizează integrarea acestora în sistemul social. Astfel ideea liberală a contractului social (Hobbes, Locke) în care statul era doar un gardian al contractului (inclusiv cel marital)⁸ se extinde până la nivelul în care, din punct de vedere sociologic, familia nu mai este „instituția fundamentală pentru supraviețuirea individului și reproducerea societății”.⁹

Pe lângă relațiile directe între evoluția familiei și mediul economic și statul, mai există și o serie de alți factori sociali precum urbanizarea, sau prelungirea vârstei pentru dobândirea calificărilor profesionale, emanciparea culturală, chiar războaiele,¹⁰ factori ce influențează și ceea ce numim noi familia creștină. Nu sunt de neglijat nici factorii morali (relativism, permisivitate, liberalizarea căsătoriilor) sau cei ce țin de globalizare (comunicarea, mobilitatea forței de muncă). Deși tema familiei apare în studiile sociologice și antropologice ca *valoare*,¹¹ aceasta precum și întregul sistem de valori al unei societăți este supus schimbării.¹²

⁵ Ioan Mihailescu, *Familia în societățile europene*, Editura Universității București, București, 1999, pp. 7-9.

⁶ Ibidem, p. 14.

⁷ Linda Hantrais (ed.), *Family policy matters. Responding to family change in Europe*, The Policy Press, Bristol, 2004, p. 131.

⁸ Pentru o analiză istorică a evoluției raportului dintre familie și stat vezi: Brent Waters, *The family in Christian Social and Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

⁹ Raluca Popescu, *Introducere în sociologia familiei. Familia românească în societatea contemporană*, p. 35.

¹⁰ Ioan Mihailescu, *Familia în societățile europene*.

¹¹ Petru Iluț, *Sociopsihologia și antropologia familiei*, Collegium, Polirom, Cluj-Napoca, 2005, p. 19.

¹² Linda Hantrais (ed.), *Family policy matters. Responding to family change in Europe*, p. 64.

În continuarea lucrării vom încerca să distingem elementele fundamentale ale familiei creștine, acelea care în ciuda dinamicii societății oferă suportul păstrării ei în mod autentic.

Insuficiența argumentelor finaliste și sacralitatea căsniciei

Finalitatea obiectivă a căsătoriei, adică procreația și cea subiectivă, adică comunitatea conjugală, nu sunt suficiente pentru a defini sensul și necesitatea căsătoriei, spune Evdokimov, scrierile ortodoxe, plasând scopul vieții conjugale în soții însăși,¹³ adică în destinul antropologic al omului care este desăvârșirea. În *Taina iubirii*, Evdokimov atrage atenția asupra riscurilor generate dintr-o motivare incompletă a căsătoriei în general și a celei creștine în special. El arată că „învățătura creștină curentă despre căsătorie s-a clădit pe o filozofie finalistă. Influențele subiacente budismului hindus, dualismului persan, maniheismului, gnosticismului se potriveau cu filozofia antichității care nega existența femeii ca personă. Pentru Aristotel numai masculinul era măsura tuturor lucrurilor, om prin excelență”¹⁴. Această perspectivă se continuă apoi cu Augustin (care rezumă scopul căsătoriei: procreație, fidelitate, și pe locul trei sacramentul), se regăsește în Codul Dreptului canonic al Bisericii Romane (103) care spune că scopul prim al căsătoriei este procreația și educarea copiilor, restul fiind subordonat acestui scop, și la Toma d Aquino (procreația e esențială în căsătorie). Cred că suntem în asentimul lui Evdokimov când mărturisește că „această teologie nu ni se pare că ar exprima într-un mod prea fericit esența căsătoriei creștine”.¹⁵ Bineînțeles că nu putem nega aceste argumente de ordin biologic ale căsătoriei, iar legăturile naturale nu sunt anulate „însă încetează de a mai fi legate de exclusivitatea determinismului biologic, care reconfortează individualitățile... Ea nu mai este imediatitatea relației dependenței universale, nici exclusivitatea supusă legii legăturii biologice”¹⁶.

Acum începe să se întrevadă chintesența fundamentelor antropologice ale căsătoriei creștine autentice, care depășește acest nivel al biologicului și are în vedere un alt destin, acela al mântuirii. În *Libertatea moralei*, Yannaras intuiește pericolul la care este supusă adevărata înțelegere a căsătoriei astăzi, adică drept „adăugire religioasă la viața naturală a individului”. Acest tip de înțelegere este însă unul neortodox, căci taina căsătoriei nu este nicidecum „binecuvântarea solemnă a legăturii amoroase naturale, ca o valorizare religioasă a instituției obișnuite a familiei”, ci din contră, ea este „un eveniment care eliberează viața de necesitatea naturală: ea transfigurează existența făcând din ea un ipostas de alteritate și de libertate personală”.¹⁷ Astfel căsătoria și viața de familie nu mai poate fi văzută ca o problemă etică, ci una ontologică. Fără sfințenie căsătoria nu rămâne decât o chestiune sociologică, ce ține de ritmul natural al vieții, spune Evdokimov.¹⁸ Asumarea acestei sacralități oferă familiei creștine acea structură ce indiferent de mutațiile sociale, culturale, economice, rămâne în continuare o familie creștină și nu doar un model istoric primat, încadrat și bine delimitat.

¹³ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, traducere de Gabriela Moldoveanu, II, Christiana, București, 1999, p. 131.

¹⁴ Ibidem, p. 22.

¹⁵ Ibidem, pp. 22-23.

¹⁶ Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, traducere de Mihai Cantuniari, Anastasia, București, 2002, p. 172.

¹⁷ Ibidem, p. 164.

¹⁸ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, p. 323.

Pericolul la care este supusă azi familia creștină este tocmai înțelegerea căsătoriei doar ca un moment de „validare” a unei relații naturale. „Finalitățile convenționale ale utilitarismului social despoaie adesea Căsătoria eclezială de conținutul ei sacramental”, spune Yannaras, arătând că la această înstrăinare între căsătorie și taină a participat indirect și Biserica prin faptul că mariajul s-a înstrăinat de Euharistie.¹⁹

Modelul familiei creștine a fost expus și „falselor mituri”, așa cum Evdokimov numește strecurarea în teologie a concepțiilor despre femeie. Incapacitatea femeii de a se ridica la nivelul bărbatului (Augustin și Toma) și inferioritatea ei prin natură, precum și amestecarea actului conjugal întotdeauna cu păcatul original, ce are drept consecință înțelegerea căsătoriei drept „paliativ al concupiscentei”, o „concesie făcută naturii” blochează mariajul în planul fiziologic. „Din acest aspect negativ și prohibitiv va izbucni fatalmente obsesia sexualității.”²⁰

A vedea căsătoria și familia un mod de perpetuare a speciei, sau plăcere carnală reprezintă o diminuare demnității umane. Consecința acestui „pesimism antropologic” augustinian, cum îl numește Evdokimov, și permanenta umbră a păcatului care însoțește ideea de căsătorie are drept consecință refuzul sacralității în protestantism. Ceremonia rămâne doar „o necesitate în vederea integrării cuplului în comunitatea credincioșilor”.²¹ Acesta este momentul în care distincția inițială dintre familie și familia creștină începe să devină evidentă. Odată cu dispariția sacralității intervine și expunerea la spiritul vremii și pierderea identității care fundamenta familia creștină.

Adevărata familie creștină trăiește o transfigurare a conviețuirii naturale în cuplu. „Încoronându-i pe proaspeții soți ca pe martori ai adevărului ei, Biserica adevărate că identifică <țelul> ultim al căsătoriei cu realizarea supremă a vieții ei, adică cu relațiile Împărăției, cu libertatea <eros>-ului personal eliberat de supunerea la necesitatea naturală” spune Yannaras.²² Iar într-o astfel de perspectivă toate acele mituri false despre care ne vorbește Evdokimov pălesc. Argumentul antropologic fundamental ce dă coerență familiei creștine este destinul omului și posibilitatea împlinirii lui în relația dintre bărbat și femeie, în lumina iubirii Treimice. Acest destin este destinul mântuirii.²³

Argumentele antropologice ale familiei

În volumul trei al *Teologiei dogmatice ortodoxe*, părintele Stăniloae surprinde acea componentă antropologică ortodoxă ce fundamentează familia creștină. El scoate în evidență „bipolaritatea omului” și „caracterul lui dialogal”, dar și complementaritatea conjugală ce se realizează în căsătorie. Unitatea deplină dintre bărbat și femeie, împlinită prin iubire este o formă de împlinire a destinului omului. „Căsătoria ca legătură naturală a fost slăbită și desfigurată în multe forme după cădere... Ea a pierdut prin aceasta harul legat de starea primordială. Totuși ea n-a fost desființată în esență. Căci nici natura umană n-a fost distrusă”.²⁴

¹⁹ Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 179.

²⁰ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, p. 25.

²¹ Ibidem, p. 27.

²² Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 174.

²³ Paul Evdokimov, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, p. 320.

²⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 182.

Numai împreună bărbatul și femeia împreună se realizează ca oameni deplini. Această ridicare „din ordinea naturii, în ordinea harului” o face Hristos la nunta din Cana.²⁵

Alteritatea persoanei, „determinată întotdeauna în relație” poate deveni absolută „numai ca o relație unică neasemănătoare și irepetabilă”. În *Persoană și eros*, Yannaras definește acest tip de relație, ce caracterizează familia creștină autentică, ca „mod de existență care se realizează ca relație și care nu se manifestă doar ca relație”.²⁶ Însă acest tip de existență este posibil doar în lumina harului. Sfințenia și de prezența lui Dumnezeu în familia creștină susține destinul de mântuire al omului. Căsătoria devine imagine a veacului ce va veni, căci ea coincide cu „maturizarea perfectă a iubirii conjugale într-o singură ființă, în realitatea preumană recapitulată în Hrisos”²⁷.

Însă aceste concepte scapă antropologiei și sociologiei atunci când se ocupă de tema familiei. Elucidarea relațiilor structurale ale familiei, relațiile de rudenie, rolurile membrilor, demografia, relația dintre familie și societate sunt printre temele acestor două discipline.²⁸ Ele nici nu își propun să depășească acest cadru *descriptiv*, însă a transpune această reducere la nivel cultural în forma unui relativism ce subminează orice fundament al familiei, este într-adevăr o provocare pentru teologie. Revenim la distincția de la care am pornit dintre familie și familie creștină. Așa cum am văzut argumentele naturale sau biologice în favoarea căsătoriei, a familiei și-au pierdut astăzi orice relevanță. „Falsele mituri” despre care vorbea Evdokimov au contribuit la o înțelegere defectuoasă a familiei. Fără o antropologie, înțeală drept concepție asupra omului, care integrează posibilitatea împlinirii destinului omului, adică mântuirea, în și prin familia creștină rămânem doar la conceptul de familie, care așa cum am văzut la începutul lucrării nici măcar nu mai necesită căsătoria, iar spiritul vremii va fi ultimul ce-și va spune cuvântul.

BIBLIOGRAFIE

- Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
- Evdokimov, Paul, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, traducere de Gabriela Moldoveanu, II, Christiana, București, 1999.
- Hantrais, Linda (ed.), *Family policy matters. Responding to family change in Europe*, The Policy Press, Bristol, 2004.
- Iluț, Petru, *Sociopsihologia și antropologia familiei*, Collegium, Polirom, Cluj-Napoca, 2005.
- Mihăilescu, Ioan, *Familia în societățile europene*, Editura Universității București, București, 1999.

²⁵ Ibidem, p. 184.

²⁶ Christos Yannaras, *Persoană și eros*, traducere de Zenaida Luca, Anastasia, București, 2000, p. 21.

²⁷ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

²⁸ Martine Senegal, *Historical anthropology of the family*, traducere de J.C. Whitehouse și Sarah Matthews, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

- Moxnes, Halvor (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, London and New York, 2003.
- Popescu, Raluca, *Introducere în sociologia familiei. Familia românească în societatea contemporană*, Polirom, București, 2009.
- Senegal, Martine, *Historical anthropology of the family*, traducere de J.C. Whitehouse și Sarah Matthews, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.
- Waters, Brent, *The family in Christian Social and Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, traducere de Mihai Cantuniari, Anastasia, București, 2002.
- Yannaras, Christos, *Persoană și eros*, traducere de Zenaida Luca, Anastasia, București, 2000.

CRITICA IMAGINII ȘI VALORIZAREA CUVÂNTULUI LA JACQUES ELLUL

PAUL SILADI*

ABSTRACT. *Critique of Image and the Valuation of Word at Jacques Ellul.* Jacques Ellul, a French philosopher and theologian, dedicates the book *La parole humiliée* to the topic of the word, the image and their relation. This paper makes an ample presentation of the theses of Ellul, who proves to be consistent in his religious beliefs by promoting an iconoclastic stance. Nevertheless, his arguments in favour of the word deserve a wider theological reception, even in Orthodox theology, than the one it enjoyed so far; his warnings with regard to the image's shortcomings should also be heeded. The word's connection with the person, the emphasis laid on freedom and critical judgement make Ellul relevant and provocative.

Keywords: *Jacques Ellul, La parole humiliée, The Humiliation of the Word, image, word, truth, reality.*

Introducere

Jacques Ellul (1912-1994) este unul dintre gânditorii proeminenți ai secolului XX, cu o operă vastă ce însumează 58 de cărți și mai bine de o mie de articole¹, totalizând mai mult 13 000 de pagini², care însă a rămas toată viața în umbră³, și cu care nici posteritatea se pare că nu este prea darnică. Sociolog, teolog, filosof, critic al marxismului Ellul a fost profesor de științe politice⁴ la Facultatea de Drept din Bordeaux.

Teologia pe care Jacques Ellul o practică este una imprimată de gândirea protestantă, sub chipul său calvinist, a confesiunii din care autorul face parte. Analizând rezultatele demersului ellulian de pe pozițiile teologiei ortodoxe disensiunile sunt multe și inevitabile. Valoarea demersului lui Ellul, din perspectiva teologiei ortodoxe, e dată de cugetarea sa onestă, incomodă, problematizatoare și vii, chiar dacă uneori extremistă, într-o lume comodă și complezentă ca cea pe care o locuim, și care în ultimul timp și-a dovedit constant permeabilitatea la ideologizare. Gândirea lui Ellul este descrisă de Frédéric Rognon drept o gândire în dialog, el fiind un autor care

* Doctor în Teologie, Universitatea Babeș-Bolyai, siladipaul@yahoo.com

¹ Pentru o bibliografie completa a lui J. Ellul vezi JOYCE MAIN HANKS, *Jacques Ellul: a comprehensive bibliography*, JAI Press, 1984; sau într-o formă actualizată JOYCE MAIN HANKS, *Jacques Ellul: an annotated bibliography of primary works*, JAI Press, Stamford, 2000.

² FREDERIC ROGNON, *Jacques Ellul, une pensée en dialogue* (= Le champ éthique), Labor et fides, Genève, 2007, p. 21.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ Kurt Sontheimer, *Vorwort*, în JACQUES ELLUL, *Von der Revolution zur Revolte* (= Hoffmann und Campe : Kritische Wissenschaft), Hoffmann und Campe, Hamburg, 1974.

mediază dialogul dintre convingerile sale creștine și contextul social modern, fără a ezita, însă, să abordeze, autorii care l-au precedat⁵. În ce măsură este însă posibil dialogul cu Ellul de pe o poziție asumată ca fiind a tradiției Ortodoxe? Din punctul meu de vedere, un asemenea dialog este teribil de greu de realizat. Ortodoxia beneficiază de *confortul Tradiției*. Iar într-un dialog de pe poziții divergente cu Jacques Ellul, problema care se pune este aceea a autorităților invocate, și prin urmare a criteriilor pentru discernerea adevărului. Scriptura singură se scufundă în marea hermeneuticii și nu poate fi criteriu unic. Trebuie identificate autoritățile interpretative. Rămânând, deci, fără criterii exterioare, rațiunea comună devine unicul argument. Fără tradiția mistică, duhovnicească și hermeneutică totul se relativizează din pricina egocentrismului, care introduce tendința continuă spre diviziune și deci risipire. Chiar în condițiile unei permanente porniri raționale înspre unitate.

În continuare nu vom aborda niciuna din marile teme ale gândirii lui Jacques Ellul, ci un subiect, căruia îi este dedicată o singură lucrare *La parole humiliée*⁶, despre situația cuvântului în contemporaneitate și raportul acestuia cu imaginea, într-o societate dominată de cultura vizuală mass-media. Dacă asemănăm cugetarea lui Ellul cu un munte cu doi versanți, unul sociologic și unul teologic, așa cum face Rognon, atunci studiul pe care urmează să îl analizăm face trecerea și conexiunea celor doi⁷. Datorită însă faptului că problematică raportului dintre cuvânt și imagine a fost o preocupare de lungă durată a lui J. Ellul, idei pe această temă vom găsi și în alte lucrări ale sale, pe care le vom menționa la momentul potrivit.

Văzul și auzul

Demersul, declarat iconoclast al lui Ellul, pornește de la analiza modului în care funcționează auzul și văzul în „economia” cunoașterii umane, precizând de la bun început că este necesar un echilibru al celor două surse ale percepției⁸, chiar dacă, sau poate tocmai pentru că, așa cum observă Rognon, „a vedea și a auzi sunt două operațiuni rigurose opuse”⁹. Opoziția lor constă pe de o parte în raportarea la spațiu și la timp, iar pe de altă parte la adevăr și realitate.¹⁰ În privința spațiului și a timpului lucrurile pot fi destul de ușor înțelese. Cuvântul nu este spațial, în vreme ce imaginea este. Imaginea nu se caracterizează (decât poate în mod excepțional) prin succesivitate, domeniul temporalului aparținând prin excelență cuvântului.

Adevăr și realitate

Punctul nodal al analizei raportului cuvântului cu imaginea îl constituie deosebirea între adevăr și realitate¹¹. Dealtfel distincția aceasta este reluată și în lucrarea *Ce que je crois*, unde Ellul prezintă sintetic temele fundamentale ale gândirii sale: „Trebuie înțeles că atât unul cât și cealalt

⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶ JACQUES ELLUL, *La parole humiliée*, Seuil, Paris, 1981; Citările în acest studiu le vom face după traducerea engleză a lui Joyce Main Hanks, JACQUES ELLUL, *The humiliation of the word*, traducere de Joyce Main Hanks, Eerdmans, Grand Rapids Michigan, 1985.

⁷ ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 79.

⁸ ELLUL, *The Humiliation of the word*, p. 2.

⁹ ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 71.

¹⁰ ELLUL, *The Humiliation of the word*, p. 27.

¹¹ *Ibidem*.

(auzul și vederea, *n.m.*) sunt indispensabile, aparținând unor ordine diferite care nu se confundă, ci sunt complementare.”¹²

Vederii și auzului îi corespunde adevărul și realitatea, două domenii clar delimitate, a căror intersecție sau confundare nu se poate întâmpla fără consecințe. „Conform lui Ellul *realitatea* este ceea ce se poate constata, care mă înconjoară și pe care o pot percepe prin intermediul văzului. *Adevărul* este ceea ce se referă la destinația ultimă a omului și la sensul vieții, adică la semnificație și orientare. Adevărul este o întrebare permanent deschisă, pusă omului despre viața sa.”¹³

Distincția dintre adevăr și realitate pe care este, din perspectiva unei teologii ortodoxe consecvente este problematică, fiind unilaterală. Prin urmare, pe parcursul acestui studiu, de fiecare dată când se va face apel la această deosebire, se va face doar pentru a putea înțelege șirul argumentației ellulienne.

Cuvântul și adevărul

Cuvântul este legat doar de Adevăr, sau mai precis, de domeniul sau de categoria adevărului, în care se regăsește specificitatea cuvântului. Aici cuvântul deține exclusivitatea, ceea ce, evident, nu înseamnă că întotdeauna cuvântul este adevărat, falsul și eroarea aparțin și ele aceleiași categorii a adevărului¹⁴. Însă legătura dintre Cuvânt și Adevăr este de așa natură încât nimic nu poate fi cunoscut drept adevăr în afara limbii¹⁵. „Cuvântul devine fals când neagă relația sa cu adevărul [...] când pretinde că nu este decât o evocare a realității, de parcă ar fi o imagine.”¹⁶ Aceasta fiind, conform lui Ellul, situația cuvântului în zilele noastre, când s-a devalorizat pentru că a ajuns să exprime doar realitatea.

Cuvânt și persoană

Despre teologia lui Jacques Ellul am putea spune că are în centru conceptul de persoană și pe acela de libertate¹⁷, ceea ce nu se dezmințe nici în cazul analizei raportului cuvântului cu imaginea. Astfel, vorbind despre adevăr se precizează, de la bun început, că *problema* adevărului nu este totuna cu adevărul, pentru că nu este o problemă personală, ci este doar un joc intelectual¹⁸, astfel că iese din discuție. Vorbirea umană este intrinsec legată de persoană. Cuvântul este sunetul specific uman care ne diferențiază de celelalte ființe,¹⁹ iar omul este înainte de toate o ființă vorbitoare.²⁰ Cuvântul este echivalentul persoanei. „Lucrarea Cuvântului într-o persoană este arătată de Biblie și prin importanța care se dă numelui.” A da nume la ceva sau cuiva

¹² JACQUES ELLUL, *Ce que je crois*, Grasset, Paris, 1987, pp. 35-36.

¹³ ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 72.

¹⁴ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 28.

¹⁵ *Ibidem*, p. 42.

¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

¹⁷ A se vedea în acest sens lucrarea JACQUES ELLUL, *The ethics of freedom*, traducere de Geoffrey William Bromiley, Mowbrays, 1976; scriere apărută ulterior și în franceză cu titlul JACQUES ELLUL, *Ethique de la liberté*, Ed. Labor et Fides, Genève.

¹⁸ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 28.

¹⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁰ ELLUL, *Ce que je crois*, p. 35 Nu prezentăm aici poziția lui Ellul privind omul ca ființă vorbitoare pentru că ar fi o chestiune de noutate în lumea științifică, ci pentru a arăta accentul, greutatea pe care o așează Ellul asupra cuvântării în cadrul meditațiilor sale antropologice.

înseamnă înseamnă a-ți arăta superioaritatea asupra lui. Fc. 2, 19 Dumnezeu aduce animalele în fața lui Adam pentru ca acesta să le dea nume. În felul acesta Adam își arată libertatea față de Dumnezeu și superioaritatea față de restul creației.²¹

Din momentul în care a încercat cineva să separe cuvântul de persoana care îl rostește, cuvântul și-a pierdut relația cu adevărul și a devenit minciună²². Cuvântul rostit, chiar dacă este purtătorul unor gânduri geniale, trece și dispare dacă nu este auzit de cineva și recuperat. Datorită caracterului său evanescent, cuvântul demonstrează că este în mod fundamental *prezență*. El nu există independent, prin sine. Continuă să existe doar prin efectele asupra celui care l-a rostit și asupra celui care l-a receptat.²³

„Cuvântul trimite tot timpul dincolo de cuvânt. O frază detașată de vorbitor și de ascultător nu are nici un sens [...]. Altfel spus limbajul nu este nicicând neutru, nu este un lucru ce poate fi analizat obiectiv. Depinde de întregul ansamblu de persoane care participă la dialog și este inseparabil de acesta.”²⁴

Conexă problemei cuvântului în raport cu persoana este libertatea. Limba menține libertatea persoanei fiind neintruzivă,²⁵ datorită faptului că orice act de vorbire presupune fie acceptarea fie respingerea lui. În felul acesta cuvântul impune ascultătorului un act de alegere, deci de libertate. „Limba implică totdeauna exercițiul libertății,” este un semn care dă mărturia libertății mele și cheamă la libertate și cealaltă persoană.²⁶

Un capitol special al relației cuvântului cu persoana, îl constituie cuvântul mediat de tehnică. „Când se folosesc difuzoare și ceilalți sunt zdrobiți de echipamentul puternic sau când televiziunea difuzează discursuri, cuvântul nu mai este implicat, din moment ce dialogul nu mai este posibil. În astfel de cazuri avem de-a face cu mașini care folosesc limbajul ca o modalitate de a se afirma. Puterea lor este amplificată, dar limba este redusă la o serie de sunete inutile, care inspiră doar reflexe și instincte animalice.”²⁷

Cuvântul și judecata critică

Doar cuvântul, din moment ce este în același timp instrument, agent și *locus* al confruntării dintre adevăr și fals, poate fi agentul și locul diferențierilor și al criticii, prin urmare conduce la judecată. Critica este, pentru Ellul, domeniul preferat al cuvântului. În relația sa cu imaginile, cuvântul este chemat să le critice, nu în sensul de a le acuza, ci în sensul separării și discernerii adevărului de fals. Aceasta este una dintre cele mai nobile funcții ale cuvântului²⁸. Doar utilizând limba cineva poate învăța să ia decizii etice. Acestea sunt rezultatul alegerilor pe

²¹ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 52 Ulterior tema lui Adam dând nume animalelor este reluată (vezi p. 66). Conform lui Ellul, Adam este cel care numește, alege un cuvânt, după bunul său plac, care se potrivește pentru a desemna un animal sau orice alt lucru. Este interesant de observat cum același episod biblic este tâlcuit de Paul Evdokimov în mod cu totul altfel. Adam, spune acesta, nu inventează nimic, ci rostește acel „logos spermaticos” al fiecărui lucru, dovedind simultan transparența lumii față de el, și cunoașterea sa.

²² *Ibidem*, p. 33.

²³ *Ibidem*, p. 15.

²⁴ ELLUL, *Ce que je crois*, p. 40.

²⁵ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 23.

²⁶ *Ibidem*, p. 24.

²⁷ *Ibidem*, p. 23.

²⁸ *Ibidem*, p. 34.

care le facem cu gândirea critică, pe măsură ce criticăm situații sau pe noi înșine.²⁹

Tema legăturii dintre cuvânt și judecata critică nu este părăsită cu prea multă ușurință de Jacques Ellul. O regăsim și atunci când este adusă în discuției problema televiziunii și a modului în care aceasta acționează. Una dintre primele victime ale asocierii dintre cuvânt și imagine în ceea ce se numește audio-vizual este tocmai facultatea de judecată critică pe care altminteri cuvântul o întreține în mod natural. „Discursul vorbit implică în mod necesar nu doar alternanța dintre plin și gol, dar creează o distanță între vorbitor și ascultător. Cuvântul deschide spații care să fie descoperite și prin asta este o forță critică. Trezește simțul critic și dezvoltă criticismul. Cuvântul joacă acest rol atâta timp cât nu este transformat în imagine și încorporat unui sistem vizual; cât timp nu este degradat pentru a lua parte la liturghi spectacolului. Înălțuit umilitor la carul trimfător, certifică victoria imaginii, cuvântul se reduce la zgomot.”³⁰

Ambiguitatea cuvântului

Unul dintre aspectele fundamentale ale cuvântului este caracterul conotațional al acestuia. Un semn dintr-un limbaj uman nu corespunde strict unui lucru. Un cuvânt invocă ecouri, sentimente îngemănate cu gânduri, logică amestecată cu irraționalitate, cauze care nu duc nicăieri și chemări lipsite de coordonare.³¹ Limba este nesigură, comunică informații, dar de asemenea un întreg univers fluid, fără conținut sau cadru, nepretențios și plin de complexitatea și bogăția lucrurilor rămase necomunicate în relație. Ceea ce este nespus joacă un rol important în limbaj. Mai exact, ceea ce este spus ascunde uneori ceea ce ar putea fi spus, și pe de altă parte uneori descoperă ceea ce nu este spus. Limba nu aparține niciodată ordii lucrurilor evidente. Este o mișcare continuă între a ascunde și a descoperi. Limba există doar pentru și în virtutea acestei relații. Avem nevoie simultan de similitudini și diferențe pentru ca dialogul să fie posibil. Pentru a comunica, pentru a întreține dialogul, trebuie pe de o parte să existe identitatea codului și diferența persoanelor. Fără acestea două nu este nici limbă și nici dialog.³²

„Vorbirea umple golul infinit care se găsește între noi. Dar diferența nu este niciodată anulată. Discursul începe din nou și din nou din cauză că distanța dintre noi rămâne... Cuvântul este continuat și repetat pentru că nu este niciodată pe deplin explicit sau traducerea exactă a ceea ce am de spus [...] Limba este cuvânt. Cuvântul conține neclarități. Un halou mai bogat și mai puțin precis decât informația.”³³ Discursul este ambiguu și adesea ambivalent. Dar chiar neclaritatea

²⁹ *Ibidem*, p. 35.

³⁰ *Ibidem*, p. 143.

³¹ *Ibidem*, p. 3.

³² *Ibidem*, p. 16.

³³ *Ibidem*, p. 17 Pentru a dovedi importanța caracterului conotațional al cuvântului, Ellul urmărește conexiunile pe care se fac în mintea lui în clipa în care aude un cuvânt dintre cele mai uzuale, pâine: „Într-un mod tainic invocă imagini care formează un curcubeu orbitor, o multitudine de ecouri. Când este pronunțat cuvântul pâine, nu pot să nu mă gândesc la milioanele de oameni cărora le lipsește. Nu pot evita imaginea unui brutar, prieten de-al meu, și amintirea ocupației naziste când pâinea era atât de puțină și de rea. Îmi vine în minte slujba euharistică: frângerea pâinii la Cina cea de Taină și imaginea lui Iisus, atât prezent cât și necunoscut. Trec apoi repede la lecțiile de morală pe care le-am primit când eram copil, anume că este o crimă să arunci o bucată de pâine, pentru că este sfântă. De acolo ajung la risipa enormă, incredibilă din societatea noastră. Risipim mult mai multe, nu doar pâine, dar aceasta rămâne simbolul negativ al modului nostru consumist de a fi. Mă invadează apoi amintirile: pâinea caldă și rumenă din copilărie. Pâinea promisă a vieții, care va sătura deplin foamea. Și faptul că nu trăim doar prin pâine.”

aceasta a cuvintelor este izvorul bogăției. Neclaritatea semnificației și ambiguitatea limbii inspiră creativitatea. Există o poezie a limbii la fel cum există o poezie a relației.³⁴

„Prin ambiguitatea sa, care este o parte esențială, limba lasă ascultătorului limitele libertății neatinsă.”³⁵ „Singur ne-spusul nu zice nimic. Dar începe să fie plin de sens dacă este un ne-spus în raport cu un cuvânt zis. Și tot ce acest cuvânt omite, ascunde, evită, subînțelege îmbogățește dialogul și îl face uman. Marginile joacă același rol – pentru a avea margini e nevoie de text. În aceste margini pe care discursul le lasă libere devin posibile toate glosele, adăugirile și interpretările.”³⁶

Mai mult decât existența marginilor alături de discurs, Ellul arată faptul că niciodată cuvintele în sine nu constituie un întreg, ci ele se întregesc în fraze și în succesiuni logice, în vreme ce imaginile fiecare imagine este un întreg, o totalitate.³⁷

Cuvântul și scrisul

O relație specială are cuvântul cu scrisul, care îl așează oarecum la jumătatea drumului dintre cuvântul rostit și imagine, devenind obiect. Odată scris cuvântul încetează să mai fie discurs. Și chiar în această formă rămâne în aceeași relație cu temporalitatea ca și când este rostit. Cuvântul scris necesită timp pentru a fi descifrat, înțeles și asumat. O privire de ansamblu nu este suficientă. Vederea are nevoi de timp când are de-a face cu cuvinte.³⁸

Scrisul, la fel ca înregistrarea unui discurs înseamnă mutarea lui din categoria temporalului în cea a spațialului. Aceste procese făcând imposibil dialogul. Cuvântul nu mai este el însuși ci a devenit o altă lume. Dar, chiar și în această formă, limba menține câteva dintre caracteristicile ei fundamentale: este succesivă, deși încadrată spațial obligă cititorul sau ascultătorul să accepte legea temporalității. Cuvântul, chiar, imobilizat este legat de adevăr și doar de adevăr. Fiind scris nu și-a schimbat ținta, semnificația sau intenția. Este doar diluat, slăbit și nu mai este dublat de persoană ca întreg. Prin fixare și obiectizare are loc o artificializare. Adevărul este redus la semne vizuale care nu înseamnă nimic în ele însele. Semnele au devenit în întregime convenționale, și întrebarea pe care și-o pune Ellul în această situație este dacă nu cumva convenționalitatea aceasta a semnelor cu care avem de-a face se transferă și asupra adevărului pe care ele îl mediază. Adevărul a devenit atât abstract cât și obiectiv. Nu mai determină pe nimeni înspre nimic. Martirii nu își dau viața pentru pagini scrise, ci pentru cuvinte rostite de oameni. Tocmai pentru că cuvintele scrise subzistă și persistă nu sunt altceva decât semne anonime. Pentru că zboară cuvintele sunt vii și pline de semnificație, constată Jacques Ellul.³⁹

Imaginea și realitatea

Dacă în cazul cuvântului avem de-a face cu o relație intimă cu adevărul, în calitate de unică manieră de expresia și de căutare a acestuia, în viziunea lui Ellul, imaginea aparține exclusiv

³⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁵ *Ibidem*, p. 23.

³⁶ ELLUL, *Ce que je crois*, p. 40.

³⁷ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 42.

³⁸ *Ibidem*, p. 15.

³⁹ *Ibidem*, pp. 44-46.

categoriei realității. Imaginea, deși este un instrument admirabil pentru înțelegerea realității⁴⁰, ea nu poate comunica nimic ce ține de ordinea adevărului. În tot ce ține de domeniul spiritual, de sentiment, imaginea se bazează pe formă, ratând tot ce înseamnă conținut (sentimente, credință) și în comparație cu cuvântul nu poate sugera decât lipsă de seriozitate. Exemplul utilizat în acest sens de Jacques Ellul este unul deosebit de sugestiv. „O imagine poate fi folosită spre a ilustra pentru noi istoria Bisericii, dar niciodată nu va putea să ne spună ce este Biserica. Nici chiar prin aluzie, o imagine nu ne poate face să sesizăm viața adâncă, adevărată a Bisericii – trupul lui Hristos, spre exemplu. Imaginea nu poate nici măcar să exprime biserica văzută, cu excepția actelor externe și formelor stereotipice, care totdeauna sunt expresii false ale Bisericii văzute. O imagine poate reprezenta minunile, dar minunile înregistrate, după ce acestea au avut loc, iar harul s-a îndepărtat. Imaginea nu poate pătrunde până în locul sfânt în care Cuvântul proclamă că o persoană a devenit o nouă creatură. Minunea este expresia unei astfel de creații din nou.”

Nici o imagine nu este capabilă să comunice adevărul. Asta explică în parte de ce toate filmele „spirituale” sunt eșecuri. Adevărul tine să dispară în spatele machiajului și a luminilor. Cu cât calitatea unui film sporește, cu atât mai insensibil este spectatorul la ceea ce ar trebui să fie exprimat. Datorită acestei relații exclusive a imaginii cu realitatea se poate lesne înțelege de ce imaginile s-au dezvoltat atât de mult în ultimul timp⁴¹, când incertitudinea a făcut ca diferența dintre adevăr și realitate să pălească, aceasta din urmă absolutizându-se.

Concretul imaginii

Imaginea, spre deosebire de cuvânt, nu este ambiguă, este coerentă, credibilă și inclusivă, dar lipsită de semnificație. Poate fi însă interpretată, în funcție de cultură, educație sau de intervenția unei alte dimensiuni. Interpretarea, și chiar maniera în care o imagine trebuie privită, se învață. Imaginea este clară, dar această claritate nu implică certitudine și înțelegere. Siguranța se limitează la realitatea percepută direct, pe care simțurile o descoperă. Nimic dincolo de asta. În continuare, deciziile privind realitatea percepută sunt rodul educației. Cu toate acestea, ceea ce percepem într-o atare manieră limitată este realitatea în care trebuie să trăim. Indiferent cât de lipsită de semnificație este, imaginea vizuală este întotdeauna riguroasă, imperativă și ireversibilă.⁴² O imagine este explozivă doar dacă spectatorul știe ce reprezintă și dacă este luată drept ceea ce este: o reprezentare fidelă a realității. O imagine devine fals și iluzie de îndată ce încearcă cineva să vadă adevărul în ea.

Și în cazul imaginilor apare aceeași problema, ca și în cazul cuvântului, a medierii tehnologice. În societatea noastră imaginile sunt totdeauna produsul tehnicilor mecanice. Tehnica este cu adevărat un intermediar, din moment ce universul imaginilor este realizat prin tehnică. Ceea ce este echivalent cu a zice că ne găsim în prezența unei lumi artificiale, creată de o forță exerioară cu mijloace artificiale.⁴³

⁴⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁴¹ *Ibidem*, p. 30.

⁴² *Ibidem*, p. 8.

⁴³ *Ibidem*, p. 31.

Imaginea în sine este dezamăgitoare, trece drept o realitate când de fapt este un artificiu; pretinde a fi adevărul unilateral, pe când de fapt nu este decât reflectarea a ceva ce nu poate fi adevăr.⁴⁴ Dacă, așa cum am văzut, cuvântul stimulează în condiții normale libertatea persoanei și judecata critică, imaginea tinde, dimpotrivă, să genereze conformitate, să ne facă să ne alăturăm unei tendințe colective.⁴⁵ La capătul acestei analize a relației dintre cuvânt și imagine în societatea contemporană, concluzia lui Ellul este probabil neașteptată: victoria automată a imaginii asupra cuvântului se datorează lenei intelectuale.⁴⁶

Cuvânt și imagine în creștinism

După ce aceste clarificări au fost făcute, Ellul trece la analiza situației în domeniul religios, sau mai concret, la relația dintre cuvânt și imagine în interiorul creștinismului, într-un timp care se caracterizează prin identificarea adevărului cu realitatea.⁴⁷ Capitolul dedicat acestei teme nu mai vorbește despre cuvânt și imagine, ci despre idoli și cuvânt⁴⁸. În acest capitol autorul nostru se dovedește cât se poate de fidel tradiției iconoclastului protestant, care, neagă nu doar posibilitatea reprezentării vizibile a lui Dumnezeu, ci merge chiar mai departe, afirmând imposibilitatea vederii lui Dumnezeu⁴⁹ ca experiență mistică.⁵⁰ Ca un calvinist fidel ce este, pentru Ellul e limpede: „Nu se pune problema problema să încerci a-l surprinde pe Dumnezeu prin vedere (ceea ce este echivalent cu a reduce adevărul la realitate), să pretinzi că ceea ce vede cineva poate fi Dumnezeu (în acest caz este transformată realitatea în adevăr) sau să faci o reprezentare a ceva ce ține de domeniul spiritual (ceea ce e totuna cu a consacra o religie, din moment ce totdeauna religiile au aparținut domeniului vizual).”⁵¹ În acest context, în care vizibilitatea lui Dumnezeu este negată și expulzată în zona idolatriei, cuvântul capătă autoritatea absolută, fiind considerat singurul canal al Revelației. Această afirmație însă este foarte ușor de demontat teologic, întreaga Scriptură, atât Vechiul cât și Noul Testament, abundând în dovezi ale faptului că descoperirea dumnezeiască s-a făcut prin „acte, cuvinte și imagini”, conform expresiei consacrate de părintele Dumitru Stăniloae.⁵²

Mai mult decât atât, cuvântului îi sunt atribuite calitățile și caracteristicile care în cadrul teologiei ortodoxe a icoanei aparțin imaginii. Pentru Ellul devalorizarea, fie ea cât de mică, a cuvântului înseamnă respingerea creștinismului și a întrupării.⁵³ Argumentația lui Ellul în această

⁴⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 48-111.

⁴⁹ Cea mai documentată și totuși succintă prezentare a problematicei vederii lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană, și apoi raportul acestei tradiții cu teologia scolastică, îi aparține teologului rus din exil Vladimir Lossky. Vezi VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Maria-Cornelia Oros, Deisis, Sibiu, 1995.

⁵⁰ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 50.

⁵¹ *Ibidem*, p. 72.

⁵² Vezi studiul „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” în DUMITRU STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, Anastasia, București, 2005, pp. 5-47.

⁵³ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 52.

direcție este ingenioasă. Cuvântul s-a făcut trup, această afirmație fundamentală a hristologiei creștine este interpretată de Ellul în felul următor: din moment ce Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat, vizibilul este exclus definitiv. Dumnezeu cel invizibil vine în calitate de cuvânt. Nu poate fi recunoscut prin văz.⁵⁴ Fundamentul icoanei este propriu-zis dinamitat în clipa în care evenimentul întrupării este interpretat în manieră antiiconică.

Semantică aceasta inversă este întâlnită foarte adesea pe parcursul tratatului despre umilirea cuvântului a lui J. Ellul. Spre exemplu episodul rugului aprins de pe muntele Horeb (Ieșire cap. 3) este interpretat de Ellul tot în sens iconoclast, pentru el ceea ce contează este nu vederea rugului aprins, ci auzirea cuvintelor.⁵⁵

Singurul moment în care vederea este creditată de Ellul, chiar dacă doar la nivel minim, este cel al întrupării istorice al Fiului lui Dumnezeu. Acesta este considerat de autorul nostru singurul moment din istoria lumii, când adevărul se unește cu realitatea, și implicit când văzul și auzul sunt simultan utilizabile pentru perceperea și cunoașterea lui Dumnezeu⁵⁶. Unirea aceasta este doar temporară. Când viața întrupată a lui Hristos se termină cele două categorii devin separate din nou.⁵⁷ Teologia ortodoxă, care întemeiază întreaga sa tradiție iconografică tocmai pe acest moment crucial al istoriei omenirii, anume Întruparea lui Hristos, este insensibilă la un asemenea argument. Dacă nimic fundamental nu s-ar fi schimbat odată cu Întruparea, chiar și la acest nivel al cuvântului și al imaginii, atunci, intrarea lui Dumnezeu în istorie nu a fost decât una fulgurantă, accidentală, fără urmări definitive. Pentru autorul nostru un argument în favoarea acestei viziuni sunt cuvintele adresate lui Toma „Fericiți cei care n-au văzut și au crezut”, care arată că după Înălțare realitatea se desparte din nou de adevăr.⁵⁸ Argumentele în acest sens ale lui Ellul țin de domeniul dialecticii între *deja* și *nu încă*. Întruparea a avut loc, văzul a fost restaurat, însă în deplinătatea apartenenței eshatologice⁵⁹. Până atunci însă imaginile nu pot să explice absolut nimic despre Dumnezeu⁶⁰.

În cadrul aceluiași capitol despre idoli și cuvânt este inclusă de Jacques Ellul și problematica teologiei icoanei⁶¹. Acest capitol aparține al teologiei ortodoxe este prezentat prin prisma viziunii lui Paul Evdokimov din lucrarea *Arta icoanei*⁶². Asumată incomplet și înțeleasă insuficient, teologia icoanei este repudiată de Ellul pe baza vechilor argumente puse în discuția în perioada marilor crize iconoclaste din istoria Bisericii, din secolele VIII-XIX⁶³.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 82-83.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 102-106.

⁶² PAUL EVDOKIMOV, *L'art de l'icône: théologie de la beauté*, Desclée, De Brouwer, 1970; Ediția românească; PAUL EVDOKIMOV, *Arta icoanei: o teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Meridiane, București, 1992.

⁶³ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 106 Dealtfel atașamentul său față de vechii iconoclaști este declarat fățis. În opinia lui Ellul, aceștia au avut dreptate, atât doar că au fost înfrânți la sinodul VII ecumenic.

Istoria recentă: exacerbarea imaginii și umilirea cuvântului

Modernitatea se caracterizează printr-o explozie a imaginilor, iar acest lucru este atât de evident încât nu mai are nevoie de nici o justificare⁶⁴. Posibilitățile tehnice sunt unul dintre promotorii principali ai imaginilor, iar dacă am văzut mai devreme rezultatul nefast al mariajului cuvântului cu tehnologia, cu siguranță că în cazul imaginilor lucrurile sunt și ele cât se poate de complicate. Pentru Jacques Ellul creșterea cantitativă a imaginilor este în sine un pericol, deoarece acestea, „datorită cantității pot opera modificări ale mentalului”⁶⁵.

Se poate constata că s-a produs o foarte bizară inversiune în raportul dintre cuvânt și imagine: dacă până în anii 1950-60 imaginile ilustrau un text, acum textul a devenit explicație a imaginilor. Iar plaga imaginilor asaltează conform lui Ellul și educația, unde s-a ajuns ca imaginile să nu mai ilustreze ceea ce este predat, ci să înlocuiască pur și simplu textul, cuvintele. Astfel încât orientarea către imagine devine trăsătura dominantă a civilizației⁶⁶. Acest lucru poate fi ilustrat foarte bine de ceea ce gânditorul francez numește „simptomul fotografului”. Anume preocuparea pentru captarea imaginii perfecte, care ajunge să împiedice asimilarea realității în ansamblu, totul se reducându-se la o experiență vizuală, limitată la cadrul oferit de obiect. Avem din nou un raport inversat, de această dată între aparatul de fotografiat și posesorul său uman, care, în modul cel mai absurd cu putință devine el anexa obiectului pe care îl posedă. Iar motorul acestei relații între om și aparat este obsesia pentru fixarea amintirilor până la cel mai mic detaliu. Preocuparea excesivă cu lucrurile ne semnificative, care nu au avut capacitatea de a produce trăiri adânci care să se înscrie definitiv în memorie.⁶⁷ „În criza modernă a identității imaginile sunt cele care ne dau certitudinea că existăm. Fotografiile ne asigură că avem un trecut; răsfoind un album cu fotografii dobândesc certitudinea că am trăit. Fotografiile devin substitutul pentru ceva viu, cum fac imaginile întotdeauna. Este eliminarea relației personale și existențiale cu lumea, izolarea noastră.”⁶⁸

Un alt aspect care marchează destinul imaginii în secolul XX este dimensiunea liturgică a paradelor militare. „Benito Mussolini a inaugurat noua liturghie totalitară, dar Hitler a devenit marele ei dirijor. Întregul ansamblu vizual conspiră să anihileze individualul și să îl integreze într-un întreg. Acesta include uriașe adunări orchestrate cu minuțiozitate (...) cu procesiuni și parade nesfârșite caracterizate prin mișcări foarte precis calculate. Aceste mari producții liturgice exprimă puterea (...) vizibilă. Și bineînțeles, din moment ce este din plin vizibilă puterea trebuie să fie și adevărată. Întreaga națiune a fost simbolizată, iar tot ce era exclus a fost redus la praf - ceva ce să ștergi de pe suprafața pământului sau să împrăștii în cele patru vânturi. (...) Imaginea reduce adevărul la realitate - sau mai precis, această realitate liturgică atotcuprinzătoare este cea care conferă oricărui cuvânt spectrul adevărului.”⁶⁹ Dar, chiar dacă aceste manifestări politice cu caracter liturgic au fost inițiate de regimurile totalitare de orientare fascistă, ele au fost din plin

⁶⁴ Jean-Luc Marion vorbește limpede despre faptul că „trăim în epoca audio-vizuală a istoriei. Și nimeni nu ezită să-i preciză o viață lungă, o împărăție de o mie de ani.” JEAN-LUC MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană - o privire fenomenologică*, traducere de Mihail Neamțu, Deisis, Sibiu, 2000, p. 80.

⁶⁵ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 115.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 117.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 122.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 123.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 125.

folosite și de regimurile comuniste. Ample demonstrații ale maselor care trebuiau să le dovedească puterea nu demonstau nimic altceva decât pasivitatea participanților. Aceasta este de exemplu situația comunismului chinez de după Revoluția Culturală inițiată de Mao.⁷⁰

În contextul asaltului complex al imaginilor discursurile și ziarele sunt ca niște mori de cuvinte cărora nimeni nu le mai da importanță. „Cine ar mai putea considera o carte o carte ca pe ceva decisiv și capabil să-i schimbe viața, când sunt atâtea cărți de felul ei? Și cuvântul unei persoane, îngropat sub avalanșa de cuvinte ale altora, nu mai are nici sens și nu poate nici acționa. Pentru că este difuzat la milioane de km, în milioane de exemplare cuvântul nu mai are importanță pentru nici un ascultător.”⁷¹ În cadrul acestor manifestări un rol foarte important îl are propaganda. Efectul ei asupra cuvintelor, din care îi provine și succesul, este că limba își pierde semnificația, păstrându-și doar puterea de a incita și declanșa: „cuvântul devine mai mult sunet, pură excitație nervoasă la care oamenii răspund din reflex, sau din cauza presiunii de grup.”⁷²

Dacă, așa cum artătam mai devreme, Ellul sesizează ca avalanșa de imagini este capabilă să creeze un univers nou și să modeleze mentalul și conștiințele, în cazul cuvintelor multiplicarea lor excesivă are un efect invers: le golește de conținut și de valoare.⁷³

În universul imaginilor create și propagate artificial accesul la realitate este blocat printr-o realitate substitutivă care se interpune,⁷⁴ iar pretextul sub care este așezată această intruziune este unul foarte drag oamenilor recent: utilitatea.⁷⁵

Media modernă este supusă conceptului de audio-vizual, concept care este aspru criticat de Ellul. Pentru el abordarea audio-vizuală încorporează cuvântul în avalanșa imaginilor, făcându-l inutil și gol.⁷⁶ În televiziune adesea cuvântul este redus la un simplu fundal sonor pentru imaginile în mișcare, iar acest fapt este considerat mai grav „decât liniștea sau absența limbii. Reprezintă devalorizarea oricărei semnificații pe care cuvântul ar putea-o avea.”⁷⁷ În acest context este pus la mare cinste obiceiul de a vorbi fără a spune nimic, care macină lumea ca un cancer.⁷⁸

Devalorizarea cuvântului este produsă de ruptura dintre cuvânt și persoana care îl rostește, iar „dacă o persoană nu se găsește în spatele cuvintelor, atunci acestea nu sunt decât zgomot.”⁷⁹

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 125-126.

⁷¹ *Ibidem*, p. 127.

⁷² ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 127; Ellul s-a oprit cu foarte mult interes asupra mecanismelor propagandei, pe care în lucrarea citată le abordează doar fugitiv, în schimb exclusiv acestei teme a dedicat studiul JACQUES ELLUL, *Propaganda*, Knopf, New York, 1965.

⁷³ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 127.

⁷⁴ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 128; Vezi însă și studiul lui Jean-Luc Marion „Orbul la Scăldătoare Siloam” care tratează în mod expres tema divorțului dintre imaginea (cu precădere televizuală) și orice original de la care să se revendice. MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană - o privire fenomenologică*, p. 80 ș.u.

⁷⁵ Întregul context este prezentat la ELLUL, *The humiliation of the word*, pp. 127-138.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 144.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 149.

⁷⁸ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 155; Vezi însă în acest sens și excelentul eseu al părintelui Ioan Bizău „Limbaj și ideologie” în IOAN BIZĂU, *Liturgie și teologie* (= Liturgica), Patmos, Cluj-Napoca, 2009, pp. 296-302.

⁷⁹ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 157.

„Când cuvântul este golit de sine devine slogan la discreția unei structuri oarecare. Devine propagandă și slujește falsității (care depinde de legătura dintre ființă și cuvânt). În felul acesta cuvântul devine slujitorul unei doctrine oarecare, din moment ce orice doctrină politică, în sine este la fel de bună ca oricare alta. Cuvântul anonim nu are nume și prin urmare nu este într-adevăr cuvânt (cuvântul poate fi prostituat oricum). Nimeni nu l-a rostit. Se răspândește asemenea unui lichid peste întreaga lume, fără să aibă un punct de referință. Toată discuția despre semne (semnificat și semnificant, referent și conotații) este vorbărie deșartă când nu mai există cuvântul. Aceasta este vina celor care vorbesc.”⁸⁰

Următorul pas în degradarea cuvântului, după ce s-a produs ruptura pomenită între cuvânt și persoana care îl rostește, iar cuvântul depersonalizându-se s-a golit de sens, îl constituie supunerea limbii la nevoile computerelor.⁸¹ Iar acest lucru nu este câtuși de puțin un accident, ci la sfârșitul secolului XX a căpătat valoare de proiect. „Criteriul cunoașterii în postmodernism este translabilitatea în ei în limbajul computerelor” scrie Ernst Behler⁸² pe urmele lui Jean-Francois Lyotard⁸³.

Conflictul religios dintre cuvânt și imagine

Conflictul religios dintre cuvânt și imagine, mai mult sau mai puțin îndreptățit, este prezentat de Jacques Ellul ca o critică adresată în principal Bisericii Romano-Catolice, fără însă ca Biserica ortodoxă să fie cu totul pierdută din vedere. Iată care este perspectiva autorului nostru:

Bisericile sunt copleșite de imagini. Nevoia de imagini a Bisericii este nevoia de evidență și de eficiență. Arta vizuală „îndeplinește un act profetic, împăcând vederea cu cuvântul”, însă actul aceste este doar unul profetic, el împlinindu-se abia la sfârșitul timpului. Abundența imaginilor, frumusețea ceremoniilor, triumful vizual al liturghiei, simbolismul pur vizual, toate acestea sunt sursa principală a erorilor medievale și mai târziu a Bisericii Catolice și a celei ortodoxe.⁸⁴

Imaginea este legată de putere și de dorința de puterea a Bisericii (cel puțin în cazul celei catolice). Instituționalizarea și vizualizarea, cele două se susțin reciproc. Cuvântul este cântat și devine liturgic, cuvântul într-o limbă neînțeleasă subzistă doar ca element al spectacolului. Nu mai este un cuvânt care poate fi înțeles⁸⁵. Cuvântul este exclus și înlocuit de gesturi liturgice, culori, schimbarea veșmintelor, incantații și litanii.⁸⁶ Nu întâmplător, afirmă Ellul, marea popularitate a morții lui Dumnezeu s-a născut în lumea imaginilor: imposibilitatea de a-l reprezenta vizual pe

⁸⁰ *Ibidem*, p. 158.

⁸¹ *Ibidem*, p. 161.

⁸² ERNST BEHLER, *Irony and the discourse of modernity*, University of Washington Press, Seattle, 1990, pp. 10-11.

⁸³ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condition postmoderne, raport sur le savoir* (= Collection "critique".), Ed. de Minuit, Paris, 1979, p. 23.

⁸⁴ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 184.

⁸⁵ Din păcate uneori chiar se urmărea transformarea cuvintelor în sunete neinteligibile. Din fericire, cel puțin pentru Biserica Ortodoxă, astfel de cazuri sunt izolate, iar menționarea lor aici este făcută cu titlul de excepție, și nicidecum regulă. Vezi în acest sens cazul relatat de prof. Felmy în KARL CHRISTIAN FELMY, „Uzul rațiunii și viața din Sfânta Liturghie”, *Tabor* 1 (aprilie 2010), traducere de Paul Siladi.

⁸⁶ ELLUL, *The humiliation of the word*, pp. 189-190.

Dumnezeu duce, în zilele noastre, în mod inevitabil la imposibilitatea existenței Sale.⁸⁷

Biserica urmează tendința sociologică. „Cu toții realizează programe de televiziune, noi de ce nu am face la fel ca toată lumea? Acesta este începutul și sfârșitul creștinismului modern”, afirmă pe un ton apocaliptic Ellul. „Oamenii nu mai înțeleg vocabularul creștin, trebuie deci schimbat. Acest lucru este simultan adevărat și fals. Problema, care este mult mai serioasă, depășește chestiunea strictă a vocabularului, alegera altor cuvinte nu poate schimba situația. Ceea ce oamenii nu înțeleg nu sunt anumite cuvinte, ci cuvântul în sine, indiferent de context (doar dacă nu a fost transformat într-un simplu stimul nervos în cadrul propagandei). Poți înnoi vocabularul cât vrei, dar tot nu vei fi mai bine înțeles din cauza felului de a gândi, valorii cuvântului, faptului că nu există încredere în cuvântul unei persoane, toate acestea trebuie luate în discuție.”⁸⁸

Criticile pe care gânditorul francez le aduce utilizării imaginilor în Biserică nu sunt total lipsite de teme. Asocierea Bisericii Ortodoxe cu cea Catolică în problema imaginilor nu este un tocmai inspirată, datorită diferențelor mari în ceea ce privește înțelegerea imaginii⁸⁹. Onestitatea și acuitatea critică lui Jacques Ellul fac ca textele sale să nu fie prea ușor trecute cu vederea, chiar dacă uneori se înșeală.

Din nou despre vedere, observații critice

Iar când vine vorba despre înțelegerea vederii conform mărturiilor scripturistice exagerările devin evidente și inacceptabile. Textele biblice care au în centru chestiunea vederii sunt înțelese într-o grilă prestabilită, care forțează sensurile de dragul conformității. Iată câteva exemple în acest sens.

Relatând episodul întâlnirii de la râul Iordan dintre Iisus și Ioan Botezătorul, interpretarea faptului este una exclusiv imaginară. După Ellul în Evanghelia după Ioan avem o discrepanță între ceea ce este văzut și ceea ce se spune despre ceea ce este văzut. Dacă Evanghelistul Ioan scrie: *Am văzut Duhul coborându-se ca un porumbel* (In 1,32). Jacques Ellul înțelege „Nimeni nu a văzut asta: Dumnezeu este invizibil, iar cerul din care vine Duhul Sfânt nu este atmosfera, ci este cerul invizibil. *Ca un porumbel* înseamnă că nu era un porumbel. Vederea nu este vedere. De fapt Ioan nu a văzut nimic.”⁹⁰ În cazul altor texte din aceeași evanghelie care pun problema legăturii dintre credință și vedere cum ar fi In 1, 32; In 1, 34; In 3, 11; In 19, 35 este păstrată aceeași linie de interpretare. „Vederea nu autorizează mărturia și nici nu o provoacă.” Insistența lui Ioan asupra vederii se datorează faptului că vederea este cea care dă certitudinea. „O persoană poate da mărturie doar când este absolut sigură, dincolo de orice îndoială... vederea este cea care dă o astfel de certitudine privind realitatea. Din acest motiv Ioan face referire la vedere. Pe de o parte *stim că ceea ce spunem este adevărat*, dar ca mărturie această cunoaștere bazată pe cuvânt nu contează; ceea ce contează este certitudinea vizuală metaforică: *Suntem siguri ca și când am fi văzut cu ochii noștri. Bazându-ne pe aceasta putem da mărturie.*”⁹¹ Deși întrucâtva ingenioase astfel de interpretări nu sunt în stare să convingă, și nu vom mai insista asupra lor.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 198.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 201.

⁸⁹ Vezi prezentarea schematică a diferențelor dintre cele trei mari confesiuni creștine în chestiunea imaginii realizată onest de un iconoclas calvinist J. Cottin JEROME COTTIN, *Le regard de la parole : une théologie protestante de l'image.*, Labor et Fides, Genève, 1994, p. 164.

⁹⁰ ELLUL, *The humiliation of the word*, p. 244.

⁹¹ *Ibidem*, p. 247.

Porunca iconoclasmului

Partea finală a amplului eseu care deplânge umilirea cuvântului al lui Jacques Ellul conține o serie de îndemnuri așezate sub numele generic: „porunca iconoclasmului”. În cea mai mare parte cele patru puncte ale acestei „porunci” sunt raționale și demne de luat în considerare *cum grano salis*.

1. „Porunca iconoclasmului trebuie în primul rând să atace audiovizualul, la a cărui minciună suntem expuși. Trebuie să avertizăm asupra marelui pericol al acestuia. Când cuvântul este integrat unei serii rigide de imagini, ne imobilizează în același timp privirea asupra mișcării și auzul la explicații, ceea ce implică întregul câmp al percepției noastre la o participare pasivă. Dezacordul este anulat – acel dezacord care a produs prin contradicție reflecția privind situațiile individualizate de către subiectul „gânditor”. Cuvântul nu mai evocă nimic. Dimpotrivă el devine o forță de reducere din moment ce este redus la câmpul realității afișate, fictive și simulate.”⁹² „Trebuie spulberată iluzia imaginii ca adevăr prin refuzul obstinat de a crede „evidenței”, refuzând a fi iluzionat de statistici, grafice sau produse ale computerelor. Doar un cuvânt care nu este cuvânt poate declara că „un computer spune...”. Computerul nu trebuie în nici un caz acceptat drept rațiune ultimă.”⁹³ „Iconoclasmul nostru trebuie să atace orice scientism abuziv, orice încercă să se dea drept adevăr, cu excepția cuvântului caracterizat prin clar-obscur și ezitare. Acesta este plin de semnificație, evocator și provocator.”⁹⁴ „Cu siguranță iconoclasmul nostru nu trebuie să se îndrepte împotriva imaginilor în sine, din moment ce ele sunt perfect legitime, bune, folositoare și necesare în viață. Ne opunem imperialismului și mândriei lor, pizmei și spiritului cuceritor pe care îl inspiră, și pretenției lor de a fi fără limite.”
2. Nu trebuie să uităm că reconcilierea promisă are valoare astăzi. Trebuie să trăim ... realitatea ei ca pe o promisiune. Aceasta înseamnă că iconoclasmul poate ataca doar transformarea imaginilor și a obiectelor vizuale în idoli și obiecte ale credinței și ale venerării și misticismului. Nu trebuie atacate imaginile care se limitează la funcția și rolul lor. De exemplu oamenii, fără îndoială, au nevoie de expresii artistice. Această nevoie, exprimată prin crearea unei imagini frumoase, își primește validarea prin promisiune.⁹⁵
3. Programul iconoclast propus de Ellul are în vedere menținerea unei limbi inteligibile (cf. I Cor 14, 1-19). „A vorbi clar și rațional exprimă dragostea de aproapele, în vreme ce eforturile contemporane de a distruge limbajul nu exprimă nimic altceva decât singurătatea fundamentală a modernilor.”⁹⁶
4. Pe ultimul punct al programului se găsește invocarea necesității luptei pentru „un limbaj deschis”⁹⁷. Tendința de închidere a limbajului, arată Ellul, vine chiar de la contextul social: de la ritual, repetiție și redundanță. Rezultă diverse forme de discursuri închise:

⁹² *Ibidem*, pp. 256-257.

⁹³ *Ibidem*, p. 257.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 258.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 259.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 262.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 263.

discursuri politice; științifice (prin intermediul așa-ziselor metode științifice, care exclud inovația sau prin intermediul paradigmatelor de gândire); discursuri ideologice (care în sine sunt limitate la nesfârșite repetiții) și discursurile catehetice, fie că sunt creștine, staliniste sau maoiste. Astfel de închideri ale limbajului exclud limba omenească și intervenția cuvântului lui Dumnezeu.⁹⁸ Trebuie, deci, luptat cu orice preț pentru recuperarea libertății cuvântului, care este poarta de acces către libertatea deplină.

Concluzii

Cu toate cele afirmate anterior suntem încă departe de a epuiza bogăția și diversitatea ideilor lui Jacques Ellul chiar și numai pe tema aleasă, anume raportul dintre cuvânt și imagine, însă sunt suficiente pentru a contura viziunea sa în linii mari. Scriind într-o manieră mai mult eseistică decât științific sistematică, textele lui Ellul sunt imposibil de rezumat mulțumitor. Diferența dintre scrisul viu și inteligent al lui Ellul și orice sinteză, fie ea oricât de bine făcută, este aceea dintre un animal sălbatic în mediul său natural și unul în captivitate. Rămâne mereu ceva pe dinafară, ceva ce nu poate fi îngrădit și expus, drept urmare revenirea la textele paradoxale ale gânditorului francez rămâne singura opțiune. Dotat cu o intuiție fantastică, critica pe care o aduce Ellul imaginii nu poate fi cu totul ignorată, chiar și atunci când vorbește despre uzul imaginilor în biserică⁹⁹. Tocmai de aceea, analiza raportului dintre cuvânt-imagine pe care o găsim pe parcursul lucrărilor lui Ellul este una deosebit de folositoare pentru teologia ortodoxă, în cazul în care i se aduc amendările de rigoare din partea teologiei patristice. Valoarea pe care o acordă cuvântul și personalismul lui Ellul, sunt adesea în deplin acord cu teologia ortodoxă, odată ce este eliminată unilateralitatea lor. Pentru a putea privi cuvântul și imaginea ca pe niște modalități complementare de cunoaștere și comunicare este binevenită lectura lui Ellul în paralel cu lectura părintelui Stăniloae, care oferă o excelentă grilă ortodoxă în cheie patristică¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 264.

⁹⁹ Vezi spre exemplu cum prezintă legătura dintre imagine și dorința de putere în Biserica Catolică. *Ibidem*, p. 184 ș.u.

¹⁰⁰ În studiul „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” părintele Stăniloae își exprimă cât se poate de limpede viziunea privind complementaritatea dintre cuvânt și imagine: „Cuvântul și imaginea sunt interioare unul altuia. Atât doar că în cuvânt predomină sensul, iar în imagine forma. Dar, nici sensul nu exclude forma, nici forma nu e lipsită de sens” STĂNILOAE, *O teologie a icoanei. Studii*, p. 23.

SERVICII ȘI DESERVICII SOCIALE. DIN EXPERIENȚA FILANTROPICĂ A BISERICII ORTODOXE DIN ROMÂNIA

RADU PREDĂ*

ABSTRACT. Social Services and Disservices. From the Philanthropic Experience of the Orthodox Church in Romania. Romania is defined as “a democratic and social state, governed by the rule of law” (Article 1, section 3). After two decades since the fall of communism it is time to ask ourselves if we truly are a social state. Under the impulse of the financial crisis, which introduced rigours and pressures in the administration of state’s budget, it is time to survey the social Romania. Moreover, it would be appropriate to distinguish more rigorously between the social services and disservices and to wonder how many resources exist on the wide market of the social services and in the private philanthropic domain which is supported, among others, by the religious cults. The present text reviews some major aspects regarding the theory and the practice of the social state, based on the principle of subsidiarity, and then analyzes some of the problems the social-charitable activity of the Orthodox Church in Romania is confronted with.

Keywords: *social state, social theology, philanthropy, subsidiarity, religion.*

Preliminarii¹

Înainte de toate, aș dori să felicit Municipalitatea pentru faptul de a se fi implicat consecvent, pentru a treia oară, în realizarea acestui cadru de dezbatere. După mai bine de două decenii de la recăștigarea libertății, nu este încă de la sine înțeles că politica locală poate și trebuie să fie parte a luptelor de idei și viziuni care marchează și influențează nemijlocit “puterea centrală”. Din păcate, pentru majoritatea actorilor politici sau a liderilor de opinie din teritoriu, schimbul de opinii se reduce la războiul de uzură, pe care îl numesc pretențios politică, ale cărui rezultate sunt reflectate într-o mass media provincială pe măsură. Iată de ce, fără a lăuda insistent Municipalitatea noastră, am dorit să semnez deschiderea către o cultură a dialogului de care avem în mod evident atâta nevoie. Faptul că dezbaterea din aceste zile are loc în context european, adică este conectată prin partenerii și specialiștii din European Social Network la preocupările continentului politic și social, reprezintă o garanție în plus că nu riscăm să confirmăm vorba lui Petre Țuțea potrivit căreia “aflarea în treabă este metoda predilectă de lucru la români”. Or, trebuie să recunoaștem, în ceea ce privește politicile și serviciile sociale, această metodă este frecvent folosită la noi.

* Doctor în Teologie, lector universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, teologia-sociala@gmail.com

¹ Intervenție la Conferința internațională *Building better social services by working together*. Organizatori: Primăria Cluj-Napoca, Direcția de Asistență Socială a Municipiului Cluj-Napoca și European Social Network. Cluj-Napoca, 11 octombrie 2011.

Tema intervenției mele nu se bazează pe un calambur, cât pe o realitate marcată de un paradox pe care jocul de cuvinte din titlu îl surprinde probabil cel mai bine. Așa cum s-a văzut în ultimii ani dominați de criza financiară, devenită rapid una economică, nu toate politicile sociale sunt aplicate pe măsura bunelor intenții care le guvernează, cel puțin ipotetic, geneza. Dimpotrivă: nu puține servicii sociale se dovedesc a fi deservicii, adică tot atâtea demisii, căutate sau nu, de la scopul solidarității prin care țesătura comunitară este zilnic recompusă și susținută. Nu este suficient să oferi servicii, să vii cu alte cuvinte în ajutorul unor persoane sau categorii defavorizate ori vulnerabile, pentru a putea vorbi despre reușita implicării sociale. Criteriile aplicării politicilor sociale nu pot fi nici populismul și nici apropierea trecerii de la un ciclu electoral la altul. Economia legată de banul public sau privat și luciditatea în raport cu beneficiarii sunt adevăratele criterii obligatorii de evaluare a facilităților de integrare. În absența lor, serviciile sociale se transformă, alături de birocrăția statului sau de agenții economici perdanți la care același stat este coacționar sau proprietar, în factori de risc nu doar pentru clienții lor, dar și pentru toți ceilalți prin a căror muncă și disciplină fiscală statul adună ceea ce dă la primii. Nu trebuie să cunoști multă economie pentru a înțelege că deficitul bugetar în continuă creștere, pe fundalul unei productivități economice staționare sau chiar în scădere, nu poate fi corectat fără a regândi toate tipurile de cheltuieli publice. La urma urmelor, aceasta a fost și logica de la baza reformelor sau a tentativelor de reformă din domeniul administrației, a sistemului sanitar și de educație, a grilei de salarizare, a serviciilor sociale în ansamblu. Sigur, chiar și în lipsa cunoștințelor de specialitate, este la fel de ușor de înțeles că aici nu poate fi totuși vorba doar de simple “tăieri”, “reduceri”, “ajustări” sau “eliminări”. În joc fiind coerența corpului social și capacitatea statului de a garanta și apăra drepturile fundamentale ale omului, începând cu demnitatea persoanei (revin imediat asupra acestei formule importante), orice reformă nu este reductibilă la un exercițiu de contabilitate. Definindu-se constituțional în termenii unui “stat de drept, democratic și social” (Art. 1 § 3)², România nu poate avea politici orientate într-o singură direcție, dând curs exclusiv cerințelor de natură economico-financiară.

Depășirea crizei financiare în care ne aflăm nu poate fi sănătoasă pe termen lung decât dacă păstrează, întărește și dezvoltă capacitatea antreprenorială pe de o parte, printr-o “retragere” a statului prin debirocratizare și eliminarea corupției, dar menține și protejează pacea socială pe de altă parte, printr-o “implicare” a aceluiași stat prin folosirea eficientă și pe baza unor priorități reale a banului public. Una nu este posibilă fără cealaltă. Inteligența politică autentică se vede tocmai în capacitatea de a urma prima cale fără a o abandona pe a doua. Așa cum ne arată arhitectura relațiilor sociale din America Latină sau Statele Unite ale Americii, dar și din China sau India, în ciuda creșterii economice spectaculoase a acestor două țări, polarizarea excesivă pe criterii materiale, care provoacă accesul insuficient sau deloc la educație și sănătate, este un periculos ferment de instabilitate, de evaziune fiscală și civică, de violență și, în cele din urmă, de subdezvoltare regională prin sărăcie și excluziune, minoritatea prosperă fiind permanent amenințată de o majoritate care nu mai are nimic de pierdut. Este motivul pentru care, simplu spus, politicile economice trebuie să fie gândite la un loc cu cele sociale. În ciuda unei situații istorice diferite în raport cu alte continente, caracterizată de existența clasei de mijloc, această convergență nu a fost aplicată în trecut nici de către Uniunea Europeană, ea recuperând abia acum deceniile de construcție

² Vezi textul Constituției românești în format electronic pe pagina Curții Constituționale, <http://www.ccr.ro/default.aspx?page=laws/constitution>, accesată la 11 octombrie 2011.

politică din care dimensiunea socială și culturală aproape că au lipsit cu desăvârșire sau au avut o importanță secundară. În fapt, mai mult decât absența unei voințe politice unitare în domeniul fiscal, Europei îi lipsește o politică socială unitară. De la Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului (Tratatul de la Paris, 1951), trecând prin Comunitatea Economică Europeană sau Piața Comună (Tratatul de la Roma, 1957), ajungând la Europa socială (Charta Socială Europeană, 1999) și la o societate europeană a cunoașterii (Strategia Lisabona, 2020) – iată drumul unui continent a cărui unitate este înainte de toate destinală. Pragmatismul construcției europene rezidă de aceea în cultivarea cu insistență a ideii sociale europene dincolo de obstacolele pe care economia sau finanțele le ridică, UE fiind în cele din urmă parte a unui joc global marcat de echilibre instabile.³

În ceea ce ne privește, criza actuală este un binevenit moment al bilanțului după mai bine de două decenii de politici economice și sociale. Fără a anticipa prea mult, am putea spune deja de acum că strategia economică a României post-comuniste, dominată de procesul de privatizare și de adaptare din mers la regulile pieței libere și a concurenței, nu se regăsește ca atare în strategiile de incluziune socială, de încurajare a muncii și de reconversie profesională reală. Gravitatea lipsei de convergență între economic și social a putut fi atenuată până acum de factori exteriori deciziilor politice: de faptul că un număr mare de români sunt proprietari ai locuințelor în care stau, de realitatea că familia funcționează încă drept micro-rețea asistențială, de valabilitatea adică a contractului inter-generațional, de exodul masiv al forței de muncă, românii intrând în sistemele asistențiale ale țărilor de rezidență, abia actuala criză scoțând la iveală de o manieră vădită defectele sistemice de la noi etc. Iată de ce, repet, suntem obligați să facem un bilanț al României sociale din post-comunism.⁴ La acesta sunt chemate nu doar organismele ministeriale sau cele din administrația locală, ci toți actorii implicați, printre care nu în ultimul rând organizațiile non-guvernamentale și cultele religioase. Este, în fapt, motivul prezenței mele aici ca vorbitor, nu doar ca ascultător interesat de opiniile profesioniștilor din domeniul serviciilor sociale.

Îmi propun să abordez într-o primă parte caracterul de stat social al României de azi. Evident, pe scurt! Nu am intenția de a face istoricul noțiunii de stat social și nici inventarul modului cum este aplicată concret filosofia binelui comun. Am să subliniez doar câteva elemente care îmi par esențiale în efortul de a înțelege unde suntem și încotro ne îndreptăm. Centrală mi se pare stabilirea termenilor și a normelor pe care se bazează un stat social, mai ales după experiența totalitarismului. Aici un rol deosebit îl joacă demnitatea omului, o formulă insuficient tematizată la noi. Apoi, în partea a doua, am să trec în revistă problemele cu care se confruntă Biserica Ortodoxă Română, prin unitățile de cult, asociații și fundații, în derularea proiectelor sale sociale. Practicând o milostenie indistinctă, Biserica este nu de puține ori în situația de a nu face distincția între serviciile și deserviciile sociale, repetând la rândul ei greșelile statului. În loc de concluzii, am să sugerez câteva posibile *reper de gândire socială* care să devină, printr-o traducere creativă, *politici sociale* menite să repună în legătură *cetățenia* cu *responsabilitatea*.

³ Strategia de creștere economică Europe 2020 poate fi găsită în format electronic la adresa oficială a UE, http://europa.eu/legislation_summaries/employment_and_social_policy/eu2020/index_en.htm, accesată la 11 octombrie 2011.

⁴ O privire de ansamblu asupra cadrului legislativ actual în domeniul asistenței sociale în România poate fi găsită pe pagina Ministerului Muncii, Familiei și Protecției Sociale, <http://www.mmuncii.ro/ro/domenii/politici-familiale-incluziune-si-asistenta-sociala-146-view.html>, accesată la 11 octombrie 2011.

Pentru cine dorește să aprofundeze tematica, mai ales în cheie interdisciplinară, la intersecția dintre științele sociale și teologie, bibliografia selectivă de la final oferă câteva repere actuale de primă mână.⁵

Statul social european. Un model depășit?

Una dintre temele recurente în analizele și dezbaterile provocate de actuala criză este soarta statului social european, adică a unui mod de relaționare între politică, economie și societate conceput vizionar în Germania de Bismarck (nu în ultimul rând ca răspuns la celebra *die soziale Frage*) sau, mai târziu, de Beveridge în Anglia, urmași de o glorioasă linie de *penseurs du social*, fapt care indică de la bun început diversitatea acestui model, motiv de a nu îi proclama unilateral sfârșitul. Preocuparea de bază a modelului social european, în multitudinea articulațiilor sale, de la o țară la alta, este asigurarea statului de drept a unui pandand la fel de normativ prin care să fie garantate inserția socială, egalitatea de șanse și o existență demnă pentru toți. În linii mari, există cel puțin șase aspecte critice asupra existenței cărora susținătorii și adversarii modelului statului social la un loc sunt de acord. În primul rând, în contextul globalizării piețelor de capital și implicit a economiei în ansamblu, *statul social* nu mai poate fi menținut pe structura financiară și ideologică a *statului național* născut odată cu modernitatea. Altfel spus, impasul statului social semnifică în egală măsură o interogare critică a fundamentelor politicii ultimelor două secole și jumătate. Cum statele de azi controlează din ce în ce mai puțin economia, dirijată din centre multinaționale de comandă, este evident că politicile sociale nu mai au suportul financiar de până acum. În plus, iar aici este adusă în discuție a doua problemă, concurența acerbă de pe piața internațională, concretizată printre altele în dinamica mijloacelor de producție în detrimentul forței de muncă, de regulă stabilă, nu mai permite statului să fie social până la capăt. Pragmatic, pentru a păstra investitorii sau pentru a atrage pe unii noi, statul actual trebuie să facă o serie de concesii care, însumate, să justifice financiar prezența unei companii într-un spațiu anume. Exemplul cel mai recent și la îndemână este, iată, fabrica Nokia de la Jucu. Profitând absolut de toate avantajele posibile oferite de autorități, ea s-a dovedit la fel de volatilă precum un fond speculativ de investiții cu sediul într-un paradis fiscal. Doar faptul că suntem parte a Uniunii Europene și putem accesa fonduri destinate unor asemenea situații a reușit să dezamorseze posibilul conflict social și să diminueze din efectele negative ale delocalizării producției. Al treilea aspect este legat de constatarea că în ciuda consumului în creștere, sectorul industrial se micșorează, tendința fiind aceea a concentrării resurselor în jurul câtorva producători care controlează în fapt domeniile respective. Altfel spus, diminuarea sectorului industrial duce la dispariția treptată a tipologiei "muncitorului" din zorii epocii mecanizării, cel în numele căruia s-au făcut ulterior revoluții și s-au dus lupte de clasă. Nu este deloc întâmplător, în acest context, că sindicatele au o bază erodată mai peste tot în țările industrializate, de unde și impactul mult mai redus al revendicărilor formulate. La această evoluție a raportului dintre angajator și angajat se adaugă schimbările demografice de anvergură. Dincolo de binecunoscuta răsturnare a piramidei sociale cu vârful în jos, îmbătrânirea populației în Europa, de pildă, pune acut problema celor capabili să preia rapid munca rămasă și care, mai ales în domeniul serviciilor, în așa-numitul sector terțiar, are un volum în continuă creștere, direct proporțional cu urbanizarea și creșterea standardelor de viață. Cine sunt

⁵ O sursă electronică de documente și bibliografie poate fi și pagina cursului meu de teologie socială ortodoxă, www.teologia-sociala.ro, accesată la 11 octombrie 2011.

acești muncitori “de avarie”? De unde vin și ce valori aduc? Sunt o prezență pasageră sau se stabilesc definitiv în țările unde este, la un moment dat, nevoie de ei? Ce schimbări ale profilului societății avem de așteptat sau sunt deja vizibile? Nu este cumva dinamica pieței muncii mai mult decât o simplă chestiune de economie? Pe de o parte, șomajul rămâne un capitol constant, variabil cantitativ de la o țară și epocă la alta, al politicilor sociale, greu de încadrat calitativ într-o rețetă asistențială fixă, pe de altă parte integrarea emigranților/alogenilor devine din ce în ce mai pregnant provocarea prin excelență a statului național și a celui social deopotrivă.

Schița de mai sus suportă, firește, câteva completări fără de care imaginea ar fi periculos de simplificată. Din rațiuni de timp și de spațiu, să ne oprim la două. Prima completare privește caracterul cu totul aparte al construcției ideii și practicii statului social în Europa. Așa cum a fost gândit, articulat, tradus în texte de legi (pozitivat), concretizat în instituții și ajungând să se întrupeze într-un sistem deosebit de complex, cu defecte pe măsura beneficiilor, modelul social european este unic în felul său. Motivul îl reprezintă însăși geneza culturală și religioasă a continentului nostru, cu aplicație concretă în domeniul asistenței sociale sau, cu un termen teologic, al filantropiei. Or, înrădăcinată în cultura creștină, având drept reper central antropologia biblică, potrivit căreia omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (cf. Facere I, 25-26), ceea ce presupune onorarea nevoilor lui imediate (cf. Matei 25, 35-37), indiferent de origine sau statut, societatea europeană, în stadiile succesive de coagulare politică și delimitare etnică, a cultivat deja din primele secole de după Hristos forme organizate de ajutorare a celor aflați în dificultate, a văduvelor și orfanilor, a bolnavilor și deținuților. O atenție aparte a fost acordată călătorilor, majoritatea fiind în fapt pelerini către locuri sfinte acoperind o geografie vastă, de la Constantinopol la Santiago de Compostela, de la Mont Saint Michel la Muntele Athos. În alți termeni, înainte ca Europa să fie unificată sau chiar să aibă viziunea unității politice, continentul era acoperit de o rețea de instituții filantropice, hrănite de convingeri religioase, care încercau să asigure coerența antropologică a comunității europene, a lui *Christianitas*. Chiar și după ce statul modern european, în impoziția lui iluministă, avea să preia din ce în ce mai mult din responsabilitatea securității sociale, mai ales prin generalizarea asigurării medicale (începutul este făcut de Legea din 1883 a împăratului german Wilhelm I, precedată de cea din 1842 privind protecția săracilor) și a drepturilor conexe în caz de accident, pensionare sau moarte, *baza culturală* a politicilor în domeniu rămâne, explicit sau nu, *Leitbild*-ul creștin.

Inclusiv Europa de Est, majoritar ortodoxă, a avut în premodernitate, venind din precedentele patristice (vezi, de pildă, teologia carității, a “tainei fratelui”, la Sfântul Ioan Gură de Aur sau angajamentul social al Sfântului Vasile cel Mare) și bizantine (vezi, tot cu titlu exemplar, înființarea primelor spitale creștine), o seamă de structuri ale iubirii nemijlocite, instituții de binefacere și îngrijire. Tradiția lor se va continua prin munca Fraților Ortodoxe din Ucraina, Rusia sau Polonia, prin râvna domnitorilor sau a boierilor cu dare de mână din Țările Românești și Balcani. De la un context la altul, Ortodoxiile locale se vor apleca sistematic asupra imperativului filantropic, mai toate fundațiile și ctitoriile de până în secolul XIX anticipând sistemul educațional și de asistență al statelor naționale moderne. Adevărata cezură între filantropia creștină și sistemul de servicii sociale se va consuma odată cu instaurarea comunismului. Ideologia acestuia era intolerantă nu doar față de pluralismul politic, dar nu concepea nici implicarea asistențială decât în termenii monopolului de stat. Fără excepții, Ortodoxia din Europa de Est se va găsi în situația de a supraviețui într-un veritabil “ghetou liturgic”, o situație care, prelungindu-se, a atrofiat parțial nu doar exercițiul *practicii sociale*, dar mai cu seamă pe acela al *gândirii sociale*. Faptul că, în prezent, avem mai curând structuri

asistențiale bisericești, dar nu și o poziționare teoretică față de marile chestiuni cu care se confruntă România ca stat social și nu numai este un rezultat nemijlocit al acestui proces paradoxal de adaptare la vitregiile istoriei prin îndepărtare (forțată) de societate.

Reconstrucția Europei de Vest după cel de al doilea război mondial este imposibil de înțeles fără rolul fecund al principiilor și instituțiilor religioase. Ar fi suficient să ne gândim, la nivel de principii, la ceea ce a însemnat în Germania aplicarea nu numai a planului Marshall, dar și promovarea de către teologi catolici de talia unui Oswald von Nell-Breuning⁶ a elementelor doctrinei sociale creștine – de la solidaritate și justiție la subsidiaritate – sau, în toila dezbaterilor Constituantei, la importanța ancorării în noua *Verfassung*, în chiar primul articol, a demnității omului ca rațiune de a fi a statului de drept. Tema este, după mine, prea importantă și prea insistent ignorată deopotrivă pentru a nu zăbovi puțin asupra ei. La urma urmelor, nu este deloc o întâmplare că una dintre consecințele absenței dezbaterii fundamentale, dincolo de conjuncturile politice, în jurul chestiunii sociale în România post-totalitară constă în amânarea sau ignorarea necesității redefinirii omului de azi, a supraviețuitorului celui „nou” promovat violent de către comunism. Nu este vorba aici de înlocuirea unei ideologii cu alta, miza fiind despărțirea totală, fără rest, de viziunea totalitară asupra societății.

Oricât de teoretică pare, problema definiției sociale a omului este cât se poate de concretă, cu urmări palpabile și pe termen lung. Modul cum este definit sau văzut omul generic de către cei aflați în posesia puterii, dacă viața lui are sau nu preț, dacă personalitatea fiecăruia în parte are sau nu valoare, dacă este sau nu în centrul atenției statului, dacă este liber sau ținut în temnița fricii și a neîncrederii, dacă se reduce la o masă biologică, fără altă dimensiune, culturală sau spirituală, dacă este sau nu irepetabil, dacă este un subiect al milei publice, dacă are și alte calități, drepturi și, în cele din urmă, demnități – toate aceste aspecte, părți din definiția complexă a omului ca persoană și ființă socială, influențează nemijlocit deciziile politice, legi și ordine. Generalizând, se poate spune că vârstele istorice ale umanității sunt tot atâtea ilustrații ale definițiilor concurente și succesive ale omului. Un exemplu în acest sens îl oferă tocmai comunismul, sistemul politic bazat pe o minciună ontologică, pe egalitatea absolută impusă cu mijloace absolutiste. Nebulnia bolșevică a umplut nu doar câmpurile de luptă cu milioane de cadavre, ci a reușit să transforme țări și părți de continente în enorme laboratoare ale unui experiment social fără precedent. „Omul nou” trebuia să se întrupeze pe ruinele unei umanități contestate radical. Noutatea nu era, potrivit acestei gândiri cu rădăcini hegeliene, doar rezultatul unui progres, ci în egală măsură emergența cvasi-divină a unei făpturi nemaiîntâlnite prin eliberarea unor forțe proletare până atunci latente. Or, pentru a ajunge aici, orice sacrificiu era permis, inclusiv crima, așa cum subliniază fără echivoc *Manifestul Partidului Comunist* din 1848. Promisiunea noutății, a societății comuniste fără clase sociale și depășind cu mult standardele de viață ale capitalismului, făcea posibilă și recomandabilă asasinarea trecutului și a celor care îl reprezentau.⁷

În oglindă, un alt exemplu, la fel de sugestiv și de apropiat în timp și spațiu, îl oferă național-socialismul german. Dacă proiectul comunist dorea impunerea unei rase umane noi formată din alogeni aduși la numitorul comun al foamei de putere („Proletari din toate țările, uniți-vă!”), imperiul hitlerist de o mie de ani reprezenta spațiul vital de manifestare

⁶ Vezi pagina oficială a institutului de la Frankfurt am Main care îi poartă numele, <http://www.sankt-georgen.de/nbi>, accesată la 29 octombrie 2011.

⁷ Vezi traducerea românească a *Manifestului* în format electronic la adresa <http://www.marxists.org/romana/m-e/1848/manifest/index.htm>, accesată la 29 octombrie 2011.

a unei rase umane pure, neamestecate. Așa cum nouitatea comunistă se construia cu prețul lichidării vechiului sistem social, dominația rasei ariane se realiza prin crima selectivă, purificarea etnică și dominarea popoarelor considerate inferioare. În ciuda similitudinilor evidente, datorate aceleiași energii malefice, diferența dintre cele două momente traumatizante ale istoriei recente este nu mai puțin pregnantă în ceea ce privește maniera de asumare a acestora după consumarea eșecului istoric. Astfel, în timp ce Germania postbelică, asistată de puterile învingătoare, a trecut la o revizuire fundamentală a instituțiilor sale, în majoritatea țărilor ex-comuniste consecințele politice ale despărțirii de ideologia de stat au fost minime. Așa cum am amintit, noua Constituție germană de la 23 mai 1949 preciza de la bun început următorul principiu cu valoare de *raison d'état*:

Demnitatea omului este intangibilă. Respectarea și apărarea acesteia este obligația tuturor organelor puterii de stat. [Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.]⁸

Formula juridică, aflată până în prezent în mijlocul dezbaterii exegetice, exprima dorința expresă și fermă de a face imposibilă repetarea abuzului asupra omului în virtutea unei definiții particulare a acestuia. Omul/cetățeanul revine în centrul atenției puterii publice, totul se face în funcție de drepturile sale și în respect deplin față de personalitatea și integritatea sa trupească și psihică (vezi și Art. 2 § 1 și § 2 GG). Potrivit interpretării acestor prevederi constituționale, persoanele care se fac vinovate de încălcarea demnității omului nu pot prelua funcții publice așa cum, în virtutea exegezelor pe marginea aceluiași articol, experiențele cu material genetic uman, inclusiv diagnosticul prenatal, sunt permise în Germania de azi doar în condiții foarte minuțios reglementate. Putem spune că demnitatea omului obligă la instaurarea unei autocenzuri a statului, un instrument prin care autoritatea acestuia se auto-limitează. Statul nefiind în posesia definiției eshaustive a omului, care îi "scapă" astfel în mod inevitabil, el nu poate acționa nelimitat în numele acestuia. Parafrazând impropriu pe Kant, demnitatea omului reprezintă un fel de *imperativ antropologic* prin a cărui pozitivare autoritatea publică este obligată să gândească și să acționeze în termeni umani, dincolo de orice mitologie politică sau proiecție ideologică.

În țările post-comuniste, singura consecință juridică majoră a trecerii timp de peste jumătate de secol prin teroarea de stat este preluarea în primele capitole ale legilor fundamentale a listei cuprinzând drepturile omului. Nefiind însă ancorate într-o viziune de ansamblu, acestea nu își dezvoltă capacitatea de influențare directă și normativă a deciziilor politice sau a profilului social, adică nu depășesc, pentru moment cel puțin, stadiul unor deziderate doar parțial transpuse în corpul de legi ulterioare. Omul/cetățeanul nu este în mod obligatoriu în centrul atenției puterii publice, aceasta acționând de cele mai multe ori prin ignorarea, tacită sau activă, a drepturilor lui. Ceea ce se întâmplă la nivel juridic ilustrează ceea ce se întâmplă la nivel politic. Concret, evitarea sistematică a asumării istoriei recente explică fenomenul continuității neîntrerupte a clasei conducătoare, în parlamentele, guvernele și administrațiile locale fiind regăsiți mulți dintre decidenții fostului regim din Europa de Est. Comparația cu Germania post-nazistă este iarăși sugestivă: procesului de la Nürnberg nu îi corespunde în Europa Centrală și de Est post-comunistă niciun mecanism juridic sau moral de lustrare. În timp ce pentru crimele național-socialismului s-au identificat principalii

⁸ Vezi textul Constituției germane în original pe pagina electronică a Bundestag-ului, <http://www.bundestag.de/dokumente/rechtsgrundlagen/grundgesetz/index.html>, accesată la 29 octombrie 2011.

vinovați (discuția despre „complicitatea” populației civile continuă!), pentru ororile comunismului de vină este... comunismul. Oricât de irelevantă practic ar părea pentru unii, o astfel de ambiguitate născută din lipsa consecințelor juridico-etice stă inclusiv la originea convulsiilor prin care trece aplicarea principiilor statului social în fostele state socialiste. Ar fi suficient să ne amintim aici de numărul exagerat de mare al “pensilor politice” din România post-comunistă sau, cu o expresie tehnică, a *Rent-Seeking*-urilor, adică a tot atâtor dovezi că voința politică ignoră nu doar legile economiei (aici: principiul contributivității), dar mai cu seamă nu își propune realizarea unui consens democratic sustenabil din punct de vedere financiar (în sensul lui Tullock). Acestea fiind spuse, închid aici paranteza legată de consecințele totalitarismului și revin la afirmația că, inclusiv prin neaplicarea lui până la capăt, în societățile post-totalitare, modelul social european își demonstrează unicitatea.

A doua completare ne menține la rândul ei în prezentul imediat și vizează raportul dintre statul social și economie. Cum am menționat la început, una dintre afirmațiile insistente, de găsit ca atare și în presa din România, este că, independent de prestația incontestabilă a modelului social european, acesta ar fi imposibil de cultivat ca până acum din simplul și fatalul motiv că lipsesc banii. Cu alte cuvinte, statele sociale nu mai sunt capabile să susțină sistemul, nu mai sunt solvabile la scara cheltuielilor făcute până de curând. Lăsând pentru moment la o parte problema reală a alogenilor, adică a beneficiarilor care nu au plătit suficient pentru serviciile pe care le primesc *integral*⁹, constatăm cel puțin o contradicție statistică. Or, potrivit tuturor studiilor în domeniu, statele europene cele mai dezvoltate, de la cele nordice la Anglia și Germania, fără a uita de Franța sau chiar de Italia și Grecia, sunt și cele mai mari câștigătoare ale procesului de unificare europeană și globalizării, deținând o parte consistentă din capacitatea de producție a lumii, sunt campioane la inovație și au un nivel ridicat de trai. Cu cifrele în mână, statele sociale europene nu au așadar în mod genuin și exclusiv probleme financiare, ci mai curând demografice. Sunt, cum am precizat, excesiv îmbătrânite. Din punct de vedere financiar, aceleași state au o populație care se află în posesia unor sume uriașe din masa monetară aflată în circulație. Imediat după SUA, majoritatea milionarilor și miliardarilor lumii sunt din Europa, y *compris* Rusia.¹⁰ Iarăși: unde este problema legată de costuri? Cum poate fi un stat social sărac și cetățenii lui bogați? Am trecut fără să ne dăm seama de la modelul social european, solidar, la cel american, individualist?

O parte a răspunsului ar putea fi găsită în procesul de economizare masivă a serviciilor sociale, ridicarea tarifului la standarde care, pe termen lung, sunt imposibil de menținut în condițiile concurenței economice la nivel global în care se află și statele care aplică modelul social european. Serviciile sociale sunt facturate în funcție de un tarif care, pentru a fi plătit, cel asigurat și prestatorul în egală măsură trebuie să aibă o *Anlage* consistentă. Ea nu poate să fie însă constantă pentru că este legată de ritmul creșterii, stagnării sau a căderii dezvoltării economice dintr-o țară sau regiune. Cât mai simplu spus, cum banii pentru serviciile sociale nu sunt sume fixe, investite maximal și sigur, atât cât este omenește posibil, ci fac parte din circuitul financiar mai larg, cu riscurile lui vizibile mai ales pe vremuri de criză, scăderea calității serviciilor este direct proporțională cu economizarea lor. Așa se naște presiunea unui

⁹ Vezi pe temă studii comparative în curs de realizare, *Health and Social Care for Migrants and Ethnic Minorities in Europe (HOME)*, la adresa http://www.cost.esf.org/domains_actions/isch/Actions/ISO603, accesată la 29 octombrie 2011.

¹⁰ Vezi aici listele anuale realizate de revista *Forbes*. Adresa electronică: <http://www.forbes.com/>, accesată la 11 octombrie 2011.

“randament” complet impropriu într-un domeniu în care, fiind vorba despre ipostaza vulnerabilă a omului, nu ar trebui, în bună tradiție a statului social, să dicteze costul, ci binele persoanei. Brutal formulat, la orizontul economizării serviciilor medicale și sociale, am ajuns să ne întrebăm cât “costă” demnitatea omului. Cât își poate “permite” statul să acorde cetățeanului său aflat într-o situație delicată? Nu cumva, după o viață de contribuții lunare la bugetul asigurărilor sociale, statul oferă, la final, prea puțin? Poate un stat de drept, democratic și social “profita” de pe urma propriilor săi cetățeni? Trebuie să luăm formula “resursei umane” în sensul cel mai propriu, adică drept sursă de venituri? Pe fundalul corecțiilor filosofiei bugetare, România se află astăzi în situația imaginării și calculării unor “scenarii de cost” prin formularea unei liste a serviciilor sanitare și sociale minime. Conținutul acesteia ar trebui să facă, eventual, subiectul întâlnirii noastre de anul viitor, mai ales că până atunci va fi probabil încheiat procesul de înnoire legislativă în domeniu. Oricum, să nu uităm că în formula “costuri sociale” intră și consecințele financiare indirecte cauzate de modul de viață și adicțiile unor categorii neasistate, cel puțin până nu ajung în faza cronică.¹¹

La acest factor al economizării serviciilor sociale se adaugă disciplina fiscală din fiecare stat în parte. Aici este vorba despre un drum în două direcții. Concret, state cu o fiscalitate ridicată și lipsă de transparență în cheltuirea banului public, precum Italia și Grecia, dar și România, au o problemă serioasă în colectarea veniturilor, evaziunea fiind sport național. Prin contrast, state cu fiscalitate nu mai puțin ridicată, dar transparente în exercițiul bugetar, precum Suedia sau Danemarca, încasează pe măsură. Este cert că politicile fiscale sunt în directă relație cu cele de salarizare, investiții și servicii. Până nu se pune ordine în acestea, *statul de drept* riscă să fie doar *stat fiscal*, adică unul în care cetățenia se traduce unilateral în funcție de plata sau neplata dărilor. Fără a intra în detaliile economice, oricum aflate la îndemâna celor de meserie, cred că nu atât statul social se află într-o criză, ceea ce nu exclude anumite reforme urgente și necesare, cât mai cu seamă statul de drept ca atare. Este motivul pentru care, rezistând lirii globalizării și presiunii economizării vieții, cert este că statul modern, fie și cu resurse interne, naționale, mult reduse, nu poate abdica de la funcția lui socială genuină, cea care îi garantează rațiunea de a fi. A pleda astăzi în Europa pentru un stat post-național și post-social înseamnă, în cele din urmă, a propune un cu totul alt tip de statalitate pentru care, oricât am căuta pe hartă, nu avem niciun exemplu concret dacă și cum funcționează. Alternativele la statul social sunt, așa cum vedem, orice altceva dar nu convingătoare. Motiv în plus de a reforma modelul actual, de a realiza echilibrul robust, pe termen lung, dintre interesul politic, urgențele economice și standardele sociale. Cum avem deja o istorie la care ne putem raporta și un viitor spre care trebuie să ne uităm cu optimism, acest efort nu este deloc utopic. Dimpotrivă.

Limitele filantropiei. Din experiența socială a BOR

Implicarea socială a Ortodoxiei în general și a celei din România în special nu este o noutate. Succint formulat, așa cum am sugerat deja, Biserica a fost la originea sistemului public de educație și a celui medical. Secularizarea averilor bisericesti, la 1863, a însemnat, dincolo de abuzurile care se produc în astfel de momente de redistribuire la scară națională a

¹¹ O panoramă a acestor costuri, de pildă în Germania anului 2010, oferă articolul de sinteză din *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Vezi textul în format electronic la adresa <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/soziale-kosten-suechtige-kosten-die-gesellschaft-60-milliarden-euro-11039184.html>, accesată la 20 octombrie 2011.

resurselor, nu doar șansa ca Principatele să aibă un “corp istoric” mai consistent și o bază directă de impozitare, dar și ocazia binevenită pentru Biserica însăși să își revizuiască prioritățile, să se definească în funcție și de alte criterii, iar nu doar în termeni de proprietate. Până la sfârșitul celui de al doilea război mondial, instituțiile filantropice bisericești făceau parte în mod natural din peisajul cotidian. Traversarea, în condițiile știute de strictă separare a vieții religioase de cea publică, a deceniilor comuniste a pus Biserica, în 1989, în fața unui orizont nou de provocări și oportunități. Pe lângă efortul, nu mereu încununat de succes, al reînnoșării firului istoric prin recuperarea patrimoniului și a statutului juridic în raport cu statul, sugestiv fiind aici lungul drum al noii Legi a cultelor (2006)¹², Biserica majoritară a fost nevoită să ia act de schimbările sociale petrecute între timp, să se adapteze deopotrivă la rigorile și la derapajele decidenților din post-comunism. Un important impuls îl va oferi, începând cu 2000, posibilitatea Bisericii, alături de celelalte culte religioase și de ONG-urile de profil, să acceseze fondurile europene de preaderare prin instrumentele cunoscute (PHARE, ISPA și SAPARD) și, după 2007, a celor structurale. Cu toate acestea, așa cum o să vedem, problema implicării sociale de durată nu este rezolvată în miezul ei.

Până să ajungem acolo, ar fi cred cazul să corectez o percepție larg răspândită, probabil și în această sală, potrivit căreia Biserica Ortodoxă din România nu este deloc sau prea puțin angajată social, că în afară de construcția noilor lăcașuri de cult oamenii Bisericii nu au nicio inițiativă în folos comunitar, că sunt ocupați doar cu sine. Cauza acestei percepții lacunare este probabil și lipsa de “reclamă” pe temă, dar și lipsa de apetit a jurnalismului pentru vești bune, cele rele fiind știut că se vând mai bine. Statistic, potrivit celor mai recente date oficiale publicate de Patriarhia Română, la începutul anului, BOR a avut în 2010 o susținută activitate social-filantropică. Iată cifrele acestui bilanț (sublinierile *cursive* și **bold** aparțin originalului):

În anul 2010, în lucrarea social-filantropică a Bisericii noastre au fost implicate un număr de **3492 persoane**, după cum urmează: *31 consilieri sociali, 33 inspectori eparhiali, 148 asistenți sociali acreditați, 433 persoane cu studii de specialitate, 65 lucrători sociali, 2192 voluntari și membri ai comitetelor filantropice și 592 din alte categorii de personal.*

În cursul anului 2010, pentru a răspunde crizei economice, *s-au înființat noi instituții social-filantropice* atât în București, cât și în diferite localități din cuprinsul eparhiilor, pe lângă cele 394 de așezăminte sociale existente la sfârșitul anului 2009, adăugându-se încă 56 de unități, astfel încât numărul total al acestora este de **450**. Având în vedere că diversificarea continuă a serviciilor oferite, precum și extinderea și acreditarea centrelor a impus o reorganizare integrată a activităților pe criterii de competență, situația așezămintelor social-filantropice este următoarea: *83 așezăminte pentru copii, 58 așezăminte pentru vârstnici, 116 centre pentru asistență familială și persoane aflate în dificultate, 102 cantine și brutării sociale, 39 centre medico-sociale și policlinici, 27 centre de diagnostic și tratament pentru persoane cu nevoi speciale, 6 centre pentru persoane fără adăpost, 7 centre pentru victimele violenței familiale și agresori, 2 centre pentru victimele traficului și 10 grădinițe și centre educaționale.*

Centrele eparhiale și cele 29 de organizații social-filantropice eparhiale au derulat un număr de *559 programe sociale, din care: 62 cu finanțare externă, 443 finanțate din fonduri proprii, 41 din fonduri publice și 89 din alte surse ale organizațiilor.*

De serviciile și proiectele sociale desfășurate în eparhii, în anul 2010, au beneficiat peste **1.028.715 de persoane și familii**, din care: **152.270 copii** din așezămintele sociale ale Bisericii și ale statului, dar mai ales din familiile sărace și fără posibilități de întreținere,

¹² Vezi Legea Cultelor în format electronic la adresa <http://www.teologia-sociala.ro/index.php/ro/biblioteca-tso/documente>, accesată la 1 octombrie 2011.

sau cu părinții aflați la muncă în alte țări; **37.261 persoane cu dizabilități**, cu deficiențe de vorbire, vedere și auz, consumatori de droguri sau alte tipuri de dependențe, persoane infectate cu HIV/SIDA, victime ale traficului, delincvenți, etc.; **660.601 persoane vârstnice** din așezămintele de protecție socială bisericești, din centrele sociale de tranzit și adăposturi de noapte, bătrâni singuri, nedeplasabili, abandonanți de familie și care prezentau grave probleme de sănătate; **179.583 familii sărace**, fără posibilități materiale sau adăpost, tineri, studenți, șomeri, deținuți recent eliberați sau victime ale inundațiilor.

Pentru susținerea activităților social-filantropice și pentru sprijinirea sinistratilor, în anul 2010, la nivelul Patriarhiei Române, **s-au cheltuit aproximativ 50.000.000 lei, mai exact 49.584.926,88 lei.**

De asemenea, în scopul dezvoltării și extinderii activităților social-filantropice Sectorul Social-Filantropic al Administrației Patriarhale și FEDERAȚIA FILANTROPIA¹³ **sunt parteneri în 6 proiecte finanțate din fondurile europene.**

Asistența religioasă în unitățile militare, penitenciare, spitale și așezăminte de ocrotire socială este asigurată de un număr de 526 preoți, dintre care: 134 în unități militare și penitenciare, iar 392 în spitale, așezăminte de ocrotire socială, unități de învățământ și cimitire. În toate unitățile menționate mai sus, există în prezent un număr de 443 biserici și capele sfințite, altele 70 aflându-se în diferite stadii de construcție și amenajare.¹⁴

Fără a cădea în euforia cifrelor, ele ne indică o reală preocupare pentru binele comun, traducând astfel contribuția în spirit subsidiar a Bisericii majoritare. Toate aceste eforturi reale și indiscutabil benefice nu pot însă eluda seria de probleme deopotrivă de reale cu care se confruntă de două decenii diferitele așezăminte social-filantropice ale Bisericii. Se prea poate ca unele observații pe marginea activității BOR să corespundă și dificultăților cunoscute de ONG-urile laice. Foarte pe scurt, din perspectiva practicii sociale a BOR, avem în prezent două mari necunoscute: sustenabilitatea financiară și acreditarea serviciilor. Asigurarea unui flux financiar constant prin care activitatea social-filantropică să nu cunoască sinope, cu efecte nemijlocite în rândul beneficiarilor, este un pariu necâștigat încă. Iată de ce cred că a sosit momentul să ieșim din mentalitatea și practica filantropiei bazate exclusiv pe proiecte, limitate bugetar și în timp, pentru a ne asuma o filantropie construită mai complex și mai durabil. Similar sistemului public al asigurărilor sociale, susținut pe mai mulți piloni, dintre care cel privat devine din ce în ce mai important, caritatea religioasă nu poate fi în continuare un fel de ieșire de avarie pentru statul de drept, precum cel din România, care întârzie, din motive politicianiste și mai ales din cauza corupției, să devină și stat social. Ceea ce ar fi trebuit să fie aplicarea consecventă a principiului subsidiarității, central în gândirea socială creștină și în filosofia politică a Uniunii Europene în egală măsură, degenerază într-o discutabilă substituție.

Am mai afirmat de câteva ori acest lucru: chestiunea fundamentală a implicării sociale a Bisericii la noi rămâne în continuare granița fluidă dintre subsidiaritate și substituție, dintre angajamentul filantropic al mediilor private, în frunte cu Bisericile și cultele religioase, și absentismul sau slăbiciunea statului. Or, subsidiaritatea este în lectură teologică și în practica istorică a Ortodoxiei expresia compasiunii Bisericii pentru umanitatea ajunsă să facă, în urma căderii în păcat, experiența dureroasă a limitelor sale. Modelul îl oferă însuși Iisus Hristos vindecând paralizici (cf. Matei 9, 1-8) și redând orbilor lumina ochilor (cf. Ioan 9, 1-38). Dar

¹³ Vezi ca sursă de informare adresa electronică http://www.patriarhia.ro/ro/opera_social_filantropica/, accesată la 1 octombrie 2011.

¹⁴ Vezi textul integral al Comunicatului la adresa agenției oficiale de presă, http://www.basilica.ro/ro/stiri/bbiserica_a_raspuns_crisei_prin_mai_multa_filantropieb_2187.html, accesată la 10 septembrie 2011.

tot după acest model al Mântuitorului, Care nu s-a autoproclamat rege al lumii, este evident că vindecarea totală, fără rest, de consecințele trupești și sufletești ale naturii căzute se petrece dincolo de orizontul istoriei, în regimul transfigurat al umanității reînnoite, adică în ceea ce cu un termen cvasigeografic numim Împărăția lui Dumnezeu. Această constantă eshatologică înseamnă că, angajându-se social, Biserica rămâne „realistă” din punct de vedere spiritual, adică nu poate mima sau induce faptul că raiul poate să fie instalat deja pe pământ, în cadrele sociale și umane date, ignorând cu bună știință “rănila păcatului”. Este motivul profund pentru care aceeași Biserică vede în filantropie doar o intervenție paleativă, parțială și temporară, iar nicidecum metoda de eradicare a deficiențelor sau inegalităților de tot felul. Luptând împotriva tuturor acestor aspecte negative, Biserica știe că ele vor fi depășite cu adevărat și pentru totdeauna abia la finele istoriei. O astfel de orientare eshatologică împiedică în cele din urmă ca subsidiaritatea eclesială în materie socială să nu devină substituție, forma umană de organizare a statului trebuind să își asume propria menire binefăcătoare, iar nu să o delege în mod impropriu, prin abandonare, sau, așa cum s-a întâmplat în proiectele totalitare ale modernității, în național-socialism și în comunism, să o reclame exclusiv pentru sine. Altfel spus, refuzând asimilarea cu substituția sau preluarea unei funcții abandonate, subsidiaritatea este un principiu de două ori util: pentru Biserică, el împiedică din punct de vedere teologic căderea în capcana perfecționismului înlăuntrul istoriei; pentru stat, același principiu facilitează un parteneriat social între jucători egali, dar fiecare având natura și menirea proprii.

Revenind la chestiunea instituțională solidă și pe termen lung, angajamentul filantropic bisericesc are nevoie de o arhitectură în care să fie prezente elemente distincte și armonizate între ele. Doar pentru a înlesni înțelegerea unei posibile construcții, am putea să ne gândim la următoarea “diviziune a muncii” pe procente egale (cu valoare aici strict simbolică, ilustrativă): 25% din suportul material pentru activitatea socială a Bisericii revine însăși comunității de credință, 25% este acoperit de stat prin fondurile centrale specifice, 25% este suportat de administrația locală, iar 25% reprezintă un mix de *fundraising*, parteneriat între mediul de afaceri și culte, proiecte punctuale, inclusiv europene, voluntariat. Desigur, o asemenea împărțire a responsabilităților pentru un sistem social-filantropic viabil, de durată, pe care comunitatea să se poată baza, suportă corecturi. Din punctul de vedere al statului sau al administrației locale, lucrurile se văd altfel decât din perspectiva cultelor ca atare sau, poate mai accentuat, a asociațiilor de profil. Importantă este în această arhitectură colaborarea în spiritul subsidiar invocată mai sus.

Ceea ce am dorit să sugerez este necesitatea scoaterii angajamentului filantropic religios din categoria improvizației, a inițiativelor remarcabile cauționate însă de resurse netransparente și neregulate. În plus, o participare mai largă la acest efort a câtor mai mulți actori ar presupune inclusiv disocierea atentă între serviciile și deserviciile sociale. Concret, prin relaționarea permanentă dintre cultele religioase și instituțiile de asistență socială ale statului și administrației locale, am putea depăși treptat în așezămintele și sectoarele eparhiale dedicate diaconiei sociale etapa milosteniei oarbe, nediferențiate. În absența anchetei sociale, a stabilirii raportului dintre cauză și efect, dintre serviciu și beneficiu sau dintre gradul de dependență a unei persoane și posibilitatea de integrare/incluziune a acesteia, facerea de bine este de cele mai multe ori o simplă, dar costisitoare, pomană. Fără efect social real, dar nici spiritual. Îndemnul Sfântului Ioan Gură de Aur, preluat din *Didahie*, adresat Olimpiadei, o văduvă bogată din Bizanț și cunoscută pentru generozitatea ei față de săraci, de a răsuci în mână de mai multe ori banul, înainte a îl oferi, traduce tocmai acest tip de pragmatism al iubirii în cunoștință de cauză.

Cât privește acreditarea serviciilor oferite în structurile social-filantropice ale BOR, dar și în cele ale altor culte religioase sau ONG-uri de profil, aceasta depinde pe de o parte de calitatea personalului, format în consecință, iar pe de altă parte de standardele pe care statul, ca instanță de control, le dorește pentru beneficiarii sistemelor alternative, respectiv complementare. La nivel formativ, cele 16 Facultăți sau Departamente de Teologie Ortodoxă din România au câte o secțiune dedicată asistenței sociale din al căror plan de învățământ lipsește de regulă disciplina teologiei sociale, adică tocmai coloana vertebrală în jurul căreia se articulează sinteza dintre *gândirea și munca socială*. La toate acestea se adaugă dificultăți de natură administrativă. Din păcate, nici până azi nu există un consens legat de încadrarea legală pe piața muncii a absolvenților de Teologie-Asistență Socială, o stare de lucruri deloc încurajatoare. Lentoarea cu care se derulează demersul înscrierii profesiei de asistent social teolog în COR (Clasificarea Ocupațiilor din România) este în sine un indiciu nu doar pentru birocrăția de stat, dar și pentru lipsa de claritate a viziunii diriguitorilor bisericești.¹⁵ Legat de acreditarea serviciilor sociale oferite de instituțiile bisericești actuale și viitoare, problema majoră pare să rămână în continuare stabilirea unor coordonate clare în funcție de care munca socială să se orienteze. În lipsa acestora, prin economie, se acceptă starea de fapt care, se speră, va deveni nu prea târziu, prin corecturile aferente, o stare de drept.

În loc de concluzii: pentru o cultură a responsabilității

Pledoaria mea de azi ar putea fi rezumată în două puncte. Primul este legat de scoaterea problematicii politicilor sociale din categoria periculoasă, așa cum ne arată experiența totalitarismelor secolului XX, a *ingineriei sociale*. Pentru nu puțini dintre cei implicați în planificarea, aplicarea și evaluarea politicilor sociale, viziunea asupra societății și a socialului ca atare este distorsionată fundamental de convingerea că, în fapt, rostul instituțiilor de resort ale statului, alături de cele private, nu este altul decât acela de a “curăța” peisajul public de cazuri și situații stânjenitoare, de a practica un fel de ecarisaj uman. În lipsa unei filosofii a slujirii aproapelui, a unei jurisprudențe și teologii a persoanei și demnității inalienabile a acesteia, serviciile sociale riscă să devină tot atâtea deservicii, nu doar din cauza ineficienței lor, dar mai cu seamă pentru că nu știu cu adevărat să ofere omului în dificultate sau grupurilor vulnerabile acele instrumente de realizare a personalității despre care amintește Constituția germană. Paradoxal, este mai simplu să întreții raporturi de dependență cu cei asistați decât să îi determini să se emancipeze. Or, dependența este în mod categoric un deserviciu social, probabil cel mai grav, nu doar din punct de vedere financiar, dar mai ales uman. În plus, legat direct de situația de la noi, un stat care își epuizează majoritatea serviciilor sociale în astfel de deservicii nu se poate numi cu adevărat stat social. Iată de ce, cu riscul de a mă repeta, modelul statului social european, cu diferențele de rigoare de la o țară la alta, trecând prin reforme și corecturi succesive, nu poate fi un produs exclusiv sociologic, un instrument administrativ sau o nișă pentru perdantii sistemului concurențial, ci corespunde unei evoluții istorice, culturale, religioase și politice ample pe care înțelege să o prezerve și să o transporte până în pragul noilor generații. Dacă așa stau lucrurile, este acum mai ușor de înțeles de ce, în România de azi, nu avem un stat social capabil să își onoreze numele. Fără acumularea

¹⁵ Legat de COR, vezi lista tot la adresa Ministerului Muncii, Familiei și Protecției Sociale, <http://www.mmuncii.ro/c-o-r-664-view.html>, accesată la 11 octombrie 2011.

culturii politice necesare de către clasa diriguitoare, fără înțelegerea în contextul mai larg a problemelor noastre specifice, fără proiecția permanentă a traseului post-asistențial al persoanei sau grupului de beneficiari actuali, resursele folosite în sistemul asistențial sunt, cât mai simplu spus, pierdute atât pentru societate în ansamblu, bună doar de plată, dar și pentru cei în cauză, ajunși să se complacă pentru tot restul vieții lor în postura de bugetari ai propriului destin.

Al doilea punct al pledoariei mele, direct legat de cel precedent, vizează necesitatea unei culturi a responsabilității. Imaginea statului providențial, capabil să preia mămos grijile, angoasele și riscurile copiilor săi, adică ale cetățenilor, este de departe cea mai atractivă mitologie politică a modernității. Totalitarismele secolului XX s-au hrănit copios din acest arsenal de seducție, *statul totalitar* fiind astfel caricatura absolută a *statului social*. Atât național-socialismul din Germania nazistă, cât și comunismul, pentru a reveni la aceste repere istorice din care am avea atât de mult de învățat, prin pedagogia lui "așa nu", au dorit să domine conștiințele plasându-le sub o tutelă completă, fără rest, acoperind tot ciclul vieții, *von der Wiege bis zur Bahre*, de la creșă la cimitir. În această *totalitate* a monopolului statului asupra existenței constă, de fapt, *totalitarismul* regimurilor respective. Faptul că, la final, comunismul nu a mai putut să își onoreze propria ambiție, oferind o protecție socială lacunară, de proastă calitate, coruptă material și mental, este o lecție în sine pentru ceea ce înseamnă pervertirea *ethos*-ului public. După căderea comunismului, rămânând în zona noastră, democratizării politice nu i-a urmat imediat și o revizuire fundamentală a sistemelor de asistență și protecție, reformele fiind întârziate, deloc sau prea puțin convergente cu schimbările din societate și cu profilul economic. Elementul care a lipsit timp de două decenii și care se face inclusiv azi prezent este lipsa responsabilității beneficiarilor. Ca să fiu cât mai limpede, prin responsabilitate nu înțeleg o măsură precum co-plata, adică un mecanism extra-bugetar de spoliere a asiguraților, ceea ce înseamnă o declarație indirectă de neputință administrativă a sistemului sanitar, ci, în domeniul strict al serviciilor sociale, capacitatea de a solicita ajutor, pe de o parte, și de a îl primi în proporția reală de care este nevoie, pe de altă parte. Sintetizând, se poate spune că responsabilitatea, bazată pe principiul subsidiarității, este singura în măsură să convertească mentalitățile celor obișnuiți cu *statul asistențial*, care ne "dă", și să învățăm, în final, regulile *statului social*, căruia trebuie să îi "oferim" la rândul nostru capacitatea de muncă, timpul și loialitatea civică.

În loc de concluzie, cu riscul de a fi acuzat de incorectitudine politică și de alte păcate, echilibrul fragil dintre serviciile și deserviciile sociale ar putea fi descris inclusiv în tonalitate umoristică:

Puradelu' îl întreabă pe Bulibașa ce este democrația:

- Atunci când cheltuim ajutorul social în două zile și apoi mergem și luăm ce-i al altuia, aia e democrația.
- Și ăla nu zice nimic?
- Ba da, dar aia e rasism.¹⁶

¹⁶ Sursa: <http://life.hotnews.ro/stiri-fun-10380818-bnacul-zilei-cum-vede-bulibasa-democratia.htm>, accesată la 11 octombrie 2011.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- JEAN-CLAUDE BARBIER, *La longue marche vers l'Europe sociale* (= Le Lien social), Presses Universitaires de France, Paris, 2008.
- JÜRGEN BOECKH, ERNST-ULRICH HUSTER, BENJAMIN BENZ, *Sozialpolitik in Deutschland. Eine systematische Einführung*, 3., grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2011.
- DORU BUZDUCEA (coord.), *Asistența socială a grupurilor de risc* (= Collegium/Asistență socială), Polirom, Iași, 2010.
- ALFIO CERAMI, PIETER VANHUYSE (ed.), *Post-Communist Welfare Pathways. Theorizing Social Policy Transformations in Central and Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.
- JONATHAN DICKENS, *Social Work and Social Policy. An introduction*, Routledge, London, 2010.
- CHRISTOPH GOOS, *Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs* (= Bonner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen, N.F., 9), V&R unipress/Bonn University Press, Göttingen, 2011.
- HARTMUT KAEUBLE, *Sozialgeschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart*, C. H. Beck, München, 2007.
- FRANZ-XAVER KAUFMANN, *Sozialpolitisches Denken. Die deutsche Tradition*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- FRANZ-XAVER KAUFMANN, *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- BIRGITTA KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, MIRIAM ROSE, PATRICK BECKER (Hg.), *Das Soziale wie denken? Die Zukunft des Sozialstaats in der interdisziplinären Diskussion* (= Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 4), LIT, Berlin, 2007.
- RAINER KROCKAUER, STEPHANIE BOHLEN, MARKUS LEHNER (Hg.), *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, Kösel, München, 2006.
- YANNICK LEMEL, *Les classes sociales* (= Que sais-je? 341), Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
- RUTH LISTER, *Understanding Theories and Concepts in Social Policy*, Policy Press, Bristol, 2010.
- LIGIA LIVADĂ-CADESCI (coord.), *Sărăcie și asistență socială în spațiul românesc (sec. XVIII-XX)*, Masă rotundă (iunie 1998), Colegiul Noua Europă, București, 2002.
- STEFFEN MAU, ROLAND VERWIEBE, *Die Sozialstruktur Europas* (= UTB 3145), UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz, 2009.
- FRANÇOIS-XAVIER MERRIEN, RAPHAËL PARCHET, ANTOINE KERNEN, *L'État social. Une perspective internationale*, Armand Colin, Paris, 2005.
- TIMOTHY S. MILLER, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.
- GEORGE NEAMȚU (coord.), *Tratat de asistență socială* (= Collegium/Asistență socială), ed. a II-a, Polirom, Iași, 2011.
- NICOLETA NEAMȚU (ed.), *Revista de Asistență Socială IX, 4* (2010). Tema numărului: Evaluarea serviciilor sociale.
- ARNAUD PARIENTY, *Protection sociale : le défi*, Gallimard, Paris, 2006.
- RADU PREDĂ, *Comunismul. O modernitate eşuată* (= Theologia Socialis 5), Eikon, Cluj-Napoca, 2009.
- RADU PREDĂ, „Criza financiar-economică și reacțiile Bisericilor Ortodoxe locale. O panoramă social-teologică”, *Studia UBB Theol. Orth* 1 (2011), pp. 145-164.

- RADU PREDA, *Revenirea lui Dumnezeu. Studii social-teologice* (= Theologia Socialis 12), Eikon, Cluj-Napoca, 2010.
- RADU PREDA, „Zwischen Tradition und Transition. Zwanzig Jahre Postkommunismus am Beispiel Rumäniens“, în MIROSLAV POLZER, KARL W. SCHWARZ, VINCENC RAJSP, JOHANN MARTE (ed.), *Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989-2009* (= Pro Oriente 33), Tyrolia, Innsbruck/Wien, 2010, pp. 320-346.
- GERHARD A. RITTER, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, 3. Aufl. Oldenbourg, München, 2010.
- MECHTHILD SEITHE, *Schwarzbuch Soziale Arbeit*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2010.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

FAMILIA CREȘTINĂ ÎN PASTORALELE ARHIEPISCOPULUI ȘI MITROPOLITULUI BARTOLOMEU ANANIA

ALEXANDRU MORARU*

ABSTRACT. *The Christian Family in the Pastorals of the Archbishop and Metropolitan Bishop Bartolomeu Anania.* The works of the Metropolitan Bishop Bartolomeu Anania (1921-2011) comprises various aspects of both the Romanian (and universal) spirituality and the ecclesiastical one; the last one include his Pastorals, which he addressed to the clergy and believers of the Archiepiscopate of Vad, Feleac and Cluj and had written for Christmas and Easter during 1993-2010 (the 1993 Easter and the 2010 Christmas); from great number of spiritual teachings of the above mentioned Pastorals, we presented in this paper only the ones which referred to the Christian Family; although he did not wanted to present exclusively this issue, in one of them we find out important references to the Christian family; the monogamous marriage is a divine will; chastity before marriage is a divine commandment; giving birth to children inside the marriage is Godlike; children, adolescents and young people who intend to get married shall receive elect religious education; he speaks about the good relationships between husband and wife; he also speaks about original sins such as: abortion, adultery, homosexuality etc; his piece of advice is very important in a world which is in a material and spiritual crisis, in a drift epoch, in which, more than ever, people are threatened to get out forever from the history of the world.

Keywords: *marriage, monogamy, child birth, chastity, education, capital sins*

Opera scrisă a Mitropolitului Bartolomeu Anania (1921–2011), cuprinde felurite aspecte de spiritualitate românească (și universală) dar și eclesială; în circuitul celor din urmă se înscriu și Pastoralele sale, adresate clerului și credincioșilor din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, alcătuite cu prilejul Nașterii și Învierii Domnului, din perioada anilor 1993–2010 (respectiv Învierea Domnului, 1993 și Nașterea Domnului, 2010); din „bucetul” de învățături duhovnicești din Pastoralele pomenite, am cules, aici, doar pe cele privitoare la *Familia Creștină*¹; cu toate că în nici una dintre acestea nu și-a propus să trateze în

* Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, almoraru@upcnet.ro.

¹ Această temă a fost mult tratată și după 1990; iată câteva lucrări reprezentative în acest sens: xxx *Familia creștină azi* (lucrare tipărită din inițiativa și cu binecuvântarea ÎPS Arhiepiscop și Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei), Iași, Editura Trinitas, 1995; Ilie Moldovan, *Teologia iubirii*, partea I și II, Alba Iulia, 1996; xxx *Familia și viața la începutul unui nou mileniu creștin*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002; xxx *Bucuria nunții binecuvântate. Cateheze pentru familia creștină* (volum tipărit cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Daniel), București, Editura „Cuvântul Vieții”, 2011.

mod expres această problemă, în unele dintre ele aflăm însemnate referiri privitoare la Familia Creștină, sfaturi ce sunt de o importanță majoră într-o lume în plină criză materială și spirituală², într-o epocă în derivă, în care omenirea acum, mai mult ca oricând, este amenințată cu ieșirea ei definitivă din istoria lumii.

Trebuie afirmat încă de la început că: „Familia biblică are la bază unirea bărbatului cu femeia prin actul căsătoriei. Conform referatului biblic, bărbatul și femeia au fost creați simultan (Facere 1,27) și, pentru că au în ei împreună chipul lui Dumnezeu, reflectă imaginea Lui... Din perspectivă biblică, unirea bărbatului cu femeia apare ca o urmare firească a celui mai nobil sentiment, în formă monogamă, iar în cadrul căsătoriei bărbatului cu femeia se angajează reciproc să-și împartă viața în vederea împlinirii rostului pentru care s-a instituit familia. De la început voia lui Dumnezeu a fost ca unirea dintre bărbat și femeie în vederea într-ajutorării și procreației (Facere 1,28) să fie exclusiv în cadrul căsătoriei monogame. De aceea, relatarea creării primului cuplu uman (Facere 2,21–24) propune căsătoria de tip monogam (cu o singură femeie) ca fiind singura ce corespunde voii lui Dumnezeu”³; prin urmare: „Însoțirea bărbatului cu femeia este întemeiată pe actul creației. Mântuitorul Însuși invocă temeiul creației pentru a arăta originea dumnezeiască a însoțirii bărbatului cu femeia. Dumnezeu a făcut omul, bărbat și femeie, descoperind prin aceasta complementaritatea dintre ei și chemarea la a vieții împreună... Cât privește calitatea și conținutul însoțirii bărbatului cu femeia, aceasta nu poate fi asemănată cu nimic altceva, pentru că nu este o simplă însoțire, alăturare, *ci este unire*”⁴.

Însă, „Căderea în păcat a afectat profund toate aspectele vieții umane (ca și ale creației, în general) și, deci, a afectat profund și unirea soților în căsătorie. Căsătoria și viața de familie au ajuns astfel să poarte pe chipul lor «zbânciturile» urâte ale păcatelor de tot felul: decăderea din ce în ce mai mult în robia patimilor trupești, adulterul, divorțul, discriminările de tot felul, desconsiderarea și asuprirea femeii de către bărbat, refuzul copiilor și chiaruciderea lor în pântecul mamei etc.”⁵

Cu toate afectele păcatului strămoșesc, cu urmările sale nefericite, „aducerea” pe lume a unui copil este, în majoritatea cazurilor, prilej de mare bucurie în familie; iată cum descrie acest mare eveniment familial, Mitropolitul Bartolomeu: „Nașterea unui copil într-o familie este un eveniment dureros care devine, imediat, sărbătoare. Mama a uitat de chinuri și trăiește nespusa bucurie de a-și simți pruncul la sân. Când tatăl merge la primărie să-și anunțe odrasla, nu uită să-și trezească vecinii și să se laude pe drum; dacă se află la serviciu, își

² „Familia este cununa creației – spune Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel – dar și locul sau mediul în care omul începe să înțeleagă *taina iubirii părintești a lui Dumnezeu*. Slăbindu-se legătura iubirii spirituale dintre om și Dumnezeu, *familia se află astăzi într-o profundă criză spirituală, în stare confuză și fără orizont, fără speranță, fără sens*. Dificultățile cu care se confruntă familia în societatea contemporană nu sunt numai de *natură economică* (sărăcie materială tot mai evidentă, nesiguranța zilei de mâine), ci și *morală* (avort, divorț, abandonul copiilor, libertinaj, droguri, trafic de ființe umane) și *spiritual-religioasă* (sectarismul, fanatismul și prozelitismul religios)” – Cf. † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Familia creștină – „Biserica de acasă”, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate. Cateheze pentru familia creștină*, București, Editura „Cuvântul Vieții”, 2011, p. 6.

³ Petre Semen, „Importanța familiei în Vechiul Testament”, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate...*, p. 21–22.

⁴ Constantin Coman, „Familia după învățătura Mântuitorului Iisus Hristos”, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate...*, p. 36 și 37.

⁵ Vasile Mihoc, „Necesitatea catehezei și pastorației pentru apărarea și consolidarea familiei creștine azi”, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate...*, p. 13.

cinstește colegii cu un păhărel; dacă se află undeva, departe, în misiune, veste i se prinde de umeri ca niște aripi. Botezul e urmat de o petrecere, cu mâncare, băutură, muzică și joc, ca la nuntă. Pe alocuri se mai păstrează datina ca, la un an, copilul să fie dus la nași, unde primește prima tunsoare a părului, în fața icoanelor, cu colac și urări de sănătate. De pretutindeni, mama primește felicitări, prevestindu-i-se un viitor strălucit și sprijin la bătrânețe.⁶”

Cu toate că, în familia creștină, noul-născut, prin Taina Sfântului Botez, devine membru al Bisericii lui Hristos, el este, în același timp, și cetățean al societății în care a văzut lumina zilei, iar venirea sa pe lume⁷ implică și parcurgerea unor datini și obiceiuri laice ale bucuriei familiale, însă necontrare spiritului creștin.

În educarea copiilor, părinții trebuie să dea dovadă întotdeauna de echilibru⁸ în luarea deciziilor lor, să fie mereu o deplină concordanță între cuvânt și faptă, iar, o hotărâre deja luată să nu fie schimbată după bunul plac sau după pretențiile odraslelor lor; orice decizie neglijată sau anulată de către părinți, înseamnă slăbiciune din partea lor, fiind un bun prilej de a da copilului frâu liber neascultării sau împotrivirii pe viitor la orice fel de hotărâre luată în casa părintească; de aici, neînțelegeri, conflicte, abandonul familiei și alte fapte ce pot duce la atitudini nefericite în familie; în această idee, Mitropolitul Bartolomeu dă îndemnuri folositoare părinților, precum acestea: „îi rog fierbinte pe părinți să aibă grijă de copiii lor. Știu că avem multe familii adevărate, cu părinți iubitori și copii cuminți. Dar tocmai de aceea, vă rog și vă îndemn, părinților, să fiți veghetori, ca nu cumva copiii voștri buni să încapă pe mâna celor ce-i strică, sau să aibă la îndemână ceva ce le poate întina ființa. Nu-i lăsați doar pe seama școlii, căci într-o școală pot exista programe perverse sau o directoare care, în schimbul unor cadouri ieftine, le permite traficantilor să-și etaleze scârboasele mărfuri în văzul copiilor. Ajutați-vă odraslele să învețe cu drag și să se poarte frumos! Cutremurați-vă de familiile destrămate și de copiii lor rămași pe drumuri, bântuiți de mizerie și de vicii precoce. Oferiți-le pruncilor voștri mai puțin televizor și mai multă lectură; din cărțile frumoase și, pe cât se poate, pagini alese din Sfintele Scripturi. Eu cunosc un copil care a citit Biblia, în întregime, la vârsta de zece ani; nu e important ce și cât a înțeles, ci faptul în sine că a citit-o și n-a uitat-o. Faceți din fiul Mariei un prieten al copiilor voștri; și fiți siguri că Pruncul Iisus vă va surâde din iesle, iar Copilul Iisus va merge spre Nazaret tinându-vă de mână”⁹.

Iată un înțelept sfat pe care Înaltul Ierarh îl oferă părinților, de a-și crește copiii în familie, după poruncile Sfintei Scripturi, dar, în același timp, să aibă mare grijă de ei și de

⁶ † Bartolomeu, *Pastorală la Nașterea Domnului, 2003*, Cluj-Napoca, 2003, p. 1.

⁷ „Venirea pe lume a fiecărui copil este ca și o creație din nou a lumii, pe care cel nou-născut o vede și o simte ca pe o lumină minunată a lui Dumnezeu... „Creșterea” în pruncia cu inima este semnul că aceștia nu au nevoie de „convertire” înainte de adolescență. Dar, de la această vârstă este nevoie de „luminătorul trupului”, sau „ochiul” minții, pentru zidirea casei inimii, așa cum arăta Mântuitorul: „Luminătorul trupului este ochiul; dacă ochiul tău va fi curat, tot trupul tău va fi luminat” (Matei 6,22–23) – Cf. Ioan Caraza, „Familia după învățătura Sfinților Părinți”, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate...*, p. 71.

⁸ „Părinții trebuie să mențină un permanent echilibru între măsurile restrictive și acordarea libertăților, cu scopul de a le stimula copiilor un bun autocontrol asupra libertății, în sensul viețuirii adevăr, iubire și dreptate. Căci numai relațiile bazate pe sinceritate, afecțiune și adevăr pot da rezultate optime, întrucât numai adevărul conferă libertate autentică” – Cf. Vasile Gordon, „Principii de viață în familia creștină”, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate...*, p. 120.

⁹ † Bartolomeu, *Pastorală la Nașterea Domnului, 2002*, Cluj-Napoca, 2002, p. 6–7.

modul cum primesc educația în școală, ferindu-i și aici de orice ispită și tentație, care ar putea să-i ducă pe căi rătăcite.

De lipsă de preocupare pentru educarea copiilor, adolescenților și a tinerilor, în general, au fost învinuiți și politicienii noștri, care, în loc să stopeze acte de imoralitate prin legi aspre, tot prin legi permit să prolifereze în țară păcate și anormalități sexuale, străine până nu demult tradiției și spiritului creștin românesc; pentru această situație ieșită din legile firii, ierarhul clujean nu se sfiiește să spună la adresa parlamentarilor români, cuvinte precum: „Biblia din parlament ar trebui să fie nu doar ca obiect în fața căruia demnitarii își depun jurământul, ci și ca îndreptar pentru legile pe care aceștia le plănuiesc, le votează și le promulgă. Dacă ei ar deschide Biblia numai la paginile pe care vi le-am tâlcuit eu astăzi, atunci în țara noastră nu ar mai exista acte normative menite să legifereze sau să permită pornografia, prostituția, homosexualitatea, concubinajul, practici care nu sunt altceva decât tot atâtea căi deschise spre dezintegrarea familiei și disoluția societății. E inadmisibil să juri cu mâna pe Biblie și să faci legi împotriva Bibliei. De aceea, ne vom ruga neîncetat pentru ei, aleșii noștri, pentru ca Dumnezeu să le lumineze mintea și să le încline inima doar spre ceea ce este drept și bun și de folos acestui popor, așa cum a făcut, pe vremuri, regele Iosia”¹⁰, care a stârpicat idolatria, relele imorale și a restaurat ordinea morală în societate (Cf. 4 Regi 22, 1–23,25).

Cu toate că în Sfânta Scriptură și operele Sfinților Părinți se găsesc texte alese privitoare la adevărata libertate a omului, a omului scăpat din chingile păcatelor, în ultimele două decenii se poate vorbi de o libertate transformată în libertinism, de așa-numitele norme și legi pe care fiecare ins le face și le ține după bunul său plac, realități bine sesizate și de către Mitropolitul Bartolomeu, prin cuvintele: „Libertatea de a nu mai respecta regulile de circulație rutieră, libertatea de a devasta adăposturile din stațiile de autobuz, libertatea de a fi dezvățat, libertatea televiziunii de a afișa nerușinarea, libertatea presei de a cultiva limbajul mitocănesc, calomnia și asasinatul moral, libertatea copilului de a-și sfida părinții, libertatea mamei de a-și ucide pruncul nenăscut, libertatea legii de a consfinți anormalul drept normal, libertatea sindicalismului de a impune legea ciomagului, libertatea patronului de a-și ascunde veniturile, libertatea frontierelor de a înstrăina bunuri culturale și de a asigura invaziile nocive de tot felul, libertatea insului de a crede că poate oricând să facă ce vrea... Nu este liber cel care poate să facă și să spună ce vrea, ci este liber cel care spune și face ceea ce trebuie și ceea ce este cuviincios.”¹¹

Pe lângă acest libertinism deșănțat, care afectează grav viața de familie, Vlădica Bartolomeu abordează o temă mai puțin întâlnită în scrisul contemporanilor noștri, și anume despre: *poluarea spiritului*; iată ce spune despre această gravă problemă socială: „Din nefericire, în paralel cu poluarea naturii se desfășoară și o uriașă campanie de poluare a spiritului. Profitând abuziv de toleranța democratică, viciind noțiunea de libertate și folosind-o ca adăpost al corupției și abjecției, o mulțime de agenți ai răului pătrund insidios în conștiințele tinerilor, adolescenților, puberilor și chiar în acelea ale copiilor, colportând o mare varietate de materiale poluante, pe cât de atrăgătoare, pe atât de nocive. În școli își fac apariția și se dezvoltă lenea, indecența, fumatul, alcoolismul, viciile precoce, și, mai nou, consumul de droguri. Sub masca unor programe educaționale se promovează libertinajul, care, la rândul său, anulează instinctul matern și duce la disoluția conceptului de familie. Reclama nerușinată se răsfață în paginile unor ziare de mare tiraj, în timp ce o seamă de reviste cultivă deriziunea mitocănească și asasinul moral. Televiziunea, mass-media cu cel mai mare impact asupra

¹⁰ *Ibidem*, p. 6.

¹¹ † Bartolomeu, *Pastorală la Nașterea Domnului*, 2010, Cluj-Napoca, 2010, p. 4.

populației, a devenit principalul agent prin care se inoculează apetitul la violență, sălbăticie, vulgaritate și umor de cea mai joasă speță. De pretutindeni, mintea și inima omului sunt supuse unui continuu bombardament al răului deghizat, atât de persistent încât, în cele mai multe cazuri, sfârșește prin a deveni o a doua natură. Toate acestea, în numele drepturilor omului și al libertății de exprimare.¹²”

La cele spuse mai sus, Ierarhul pomenit ne-a oferit și câteva *remedii* în ceea ce privește poluarea spiritului, îndemnându-ne la înțelepciune și echilibru: „Dacă agresorul are dreptul de a ataca, și tu, cel agresat, ai dreptul să te aperi: Nu mergând spre el, ci tăinuindu-i calea către tine. Al tău e banul cu care cumperi ziarul, în mâna ta e butonul televizorului, al tău este copilul de la școală și al tău e dreptul în sfatul părinților. Apără-te cuviincios, cu demnitate.¹³”

Desigur, o realitate tristă a zilelor noastre, la care ne facem părtași prin lipsa de atitudine și nepăsare, de care mulți dintre noi dăm dovadă în diferite situații de viață.

Dacă Mitropolitul Bartolomeu a vorbit despre poluarea spiritului, era firesc să abordeze și tema *ecologismului spiritual*; „Pornind de la premiza că planeta noastră este opera lui Dumnezeu – a afirmat Mitropolitul amintit – sunt un partizan al mișcărilor ecologiste, care nu-și propun altceva decât refacerea și menținerea pământului în toată frumusețea și rodnicia lui. Nu am auzit însă de un *ecologism spiritual*, de un curent împotriva poluării sufletelor tinere, sistematic agresate de libertinajul mediatic care le incubă gustul pentru vulgaritate, iar mentalitatea de viață răstoarnă valorile, consfințind anormalitatea drept normalitate, în interiorul unei libertăți prost înțelese și rău folosite¹⁴”.

În una din Pastoralele sale, Mitropolitul Bartolomeu arată, între altele, că buna înțelegere în familie pleacă de la modul cum părinții, în copilăria lor, au învățat cum se cuvine „pilda” celor șapte ani de acasă; dacă au avut un exemplu bun de la părinții lor, l-au urmat pe tot parcursul vieții, iar dacă nu, cearta, conflictele, ura, răzbunarea, au fost „călăuza” zilelor lor nefericite; cu alte cuvinte, toate pleacă din familie, bune și rele, cele din urmă ducând, de fapt, la „criza zilelor noastre”; iată cum a perceput Vlădica Bartolomeu această stare de fapt: în zilele noastre am văzut cum „Piere sfințenia căsătoriei, pierie legătura dintre căsătorie și nașterea de prunci. Familii destrămate, copii lăsați de izbeliște – atunci când nu au fost ucși înainte de a se naște –, adolescență maculată, tinerețe incertă, căminul cultural înlocuit cu discoteca, guma de mestecat înlocuită cu drogul, cartea înlocuită cu televizorul, meciul de fotbal unde se joacă mai puțin cu mingea și mai spectaculos cu pumnii și cu bătele, o lume în care indecența, vulgaritatea, parvenitismul și corupția devin instituții ale binelui comun.¹⁵”

Se poate spune că, nu numai cei șapte ani de acasă sunt dătători de ton pentru educația și formarea omului în spiritul moralei creștine, ci, în continuare și adolescența, ferită de ispitele zilnice, care nestopate la timp, pot duce la adevărate tragedii umane; același îndemn ni-l dă și Prea Fericitul Patriarh Daniel, când spune: „Să creștem copiii și tinerii noștri în dreapta credință, în virtute și în sfințenie și să-i învățăm să afle în rugăciune izvorul iubirii curate și să trăiască viața lor pe pământ în lumina binecuvântării Părintelui ceresc și a Bisericii Fiului Său, Domnul nostru Iisus Hristos.¹⁶”

¹² Idem, *Pastorală la Nașterea Domnului, 2010...*, p. 6.

¹³ *Ibidem*, p. 6–7.

¹⁴ † Bartolomeu, *Pastorală la Nașterea Domnului, 2010*, Cluj-Napoca, 2010, p. 4.

¹⁵ Idem, *Pastorală la Nașterea Domnului, 2007*, Cluj-Napoca, 2007, p. 5–6.

¹⁶ † Daniel, *op. cit.*, p. 7.

Un alt tânăr teolog român, referindu-se la valoarea morală a virtuții castității tinerilor înainte de căsătorie spune, între altele: „Situția societății în care trăim impune abordarea unei probleme de foarte mare importanță: *redescoperirea virtuții castității mirilor*. În ciuda faptului că societatea actuală propune experiența căsătoriilor de probă, concubinajul, desfrâul și ceea ce este și mai grav, desconsiderarea și distrugerea familiei prin practici dezumanizante, cum ar fi: prostituția, homosexualitatea, însoțite de refuzul nașterii de prunci prin practicarea perversiunilor, contracepției sau avortului. *Evangelia* ne cheamă la viața curată, în feciorie până la căsătorie și apoi la o viață de familie după cum a fost gândită de Creatorul și Mântuitorul ei. În acest sens, mirele și mireasa trebuie să-și păstreze fecioria ca un dar al unuia pentru celălalt și ca integritate duhovnicească pentru Mirele Hristos, fiind vrednici de haina albă de mireasă și de cununile pe care le vor primi, ca unii ce sunt cunună a creației, dar și ca încununare pentru biruința împotriva păcatului.¹⁷”

Îndemnul de mai sus sunt binevenite, fiindcă o societate sănătoasă se poate clădi numai prin reîntoarcerea la valorile moralei creștine, la izvorul curat al învățăturilor biblice și patristice, unde virtuțile au dat naștere de sfinți, la popoare înfloritoare, la Imperii creatoare de cultură și civilizație creștină, la libertate și pace între oameni.

Ce păcat însă, că și noi, deși beneficiem de un vizibil progres material, de libertate, de tehnologii avansate, trăim, totuși, într-o vădită anormalitate; la această situație se referă și Mitropolitul Bartolomeu, când spune: „Printre noi, cei ce beneficiem de civilizație, cultură, de progres științific, de libertate, de bunurile pământului și de harurile cerului, printre noi se instaurează încetul cu încetul, un duh perfid care răstoarnă valorile și pervertește limbajul. Anormalul devine normal, viciul devine virtute, minciuna devine adevăr, furtul inteligent devine profesie onorabilă, sodomia se cheamă orientare comportamentală, cuvinte nobile precum prietenie, prieten, prietenă se degradează în conotații dubioase, pervertirea tineretului se intitulează program de sănătate antiSida, destrămarea familiei se numește planificare familială, crimele ingineriei genetice se fac în numele vindecărilor miraculoase, prostituția se legitimează prin libertatea femeii de a face ce vrea cu propriul ei trup, proxenetismul se reclamă de meditația transcendentă, sărăcia spiritului devine globalizare, invadarea unei țări se cheamă război preventiv, terorismul își reclamă valențe divine, înfeudarea economică se numește credit bancar, pomana politică devine act de caritate¹⁸.”

La toate aceste aspecte de anormalitate participă din plin și o parte a mass-mediei, între care și unele programe de televiziune; comentând această situație, Vlădica Bartolomeu a spus, între altele: „În vremea noastră, programele de televiziune se întocmesc în funcție de preferințele spectatorilor. Micile ecrane oferă din abundență lupte sângeroase, scene de cruzime, bătăi, violuri, crime, dezastre naturale sau provocate. Uneori, astfel de emisiuni au efecte sociale: într-o pivniță un copil și-a ucis prietenul, izbindu-i capul de perete; întrebare de ce a făcut-o, a răspuns că așa a văzut le la televizor... Până și programele presupuse a fi instructive, cum sunt cele referitoare la viața animalelor sălbatice, cad în același păcat; scenele de tandrețe maternă sunt rarități; în timp ce ni se oferă scene cu fiare care se sfâșie între ele¹⁹.”

¹⁷ Vasile Gavrilă, „Familia creștină – părinți și copii”, în vol. *Bucuria nunții binecuvântate...*, p. 110–111.

¹⁸ † Bartolomeu, *Pastorală la Învierea Domnului, 2005*, Cluj-Napoca, 2005, p. 8.

¹⁹ Idem, *Pastorală la Învierea Domnului, 2009*, Cluj-Napoca, 2009, p. 1.

Lipsa unor măsuri coercitive, aspre, dezinteresul politicienilor pentru redescoperirea valorilor morale din trecut, ale poporului român, dar și uneori ineficiența „activismului” creștin din partea Bisericilor și a cultelor din țară, au dus, în multe cazuri, la un indiferentism religios, la ocultism, la ateism, la acțiuni și păcate împotriva firii, în general la îndepărtarea omului de duhul Bisericii creștine primare.

Pe de altă parte, deși o țară ce face parte din Uniunea Europeană, noi nu avem legi ferme în ceea ce privește, în general, protecția copilului, a adolescentului, a tânărului, a omului matur, a celui în vârstă, în fața avalanșei de acțiuni și forțe ce pot fi încadrate în categoria crimelor împotriva umanității; iată și îngrijorarea Mitropolitului Bartolomeu în această problemă: „Avem o lege pentru protecția copilului, dar ea nu se resimte și pe micul ecran, și cu atât mai puțin în școlile publice unde funcționează, obligatoriu, așa-zisele programe de sănătate care-i învață pe copii cum să îmbătrânească vertiginos prin depravare planificată. Avem o lege antidrog, dar nu și una antidezmăț. Avem o lege anticorupție, dar nu și una antiseduție. Avertismentul antialcoolic devine timid și neputincios în vecinătatea imediată a bețivului proclamat erou. Ora de religie nu poate face mare lucru dacă eforturile Bisericii nu sunt sprijinite de instituțiile statului, de societatea civilă și, nu în ultimul rând, de presă. Ne interesează copiii străzii, dar nu avem dreptul să-i uităm pe copiii maidanului moral. Astăzi suntem într-o febrilă căutare de soluții împotriva crizei și a sărăciei, dar nu vom face nimic fără remediile spirituale împotriva acestei crime lente și bine studiate, care distruge conștiința tinerilor.

Zadarnic curățim pământul de gunoaie, dacă îl vom lăsa populat cu oameni deformați și mutilați sufletește. Vă rog, părinților, ocrotiți-vă copiii! E vorba de viitorul nostru, ca neam, popor și patrie²⁰.”

Mitropolitul Bartolomeu intuiește bine și un alt aspect al „păcatelor vremii”, cel al narcoticelor, al drogurilor, care duc la dezintegrarea ființei umane, la sinucidere sigură, planificată, dirijată sau dorită: „Din păcate – afirmă Mitropolitul pomenit – există printre noi destui creștini care sărbătoresc un Crăciun fără Iisus, o Bobotează fără aghiasmă, un Sfânt Ioan fără Ioan și, mai ales, un An Nou într-un revelion perpetuu, fără sfârșit, condimentat cu narcotice vapoase, straie impudice și aburi etilici. Nimic alarmant, dacă o astfel de petrecere în lanț nu s-ar contura ca un mod de viață al multora din tinerii noștri de azi, fără nici o apărare legiuită într-un mediu din ce în ce mai agresiv și mai dizolvant²¹.”

Pe de altă parte, Vlădica Bartolomeu, ne îndeamnă la acte de milostenie și iubire creștină, față de cei neajutorați, de cei în necaz, neputință și suferință: „Îndemnul... la milostenie... e mai necesar acum decât oricând – spune Ierarhul Bartolomeu – într-o țară bântuită de criză economică și morală, de sărăcie, de mizerie, dezgust, disperare și violență. Zilnic descoperim că în societatea noastră există copii orfani, copii fără identitate, copii abandonați în spitale, în șanțuri sau în lăzi de gunoi, copii maltratați de propriii lor părinți, copii pe care groaza i-a alungat de acasă, copii răătăcitori pe stradă sau adăpostiți prin canale, pândiți de abuzuri și vicii precece, copii hămesiți de foame, copii cu ochii triști și suflete pustii. Fiecare din noi poate și trebuie s-o facă, fie direct, fie prin Biserică, fie prin asociațiile de profil și demne de încredere²².”

²⁰ Idem, *Pastorală la Nașterea Domnului*, 2010, Cluj-Napoca, 2010, p. 5.

²¹ *Ibidem*, p. 5.

²² Bartolomeu Valeriu Anania, *Apa cea vie a Ortodoxiei*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2002, p. 124–125.

Aceeași idee de îndemn la sprijin și ajutor pentru cei nevoiași, de toate vârstele, o aflăm și într-o altă Pastorală a Vlădiciei Bartolomeu, când afirmă: „Să vă fie ea, credința, luminare și bucurie și să rodească-n viața voastră prin roada iubirii celei lucrătoare, care este fapta bună. Nu-i uitați pe săracii și sărmanii lui Dumnezeu; nu-i uitați pe pruncii orfani sau părăsiți; nu-i uitați pe bătrânii singuri; nu-i dați uitării pe cei ce zac în suferință; nu-iocoliți pe copiii condamnați la moarte prin teribila SIDA, ci faceți-i să simtă că și pentru ei S-a arătat Domnul. Că și lor le surăde Sfânta Fecioară. Trăiți-vă astfel credința în plinătatea ei, bucuria sărbătorilor voastre va fi deplină. Să le petreceți în pace, sănătate și cântec de colindă²³.”

Mitropolitul Bartolomeu nu uită să facă și un frumos elogiu femeii creștine române, care și în vremi de restriște a știut, cu multă înțelepciune, să-și orienteze corabia vieții fiilor săi, prin valurile zbuciumate ale unor stăpâniri fără de Dumnezeu; credința, rugăciunea și slujbele bisericești, i-au fost întotdeauna nădejdea în izbăvire; iar aceasta a venit din timp în timp, prin veacuri, ocrotind ființa și credința străbună a neamului nostru românesc: „Iată de ce astăzi – spune Vlădica Bartolomeu – în această Sărbătoare a Sărbătorilor [Sf. Paști], bucuria e a noastră, a tuturor, deopotrivă, a celor ce credem în învierea Domnului. Nu se va supăra însă nimeni dacă vom aminti că urmașele Femeilor Mironosițe au temeuri să se bucure în chip deosebit, ca unele care, asemenea lor, au stat mai aproape de Iisus și nu L-au părăsit la vreme de necaz. În această privință, o laudă creștină cu totul aparte, l se cuvine femeii române, mai ales pentru modul în care a știut să străbată cele patru decenii de teroare ateistă. Lăsând pe seama bărbatului politica de supraviețuire socială, deseori bântuită de compromisuri, lașități și ambiguitate, ea și-a asumat rolul de a înfrunta vitregia istoriei, de a învinge frica, de a-și boteza copilul, de a-l învăța o rugăciune și semnul crucii, de a-i aduce aminte că alături e un înger care-l păzește și deasupra un Dumnezeu Care veghează. Mai presus de toate însă, femeia româncă și-a luat rânduiala de mironosiță: chiar atunci când nu a putut merge la biserică și când nu s-a putut cununa cu preot, ea s-a strecurat în cimitir și a aprins o lumânare la crucea morților ei; o lumânare, o lacrimă, o floare, o rugăciune. Din acest drum n-a putut nimeni s-o oprească, din drumul care, printr-însa, leagă veacurile trecute de cele viitoare și i-a făcut pe tinerii din Decembrie '89 să strige că adevărata noastră libertate e dincolo de moarte, în înviere²⁴.”

Din scurta prezentare a unor sfaturi pe care Mitropolitul Bartolomeu le-a oferit familiei creștine, reies următoarele aspecte ale trăirii acesteia în duhul Bisericii lui Hristos: căsătoria monogamă este voință divină²⁵; castitatea înainte de căsătorie izvorăște din poruncă dumnezeiască²⁶; nașterea legitimă de copii este act bineplăcut lui Dumnezeu²⁷; să se ofere

²³ *Ibidem*, p. 160.

²⁴ *Ibidem*, p. 81.

²⁵ Iată ce spune în acest sens, Sf. Ignatie Teoforul (+ 107): „Trebuie ca cei ce se însoară și cele ce se mărită să facă unirea lor cu aprobarea Episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul și nu după poftă. Toate să se facă spre cinstea lui Dumnezeu.” – Cf. „Epistola către Policarp”, în *Scrierile Părinților Apostolici* (traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru), în *Părinți și Scriitori Bisericești*, 1, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 188.

²⁶ Sfântul Clement Romanul (sec. I), referindu-se la această problemă a spus, între altele: „Să învățăm pe tineri învățătura fricii de Dumnezeu, iar soțiile noastre să le îndreptăm spre ce este bun. Să arate purtarea cea vrednică de iubire a castității, să vădească voința cea curată a blândeței lor, să facă, prin tăcere, cunoscută bunătatea limbii lor și să-și arate dragostea lor, nu după simpatii, ci să o ofere tuturor cu cuvioșie, în chip egal, tuturor celor ce se tem de Dumnezeu.” – Cf. „Epistola către Corinteni”, în *Scrierile Părinților Apostolici* (traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru), în *Părinți și Scriitori Bisericești*, 1, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 49.

o aleasă educație religioasă copiilor și adolescenților, respectiv tinerilor înainte de căsătorie²⁸; se vorbește despre buna înțelegere între soți²⁹; despre păcate capitale și împotriva firii, precum: avortul³⁰, adulterul³¹, homosexualitatea³² ș.a., care pot aduce mânia lui Dumnezeu asupra noastră, precum, oarecând, în Sodoma și Gomora, pe care, pentru asemenea păcate, le-a șters de pe fața pământului.

²⁷ Sfântul Teofil al Antiohiei († 185) spune, între altele: „Copiii să se nască legitimi din căsătorie și nu din adultere, ca nu să cinstească cineva ca tată pe unul care nu-i este tată, sau ca cineva să nu respecte pe adevăratul tată, pentru că nu știe că-i este tată.” – Cf. „Către Autolic”, în *Apologeți de limbă greacă*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 331.

²⁸ Sfântul Vasile cel Mare († 379) îndemnă la educația copiilor (a tinerilor în general) și prin citiri de cărți laice, pline de virtuți creștine: „Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găsesc în florile peste care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa și cu niște scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos și să ne ferim de ce este vătămător.” – Cf. „Omiliile și cuvântări”, în *Scrieri I*, în *Părinți și Scriitori Bisericești*, 17, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 569–570.

²⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur († 407), afirmă despre aceasta următoarele: „Nimic nu unește viața noastră atât de strâns și de puternic ca dragostea dintre bărbat și femeie [...]. De aceea și Pavel, dacă nu ar fi fost lucrurile așa, nu ar fi făcut atâta vorbă, fără scop asupra acestei chestiuni. «Femei, zice, supuneți-vă bărbaților voștri, ca Domnului». Pentru ce? Pentru motivul că dacă bărbatul și femeia sunt de comun acord, și copiii cresc bine [...] și vecinii se împărtășesc de aroma ce emană din acea casă, și prietenii și rudele; dar dacă e dimpotrivă, totul e răsturnat pe dos, totul e confuzie.” – Cf. „Comentariu la Epistola către Efeseni”, cap. 20 (din *Comentariile sau explicarea Epistolei către Efeseni a celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Chrisostom*), traducere de Arhim. Theodosie Athanasie, Iași, 1902, p. 192.

³⁰ Despre acest mare păcat, Sfântul Ioan Gură de Aur spune următoarele: „De ce semeni – întreabă el – acolo unde țarina e pregătită să strice rodul, unde sunt multe doctorii de stărpire și unde, de multe ori copilul este omorât mai înainte de naștere? Iată, deci, că și pe aceea desfrănată n-ai lăsat-o să rămână numai desfrănată, ci ai făcut-o și ucigătoare de om, ai făcut-o criminală. Ai văzut cum din beție izvorăște desfrânarea, cum apoi din desfrânare iese preadesfrânarea, iar din preadesfrânarea amorul? – ba mai mult și decât amorul, căci nu am nici cuvinte îndeajuns de a numi asemenea faptă criminală, de vreme ce nu numai că pe copilul născut îl omoară, ci [îl] împiedică chiar de a se naște.” – Cf. „Comentariu la Epistola către Romani”, în *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani a celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Chrisostom*, traducere de Arhim. Theodosie Athanasie, București, 1906, p. 404.

³¹ Tot Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Deci, dacă vei vedea vreă adulteră că te momeste, că-ți întinde curse, că se atârnă de tine, zi-i: Nu este al meu trupul, este al femeii mele; nu îndrăznesc să abuzez de el, nici să-l dau altei femei. Aceasta să facă și femeia.” – Cf. „Prima Omilie despre căsătorie”, la cuvântul Apostolului: «Din pricina aprinderii, fiecare să-și aibă femeia sa» (I, Cor. 7, 2), la N. Marinescu, *Studii omiletice asupra celor trei cuvântări ale Sfântului Ioan Chrisostom despre căsătorie și traducerea lor*, București, 1908, p. 47.

³² Despre acest mare păcat împotriva firii, Sfântul Ioan Gură de Aur a spus următoarele: „Acum tu judecă singur cât de mare a fost păcatul lor, dacă Dumnezeu a fost silit să le arate gheena mai înainte de timp. Fiindcă mulți disprețuiau cuvintele și atunci ca și acum, de aceea Dumnezeu le-a arătat mai înainte icoana gheenei, și încă într-un mod unic în istoria omenirii. În adevăr, curios a fost norul acela care a plouat foc în loc de apă, dar și păcatul pe care ei îl săvârșiseră, adică homosexualitatea, era în afară de legile firii, era contra naturii; a ars pământul acela, fiindcă și sufletele lor erau arse de acea poftă spurcată. De aceea, și ploaia aceea nu numai că n-a deschis pânțele pământului ca să-l facă de a da naștere roadelor, ci încă l-a făcut fără posibilitatea chiar de a primi semințele ce s-ar arunca în el. Astfel era și împreunarea bărbaților din Sodoma, căci și acea nelegiuire le făcuse trupurile lor mai netrebnice decât pământul cel ars al Sodomei.” – Cf. *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani, a celui întru sfinți Părintelui nostru Ioan Chrisostom*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasie, București, 1906, p. 52–53.

Puși în fața acestui dezastru, ce pândește întregul univers, nu putem să nu fim îngrijorați împreună cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel, când spune: „Veninul ucigător al valorilor familiei creștine se răspândește cu spor pe toate căile, prin toate mijloacele – și acestea sunt atât de multe și variate. Iar roadele-i nenorocite le vedem la fiecare pas, cu efecte dezastruoase pe toate planurile vieții, individuale, familiale și sociale. A stăvili efectele acestui venin nu este ușor. Nenumărate sunt victimele sale. Și, desigur, nu este destul a desfășura simpla lucrare de stăvilit a răului. Va trebui ca, în mod stăruitor, să opunem acestei activități demonice efortul nostru pozitiv de afirmare a valorilor creștine privind căsătoria și familia, de prezentare a frumuseților și bucuriilor fără seamăn – și nebaneuite de cei mai mulți – pe care le oferă viața familială atunci când ea se desfășoară nu numai după buna rânduială a credinței divine, dar și, cu atât mai mult, în lumina și puterea harului lui Hristos conferit prin Taina Nunții, în Biserică, și actualizat zi de zi, într-o viață de familie trăită în curată și deplină ascultare de Dumnezeu³³.”

³³ † Daniel, *op. cit.*, p. 18.

NOUL ISRAEL ÎN „CASA LUI DUMNEZEU”

IOAN BIZĂU*

RÉSUMÉ. Le nouvel Israël dans la „maison de Dieu”. La conscience que les événements sacramentels et liturgiques que l’Église célèbre dans des édifices spécialement consacrés à ce but, a son origine à l’époque apostolique étant liée aux ressorts du patrimoine spirituel qui conditionnent purement et simplement la rédemption des hommes.

Entre les deux signes expressifs du mystère de l’Église – *le temple matériel et le temple vivant de l’assemblée des croyants* –, le premier comme importance et, on pourrait le dire, le seul essentiel, reste *l’assemblée (Synaxis)* ou la *communauté* de ceux qui croient en Christ. C’est précisément cette réalité personnelle qui détermine et justifie l’existence de l’édifice du culte. En effet, *Ecclesia* en tant que Corps du Christ précède et en même temps crée le temple matériel. Tel fut le cas à l’époque de l’Exode aussi: tout d’abord se coagula la communauté d’Israël, avec ses hiérarchies familiales et avec ce complexe de normes juridiques ou règles de vie qui, conjointement avec la Loi, ont eu la mission d’être „le pédagogue vers le Christ” (*Galates* 3, 24), et ce n’est qu’après que fut montée la Sainte Tente en tant qu’espace consacré à l’assemblée des Israéliens en vue de leur participation aux actes du culte prescrits par la Loi.

La *Synaxe* ou *l’assemblée du culte* de l’Église est *l’espace spirituel* où se réalise la communion de ceux qui sont nés „d’eau et d’Esprit” (*Jean* 3, 5) et où l’on met en pratique tout le système de relations interpersonnelles par laquelle s’exprime la spiritualité évangélique. Et le centre et le moment culminant de la *Synaxe* ecclésiale est l’Eucharistie célébrée dans la „maison de Dieu”. Tout événement sacramentel et liturgique a comme base et comme point de départ la *constitution de la Synaxe* ou *l’assemblée du Corps mystique du Christ* dans propre „maison de prière”. Étant donné ce fait les assemblées liturgiques l’Église constituent le cadre idéal pour le développement de relations interpersonnelles accomplies dans l’horizon „de la foi agissant par l’amour” (*Galates* 5, 6). Ce qui signifie que ces relations dépassent les limites de n’importe quel conditionnement social et de toute nécessité biologique.

Mots-clés: Église, *Synaxis*, *Le nouvel Israël*

De la cunoașterea sensibilă la înțelegerea duhovnicească

Știm că Liturgia euharistică propriu-zisă începe cu procesiunea *Intrări celei mari*, care se desfășoară pe fondul imnului heruvimic. În fapt, este vorba despre purtarea solemnă și depunerea pe Sfânta Masă a Darurilor euharistice, anume pregătite pentru aceasta în cadrul Proscomidiei. Pentru a înțelege cât mai bine rostul acestei procesiuni, va trebui să subliniem sensul ei eshatologic: împreună cu Darurile euharistice, întregul Cosmos, spațiul și timpul, întreaga

* Preot, doctor în Teologie, lector universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, ioan_bizau@from.ro

lume sensibilă reunită în biserica-microcosmos, înaintează în fața Altarului pentru a fi aduse ca ofrandă și, deci, pentru a fi asumate de către Arhiepiscopul Cel veșnic al mântuirii în vederea transfigurării și îndumnezeirii lor. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Intrarea cea mare* a Sfintei adunări (*Synaxis*) trebuie înțeleasă, între altele, ca semn al trecerii de la cunoașterea sensibilă la înțelegerea duhovnicească, nematerială, simplă, prin care sufletul depășește ispita împrăștierii, a risipirii de sine, adică „vagabondarea printre chipurile și formele văzute ale celor sensibile”; „prin acea intrare, sufletul însuși vine de la acelea și fuge și intră, ca într-o biserică și ca într-un azil al păcii, la contemplarea naturală în duh, în care nu se află războire nici tulburare, împreună cu Cuvântul [Hristos] și condus de către Cuvântul, marele și adevăratul nostru Dumnezeu și Arhiepiscopul. [...] Cuvântul duce sufletul ieșit afară din cele sensibile [...] spre știința imaterială, simplă, neschimbată, dumnezeiască, liberă de orice chip și figură, a celor inteligibile, indicată prin intrarea cu negrăitele Taine”¹.

În viziunea Sfântului Maxim, Cosmosul însuși este o icoană a bisericii², ceea ce înseamnă că, odată intrat în „casa lui Dumnezeu”, credinciosul se află sub cupola „cerului deschis” (cf. *Ioan* 1, 51; *Matei* 3, 16; *Luca* 3, 21). Devenirea lumii de-a lungul istoriei este o *liturghie cosmică* în templul creației lui Dumnezeu, așa cum înaintarea creștinului, de la intrarea în biserică și până în proximitatea Altarului, simbolizează începutul și sfârșitul istoriei, dar și depășirea acesteia printr-o trecere pascală dincolo de limitele ei spațiale și temporale, în orizontul Împărăției veșnice.

Având chemarea să trăiască în lume ca ființă a eternului viitor, creștinul trebuie să-și asume istoria ca martor al Împărăției, ca purtător de mesaje esențiale, a căror sursă și finalitate sunt din afara acestei lumi și de dincolo de istorie. Pe de altă parte, el însuși primește de la istorie și de la creația cosmică, de la materie și de la făpturile lumii mesaje „înțelegătoare” ale Împărăției, care strălucesc prin lucrarea Harului dumnezeiesc. Căci, așa cum mărturisește Psalmistul, „cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria. Ziua spune zilei cuvânt și noaptea vestește nopții știință. Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă. În tot pământul a ieșit vestirea lor și la marginile lumii cuvintele lor” (*Psalmul* 18, 1-4).

Prin intrarea sa în „casa lui Dumnezeu”, prin actele de evlavie pe care le săvârșește (semnul crucii, închinarea la icoane, aprinderea lumânărilor, îngenuncherea sau metaniile) și prin participarea conștientă la evenimentele sacramentale și liturgice pe care le celebrează împreună cu întreaga Synaxă, credinciosul se sfințește și se transfigurează. Pe de altă parte, în calitatea sa de membru al „preoției împărătești”, este chemat să sfințească și să transfigureze el însuși – prin munca și prin rugăciunea lui, prin întreaga sa viață –, lumea în care trăiește, adică să o aducă la starea de *templu cosmic*. Biserica primară, scrie părintele Alexander Schmemmann, „ține cu severitate și afirmă atât preoția instituțională în Biserică, cât și «preoția împărătească» a Bisericii, ca două dimensiuni esențiale și complementare ale vieții sale: *esențiale*, ca provenind din experiența lui Hristos și a preoției Lui unice; *complementare*, ca descoperind în corelarea lor reciprocă locul și semnificația fiecăreia în viața și în lucrarea Bisericii. [...] «Preoția împărătească» – nu doar împărăție și nici doar preoție, ci legătura lor ca împlinire a uneia în cealaltă, săvârșirea uneia prin cealaltă – aceasta este taina omului revelată în Hristos. [...] Dacă este propriu împăratului să aibă putere și stăpânire, preotului îi

¹ Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia* XXIII; trad. rom. D. Stăniloae cu titlul *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale bisericii*, Edit. Institutului Biblic, București, 2000, p. 36-37.

² *Ibid.* II; trad. rom. p. 16.

este propriu să aducă jertfă, adică să fie un mijlocitor între Dumnezeu și creație, să «sfințească» viața prin includerea ei în ordinea dumnezeiască. [...] Omul are «putere și stăpânire» peste lume, dar își împlinește această putere prin *sfințirea* lumii, «transformându-o» în comuniune cu Dumnezeu”³.

Synaxa euharistică și edificiul de cult

Conștiința că evenimentele sacramentale și liturgice pe care Biserica le celebrează în edificii anume consacrate acestui scop își are originea în epoca apostolică și, trebuie spus asta, ține de resorturile patrimoniului spiritual ce condiționează pur și simplu mântuirea oamenilor. Știm că episcopul martir Ignatie al Antiohiei susținea, cu toată fermitatea, importanța decisivă a acestor evenimente și incinte ale sfințeniei pentru viața creștină. În cele șapte epistole ale sale, redactate în timp ce era dus sub escortă militară la Roma, episcopul *teofor* („purtat de către Dumnezeu” și „purtător de Dumnezeu”) insistă de mai multe ori asupra nevoii de unitate a comunităților creștine. Pentru acest martor prestigios al Tradiției apostolice, unitatea Bisericii se concentrează și este trăită ca atare în cadrul Synaxei euharistice prezidată de către episcop: „După cum Domnul n-a făcut nimic, nici prin El Însuși, nici prin Apostoli, fără Tatăl, cu Care era unit, tot așa și voi să nu faceți nimic fără episcopi și fără preoți; nici să nu încercați să vi se pară că este binecuvântat a face ceva de unul singur, ci numai în comun: o singură rugăciune, o singură cerere, o singură minte, o singură nădejde în dragoste, în bucuria cea neprihănită, care este Iisus Hristos, decât Care nimic nu este mai bun. Adunați-vă cu toții ca într-un templu al lui Dumnezeu, ca la un altar, în jurul Celui Unul Iisus Hristos, Care a ieșit de la Unul Tatăl, Care este Unul și la Tatăl S-a întors”⁴.

De remarcat că celebrul episcop antiohian folosește imaginile *templului și altarului* pentru a desemna atât pe Tatăl, cât și pe Iisus Hristos. Însă, în epistola adresată comunității creștine din Efes, termenul *templu* este folosit pentru a desemna comunitatea eclesială adunată în spațiul celebrării: „Sunteți pietre ale templului Tatălui [cf. *1 Petru* 2, 5], pregătiți pentru zidirea lui Dumnezeu Tatăl [cf. *1 Corinteni* 3, 9], ridicăți la înălțime cu unealta lui Hristos, care este Crucea, folosindu-vă de Duhul Sfânt, ca de o frânghie”⁵. Iar pe credincioși îi consideră *temple* personale ale prezenței dumnezeiești: „Pe toate, așadar, să le facem ca și cum Domnul ar locui întru noi [cf. *Leviticul* 26, 11-12; *Romani* 8, 11; *1 Corinteni* 3, 16; *2 Corinteni* 6, 16], ca să fim temple ale Lui [cf. *1 Corinteni* 3, 16]; că El este întru noi Dumnezeuul nostru precum și este și Se va arăta înaintea feței noastre [cf. *Ioan* 14, 21], dacă îl iubim cu dreptate”⁶. Și în acest pasaj putem sesiza cele trei sensuri ale noțiunii de *templu*: Dumnezeu/Hristos, Biserica și persoana umană. Este semnificativ că toate aceste proiecții eclesiale ale noțiunii de templu se întâlnesc de fapt în actul celebrării Euharistiei, considerată de către

³ Alexander SCHMEMANN, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al Botezului*; trad. rom. A. Mihăiță, Edit. Sophia, București, 2009, p. 140-141. A se vedea în acest sens și Ioannis ZIZIOLAS, *Creația ca Euharistie*; trad. rom. C. Papacioc, Edit. Bizantină, București, 1999, p. 71-92 (cap. „Omul ca «sacerdot»: speranța și «așteptarea» zidirii”).

⁴ Sfântul IGNATIE AL ANTIOHIEI, *Către Magnezieni* VII, 1-2; trad. rom. D. Fecioru în: *Scririle Părinților Apostolici*, col. PSB 1, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 167.

⁵ ID., *Către Efeseni* IX, 1; trad. rom. p. 160.

⁶ ID., *Către Efeseni* XV, 3; trad. rom. p. 162.

episcopul martir drept „pâinea lui Dumnezeu” (*ártos toû Theoû*)⁷ și „leacul nemuririi” (*pharmakon tes athanasís*)⁸, adică centrul și miezul de foc al vieții în Hristos. De aici chemarea arzătoare pe care o adresează creștinilor din Filadelfia: „Căutați, dar, să participați la o singură Euharistie; căci unul este Trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este Potirul spre unirea cu Sângele Său; unul este Jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii”⁹.

Se înțelege că, dintre cele două semne expresive ale tainei Bisericii – *templul material* și *templul viu al adunării credincioșilor* –, primul în importanță și, am putea spune, singurul esențial, rămâne *adunarea (Synaxis)* sau *comunitatea* celor ce cred în Hristos. Tocmai această realitate personală determină și justifică existența edificiului de cult. Într-adevăr, *Ecclesia* ca Trup al lui Hristos precede și totodată creează templul material. Așa s-a întâmplat și în epoca Exodului: mai întâi s-a coagulat comunitatea lui Israel, cu ierarhiile ei familiale și cu acel complex de norme juridice sau reguli de viață care, împreună cu Legea, au avut menirea de a fi „călăuză spre Hristos” (*Galateni* 3, 24), și abia apoi a fost construit Cortul sfânt ca spațiu consacrat adunării israeliților în vederea participării la actele de cult prescrise în Lege.

Synaxa sau *adunarea de cult* a Bisericii este *spațiul spiritual* în care se realizează comuniunea celor născuți „din apă și din Duh” (*Ioan* 3, 5) și este pus în lucrare întregul sistem de relații interpersonale prin care se exprimă spiritualitatea evanghelică. Iar centrul și momentul culminant al Synaxei eclesiale este Euharistia celebrată în „casa lui Dumnezeu”. Orice eveniment sacramental și liturgic are ca temei și ca punct de plecare *constituirea Synaxei* sau *adunarea Trupului mistic al lui Hristos* în propria-i „casă de rugăciune”. Datorită acestui fapt, adunările de cult ale Bisericii constituie cadrul ideal pentru dezvoltarea unor relații interpersonale împlinite în orizontul „creinței care este lucrătoare prin iubire” (*Galateni* 5, 6). Ceea ce înseamnă că aceste relații depășesc limitele oricărei condiționări sociale și ale oricărei necesități biologice. Desigur, trebuie subliniată aici legătura intimă a locașului de închinare cu Synaxa euharistică, dar și sensul locașului însuși ca fiind *adunare*, adică întruparea în forme arhitecturale, în elemente decorative și în chipuri iconice a „adunării în Biserică” (cf. *1 Corinteni* 11, 18).

Dacă finalitatea spațiului și a timpului, adică eshatologia lor comună, este „Cortul lui Dumnezeu cu oamenii” (*Apocalipsa* 21, 3), templul material destinat constituirii Synaxei liturgice este un *simbol* în sensul cel mai propriu al termenului. Căci, conform înțelesului inițial, termenul „simbol” (*symbolon*; de la *syballô* = a aduce laolaltă) înseamnă „ține împreună”, „aduce laolaltă” ceea ce este rupt, sfărâmat sau mutilat¹⁰. Când îi lipsește această virtute, edificiul de cult nu mai are acea semnificație eclesiologică și euharistică prin care își depășește propria-i materialitate. Însă, atunci când se dovedește a fi cu adevărat un *simbol*, el devine toposul binecuvântat al întâlnirii oamenilor cu Dumnezeu, contribuind astfel, în mod decisiv, la modelarea lor spirituală și, deci, la trecerea pascală în „spațiul” vieții plene a Preasfintei Treimi. O bună mărturie în acest sens ne oferă Sfântul Grigorie de Nyssa în tratatul său *Despre viața lui Moise*. Oprindu-se asupra unei secvențe esențiale a teofaniei

⁷ ID., *Către Efeseni* V, 2; trad. rom. p. 159.

⁸ ID., *Către Efeseni* XX, 2; trad. rom. p. 164.

⁹ ID., *Către Filadelfieni* IV, 1; trad. rom. p. 179.

¹⁰ O memorabilă lecție teologică asupra importanței simbolului în mistica sacramentală și liturgică a Răsăritului ortodox la A. SCHMEMANN, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*; trad. rom. A. Jivi, Edit. Institutului Biblic, București, 2001, p. 169-189 (cap. „Sacrament și simbol”).

de pe Muntele Sinai, anume descoperirea cu privire la „locul unde stătea Dumnezeu lui Israel” (cf. *Leșirea* 24, 10), exegetul capadocian spune că Moise „a fost condus spre o cunoaștere tainică mai desăvârșită. Și i se arată deodată un Cort de către Puterea dumnezeiască. Iar Cortul era un Templu, având frumusețea într-o bogăție felurită greu de tâlcuit. [...] Întocmirea și frumusețea acestora [scil. părțile lui constitutive și elementele de podoabă], pentru a nu se șterge din amintire și pentru a se arăta și celor de jos această minune, este sfătuit nu doar să le pună în scris, ci să li se dea și o alcătuire materială ca chip al celor nemateriale, folosindu-se materiile cele mai strălucitoare și mai arătoase din câte se găsesc pe pământ”¹¹.

Pe de altă parte, rolul edificiului material în această experiență fundamentală a existenței umane nu poate fi absolutizat sau idolatrizat. Fiind situat între propriile sale limite, spațiul liturgic este un *interval*. Ca atare, el nu este cătuși de puțin suficient în sine însuși pentru a deveni cu adevărat „Cortul lui Dumnezeu cu oamenii”. Aceasta pentru că, potrivit Revelației, Cel Preaînalt își face simțită prezența personală în comunitatea vie a oamenilor adunați în Numele Său (cf. *Matei* 18, 20), și nu în sau printre lucruri neînsuflețite, de unde El va fi absent, chiar dacă acestea ar fi fost cândva consacrate.

Când vine la „casa de rugăciune” a parohiei sale pentru a se integra în alcătuirea Synaxei liturgice și, deci, pentru a-și pune în lucrare vocația de membru al „preoției împărătești” (cf. *1 Petru* 2, 9; *Apocalipsa* 1, 6), creștinul trăiește cu adevărat experiența unui pelerinaj ascensional de natură mistică, ce are ca țintă realizarea eshatologică a existenței sale. În acest sens, putem spune că în „casele de rugăciune” ale comunităților creștine s-a cristalizat și s-a afirmat întreaga viață a Bisericii ca Trup al lui Hristos și Templu al Sfântului Duh. Și tot în aceste incinte binecuvântate, mai precis în mediul harismatic pe care au menirea să-l întrețină, a început să-și primească expresia evanghelică întregul sistem de relații sociale și culturale ale Pliromei eclesiale. Știm că tocmai în cadrul unei *Synaxe* liturgice, Apostolii au hotărât – ca urmare a voinței lui Hristos și a iluminării Sfântului Duh –, să acorde o atenție specială și problemelor de natură materială sau biologică ale membrilor Bisericii. Așa se explică actul alegerii și consacării celor șapte diaconi ca slujitori ai acestui domeniu atât de important al existenței umane (cf. *Fapte* 6, 1-7). Aceasta pentru că în Biserica primară Euharistia era miezul de foc al întregii vieți creștine, fiind legată în modul cel mai strâns cu puțință de activitatea caritativă a comunității și culminând în rugăciunea de mulțumire (*euharistia*) în care se concentrează și se exprimă întreaga Evanghelie¹².

Episcopatul și diversitatea slujirilor eclesiale

Euharistia exprimă timpul identității Bisericii cu Domnul slavei, prezent „față către față” în Trupul Său eclesial. Mântuitorul Iisus Hristos este împreună *cu* Biserica Sa, dar este și prezent *în* Biserica Sa. Iar Euharistia este inima incandescentă a identității și manifestării Bisericii ca eveniment divino-uman. Ortodoxia ecumenică are conștiința că Euharistia constituie *locul teologic* în care Biserica se manifestă ca Trup al lui Hristos și ca Templu al Sfântului Duh, fiind izvorul harismatic al întregii vieți creștine. „Așa cum Hristos Dumnezeu este Cap

¹¹ *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute* I, 49; trad. rom. I. Buga în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea întâia*, col. PSB 29, Edit. Institutului Biblic, București, 1982, p. 33.

¹² Cu privire la slujirea diaconilor în viața Bisericii, țin să recomand aici cartea episcopului Stéphanos CHARALAMBIDIS, *Slujiri sacerdotale și harisme în Biserica Ortodoxă*; trad. rom. F. Dumas, Edit. Institutul European, Iași 1998, p. 57-92.

al Bisericii, tot așa, El Se face pentru ea și templu [cf. *Apocalipsa* 21, 22], după cum și Biserica însăși s-a făcut un templu al Lui și un cosmos frumos”, spune Sfântul Simeon Noul Teolog¹³.

Diversificarea slujirilor membrilor Bisericii în orizontul harismatic al slujirii centrale a episcopului se realizează plecând tocmai de la acest centru, adică de la celebrarea Tainei Tainelor. Vorbind despre episcop ca imagine a lui Dumnezeu-Tatăl sau a lui Hristos, Sfinții Părinți, între care trebuie amintit aici îndeosebi Ignatie al Antiohiei, nu vor ezita să indice în slujirea sacramentală și liturgică a acestuia un model esențial al prezenței Mântuitorului Iisus Hristos în Biserica Sa.

Ori de câte ori avem în vedere diversitatea slujirilor în viața Bisericii, trebuie spus că este vorba despre un proces spontan, activat încă de la începutul istoriei creștine, adică din ziua Cincizecimii, în jurul slujirii centrale a episcopului. „Organizarea slujirii euharistice reflectă însăși natura Bisericii și structurile sale fundamentale. Euharistia este în întregime o comuniune și, trebuie spus, o adevărată con-celebrare a întregului Popor al lui Dumnezeu, după ordinea ierarhică (*táxis*) stabilită, în jurul episcopului care prezidează slujba [...]. Această con-celebrare ne face deja participanți, aici și acum, la unica Liturghie săvârșită de către «Marele Arhiereu Iisus» în Sanctuarul ceresc, înaintea măreției Tatălui. Toate părțile sau structurile Euharistiei corespund launtric vieții Bisericii, relației sale cu Dumnezeu și cu lumea”, scrie părintele Boris Bobrinsky¹⁴.

În Euharistie ia naștere și se revelează comuniunea de iubire în care Biserica se descoperă ca Trup al lui Hristos și Templu al Sfântului Duh. Desigur, deîndată ce abordăm Euharistia ca temelie și ca manifestare a Bisericii, este obligatoriu să vorbim despre episcopat. Aceasta și pentru că, în simbolistica și în teologia Sfinților Părinți, episcopatul apare foarte devreme ca imagine a lui Hristos, sau chiar a lui Dumnezeu-Tatăl, ca figură iconică sau ca „loc” al prezenței reale. Este vorba despre o prezență ce nu se limitează numai la Darurile euharistice, adică la pâinea și vinul de pe Altar, ci la întreaga Biserică, în sensul că ea însăși este chemată să devină o adevărată Prezență reală, adică Trup al lui Hristos și Templu al Sfântului Duh. Așa se face că, în timpul epiclezei Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare, comunitatea euharistică îl invocă pe Tatăl ceresc astfel: „[...] punând înaintea cele ce închipuiesc (*prothétes ta antítýpa*) Sfântul Trup și Sfântul Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților: cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înaintea [...]. Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh [...]”.

Prezența reală a lui Hristos în Biserică se structurează și se organizează în jurul episcopului¹⁵. Nu trebuie să ne mire faptul că Sfântul Ignatie al Antiohiei îl compară pe episcop cu Hristos, iar pe preoți cu apostolii. În Taina Euharistiei – expresia plenară a vieții eclesiale – prin actul celebrării ca atare, prin sfințirea Darurilor, prin *Amin*-ul rostit de către întreaga comunitate adunată în „casa lui Dumnezeu” și, bineînțeles, prin împărtășirea acesteia, poate fi depășită cu adevărat opoziția dintre un cler și un laicat ce se exclud reciproc.

¹³ *Discursuri etice* 1, 7; trad. rom. I. Ică jr. în: Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 137. Cunoscătorii vor sesiza, deîndată, că pasajul citat a fost calchiat după începutul comentariului liturgic al patriarhului Gherman al Constantinopolului.

¹⁴ Boris BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*; trad. rom. V. Manea, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 44-45.

¹⁵ De referință în acest sens rămâne lucrarea mitropolitului Ioannis ZIZIOLAS, *Euharistie, episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în Dumnezeiasca Euharistie și episcop în primele trei secole* (trad. rom. I. V. Istrati și G. Chiriac, Edit. Basilica, București, 2009).

Epicleza este evenimentul sacramental în care se afirmă cel mai bine participarea întregului Popor al lui Dumnezeu la aducerea Jertfei euharistice. Or, știm că rugăciunea epiclezei este rostită de către proestosul Adunării fraților la persoana întâi plural; un plural care implică întreaga comunitate adunată în „casa lui Dumnezeu” pentru săvârșirea Liturghiei: „Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare și fără de sânge și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău Cel Sfânt peste noi [scil. credincioșii care formează respectiva Synaxă eclesială] și peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte”.

În alcătuirea Bisericii, Poporul lui Dumnezeu este ierarhizat într-o viziune unitară. Așa cum spunea părintele John Meyendorff, „Taina Bisericii, deplin realizată în Euharistie, depășește dilema rugăciunii și a răspunsului, a naturi și a Harului, a dumnezeiescului ca opus umanului, deoarece Biserica – Trupul lui Hristos – este tocmai comuniunea omului cu Dumnezeu, nu doar acolo unde Dumnezeu este prezent și lucrător, ci acolo unde omenitatea se face deplin «acceptabilă lui Dumnezeu», deplin adecvată planului inițial al lui Dumnezeu. Rugăciunea însăși devine atunci act de comuniune [...]. Conflictul, «problema», distanțarea și păcătoșenia sunt încă prezente în fiecare credincios al Bisericii, dar numai în măsura în care el nu și-a apropiat deplin prezența dumnezeiască și refuză să i se conformeze. Dar prezența însăși este «Noul Legământ întru Sângele Meu» (Luca 22, 20), iar Dumnezeu nu și-L va lua înapoi. Astfel, toți creștinii – inclusiv episcopul sau preotul –, luați în parte, nu sunt altceva decât niște păcătoși, ale căror rugăciuni nu sunt ascultate în mod obligatoriu, ci numai când, *adunați laolaltă în numele lui Hristos*, ca «Biserică a lui Dumnezeu» (1 Corinteni 10, 32), ei sunt parte din Noul Legământ, față de care Dumnezeu S-a angajat etern prin Fiul Său și prin Duhul Sfânt. Ca împărtășire divino-umană și ca «sinergie», Euharistia este o rugăciune adresată, «în Hristos», Tatălui, și activată prin pogorârea Sfântului Duh. Epicleza este, deci, plinirea lucrării euharistice, tot așa cum Cincizecimea este plinirea unei «iconomii» dumnezeiești a mântuirii”¹⁶.

Este important ca noi ortodocșii să avem o cât mai clară conștiință a normelor permanente ale devenirii Bisericii, chiar dacă în viața creștină de fiecare zi viziunea unei adevărate eclesiologii euharistice este contrazisă, chiar și atunci când colegialitatea profundă a Bisericii este rănită sau pur și simplu zdrobită, ori când Biserica pare a fi redusă la nivelul structurilor administrative sau birocratice omenești. Dacă este să ne gândim la practica bisericească bizantină, știm că aceasta n-a fost întotdeauna în concordanță cu spiritul eclesiologii euharistice. După secolul al IV-lea, episcopatul nu numai că a transferat celebrarea Euharistiei pe seama preoților de parohie, ci a devenit o componentă a structurilor administrative mai largi ale provinciilor și patriarhatelor, pierzând astfel unele dintre legăturile sale exclusive și directe cu orizontul sacramental al vieții Bisericii. Însă normele teologice și eclesiale esențiale au fost reafirmate cu putere ori de câte ori au fost atacate în mod fățîș. Astfel, aceste norme au continuat să rămână parte esențială a ceea ce este tradiția vie a Bisericii universale.

Pe tot parcursul istoriei, Sfântul Duh este lucrător nu numai în Biserică, ci și față de Biserică, adică în raport cu ea, așa cum Hristos este lucrător în calitatea de Cap al Trupului Său mistic. De asemenea, trebuie spus că Duhul lucrează întotdeauna în Biserică, El fiindu-i puterea de coeziune și de unitate, dar și că El vine peste Biserică, ceea ce înseamnă că

¹⁶ John MEYENDORFF, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*; trad. rom. A. I. Stan, Edit. Institutului Biblic, București, 1996, p. 275-276.

vorbește nemijlocit Bisericilor locale. Căci, potrivit mărturiei Ucenicului preaiubit, Duhul Sfânt ridică neîncetat, în Biserică sau față de Biserică, voci profetice: „Iar voi ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate” (1 Ioan 2, 20).

Prin insuflarea Duhului, profetismul se manifestă continuu în viața Bisericii. Mângâietorul cheamă neîncetat Biserica la fidelitatea cea dintru început. Iar comunitățile eclesiale sunt locuri ale prezenței și ale lucrării Sale; sunt însă, trebuie să recunoaștem aceasta cu adâncă durere, și locuri în care se manifestă somnolența și păcatul, sunt „medii bisericești” care pun în criză viziunea despre puritatea chipului și a veșmântului Miresei lui Hristos. Fapt pentru care, trebuie să avem conștiința vie a Duhului profetic ce se exprimă în și prin Biserică, în și prin „norul de mărturie” al sfinților (cf. *Evrei 12, 1*), Care îi vorbește continuu Bisericii, reamintindu-i că trebuie să rămână Mireasa „slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel” (*Efeseni 5, 27*)¹⁷.

Laicii nu sunt profani

S-a spus, pe bună dreptate, că inima templului creștin este Altarul euharistic. Treptat însă, în evlavia liturgică s-a ajuns ca ieracionul (spațiul în care este amplasată Sfânta Masă) să fie considerat centrul unei sfințenii de sine stătătoare, dacă putem spune astfel, accesibilă numai clericilor; adică un spațiu care, prin „sacralitatea” lui intrinsecă, ar sublinia ideea că laicii au un statut eclesial periferic în raport cu clericii.

Nichita Stithatul, cunoscut mai ales ca întâiul biograf al Sfântului Simeon Noul Teolog, adresându-se unui oarecare sofist Grigorie, care-și amenajase un paraclis în propria casă lăsând ieracionul deschis, afirma ritos că „dumnezeieștii Părinți au închis tuturor laicilor intrarea dumnezeiescului Altar. Cum poate fi permis laicilor să se apropie de Altar când se săvârșesc dumnezeieștile Taine sau, mai mult, să arunce o privire nesfințită [...]? N-a fost dat decât preoților lui Dumnezeu să vadă și să săvârșească aceasta [...]. Atunci când se săvârșește Sfântă Jertfă, locul laicilor – să se știe aceasta! – este în adunarea credincioșilor, departe de dumnezeiescul Altar [...]. Deci, cum poate laicul să contemple – ceea ce, de altminteri, îi este interzis –, de la o asemenea distanță Tainele lui Dumnezeu, săvârșite cu înfiorare de către preoții Săi?”¹⁸

Desigur, în aceste întrebări retorice ale egumenului faimoasei mănăstiri de la Studion putem sesiza ecoul gândirii lui Dionisie Areopagitul, care îl atenționează de mai multe ori pe prezbiterul Timotei, destinatarul prim al tratatului *Despre Ierarhia Bisericească*, asupra faptului că „lucrările dumnezeiești” nu pot fi arătate decât „săvârșitorilor celor sfinte, asemănători cu Dumnezeu”. Dar, să-i ascultăm pledoaria: „Ia seama să nu întinezi Sfintele Sfintelor. Ci să le privești cu evlavie și să cinstești cele ale lui Dumnezeu Cel ascuns prin cunoștințe înțelegătoare și nevăzute, păstrându-le neîmpărțășite și neîntinate față de cei nedesăvârșiți (nesfințiți), ci comunicându-le în chip sfânt și prin iluminare sfântă numai celor sfinți dintre sfinți”¹⁹. Și mai departe: „Pentru dumnezeieștii săvârșitori ai celor sfinte,

¹⁷ Cf. B. BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*; trad. rom. p. 106-108.

¹⁸ *Epistole VIII, 3 („Către Grigorie sofistul”)*; ed. critică și trad. franc. J. Darrouzès: NICÉTAS STÉTHATOS, *Opuscules et lettres*; col. SC 81, Édit. du Cerf, Paris, 1961, p. 283-285.

¹⁹ *Despre Ierarhia Bisericească I, 1*; trad. rom. D. Stăniloae în: Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Edit. Paideia, București, 1996, p. 71.

înțelesurile simboalelor sunt descoperite, însă nu trebuie să le scoată la arătare celor ce sunt încă în curs de desăvârșire. Știind că cei ce au legiuit cele sfinte, potrivit predării lor dumnezeiești, au stabilit ierarhia ordinelor în trepte bine statornicite și neamestecate și împărțite în mod potrivit și după vrednicia fiecăruia”²⁰. Oricum, împreună cu părintele Alexander Schmemmann putem spune că, „atunci când este deconectată de la întregul credinței, chiar acea «spiritualitate» ce are înfățișarea «cea mai tradițională», «cea mai ortodoxă», se află întotdeauna în pericolul de a deveni unilaterală, reducăționistă și, în acest sens, eretică [...], de a deveni, cu alte cuvinte, pseudospiritualitate”²¹.

Într-adevăr, pe fondul dezvoltării excesive a clericalismului, laicii au fost reduși treptat la starea de simpli „profani”, cărora le este interzis cu desăvârșire să se apropie de spațiul destinat Sfintei Mese, să atingă ceva sau să participe la ceea „numai sfinții slujitori” săvârșesc aici”²². Întrucât constituie una dintre sursele principale din care se alimentează ispita clericalizării cultului Bisericii, ideea unui ieratic detașat de restul spațiului liturgic intră în conflict deschis cu spiritul Evangheliei. Oricum, nu putem tăgădui faptul că acest mod de a înțelege sfințenia „casei lui Dumnezeu”, fără nici un temei în Tradiția apostolică, este extrem de păgubitor pentru viața Bisericii.

Este incontestabil că dezvoltarea excesivă a clericalismului produce un dezechilibru dureros în viața intimă a Trupului mistic al lui Hristos. Simțindu-se excluși de la celebrarea Tainelor credinței, laicii vor deveni pur și simplu indiferenți sau se vor refula în acțiuni anticlericale ce pot degenera oricând în comportamente nu doar blasfemice, ci de-a dreptul criminale. Oare nu tocmai în maladia clericalizării excesive a creștinătății europene ar trebui căutate, măcar în parte, explicații pentru violențele înfricoșătoare ale reformei lutherane, ale revoluției franceze și, bineînțeles, ale celei bolșevice?

Știm că de foarte multă vreme, în evlavia liturgică ortodoxă s-a impus modelul preotului „bisericaș”, pentru care esența slujirii sacerdotale constă aproape exclusiv în „apărarea” unei sfințenii intrinseci a spațiului liturgic, și mai ales a celui în care se înalță Jertfelnicul. În general, un astfel de preot găsește o satisfacție aproape morbidă în această intransigență idolatră, care este mai degrabă expresia iudaismului exclusivist decât a moralei evanghelice. Desigur, preotul care se consideră gardianul totalitar al sfințeniei spațiului destinat Altarului euharistic în fața credincioșilor pe care-i păstorește ne aduce aminte de mai-marele sinagogii căzut pradă mâniei pentru că Mântuitorul a vindecat, într-o zi de sâmbătă, o femeie „ce avea, de optsprezece ani, un duh de neputință și care era gârbovă, de nu putea să se ridice în sus nicidecum”. Răspunzând mâniei acestuia, Domnul rostește cunoscuta sentință: „Fățarnicilor! Fiecare dintre voi nu dezleagă, oare, sâmbăta boul

²⁰ *Ibid.* I, 5; trad. rom. p. 73.

²¹ A. SCHMEMMANN, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al Botezului*; trad. rom. p. 110. Pentru modul în care trebuie înțeleasă preoția împăratească a laicilor din perspectivă baptismală, a se vedea Nikolai AFANASIEV, *Biserica Duhului Sfânt*, vol. 1; trad. rom. E. Derevici, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 29-49 și A. SCHMEMMANN, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al Botezului*; trad. rom. p. 107-157.

²² Referitor la ceea ce trebuie să însemne participarea laicilor la viața sacramentală și liturgică a Bisericii, îndeosebi la celebrarea Euharistiei, fac trimitere la cartea părintelui N. AFANASIEV, *Biserica Duhului Sfânt*, vol. 1; trad. rom. p. 51-141. A se vedea în acest sens și B. BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*; trad. rom. p. 256-261.

sau asinul de la iesle, și nu-l duce să-l adape? Dar aceasta, fiică a lui Avraam fiind, pe care a legat-o satana, iată, de optsprezece ani, nu se cuvenea, oare, să fie dezlegată de legătura aceasta în ziua sâmbetei?” (*Luca 13, 10-16*).

Funcția eclesială și euharistică a iconostasului

Este clar că tratarea idolatră a spațiului în care este amplasat Altarul euharistic ține și de înțelegerea deformată a iconostasului. Acest element de bază al spațiului liturgic ortodox, a cărui evoluție lentă s-a încheiat în secolul al XIV-lea, a ajuns să fie considerat drept prelungire sau replică a catapetesmei Cortului mărturie și apoi a Templului din Ierusalim ce închidea intrarea fiilor lui Israel în Sfânta-Sfintelor, deschizându-se numai în fața marelui preot (cf. *Ieșirea 26, 31-33*). Într-adevăr, când funcția lui eclesială și euharistică este redusă la aceea de perete opac, menit să separe categoric ieraticul de naos, iconostasul se impune ca o barieră de netrecut între comunitatea laicilor și cinul clerical. Deși nu face obiectul cercetării de față, trebuie spus că menirea iconostasului nu este aceea de a *separa* ci, dimpotrivă, de a *uni* cele două părți constitutive ale „casei lui Dumnezeu”.

Vom înțelege mai bine funcția euharistică și eclesială a iconostasului, dacă vom avea în vedere sensul icoanei în iconomia mântuirii. Întrucât icoana apare pe cerul credinței ca o consecință a unirii tainice dintre firea dumnezeiască și firea omenească în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, înseamnă că menirea ei este aceea de a da mărturie despre unirea celor cerești cu cele pământești. Prin însăși esența ei, icoana este imaginea liturgică a întrupării Logosului dumnezeiesc în istoria lumii. Or, dacă iconostasul s-a dezvoltat în baza conștiinței că templul creștin este „cerul pe pământ”, înseamnă că el are menirea de a afirma, prin întreaga-i alcătuire, că „s-a apropiat de noi Împărăția lui Dumnezeu” (cf. *Marcu 1, 15; Luca 10, 9*) și, deci, ne aflăm sub cupola „cerului deschis” (cf. *Ioan 1, 51; Matei 3, 16; Luca 3, 21*).

Adresându-se creștinilor din Efes, proveniți dintre păgâni, Sfântul Apostol Pavel face una dintre cele mai importante afirmații ale propovăduirii sale, care ne ajută să înțelegem cât se poate de limpede sensul imaginii liturgice și, implicit, funcția euharistică și eclesială a iconostasului: „Aduceți-vă aminte că, odinioară, voi, păgâni cu trupul, numiți «netăiere-împrejur» de către cei numiți «tăiere-împrejur», făcută de mână în trup, erați, în vremea aceea, în afară de Hristos, înstrăinați de cetățenia lui Israel și străini de așezămintele făgăduinței, lipsiți de nădejde și fără Dumnezeu în lume. Acum însă, fiind în Hristos Iisus, voi, care altădată erați departe, v-ați apropiat prin Sângele lui Hristos, căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două [lumi] – una, surpând peretele din mijloc al despărțirii, desființând vrăjmășia în trupul Său, Legea poruncilor și învățăturile ei, pentru ca, întru Sine, pe cei doi [iudeul și păgânul] să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia. Și, venind, a binevestit pace vouă celor de departe, și pace celor de aproape; căci prin El avem unii și alții apropiere către Tatăl, într-un Duh. Deci, dar, nu mai sunteți străini și locuitori vremelnici, ci sunteți împreună-cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu” (*Efeseni 2, 11-19*).

Având în vedere această mărturisire apostolică, Nicolae Cabasila scrie în tratatul său *Despre viața în Hristos* că „de acum nu mai tragem linie de despărțire între porțile Raiului și ale Harului, și nici catapeteasmă, nici zid despărțitor nu le va mai despărți pe una

de alta. Căci nu numai că s-au deschis porțile, ci, precum așa de minunat spune Evanghelistul Marcu, înseși «cerurile s-au despăcit» [Marcu 1, 10], arătând prin aceasta că de acum n-a mai rămas nici o ușiță de despărțire, nici catapeteasmă și nici altceva. Căci bine a spus și Pavel că Cel ce a împăcat lumea de sus cu cea de jos, și a unit-o și a împăcat-o, iar peretele din mijloc al vrajbei l-a surpat [cf. *Efesenii* 2, 14-16; *Colosenii* 1, 20], Unul ca Acesta nu Se poate tăgădui pe Sine [cf. 2 *Timotei* 2, 13], iar porțile acestea, care s-au deschis întâia dată pentru Adam, au trebuit să se închidă din clipa în care Adam nu mai era în starea în care trebuia să rămână [cf. *Facerea* 3, 24]. Însă, după ce aceleași porți au fost deschise din nou de către Însuși Hristos, Cel ce n-a săvârșit și nici n-a putut săvârși păcat – căci doar se spune că «dreptatea Lui rămâne în veac» [*Psalmul* 110, 3] – urmează că, de atunci, aceste porți trebuie să rămână deschise, pentru ca oamenii să intre prin ele la viața cea adevărată, iar odată intrați acolo, ei nu vor mai ieși. Căci Însuși Mântuitorul zice: «Eu am venit ca viață să aibă și din belșug să aibă» [*Ioan* 10, 10]²³.

Când iconostasul este bine alcătuit în ceea ce privește sensul său teologic și când răspunde exigențelor de natură artistică pe care le impune tradiția liturgică ortodoxă, putem spune că el vizualizează, asemenea întregii podoabe iconografice a „casei lui Dumnezeu”, prezența și lucrarea Bisericii ca adunare a tuturor în Hristos, ca structură sinergică de iubire în care se poate realiza cu adevărat unitatea lumii văzute și nevăzute, ca descoperire și prezență a fapturii celei noi, transfigurate prin lucrarea sfințitoare a Duhului²⁴. Numai dacă este alcătuit și înțeles în spiritul Tradiției apostolice, acest element caracteristic al spațiului liturgic ortodox devine imaginea Trupului personal și eclesial al lui Hristos, exprimând idealul catehezei apostolice: „Drept aceea, fraților, având îndrăzneală, să intrăm în Sfânta-Sfintelor, prin Sângele lui Iisus, pe calea cea nouă și vie pe care pentru noi a înnoit-o, prin catapeteasmă, adică prin Trupul Său, și având mare preot peste casa lui Dumnezeu, să ne apropiem cu inimă curată, întru plinătatea credinței, curățindu-ne prin stropire inimile de orice cuget rău, și spălându-ne trupul cu apă curată, să ținem mărturisirea nădejzii cu neclintire, căci credincios este Cel ce a făgăduit, și să luăm seama unul altuia, ca să ne îndemnăm la dragoste și la fapte bune” (*Evrei* 10, 19-24).

Așa cum scria părintele Alexander Schmemmann²⁵, tragedia vieții ortodoxe din ultimele secole constă mai ales în faptul că, la nivelul tradiției iconografice, s-a produs o despărțire artificială care a condus la excluderea treptată din conștiința bisericească a raportului sinergic ce există între imaginile iconice și edificiul liturgic în ansamblul său. Însă, dincolo de răul imens pe care l-a provocat această despărțire artificială, putem spera că interesul tot mai viu al ortodocșilor pentru propria lor tradiție iconografică precum și înțelegerea tot mai

²³ *Despre viața în Hristos* I, 40-42; ed. critică M.-H. Congourdeau: NICOLAS CABASILAS, *La vie en Christ I-IV*, col. SC 355, Édit. du Cerf, Paris, 1989, p. 114-117 [trad. rom. T. Bodogae, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 38-39].

²⁴ Pentru o prezentare mai amplă asupra iconostasului, a se vedea Leonid USPENSKY, „La question de l’iconostase”, în *Contacts*, t. XVI, nr. 46, 1964, p. 83-125 [trad. rom. I. Firca în *Mitropolia Banatului XV* (1965), nr. 1-3, p. 91-122]; Nathalie LABRECQUE-PERVOUCHINE, *L’iconostase: une évolution historique en Russie*, Édit. Bellarmine, Montreal, 1982; J. DWIRNIK, *Le rôle de l’iconostase dans le culte divin*, Montreal, 1960 și E. BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, p. 397-402 și 462-473.

²⁵ A. SCHEMANN, *Euharistia, Taina Împărăției*; trad. rom. B. Răduleanu, Edit. Bonifaciu, București, 2003, p. 26-30.

cuprinzătoare a teologiei și artei icoanei, va conduce treptat la o adevărată renaștere a iconografiei spațiului liturgic. Se înțelege că o astfel de renaștere ar contribui la instaurarea acelei atmosfere binecuvântate de liniște și frumusețe autentică pe care, în general, o putem sesiza în vechile locașuri de închinare ale Ortodoxiei ecumenice, unde prezențele iconice iau parte în mod tainic la constituirea Synaxei euharistice, îi exprimă sensul și, de asemenea, îi imprimă o mișcare și un ritm ce țin de dinamica Împărăției ce va să fie. Căci, în bisericile de odinioară simțim că – împreună cu proorocii, apostolii, mucenicii, ierarhii, cuvșoșii și cu toți sfinții –, întreaga Synaxă se înalță la cer, acolo unde oamenii sunt chemați să se înalțe și unde sunt înălțați de către Hristos Însuși, adică la Ospățul Său întru Împărăția Sa²⁶.

Sensul aducerii sfințelor moaște în biserica nouă

Este incontestabil că înțelegerea pietistă a ieractionului și a iconostasului contrazice spiritul adevăratei tradiții liturgice ortodoxe. Se știe că această tradiție cunoaște ritualul sfințirii Altarului împreună cu întreaga „casă de rugăciune”, și nicidecum o sfințire a ieractionului în sine, adică separat de restul acesteia.

Potrivit tradiției liturgice ortodoxe, atunci când săvârșește ritualul târnosirii, episcopul unge întreaga biserică cu Sfântul și Marele Mir, începând cu Jertfelnicul. Or, aceasta înseamnă că edificiul respectiv este pecetluit cu sfințenie în totalitatea lui, devenind astfel „casa lui Dumnezeu”. Este semnificativ faptul că procesiunea cu sfințele moaște, care sunt aduse la biserica nou-sfințită pentru a fi inserate în structura Jertfelnicului, se încheie în fața ușilor închise ale acesteia²⁷. Aici, și nu în fața iconostasului, rostește episcopul formula prin care provoacă deschiderea noii biserici pentru intrarea solemnă a relicvelor sfinților și, împreună cu acestea, a comunității eclesiale pentru care a săvârșit consacrarea respectivului spațiu liturgic.

Ritul deschiderii solemne a ușilor centrale ale bisericii nou târnosite și intrarea episcopului cu sfințele moaște în interiorul acesteia au o semnificație majoră pentru destinul unei comunități creștine. Prin ritualul târnosirii, noua „casă de rugăciune” devine aptă pentru săvârșirea Jertfei euharistice, iar prin aceasta prefigurează cerul, ale cărui porți s-au deschis odată cu intrarea lui Hristos Cel jertfit și înviat prin puterea Duhului la Tatăl. Meditând asupra acestui eveniment cheie al iconomiei mântuirii, pe care procesiunea solemnă a

²⁶ Referitor la tema Împărăției cerurilor ca „ospăț” sau „co-mesenie” în Sfintele Scripturi și la Părinții Bisericii, fac trimitere la frumoasa meditație a părintelui Jean DANÉLOU, *Reflecții despre misterul istoriei*; trad. rom. W. Tauwinkl, Edit. Universității din București, 1996, p. 191-212 (cap. „Ospățul săracilor”).

²⁷ În aproape toate manuscrisele bizantine care conțin rânduiala târnosirii bisericii, se face distincție între sfințire (*kathierôsis*) și inaugurare (*egkainia*), cele două secvențe ale aceluiași eveniment sacramental fiind redată separat și săvârșite în zile diferite. Dacă prima secvență a ritualului se referă la sfințirea propriu-zisă a Altarului și a întregului spațiu liturgic, inaugurarea înseamnă procesiunea purtării sfințelor moaște la biserica nou-consacrată, depunerea lor în structura Sfintei Mese și celebrarea primei Liturghii. În *Evhologhioanele și Arhieraticoanele* românești actuale, această distincție nu se mai face, sfințirea și inaugurarea fiind comasate într-o singură slujbă ce se săvârșește în aceeași zi, procesiunea cu sfințele moaște având loc la începutul ei. Pentru detalii, a se vedea Ioan BIZĂU, „Psalmii și interpretarea lor în ritualul ortodox al consacrării bisericii”, în *Anuar IV, 1996-1998*, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, 2000, p. 298-301.

aducerii sfințelor moaște la biserica de curând sfințită îl exprimă atât de elocvent, dar și la sensul angajamentului existențial pe care îl propune conștiinței creștine intrarea lui Hristos la Tatăl, Sfântul Apostol Pavel spune: „Hristos, Arhiereu al bunătăților celor viitoare, venind prin cortul cel mai mare și mai desăvârșit – nu făcut de mână, adică nu din zidirea aceasta –, a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta-Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși Sângele Său, aflându-ne nouă răscumpărarea veșnică. Fiindcă dacă sângele de țapi și de tauri și cenușa de junincă, stropindu-i pe cei întinați, îi sfințește prin curățirea trupului, atunci Sângele lui Hristos, Care, prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu jertfă neprihănită, cu cât mai mult va curăța conștiința voastră de faptele cele moarte, ca să-l slujiți Dumnezeului Celui viu! Și iată pentru ce este El Mijlocitor al unui Nou Testament: ca prin moartea pe care El a suferit-o spre răscumpărarea greșelilor de sub întâiul Testament, cei chemați [la mântuire] să primească făgăduința moștenirii veșnice” (*Evrei 9, 11-15*).

Formula prin care episcopul provoacă deschiderea ușilor de intrare în biserica de curând târnosită a fost preluată din *Psalmul 23*. Este vorba despre dialogul din partea finală a acestui psalm: „Deschideți, căpetenii, porțile voastre, și vă ridicăți voi, porți veșnice, ca să intre Împăratul slavei! Cine este Acesta Împăratul slavei? Domnul Cel tare și puternic, Domnul Cel tare în război. Deschideți, mai-mari, porțile voastre, și vă ridicăți voi, porți veșnice, ca să intre Împăratul slavei! Cine este Acesta Împăratul slavei? Domnul puterilor, Acesta este Împăratul slavei” (*Psalmul 23, 7-10*; a se vedea și *Psalmul 117, 19-29*). Este bine să știm că în imnografia liturgică a praznicului *Înălțării Domnului*, dar și în teologia patristică, partea finală a *Psalmului 23* este interpretată hristologic, în sensul unei profeții a intrării Arhiereului veșnic al mântuirii noastre în Sfânta-Sfintelor din ceruri.

Conștiința ortodoxă vede în sfințele moaște un semn iconic al lui Hristos Cel jertfit și înviat, a Căruia putere a lucrat în mucenici și în sfinți atunci când aceștia s-au angajat, trup și suflet, în „lupta cea bună a credinței” (cf. *1 Timotei 6, 12*). Așa cum Domnul a devenit, după ce a biruit cu moartea Sa moartea veșnică, „pârgă [scil. întâiul fruct care s-a copt] celor adormiți” (*1 Corinteni 15, 20-22*), adică arvună sau garanție a învierii tuturor oamenilor, intrând cu trupul îndumnezeit la Tatăl [cf. *Evrei 9, 11 și 24*], tot așa, mucenicii și sfinții – ca unii care sunt uniți în jertfă cu Mântuitorul – intră împreună cu Dânsul în noua biserică, desăvârșind astfel respectiva Synaxă eclesială, dându-i puterea de a se numi cu adevărat „adunarea sfinților” (cf. *Psalmul 88, 6*).

Tâlcuind ritul intrării episcopului cu sfințele moaște în biserica nouă, Simion al Tesalonicului, cel mai de seamă reprezentant al exegezei liturgice simbolice și mistice bizantine, scrie că „mucenicii și arhiereul închipuie pe Hristos, iar biserica închipuie cerul. Deci cele ce cântau îngerii când Se suia Hristos mai presus de ceruri, precum zice dumnezeiescul David [*Psalmul 23, 7-10*], acestea se cântă și acum aducându-se sfințele moaște, iar arhiereul [...] se roagă Stăpânului ceresc [...] chemând pe sfinții îngeri ca să slujească și să intre împreună cu dânsul. Astfel însemnând el ușile bisericii și deschizându-le, intră ca în ceruri, ca și cum s-ar fi deschis pentru noi Cortul cerului prin Iisus Hristos [cf. *Evrei 9, 11 și 24*], Care este marele Martir al Tatălui”²⁸.

²⁸ Pentru sfânta biserică și pentru târnosirea ei 118; trad. rom. în: Sfântul SIMEON ARHIEPISCOPUL TESALONICULUI, *Traktat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe [...]*, București, 1865, p. 115-116.

Este clar că, din punct de vedere tipiconal, ritualul aducerii sfințelor moaște în biserica nou târnosită s-a cristalizat într-o epocă în care, așa cum o dovedesc documentele Tradiției, nu ușile ieraticului erau numite „împărătești”, ci ușile de intrare în naos, biserica întreagă fiind considerată „cerul pe pământ”, adică locul în care, odată cu adunarea euharistică a Trupului Său eclesial, Domnul vine (cf. *1 Corinteni* 16, 22) „prin ușile încuiate” (cf. *Ioan* 20, 19 și 26) și, împreună cu El și întru El, vine împărăția Sa „întru putere” (*Marcu* 9, 1).

Chiar dacă, de foarte multă vreme, denumirea de „uși împărătești” este rezervată exclusiv ușilor iconostasului, este important să știm că în Biserica primară ușile principale de intrare în „casa lui Dumnezeu” erau desemnate drept „uși împărătești”, pentru că edificiul liturgic în întregime, și nu doar spațiul în care se înalță Altarul euharistic, a fost considerat simbolul și expresia Împărăției lui Dumnezeu. Iar nașterea „din apă și din Duh” (*Ioan* 3, 5), însoțită de ungerea cu Sfântul Mir, constituie evenimentul sacramental care îi redeschide omului intrarea în „spațiul” Împărăției, ale cărei porți au fost închise odată cu înstrăinarea protopărinților Adam și Eva de Creatorul lor (cf. *Facerea* 3, 23-24). Tocmai această nouă realitate ontologică pe care o instituie renașterea baptismală deschide în fața oamenilor „Cortul sălășluirii lui Dumnezeu” și inaugurează Împărăția ce va să fie în spațiul și în timpul lumii.

Într-adevăr, Euharistia actualizează „răscumpărarea veșnică” (*Evrei* 9, 12) la care oamenii au acces în temeiul Jertfei de pe Golgota, iar aceasta presupune o înălțare spirituală „de la trup la duhul”, cum ar spune Sfântul Grigorie Palama²⁹. „Dacă ați înviat împreună cu Hristos, căutați cele de sus, unde Se află Hristos, șezând de-a dreapta lui Dumnezeu; cugetați cele de sus, nu cele de pe pământ; căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos, în Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă” (*Coloseni* 3, 1-4).

Intrarea comunității eclesiale în „casa lui Dumnezeu”

Ritul deschiderii solemne a ușilor „casei lui Dumnezeu” pentru intrarea relicvelor sfinților și, deodată cu acestea, a comunității eclesiale, are sensul unui angajament existențial: prin celebrarea Tainelor credinței, respectiva comunitate eclesială își pune în lucrare vocația de „preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de către Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată” (*1 Petru* 2, 9; cf. *Apocalipsa* 1, 6). Trecând pragul „casei de rugăciune” prin mijlocirea căreia vor trăi experiența Împărăției ce va să fie, membrii unei comunități eclesiale intră într-un spațiu al sfințeniei și devin, laici și clerici deopotrivă, *Poporul lui Dumnezeu sau Noul Israel*.

Potrivit spiritualității ortodoxe, intrarea solemnă a comunității eclesiale în biserica nou consacrată, împreună cu mucenicii și cu toți sfinții, presupune din partea membrilor acesteia asumarea angajamentului de a fi martori ai Împărăției în lume (cf. *Luca* 24, 48; *Fapte* 1, 8; 2, 32; 3, 15; *Evrei* 12, 1); un angajament existențial, pe care „prieteni” lui Hristos l-au urmat până la măsura jertfei supreme. Acest angajament va pecetlui pentru eternitate

²⁹ Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Omilii* 34, 7 („La praznicul Schimbării la Față a Domnului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos. Despre lumina necreată”); trad. rom. P. Grigoriu, Edit. Anastasia, București, 2002, vol. 2, p. 185.

destinul respectivei comunități euharistice, modelându-i comportamentele, creditându-i proiectele și orientându-i eshatologic idealurile.

Conștiința eshatologică pecetluiește întreaga viață sacramentală a Bisericii și teologia ei, dându-le sens în raport cu împărăția ce va să fie. Aceasta înseamnă inserarea veșniciei în prezent, pregustarea anticipată, „încă de pe acum”, a vieții veacului ce va să fie. Experiența anticipată a împărăției cerurilor sau, mai precis, înțelegerea și deschiderea eshatologică a istoriei face ca așteptarea veacului viitor să fie o stare de spirit activă și transfiguratoare, și nu izolare sau fugă de lume. Se înțelege că această așteptare se exprimă nu numai la nivelul cultului euharistic, ci și al făptuirii conștiente, care cheamă comunitățile eclesiale la decizii și opțiuni netemătoare, fără complexe și angoase, cu privire la viața lumii, la cultura și la istoria ei.

Din momentul în care episcopul săvârșește ritualul târnosirii, noua biserică devine, în întregime, „cerul pe pământ”, iar comunitatea eclesială respectivă poate da glas acestui angajament existențial ce ține de esența însăși a vieții creștine: „Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Oare necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea, sau golătatea, sau primejdia, sau sabia? Precum este scris: «Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de junghiere» [cf. *Psalmul 43*, 24]. Însă, în toate acestea, noi suntem biruitori prin Acela Care ne-a iubit” (*Romani 8*, 35-37).

Procesiunea intrării Synaxei eclesiale, împreună cu sfintele moaște, în biserica de curând târnosită ne ajută să înțelegem mai bine sensul unei afirmații a Sfântului Chiril al Alexandriei, potrivit căreia noi oamenii avem intrare la Tatăl numai în stare de jertfă curată, stare ce poate fi dobândită doar prin unirea cu Hristos. Acest martor prestigios al Tradiției consideră că imaginea lui Moise urcând pe muntele Sinai pentru a se întâlni cu Dumnezeu trebuie înțeleasă într-o cheie hristologică: „Când se urcă dumnezeiescul Moise pe munte, se urcă împreună cu el Iisus. Pentru că nimeni nu se poate apropia de Tatăl decât prin Fiul. Căci este adevărat ceea ce s-a spus: «Nimeni nu vine la Tatăl decât numai prin Mine» [*Ioan 14*, 6]. Așadar, în Hristos li se deschide calea și sfinților înșiși. Și nu poate cineva să urce pe muntele unei contemplații înalte și mai presus de toate, ba socotesc că nu poate nici să ajungă aproape de Dumnezeu, după modul unirii se înțelege, care se dobândește printr-o viețuire în duh și sfințenie, dacă nu este împreună cu el Emanuel, Care face ușor de străbătut și de umblat chiar și cele neajunse de către oameni. [...] Pentru că în Hristos cele prăpăstioase ne sunt netede, și cele aspre [devin pentru noi] lesne de umblat, și cele anevoioase de străbătut [devin pentru noi] ușoare și drepte. Căci, precum zice același proroc: «Calea binecredincioșilor netedă s-a făcut, și pregătită este calea binecredincioșilor» [*Isaia 26*, 7]. Deci, este o trebuință ca să urce Iisus împreună cu dumnezeiescul Moise. Căci de Tatăl ne apropiem [...] prin Fiul, și El este Mijlocitorul Care ne unește prin Sine și ne urcă pe înălțimile cele mai presus de fire. El a dat bătălia împreună cu bărbații aleși [sfinții] și a biruit pe Amalic [scil. diavolul]. Căci, după ce a ales Hristos pe sfinți, a căror începătură [pârgă] au fost dumnezeieștii Săi ucenici, a biruit pe căpetenia veacului acestuia”³⁰.

³⁰ Închinarea și slujirea în Duh și adevăr X; trad. rom. D. Stăniloae în: Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea întâia*, col. PSB 38, Edit. Institutului Biblic, București, 1991, p. 326.

Din perspectiva moralei ortodoxe, ritul intrării comunității eclesiale în edificiul consacrat de către episcop drept *casă a lui Dumnezeu și casă a Bisericii* are sensul unei lecții permanente, de care depinde accesul fiecărui credincios la darul mântuirii în Hristos. De fiecare dată când va ajunge în fața ușilor bisericii sale, credinciosul se va simți dator să ridice glasul împreună cu Psalmistul: „Deschideți-mi mie porțile dreptății și, intrând în ele, voi lăuda pe Domnul. Aceasta este poarta Domnului; dreptii vor intra prin ea. Te voi lăuda, că m-ai auzit și ai fost mie spre izbăvire” (*Psalmul 117, 19-21*).

Consider potrivit să închei cu această frumoasă meditație a părintelui Romano Guardini, a cărei temă este chiar poarta de intrare în incinta spațiului liturgic: „Pe poartă noi intrăm într-un lăuntru, separat de piață, silențios și sfințit: în sanctuar. [...] Poarta stă între afară și înăuntru; între piață și sanctuar; între ceea ce aparține întregii lumi și ceea ce este închinat lui Dumnezeu. Și dacă cineva trece prin cadrul ei, atunci poarta îi spune: Lasă afară ceea ce nu ține de acest loc: gânduri, dorințe, griji, curiozitate, vanitate. Lasă afară tot ceea ce nu este sfințit. Curăță-te, căci intri în sanctuar. [...] Însă poarta spune mai mult. Odată, fii atent: când treci prin cadrul ei, vezi cum ridici fără să vrei capul și ochii. Privirea se înalță și se întinde în spațiu. Pieptul se deschide; sufletul se simte mai mare. Spațiul înalt al bisericii este un simbol al veșniciei infinite, al «cerului», în care sălășluiește Dumnezeu. [...] Aici spațiul este rezervat lui Dumnezeu; pentru El este modelat, perfecționat cu sfințenie. Simțim stâlpii care urcă, pereții largi, bolta înaltă: da, aceasta este casa lui Dumnezeu, locașul lui Dumnezeu într-un fel special, religios. Iar poarta îl conduce pe om la această taină. Ea spune: Eliberează-te de tot ceea ce este îngust și temător; ridică-ți ochii! Acesta este templul lui Dumnezeu și simbol al sinelui tău, căci templul viu al lui Dumnezeu ești tu, este trupul și sufletul tău; eliberează-l și înalță-l”³¹.

³¹ Romano GUARDINI, *Despre simbolurile sacre*; trad. rom. V. Nișcov, Edit. Humanitas, 2003, p. 42-44.

IPOSTAZE ICONOGRAFICE ÎN RĂSĂRIT ȘI APUS ALE SFINȚILOR PĂRINȚI IOACHIM ȘI ANA

MARCEL GHEORGHE MUNTEAN*

ABSTRACT. Aspects in Eastern and Western iconography of Saints Joachim and Anna.

This iconographic study was dedicated to Saints and the priests Joachim and Anna, who enjoyed the divine birth of the Mother of God. The work was divided into two parts. The first part of the depicted tradițional elements, knowing that fact about them as Mary's birth and we have no data contained in Scripture but in the Holy Tradition. In the next part we find out that the Christmas feast is dedicated to this cult and their respective September 9 the two saints Joachim and Anna, 9 December conception of the Virgin, July 25 Death of St. Anna, for the Orthodox Church and 26 July in the Roman Catholic Church. If the cult of St. Joachim is mentioned as early as the fourth century, in terms of that of St. Anne he owes faithful medieval piety. The second part of their figures not only surprised but also scenes or significant compositions, representative for Eastern and Western Area. To this end we have illustrated the events of the life of Joachim and Anna by two characteristic monuments dating from the Chora Monastery Church XIV of Constantinople and today Istanbul Cappella Scrovegni in Padua dell due painter Giotto di Bondone. The register of subjects in both examples compozițional may be similarities, while the playing space and the human type is a fundamental difference. If Chora mosaics from Byzantine canon remain anchored in good influences that come from ancient Greek painting, from Giotto emphasis is on playing three-dimensional space, movement and naturalism. The choice surprised by the fact that the Chora is the most consistent and well represented the Virgin of Byzantium temmatologie childhood, Giotto and the first comprehensive narrative plastic and Western art, the protagonist is the default Joachim and Anna.

Keywords: *Capella degli Scrovegni, Giotto di Bondone, Chora, perspective of, situations, iconic, monumental, typology.*

În constelația de sfinți ce strălucesc în panteonul creștin cu precădere se cuvine a fi amintiți părinții Născătoarei de Dumnezeu, Dreptii Ioachim și Ana, cei ce sunt prezenți în toate liturgiile și slujbele răsăritene fiind consemnați precum: *ale Sfinților, dreptilor și dumnezeieștilor părinți*.¹ Lor li s-au dedicat zile de prăznuire ce sunt consemnate în calendarul răsăritean la data de 9 septembrie, când sunt serbați împreună, la data de 9 decembrie, Zămislirea Sfintei Ana² și la 25 iulie Adormirea Sfintei Ana.³ În tradiția Bisericii Romano-Catolice

* Lector universitar doctor, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, secția Artă Sacră,
muntean_marcel@yahoo.com.

¹ *Liturgier*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1995, p.41, 51, 85, 175, 244, 283.

² *Mineiul pe luna Decembrie*, Ed Vânători-Neamț, Mănăstirea Sihastria, 2006, p. 176, 177.

³ *Mineiul pe luna Iulie*, Ed Vânători-Neamț, Mănăstirea Sihastria, 2006, p. 133.

ei sunt serbați în ziua de 26 iulie.⁴ Existența numelui celor doi sfinți nu este consemnată în Sfânta Scriptură ei fiind menționați în Evangheliile Apocrife, Protoevanghelia lui Iacob, Evanghelia lui Pseudo-Matei.

Sfântul Ioachim provenea din seminția lui Iuda, trăgându-și neamul din casa lui David. Genealogia lui este prin descendența lui Natan fiul lui David s-a născut Levi, iar mai apoi din Levi s-a născut Melhie și Pamphir, Pamphir a născut pe Varapafir iar din el a venit pe lume Ioachim, tatăl Maicii Domnului. Menționările apocrife ne relatează faptul că Joachim a trăit în Nazaretul Galileei și a avut o soție pe nume Ana din seminția lui Levi, din familia lui Aaron, fiica lui Matan preotul, care a trăit înainte de domnia lui Irod. Matan preotul a avut o soție ce se numea Maria, din tribul lui Iuda, din orașul Betleem, și la rândul lor ei au avut trei fiice: Maria, Sovia, și Ana. Dintre acestea cea dintâi Maria s-a căsătorit în orașul Betleem, și a născut pe Salomeea; Sovia a fost căsătorită, de asemenea, în Betleem, și a născut pe Elisabeta, mama lui Sfântului Ioan Botezătorul și a treia, așa cum am amintit, mama Maicii lui Dumnezeu, a fost dată în căsătorie Dreptului Ioachim în pământul Galileei, în cetatea Nazaret. Ei au păzit legea Domnului fiind împodobiți cu multe virtuți, având totodată o mare durere și anume faptul că deși erau de mulți ani căsătoriți ei nu aveau urmași. La fiecare praznic ei aduceau prinos la templu partea destinată sacrificiului, în vreme ce din partea rămasă împărțeau și la cei nevoiași, făcând milostenie. Ei aveau o viață exemplară plăcută lui Dumnezeu mai mult decât toți ceilalți oameni, vrednici de a o avea pe Maica lui Dumnezeu. Asemenea lor și în alte momente din Vechiul Testament ni se istorisesc evenimente similare; să ne reamintim rugămintea Sarei soția lui Avraam cărora Dumnezeu le-a făgăduit un prunc, pe Isaac, fapt întâmplat tot la o vârstă înaintată (Facere, 21:2) Milostivirea lui Dumnezeu s-a manifestat după ce s-au rugat lui postind și cu inimile îndurerate: astfel durerea lor a fost transformată în bucurie. Fiind sărbătoare, Ioachim a adus daruri Domnului Dumnezeu în templul din Ierusalim. Isahar, cel ce a fost preot în acel moment la templu, nu a vrut să accepte jertfa lui Ioachim, deoarece el era fără copii. În același timp un evreu din seminția lui Ruben, aducând darurile sale, împreună cu ceilalți, îi reproșa lui zicând: *De ce apuci înaintea mea, aducând darul lui Dumnezeu înaintea de Mine? Nu știți că ești nevrednic să aduci cu noi daruri, de vreme ce nu ai lăsat sămânță în Israel?*⁵

Cu toate aceste reproșuri Ioachim cu mare tristețe a părăsit templul și în loc să se întoarcă acasă a plecat în deșert aproape de păstori, lângă turmele de oi, spre a-și plânge durerea. Domnul îi ascultă rugăciunea lui, are milă de el, promițându-i rod căsătoriei sale, așa cum s-a întâmplat la un moment dat și lui Avraam. Se spune că Ioachim a petrecut în post și rugăciune timp de patruzeci de zile. *Nu voi mânca, a spus el, și nu mă voi întoarce la casa mea; lacrimile mele să fie hrana mea, și deșert casa mea, până ce va auzi și mă va cerceta pe mine Domnul, Dumnezeul lui Israel.*

În același fel, soția sa, fiind acasă și auzind că marele preot, i-a respins soțului ei ofranda, a pătruns-o și pe ea o mare întristare și a plâns cu durere. Se menționează că la un moment dat Ana fiind în grădină, și-a ridicat ochii spre cer și a observat într-un copac un cuib de păsări cu puii lor, îndreptându-și mai apoi gândul și rugăciunea către Dumnezeu i-a cerut din toată ființa ei naștere de prunci. Tot ea după ce privind la animale și la roadele ce izvoresc din pământ cere să-i se deschidă pântecul ei asemeni Anei, mama proorocului Samuil,

⁴ Dr. Dios István, *A Szentek Élete*, Ed. Szent István Társulat, Budapest, 1984, p. 376, 377.

⁵ *Mineial pe luna Septembrie*, Ed. Vânători-Neamț, Mănăstirea Sihastria, 2006, p. 133.

făgăduind că ceea ce se va naște în dar o va aduce lui. Răspunsul divin se arată prin îngerul Domnului ce îi spune: *Ano, Ano, s-a auzit rugăciunea ta și suspinurile tale au străbătut norii, iar lacrimile tale au ajuns înaintea lui Dumnezeu, și iată vei zămisli și vei naște pe fiica cea binecuvântată, pentru care se vor binecuvânta toate semințiile pământului. Printr-înșă se va da mântuire la toată lumea și se va chema numele ei Maria.*⁶

Ana s-a bucurat și s-a închinat lui Dumnezeu repetând ideea de aduce pruncul ca dar divin. În același timp, arhanghelul Gavriil îi vestește și lui Ioachim hotărârea Domnului: *...să mergi în Ierusalim la biserica Domnului și acolo vei afla, la porțile cele de aur, pe soția ta Ana căreia aceiași bucurie s-a vestit. Se consemnează că soții s-au întâlnit în locul prezis lor, după care au mulțumit lui Dumnezeu pentru marea sa milostivire, iar Ana a zămislit în ziua de nouă decembrie urmând ca peste aproape un an, la opt septembrie să se nască fiica cea preacurată și binecuvântată. Momentul festiv al nașterii Mariei a fost precedat de darurile pe care Ioachim le-a adus Domnului.*

Părinții au avut grijă de creștere Fecioarei Maria ca lumina ochilor lor, știind prin revelație divină, că ea este plină de har precum soarele cu razele sale. Când Maria ajuns la vârsta de trei ani, părinții ei au dus cu slavă în biserica Domnului, însoțindu-o pe ea cu făclii aprinse, consacrandu-o lui Dumnezeu, așa cum au promis. Ioachim a fost chemat la Domnul la vârsta de optzeci de ani, iar Sfânta Ana a rămas văduvă și a mai trăit până când a fost de șaptezeci și nouă de ani.⁷

Sfântul Ioachim este amintit în Legenda Aurea, fiind sărbătorit la început în Răsărit încă din veacul al IV-lea, când se menționează că pe locul unde s-a retras în pustiu a fost ridicată o mănăstire, iar mai apoi cultul său a fost stabilit alături de cel al Sfintei Ana la 25 iulie, respectiv 26 iulie.⁸

Iconografia Sfântului Ioachim

Istoria reprezentărilor Dreptului Ioachim a fost deseori asociată de scenele ce redau viața Sfintei Ana sau cea a Mariei, ori uneori el este inclus în teme genealogice precum cea a Arborelui lui Ieseu. Zugrăvirea lui singur în pictura apuseană se întâlnește abia din secolul al XVII-lea, în vreme ce în secolele viitoare se face o paralelă iconică cu Sfântul Iosif.⁹

Chipul său este asemenea unui cuvios trecut de tinerețe, înveșmântat în tunică lungă și manta. În unele exemple hainele sale sunt similare cu cele ale păstorilor cu pălărie sau căciulă, (fes, turban), pantaloni și tunică scurtă.¹⁰

⁶ *Ibidem*, p. 135.

⁷ *Ibidem*, p. 136.

⁸ Heransgegeben von Wolfgang Braunfels, *Lexikon der Christlichen Ikonographie, Innozenz bis Melchisedech*, Ed. Herder, Freiburg, 1973, p. 60. După veacul al X-lea se consemnează și o a doua dată de sărbătorire a sa la 9 septembrie, la fel și în Apus și în Răsărit. În Occident se ținea și ziua de 20 martie în amintirea vestirii îngerului către Ana despre zămislirea Sfintei Fecioarei, fixată de papa Iulius al II-lea în anul 1522. Papa Pius al V-lea în 1568 a scos din calendar acest praznic ca mai apoi să fie definitiv sărbătorit la anul 1622, în timpul papei Grigorie al XV-lea, fiind definitiv consemnat la 26 iulie.

⁹ *Ibidem*, p. 62.

¹⁰ Seibert Jutta, *A keresztény művészet lexikona*, Ed. Corvina, Budapest, 1994, p. 152.

Atributele sale fiind un toiaș specific păstorilor, ori doi porumbei. Reprezentările în cicluri sau în alte compoziții mai ample:

1. Generozitatea lui Ioachim.
2. El împarte averea sa celor nevoiași, două părți și o parte o păstrează pentru sine.
3. Împărțirea propriu-zisă.
4. Căsătoria cu Sfânta Ana.
5. Rugăcuinea celor doi Sfinți.
6. Ofranda adusă la templu.
7. Ei părăsesc templul.
8. Ioachim împreună cu păstorii în pustiu.
9. Ioachim aduce jefă lui Dumnezeu un miel.
10. Arătarea tânărului lui Ioachim.
11. Vestirea nașterii de către înger lui Ioachim.
12. Vestirea Anei.
13. Ioachim pleacă în pustiu.
14. Întâlnirea cu Ana la Poarta de Aur.
15. Jertfa de mulțumire.
16. Nașterea Fecioarei.
17. Ana la patul Fecioarei.
18. Ana hrănește pe Maria.
19. Ana și Ioachim o dezmiardă pe Maria.
20. Binecuvântarea Mariei de către preoții de la templu.
21. Ana învățându-o pe Fecioară să citească.
22. Ioachim și Ana se sfătuiesc în privința Mariei.
23. Ioachim în fața sfatului celor 12 seminiți.
24. Alaiul părinților cu fecioarele pentru a o duce pe Maria la templu.
25. Intrarea Maicii Domnului în templu (biserică).
26. Ioachim și Ana în vizită la Fecioara aflată în templu. Fecioara Maria luându-și rămas bun de la părinții ei atunci când s-s godit cu Iosif.¹¹



Sfântul Ioachim, mozaic, sec. al XII-lea, Santa Maria dell'Amiraglio-La Martorana, Palermo.

Iconografia Sfântei Ana

Cultul Sfintei Ana era cunoscut încă din primele veacuri, astfel se menționează că la Ierusalim exista o biserică închinată ei în apropiere de cea presupusă a Nașterii Fecioarei, de asemenea, în timpul împăratului Justinian s-a construit o alta la Constantinopol, în veacul al XVI-lea. În Occident cultul ei a pătruns mai târziu, dezvoltându-se în mod special în Evul Mediu.¹² Din anul 710 erau venerate moaștele și moforionul său.

¹¹ *Ibidem*, p. 63, 64.

¹² Louis Réau, *Iconographie de l'Art Chrétien*, Vol. III, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1958, p. 90, 91.



Sfânta Ana, mozaic, sec. al XII-lea, Santa Maria dell Ammiraglio- La Martorana, Palermo.

Atributele ei sunt o carte deschisă ori închisă, crinul și Fecioara Maria ce avea pe piept chipul lui Iisus, asemeni unei viitoare nașteri. Ea este patroana femeilor văduve, a celor tinere necăsătorite, a pelerinilor ce călătoresc pe mare și în munți, a gospodarilor, croitorilor, morarilor, etc.¹³ În același registru tematic ar fi interesant de abordat ciclul deja amintit al Sfinților Părinți ilustrat de câteva exemple din creația lui Giotto di Bondone.¹⁴

În aria răsăriteană a imagisticii bizantine și postbizantine Dreptilor și Dumnezeieștilor Părinți Ioachim și Ana le-au fost consemnată reprezentarea lor în Erminia de pictură a lui Dionisie în patru scene. Acest periplu pictoricesc l-am conceput a fi redat prin mozaicurile de la Biserica mănăstirii Cora din Constantinopol, unde se păstrează cu multă prețiozitate cel mai amplu ciclu marial.

Prima dintre ele este cea a **Zămislirii Născătoarei de Dumnezeu**, despre care se menționează: *Case și grădină cu multe feluri de copaci și în mijloc sfânta Ana rugându-se, și un înger (zburând) deasupra ei o binecuvântează. Și din afară de grădină, pe un munte, Ioachim, rugându-se, și un înger de asemeni și pe el îl binecuvântează.*¹⁵



Sfânta Ana rugându-se în grădină, mozaic, 1315-1321, Biserica Mănăstirii Chora, Constantinopol.
Giotto di Bondone, *Vestirea Sfintei Ana*, frescă, 1305, Cappella degli Scrovegni, Padova.

¹⁴ Gheorghe Székely, *Giotto*, Ed. Meridiane, București, 1966, P. 29-35. Artistul florentin Giotto di Bondone s-a născut în anul 1266 sau 1267 și a murit în anul 1337. A fost ucenicul lui Cimabue. Capela Scrovegni cunoscută și sub numele de Santa Maria dell Arena de la Padova a fost pictată între 1304-1307. Printre lucrările de pictură monumentală reținem: Bazilica superioară de la Assisi pe la 1295, 1297, 1299, Biserica Santa Croce, capela Bardi, 1317-11318 și 1322-1324.

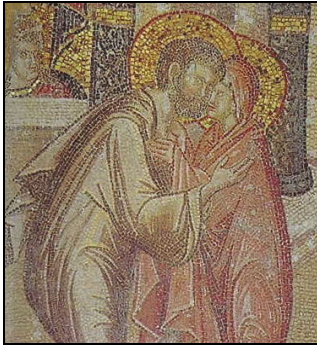
¹⁵ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, București, 2000, p. 138.

În compoziția realizată în tehnica mozaicului Sfânta Ana este redată în momentul rugăciunii sale la fântână, în scena alăturată la Giotto, ea este de asemenea, în atitudine de orantă îndreptată spre îngerul ce se observă în partea dreaptă sus. Artistul italian creează cel mai neobișnuit sistem de redare a unui interior în care peretele frontal, dinspre privitor este inexistent. În acest caz privitorul poate ascede la observarea scenei ca și cum s-ar plasa în interiorul ei.¹⁶



Sfântul Ioachim rugându-se, mozaic, 1315-1321, biserica mănăstirii Chora, Constantinopol. Giotto di Bondone, *Visul Sfântului Ioachim*, frescă, 1305, Cappella degli Scrovegni, Padova.

Două ipostaze plastice, asemănătoare rezolvă ideea de penitență pe care Ioachim le transează în episodul rugii și a visului. Interesantă este alăturarea spațială cu elementele de orchestrație a naturii, sau a colibei reduse la minim. Pictorul capelei Scrovegni imprimă similitudini de forme geometrice triunghiulare pe care le compune în dreapta scenei: Ioachim, coliba, muntele. În partea opusă păstorii părăd în compoziție cu stângăcie și sfială. Din văzduh plutește îndreptându-se și atenționându-l pe Ioachim, un înger. El susține un sceptru trilobat, simbol al Sfintei Treimi.¹⁷



Zămislirea Născătoarei de Dumnezeu, mozaic, 1315-1321, Biserica Mănăstirii Chora, Constantinopol. Giotto di Bondone, *Întâlnirea dintre Ioachim și Ana la Poarta de aur*, frescă, 1305, Cappella degli Scrovegni, Padova.

¹⁶ James H. Stubblebine, *Giotto and the Arena Chapel Frescoes*, Ed. W.W. Noeton Company, New York, 1969, p. 96.

¹⁷ Giancarlo Vigorelli, *L'Opera complete di Giotto*, Ed. Rizzoli, Milano, 1968, p. 99.

Ambele reprezentări stau sub imboldul întâlnirii, a unirii perechii părinților Fecioarei. Mozaicul surprinde acest eveniment într-o scenografie reținută. Cele două figuri sunt apropiate astfel încât, capul Sfintei Ana să fie pe jumătate ascuns de cel al lui Ioachim. Atitudinea respiră simplitate și relevanța mișcării, personajele construiesc o formă ovoidală asemeni unei mandorle. În lucrarea alăturată, Dreptii Ioachim și Ana formând un triunghi sunt plasați în stânga lucrării, lăsând libertate compozițională artistului. Prezența femeii în veșminte negre sacadează ritmul de închis, deschis al imaginii, închide forma piramidală definită de Ioachim și Ana, aducând totodată și o notă de mister întâlnirii de la Poarta de Aur. Păstorul a cărei siluetă în parte se observă că pășește spre cei doi, ca de altfel și grupul de tinere femei ce au însoțit-o pe Ana și s-au oprit pe podul de dinaintea porții, sunt componentele ce dau realism și fantezie picturii. Personajele se profilează pe fațada flancată de două turnuri și cu absidă ce definesc spațiul arhitectural.¹⁸

Cea de a doua se referă la momentul **Nașterii Maicii Domnului**: *casă, și Sfânta Ana culcată pe un pat sub plapumă, rezemându-se pe perne, și două fete o țin de la spate, și înaintea ei o altă fată o apără [făcându-i vânt] cu apărătoarea. Și iarăși alte fete, ținând în mâini (vase) cu bucate, în afară pe ușă; și din dosul ei, alte fete, șezând, spală prunca într-un lighean, iar altă fată leagănă prunca, care este [culcată] culcată în leagăn.*¹⁹



Nașterea Maicii Domnului, mozaic, 1315-1321, Biserica Mănăstirii Chora, Constantinopol.
Giotto di Bondone, *Nașterea Fecioarei*, mozaic, frescă, 1305, Cappella degli Scrovegni, Padova.

Dacă în redactarea iconografică de la Chora artiștii apelează la o redare canonică a subiectului extinzând numărul fecioarelor ce se compun similar unei frize antice, la Giotto, compunerea scenografică se deschide de la stânga spre dreapta culminând cu gestul Sfintei Ana ce își întinde brațele spre a o cupinde pe Maria. Cele două lucrări reiau episodul spălării întâlnit în tema Nașterii Domnului.

Cea de a treia scenă este poate mai puțin redată în spațiul bisericilor, aceasta doar din lipsă de spațiu și evocă momentul în care **Preoții o binecuvântează pe Sfânta Fecioară**:

¹⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁹ Dionisie din Furna, *op. cit.*, p. 138.

*Casă și masă cu bucate; și înaintea mesei Ioachim ținând în brațe pe Prea Sfânta Fecioară, ca pe un prunc, iar dinapoia lui (stând) sfânta Ana. Și trei preoți, șezând la masă, și privind-o pe Prea Sfânta Fecioară, o binecuvântează.*²⁰



Preoții o binecuvântează pe Sfânta Fecioară, mozaic, 1315-1321, Biserica Mănăstirii Chora, Constantinopol.

*pe cele trei trepte proorocul Zaharia, îmbrăcat cu veșminte arhieresti, și stând [cu cuviință], își întinde mâinile înaintea; și prea sfânta Fecioară, fiind de trei ani, se suie pe trepte înaintea lui, având o mână întinsă către el și în cealaltă ținând o făclioară. Și dinapoia ei Ioachim și Ana, uitându-se unul la altul și arătându-și-o. Și lângă ei mulțime de fecioare purtând făclii. Și deasupra templului un baldachin frumos [împodobit], în care șezând prea-sfânta Fecioară primește pâinea pe care arhanghelul Gavriil i-o aduce, și-o binecuvântează.*²¹



Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, mozaic, 1315-1321, Biserica Mănăstirii Chora, Constantinopol.



Giotto di Bondone, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, frescă, 1305, Cappella degli Scrovegni, Padova.

Momentul sărbătoresc al *Intrării în Biserică a Fecioarei*, reia același subiect analog petrecut cu Iisus ce va fi dus de Maria și Iosif la templu. Compoziția bizantină se concentrează asupra evenimentului suplimentând numărul de figuri și comprimând imaginea spre silueta

²⁰ *Ibidem*, p. 138.

²¹ *Ibidem*, p. 138.

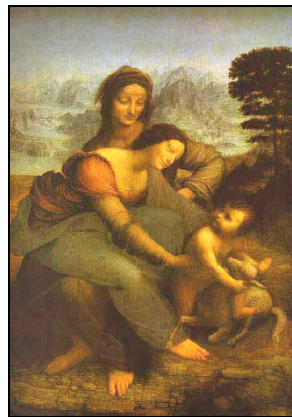


Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, detaliu, mozaic, 1315-1321, Biserica Mănăstirii Chora, Constantinopol.

Mariei surprinsă în două atitudini. Prima ne-o redă în timp ce pășește spre marele arhiereu, iar a doua în ipostaza dialogului și hrănirii sale, din partea îngerului. În fresca de la începutul Renașterii se poate vedea o legatură strânsă între figurile ce participă la acțiune; respectiv grupurile ce compun de cele mai multe ori cele două părți ale scenei legate între ele de câte o figură principală.²² În acest caz este Fecioara înveșmântată în alb, adusă de mama ei spre a fi încredințată preotului Zaharia, pe de o parte, iar pe de alta, cele două personaje din dreapta despărțite de templu. Arhitectura este identică cu cea a *Izgonirii din templu*, doar că, aici este inversată, privită ca într-o oglindă²³. Mulțimea participanților la acest episod este concentrată în partea stângă, descriind o axă ascendentă ce se finalizează în vârful piramidal al edificiului. Opus acestui plin al compoziției și marcând cealaltă jumătate a lucrării se află ritmul sacadat al construcției eclesiale, iar ca și echilibrul componistic se pot vedea cele două tunici grele ce ascund figurile a doi bărbați.



Angelos Akotantos, *Sfânta Ana și Maria*, tempera pe lemn, sec. al XV-lea, Muzeul Benaki, Atena.
Leonardo da Vinci, *Sfânta Ana, Maria și Iisus copil*, ulei pe lemn, 1508, Muzeul Louvre, Paris.



Icoana de sorginte cretană realizată de Akotatos Angelos preia o schemă de altfel cunoscută a tipului iconografic mariologic numit *Hodihitria*, așezându-o în locul Pruncului Iisus pe Fecioară și în locul Mariei pe Sfânta Ana. Monumentalitatea imaginii este acompaniată de gestul plin de delicatețe al Mariei ce își îndreaptă mâna dreaptă ce susține o floare,

²² Mihail V. Alpatov, *Arta Renașterii și a epocii moderne*, Ed. Meridiane, București, 1965, p. 11.

²³ Giancarlo Vigorelli, *L'Opera...op. cit.*, p.100.

către Dreapta Ana. Tabloul religios semnat de maestrul Leonardo da Vinci este fără îndoială o capodoperă a Renașterii Italiene, el impresionează prin alăturarea neașteptată a celor trei personaje: Ana, Maria și Isus cu mielul²⁴.

În iconografie ea este reprezentată într-un veșmânt de culoarea verde, culoare ce simbolizează speranța. În puține exemple o vedem redată singură, deoarece ea este deseori asociată cu Fecioara Maria, a cărei mamă era. În alte cazuri ea este înconjurată de Iisus și de Maria, în această ipostază ea formează așa zisul grup *trinitar*.

O altă categorie de imagini ne-o arată în cicluri tematice sau o a treia este datorată scenelor sau compozițiilor precum: genealogiile, Nașterea Fecioarei, Întâlnirea Anei cu Ioachim la Poarta de Aur de la Ierusalim, Educația Mariei, Intrarea Fecioarei în Biserică.

Unele istorisiri referitoare la nașterea Sfintei Ana au adus o serie de interpretări uneori tardive și neadevărate confundând evenimentul cu Ana proorocița. Ordinul Carminelor în Apus au adus detalii precum numele părinților Dreptei Ana, mama Emerentia și tatăl, Stollanus.²⁵ Printre temele foarte rare ce aparțin Occidentului reținem:

Nașterea miraculoasă a Sfintei Ana. Ciclul copilăriei Sfintei Ana: Sfânta Ana alături de părinții ei pe muntele Carmel, Emerentia alături de logodnicul Ioachim, Căsătoria dintre Ioachim și Ana. Începând cu ilustrarea momentelor premergătoare darurilor de la templu refuzate se intră în subiectele considerate tematice Nașterea Fecioarei.

Sfânta Ana făcând educație Mariei sau învățându-o să citească. Acest subiect este descris în Legenda Aurie și se referă la momentul în care Fecioara este dusă de către părinții ei la templu. Subiectul a devenit cunoscut începând din sec. al XVI-lea.²⁶ Maria este prezentată în mai multe modele învățând în ambianța Sfintei Ana, sau a tinerelor de vârsta ei, ori ajutând la serviciul divin. În ipostaza citirii propriu-zise alături de Maria și Ana poate exista și câțiva îngeri ce coboară din cer purtând cu ei cununi de flori.²⁷

Lucrările ce au această temă sunt cu precădere specifice ariei apusene, cu toate acestea mozaicul de la Chora ar fi printre puținele de acest gen, dacă nu poate chiar singurele exemple din spațiul răsăritean.



Cei șapte pași ai Fecioarei, detaliu, mozaic, 1315-1321, Biserica Mănăstirii Chora, Constantinopol.
Anonim englez, *Educația Fecioarei*, tempera pe lemn, 1335, Musée Cluny, Paris.

²⁴ Sarah Carr-Gomm, *The Hutchinson Dictionary of Symbols in Art*, Ed. Helicon, London, 1995, p. 23.

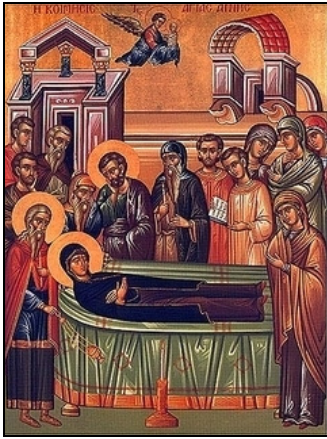
²⁵ Louis Réau, *Iconographie...op. cit.*, p. 94.

²⁶ Seibert Jutta, *A keresztény...op. cit.*, p. 26.

²⁷ James Hall, *Dictionary of subjects and symbols in arts*, Ed. Harper & Row, New York, 1974, p. 110.

Lucrarea semnată de anonimul englez prilejuiește pătrunderea într-un univers intim, cu valențe decorative, astfel încât grupul Anei cu Maria să se profileze pe un fundal bidimensional. Simetria atitudinilor este reliefată de cromatica complementară roșu, verde cu accentele de alb ce se întâlnește pe portretele personajelor. Simțământul matern se poate identifica atât din proporțiile lor cât și din frumoasa atitudine de *împrejmuire* a Fecioarei.

Adormirea Sfintei Ana. În acest periplu iconic artiștii au figurat două versiuni: a prima se referea la momentul Adormirii după Nașterea lui Iisus, sau cealaltă la 16, 18 ani după nașterea Pruncului Iisus.



Adormirea Sfintei Ana, tempera pe lemn, icoamă contemporană, Grecia.

Rară, această lucrare de dată recentă copiază tema Adormirii Fecioarei ce are ca punct de plecare primele redactări ale scenei în veacul al VIII-lea. Locul central predominant păstrat pentru Mântuitor este acum opturat de figurile ce însoțesc asistența solemnă de la catafalcul Sfintei Ana. Un înger preia cu afecțiune sufletul Dreptei reprezentat aidona unui prunc înfășat. Două clădiri paralele ce definesc planul secund dau echilibru și înălțime lucrării.

Finalizând acest periplu imagistic reținem că reprezentările din aria artei răsăritene conforme *Erminiei* rămân fidele scopului liturgic de-al preamări pe Dumnezeu nerenunțând și la un concept estetic specific (în parte deja enunțat); în vreme ce în picturile apusene se simte o dorință tot mai ardentă a creatorilor de a se exprima cât mai liber, depășind limitele canonului bizantin. Pictura lui Giotto este în același timp subiectivă și realistă ea deschide *fereastra* spre elementele plastice în derulare, precum: natura, mișcarea, volumul, perspectiva, anatomia

cu accentul lor spre umanism. Giotto aduce evenimentul sacru în contemporaneitatea lui, convertind în opera sa personaje pe care le vede și cu care conviețuiește. Dacă bizantini împărțeau drapajul figurilor într-un mare număr de falduri înguste, Giotto contopește aceste falduri în pete decorative, largi de culoare.²⁸ Spațiile garndioase din mozaicurile de la Chora sunt frumos ritmate cu nuanțe aurii ce ne introduc în comunicare cu divinul prin transcendență, în timp ce pictorul florentin ne redă iluzia adevărului, creând mirajul reliefului și a profunzimii. Figurile diafane pe care le-a văzut la Cimabue tributare moștenirii Bizanțului și care l-au inspirat sunt acum greoaie și masive pierzându-și frumusețea lor spirituală cu care au fost investite. Chipurile sfinților apropiate de semenii săi ne impresionează prin realismul lor tot mai evident în contrast cu imaginea divino-umană pe care o impune regula bizantină. Frumusețea divină este ceea ce guvernează arta figurativă de sorginte religioasă și scopul ei latreutic, dogmatic, educativ, este cel ce ne apropie cel mai mult de rugăcine și de comunicare cu Dumnezeu. *Ceea ce cuvântul transmite prin auzire, pictura arată în tăcere prin imagine, și prin acestea două, asociindu-se una alteia (...), noi primim cunoașterea unuia și aceluiași lucru, scrie Sfântul Vasile cel Mare.*²⁹

²⁸ Gheorghe Syékely, *Giotto*, Ed. Meridiane, București, 1972, p. 17.

²⁹ Vladimir Loskky, Leonid Uspensky, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sofia, București, 2003, p. 41.

III. TEOLOGIA EUROPAEA

ALTCHRISTLICHE ESCHATOLOGIE ZWISCHEN BIBEL UND PLATON

ADOLF MARTIN RITTER*

ABSTRACT. *The Eschatology of the Early Church between the Bible and Plato.* The patristic works, just as the New Testament, mention the bliss of the righteous in the after-life far more often and with more emphasis than when they talk about the fate of the sinners. Patristic literature generally displays a very optimistic tone with regard to salvation. There are nevertheless a series of notable exceptions, which will be analysed in the present study.

Keywords: *Eschatology, Early Church, patristic literature.*

Das patristische Schrifttum spiegelt, ähnlich wie das Neue Testament¹, wenn auch mit unterschiedlicher Emphase, die Überzeugung seiner Verfasser wider, dass sich die Gerechten nach ihrem Tod einer Seligkeit ohnegleichen erfreuen dürfen, die Sünder hingegen schreckliche Strafen zu gewärtigen haben, es sei denn, sie besännen sich und kehrten beizeiten um. Nur gelegentlich wird versucht, die Zustände bis zum „Jüngsten Gericht“ und, noch seltener, die, die darauf folgen, näher zu beschreiben. Generell gilt, dass, zumal in vorkonstantinischer Zeit (1.-3. Jh. n. Chr.), sowohl in der theologischen Literatur als auch in der christlichen Kunst eine optimistische Gewissheit des Heils überwiegt. In der Ikonographie des Jenseits dominieren die Paradiesesdarstellungen, während im Schrifttum Erörterungen zum Thema „Hölle“ zwar nicht einfach fehlen, aber doch eher marginale Bedeutung haben. Sie berühren zumindest keine zentralen Lebensfragen und haben auf Ansatz und Argumentation dieser Schriften keinen bestimmenden Einfluss. „Offensichtlich wurde die Hölle theologisch erst interessant“, als im Verlauf des 4. Jh.s die sog. „Konstantinische Wende“ innerhalb der Religionspolitik des Römischen Reiches zu Massenübertritten zum Christentum führte.² Bis dahin hält man, dem „Buchstaben“ der entsprechenden biblischen Gerichtstexte folgend, überwiegend daran fest, dass der Satan und die mit ihm verdammt bösen Geister im Höllenfeuer eine ewige Strafe zu erleiden haben (*IgnEph* 11,1; 16,2; *IgnSm* 6,1; *Mart Pol* 2,3; 11, 2; *Herm sim* 4,2–4; 6,2,4; 8,7,3 u.ö.; Justin, *dial.* 28;140,2–4; Iren., *haer.* II 29,1;33,5;IV 39,4– 40;V 27,2;30,4;

* Profesor emerit la Facultatea de Teologie din Heidelberg, amritter@t-online.de.

Studiu publicat în *Synesios von Kyrene: Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Katharina Luchner, Bruno Bleckmann, Reinhard Feldmeier, Herwig Görgemanns, Adolf Martin Ritter, Ilinca Tanaseanu-Döbler, Tübingen 2010 (S.A.P.E.R.E. XVII), 189-206.

¹ S. dazu den Beitrag von R. FELDMIEIER in diesem Band, Abschnitt 3, S. 176-187.

² BREMMER 2002,64.

Tertullian, *apol.* 45,7;47,12f.; *adv. Marc.* III 24,6; *resurr.* 35; *spect.* 30). Eine intensivere *Reflexion* indes findet sich, soweit die lückenhafte Überlieferung ein solches Urteil überhaupt noch zulässt, fast nur in der alexandrinischen Schule, besonders bei Origenes (s.u.).

Statt dies im einzelnen zu belegen,³ sollen im folgenden lediglich die bedeutsamsten Abweichungen von der Regel hervorgehoben und beschrie[190]ben werden. Um des Vergleichspunktes, der Johannesbriefe des Synesios, willen, wird dabei auch hier der Fokus auf der griechischsprachigen Literatur liegen.

Die Offenbarung des Petrus (Petrusapokalypse) im Rahmen frühchristlicher Apokalyptik

Annähernd gleichzeitig mit Plutarchs Reflexionen in *De genio Socratis* und vor allem in *De sera numinis vindicta* samt ihren Entsprechungen bei Lukian⁴ finden diese ihr christliches Gegenstück in der griechisch-äthiopischen Offenbarung (oder Apokalypse) des Petrus.⁵ Dabei handelt es sich unseres Wissens zugleich um das älteste christlich-*nachbiblische* Zeugnis überhaupt, welches sich eingehender mit dem Schicksal der Menschen nach ihrem Tod befasst. Aller Wahrscheinlichkeit nach als Bestandteil der pseudoklementinischen Literatur in Ägypten um 135 n. Chr. entstanden, wurde die Schrift, obwohl anscheinend weit verbreitet, außer in der weitherzigen äthiopischen Kirche zumeist unterdrückt. In ihrer griechischen Fassung entfaltet sie ihre Jenseitsvorstellungen im Kontext einer vom Apostel Petrus in der Vergangenheitsform gehaltenen Schilderung jener Jenseitsvision, die Jesus seinen Begleitern, darunter Petrus, auf dem Berg der Verklärung (vgl. Mk 9,2–13; Mt 17,1–13; Lk 9,28–36) vermittelte, einer Schau sowohl der Welt der Gerechten als auch eines anderen, „ganz düsteren“ Orts, des „Ortes der Strafe“ (21). In der in der Folge von uns vor allem berücksichtigten, weil dem Ursprünglichen wahrscheinlich am nächsten kommenden äthiopischen Version präsentiert sich dieselbe Darstellung, wenn auch mit anderer Reihenfolge der Einzelheiten, als eine Zukunftsweissagung Christi, gegeben auf dem Ölberg (vgl. Mt 24,3–25,46) im Zusammenhang der Ankündigung seiner Wiederkunft. Sie umfasst nicht zuletzt eine ausführliche Beschreibung dessen, was einst die Sünder treffen werde am „Tage Gottes“ (4–12). Dabei stellt die Schilderung der Höllenqualen alles von Plutarch und Lukian her Gewohnte noch bei weitem in den Schatten.⁶ Zum Beispiel, heißt es da, werde man Götzenanbeter mitsamt ihren Idolen auf ewig im Feuer brennen (6), Frauen, die sich des Ehebruchs schuldig machten, an Nacken und Haaren und Männer, „die sich mit ihnen in Hurerei niedergelegt haben“, an ihren Genitalien aufgehängt [191] sehen (7); Verfolgern und Verrätern des Messias („meines Gerechten“) drohe als Strafe, dass sie zur Hälfte des Körpers in brennenden Schlamm - getaucht werden, während gleichzeitig nimmermüdes Gewürm ihre Eingeweide zerfresse; Lästere und Zweifler an Gottes Gerechtigkeit müssten befürchten, dass sie an ihren Zungen zu

³ Das gehaltvollste Gesamtbild vermittelt einstweilen die Monographie von DALEY 1991; vgl. aber auch den Beitrag von E. DASSMANN in: COLPE u.a. 1996,353–401, mit reichen Literaturangaben, sowie VORGRIMLER 1994,66–131.

⁴ S. o. S. 162–166.

⁵ Nicht zu verwechseln mit der koptisch-agnostischen Apokalypse des Petrus (NHC VII, Leiden 1972). Unser Text ist (in Übersetzung und Kommentierung durch C.D.G. MÜLLER) enthalten in: HENNECKE/SCHNEEMELCHER 1989⁵ 2,562/78; zu Textüberlieferung und sonstigen Einleitungsfragen s. ebd. 562–66.

⁶ C. COLPE in: ders. u.a. 1996,352, nennt die Schilderung zurecht ein „klassisch gewordenes Repertoire sadistischer Phantasmen“. Eingehender beschäftigt sich mit ihr BERNSTEIN 1993, 282–291; dort auch weitere Literatur.

kauen und dazu noch die Peinigung mit glühenden Eisen zu erdulden haben, zumal an ihren Augen; oberhalb eines Sees, in den Eiter und Unrat der Gequälten rinnen, erwarte Männer und Frauen der Anblick eines Ortes des Entzückens, von dem aus ihre Kinder sie verfluchen, weil sie sie abtrieben und um das für alle bestimmte Licht betrogen. Und während ein Schutzengel (temeluchos)⁷ die unschuldigen Kinder in seine Obhut nehme, werde man die, die sie töteten, auf unabsehbare Zeit martern, „weil Gott es so will“ (8) etc. Ja, selbst dem Ungehorsam von Sklavinnen und Sklaven ihren Herrn gegenüber drohe furchtbare Vergeltung im Jenseits: sie würden (ebenfalls) „ruhelos ihre Zunge“ kauen und „mit ewigem Feuer gequält“ (11).

Unerachtet all dessen, heißt es weiter in dieser „Offenbarung“, werden die „Auserwählten und Gerechten“ in Ewigkeit „(ihre) Lust sehen“ „an jenen“, die ihn, den Messias,

gehasst haben ... Und alle, die in der Qual sind, sagen einstimmig: „Erbarm’ dich unser, denn jetzt haben wir erkannt das Gericht Gottes, das er uns vorher angekündigt hat und wir nicht geglaubt haben ... Gerecht ist das Gericht Gottes (Ps. 54 [53], 9 u.ö.) ..., denn wir werden gestraft nach unserem Tun“ (13).⁸

Klemens von Alexandrien und Origenes

Wenn der Kirchenhistoriker Euseb richtig gelesen hat, dann hat selbst ein so stark von griechischer παιδεία geprägter Christ wie der Alexandriner *Klemens* (gest. um 220nC) von der eben erwähnten Quelle durchaus Notiz genommen. In seinen (uns nicht erhaltenen) „Skizzen“ (*Hypotyposen*), welche „gedrängte Auslegungen der ganzen Bibel“ geboten haben sollen, habe er auch die, wie sich Euseb ausdrückt, „sogenannte Petrusapokalypse“ nicht „übergangen“ (h.e. VI 14,1); das soll wohl heißen, er habe sich nicht festlegen mögen, ob sie „kanonisch“ sei oder nicht, während Eu[192]seb selbst von ihrer Unechtheit überzeugt war (ebd. III 3,25). Ja, wir können hierin ganz sicher sein; denn in seinen überlieferten „Auszügen aus Prophetenschriften“ (*Eclogae propheticae* [41,1(?)2;48,1;49,1]) zitiert Klemens drei- oder womöglich viermal aus einem bestimmten Kapitel derselben (8, entsprechend der äthiopischen Überlieferung), wobei es jedesmal um die postmortale Bestrafung von Kindesabtreibungen und anderen schwerwiegenden Gewalttaten gegen Unmündige seitens ihrer Eltern geht.

Davon abgesehen aber ist Klemens, genau so wie Platon und später Origenes, offensichtlich davon überzeugt, dass Strafe eine göttliche Wohltat sei und „strafen“ und „erziehen“ als Synonyme zu gelten hätten.⁹ Entsprechend beschreibt er das ewige Leben in vergeistigter Form: der christliche Gnostiker koste davon bereits in diesem Leben, durch Askese, Nächsten-

⁷ Dessen Erwähnung wie die des „Acherusischen Sees“ und des „Elysiums“ (14) beweist, dass man beim unbekanntem Verfasser die Kenntnis der klassisch-griechischen Unterweltszenarien (s.o.161) voraussetzen kann; so auch BERNSTEIN 1993,288,Anm.32.

⁸ Auch im Kontext der frühchristlichen *Apokalyptik* steht der besprochene Text ziemlich einzigartig da; vgl. die Übersicht bei C. COLPE in: Ders. u.a. 1996,351-353, und dazu die Texte der *koptischen* Apokalypse des Petrus (NHC VII 3; A.WERNER: HENNECKE/SCHNEEMELCHER⁵ 2,633-643), der (hauptsächlich) syrisch-lateinisch überlieferten Apokalypse des Paulus (H. DUENSING/A. DE SANTOS OTERO: ebd. 644-675), der koptischen Apokalypse des Paulus (NHC V 2; W.-P. FUNK: ebd. 628-633) und nicht zuletzt die sibyllinischen Orakel bzw. deren christliche Bestandteile (Buch 6-8: U. TREU, ebd. 591-619). Überall ist die Moralisierung wesentlich „sanfter“ (Colpe).

⁹ Vgl. *Gorg.* 478b und 525b-527a; *Phaed.* 113d; *Prot.* 324b; *leg.* V 728c; *Clem. Alex. Str.* V 90,4-91,5; VII 12, 1-5; *Orig. princ* II 10,6; *De or.*, 29,15 u. ö.

und Gottesliebe (*strom.* I 173, 6; VI 73,4;77,1), während ihm im Eschaton, als Erfüllung allen irdischen Strebens, die unverhüllte Schau Gottes als Geschenk winke, eine Schau, derer die Seele nie überdrüssig werde und die ewig währe (VII 13,1).

Nicht minder folgenreich war, dass Klemens, den nicht erst J. Le Goff für einen der Begründer der Lehre vom Fegefeuer hält,¹⁰ im irdischen Leben zwei Arten von Bestrafung kennt: für die besserungsfähigen Sünder besitzt die Strafe erzieherischen (*διδασκαλικός*), für die unverbesserlichen strafenden (*κολαστικός*) Charakter (*strom.* IV 152,2); in der anderen Welt dagegen sei nicht mit einem „alles verzehrenden, gewöhnlichen („banausischen“), sondern einem „die Seele durchdringenden“ (vgl. *Hebr* 4,12 u. ö.), heiligenden, „intelligenten“ (*φρόνιμον*) Feuer (VII 34,4) zu rechnen, welches die Seele in einem langen, allerdings von Leid und Schmerzen begleiteten, Prozess zur Vollkommenheit gelangen lasse, die Klemens als Wiederherstellung (*ἀποκατάστασις*) begreift und bezeichnet (VII 56,5; vgl. 57,1).¹¹ Mit der Deutung jenseitiger Strafen als Läuterung, nicht als Vergeltung kann man bei ihm in der Tat die Lehre vom ‚Fegefeuer‘ Gestalt [193] annehmen sehen¹², verbunden mit einer allerdings ganz

¹⁰ Vgl. LE GOFF 1984,72; vorausgegangen war vor allem G. ANRICH mit seinem Aufsatz „Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer“, in: *Theol. Abhandlungen. FS f. H. H. Holtzmann* (Tübingen-Leipzig 1902) 95–120.

¹¹ Vgl. W. C. VAN UNNIK, „The ‚Wise Fire‘ in a Gnostic eschatological vision“, in: *Kyriakon. FS f. J. Quasten* (Münster 1970) I 277–88. Zur Vorstellung von einem Feuer, das brennt, aber nicht verbrennt, vgl. *Protr.* 53,3; *Paed.* III 44,2; *Ecl. proph.* 25,4. Die Unterscheidung ist wohl stoisch (vgl. *Cic. De nat. deor.* II 41). Origenes, der sie sich wiederholt zueigen macht, verbindet die christliche Vorstellung von der Feuerstrafe mit dem „Reinigungsfeuer“ der alten Philosophen (*C.Cels.* V 15) und denkt dabei wohl vor allem an Platon, in dessen Mythen der Gedanke einer heilenden Strafe im Jenseits seinen prägenden Ausdruck findet (s. o., S. 159–161, den Beitrag von H. GÖRGEMANN, Abschnitt 4). Unzutreffend ist wohl die Interpretation LE GOFFS 1984,75 (von zwei Feuern, darunter einem „für die Unverbesserlichen, das verbrennt und vernichtet“, ist in der von ihm zitierten Klemens-Quelle [*strom.* VII 34,4] nicht die Rede).

¹² So E. DASSMANN in: COLPE u.a. 1996,361; genauer müsste man allerdings sagen, es finde sich bei Klemens bereits ein Element (von dreien, die nach LE GOFF schließlich konstitutiv zur Fegefeuvorstellung hinzugehören sollten [s.u., Anm. 12fin]): die *purificatio*, „erstmal thematisiert im Werk jener alexandrinischen Theologen, die tief in die griechische Philosophie eingetaucht waren“ (BREMNER 2002,66). Es sei auch nicht unerwähnt gelassen, dass Klemens gelegentlich und ganz beiläufig von einer *κόλασις ἐμπύριος αἰώνιος* (einer „unbegrenzten Bestrafung mit dem Feuer“) zur Sühnung menschlichen Fehlverhaltens in diesem Leben sprechen kann (s. *Quis div. salv.* 33,3) – Ein weiteres Element scheint sich in einer mit dem *Corpus Clementinum* annähernd gleichzeitigen, aus Nordafrika stammenden, lateinischen Quelle zu finden: dem Bericht über das Martyrium der vornehmen Christin Perpetua und ihrer Sklavin Felicitas (*Passio Perpetuae et Felicitatis*), redigiert wohl kurz nach dem (aus dem Text und den Martyrologien rekonstruierbaren) Datum ihrer Hinrichtung (7. März 203); vgl. dazu etwa BREMNER 2002,56–70. Eingefügt in den Martyriumsbericht sind Tagebuchaufzeichnungen der Perpetua, Zeichen ihrer Bildung wie ihres (selbst für das rüde Gefängnispersonal) respektgebietenden sozialen Status; darin ist u. a. von Jenseitsvisionen, Perpetuas selbst wie ihres geistlichen Ratgebers, Saturus, die Rede. Zunächst, heißt es (Kap.7f.), sieht P. in einer nächtlichen Vision ihren im Alter von sieben Jahren einem Krebsleiden, das ihm das ganze Gesicht zerfressen hatte, erlegenen Bruder Deinokrates aus einem „finsternen Ort“, an dem sich auch andere befanden, erhitzt und durstig, beschmutzt und bleich, hervortreten, mit einer Wunde im Gesicht, die schon seinen Tod herbeigeführt hatte. Zwischen den Geschwistern tut sich ein gewaltiger Abstand (*grande ... diastema*) auf, so dass sie nicht zu einander gelangen können. Immerhin sieht Perpetua, dass sich am selben Ort wie ihr kleiner Bruder ein großes Wasserbecken befindet, dessen Ufer jedoch so hoch sind, dass der Durstende unmöglich daraus schöpfen kann. Voller Verzweiflung gibt sie sich daraufhin tagelang inständiger Fürbitte für den Bruder hin, bis sie ihn in einer weiteren Vision, nun aber gewaschen, gut gekleidet und

zurückhaltend formulierten Spekulation auf das universale Heil aller Menschen, die dann von *Origenes* (ca. 185–ca.254 n. Chr.) weiterentwickelt werden sollte.¹³

Dessen Eschatologie lässt sich in der Tat, aufs Ganze gesehen, als Versuch betrachten, die „apokalyptische Tradition der Hl. Schrift und des Volksglaubens in einer konstruktiven, ehrfürchtigen und pastoral fruchtbaren Weise zu entmythologisieren.“¹⁴ Dabei war er sich dessen wohl be[194]wusst, dass er damit ein sensibles Thema anschneide, zumal im Hinblick auf Wesen und Dauer der Jenseitsstrafen. Nicht zuletzt deshalb wird es schwerfallen, restlose Klarheit darüber zu gewinnen, wie er wirklich dachte! Unstrittig ist dagegen, dass er sowohl der Bibel als auch der authentischen „kirchlichen Überlieferung“ treu zu bleiben, zugleich aber den christlichen Glauben vor dem Wahrheitsbewusstsein der Zeit zu verantworten bestrebt war. Damit war er gezwungen, zur selben Zeit gegen kritische Geister wie den Mittelplatoniker Kelsos, traditionsvergessene christliche Gnostiker und ‚Fundamentalisten‘ in den eigenen Reihen Stellung zu beziehen.

Heraus kommt als Ergebnis, dass er einerseits mit Hilfe allegorischer Bibelauslegung erläutert, wie die von der Schrift beschriebenen zukünftigen Zustände und Ereignisse sich bereits im Leben der Gläubigen, der „Fortgeschrittenen“ zumal, in dieser Welt im voraus abschatten, genau so, wie er die Wiederkunft Christi sich bereits ereignen oder doch anbrechen sieht, wenn dieser in den Seelen der „Vollkommenen“ gegenwärtig werde; und das wiederum werde geschehen, sobald diese imstande seien, seine geistige Schönheit zu erfassen (*Comm. ser. in Mt 32* [zu *Mt 24,3*]). Insofern ist *Origenes*, was die Beschreibung *jenseitiger* Verhältnisse angeht, in der Tat nicht sonderlich ergiebig.¹⁵ Seine Auffassung vom Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung dürfte sich nicht wesentlich von derjenigen des *Klemens* unterschieden haben. Einen Ort der Läuterung will auch er nicht nennen. Das Feuer, durch das die Gerechten ins Paradies eingehen, während die mit leichteren Vergehen behafteten Sünder im Jenseits eine Zeit lang büßen, die Todsünder (vgl. 1. Kor 3,10–15) hingegen sich eine lange, wenngleich nicht näher bestimmbare Zeit am Läuterungs,ort¹⁶ aufhalten müssen, ist für ihn metaphorisch zu verstehen; es ist so wenig sichtbar, wie es die Seelen sind, die von ihm gereinigt werden (*princ. II 10,4–6*); in *Rom. comm. 7,5*; *or. 29,15*).

mit vernarbter Wunde wiedersieht. Auch das Wasserbecken ist zu sehen; in diesem Moment aber ist das Ufer nur noch halb so tief, eine Schale steht zudem am Ufer, aus der der Knabe trinken kann, ohne dass sie sich leerte. Nachdem sie erwacht, geht der Schwester auf, „dass ihm die Strafe erlassen sei“ (*intellexi translatum eum esse de poena*). – Ist es zufällig, fragt BREMMER (63), dass der Ort, an dem sich *Deinokrates* aufhält, ganz dem eigenen Gefängnis gleicht, das *Perpetua* selbst zuvor (3,3-6) als dunkel, heiß und vollgepfercht beschrieb? Und er folgert daraus: „Offensichtlich war *Deinokrates* nicht im Himmel; doch es ist unmöglich, auf der Basis ihrer Tagebuchaufzeichnungen zu sagen, was sie selbst über den Ort dachte, an dem sie ihren Bruder sich aufhalten sah“. An die Hölle, meint er, kann sie hierbei ebenso wenig gedacht haben wie an das Fegefeuer, für das ja nach LE GOFFS Definition dreierlei konstitutiv ist: das Purgatorium als ein gesonderter Ort, fürbittendes Eintreten (*intercessio*) anderer und die Reinigung (*purificatio*). Einzig die (von vielen anderen, zeitgenössischen wie wenig jüngeren, Zeugnissen geteilte) Überzeugung vom weitreichenden Nutzen der (Märtyrer-) Fürbitte sei es, die eine Brücke zur späteren Fegefeuerlehre schlage (ebd. 665f.).

¹³ Vgl. dazu die erfreulich ausgewogene Präsentation von DALEY 1991,47–60, mit weiteren Literaturhinweisen, sowie BERNSTEIN 1993,305–313.

¹⁴ DALEY 1991,48.

¹⁵ E. DASSMANN in: C. COLPE u. a. 1996,361.

Andererseits kann sich Origenes den „schlichteren Gemütern“ (ἀπλοῦστεροι, *simpliciores*) unter seinen Mitchristen gegenüber einer Belehrung über die Bestrafung nach dem Tod bedienen, die sich schlichtweg an die Bibel und die bisherige „Verkündigung der Kirche“ hält oder, besser, sich daran wenigstens orientiert (*De princ. I praef. 5f.*; II 10,1; vgl. auch *in Jer. hom. 19,15* [GCS 3,175]; *in Lev. hom. 14,4* [ebd. 6,485,8f]; *in Hes. hom. 4,8* [ebd. 8,368]). In diesem Kontext kann er dann auch vom „ewigen Feuer“ und vom Satan reden, bringt jedoch an dieser traditionellen Redeweise immer wieder, wenn auch mit aller Vorsicht, seine „entmythologisierenden“ Korrekturen an.

Trotzdem dürfte kein Zweifel an seiner Auffassung bestehen, dass alle Strafe der Besserung diene und die Barmherzigkeit Gottes alle Menschen [195] zum Heil führen wolle (*in Joh. comm. 28,63/6* [GCS 4,399]; *in Jos. hom. 14, 2* [GCS 7,377/81]; *in Hes. hom. 3*[GCS 8,348/58]). „Seine Straftheorie ist reflexiv, ohne retributiv zu sein“.¹⁶ Ob er der platonischen Vorstellung einer Metempsychose, wohl gar als eines nicht nur langdauernden, sondern unendlichen Kreislaufs von Reinkarnationen, völlig ablehnend gegenüberstand (so legen es anscheinend *in Mt. comm. ser. 96* [GCS 11,2,215f.] und *princ. II 3,lf.* [GCS 5,113–116] nahe), ist keineswegs unumstritten.¹⁷ Sicher aber dachte er an eine fortschreitende Entsündigung aller, die so lange währt, bis sie der Schau Gottes fähig werden (*princ. III 6, bes. 6*). Ohne eine solche ἀποκατάστασις πάντων¹⁸ schien ihm das (1. Kor 15,24–28) verheißene Ende, bei dem „Gott alles in allem“ sein werde, unvorstellbar zu sein (*in Joh. comm. 1,91* [GCS 4,20]; *in Jos. hom. 8,5* [GCS 7,340]; *princ. II 3,7*).¹⁹ Auf dieser Basis lehnte er aller Wahrscheinlichkeit nach eine „ewige Bestrafung“ im strengen Sinn²⁰, wie sie später nicht erst Calvin, sondern bereits Augustin in *De civitate Dei* mit Nachdruck verteidigen sollte, ab,²¹ zumal – zu seiner sichtlichen Erleichterung – im Evangelium „darüber“ gar „nichts geschrieben“ stehe (*in Joh. comm. XXVIII 8 (7),63–66*)!

Das Problem der Jenseitsstrafen im Urteil von Anhängern und Gegnern des Origenes an der Wende vom 4. zum 5. Jh.

Anstoß erregt hat der Glaubensdenker Origenes bereits zu seinen Lebzeiten; und das nicht zuletzt mit seiner These vom universalen Heil, welches selbst die „Bekehrung“ Satans und der anderen bösen Geister einschließe, wenn anders der Apostel Recht habe mit der Erwartung, dass am Ende „Gott“ sein werde „alles in allem“ (1. Kor 15,28). Dabei wurde meist geflissentlich übersehen, dass er diese These nie als unbezweifelbaren Glaubenssatz, sondern eher als eine zuversichtliche Hoffnung verstanden wissen wollte (vgl. *in Joh. comm. 32,29f.* [GCS 4,429]; *princ. I 6,3*; III 6,5; *in Rom. [196] comm. 5,10*; 9, 41 [PG 14, 1018A–1056A;1240C–

¹⁶ BERNSTEIN 1993,310, unter Berufung u. a. auf *De princ. II 10,4*: *unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat* („[Durch Jes 50,11 wird offenbar angedeutet, dass] jeder Sünder sich selbst die Flammen seines eigenen Feuers anzündet“).

¹⁷ Vgl. etwa BREMMER 2002, 60, mit 160 (Anm. 30); dort auch weitere Literatur.

¹⁸ Vgl. dazu o. den Beitrag von R. FELDMEIER, Abschnitt 3. 5.

¹⁹ Vgl. E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi* (Tübingen 1971) 81–110; H. Crouzel, „L’Hadès et la Géhenne selon Origène“: *Gregorianum* 59 [1978] 325; P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène* (Paris 1960) 203–216.

²⁰ αἰώνιος („ewig“) hier also verstanden als „von endloser Dauer“ und nicht nur „von sehr langer Zeit“.

²¹ BERNSTEIN 1993,307, unter Berufung auf C.N. TSIRPANLIS, „Origen on Free Will, Grace, Predestination, Apocatastasis, and Their Ecclesiological Implications“: *Patristic and Byzantine Review* 9 (1990) 95–122. Zu Augustins gegenteiliger Auffassung und ihrer Begründung s. etwa BERNSTEIN 1993,314–333.

1245B]).²² Wir müssen uns hier allerdings auf die Beschreibung von Positionen beschränken, wie sie, zeitnah zum Auftreten des Synesios, von maßgeblichen griechischen Theologen²³ in der von Origenes angestoßenen Diskussion bezogen worden sind. Dabei nehmen wir unseren Ausgang bei den beiden Extremen auf der damaligen Meinungsskala, um danach, in aller Kürze, zwei eher vermittelnde Standpunkte vorzuführen.

Maßgeblich beteiligt an dem Wiederaufleben des Streits um Origenes in den letzten Jahrzehnten des 4. Jh.s, der besonders das ägyptische und das palästinische Mönchtum, bis weit ins 5. Jh. hinein, aufwühlen sollte, war der „Ketzzerhammer“ und Bischof *Epiphanius von Salamis* auf Zypern (315-403), der in seinem „*Arzneikasten gegen alle Häresien*“ (*Panarion*), verfasst zwischen 374 und 377, ein ganzes langes Kapitel (64) dem Angriff auf Origenes widmete. Darin beschuldigt er ihn u. a., die Auferstehung der Toten am Ende der Tage in einem rein allegorisch-spirituellen Sinn zu verstehen und zu leugnen, dass wir auch mit unserer kreatürlichen Leiblichkeit am ewigen Leben teilhaben werden (*Panar.* 64,63-71; vgl. zu Epiphanius' eigener Auffassung sein eher katechetischen Zwecken dienendes Handbuch „*Der Festverankerte*“ [*Ancoratus*], 87-101).

Die Gegenposition vertrat, außer dem damaligen Leiter der alexandrinischen „Katechetenschule“ und, in dieser Funktion, einem der Origenesnachfolger, *Didymos dem Blinden* (313-398), mit besonderer Radikalität *Evagrius Pontikos* (ca. 345-399). In seinen letzten fünfzehn Lebensjahren hielt dieser sich unter ägyptischen Wüstenmönchen auf, verdiente sich seinen Lebensunterhalt mit dem Abschreiben von Büchern und widmete sich zusammen mit anderen gebildeten Mönchen dem Studium vor allem der Werke des Origenes. Frucht dieses Studiums ist ein, allerdings nur teilweise erhaltenes, imposantes literarisches Werk. In seiner theologischen Hauptschrift, betitelt „*Grundlehren der Erkenntnis*“ (*Kephalaia gnostica*), einer in zwei syrischen Übersetzungen erhaltenen Sammlung von, in sechs „Zenturien“ (Hundertergruppen) zusammengefassten, Aphorismen, lässt er mehrfach die Erwartung anklingen, dass die Vergeltung am „Jüngsten Tage“ nicht in der Verwandlung in andere Körper, sondern in der Entfer[197]nung alles Grob-Materiellen bestehe, „das wie eine Decke zwischen ihnen und der herrlichen Schau (sc. Gottes) hängt“ (2,77; vgl. 3,40.66.68). Die „Höllqual“ sei eine durch das Feuer bewirkte Traurigkeit, die im Gericht das Leidenschaftliche (oder Leidensfähige?) an der Seele reinige (3,18). Und in einem Brief (ep. 59) bringt er, in Auslegung von Lk 16,19–31,²⁴ sein Verständnis von Allversöhnung kurz und bündig so zum Ausdruck: „Es gab eine Zeit, da das Böse nicht war, und es wird eine Zeit geben, in der es nicht sein wird (ἦν ὅτε οὐκ ἦν ἡ κακία καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται); es gab aber keine Zeit, da die Tugend (ἀρετή) nicht war, und es wird auch keine Zeit geben, in der sie nicht sein wird.“²⁵

²² Allerdings bestritt Origenes in einem Brief an Freunde in Alexandrien energisch, jemals die Erlösung des Teufels gelehrt zu haben; vgl. H. CROUZEL, „A letter from Origen ‚to friends in Alexandria‘“: *The heritage of the early church. FS f. G. V. Florovsky* (Rom 1973) 135/ 50; J. B. RUSSEL, *Satan. The early tradition* (Ithaca/London 1981) 144/8.

²³ Blickt man auf die zeitgenössische lateinische Theologie hinüber, so zeigt sich, dass die von Hilarius von Poitiers (gest. um 367/68) entwickelte detaillierte Eschatologie, die besonders in der Beschreibung der Vorstellungen von Himmel und Unterwelt eine sonst selten erreichte Konkretetheit erlangt hat (DASSMANN in: COLPE u. a. 1996,366 mit weit. Lit.), anders etwa als das Werk des Ambrosius von Mailand (gest. 397) und erst recht das des Hieronymus keinerlei Spuren der Diskussion um Origenes erkennen lässt (vgl. zu allen dreien DALEY 1991,94–104; VORGRIMLER 1994,102–104; DASSMANN a.a.O.,366–370).

²⁴ S.o. R. FELDMEIERS Beitrag, Abschnitt 3.3.

²⁵ Die Zitate entsprechen Rückübersetzungen von W. FRANKENBERG aus dem Syrischen ins Griechische: W. F., *Evagrius Ponticus*, AGWG.PH NF 13, Nr. 2 (Berlin 1912).

Als stark von Origenes beeinflusst erweist sich auch das Brüderpaar *Basileios von Kaisareia* (ca. 329/330-Herbst 378/Januar 379) und *Gregor von Nyssa* (ca. 335/40-vor 400), ohne dass in ihrem erhaltenen Werk auf den aktuellen Streit um seine Lehre jemals ausdrücklich Bezug genommen würde. Der Jüngere von beiden, der Nyssener, unzweifelhaft der philosophischste Kopf innerhalb der Gruppe der „Großen Kappadozier“, zu der man sie mit Gregor von Nazianz und Amphilochos von Ikonion zusammenzufassen pflegt, geht am weitesten in der Aufnahme und Weiterbildung origeneischer Eschatologie. So kann er etwa (in *De mort.* [GNO 9,51,16-18]) ohne Umschweife erklären, „Ziel und Ende“ unserer irdischen Wanderschaft (διὰ τούτων πορεία) sei es, von neuem hineinversetzt zu werden in den ursprünglichen Zustand (πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις²⁶), „was nichts anderes“ bedeute, „als Gott ähnlich zu werden“ (ἢ πρὸς τὸ θεῖον ... ὁμοίωσις). Allerdings scheut er – genau so übrigens wie Evagrius – auch vor offener Kritik an Origenes²⁷ nicht zurück, indem er z. B. dessen Idee verwirft, „im Urstand“ habe der Mensch einem unkörperlichen Seelenwesen geglichen, und seine Einkörperung sei das Ergebnis eines „(Sünden-) Falles“. Dem hält er entgegen, dass eine solche Theorie unserer Hoffnung auf endgültige Erlösung abträglich sei, weil sie vermuten lasse, wir seien jetzt in einer unvorteilhafteren Lage als unsere Stammeltern vor deren „Fall“ (*De hom. opif.* 28 [PG 46, 229B–233C]). Sie impliziere zudem, dass wir selbst in einem der Schau Gottes gewidmeten Leben im Himmel nicht gegen Sünde gefeit seien, so dass auch mit der Möglichkeit eines endlosen Kreislaufs von Fall und Wiederherstellung ernsthaft zu [198] rechnen sei; man könne sie zumindest nicht ausschließen (*De an. et resurr.* [PG 46,113B–D; vgl. 125A–C]). Allein, obwohl Gregor – nicht sehr häufig, aber doch gelegentlich – von einer Bestrafung der „Menschenfeinde und Bösen“ im Jenseits spricht, die ebenso lange währe wie die Seligkeit der Gerechten (z. B. *De paup. am.* [GNO 9, 100,3–5]), unterliegt es keinem Zweifel, dass er mit Origenes der festen Überzeugung war, dass sich Gottes Plan *letzten Endes* in jedem seiner Geschöpfe durchsetzen werde (vgl. ebd. [100,6–102, 13] u. ö.). Man werde deshalb

entweder im gegenwärtigen Leben gereinigt durch Achtsamkeit (προσοχή) und Philosophie (sc. durch Askese), oder, nachdem man diese Welt verlassen, geläutert durch ein reinigendes Feuer (καθάριον πῦρ) (*De mort.* [GNO 9,54,17–20]).

Auch Gregors ältester Bruder, Basileios, gehörte in seiner Jugend sehr wahrscheinlich zu den Bewunderern des Origenes, allein schon wegen des hohen Ansehens, dessen sich der Origenesschüler und spätere „Apostel Kappadokiens“, Gregor „der Wundertäter“ (gest. 270/75), in seiner Familie mütterlicherseits erfreute.²⁸ Dagegen scheint er mit fortschreitendem Alter, stärker als später sein Bruder Gregor, auf Distanz zu seinen „origenistischen“ Anfängen gegangen

²⁶ Zu den zahlreichen Parallelen zu dieser Stelle wie zum Verständnis des Begriffs ἄ. im Werk des Nysseners vgl. jetzt die bequeme Übersicht in dem entsprechenden Artikel, verf. v. G. MASPERO, in: L.F. MATEO-SECO/G. MASPERO (edd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, S.VigChr 99 (Leiden usw. 2010) 55–64.

²⁷ Ohne Namensnennung allerdings. Dafür verrät z.B. die Erwähnung des Werktitels Περὶ ἀρχῶν in genügender Deutlichkeit, wer konkret gemeint sei, wenn etwa von „einigen unserer Vorgänger“ die Rede ist (*De hom. opif.* 28 [PG 46,229B]).

²⁸ Ob er freilich weiterhin, zusammen mit seinem einstigen Studienfreund Gregor von Nazianz, als Herausgeber einer Blütensammlung aus den Werken des Origenes (hauptsächlich zu dessen Schrifthermeneutik und zum Thema der freien Selbstbestimmung [αὐτεξούσιον] des Menschen in ihrem Verhältnis zum göttlichen Heilsplan) unter dem Titel Φιλοκαλία gelten kann, ist nicht länger unumstritten; vgl. E. JUNOD, „Basile et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d’Origène?“, *FS f. J. Gribomont* (Rom 1988) 349-360.

zu sein,²⁹ gerade auch was das Problem der Jenseitsstrafen anlangt. Doch warum war das so? Hatte es etwa primär strategische Gründe? Glaubte er als für die Moral seiner Gemeindeglieder verantwortlicher Presbyter und Bischof, von der „Höllenangst“ eine positive sittliche Auswirkung auf dieselben erwarten zu dürfen?³⁰

Nun, man hat, zurecht, gesagt, wer Basileios kennen lernen wolle, müsse ihn zuerst als Mönch erkennen.³¹ Nach allem, was sich von ihm und über ihn in Erfahrung bringen lässt, ist er auch als Bischof mit Leib und Seele Asket geblieben und hat sich sein ausgeprägtes Krisenbewusstsein, das dieser Option zugrundeliegt, weniger an eigenen Insuffizienzgefühlen [199] als an dem beklagenswerten „gegenwärtigen Zustand der Kirchen“³² entzündet. Dieser erhebe es – gegen Ende des „Jahrhunderts Konstantins“, *nota bene!* – zur allerwichtigsten Frage, wie „die Bande der ersten Liebe“ zu erneuern wären³³, wie sich „der Kirche ihre ursprüngliche Überzeugungskraft (ἀρχαία ἰσχύς) zurückgeben“ lasse.³⁴ Da aber der Schaden in seinen Augen nicht so sehr in Einwirkungen von außen als vornehmlich in menschlicher „Eigenmächtigkeit“ (αὐθεντία) begründet liegt, im Ungehorsam gegenüber der Lehre Christi ((*De iudicio Dei*, 2 [PG 31,653B–656C]), kann auch die Heilung nur von einer radikalen Umkehr (μετάνοια) erwartet werden; und das heißt für ihn: von der ungeteilten Hingabe an Gottes Willen als der heilsamen Durchbrechung allen menschlichen „Eigenwillens“ (ebd. 4 [660C]), von jenem völligen Gehorsam, wie er im Neuen Testament noch strikter eingefordert werde als im Alten (ebd. 6 [665C.D]). Von diesem Gehorsam sei schlechterdings nichts und niemand ausgenommen (ebd. 7 [669B]); anders gesagt, er sei Mönchen und „Weltleuten“ gleichermaßen abverlangt.³⁵

²⁹ Vgl. J. GRIBOMONT, „L’Origénisme de Basile de Césarée“: *L’Homme devant Dieu*, FS f. H. de Lubac (Paris 1963), 1,281–294. Allerdings schießt die Behauptung VORGRIMMLERS 1994, 101, er habe sich von seiner ursprünglichen Position „gründlich abgekehrt“, übers Ziel hinaus. Dagegen bietet Daley 1991, 82f., eine Fülle von Belegen dafür, dass sich Basileios auch weiterhin auf den Bahnen eher allegorisierender Interpretationen in der Tradition des Origenes bewegt, wenn es gilt, christliche Hoffnung zu artikulieren.

³⁰ So legt es sich wohl VORGRIMMLER 1994, 101, zurecht, für den die Eschatologie des Origenes den „einsamen Höhepunkt“ der „christlich-theologischen Verarbeitung der Höllentraditionen“ bildet (96), während er die basilianische Höllenauffassung, genau so wie H. U. VON BALTHASAR (?), einfach „scheußlich“ zu finden scheint (98).

³¹ H. V. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart [1955] ⁸1993) 89.

³² So die Überschrift zum Schlusskapitel seines dogmatischen Hauptwerks „Über den Hl. Geist“ (*De spiritu sancto*).

³³ Ep. 70, Courtonne I, 164.

³⁴ Ep. 66, ebd. 159. – Dass es sich bei diesen Klagen schwerlich um reine Rhetorik handelt, sondern dass sie, soweit zu sehen, – mindestens im Kern – auf dem Hintergrund der „Konstantinischen Wende“ und ihrer Folgeprobleme sehr wohl verständlich und begründet sind, hoffe ich in meinem Torontoer Kongressvortrag über „Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses“: P.J. FEDWICK (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic* (Toronto 1981) [411–436] (wiederabgedr. in: A.M. RITTER, *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche* [Göttingen 1993] 69–91) gezeigt zu haben.

³⁵ Seine eigentümliche Konzeption des Mönchtums im Verhältnis zur Kirche kommt bei Basileios schon darin zum Ausdruck, dass die eigentlichen „Mönchsregeln“, die sog. „Sittenschriften“ oder *Moralia*, die er selbst allein als „Regeln“ (ῥοιοι) bezeichnet und verstanden hat, nichts anderes sind als ein Abriss von Normen für die *vita christiana* nach dem Neuen Testament und dass in ihnen jedes eigentlich „mönchische“ Vokabular ebenso bewusst vermieden ist wie die Idee der „evangelischen Räte“ (*consilia evangelica*).

Von da aus erschließt sich auch am ehesten die Funktion des Gerichtsgedanken in der basilianischen Theologie und Verkündigung. Das sei hier lediglich an zwei Textkomplexen exemplarisch verdeutlicht: der eine entstammt dem Corpus seiner asketischen Schriften, der andere seinen Gemeindepredigten. Ganz im Einklang mit Geist und Intention seiner (von ihm selbst später gründlich überarbeiten) Frühschrift, üblicherweise zitiert als *Moralia*,³⁶ wird zum Schluss des ihr in der Endfassung vorangestellten sog. 1. Prologs „Über das Gericht Gottes“, aus dem wir bereits zitierten, die strikte Bindung christlichen Lebens an Willen und Wort Gottes statu[200]iert und im Anschluss an die matthäische Erzählung vom Endgericht (Mt 25,31–46)³⁷ eingeschärft, dass die Unterlassung des Guten genau so dem „Gericht Gottes“ unterworfen sei wie das Tun des Bösen. Alles Weitere ergebe sich daraus ebenso ungezwungen wie folgerichtig. Denn wenn der Psalmist sage: „Der Herr ist verlässlich (πιστός) in allen seinen Worten“ (Ps 144 [145],13a), dann folge daraus, dass es nichts daran herumzudeuteln gebe, gleichviel, ob er, der Herr, etwas verbiete oder gebiete, ob er etwas verheiße oder androhe (ebd. 8 [PG 31,673A]).³⁸

Blickt man von da aus auf den zweiten Textkomplex, die basilianische Gemeindepredigt und ihre Verwendung des Gerichtsmotivs, hinüber, so wird man schwerlich irgendwelche Unterschiede von Belang feststellen können. Genau so wie im monastischen Kontext kommt der Prediger vielmehr auch dort eher selten³⁹ auf das Problem der Jenseitsstrafen zu spre[201]chen;

³⁶ Ursprünglich wohl nur eine thematische Sammlung von Schriftziten nach Art eines Registers, bieten sie seit ihrer Neubearbeitung (unter Voranstellung eines doppelten Prooemiums) 1542 Verse aus dem NT im Wortlaut, die in 80 Regeln mit z. T. mehreren Kapiteln, und zwar für alle kirchlichen Stände (!), das Evangelium als alleinigen Maßstab des Christseins anmahnen.

³⁷ S.o. S. 181-183.

³⁸ Diese Grundorientierung wird durchgehalten, wenn an einer Stelle der nunmehr eindeutig an eine monastische Hörer- und Leserschaft adressierten sog. „Kurzen Regeln“ (reg.brev. tract. 267), aufgrund von Lk 12,47f., die Frage erörtert wird, ob es im Jenseits ein Mehr oder Weniger an Strafe, mithin auch eine ‚zeitlich‘ begrenzte Bestrafung gebe. B.s Antwort: die dunkleren Bibelstellen müssen von den helleren her interpretiert werden. Klar und deutlich sind die Aussagen Jesu Mt 25,46; Mk 9,48 (vgl. auch Jes 66,24). Es wäre einer Einflüsterung des Satans geschuldet, wenn man an dem Grundsatz, dass Gott ein gerechter Richter ist und einem jeden vergilt nach dem, was seine Taten wert sind, auch nur die geringsten Abstriche machte. Die „ewige Bestrafung“ (αἰώνιος κόλασις), von der die Bibel spreche (vgl. Mt 25,41), könne unmöglich eher ein Ende finden als das „ewige Leben“. Im übrigen gebraucht Basileios zur Illustration der Jenseitsstrafen ausschließlich biblische Bilder (vgl. Mt 25,41.46; Mk 9,45; Jes 66,24; Prov 9,18). – Im monastischen Kontext gibt es, wenn ich nichts übersehen habe, außer den genannten zwei Stellen nur noch eine weitere: den Schlussteil des seelsorgerlichen Schreibens an eine „gefallene Jungfrau“ (παρθένος ἐκτεσοῦσα), die also ihr Gelübde gebrochen und das asketische Leben aufgegeben hat. Basileios mahnt sie ernstlich zur Umkehr (μετάνοια), im Bedenken der erforderlichen Rechenschaftsablage am Ende der Tage, wenn der Sohn Gottes kommen werde, zu richten über Lebende und Tote (vgl. Dan 7,9–10). Nach dem Tod sei nichts mehr zu korrigieren, gebe es keine Möglichkeit, den (aus der Bibel genugsam bekannten) Jenseitsstrafen zu entinnen. Jetzt aber sei die Zeit der Umkehr, „wenn wir nur wollen“ (ep. 46,5.6).

³⁹ Außer den gleich zu besprechenden drei Predigten aus der Zeit der Hungersnot und Dürre des Jahres 368 weiß ich nur noch von einer Gemeindepredigt (dass Basileios hier einen Kreis von Mönchen vor Augen hätte, dafür spricht m. E. gar nichts; anders DALEY 1991,82), in der das Problem der Jenseitsstrafen eingehender thematisiert wird; das ist die *Homilie über Ps 33 (34)*. Dass er hier darauf zu sprechen kommt, ist durch den – von ihm Vers für Vers ausgelegten – Psalmtext vorgegeben, wo es in Vers 12 heißt: „Kommt her, ihr Kinder, hört mir zu; ich will euch die Furcht des Herrn lehren.“ Dazu bemerkt der Ausleger, wenn hier von der „Furcht des Herrn“ die Rede sei, dann handele es sich um eine „heilsame, Heiligung bewirkende Furcht“ (einen φόβος ὁ σωτήριος, ἁγιασμοῦ ποιητικός), einen φόβος κατ’ ἐπιτήδευσιν (d. h. wohl: eine Furcht, die nicht ein Gemütszustand bleibt, sondern praktisch wird). Dem dient die

und wenn doch, dann überschreitet er, soweit ich sehe, nirgends die aus dem NT zu erhebenden Grenzen.⁴⁰ Allerdings verschärft sich sein Ton, [202] sobald er auf taube Ohren zu treffen fürchtet.

Erinnerung an das Jüngste Gericht und die dann fällige ἐξέτασις τῶν βεβιωμένων. Was die, die „viel Böses taten in ihrem Erdenleben“, an Strafen erwarte, malt er sodann weiter aus und beschränkt sich nicht, wie gewohnt, auf Anspielungen auf biblische Bilder oder deren Anführung im Wortlaut. Als „allerschlimmste Strafe“ gelten ihm allerdings auch an dieser Stelle „jene Vorwürfe (ὀνειδισμὸς ἐκεῖνος)“ des Weltenrichters (gedacht ist wohl an Mt 25,41–46) und die „ewige Schande (αἰσχὺνὴ αἰώνιος).“ Das gelte es zu „fürchten“, durch diese Furcht gelte es, sich erziehen zu lassen (παιδεύεσθαι) und wie durch einen Zügel (οἶονεὶ χαλινῶ) seine Seele vom Verlangen nach dem Bösen abzuhalten (ἀνακόπτειν).

⁴⁰ Er ist also kaum das, was man sinnvollerweise unter einem „Höllprediger“ verstehen würde. Unter diesem Etikett aber bezieht ihn VORGRIMLER 1994,101, in seine Darstellung ein, wenn er ihn zunächst unter die „namhaften Theologen des Ostens“ einreihet, „die sich die Höllentraditionen [welche genau?] unkritisch zu eigen gemacht haben“, und unmittelbar anschliessend von Johannes Chrysostomos als einem *anderen*, immerhin „bedeutenden“, „Höllprediger im kirchlichen Osten“ spricht. Wie sich leicht nachweisen ließe, ist das eine so problematisch wie das andere. Hier jedoch muss, statt eines eingehenden Nachweises, ein einziges charakteristisches Beispiel aus dem umfangreichen *Corpus Chrysostomicum* genügen, um das ein wenig zu verdeutlichen. Am Schluss der 13. (14.) *Homilie über das Matthäusevangelium* (PG 57,216D–218B), die der Auslegung der Versuchungsgeschichte (Mt 4,1–11) gewidmet ist, bündelt Chrysostomos, durchaus in nachvollziehbarem Anschluss an das Voraufgehende, was ihm die „Lösung“ des Problems zu sein scheint, wie Gott es zulassen könne, dass es in diesem Leben den Bösen vielfach so wohl-, den Guten hingegen so übel ergeht. Er sagt: „Gott straft weder alle Sünder schon in diesem Leben, damit du nicht den Glauben an die Auferstehung verlierst samt der Erwartung des Gerichts, da er ja schon in diesem Leben mit allen abgerechnet habe; noch lässt er einen jeden ungestraft (ἀτιμωρητί) sterben, damit du nicht glaubst, es sei in allem überhaupt nichts von Vorsehung wahrzunehmen. Deshalb straft er die einen, die anderen aber nicht. An den einen will er eben zeigen, dass er auch im Jenseits diejenigen zur Rechenschaft ziehen werde, die diese Welt straflos verließen; durch die anderen will er in dir die Überzeugung wecken, dass auch nach dem Tod ein furchterregendes Gericht auf uns wartet. Würde er sich aber überhaupt nicht um die zuvor Genannten (πρότεροι) kümmern, so würde er auch niemandem Strafen auferlegen und niemandem Gutes tun. Nun aber siehst du, dass er um deinetwillen das Himmelszelt ausgedehnt und die Sonne entzündet hat, dass er die Erde gründete und das Meer zusammenfließen ließ ..., mit einem Wort: alles, was immer durch Gottes nie ermüdende Hand in Bewegung gehalten wird, trägt bei zur Fristung unseres Lebens und steht uns zu Diensten, und zwar nicht bloß so, dass es eben noch genügt, sondern in geradezu verschwenderischer Fülle (πρὸς φιλοτιμίαν)! Wenn du also all dies so herrlich geordnet vor dir siehst, und ich habe noch kaum den tausendsten Teil davon erwähnt (was der Erwähnung wert wäre), dann wagst du zu behaupten, der, der all diese großen und herrlichen Dinge um deinetwillen geschaffen hat, werde ausgerechnet, wenn es darauf ankommt (ἐν τοῖς καιρίοις), deiner vergessen und dich in Gemeinschaft von – Eseln und Schweinen verenden lassen? Und nachdem er dich durch die große Gnade des wahren Glaubens ausgezeichnet hat (δῶρω σε τιμῆσας τοσοῦτω, τῷ τῆς εὐσεβείας), durch die du sogar den Engeln gleich geworden bist, werde er sich um dich und all deine ungezählten Sorgen und Mühen nicht mehr kümmern? Wie hätte das auch nur einen Funken Vernunft? Allein, wenn wir auch schweigen wollten, die Steine werden es herausschreien (vgl. Lk 19,40); so offenbar und selbstverständlich ist dies, klarer noch als selbst die Sonne. – Nachdem wir also durch all diese Erwägungen uns selbst überzeugt haben, dass wir nach unserem Tod vor einem furchterregenden Gericht zu erscheinen haben werden und Rechenschaft ablegen müssen über alles, was wir getan, dass wir uns verantworten müssen und unsere gerechte Strafe in Empfang zu nehmen haben, falls wir in unseren Sünden verharren, dagegen Siegeskronen und unaussprechliche Güter auf uns warten, falls wir uns auch nur ein wenig in Acht nehmen (μικρὸν ἑαυτοῖς προσέχειν) wollten, so lasst uns unseren Widersachern (ἀντιλέγοντες) in diesem Punkt das Maul stopfen und uns selbst für den Pfad der Tugend entscheiden, damit wir mit gebührendem Freimut vor jenen Richterstuhl (Gottes) treten können, um die verheißenen

Das mag das Beispiel der drei erhaltenen Predigten (*hom.* 6–8) verdeutlichen, welche sich wohl allesamt derselben, im kappadozischen Binnenland sich besonders verheerend auswirkenden, Hungersnot des Jahres 368 zuordnen lassen. Während sich die erste⁴¹, „Über das Wort des Lukasevangeliums ‚Ich will meine Scheuern einreissen und grössere bauen‘ sowie über die Habgier (πλεονεξία)“ betitelt, gleichermaßen an Arme wie Reiche wendet, die Schönheit des Teilens preist und die Inhumanität eines Verhaltens nach dem ‚Vorbild‘ des ‚reichen Kornbauern‘ geißelt, um zum Schluss durch das bloße Zitat zweier Verse aus Mt 25,31–46 die unterschiedlichen Konsequenzen ethischen Verhaltens in der aktuellen Notsituation anzudeuten, verfällt die zweite Predigt (*hom.* 7)⁴², „Wider die Reichen“ überschrieben und auf diese konzentriert, von Beginn an in eine andere Tonart, indem sie, ausgehend von der Erzählung vom „reichen Jüngling“ nach Matthäus (19,19–26), dessen Halbherzigkeit kritisiert, ihm allerdings zugute hält, dass er sich um die Erlangung des „ewigen Lebens“ besorgt zeige. Hätte er allerdings, heißt es weiter, recht mit der Behauptung, „alles getan“ zu haben, was Gottes Gebote verlangen, so wäre er gar nicht (so) reich geworden, weil es Gottes Wille nun einmal ist, dass wir *teilen*! Im folgenden setzt sich der Prediger Zug um Zug mit all den Ausflüchten auseinander, mit denen sich die Reichen unter seinen Zuhörern der Pflicht zu teilen zu entziehen und ihren Reichtum zu rechtfertigen suchen, ehe er, auf dem Höhepunkt des Appells an ihre Einsicht, den Gerichtsgedanken folgendermassen ins Spiel bringt:

(6) Ich wünschte, du legtest einmal eine kurze Atempause ein bei deinem ungerechten Handeln und ließest einmal deine Gedanken- (oder Rechen-)spiele (λογισμοί) ruhen, um darüber nachzudenken, auf welches Ziel dein Eifer gerichtet ist. Du hast soundsoviele Morgen Ackerland, soundsoviele (mit Obstbäumen und Weinstöcken) bepflanzte Fluren, (ferner) Berge, Ebenen, Wälder, Flüsse, Weiden. Und was erwartet dich danach? Sind's nicht gerade einmal drei Ellen Erde, die dir bleiben? Genügt nicht die Last von ein paar Steinen, um dein armseliges (Häuflein) Fleisch zu bewachen? Was also mühest du dich so ab? ... Führst du dir nicht das Gericht Christi vor Augen? Was wirst du zu deiner Verteidigung vorbringen, wenn dich deine Opfer rings umgeben ...? ... Wohin immer du deinen Blick wendest, wirst du (nur) die deutlichen Zeichen deiner Misseta[203]ten vor Augen bekommen: hier die Tränen der Waisen, dort das Seufzen der Witwen, andernorts die Armen, die du misshandeltest, die Knechte, die du auspeitschtest, die Nachbarn, die du erzürntest. Alles wird sich wider dich erheben ... Wie der Schatten dem Körper, so folgen die Sünden den Seelen nach, als deutliche Versichtbarungen (Abbilder) vollbrachter (Übel)taten. Darum gibt's dort kein Leugnen (mehr) ... Denn unsere Werke legen wortlos Zeugnis ab ... Denke an jenen Tag, an dem „Gottes Zorn vom Himmel herab offenbar wird“ (Röm 1,18). Denke an die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit, wenn auferstehen werden, „die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung

Güter zu empfangen, durch die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Herrn Jesu Christi, dem Ehre und Macht gebührt jetzt und allezeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit“. – Schon weil Chrysostomos denselben Weg vom Mönchtum zum Bischofsamt ging wie Basileios, schon weil er über das Verhältnis Mönchtum – Kirche genau so dachte und ihm die Entscheidungsfreiheit jedes Menschen (αὐτεξούσιον) genau so ‚heilig‘ war wie diesem, kann er gar nicht zu einem wesentlich anderen Urteil über „Hölle“ und Jenseitsstrafen gelangt sein als er. Doch das kann und braucht hier nicht vertieft zu werden. Zu „meinem“ Chrysostomosbild s. zuletzt etwa den Aufsatz „Situationsgerechtes kirchliches Handeln in der Spätantike und heute am Beispiel des Johannes Chrysostomos“: *Kerygma und Dogma* 55 (2009) 148–168.

⁴¹ Ed. Y. COURTONNE, *Saint Basile. Homélie sur la richesse* (Paris 1935) 15–37.

⁴² Ebd., 39–71.

zum Gericht“ (Joh 5,29). Alsdann erwartet die Sünder ewige Schande (αἰσχὺν αἰώνιος), „und die Glut des Feuers, das die Widersacher verzehren wird“ (Hebr 10,27). Jene (Vorhaltungen) sollen dich betrüben; nicht betrüben aber soll dich das Gebot. Wie kann ich dich nur erweichen (δυσωπήσω)? ... Trachtest du nicht nach dem (Himmel)reich (βασιλεία)? Fürchtest du nicht die Hölle (γέεννα)? Woher soll dir Heilung für deine Seele zuteil werden? Falls dich, was schaudern lässt, nicht schreckt und, was freudig stimmt, nicht lockt, so habe ich (offenbar) ein Herz aus Stein zum ‚Dialogpartner (λιθίνη καρδίᾳ διαλεγόμεθα: hom. 7, 6).

Damit ist indes das Ringen des Predigers um die Herzen der Zuhörer noch nicht immer beendet.⁴³ Doch das für uns Wesentliche ist gesagt.

Die dritte Predigt (hom. 8 [PG 31,304D–328D]), „gehalten zur Zeit der Hungersnot und Dürre“, wie es nun im überlieferten Titel ausdrücklich heißt, setzt noch einmal ganz anders an. Sie hat nicht mehr nur die Überwindung der aktuellen Notlage im Blick, sondern erstrebt anscheinend dauerhaftere Lösungen. So fragt Basileios zunächst nach der Ursache dieser Heimsuchung und gibt zur Antwort: „Deinetwegen hat Gott dies Unglück verhängt, weil du hattest und nicht gabst“, um sogleich zu konkretisieren, was denn in seinen Augen, zugunsten der Armen, hätte gegeben werden müssen: *alles* (8,1). Weil ihm jedoch in jedem Fall an der Freiwilligkeit des Gebotsgehorsams gelegen ist, zeigt er sich in der Folge, ohne sich [204] zu einer „doppelten Moral“ zu bequemen, welche für die „Masse“ den Gebotsgehorsam vorsieht und das Befolgen der „evangelischen Räte“, des freiwilligen Eigentumsverzichts (im Sinne von Mt 19,21) z. B., einer Elite vorbehält, zu der *Konzession* bereit, die er bereits in der vorausgehenden Predigt (hom. 7,7) angedeutet hatte: im Erbfall nicht auf alles zu verzichten (was, setzt er stillschweigend voraus, in den Klöstern der Brauch ist, für alle am seligsten und gewiss Gottes Wille wäre), wohl aber für die „Seele“ ein Erbteil vorzusehen. So mündet denn die Predigt in den Aufruf (hom. 8,9):

Triff in vernünftiger Weise (λογικῶς) Vorsorge für Gegenwart wie Zukunft, die du nicht um schändlichen Gewinnes willen fahren lassen möchtest! Ein Leib, für dich Merkmal für Leben (τὸ σὸν γνῶρισμα τῷ βίῳ), wird dir nicht bleiben. Im Hinblick auf die Erscheinung

⁴³ Gleich im nächsten Abschnitt macht der Prediger ein bedeutsames Zugeständnis an die „Reichen“. Zwar verhehlt er nicht, dass er „Reichtum“ für „Diebstahl“ hält, wie er es auch bereits in den beiden Schlussabschnitten der vorherigen Predigt (hom. 6,7.8) anklingen ließ. Aber um ihnen nicht jegliche Hoffnung zu nehmen, entwickelt er die Idee vom „*Seelteil*“. Er sagt: „Steht dir nicht deine Seele näher als jedes Kind? ... So gib ihr auch den Anteil, der dem Erstgeborenen zusteht (τὰ πρεσβεῖα τῆς κληρονομίας), gib ihr reichlichen Lebensunterhalt und verteile dann den Rest unter die Kinder!“ (hom. 7,7). Diese Idee, auf den Kanzeln Kappadoziens (und zwar erstmals, soweit wir wissen, von Basileios!) verkündet, hat in den Kulturen und Rechten vieler Länder des Orients wie Okzidents kräftig nachgewirkt und die Grundlage abgegeben für ein sich immer weiter ausbildendes kirchlich-soziales Erbrecht (vgl. E.F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt* [Berlin usw. 1956]). – Ganz und gar nicht in der Manier eines klassischen „Höllenspredigers“ schließt Basileios auch hier: „Vertraue Christus, dem wohlmeinenden Ratgeber (σύμβουλος), der dich liebt, der um unseretwillen arm wurde, auf dass wir durch seine Armut reich würden (2. Kor 8,9); der sich selbst zum Lösegeld für uns dahingab (vgl. 1. Tim 2,6). Ob wir ihm nun folgen als weisem Ratgeber, der darauf sinnt, was uns zum Besten dient, oder ihm Vertrauen schenken als einem, der uns liebt, oder ihm vergelten als einem, der uns Wohltaten erwies: lasst uns in jedem Falle *tun*, was er uns geboten hat, auf dass wir Erben werden des ewigen Lebens, das in ihm, Christus, begründet liegt, welchem sei Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (7,9).

des erwarteten – und unzweifelhaft kommenden! – Richters wirst du dir selbst die Austeilung der Ehrengeschenke und die himmlische Herrlichkeit verschließen und statt langdauernden, seligen Lebens unauslöschliches Feuer (Mt 3,12; 13,30), Hölle (Mt 5,22; 1.Joh 3,15 u. ö.), Strafen (vgl. Mt 25,46) und endloses Verweilen in Bitternis und Qualen (vgl. Lk 16,24) einhandeln. Meine nicht, ich suche dich wie eine Mutter oder Amme mit lügnerischen Popanzen zu schrecken ... Das (eben Gesagte) ist kein Mythos; es ist vielmehr ein Wort, verkündet von einem Mund, der nicht trügt (Ταῦτα δὲ οὐ μῦθος, ἀλλὰ λόγος ἀψευδεῖ προκεκηρυγμένος φωνῆ) ... Und sei dir vollkommen bewusst, dass nach der Ankündigung des Evangeliums (Mt 5,18) „nicht vergehen wird der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen“ (sc. vom Gesetz). Doch auch ein Leib, verwest in Gräften, wird auferstehen (vgl. Mt 27,52 mit Hi 19,26, wo IClem 26,3 σάρκα liest statt δέσμα), und eine Seele, die als solche dem Tod verschlossen war, wird von neuem einem Leibe einwohnen (vgl. 2. Kor 5,10). Und es wird eine genaue Prüfung dessen stattfinden, was wir zu Lebzeiten getan (vgl. ebd.). Nicht andere Zeugen (werden zur Stelle sein), sondern unser Gewissen selbst wird Zeugnis ablegen. Einem jeden wird von dem gerechten Richter zugemessen werden, was er verdient (vgl. Joh 5,30; 2. Tim 4,8)“. (Schlussdoxologie).

Fazit

In seinem Beitrag zum Thema „Jenseits, Jenseitsgericht und Jenseitsstrafen im Denken des antiken Griechentums“ innerhalb dieses Bandes, in dem er sich mit Platons Jenseitsmythen beschäftigt, hat H. Görgemanns gezeigt, dass Synesios in seinem für unsere Fragestellung zentralen 43. Brief „vor allem Themen aus dem *Gorgias*-Mythos aufgegriffen“ hat⁴⁴; angespielt werde ferner auf die Mythen aus dem *Phaidon* und der *Politeia*. Auf die Bibel bezieht sich Synesios hingegen in diesem Brief nirgends; und auch sonst findet sich darin von christlichen Einflüssen⁴⁵ nicht die geringste Spur. Das ist bemerkenswert bei einem Mann, der wohl bereits von seiner Herkunft her Christ war und es schließ[205]lich sogar zur Bischofs-, ja, zur Metropolitanwürde brachte.⁴⁶ Es lässt sich auch im Blick auf die literarische Hinterlassenschaft des Synesios keineswegs ohne weiteres verallgemeinern und ist darum erklärungsbedürftig. Ansonsten ist nämlich, wie I. Tamaseanu-Döbler in diesem Band gezeigt hat, durchaus der Eindruck zu gewinnen, als sei das Denken des Kyrenäers gewiss „strukturell durch die neuplatonische Metaphysik bestimmt“, spiele aber immer wieder „inhaltlich souverän mit Motiven aus verschiedenen Traditionen“, darunter auch der jüdisch-christlichen. Platonische „Philosophie und Christentum erscheinen“ also „nicht als Gegensätze, sondern sind miteinander vereinbar, wenngleich in einer klaren Hierarchisierung, die der Philosophie die Deutungshoheit als Führerin zu Gott einräumt.“⁴⁷ Auf der anderen Seite zählt die Eschatologie, konkret: der Gedanke an ein jenseitiges Strafgericht, nach Meinung des Autors selbst eben nicht zu den „potentiellen Konfliktpunkten“ zwischen christlicher Lehre und seinen eigenen philosophischen Überzeugungen.⁴⁸ Infolgedessen dürfte es seine besonderen, wohl in

⁴⁴ S.o. S. 160f.

⁴⁵ Allenfalls das Auftreten gegenüber dem womöglich in schwerwiegender Weise schuldig gewordenen Freund erinnert am ehesten an episkopale „Seelsorge“ oder, richtiger, Kirchenzucht.

⁴⁶ Vgl. den Beitrag von I. TAMASEANU-DÖBLER, o. S.132-135. Dass sich Synesios gegen seine Bischofswahl mit Händen und Füßen gestraubt haben will (vgl. ep. 105), war in diesem Fall – anders als bei vielen „Mönchs Bischöfen“ seiner Zeit – kein Demutstopos, sondern hatte sachliche Gründe.

⁴⁷ Ebd., S.135.

⁴⁸ Ebd., S.132.

erster Linie in der Person des Adressaten gelegenen Gründe gehabt haben, wenn er in dem fraglichen, Aufsehen erregenden Brief an Johannes (*ep.* 43) so argumentiert, wie er argumentiert, und sich ausschließlich auf Platons Jenseitsmythen beruft.

Unser Überblick über Hauptstationen der „Lehre von den letzten Dingen“, wie sie sich innerhalb (hauptsächlich) der griechischen Theologie in der Zeit zwischen dem NT und dem Auftreten des Synesios ausbildete, hat ergeben, dass dieser mit seiner Überzeugung, dass die Eschatologie nicht unbedingt zu den Konfliktpunkten gehöre, die eine *Wahl* zwischen „Bibel und Platon“ erforderlich mache, wahrlich nicht allein stand. Freilich wäre wohl keinem der besprochenen Theologen in den Sinn gekommen, in dieser wie in anderen Themenfeldern „der Philosophie die Deutungshoheit“ einzuräumen.

Selbst der unbekannte Verfasser der apokryphen „Offenbarung des Petrus (Petrusapokalypse)“ mit ihrem „klassisch gewordenen Repertoire sadistischer Phantasmen“ (C. Colpe), macht, wie wir sahen, kein Geheimnis daraus, dass er von den klassisch-griechischen Unterweltszenarien und so wohl auch von Platons Jenseitsmythen Kenntnis besaß.⁴⁹ Erst recht erweisen sich die eschatologischen Vorstellungen der beiden Alexandriner, Klemens und Origenes, als vom Platonismus tief geprägt, ohne den es auch, um nur dieses Beispiel aufzugreifen, (trotz 1. Kor 15,28) wohl kaum zur [206] Ausbildung der Allversöhnungslehre (ἀποκατάστασις πάντων) gekommen wäre.

Wem das entschieden zu weit geht, wer die Idee einer „Allversöhnung“ als unbiblich empfindet, wird zumindest der Ernsthaftigkeit, mit der der wahrhaft große Origenes „sowohl der Bibel als auch der authentischen ‚kirchlichen Überlieferung‘ treu zu bleiben, zugleich aber den christlichen Glauben vor dem Wahrheitsbewusstsein der Zeit zu verantworten bestrebt war“⁵⁰, den Respekt nicht versagen wollen. Er wird vielleicht sogar so weit gehen zuzugestehen, dass die Allversöhnungslehre kaum interpretationsbedürftiger und ‚unchristlicher‘ ist als die augustinische Prädestinationslehre, die ja zu implizieren scheint, dass die zur Seligkeit Vorherbestimmten im Himmel sich bei dem Gedanken zu beruhigen vermögen, für die „zum Verderben bestimmte Masse“ (*massa perditionis*) gebe es auf ewig *kein Entrinnen aus der Hölle*, ohne dass das für sie die göttliche Gerechtigkeit in Frage stellt! Ist es ein Wunder, wenn auf die Dauer ausgerechnet im Wirkbereich Augustins, in der abendländischen Theologie und Kirche nämlich, die (vergleichsweise human wirkende) Lehre vom *Fegefeuer* ausgebildet wurde, während im Protestantismus, der ihr entschieden absagte, immer wieder wagemutige Geister, einschließlich so großer Theologen wie F. Schleiermacher und K. Barth, unverhohlen mit dem Allversöhnungsgedanken liebäugelten?

Andererseits war es wichtig, an Figuren wie den Mönchstheologen Basileios von Kaisareia und Johannes Chrysostomos zu studieren, dass es nicht der reine Stumpfsinn war, nicht auch die Lust an Ketzermacherei oder am Schüren von Höllenangst, das nachdenkliche Menschen, ernste Christen, auf Distanz zu Origenes gehen und andere Akzente setzen ließ. Offen blieb jedoch, ob die Herausforderung durch den Platonismus nicht sehr heilsam gewesen sei für die altchristliche Theologie, ob man wirklich *wählen*, sich entscheiden müsse zwischen „Bibel und Platon“, Origenes und Basileios.

Weil das aber Fragen sind, denen sich Synesios in seinem 43. Brief nicht gestellt hat, wollen auch wir ihnen an dieser Stelle nicht weiter nachgehen.

⁴⁹ S.o. S. 160.

⁵⁰ S.o. S. 194.

THE DIVINE ENERGIES IN THE NEW TESTAMENT

DAVID BRADSHAW*

ABSTRACT. We continue in this issue of our review the analysis made by Prof. Bradshaw in his article entitled “The divine energies in the New Testament” from the point in which the author extends his search of the term $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\sigma\kappa\alpha\iota$ (the verb in its middle/ passive form) to what he calls “extra-Biblical literature”, both “pagan” and Christian (Aristotle, Polybius, Justin Martyr, Clement of Alexandria etc.). He convincingly proves that the above-mentioned term is always in its passive, never in its middle form. In the light of what has been told earlier (see the first part of this article), Prof. Bradshaw concludes, as regarding this term, that it is used when indicating that God or other spiritual agent is at work imparting an energy. Nevertheless, this energy is not made effective without man’s willingly response to God’s gift. At the end of his article, the author is convinced that there is a concept of divine energy in the New Testament, although not clearly defined and conceptualized, as it will be the case in the following centuries.

Keywords: *divine energies, New Testament, the Pauline epistles.*

That $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ in extra-Biblical literature is always passive was first observed around the turn of the last century (apparently independently) by Joseph B. Mayor and J. Armitage Robinson.¹ In support they cite copious examples from Aristotle, Polybius, the Septuagint, Josephus, the Epistle of Barnabas, Justin Martyr, and Clement of Alexandria. I have performed a computer search and confirmed this result from other sources up through the second century A.D.² Robinson also adduces as further evidence that the aorist when found is the passive $\epsilon\nu\eta\rho\gamma\eta\theta\eta\nu$, not the middle $\epsilon\nu\eta\rho\gamma\eta\sigma\alpha\mu\eta\nu$, and that the middle/passive form of the closely parallel verb $\acute{\alpha}\rho\gamma\epsilon\iota\nu$ (to be idle) is in fact passive ($\acute{\alpha}\rho\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$, to be left idle). To this we may add the interesting point that in Galen $\delta\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omega\nu$ is the surgeon, $\delta\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ the patient.³

* University of Kentucky, USA, dbradsh@uky.edu

¹ Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. James: The Greek Text with Introduction, Notes, and Comments* (London and New York: Macmillan, 1892), 177-79; J. Armitage Robinson, *St. Paul’s Epistle to the Ephesians: A Revised Text and Translation with Exposition and Notes* (London and New York: Macmillan, 1903), 244-47. Both works have been frequently reprinted.

² The most significant passages (besides those cited by Mayor and Robinson) are *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. Von Arnim), III.473, 495; Philo, *On the Cherubim* 14, 15, *The Worse Attacks the Better* 104, *On the Special Laws* I.340; *Apocalypsis Esdrae quarta* (ed. Denis), fragment d; Pseudo-Aristeas, *To Philocrates*, sect. 78; Longinus, *On the Sublime*, sect. 26.3; Irenaeus, *Against Heresies* I.9.3; Arius Didymus, *Liber de philosophorum sectis* (ed. Mullach), 58; Alexander of Aphrodisias, *In metaphysica* (ed. Hayduck), 354, and *De fato* (ed. Bruns), 205-06. Arius Didymus and Alexander (in the first passage cited) make explicit contrasts which clearly show that they assume their readers will recognize $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ as passive.

³ H.G. Liddell, Robert Scott, and H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Ninth edition (Oxford: Clarendon Press, 1968), s.v. $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\omega$ IV.

The accumulated force of such evidence seems to me incontrovertible. It is true that the *Greek-English Lexicon* of Liddell and Scott and the *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* of Bauer, Gingrich, and Danker do recognize a middle sense. Upon examination, however, the evidence they offer is ambiguous. Liddell and Scott cite only “*Ep. Rom. 7.5, al.*”—that is, the very verses of the New Testament that are in question. Bauer offers more detail, citing four supposed examples of the middle in extra-Biblical literature. The first is τὰ τῆς πολιορκίας ἐνηργεῖτο from Diodorus Siculus, which Bauer translates “the siege ‘went into effect,’ ‘began.’” To take the verb as passive (“the siege was begun”) makes equally good sense, so this passage is neutral as evidence.⁴ The second example is τὰ δὲ ἀσώματα αἰεὶ ἐνεργεῖται at Corpus Hermeticum XII.11. Taken in context ἐνεργεῖται here must in fact be passive, and it is so rendered in the standard French and English translations.⁵ Finally Bauer cites two passages from the Apostolic Fathers that we have already touched upon briefly, I Clement 60.1 and Epistle of Barnabas 1.7. The first gives us τὰ ἐνεργούμενα, translated by Bauer as “the forces at work,” but by Lightfoot and Lampe as “operations,” i.e., acts performed.⁶ The second gives us τὰ καθ’ ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα, translated by Bauer as “we see how one thing after the other works itself out,” but by Lightfoot as “seeing each of these things severally coming to pass,” and classified by Lampe as passive.⁷ It is also worth noting that Lampe, who surely knows the patristic literature as well as anyone, gives only active and passive senses in his long entry on ἐνεργέω.

The second argument in favor of taking ἐνεργεῖσθαι as passive is the testimony of the Church Fathers. From the Ante-Nicene era there are only a few hints suggesting how the verses containing ἐνεργεῖσθαι were interpreted, but they confirm that it was assumed to be passive. Clement of Alexandria, in discussing the relative merits of spoken and written discourse, asks: “If, then, both proclaim the Word—the one by writing, the other by speech—are not both then to be approved, making, as they do, faith active by love (ἐνεργὸν τὴν πίστιν διὰ τῆς ἀγάπης πεποιημένοι)?”⁸ This is clearly an allusion to Galatians 5:6, with faith viewed not as acting *through* love but as being *made* active *by* love. Tertullian in translating the same verse renders δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη as *per dilectionem perfici*.⁹ He similarly translates διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο in Romans 7:5 as *per legem efficiebantur*.¹⁰

Among later Fathers, the most illuminating for our purposes is St. John Chrysostom. Several passages indicate not only that he took ἐνεργεῖσθαι as passive, but that he assumed his audience would do so as well. The first is in Homily 12 on Romans. Chrysostom comments

⁴ It is taken as passive in the Loeb translation by C.H. Oldfather (Diodorus Siculus, *The Library of History* [London and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950]), 13.85.2. Note also the nearly identical phrase at 20.95.5, rendered by Oldfather “the siege was actively resumed.” These are the only instances of ἐνεργεῖσθαι in Diodorus.

⁵ See A.D. Nock and A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, Second edition (Paris: Les Belles Lettres, 1960), vol. 1, 178, “ils sont toujours agis”; Brian P. Copenhaver, *Hermetica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 45, “the incorporeals are always acted upon.” Bauer may have been misled here by the older (and notoriously unreliable) translation of Walter Scott, which does take the verb as middle.

⁶ *The Apostolic Fathers*, ed. and trans. J.B. Lightfoot and J.R. Harmer (London: Macmillan, 1891), 83; Lampe, s.v. ἐνεργέω B2.

⁷ *The Apostolic Fathers*, 269; Lampe, s.v. ἐνεργέω B3.

⁸ *Stromata* I.1.4 (GCS 12, 4.25-26), trans. *Ante-Nicene Fathers* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), vol. 2, 299-300.

⁹ *Adversus Marcionem* V.4.11 (CCSL 1, 674).

¹⁰ *De Monogamia* 13.2 (CCSL 2, 1248).

that St. Paul, in describing the “motions of sin” (Rom. 7:5), “did not say, ‘which the members wrought,’ but ‘which were wrought in the members,’ to show that the origin of wickedness is from elsewhere, from the thoughts which act, not from the members which are acted upon.”¹¹ Clearly Chrysostom here takes ἐνηργεῖτο as passive, the active agent being sinful thoughts. A similar assumption can be observed in Homily 2 on II Corinthians. Commenting on the phrase, παρακλήσεως . . . πάσχομεν (1:6), Chrysostom writes:

Your salvation is then more especially put into action, that is displayed, increased, heightened, when it possesses endurance, when it suffers and bears all things nobly. So the activity [ἐνέργεια, perhaps ‘actuality’] of salvation does not consist in doing evil but in suffering evil. And he did not say, ‘which works’ but ‘which is wrought,’ to show that, along with their own readiness, grace contributed much by working within them.¹²

Here again Chrysostom clearly takes ἐνεργουμένης as passive. The active agent he identifies as divine grace.

There is also an interesting passage where, although ἐνεργεῖσθαι is not found in the Biblical text, Chrysostom comments on its absence. Discussing the statement that “all these [spiritual gifts] worketh (ἐνεργεῖ) that one and the selfsame Spirit” (I Cor. 12:11), Chrysostom considers how it might be interpreted by one who denies the divinity of the Holy Spirit.

But it will be said, “He does it actuated (ἐνεργεῖται) by God.” Nay, he nowhere says this, but you feign it. For when he says [of the Father], “who works (ἐνεργεῖ) all in all” (v. 6), he says this concerning men; you will hardly say that among those men he numbers the Spirit, even if you were manifestly doting and in madness. For because he has said “through the Spirit” (v. 8), that you might not suppose this word ‘through’ to denote inferiority or being actuated (ἐνεργεῖται), he adds that the Spirit acts (ἐνεργεῖ), not is actuated (ἐνεργεῖται), and acts “as He will,” not as He is bidden.¹³

Clearly this argument hinges on the contrast of ἐνεργεῖ as active and ἐνεργεῖται as passive. If Chrysostom even suspected that his audience might suppose ἐνεργεῖται to be middle, he would have had to pose the argument in different terms.¹⁴

Later commentators exhibit the same tendency. St. Cyril of Alexandria, commenting on Romans 7:5, asks rhetorically if it means that the motions of sin were brought in (εἰσεκομίσθη) by the Law; he answers that it would be absurd to think that these motions, which are opposed to the Law, are moved to action (κινεῖσθαι πρὸς ἐνέργειαν) by the Law.¹⁵ Here both question and answer assume that ἐνηργεῖτο is passive. Commenting on the same verse, Gennadius of Constantinople explains ἐνηργεῖτο as meaning “rendered

¹¹ Οὐκ εἶπεν, ἃ ἐνήργει τὰ μέλη, ἀλλ’ ἃ ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν· δεικνύς ἐτέρωθεν οὔσαν τῆς πονηρίας τὴν ἀρχὴν, ἀπὸ τῶν ἐνεργούντων λογισμῶν, οὐκ ἀπὸ τῶν ἐνεργουμένων μελῶν. (PG 60 498)

¹² Οὕτω δὲ καὶ ἡ σωτηρία ὑμῶν τότε ἐνεργεῖται μειζόνως, τουτέστι, δείκνυται, αὔξεται, ἐπιτείνεται, ὅταν ὑπομονὴν ἔχη, ὅταν πάσχη καὶ γενναίως ἅπαντα φέρῃ. Ἄρα ἐνέργεια σωτηρίας, οὐ τὸ ποιεῖν κακῶς, ἀλλὰ τὸ πάσχειν κακῶς. Καὶ οὐκ εἶπε, Τῆς ἐνεργούσης, ἀλλὰ, Τῆς ἐνεργουμένης, δεικνύς ὅτι μετὰ τῆς αὐτῶν προθυμίας καὶ ἡ χάρις πολλὰ εἰσέφερεν ἐνεργοῦσα ἐν αὐτοῖς. (PG 61 392)

¹³ *Homilies on I Corinthians* 29.6 (PG 61 245-46).

¹⁴ The same is true of a similar argument (directed against the theory that the Holy Spirit is an ἐνέργεια of the Father) put forward by St. Gregory Nazianzen, *Orations* 31.6.

¹⁵ *Cyrrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, ed. P.E. Pusey (Oxford: Clarendon Press, 1872), vol. 3, 195.

active by us (ὅφ' ἡμῶν ἐνεργούμενα).¹⁶ The Blessed Theophylact emphasizes that the verse teaches not that our members themselves worked (ἐνήργει) evil, but that the motions of sin were “rendered active on the part of our soul (ἐνηργεῖται παρὰ τῆς ψυχῆς).”¹⁷ The only apparent exception I have found is a comment of Oecumenius of Trikka on I Thessalonians 2:13. He contrasts what is meant by saying that the word of God ἐνεργεῖ—“that is, manifests its own power, perhaps through certain signs”—with what is meant by saying that it ἐνεργεῖται—“that is, increases (or causes growth, ἄζει) throughout your life.”¹⁸ The question is which of the two meanings to assign to ἄζει. If it means “causes growth” then ἐνεργεῖται would be middle, whereas if it means “increases” this is much less clear. Unfortunately the comment is too brief to admit of any clear decision.

Aside from Romans 7:5, the verse that received the most sustained attention was James 5:16. St. Maximus the Confessor devotes one of his *Questions to Thalassius* to the meaning of ἐνεργουμένη in this verse. His answer is worth quoting at length:

There are two ways in which the prayer of a righteous man is ἐνεργουμένη. The first is when the one praying does so by offering to God works done according to His commandments. Then the prayer is not just a matter of words, rendered idle (ἀργήν) and insubstantial by being uttered meaninglessly with the empty echo of the tongue, but effective (ἐνεργόν) and living and inspired with the ways of the commandments. For the real subsistence of prayer and supplication is the fulfillment of the commandments by virtue. This makes the prayer of a righteous man mighty and capable of doing all things, being activated (ἐνεργουμένη) by the commandments. The second way is when the person who asks for the prayers of the righteous man performs the works of prayer, setting right his former life and making the prayer of the righteous man mighty by his own noble conversion.¹⁹

Maximus, like Chrysostom before him, gives no indication that the verb might possibly be middle. He goes on to cite the rebuke of Samuel for praying for Saul (I Sam. 16:1) and the commandment to Jeremiah not to pray for the people of Jerusalem (Jer. 7:16) as evidence that even the prayers of a righteous man are of no effect when not accompanied by repentance. Thus he shows some preference for the latter of the two explanations, although without decisively excluding the former.²⁰ Later Byzantine commentators follow him closely. Cramer’s catena simply quotes his entire explanation, whereas “Oecumenius” and Matthaëi’s scholiast give only the second alternative, explaining that ἐνεργουμένη means “assisted (συνεργουμένη) by the intention and action of the one in need.”²¹

¹⁶ *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche*, ed. Karl Staab (Münster: Aschendorff, 1984), 369.14–15. The unanimity on this point is also illustrated by St. John of Damascus, who simply quotes the words of Chrysostom (PG 95 492A).

¹⁷ *Exposition of Romans* (PG 124 420D). His comment on Gal. 5:6 is compatible with either reading: he takes it as meaning a faith “that must needs show itself active and living (ὀφείλουσα ἀεὶ ἐνεργῆς καὶ ζῶσα δεῖκνυσθαι) because of love for Christ” (PG 125 1012B).

¹⁸ *Pauluskommentare*, 456.6–8 (= PG 119 72C).

¹⁹ *Questions to Thalassius* 57 (CCSG 22, 23); translation adapted from Gerald Bray, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, vol. 11 (Downer’s Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000), 61.

²⁰ Note also *Questions to Thalassius* 33, where Maximus (evidently alluding to Gal. 5:6) identifies the kingdom of God with πίστις ἐνεργουμένη ταῖς θεῖαις ἐντολαῖς (CCSG 7, 229).

²¹ Matthaëi’s scholiast as cited in James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (New York: Scribner’s, 1916), 310. For the commentary by an unknown author (attributed to Oecumenius in PG) see PG 119 508D.

I conclude that there are strong external grounds, in both extra-Biblical literature and the patristic commentaries, for inferring that ἐνεργεῖσθαι is always passive. Indeed the evidence is so strong that one wonders how the opposite view became so firmly entrenched. So far as I can make out there have been two culprits. The first was the tradition of Latin translation, particularly as codified in the Vulgate. The Vulgate consistently renders ἐνεργεῖται as *operatur*, which since it is a deponent carries only an active meaning. For that matter it also renders ενεργεῖ by *operatur*, and both ἐνέργεια and ἐνέργημα by *operatio*. This enables it to preserve the cognate accusatives at I Cor. 12:6, 10-11, Eph. 1:19-20, and Col. 1:29 as *operationem . . . operatur*. But at what a cost! Any possibility of a distinction between ενεργεῖ and ενεργεῖται (or ἐνέργεια and ἐνέργημα) is lost. Furthermore the Vulgate also renders ἐργάζεται and κατεργάζεται by *operatur*, so that the entire word group formed by ἐνέργεια and its cognates loses its distinctive identity.²²

At the Renaissance Greek scholarship made a rapid recovery, so one might expect that the distinction between ἐνεργεῖν and ἐνεργεῖσθαι would have been recognized. However, at this point another factor intervened: Reformation-era polemics. If ἐνεργομένη in Galatians 5:6 is passive, then it is not strictly faith alone that is efficacious for salvation, but faith made active or energized by love. Luther in his commentary on Galatians (working from the Vulgate) derides such a notion: "Paul . . . says that works are done on the basis of faith through love, not that a man is justified through love."²³ The Council of Trent, on the other hand, cited this verse in defense of its doctrine that salvific faith is *fides caritate formata*.²⁴ Unfortunately for later Catholic polemicists, Trent also reaffirmed the authority of the Vulgate, and indeed quoted the verse in the same form as had Luther. This left the Catholic position in a muddle. Protestants at least had a clear interpretation, insisting that ἐνεργομένη is middle, whereas most Catholics were content to suggest that although grammatically it is middle the verse somehow still supports Trent. There are allusions to this controversy in the great English commentators of the nineteenth century, who delight in pointing out the incoherence of the Catholic position.²⁵

²² For example, Luke 13:14, John 6:28, 9:4, Rom. 7:15 ff., I Cor. 4:12, 5:3, 7:10-11, 9:6. Note that the epistles of the New Testament were not revised by Jerome, so the Vulgate largely preserves the Old Latin rendering. However, at several verses some variants of the Old Latin give different renderings, e.g., *inoperatus est* at Eph. 3:20, *perficere* or *efficacia agere* at Phil. 2:13, *operatus est* at Col. 1:29, *frequens* or *adsidua* at James 5:16. The Vulgate's choice of *operatur* (*operans* at James 5:16) was presumably in the interest of standardization. (Not that the result was perfectly consistent, for at Phil. 2:13 one finds *operatur . . . perficere* for ἐνεργῶν . . . ἐνεργεῖν.) One sign that the translation of this word group was felt to be troublesome can be found in Latin translations of Greek patristic works, where there is occasionally the neologism *inoperare* for ἐνεργεῖν (as in Rufinus' translation of Origen's *De Principiis*) and *inoperatio* for ἐνέργεια (as in Rufinus and in the Latin translation of Theodore of Mopsuestia's commentary on the Pauline epistles). At *De Principiis* III.3.3-4 Rufinus simply transliterates ἐνέργεια, presumably because he felt no translation to be adequate.

²³ *Luther's Works*, ed. Jaroslav Pelikan and Walter A. Hansen (Saint Louis: Concordia, 1964), vol. 27: *Lectures on Galatians*, 28.

²⁴ Council of Trent, Session VI, *Decretum de Justificatione*, chap. 7; ed. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (Graz: Akademische Druck, 1961), vol. 33, 36.

²⁵ See J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians* (London: Macmillan, 1865), 205; John Eadie, *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Galatians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1869), 388-89; Henry Alford, *The Greek New Testament* (Boston: Lee and Shepard, 1878), vol. 3, 54. Eadie is incorrect in saying that the verse was cited by Trent in the translation of Tertullian.

The work of Mayor and Robinson ought to have made it clear that both sides were working from a false premise, namely that ἐνεργουμένη is middle. But by that time the battle lines were drawn. More recent Protestant scholarship has done little more than repeat the strictures of Luther. The article on ἐνεργέω in the *Theological Dictionary of the New Testament* remarks curtly (in reference to Gal. 5:6) that “the synergistic misunderstanding of this verse was already rejected by Luther: *opera fieri dicit ex fide per caritatem, non iustificari hominem per caritatem.*”²⁶ This article is severely marred by its failure to take account of the work of Mayor or Robinson. F.F. Bruce at least deigns to mention the latter, but nonetheless holds to the Lutheran line. He writes: “It is better to construe ἐνεργουμένη as middle voice than as passive, as though the meaning were ‘faith energized (produced) by love’. In every NT occurrence of a form of ἐνεργέω which might be either middle or passive, a good case can be made out for taking it as middle (*pace* J.A. Robinson, *Ephesians*, 241-247). More importantly, in keeping with the general teaching of this and other Pauline letters, faith is viewed as the root, love as the fruit.”²⁷ There is a more elaborate statement of a similar view in the volume on Galatians in the New International Critical Commentary on the New Testament, but it adds nothing new.²⁸

In reply, one must note first that the interpretation of the verse should be determined by sound philology, not by one’s general interpretation of Pauline theology. After all, we can hardly know what St. Paul’s “general teaching” was until we first interpret his words correctly. It is also important to recognize that the alternatives set forth by Luther are not exhaustive. Reading ἐνεργουμένη as passive does not mean that “man is justified by love,” but that the *faith* which justifies must be *actuated* or *energized* by love. Contrary to Professor Bruce, ‘energized’ is not equivalent to ‘produced,’ for the former presupposes, as the latter does not, a latent potency that needs only to be brought into act. (More on this in a moment.) Later in the same chapter St. Paul identifies love as one of the fruit of the Spirit (v. 22). This makes it clear that what he is actually describing here is synergy: the active agent who must energize faith is the Holy Spirit. Yet this does not exclude that it is *also* the person exercising faith. Synergy is precisely the state in which human and divine activities coalesce, the divine neither supplanting the human, nor circumventing it, but acting *through* the human so as to render it whole and complete.

As I mentioned at the outset, recognizing that ἐνεργεῖσθαι is passive leaves us with two questions, that of its meaning and that of identifying the active agent. We have seen how far at least one verse these questions can be answered. More generally, since ἐνεργεῖν means not only to work or operate, but to actualize, ἐνεργεῖσθαι must mean not just “to be carried out or performed,” but “to be made operative or effective”—that is, to be energized. As for the active agent, let us recall that St. Paul uses ἐνεργεῖν (active) exclusively for God or other spiritual agents. Could it be that he uses the passive precisely when he wishes to indicate that God or some other spiritual agent is at work imparting an energy? Remarkably, both of these conclusions were already reached by Robinson. Regarding I Thessalonians 2:13 he writes: “St. Paul’s meaning here appears to be ‘is made operative’,

²⁶ *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), vol. 2, 654.

²⁷ F.F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 232.

²⁸ Ronald Fung, *The Epistle to the Galatians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 228-30.

'is made to produce its appropriate result': another writer would probably have given us ἐνεργεῖ, 'is operative'; but St. Paul prefers the passive, the agent implied being God ὁ ἐνεργῶν.²⁹

Let us see how well such a reading can be sustained in detail. Reviewing the passages containing ἐνεργεῖσθαι, our discussion so far suggests the following.

Rom. 7:5 For when we were in the flesh, the motions of sin, which were by the law, *were made effective* in our members to bring forth death.

II Cor. 1:6 And whether we be afflicted, it is for your consolation and salvation, which *is made effective* in the enduring of the same sufferings which we also suffer.

RSV: If we are comforted, it is for your comfort, which *is made effective* when you patiently endure the same sufferings that we suffer.

II Cor. 4:12 So then death *is made effective* in us, but life in you.

Gal. 5:6 For in Jesus Christ neither circumcision availeth anything, nor uncircumcision; but faith *made effective* by love.

Eph. 3:20 Now unto him that is able to do exceeding abundantly above all that we ask or think, according to the power that *is made effective* in us.

Col. 1:29 Whereunto I also labour, striving according to his *energy*, which *is being energized* in me mightily.

I Thess. 2:13 For this cause also we thank God without ceasing, because, when ye received the word of God which ye heard of us, ye received it not as the word of men, but as it is in truth, the word of God, which *is made effective* also in you that believe.

II Thess. 2:7 For the mystery of iniquity already *is made effective*: only he who now letteth will let, until he be taken out of the way.

James 5:16 Confess your faults one to another, and pray for one another, that ye may be healed. The prayer of a righteous man availeth much *when it is energized*.

Here I have taken the conservative route of rendering ἐνεργεῖσθαι by "is made effective" wherever possible. In only two places is such a rendering inadequate. At Colossians 1:29 it would fail to preserve the force of the cognate accusative, so I use instead 'energy' and 'to be energized.' At James 5:16 to render ἐνεργουμένη "is made effective" would reduce the statement to a tautology; again it seems that the only English expression that captures the force of the Greek is 'to be energized.' Not much hangs on the particular choice of terms, however, for to be made effective is necessarily in some sense to receive an energy. This means that the idea of energy is implied even when it is not explicitly stated.

Here it may be helpful to pause for a moment and consider what we mean when we speak of something being energized. Consider the following statements:

- (a) The battery is the source of energy for the radio.
- (b) Fire imparts energy to a rod of iron thrust into it.

²⁹ Robinson, *Ephesians*, 246. By contrast, James Ross, "ΕΝΕΡΓΕΙΣΘΑΙ in the New Testament," *Expositor* 7 (1909), 75-77, although agreeing that ἐνεργεῖσθαι is passive, takes it in most instances as "is wrought" or "is being worked." He does not consider its pairing with δύναμις nor the fact that for St. Paul God is preeminently ὁ ἐνεργῶν.

- (c) An author imparts energy to his characters by making them vivid and realistic.
- (d) The speaker energized his audience.
- (e) The gift of the puppy energized the otherwise dull and listless boy.

We see from these examples that there is a difference between imparting energy—or, even more, being a source of energy—and “energizing.” That which imparts energy is typically conceived as transferring to the object, or replicating within it, a quality it possesses within itself. Example (c) illustrates that this need not be a mechanistic process, and that the energy thus imparted can exist in a wholly different way than it does within its source. Nonetheless it remains something imparted. When we speak of “energizing” we have in mind rather cases where the agent brings forth a potency latent within the object. The agent does not so much *impart* the energy as *call it forth*, whether by a single act (as in (d)) or by continuing and ongoing engagement (as in (e)).

Plainly both relationships hold true between God and creatures. God both imparts energy *and* calls it forth, for as the Creator He is the source of all our energies, and as one who calls us to respond to Him freely He seeks to actualize the potencies latent within us. This is a relationship that can only exist between creature and Creator. It is mimicked, however, by the demonic powers, who are capable of at least seeming to impart energy and of doing so in cooperation with our free choice.

The striking thing about Colossians 1:29 is that there both poles of the relationship are present: God both imparts the gift of energy to St. Paul and now, through Paul’s free obedience, actualizes or “energizes” it within him. In James 5:16 the focus is on the latter pole, as prayer is here viewed as a human act that needs to be made effective or energized through some further agency. Note that even if we take the further agency to be that of the one praying or the one prayed for (as do the Byzantine commentators), ultimately it is God who energizes the prayer, for prayer by its very nature depends on God’s good pleasure. Most of the other verses also presuppose supernatural agency. In II Thessalonians 2:7 the one setting in motion the “mystery of iniquity” is presumably Satan. In II Corinthians 1:6, Ephesians 3:20, and I Thessalonians 2:13 the active agent is clearly God. The same is true in Galatians 5:6, as we have already observed, and in II Corinthians 4:12, since the death that St. Paul alludes to here is that of Christ (cf. 4:10-11). The only passage that does not presuppose supernatural agency is Romans 7:5, where, if we follow Chrysostom, the “motions of sin” are actuated by sinful thoughts. Yet even here one could take the sinful thoughts as a kind of spiritual agent, viewing them in distinction from the more passionate and bodily aspects of the soul. Of course, none of this is to deny there is also *human* agency in each of these passages. One advantage of recognizing ἐνεργεῖσθαι as passive is precisely that it enables us to see these occurrences of the term as synergistic, as are so many of those of ἐνέργεια and ἐνεργεῖν.

Now let us ask what implications these conclusions have for the cognate terms. I have already suggested that ἐνέργεια in Colossians 1:29 is best understood as energy. This meaning is not without precedent; the term had already acquired that sense in rhetorical and historical writing during the Hellenistic era, and, although its meaning developed more slowly in theological contexts, there are passages in the Church Fathers from the early third century onward where ‘energy’ is the only adequate translation.³⁰ The question is to

³⁰ See *Aristotle East and West*, 53-55, 124-25 (citing Origen and the *Apostolic Constitutions*). In earlier Fathers ἐνέργεια often *could* mean energy, but can also be understood more conservatively as activity or operation.

what extent such an interpretation can be extended throughout the Pauline corpus. Before attempting an answer we would do well to clarify the meaning of ‘energy’ in English. The following are the relevant senses listed in the *American Heritage Dictionary*: “1. Vigor or power in action. 2. The capacity for action or accomplishment: *lacked energy to finish the job*. 3. Power exercised with vigor or determination: *devote one’s energies to a worthy cause*.” Note that the meaning ranges from an unexercised power (sense 2), to a power as exercised (sense 3), to the vigor exhibited in the exercise (sense 1).³¹ Bearing in mind this full range, it seems to me that all the New Testament occurrences of the term can be understood as references to energy. That is not to say that ‘energy’ is always the best translation, for there are other factors that must be taken into account in seeking idiomatic English. Nonetheless, the *meaning* falls within the semantic range indicated. Specifically, I would assign Eph. 1:19 to sense 1; Eph. 3:7, Phil. 3:21, Col. 1:29, and II Thess. 2:11 to sense 2; Eph. 4:16 and II Thess. 2:9 to sense 3; and Col. 2:12 to all without distinction.

In discriminating these different senses, however, it is important not to dissolve the integrity of ἐνέργεια as a semantic unit. One cannot *simply* take it in sense 1 as vigor, in sense 2 as power, and in sense 3 as active exercise (i.e., working), no more than one can do so in the case of the English term. What such a reduction would leave out is two-fold. On the one hand, there is the fact that ἐνέργεια (like energy) is a *thing*, one that can be imparted or shared, though not in a way that implies any loss in the one who bestows it. Quite the contrary—the act of bestowing one’s energy can be seen as a kind of replication or multiplication of oneself within another, although one that does not compromise the separate identity of the recipient. The second facet of the word that would be lost is the association between ἐνέργεια and ἐνεργεῖν. Here English equivalents fail us, for the only verb cognate to ‘energy’ is ‘energize,’ and ἐνεργεῖν possesses meanings that ‘energize’ does not. Nonetheless, if ἐνέργεια does indeed mean energy, and ἐνεργεῖσθαι means to be energized or made effective, then surely in at least some cases ἐνεργεῖν must mean to bestow or impart an energy. More fully, the relevant meaning would be *to be active in a way that imparts energy or calls it forth from a potency already present*.

In saying this I am conscious of going out on a limb, for this meaning of the verb is not recognized by Liddell and Scott, Bauer, or Lampe.³² Even Robinson, who might be expected to recognize it, maintains instead the traditional interpretation of ἐνεργεῖν as “work,” explicitly denying that it can mean “to render ἐνεργόν.”³³ I would concede that if we restrict our attention to the verb in its active form (as Robinson is doing at this point) then the traditional meaning is adequate. It is only when one reinterprets the active in light of the passive, as well as the association of both with ἐνέργεια, that there is reason to go further. I am emboldened by the observation that the Greek Fathers appear to have linked the three words in precisely this way. The passages quoted earlier from Chrysostom, for

³¹ The same meanings are recognized in the O.E.D. (though not in the same order): “3. Vigour or intensity of action, utterance, etc. 4. Power actively and efficiently displayed or exerted. 5. Power not necessarily manifested in action; ability or capacity to produce an effect.”

³² Lampe comes close in recognizing among the intransitive senses “be in action or activity, operate” and among the transitive both “effect, contrive, bring to pass” and “influence, inspire, possess.” What I am suggesting is a meaning that combines features of all of these and may be either transitive or intransitive (although it requires an arena, something in which the operation occurs).

³³ Robinson, *Ephesians*, 243-44.

example, presuppose a symmetry in meaning between *ἐνεργεῖν* and *ἐνεργεῖσθαι*, as well as (in the passage on II Cor. 1:6) that to be *ἐνεργεῖται* is to receive an *ἐνέργεια*. A similar assumption is evident in St. Dionysius the Areopagite, who describes the possessed as *ἐνεργουμένους ἠναγεστάτην ἐνέργειαν*, “activated by a most accursed energy.”³⁴ St. John of Damascus quotes Galatians 2:8 (where the verb is *ἐνήργησεν*) in order to demonstrate that the *ἐνέργεια* given to St. Paul is also his ministry (*διακονία*); evidently he takes *ἐνήργησεν* in this verse to mean “having imparted an *ἐνέργεια*.”³⁵ The linkage of the active and passive is particularly clear in a passage of St. Photius. Commenting on Satan as *τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος* in the children of disobedience (Eph. 2:2), he explains that they are *ἐνεργοῦνται καὶ ἐξουσιάζονται ὑπ’ αὐτοῦ*; that is, he assumes that for *x* to *ἐνεργεῖ* in *y* is for *y* to be *ἐνεργεῖται* by *x*.³⁶

These tendencies become even more pronounced in later commentators. Oecumenius takes *ἐνήργεῖτο* in Romans 7:5 to mean *παραγενόμενα ἐνεργεῖα τοῦ Σατανᾶ*.³⁷ He paraphrases *ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται* at II Corinthians 4:12 as *τὸν θανάτον ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖν καὶ ἐνεργὸν ὑπάρχειν*.³⁸ Philippians 2:13 he takes as meaning that God gives form (*μορφοποιῶν*) to our *θέλησις* and *ἐνέργεια*.³⁹ The Blessed Theophylact, like John Damascene, equates *ἐνήργησεν* in Galatians 2:8 with *ἐνέργειαν δούς*, referring to God as *ὁ δούς ἐκείνω* [sc. Peter] *τὴν εἰς τοὺς Ἑβραίους ἐνέργειαν τοῦ Εὐαγγελίου*.⁴⁰ He similarly interprets Ephesians 3:7 as meaning that the ministry of the Gospel is an *ἐνέργεια* and gift of divine grace, one given *ὡς ἂν ἐνεργήσειεν ὁ δυνατὸς θεός*.⁴¹ Commenting on Ephesians 4:16, he takes *κατ’ ἐνέργειαν* as referring to the fact that the Church is built up *διὰ τοῦ πνεύματος ἐνεργεῖν ἐν αὐτοῖς* [sc. the members], or equivalently that the Spirit *τὴν ἐνέργειαν τοῖς μέλεσι δίδωσι*.⁴² Perhaps his most illuminating comment is on Philippians 2:13. He takes *ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν* to mean *ἐνεργεῖ γὰρ ὁ Θεὸς ἐν ὑμῖν τὸ θέλειν· τουτέστι, συνεργεῖ ἡμῖν πρὸς τὸ θέλειν τὰ ἀγαθὰ*; this in turn he restates as that *αὐτὸ τὸ θέλειν ἐκ τοῦ Θεοῦ ἡμῖν ἐνεργεῖσθαι*, in virtue of the fact that God is the one who makes us seek good ends.⁴³ Finally, at II Thessalonians 2:11 he takes *ἐνέργειαν πλάνης* to mean the works of the Antichrist, or even Antichrist himself inasmuch as he is *ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ*.⁴⁴

These instances make it clear that the Byzantines understood both *ἐνεργεῖν* and *ἐνεργεῖσθαι* in terms of the imparting or receiving of an *ἐνέργεια*. Now it is possible that in reading this meaning into St. Paul they were guilty of anachronism. Perhaps the prominence of *ἐνέργεια* in patristic theology misled them into supposing that St. Paul’s language has more systematic coherence than it actually does. On the other hand, perhaps this prominence

³⁴ *Ecclesiastical Hierarchy* III.3.7 (PG 3 433D).

³⁵ *Exposition of I Corinthians* (PG 95 665A), commenting on I Cor. 12:6.

³⁶ *Pauluskomentare*, 615.2. Note also the pairing between Satan as *ἐνεργοῦντα* and the Pharisees as *ἐνεργουμένους* in Maximus, *Liber Asceticus* 12 (PG 90 921A).

³⁷ *Exposition of Romans* (PG 118 448C).

³⁸ *Exposition of II Corinthians* (PG 118 965A).

³⁹ *Exposition of Philippians* (PG 118 1285D); cf. *τὸ θέλειν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐνεργεῖσθαι*, 1288A.

⁴⁰ *Exposition of Galatians* (PG 124 973B).

⁴¹ *Exposition of Ephesians* (PG 124 1069C).

⁴² *Ibid.*, 1089D.

⁴³ *Exposition of Philippians* (PG 124 1168B-C).

⁴⁴ *Exposition of II Thessalonians* (PG 124 1345A).

helped them to see something that our own prejudices (reaching back to the Vulgate) have led us to miss. Leaving aside the verses containing ἐνεργεῖσθαι, here is how the others just mentioned would look if we took ἐνέργεια and ἐνεργεῖν as did the Byzantines.

Gal. 2:8 ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη.

For he that *imparted energy* in Peter to the apostleship of the circumcision, the same *imparted energy* in me toward the Gentiles.

Eph. 2:2 ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

Wherein in time past ye walked according to the course of this world, according to the prince of the power of the air, the spirit that now *is imparting energy* in the children of disobedience.

Eph. 3:7 οὗ ἔγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Whereof I was made a minister, according to the gift of the grace of God given unto me by the *active energy* of his power.

Eph. 4:16 ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζομενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

From whom the whole body fitly joined together and compacted by that which every joint supplieth, according to the *active energy* in the measure of every part, maketh increase of the body unto the edifying of itself in love.

Phil. 2:12-13 Ὡστε, ἀγαπητοί μου, καθὼς πάντοτε ὑπήκουσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.

Wherefore, my beloved, as ye have always obeyed, not as in my presence only, but now much more in my absence, work out your own salvation with fear and trembling. For it is God who *is imparting energy* in you both to will and *impart energy* of his good pleasure.

II Thess. 2:11 καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει.

And for this cause God shall send them *an active energy of error* [i.e., the Antichrist or his works], that they should believe a lie.

Although I have rendered ἐνεργεῖν as 'to impart energy,' one must bear in mind the dual meaning already mentioned, that of imparting energy and of arousing one already present. I take it that ἐνεργεῖν in these passages carries both meanings. I have rendered ἐνέργεια as 'active energy' in order to underscore its intimate association with the verb. So understood, these renderings seem to me to yield an acceptable meaning, although not always felicitous English. The infelicities are due in part to the poverty of English vocabulary. We have no single phrase capable of indicating, as does τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως in

Ephesians 3:7, the actualization of a potency, the active working of a power, and the energy imparted by that power. “Active energy of his power” is at best only a crude pointer back to the Greek. At Philippians 2:13 the difficulty is in capturing the ambiguity of the Greek. The phrase τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν refers equally to the willing and activity of God and that of the Philippians; indeed, that these are the same (at least when the Philippians “work out their own salvation”) is the whole point of the verse. The A.V. maintains this ambiguity at the cost of using the imprecise ‘to do’ for ἐνεργεῖν. Rendering ἐνεργεῖν as ‘impart energy’ is more precise for the divine side of the equation, but it does not fit the human side at all.

Fortunately our concern here is not so much with translation as with meaning. If the question is whether ἐνέργεια means energy and ἐνεργεῖν means to impart energy, then these verses tend to confirm that the answer is yes. However, it does not follow that the words must bear these meanings in every case. Although I think that ἐνέργεια in the New Testament consistently means energy, I do not think that ἐνεργεῖν always means to impart energy. At Matthew 14:2 the verb *could* bear such a meaning, but since this passage is non-Pauline there is no particular reason to suppose that it does. The other occurrences all involve a direct object. That does not in itself exclude a meaning such as I have suggested, for the verb could mean to energize in the sense of drawing out a capacity already present. Thus in I Corinthians 12 one could take ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (v. 6) as “who energizes all things in all,” and πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα (v. 11) as “all these that one and the selfsame Spirit energizes.” The trouble is that the “all” referred to here are spiritual gifts, and if the verb meant “energize” one would expect the object to be persons, not the gifts those persons receive. In addition, the fact that the gifts are described as ἐνεργήματα (things performed) strongly suggests that the verb means to work or perform. One could make a slightly stronger case for “energize” at Galatians 3:5, where ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν could be taken as “energizing (i.e., drawing forth) powers among you.” The trouble is that this would make the phrase rather nebulous, whereas St. Paul is referring to something that the Galatians would take as specific evidence of God’s activity among them. The traditional “worketh miracles” fits the context better.

Similar considerations apply to Ephesians 1:11, where τὰ πάντα ἐνεργοῦντος *could* mean “who energizes all things,” save that the context has to do with God’s own action and not only His provision of the prerequisites for action. That leaves perhaps the most interesting case, Ephesians 1:19-20. One could understand τὴν ἐνέργειαν . . . ἣν ἐνῆργησεν as “energy . . . which he imparted” were it not for the immediate continuation ἐν τῷ Χριστῷ. To think of the Father as imparting energy to Christ, or even as calling forth an energy latent within him, would be to make Christ the passive recipient of the Father’s action, whereas the verse actually points to the dynamic unity of action between them. I would accordingly take ἐνῆργησεν here as “displayed” or “exhibited.”⁴⁵ All of this is in accordance with the

⁴⁵ In my treatment of all these verses I differ from Kenneth W. Clark, whose article (cited n. 8 above) is the most sustained attempt to determine the implications of understanding ἐνεργεῖσθαι as passive. Clark takes ἐνέργεια as “supernatural force,” ἐνεργεῖν as “to infuse with supernatural spirit,” and ἐνεργεῖσθαι as “to be infused with supernatural spirit” or “to be made supernaturally operative.” This does produce a highly suggestive interpretation of the verses in question. However, it does not fit Rom. 7:5 (which Clark does not discuss), and it produces a strained reading of some other verses, particularly Gal. 5:6 and Eph. 1:20. More generally, I would see the exclusive association of ἐνεργεῖν with supernatural activity as a *product* of Pauline usage; it is not something that St. Paul himself could take for granted on the part of his hearers

linguistic intuitions of the Byzantine commentators. As we have seen, although they take ἐνεργεῖν as meaning to impart energy, they do so in connection with only three verses—Galatians 2:8, Ephesians 2:2, and Philippians 2:13 (as well as with some occurrences of ἐνέργεια). I believe that we should follow their judgment.

Regardless of whether this proposal is accepted, the larger point is simply that there is a concept of divine energy in the New Testament. This must surely be granted. St. Paul speaks of such energy repeatedly and emphatically. Admittedly, he does not explicitly distinguish the divine energy from the divine essence or being (οὐσία); yet that there is such a distinction can hardly be doubted, for the divine energy is shared with creatures, and the same cannot be said of the divine essence. Scripture has its own way of pointing to this distinction, as in the contrast between God’s “face” and “backside” in Exodus 33, or the discussion of the divine glory and its communication to the disciples in John 17. To appreciate fully the Scriptural basis of the essence/energies distinction, one must take into account the many ways in which Scripture speaks of God as both known and unknown, both open to participation and wholly beyond it.⁴⁶

Finally, let me observe that I have stressed here only one reason why western scholarship has overlooked the Scriptural teaching on the divine energies—namely, misconceptions that go back to the first attempts to translate the New Testament into Latin. There are also philosophical reasons having to do with the different ways in which the two halves of Christendom adapted classical metaphysics.⁴⁷ The Orthodox Church has been blessed with a tradition that is free from both sets of blinders. We Orthodox today have the unique privilege, and duty, of sharing that tradition with the modern world.

⁴⁶ See the works of Lossky and Ware cited in note 1. I offer my own treatment of this subject in “The Divine Glory and the Divine Energies,” forthcoming in *Faith and Philosophy*.

⁴⁷ See *Aristotle East and West*, passim.

VI. MISCELLANEA

DIALOGUL INTERRELIGIOS, O ȘANSĂ PENTRU VIITOR

IOAN-VASILE LEB*

ABSTRACT. Inter-religious Dialogue, an Opportunity for the Future. The present historical context makes the inter-religious dialogue a dire necessity. While a century ago East and West did not meet and they were relatively homogenous areas, from a religious viewpoint, the present state of facts is radically different. This study analyses the inter-religious dialogue, underlining its overwhelming importance in the given context. The Christian participation to this dialogue is a divine command that must be fulfilled, consequently being a duty of both the person and the community.

Keywords: *inter-religious dialogue, Christendom, tolerance.*

Problema colaborării interumane, a dialogului, atât la nivel local cât și la nivel mondial, este de o stringență cum nu a fost niciodată în istoria lumii. Și, din complexul de elemente care trebuie să fie luat în calcul într-o evaluare globală, elementul religios este unul de prim rang.¹ Dacă în urmă cu un secol, referindu-se la peisajul cultural și religios contemporan lui, Rudyard Kipling putea să afirme că: „Orientul este Orientul, iar Apusul este Apusul, și cele două nu se vor întâlni niciodată”², la ora aceasta situația este cu totul diferită de aceea la care făcea referință autorul citat. Pe atunci, în Europa și în America nu exista decât o singură religie (alături de mozaism), și anume creștinismul. Astăzi, la început de mileniu trei, prezența spirituală orientală în Apus, înțelegând prin aceasta întreg spațiul creștin, este evidentă. De pildă, numai în Statele Unite ale Americii se consideră că ar trăi în jur de 60 de milioane de adepți sau, cel puțin, influențați de diferite religii, culturi sau curente asiatice. Din Japonia până în America, din Africa de Sud până în Scandinavia, descoperim astăzi adepți ai unor credințe, spiritualități, culturi și etnii dintre cele mai diferite, lumea actuală fiind una multireligioasă, multiculturală, multietică și multilingvistică.³ Iar într-o

* Profesor universitar doctor, Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca, lebioan@yahoo.com

¹ Ioan I. Ică jr. *Provocarea globalizării: Mutația umanului*, în vol: Ioan Vasile Leb (Coord.), *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 9; Gabriel Gărdan, *Raporturile dintre știință și religie în percepția lui John F. Haught*, în vol. (M. Flonta, H.-K. Keul, J. Rüssen, coord.), *Religia și societatea civilă*, Ed. Paralela 45, 2005, p. 308-321.

² Nicolae Achimescu, *Religii în dialog*, Ed. Trinitas, Iași, 2006, p. 9.

³ Ioan Vasile Leb (coord), *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001; Idem, *Orthodoxy and multiculturalism. Europe. The boundaries of the „other”*, în vol.: *International Political Conference „Nation, Religions – Orthodoxy & The New European Reality”*, The Hellenic Parliament (Ed.), Athens, 2006, p. 173-181; N. Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002.

astfel de lume, indiferent de deosebirile dintre ei, oamenii simt nativ nevoia de a comunica, de a se cunoaște, de a intra în dialog, fără a-și pierde propria lor identitate. Si pe cât de puternic este instinctul lor ancestral de conservare, pe atât de mare este dorința lor de a se deschide față de ceilalți, pe cât de ancorați se simt în universul propriilor lor valori, pe atât de mult simt năzuința de a cunoaște alte valori, fie ele religioase, culturale, morale etc.⁴ Aceasta face ca să se simtă într-un mod cu totul aparte nevoia de dialog, indiferent că mărturia prin dialog vine dinspre lumea creștină sau mozaică, dinspre islam, India hinduistă, spațiul budist, taoist-confucianist, șintoist sau dinspre populațiile tribale contemporane. În esență, dialogul înseamnă să fii capabil și predispus să-l ascuți și pe celălalt, să ai răbdarea și plăcerea de a afla tot ceea ce vrea să-ți transmită el din ceea ce încă nu ai avut posibilitatea să cunoști până în acel moment. Este un lucru binecunoscut că prin dialog reușești să te îmbogățești spiritual, pentru că dialogul în sine este o stare harică, o stare de spirit cu totul deosebită. A-l asculta și a-l cunoaște pe cel care crede, gândește și trăiește altfel decât tine înseamnă a te cunoaște și a te înțelege mai bine pe tine însuși și propriile tale valori.⁵ Este acesta un adevăr general uman, știut din toate vremurile.

În ceea ce ne privește pe noi, creștinii, trebuie să avem credința că, prin mărturia noastră, ca dialog cu ceilalți, îl facem cunoscut, de fapt, pe Hristos Insuși, care ne-a poruncit: „Mergând, învățați toate neamurile...” (Matei 28,19). În felul acesta, Fiul lui Dumnezeu ne-a învățat să ieșim din izolare, să-L mărturisim până la marginile pământului, evident, prin dialog.⁶ Și aceasta, mai ales acum, când lumea se află într-un nestăvilit proces de globalizare⁷. Având în vedere mesajul său universal, pe bună dreptate s-a spus că religia a fost cea dintâi care s-a globalizat.⁸ Si, întrucât creștinismul este una din aceste religii, acest lucru este valabil și în cazul său, însă cu o remarcă esențială, și anume: în timp ce globalizarea este un proces în sine, religia este o realitate universală. Mircea Eliade, unul dintre cei mai mari istorici ai religiilor, spunea, pe bună dreptate, că „a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi religios.”⁹ Aceasta înseamnă că nu există vreun timp sau epocă în care omul să nu fi fost religios și oricât ar încerca cineva să nege această realitate nu va reuși, căci religia îl însoțește pe om din leagăn până la mormânt. De aceea, religia nu poate fi văzută ca un proces în curs de globalizare ci ea trebuie, mai degrabă, să fie acceptată ca o realitate universală prin ea însăși. Si poate că abia acum, în plin proces de globalizare, suntem mai puternic convingeți de această realitate decât înaintașii noștri.

Fără nici un dubiu, pluralismul religios contemporan este o realitate evidentă și incontestabilă. Faptul că aproape întotdeauna religiile lumii au constituit, în mod tradițional, mai mult un element de separare și diferențiere între oameni decât unul de înțelegere și

⁴ N. Achimescu, „Religii în dialog”, p. 9.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶ *Ibidem*;

⁷ Ioan-Vasile Leb, *Identitate și confesiune în România în contextul globalizării. Un punct de vedere ortodox*, în vol: Andrei Marga, Johann Marte (Hrsg./coord.), *Die Auswirkungen der Globalisierung auf die Religion in Rumänien. Kontinuität oder Neuanfang?/Efectele globalizării asupra religiei în România. Continuitate sau început?*, Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 187.

⁸ Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2003, p. 9.

⁹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. de Cezar Baltag, Ediția a II-a, Editura Științifică, vol. I, București, 1991, p. 9; Idem, *La Nostalgie des Origines*, Paris, 1969, p. 9.

unire explică îndeajuns preocupările de apropiere și de dialog dintre Bisericile creștine între ele, precum și pe cele cu religiile necreștine.¹⁰ Căci, într-o lume care a devenit, sub aspect religios și nu numai religios, o comunitate tot mai restrânsă și mai divizată, este firesc să se pună întrebarea: „Care ar fi alternativa optimă între o înțelegere și prietenie profundă și un fanatism religios intolerant?”¹¹ Mai departe, ne-am putea întreba care ar fi îndatorirea fundamentală a creștinismului în încercarea de realizare a unei comunități umane unite în contextul acestui pluralism religios? Sau, la fel de bine, dacă poate fi privită întâlnirea cu religiile necreștine actuale drept un prilej de dispută, de prozelitism sau, dimpotrivă, de dialog sincer, în care toți partenerii să-și aducă propria lor contribuție? În orice caz, privite în ansamblul lor, cel puțin începând cu anul 1970, când pentru prima oară Consiliul Ecumenic al Bisericilor a sponsorizat câteva întâlniri bilaterale și multilaterale majore între creștini și reprezentanți ai altor religii actuale (mozaism, islamism, hinduism și budism), s-a subliniat faptul că există o singură cale eficace de apropiere, de cunoaștere și de înțelegere între marile religii ale lumii contemporane, și anume, calea dialogului direct, sincer și transparent.¹² Si care ar fi scopul comun care ar face necesar acest dialog? Sunt convins că sunteți de acord cu mine că nu este suficient doar să cauți adevărul, ci să-l și găsești. Iar aflarea lui nu se poate face decât împreună, prin dialog.

S-a afirmat, nu de puține ori, că noțiunea de „dialog” nu se găsește în Sfânta Scriptură și că, de aceea, dialogul este lipsit de autoritatea biblică. Există însă o mulțime de alte cuvinte în vocabularul ecumenic contemporan care nu se găsesc în Biblie. Si, cu toate că substantivul „dialog” nu se găsește în Biblie, totuși, relațiile de prietenie, precum și întâlnirile personale frecvente sunt evidențiate în modul cel mai clar în paginile Sfintei Scripturi. Legătura lui Dumnezeu cu poporul Său ales și cu celelalte neamuri, relațiile și obligațiile reale implicate în legământul Său cu Noe și cu Avraam, activitatea regilor și judecătorilor, a profeților și preoților, cartea lui Iov, scrierile profeților și anumiți psalmi în care se prezintă întoarcerea poporului la Dumnezeu, toate acestea nu prezintă deloc un monolog ci tocmai contrariul. Nici Noul Testament nu este lipsit de dialog. În el aflăm o mulțime de modalități prin care Mântuitorul intră în dialog; dialogul nu pare a fi contrar spiritului în care El ia contact cu Nicodim, cu femeia samarineancă, sutașul și cu proprii Săi ucenici în tot timpul activității Sale. Incontestabil că există și situații în care Mântuitorul refuză să intre în discuții și când prezența Sa divizează poporul. Totuși, nu trebuie exagerat, pretinzându-se că pretutindeni în Sfânta Scriptură ar fi vorba doar de dialog. Biblia oferă însă un suport considerabil pentru aceia care nu doresc să devină „buldozere teologice” care încearcă să-și croiască drum prin „jungla religiilor”, urmând să „niveleze munții” de „credințe și ideologii” atât de diverse.¹³

¹⁰ Vezi: Nicu Gavriluță, *Dialogul interreligios între Orient și Occident*, JSRI, No. 5/Summer 2003, p. 193-208 și <http://www.jsri.ro> din 8/17/2007, p. 1-21.

¹¹ N. Achimescu, *Religii...*, p. 13.

¹² *Ibidem*, p. 14. Vezi și *Dialogue between Men of Living Faiths. Papers presented at a consultation held at Ajaltown, Lebanon, March-1970*. Ed. By S.J.Samartha, W.C.C., Geneva, 1971, p. 97-106.

¹³ N. Achimescu, *Religii...*, p. 14-15.

Este știut faptul că dialogul¹⁴ reprezintă o parte integrantă a relației dintre oameni de diferite credințe și ideologii care participă la viața comunității. Practicarea sa devine tot mai generală prin renunțarea rațională la clișeele izolării socio-culturale, etnice, religioase și la închistările în sine ale unui sistem filosofic sau ale unei orientări filosofice; ea este favorabilă deschiderii, pluralismului perspectivelor și aplecării acestora spre realizările altor sisteme sau spre analizele critic-dialogice ale altor filosofii, religii, culturi¹⁵. De esența dialogului ține relaționarea, intrarea în relație a unor parteneri de dialog, fapt care presupune un act volitiv individual și reciproc al partenerilor de a intra în relație unul cu celălalt. Fiecare partener de dialog se obligă oarecum să-și supună interogației propriile sale valori, propria-i perspectivă asupra celor dezbătute¹⁶, creând astfel acea încredere minimă necesară unei abordări comune a discuției.¹⁷

În ceea ce-i privește, creștinii din diferitele țări ale lumii sunt deja angajați în dialog cu oamenii de alte credințe și ideologii. Situația istorică actuală, precum și imperativele credinței creștine, fac necesară preocuparea creștinismului pentru cultivarea și continuarea acestui dialog. De aceea, una din sarcinile esențiale pe care le avem, în acest sens, în calitate de creștini, este tocmai recunoașterea acestui fapt, tratarea cu multă atenție a posibilităților și problemelor legate de dialog, ca și analizarea implicațiilor pe care le incumbă acest dialog asupra vieții și mesajului Bisericii, într-o lume pluralistă din multe puncte de vedere, inclusiv cel religios. De fapt, există trei rațiuni pentru care dialogul este și trebuie să fie o preocupare permanentă a creștinilor. În *primul rând*, prin Iisus Hristos, Dumnezeu a intrat El însuși în relație cu oameni de toate credințele și din toate timpurile, oferind Evanghelia mântuirii. Intruparea Mântuitorului reprezintă, din această perspectivă, *dialogul lui Dumnezeu cu umanitatea*. De aceea, a fi în dialog înseamnă a fi parte integrantă a lucrării continue a lui Dumnezeu în mijlocul nostru și al tuturor semenilor noștri, indiferent de credința lor. În *al doilea rând*, încercarea de realizare a unei adevărate comunități – absolut indispensabilă din perspectiva Evangheliei lui Hristos, prin iertare, reconciliere și o nouă creație -, pentru care Biserica trebuie să fie o mărturie și un simbol, conduce în mod inevitabil la dialog. Pacea și iubirea lui Hristos ne cer să regăsim comuniunea cu toți semenii noștri, indiferent de credința lor, pentru a putea deveni cu toții împreună cetățeni ai „casei” lui Dumnezeu. În *al treilea rând*, dar nu mai puțin semnificativ, există făgăduința lui Iisus Hristos în legătură cu faptul că Duhul Sfânt ne va descoperi adevărul: „Iar când va veni Acela, Duhul adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la sine, ci câte aude va vorbi și cele viitoare vă va vesti” (Ioan 16,3). Făgăduința aceasta nu numai că face necesară pentru noi intrarea în dialog cu ceilalți, dar ne și stimulează să-l continuăm fără teamă, cu speranță și deschidere deplină. Aceasta, desigur, nu pentru că dialogul ar reprezenta singura modalitate de căutare a adevărului, căci descoperirea adevărului poate eșua chiar și în cadrul dialogului. Posibilitățile de eroare, distorsiune sau confuzie pot exista și în cazul dialogului, ca și în oricare alte împrejurări. De asemenea, nu există garanția că orice dialog

¹⁴ Pentru o teoretizare a dialogului vezi: Codruța L. Cuceu, *Considerații filosofice introductive la problematica dialogului interreligios*, <http://www.history-cluj.ro/SU/anuare2003/Cuceu.htm> din 8/17/2007, p. 1-29.

¹⁵ *Ibidem*, p. 2.

¹⁶ *Ibidem*, p. 3

¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

fi va conduce automat pe participanții la el spre adevărul deplin. Însă modul în care este revelat, înțeles și împărtășit adevărul în Sfânta Scriptură arată clar faptul că „cele viitoare” trebuie căutate în sfera relației personale cu Dumnezeu și cu celelalte ființe umane. De aceea, dialogul cu celelalte religii necreștine contemporane poate fi privit, în cele din urmă, ca una dintre posibilitățile oferite nouă de Mântuitorul nostru Iisus Hristos și care trebuie valorificate.¹⁸

Este incontestabil faptul că fenomenul multiculturalității, într-o societate tot mai multietnică și multireligioasă aduce cu sine avantaje incontestabile, dar și noi îngrijorări care trebuie luate în calcul.¹⁹ De aceea, pe bună dreptate, s-a afirmat că „dialogul interreligios nu este o modă, ci o necesitate vitală, pentru că există strămutări de populații fără precedent. Ne aflăm în fața unei situații evolutive în care găsim, în orice parte a lumii, populații care au, de milenii, modul lor de a gândi și de a trăi și când vine un altul, care gândește și trăiește în mod diferit, se creează o situație de criză; celălalt, care apare drept un necunoscut, devine o amenințare. Si atunci, ce-i de făcut? Trebuie mai întâi să-l cunoaștem pe celălalt pentru a ajunge să înțelegem că un alt fel de a trăi și de a gândi nu înseamnă o amenințare; este un alt mod de a fi, ce poate fi contemplat în mod pacific”.²⁰ Aceasta cere însă și o aprofundare a cunoașterii de sine, întrucât, în această perioadă istorică, se observă și un alt tip de dezechilibru, și anume: „Din dorința de a se deschide spre celălalt, se uită propria identitate și, uneori, există tentația de a crede că-i necesară ascunderea propriei identități pentru a veni în întâmpinarea identității celuilalt, și acest lucru este un eșec”. Prin urmare, necesitatea deschiderii spre alte culturi, etnii și religii; cerința de a-l cunoaște și de a-l înțelege pe celălalt, însă, fără a ascunde sau a renege propria identitate și, mai ales, fără a renunța la propria conștiință culturală, etnică și religioasă.²¹

Așadar, orice discuție privitoare la relațiile dintre creștini și religiile necreștine actuale ridică, în mod obligatoriu, problema dialogului ca mijloc de realizare treptată a unei vieți comunitare, bazate pe înțelegere și cunoaștere reciprocă. Trebuie, însă, făcută distincția dintre două modalități de dialog, și anume: *Mai întâi*, există un dialog în care scopul principal este acela de a investiga împreună anumite probleme, cu intenția de a realiza un acord, oriunde acest lucru este posibil. Această modalitate de dialog este, de fapt, un dialog științific, în baza căruia se fac tot felul de investigații cu caracter religios în diverse părți ale lumii, în vederea unei cunoașteri reciproce și mai temeinice a diferitelor religii actuale. Prin această formă de dialog, prin consens, sunt eliminate erorile și se creează în mod treptat, printr-un acord intelectual, un sistem permanent de cunoaștere reciprocă. Violența nu-și poate avea locul în acest dialog deoarece, în căutarea adevărului, sunt descoperite și eliminate multe erori prin discuții și experimentări raționale, ca și prin acceptarea generală a evidenței.²²

¹⁸ N. Achimescu, *Religii...*, p. 14-17.

¹⁹ Ioan I. Ică jr., *Provocarea globalizării: mutația umanului*, în vol. cit., p. 9-18.

²⁰ Cardinalul Paul Poupard, *Dialogul intercultural, interetnic și interreligios are nevoie de mai multă forță în societatea celui de-al treilea mileniu*. (RV-16 ianuarie 2007), http://www.radiovaticana.org/rom/Articolo_8/17/2007.

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. Theodore A. Grill, *Die grosse Konvergenz*, în *Ökumenische Diskussion*, Band IV, 1968, p. 32-33, apud N. Achimescu, *Religii...*, p. 17.

Un *al doilea* tip de dialog se petrece în sfera credințelor și a convingerilor, în care îndatoririle spirituale se confundă, iar unanimitatea nu poate fi realizată. Acolo unde conviețuiesc oameni de diferite credințe religioase, dialogul produce un adevărat conflict între îndatoriri spirituale atât de diferite. Deși eliminarea îndoielilor și neînțelegerilor este absolut posibilă, problema fundamentală într-un asemenea dialog nu este esențialmente una a adevărului și a erorii, ci a respectului față de libertatea oamenilor de a-și păstra propria lor credință fără nici o constrângere. Evident că problema adevărului nu este eliminată cu desăvârșire dar, acolo unde sunt implicate îndatoririle spirituale proprii, discuțiile devin cu mult mai profunde decât anumite neînțelegeri verbale sau controversate intelectuale. Acesta este unul dintre motivele pentru care libertatea religioasă este o problemă atât de importantă în societățile multireligioase. „Dialogul reprezintă o căutare comună a libertății și, ca o consecință a progresului în libertatea fiecăruia, el este un efort comun de a progresa în direcția Adevărului”.²³

Este de la sine înțeles faptul că temeiul pe baza căruia creștinii intră în dialog cu reprezentanții religiilor necreștine îl constituie credința lor în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat în numele tuturor oamenilor din toate timpurile și din toate locurile. El este „lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul” (Ioan 1, 9); El este Cuvântul întrupat, „plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14); El este Acela prin care Dumnezeu „a împăcat lumea cu Sine Insuși” (II Corinteni 5, 19); El este Acela Care S-a făcut ascultător până la moarte, „și încă moarte pe cruce” și „pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat” (Filipeni 2, 8-9); și, prin El, Dumnezeu a făcut cunoscută taina voinței Sale, „ca toate să fie cuprinse iarăși în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ – toate întru El” (Efeseni 1, 10). Credința noastră desăvârșită în Iisus Hristos este cea care ne stimulează neîncetat spre o viață comunitară, „căci El (Hristos) este pacea noastră, El, care a făcut din cele două lumi - una, adică a surpat peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmășia... ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea. Si să-i împace pe amândoi cu Dumnezeu, uniți într-un singur trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia...” (Efeseni 2, 14-19). Pentru creștini, lupta împotriva a tot ceea ce distruge adevărata comunitate, căutarea unor resurse spirituale pentru a stimula eforturile de edificare a acestei adevărate comunități, ca și căutarea ultimului și adevăratului sens al existenței umane în comunitate, nu pot fi separate nicicum de credința în Iisus Hristos.²⁴ Pe această credință²⁵ se bazează atât dialogul intercreștin și misiunea creștină, cât și dialogul cu celelalte religii. Căci, așa cum spune I.P.S. Mitropolit Damaskinos Papandreou, dialogul creștinismului cu celelalte religii din lume „decurge din universalitatea lucrării mântuitoare a lui Hristos și se înțelege ca o latură esențială a învățăturii creștine despre relația Bisericii cu lumea”.²⁶

²³ D. Duharle, *Dialogue and its Philosophy. Concurrence, Spring, 1968, p. 3-12; Christian-Muslim Dialogue. Papers presented at the Broumama Consultation, 12-18 July, 1972.* Ed. By S.J.Samartha and J.B.Taylor, Geneva, W.C.C., 1973, p. 151-161. Apud: N. Achimescu, *Op. cit.*, p. 17-18.

²⁴ N. Achimescu, *Religii...*, p. 19.

²⁵ „Misiunile au deci un caracter hristologic, și deci eclesiologic, pentru că Hristos este Capul Bisericii. Hristos este mai mult decât un *fondator de religie* pentru că în El se realizează planul divin al Părintelui Său și anume: de a salva pe oameni și de a face liber accesul la cunoașterea Adevărului”. Cf. Mihai Himcinschi, *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p.

²⁶ I.P.S.dr. Damaskinos Papandreou, *Dialogurile interreligioase și întâlnirea celor trei religii monoteiste*, în vol. *Biserică, societate, lume*, Ed. Trinitas, Iași, 1999, p. 269. Vezi și Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux*, Les éditions du CERF, Paris, 1996, passim.

În cadrul unei analize a problemei dialogului și misiunii din perspectiva relațiilor cu religiile necreștine, trebuie amintit faptul că, la începuturile sale, Consiliul Ecumenic al Bisericilor părea să pledeze fie pentru dialog, fie pentru misiune, cele două realități fiind privite ca alternative ce se exclud reciproc. Deși cu o oarecare șovăială, ceva mai târziu s-a recunoscut faptul că, într-o lume pluralistă, ambele își au propria lor integritate și vocație în viața Bisericii și, de aceea, dialogul și misiunea ar putea coexista. Totuși, în anul 1975, la Nairobi, s-a accentuat atât de mult împotrivirea față de dialog, încât s-a ajuns la o stare de teamă față de el. De aceea s-a căutat ca dialogul să fie înțeles doar ca *misiune*. Îndoielile și temerile generate de discuțiile de la Nairobi au dispărut, însă, în anii care au urmat. Așa se face că în anul 1979, Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor a adoptat în unanimitate un set de linii directoare cu privire la dialog (*Guidelines on Dialogue*), împreună cu o declarație teologică, și le-a trimis Bisericilor. Faptul acesta ar putea fi considerat începutul unei noi etape în relațiile dintre comunitățile creștine și semenii lor de alte religii.²⁷

Așa cum foarte pertinent arată N. Achimescu²⁸, actualmente nu avem nevoie de o teologie a dialogului, ci de *curaj pentru acest dialog*. Dialogul ar trebui, în concepția sa, să reprezinte „o încercare de a înțelege și exprima particularitățile noastre nu numai în termenii propriei noastre moșteniri spirituale, ci și corelat cu moștenirea spirituală a semenilor noștri aparținători altor religii”. Dialogul creștinilor cu necreștinii nu implică, așa cum am spus mai sus, nici o negare a unicității lui Hristos și nici afectarea în vreun fel a obligațiilor sale proprii față de Hristos, ci reflectă faptul că o apropiere reală a creștinului față de ceilalți oameni trebuie să fie totdeauna una umană, personală, relevantă și smerită. Aceasta întrucât, în dialog, noi împărtășim umanitatea noastră comună, demnitatea ei și exprimăm preocuparea noastră comună pentru această umanitate. Iar dialogul deschide posibilitatea unității noastre în aceleași preocupări și aspirații, deoarece fiecare îl întâlnește și îl solicită pe celălalt, aducând mărturie în legătură cu ultimele preocupări ce capătă expresie în cuvânt și faptă. În calitate de creștini, noi credem că Hristos însuși este prezent și comunică cu noi prin acest dialog, revelându-Se aceluia care nu l-au cunoscut și oferind sens și argumente cunoașterii limitate a celor care îl cunosc deja.²⁹

Văzute din această perspectivă, dialogul și misiunea sau propovăduirea nu sunt același lucru, însă ele se completează reciproc, într-o mărturie totală. Cu toate acestea, uneori creștinii nu reușesc să se angajeze într-un dialog sau într-o propovăduire sinceră și deschisă. În cazul acestor mărturii înseamnă, de fapt, o necomunicare de viață creștină și o suferință pentru Hristos, modelul și izvorul comuniunii noastre.³⁰

Atât dialogul cât și misiunea pot fi deschise abuzului și ineficienței. Dialogul, de pildă, poate degenera într-un intelectualism sofistic sau într-o „diluare” a oricărei convingeri de dragul unei false armonii. El poate avea ca rezultat îmbogățirea reciprocă, descoperirea de noi dimensiuni ale adevărului sau, dimpotrivă, poate conduce la confuzii sterile și la conflicte ireconciliabile. În nici un caz obiectul dialogului nu poate fi un consens superficial,

²⁷ *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva, WCC, 1979; N. Achimescu, *Religii...*, p. 26.

²⁸ N. Achimescu, *Loc. cit.*

²⁹ N. Achimescu, *Religiile...*, p. 27.

³⁰ *Ibidem.*

întrucât el trebuie să urmărească, în primul rând, a fi o expresie a dragoste, căci numai aceasta poate face ca adevărul să devină creator. Este adevărat că dragostea este totdeauna vulnerabilă, însă este la fel de adevărat că în dragoste nu există loc pentru teamă, adevărata dragoste fiind permanent transformatoare. Aceasta înseamnă că dialogul implică riscul ca un partener să fie determinat de celălalt să-și schimbe părerea. Prefacerea unei false „securități” în așa-numite „comunități-ghetto” sau continuarea unui anume fel de propovăduiri sau misiuni, fără deschiderea reală spre ceilalți, trădează teamă și aroganță, trădează absența dragostei. Față de acestea, adevăratul dialog este un proces progresiv și cumulativ, în care comunitățile se detașează de teama și neîncrederea lor reciprocă, intrând într-un dialog viu. El este, așadar, un contact dinamic de viață, de transformare și de creștere reciprocă.

Dialogul nu este însă ceva foarte ușor, ceea ce face ca în lumea de astăzi să existe, fără îndoială, și creștini care se tem că dialogul cu religiile necreștine ar reprezenta o *trădare* a misiunii creștine. Însă, la fel de bine, există și foarte mulți necreștini care suspectează că dialogul ar reprezenta, pur și simplu, un nou instrument al misiunii creștine, un mijloc de prozelitism, situație cauzată mai mult de faptul că nu există o înțelegere corespunzătoare a misiunii adevărate, care nu trebuie să trădeze nici îndatoririle creștinului, dar nici să exploateze încrederea necreștinilor.³¹

Este limpede pentru oricine se confruntă cu problemele religioase ale vremii noastre că toate religiile pot și trebuie să intre în dialog unele cu altele și, în special, într-un dialog umanitar la scară universală. Vremurile actuale pretind în modul cel mai hotărât să fie depășite dezbinările și învrăjbirile dintre religii, deoarece experiența veacurilor trecute a dovedit din plin cât de dăunătoare pot fi acestea pentru progresul moral, social și cultural al omenirii. Lumea de azi are nevoie de unitate și solidaritate umană, ceea ce obligă și religiile să înceteze orice „război” vizibil sau tacit dintre ele și să colaboreze pentru binele întregii umanități. Aceasta mai ales în lumea contemporană nouă, o lume caracterizată printr-o profundă interdependență. Căci dincolo de orice convingere religioasă, există idealuri nobile de pace și dreptate. Mai mult ca oricând, în zilele noastre se confirmă adevărul cuvintelor rostite de Sfântul Pavel, Apostolul neamurilor, cu privire la Biserică: „*Si dacă un mădular suferă, toate mădulele suferă împreună cu el*” (I Corinteni 12, 26). În noul context al relațiilor dintre oameni, când fiecare este chemat să se dedice slujirii semenilor săi, creștinii sunt datori să valorifice tezaurul învățaturii lor de credință în vederea sporirii încrederii între oameni și a sprijinirii eforturilor de realizare a unității printr-un dialog sincer și creator. Căci numai prin dialog oamenii își pot dovedi responsabilitatea unii față de alții.³²

Se știe că unul dintre țelurile Consiliului Ecumenic al Bisericilor este acela de a lărgi „conștiința ecumenică” până la interpretarea unității Bisericii ca slujire a lumii, promovarea unei extensiuni panumane a slujirii creștine și aspirația către o unitate înfăptuită prin relații frățești din ce în ce mai profunde, însuflețite de dragoste și de dreptate și încununate de pace, care este apogeul acestora. Însăși Evanghelia lui Hristos implică un dinamism umanist, care nu este atenuat de interese locale sau confesionale, de o concepție religioasă îngustă și „triumfalistă”, de o interpretare tradiționalistă statică sau de interese unilaterale.³³

³¹ *Ibidem*, p. 28

³² *Ibidem*, p. 47; Vasile Răducă, *Consultația ortodoxă a C.E.B. cu tema „Perspective ortodoxe asupra creației”*, în B.O.R., anul CVI (1988), nr. 1-2, p. 80-86.

³³ N. Achimescu, *Religiile...*, p. 48; I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, *Sesiunea Comitetului Executiv al C.E.B. (Geneva, 1989)*, în B.O.R., anul CVII (1989), nr. 1-2, p. 137-142.

În încheiere, rămâne să ne întrebăm în ce măsură titlul expozeului nostru are acoperire în cele spuse mai sus. Răspunsul nostru foarte succint ar fi următorul: atâta timp cât lumea actuală are nevoie de reconciliere și toleranță³⁴, de dreptate și solidaritate³⁵ atâta timp cât războaiele și nedreptățile macină milioane de oameni zilnic, nevoia de pace, conlucrare și înțelegere este un imperativ al fiecăruia dintre noi, indiferent de neam, de cultură, de religie sau rasă. Iar înțelegerea aceasta nu se poate realiza decât printr-un dialog sincer și constructiv. În plus, pentru creștini, implicarea lor în dialogurile intercreștine și în cele interreligioase este un mandat divin care trebuie să fie împlinit. Căci nu puțină lume așteaptă de la religii noi răspunsuri și rezolvări.³⁶ Propunând un astfel de dialog în locul presupusei „ciocniri a civilizațiilor”³⁷, religiile nu numai că-și îndeplinesc una din multele lor meniri, ci oferă lumii o nouă perspectivă și, evident, și o șansă pentru viitor.

³⁴ Petros Vassiliadis, *Reconciliere și toleranță dintr-o perspectivă ortodoxă*, în vol: (Ioan Vasile Leb, coord.) *Toleranță și conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX*, Ed. Limes și Prea Universitară Clujeană, Cluj, 2001, p. 15-27.

³⁵ Ingeborg Gabriel, Franz Gassner (HG.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Verlag Grünewald, 2007.

³⁶ Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, p. 9 ș.u.; Idem, *Filozofie și teologie astăzi*, EFES, Cluj-Napoca, 2005; Ioan-Vasile Leb, *Considerații privind Constituția Europeană și Charta Ecumenică*, în vol. *Ortodoxia, parte integrantă din spiritualitatea europeană*, Mănăstirea Constantin Brâncoveanu, Sâmbăta de Sus, 2004, p. 130-137.

³⁷ Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, trad. de Radu Carp, Ed. Antet, Oradea, 1998.

ANUNȚUL MORȚII ȘI PRACTICI FUNERARE ÎN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ DUPĂ 1990

RADU PETRE MUREȘAN*

ABSTRACT. *Funeral Announcement and Funerary Practices in the Romanian Society after 1990.* The present research approaches the discourse on death in the post-communist Romanian society as reflected in the funeral announcements published in newspapers and in the choice of funeral practice. The inventory of the funeral announcement after 1990 witnesses the attempt to recover the Christian formulas, lost during the communist period. On the other hand, there is a tendency to avoid the word „death” and to replace it with diverse abstract formulas. As concern the funeral practice, our research granted attention to incineration, presenting some historical dates about this practice in Romania and the position of the Orthodox Church. The incineration appears to be a marginal practice in comparison with inhumation both during the Communist and post- Communist period. However, the propaganda pro-incineration is very active in Romania, being presented as a solution to the „graveyards crisis”. In fact, incineration is modern practice which shows the religious indifference of the contemporary man.

Key words: *Death, secularisation, religious indifference, incineration.*

Societatea românească traversează în prezent un proces interesant de restructurare a mentalității religioase. Asistăm pe de o parte la recuperarea valorilor creștine tradiționale, după 50 de ani de propagandă atee, iar pe de altă parte la un nou proces de secularizare, vizibil mai ales la generațiile crescute și educate în ultimii 20 de ani, care se manifestă prin descreștinarea concepțiilor despre lume și viață și prin separarea experienței religioase de Biserică, ca instituție. Problematika morții sau *thanatologia*, un subiect incitant de cercetare deopotrivă pentru istorici, sociologi, antropologi, etnologi sau teologi ne ajută să înțelegem acest proces de redefinire a religioșului în societatea contemporană¹.

* Pr. lect. dr. la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea București, radupetremuresan@gmail.com

¹ Mihaela GRANCEA, *Death and Society. Transdisciplinary Studies*, Cluj-Napoca, 2009; EADEM, *Reprezentări ale morții în România epocii comuniste*, Cluj-Napoca, 2007; Adrian CIOROIANU, „Primul Secretar a murit! Trăiască Primul Secretar!- moarte și succesiune în lumea comunistă: câteva repere metodologice”, *Dosarele istoriei*, nr. 4 (20), 1998, p. 26-30; Nicolae VIȚANU, *Antropologie și tanatologie*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1999. Menționăm de asemenea volumele rezultate din publicarea comunicărilor științifice în cadrul conferințelor organizate de Societatea Cremaționistă *Amurg*: Marius ROTAR (ed), *Murire și moarte în România secolelor XIX-XX*. Lucrările Conferinței Naționale de la Alba Iulia (11-12 octombrie 2007), Cluj-Napoca, 2007; Marius ROTAR, Mariana SOZZI, *Proceedings of the Dying and Death in 18th-21st Centuries Europe International Conference: Alba Iulia, 5-7 September 2008*, Cluj-Napoca, 2008, P.S. Calinic BOTOȘĂNEANU, *Tanatologie și nemurire*, Editura Cantes, 1999.

Studiul de față își propune să arate în ce măsură discursul despre moarte și atitudinea față de cei decedați se ancorează încă în valorile creștine tradiționale sau se încadrează în această nouă logică a secularizării. Pentru aceasta, ne-am raportat la două aspecte legate de funeralii, respectiv anunțul decesului și alegerea incinerării ca practică funerară în România post-comunistă. Am plecat de la premisa că discursul despre moarte în anunțurile din ziare și modalitatea în care acest discurs se concretizează în practicile funerare are un sens profund simbolic, aflându-se în strânsă legătură cu întreaga concepție despre om și lume a unei persoane.

Metodologia de cercetare

Am parcurs anunțurile funerare apărute în cotidianul „România Liberă” în luna ianuarie a anului 1992, în luna ianuarie a anului 1999, în luna ianuarie a anului 2010², respectiv în luna ianuarie 2011. Pentru o mai bună înțelegere a surselor și a formulilor care se găsesc la baza acestor anunțuri, am făcut trimitere la câteva anunțuri mortuare din perioada comunistă, luând ca reper luna ianuarie a anului 1989, același cotidian „România Liberă” (1-10 ianuarie 1989). De asemenea, am parcurs anunțurile mortuare apărute în luna ianuarie a anului 1928 în cotidianul „Universul”, pentru a avea o perspectivă despre conținutul acestor anunțuri în perioada interbelică, precum și anunțurile mortuare din perioada celui de al doilea război mondial (luna aprilie 1943), luând în considerare anunțurile „civile”, și nu pe cele care anunțau moartea ostașilor români pe Frontul de Răsărit și care aveau o rubrică specială.

Cercetarea anunțurilor mortuare, un domeniu care așteaptă încă să fie explorat, ne oferă indicii valoroase despre atitudinea față de moarte a contemporanilor noștri. Cu toate acestea, trebuie să ținem seama că el are anumite limite care fac dificilă orice încercare de generalizare. În primul rând, maniera stereotipă în care sunt redactate aceste anunțuri nu ne permite să alcătuim statistici referitoare la vârsta, meseria, confesiunea sau religia celui decedat. Vârsta este indicată doar în cazul unei persoane care a murit în floarea vârstei, iar profesia este specificată numai în cazul unei personalități într-un anumit domeniu. În ceea ce privește confesiunea sau religia, rareori se menționează locul unde se va săvârși ceremonia religioasă sau unde va avea loc înmormântarea.

În al doilea rând, anunțurile mortuare sunt un apanaj al populației de la orașe, mai precis al familiilor înstărite, de regulă intelectuale. Ele reflectă așadar mentalitatea despre moarte a unei categorii puțin numeroase. Pentru populația rurală, un studiu interesant ar fi inscripțiile funerare dintr-un cimitir sătesc, deși nici acestea nu sunt scutite de împrumuturi stereotipe după tiparul celor din mediul urban. O excepție în acest sens este „Cimitirul vesel” din satul Săpânța (Maramureș) care transmite o viziune autentic ortodoxă asupra morții. Inscripțiile din acest cimitir surprind cu mult umor limitele condiției umane, au o valoare normativă (moralizatoare) pentru cei rămași în viață și mai presus de aceasta exprimă speranța că cei vii și cei morți se vor întâlni dincolo, în viața de apoi³. Cimitirul este „vesel” pentru că, așa cum se arată și în slujba înmormântării ortodoxe, doar prin moarte se face mutarea de la cele mai triste de aici, de pe pământ, la cele mai vesele de dincolo⁴.

² Menționez că nu am avut la dispoziție toate numerele din cotidianul „România Liberă”, luna ianuarie 2010

³ Mihaela GRANCEA, „L'epitaphes de Săpânța et la célébration de la vie”, în *Death and Society. Transdisciplinary Studies*, Mihalea GRANCEA, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2009, p. 214-246

⁴ „Pe acesta se s-a mutat la Tine, acolo unde este locașul celor ce se veselesc și glasul curatei bucurii...”; „pe acesta ce s-a mutat de noi odihnește-l unde este locașul tuturor celor ce se veselesc” (*Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 228)

Formulele anunțurilor mortuare: evaluare procentuală

Anunțurile publicate după anul 1990 ne arată că formularea aleasă cu precădere pentru a anunța moartea unei persoane din familie, a unui coleg sau a unui prieten este „încetare/ stingere din viață”: 25,5% în 1992, 27% în 1999, respectiv 20,5 % în 2011 din numărul total de anunțuri inventariate (Fig. 1). Acest lucru ne arată o continuitate atât cu epoca comunistă, unde anunțurile despre „încetarea din viață” sunt, de asemenea, cele mai numeroase (25,5%), dar și cu cele din perioada interbelică. În anul 1928, 59% dintre anunțurile erau formulate în acest fel, iar în 1943, 65%.

În general, în perioada comunistă, dar și după 1990 se observă tendința de a evita cuvântul „moarte” care era prezent în multe din anunțurile din perioada interbelică (12% în 1928; 16% în 1943). Cuvântul „moarte” apare în 7,5% din anunțurile din perioada comunistă, în 6,2% din anunțurile din 1992, 4,1% în 1999 sau 5,3 % în 2011 (Fig.2). Acest lucru ne arată că moartea ridică probleme majore pentru omul contemporan educat să creadă că totul este aici și acum, că singura existență credibilă și palpabilă este cea prezentă. De aici, tendința de a eluda moartea, de a pretinde că nu există⁵. În locul cuvântului „moarte”, formulările care predomină sunt „dispariție” (10,7% în 1992, 15,7% în 1999; 8,4% în 2011), „deces” (12,9% în 1992, 9,8% în 1999, 10,2% în 2011) sau „pierdere” (7% în 1992, 10,9% în 1999, 7,2% în 2011). Urmează alte formulări care implică ideea de „plecare”, „părăsire”, „despărțire” sau de aducere a unui „ultim și pios omagiu” (Fig. 3). Uneori întâlnim formulări ca „a căzut răpus de boală”, „a închis ochii”, „a încetat să bată inima”, „a plecat dintre noi” sau formule abstracte ca „acest ianuarie necruțător smulge dintre noi pe X”, „un suflet ales s-a înălțat fulgerător la ceruri”, „firul vieții s-a rupt fulgerător”, „a trecut în lumea umbrelor” etc.

Formula finală „Dumnezeu să-l odihnească/să-l ierte” apare timid în anunțurile mortuare după 1990. În 1992 doar 1,6% din anunțuri se încheiau cu această formulă creștinească, în 1996 am găsit 18%, iar în 2011, 36% (Fig. 4). În anii 2010 și 2011 am găsit numeroase anunțuri cu conținut creștin: „a plecat în veșnicie/eternitate”, „a plecat la Domnul”, „a plecat în lumea celor drepti”, „a plecat unde toți dreptii se odihnesc”, „a adormit întru Domnul”, „Dumnezeu să fie cu tine în împărăția dreptilor”, „rugăm pe Bunul Dumnezeu să o așeze în loc binecuvântat, acolo unde sufletul ei bun merită să se odihnească”, „ne rugăm Bunului Dumnezeu să-l odihnească la dreapta Lui, în liniște și pace veșnică”, „Sfântul X (al cărui nume îl purta cel decedat) să-i ocrotească sufletul”. Conținuturile creștine sunt din ce în ce mai numeroase, semn că religia în școală și catehizarea în biserici încep să-și arate roadele. Totuși acestea coexistă cu formulări necreștine sau neutre.

O mențiune aparte aș dori să fac pentru formularea „a trecut în neființă”, o moștenire nefericită a perioadei comuniste, care poate fi auzită frecvent astăzi la posturile de radio sau televiziune atunci când se anunță decesul unei persoane publice⁶. Dintre anunțurile din anul 1992, 10% se refereau la „trecerea în neființă”, 13% din cele din 1999,

⁵ Conf. dr. Adrian LEMENI, *Adevăr și economie*, Editura Basilica, București, 2011

⁶ În anul 2010, Mitropolitul Bartolomeu Anania a dat un comunicat de presă în care arăta caracterul necreștin al acestei formulări. Ca o ironie a sortii, moartea sa survenită câteva luni mai târziu, a fost anunțată în mediile academice ca „trecere în neființă”. IPS Bartolomeu, „Expresia "trecerea în nefiinta" folosita de jurnalisti - o sechela a limbajului comunist”, HotNews.ro, Miercuri, 31 martie 2010 (<http://www.hotnews.ro/stiri-esential-7086615-ips-bartolomeu-expresia-trecerea-nefiinta-folosita-jurnalisti-sechela-limbajului-comunist.htm>)

Prof. univ. dr. Valeriu RÂPEANU, „Trecerea în neființă a unui mare român: Valeriu Anania”, *Clipa*, februarie 2011, <http://www.revistaclipa.com/5041/2011/02/restituiri/trecerea-in-nefiinta-a-unui-mare-roman-valeriu-anania>

respectiv 15% în 2011. Printre acestea, am putut găsi câteva anunțuri date de familii de preoți. De exemplu, un anunț din 1999: „Cu nemărginită durere anunțăm trecerea în neființă a celui ce a fost preot paroh (numele), neprețuitul nostru tată, soț și bunic”, iar altul, tot din același an: „Fam. pr. (numele) anunță cu adâncă durere trecerea în neființă a celui ce a fost (numele), suflet nobil, de o bunătate deosebită. Dormi în pace, nu te vom uita niciodată!”.

După 1990 anunțurile în care apare cuvântul „neființă apar” însoțite de formula finală „Dumnezeu să-l odihnească” (2 anunțuri în 1992, 6 anunțuri în 1999, respectiv 19 anunțuri în 2011- 8,4% din total). Acest lucru constituie un paradox pentru că formula „trecerea în neființă”, adică în neant, exclude credința în Dumnezeu, în suflet și în viața viitoare (Fig. 5). În opinia noastră, familiile care adaugă „Dumnezeu să-l odihnească”, preiau formularea stereotipă („neființă”), fără să-i înțeleagă sensul, dar mesajul pe care vor să-l transmită este în fond unul creștin. De fapt, același lucru se întâmpla și în perioada comunistă când familiile creștine erau obligate să se ascundă în spatele unui mesaj stereotip. Un exemplu: „Îndurerăți, copiii și rudele anunță trecerea în neființă a (numele), soț și părinte drag. Dumnezeu să-l odihnească!”. Un alt exemplu: „Mântuitorul nostru să-l primească în împărăția Sa și să așeze sufletul lui lângă părinții și frații plecați în neființă” (1992).

Un lucru care m-a impresionat parcurgând anunțurile din perioada interbelică este faptul că un anunț mortuar reunea întreaga familie a celui decedat, toate familiile înrudite, uneori chiar și prietenii. De exemplu: „Adânc îndurerăți, fiii (urmează numele), nepoții (numele), frații (numele), împreună cu toate familiile înrudite anunță încetarea din viață a scumpului și neuitatului lor tată, frate, unchi, bunic (numele). Slujba religioasă se va desfășura la biserica (nume), iar înhumarea va avea loc la cimitirul (nume). Toți cei care l-au cunoscut și l-au apreciat sunt rugați să ia parte”. Acest lucru arată o solidaritate a celor vii în durere. Din contră, în perioada de după 1990, anunțurile sunt foarte individualizate. Moartea unei persoane este anunțată separat de familie, de familiile înrudite, de prieteni și de vecini (asociația de locatari), fiecare venind cu propria ei formulare.

Interesant este faptul că, din punct de vedere cantitativ, anunțurile mortuare sunt în continuă scădere din 1990. Am inventariat 798 de anunțuri în ianuarie 1992, 528 de anunțuri în ianuarie 1999 și doar 224 în 2011 (Fig. 6). Scăderea lor este invers proporțională cu creșterea numărului de anunțuri publicitare (cumpărări, vânzări, cereri și oferte de muncă). Pentru a avea o idee despre raportul între rubrica „decese” și celelalte rubrici cu anunțuri, trebuie să spunem că în 1992 existau în medie 2 pagini de publicitate pe zi cu 16 coloane publicitare, din care 2 coloane erau dedicate deceselor. Pentru anul 1999 am găsit în medie 8 pagini de publicitate pe zi cu 64 de coloane de anunțuri. Dintre acestea, doar o coloană și jumătate era dedicată deceselor.

Incinerarea ca practică funerară

Printre cele 1899 de anunțuri mortuare pe care le-am parcurs, am găsit 20 anunțuri care se referă la incinerare: 14 în ianuarie 1992, 4 în 1999, respectiv 5 în 2010 (Fig. 7). Persoanele incinerate, atunci când se menționează profesia lor, sunt foști activiști de partid, foști ofițeri în rezervă (de armată sau securitate), cercetători științifici, academicieni, doctori. Câteva dintre aceste anunțuri de incinerare se încheie cu formula „Dumnezeu să-l odihnească în pace!” (!?)

În România înhumarea se practică în proporție de 99%. Față de incinerare există o mare reticență chiar la persoanele care nu sunt creștine practice. Conform datelor pe care Administrația Cimitirelor și Crematoriilor le-a pus recent la dispoziția ziarului „Evenimentul

zilei”, în anul 2010 au fost îngropate 270 000 de persoane în timp ce doar 855 de persoane au fost incinerate, adică în jur de 0,3%. Fără îndoială că în acest număr intră și persoane de alte religii care au decedat în România, respectiv chinezi, hinduși, budiști etc. Cifra de 855 reflectă o anumită creștere, dar nu semnificativă, în raport cu anii precedenți: 781 de incinerări în anul 2009, 779 în anul 2008 și 795 în anul 2007⁷.

Vârful de lance al mișcării pro-incinerare în România este *Asociația Cremaționistă Amurg*, întemeiată în luna februarie 2010, de un grup de cercetători și cadre universitare din centre universitare transilvănene (în special Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia), la care s-au alăturat oameni de afaceri în domeniul pompelor funebre. Asociația se află în strânsă legătură cu *Cremation Society of Great Britain* și este implicată activ în cercetarea legată de acest subiect. Membrii fondatori au primit numeroase granturi de cercetare pentru editarea de cărți și organizarea de conferințe, popularizare și diseminare de informații⁸. Lor li se datorează de altfel cea mai recentă lucrare de cercetare în domeniu, apărută în 2011⁹.

Asociația oferă consultații gratuite legate de orice problemă referitoare la incinerarea umană, literatura în limba română și străină despre incinerare, efectuează la cerere incinerări în crematoriul de la Szeged (Ungaria), asigură încheierea formalităților legale pentru cei care doresc încă din viață incinerarea (act notarial) și se îngrijesc ca această dorință să fie respectată. Conform articolelor din presă, Asociația militează pentru deschiderea a două crematorii în Transilvania, unul la Cluj și altul în localitatea Oșorhei din Oradea. Ceea ce ne-a frapat a fost caracterul de firmă al acestei asociații, care, în răspăr cu obiectivul propus (și anume acela de a promova incinerarea în România), face reclamă explicită cimitirului particular din Hunedoara care aparține unuia din membrii fondatori: „Prin firma dlui X, asigurăm și înhumări clasice, precum și exhumări” (?!!).

Date istorice despre practicarea incinerării

Primele voci care menționează incinerarea ca o alternativă la înhumare în România apar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este vorba de personalități în domeniul medical, dr. Iacob Felix (1932-1905), academicianul Constantin Istrati (1850-1918), sau dr. Mina Minovici (1858-1933), directorul primului Institut de Medicină Legală din România, care astăzi îi poartă numele. Toți aceștia menționau incinerarea ca o soluție pentru menținerea sănătății publice, în contextul epidemiilor care răvășeau Bucureștiul la acea dată¹⁰. Concomitent, apare un lobby condus de Radu Rosetti (1853-1926), scriitor și om politic român, care a și susținut, de altfel, prima Conferință publică despre incinerare în anul 1913, la Ateneul Român.

⁷ Marian, PĂVĂLAȘCU, „Românii care aleg focul în locul gropii”, *Evenimentul zilei*, 13 octombrie 2011, <http://www.ezv.ro/detalii/stiri/romanii-care-aleg-focul-in-locul-gropii-949492.html>

⁸ Conform informațiilor publicate pe site-ul „Amurg”, dl. Marius Rotar, președintele *Amurg. Romanian Cremation Association*, a obținut finanțare pentru un proiect CNCS pentru anii 2011-2013, dedicat unei analize științifice a dimensiunilor istorice și perspectivei contemporane ale cremaționii în România secolelor XIX-XX, valoarea contractului de cercetare fiind de 605 246 RON.

⁹ Marius ROTAR, *Eternitate prin cenușă. O istorie a crematoriilor și incinerărilor umane în secolele XIX-XX*. Cu o prefață de Peter Jupp, Iași, Institutul European, 2011. Cartea dlui Rotar, care este o apologie a incinerării, mi-a parvenit când materialul prezent era deja în formă finală.

¹⁰ Constantin ISTRATI, *Despre depărtarea cadavrelor*, Teză de doctorat, București, 1877; Iacob FELIX, „Arderea morților”, *Enciclopedia română publicată din însărcinarea și sub auspiciile Asociației pentru Literatură și Cultura poporului Român*, tom I, Sibiu, 1904; Mina Minovici, *Putrefacția din punct de vedere legal și higienic*, București, 1899

În anul 1923 a apărut „Societatea Nirvana” (mai târziu „Cenușa”), avându-i între membrii fondatori pe dr. Mina Minovici și pe Radu Rosetti. Crematoriul „Cenușa” a fost construit între anii 1925-1928, cu sprijinul nemijlocit al Primăriei Capitalei. Pentru a avea o idee despre începuturile mișcării pro-incinerare în România, în comparație cu statele vecine, trebuie să avem în vedere că în Serbia o societate de susținere a incinerării apare foarte devreme, în 1904, dar abia în 1964 este inaugurat primul Crematoriu. În Ungaria primul crematoriu se deschide în 1952, iar actualmente sunt funcționale 12 crematorii¹¹.

Prima incinerare umană la Crematoriul „Cenușa” a avut loc în data de 27 ianuarie 1928. Era vorba de un cadavru neidentificat provenit de la Institutul de Medicină Legală condus de dr. Mina Minovici. Acest eveniment a generat o amplă discuție polemică în epocă, în paginile principalelor publicații ale vremii, și a determinat o reacție din partea Bisericii Ortodoxe Române. Cu acel prilej, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât că „nu se poate săvârși înmormântarea creștinească celor incinerati fiindcă incinerarea morților este în contradicție cu doctrina Bisericii Ortodoxe. Mai înainte de a începe slujba înmormântării, preoții să ceară familiei mortului biletul stării civile care arată unde urmează să aibă loc înmormântarea și numai după ce s-au convins că îl duc la cimitir și nu la crematoriu să officieze pogrebania”¹²

În anul 1934 apare periodicul „Flacăra Sacră” care își propunea să continue propaganda în favoarea incinerării și să contribuie la acțiunea de coagulare a adeptilor în paginile revistei. Primul număr apărea sub moto-ul: „Crematiunea nu este nici un act religios, nici antireligios, ci o necesitate istorică”. Conform revistei „Flacăra sacră”, în anul 1928 s-au înregistrat 262 de incinerări, iar în anul 1934- 476 de incinerări. În total, în perioada 1928-1934, conform datelor oferite de această publicație, s-ar fi incinerat 2705 persoane. Printre cei incinerati se aflau personalități publice ca criticul literar Garabet Ibrăileanu (+12 martie 1936) sau omul politic Constantin Stere (+26 iunie 1936). În sfârșit, menționăm că profanarea urnelor era un delict prevăzut ca atare în Codul Penal al regelui Carol al II-lea, adoptat în anul 1936 și că în anul 1939 la Crematoriul „Cenușa” au fost arse cadavrele legionarilor bănuți de uciderea primului ministru Armand Călinescu¹³.

Comunismul a preluat această practică a incinerării pentru a-și manifesta și pe această cale, opoziția cu creștinismul și a promova concepția materialistă despre lume și viață. Incinerarea era o provocare la adresa simbolisticii eshatologice tradiționale fiindcă exprima mesajul contra-eschatologic al materialismului triumfător¹⁴. În prima decadă comunistă incinerarea a constituit o modalitate preferată de înmormântare pentru noile elite, dar acest lucru nu a creat un model și nici nu a dus la deschiderea altor crematorii. Liderii comuniști Petru Groza (+ 7 ianuarie 1958), respectiv Gheorghe Gheorghiu Dej (+19 martie 1965) au fost înhumați, primul chiar cu soboare de preoți și cu deservenți de cult din toate denomiunțile. Din contră, Ana Pauker (+3 iunie 1960), lideră a grupării promoscovite din cadrul Partidului

¹¹ Marius ROTAR, „Eternitatea prin cenușă: preludiviu la o cercetare asupra crematoriilor și incinerărilor umane în România, secolele XIX-XXI”, Marius Rotar și Corina Rotar, *Murire și moarte în România secolelor XIX-XX*. Lucrările Conferinței Naționale Alba Iulia, 11-12 oct. 2007, Editura Accent, 2007, p. 153

¹² Hotărârea Sfântului Sinod este redată în articolul „Nu merge cu arderea morților”, *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLVI, nr. 5 (566), mai 1928, p. 479

¹³ M. ROTAR, „Eternitatea prin cenușă: preludiviu la o cercetare asupra crematoriilor și incinerărilor umane în România, secolele XIX-XXI”, p. 163

¹⁴ Zoe PETRE, *Adio, tovarăș scump*, în *Vârsta de bronz*, Editura Persona, 200, p. 16

Comunist Român și prima femeie ministru de externe din lume (1947-1952), după ce a fost îndepărtată de la conducerea Partidului și a murit în anonim în 1960, a fost incinerată. Cumnata ei, Edmea Pauker, a preferat de asemenea incinerarea, iar cenușa a fost vărsată în râul Argeș¹⁵.

Probleme economice care au afectat societatea românească în ultimii ani ai regimului Ceaușescu au influențat și problematica incinerării. Este vorba de criza gazului care făcea ca operațiunea incinerării să fie dificil de încheiat. Uneori, rudele luau cadavrul ars incomplet și îl înmormântau în cele din urmă. În 1989 au fost incinerate în secret la București cadavrele a 40 de persoane ucise la Timișoara în timpul evenimentelor din decembrie. În 1993, a fost deschis al doilea crematoriu numit „Vitan Bârzești”. Acesta a funcționat în paralel cu „Cenușa”, până când acest crematoriu din urmă a fost închis pentru reparații în anul 2003. În prezent Crematoriul „Vitan Bârzești” este singurul crematoriu care funcțional din România.

Biserica Ortodoxă Română și incinerarea

Apariția Societății „Cenușa” în anul 1923¹⁶ și mai ales prima incinerare din 1928 a generat o vie polemică în presa bisericească. Teologii au văzut în această practică o atitudine anti-creștină și au subliniat implicațiile dogmatice și liturgice pe care le presupune această inovație¹⁷. În fiecare număr al revistei „Glasul monahilor” (publicație editată de Ieromonahul Dionisie Lungu care lua atitudine față de toate problemele vremii și avea un mare impact în rândul credincioșilor,) au fost publicate articole virulente împotriva incinerării. Se denunța reapariția păgânismului, a „slujitorilor lui Baal”, atacul îndreptat împotriva credinței creștine și

¹⁵ Constantin BRĂTESCU, *Ce-a fost să fie!*, Editura Humanitas, 2003, p. 354 (Constantin Brătescu este ginerele Anei Pauker)

¹⁶ Pr. Constantin COMAN, „Să ardem trupurile sau să le dăm pământului?”, *Biserica Ortodoxă Română* nr. 6(1924), p. 341-342: „Nu vrem să mai avem la cap, după vechiul obicei, o cruce, semnul biruinței morții, nu vrem să mai avem la cap o candelă, semnul nemuririi, care să-i mângâie pe cei vii că nu am murit, ci dormim”; Pr. C. GRIGOROVSKI, „Câteva cuvinte despre arderea trupurilor morților”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 12 (1924), p. 707-709: “Din punct de vedere creștinesc, înmormântarea în pământ este numai închipuirea vremelnicei adormiri a răposatului, pentru care mormântul în pământ este firescul loc de odihnă. Nu fără temei, Biserica numește pe cel răposat adormit, căci credința în Hristos ne învață că starea noastră în pământ este numai vis, somn, până la bucurioasa dimineață a Învierii. În cazul introducerii la noi a ritualului arderii corpurilor, ar trebui să refacem rânduiala Bisericii de la prohod și înmormântare, iar acest lucru este cu totul de nedorit” Vezi și Pr. Nicolae COTOS, „Încenușarea și înmormântarea”, *Candela*, nr. 8-10/ 1925, p. 409-416. Idem, „Încenușarea și înmormântarea”, *Candela*, nr. 1-2 (1925), p. 49-124 (p. 56-57). Idem, „Încenușarea și înmormântarea”, *Candela*, nr. 3-7/ 1925, p. 114-124 (Arată motivele pentru care arderea morților nu se face în public, iar cei de aproape ai defunctului nu sunt admiși să privească oribilul proces de ardere. Căci cadavrele, sub influența temperaturii, „se mișcă, sar în sus, se schimonosesc, slujindu-se îngrozitor”)

¹⁷ A se vedea: Arhim. SCRIBAN, „Morții la foc, iar vii în știrea Domnului”, *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLVI, nr. 1 (562), ianuarie 1928, p. 89; *Câteva cuvinte despre arderea trupurilor morților*, Idem, p. 707; Pr. Gh. VERȘESCU, „Dușmanii religiei creștine”, *Biserica Ortodoxă Română*, anul XLVI, nr. 5 (566), ianuarie 1928, p. 417-418 (se referă la despre „crematuriști” și arată că incinerarea este „o barbarie”); Arhim. SCRIBAN, „În vremea crematoriului”, *Ibidem*, p. 478

a tradiției poporului român și nu în ultimul rând ipocrizia autorităților locale care nu se arătau la fel de preocupate de problema gunoaielor, sau a drumurilor¹⁸.

Din inițiativa Pr. Marin Ionescu de la Biserica Cuibul cu Barză, unul din cei mai importanți colaboratori ai revistei „Glasul Monahilor”, s-a constituit o asociație creștină, numită „Țarina olarului” care urma să se ocupe de îngroparea oamenilor săraci pentru ca aceștia să nu ajungă la crematoriu. Preotul Ionescu s-a aflat la Crematoriul „Cenușa” cu ocazia primei incinerări, protestând alături de 20 de preoți și 50 de studenți teologi¹⁹. Este important de menționat că Pr. Marin Ionescu a fost dat în judecată de adepții incinerării pentru calomnie și atac la persoană și că procesele care s-au derulat în cursul anului 1928 au polarizat cele două tabere, respectiv susținătorii și adversarii incinerării. În paginile revistei „Glasul Monahilor” se arată că procesul nu este îndreptat de fapt împotriva unui om, ci împotriva Bisericii Ortodoxe înseși²⁰.

De partea cealaltă, revista „Flacăra sacră” se străduia să arate că incinerarea nu este act religios, ci, alături de înhumare, este un alt mijloc, mai științific, pentru îndepărtarea organismului mort. Toate anunțurile mortuare au o formulare standard în paginile acestei reviste: „Societatea „Cenușa” anunță încetarea din viață a membrului său (numele). Solemnitatea incinerării și oficierea slujbei religioase ortodoxe a avut loc în capela..., la data de....De remarcat faptul că se menționează slujba religioasă și că în paginile revistei sunt mai multe fotografii de la înmormântarea unei persoane incinerate, în care apar și preoții, fără să știm care era situația lor canonică.

Biserica Ortodoxă nu are un canon expres care să interzică practica incinerării. În Biserica Ortodoxă Română există o singură hotărâre referitoare la această problemă, și anume cea menționată, din 1928, reconfirmată de Sfântul Sinod în 1933²¹. Din 1933 Sfântul Sinod nu a revenit asupra acestei hotărâri, așa, încât ea exprimă până astăzi punctul de vedere oficial al Bisericii Ortodoxe Române. Așadar, nu se săvârșește nici Slujba Înmormântării și nici slujbele de la soroacele de pomenire a celor morți, rânduite de Biserică, celor care se

¹⁸ A se vedea de exemplu următoarele articole din revista *Glasul Monahilor*: Pr. Marin IONESCU, „Ardă-i focul să-i ardă!” (9 octombrie 1927): „Păgânismul reapare și se ridică ca un monstru în mijlocul și sub masca unui modernism stăpânit de falsificări apocaliptice””; Idem, „Istoria și osemintele” (16 octombrie 1927): „Istoria noastră nu e o istorie de cenușă, ci de leșuri și oase””; Arhim. Iuliu SCRIBAN, *Arderea morților* (13 nov. 1927); *Crematorii sau scamatorii* (22 ianuarie 1928); Pr. Marin IONESCU, *Destul* (29 ianuarie 1928) unde propune înființarea unei societăți creștine care să se ocupe cu îngroparea oamenilor săraci, astfel încât aceștia să nu ajungă la crematoriu;

¹⁹ Pr. Marin Ionescu, „Primul cadavru încenușat”, *Glasul Monahilor*, nr. 115, 5 febr. 1928, f. 2

²⁰ Vezi prima pagină a ediției din 26 februarie a revistei *Glasul Monahilor* care titra cu litere mari: „Creștini!” Luați parte la procesul Bisericii cu Crematoriul care va avea loc la 9 martie la Curtea cu Juri!”. Potrivit informațiilor cuprinse în revista *Glasul Monahilor*, la termenele respective a fost nevoie de intervenția jandarmeriei din cauza mulții adunate pentru a-l susține pe preotul Ionescu (vezi articolul „Biserica și crematoriul” din 6 mai 1928)

²¹ În ordinul din 18 septembrie 1933, dat în urma unui caz de abatere de la hotărâre, s-a făcut precizarea că „pentru orice abatere de la hotărârea luată de Sfântul Sinod, în respectul doctrinei și practicii Sfintei noastre Biserici Creștine Ortodoxe, preoții vor fi opriți de la toată lucrarea preoțească și trimiși în judecata Consistoriului Spiritual Eparhial, spre aspră sancționare”. Vezi revista *Apostolul*, „Curierul Arhiepiscopiei Române” din București, nr. 6/ 15 martie, 1933, anul X, p. 73.

incinerează. În realitate, așa cum arăta Pr. Prof. Neculae Necula, „preoți caterisiți sau depuși din treaptă săvârșesc slujba înmormântării în însăși incinta crematorului, fără știrea și controlul autorităților bisericești și civile”²². Alteori, preoții sunt puși în situația să săvârșescă parastasul de la Biserică pentru cel decedat și uneori chiar slujba de pomenire la mormânt, în cazul în care urna este îngropată (în pomelnicele pe care le dă familia la Biserică apare doar numele persoanei, nu și faptul că a fost incinerată)

Atitudinea Bisericii Ortodoxe Române tinde să se nuanțeze în cazul comunităților românești din diaspora unde alegerea incinerării este mult mai frecventă decât în România. În anul 2005, Mitropolia Europei Centrale și Occidentale hotărâ ca, în cazul în care preoții vor întâlni familii care insistă totuși pentru incinerarea trupurilor celor răposați, slujba înmormântării se va face numai înainte de incinerare. În cazul în care cineva, din neștiință sau din alte motive, îl va informa pe preot despre decesul unei persoane abia după ce trupul celui răposat a fost incinerat, nu se va mai săvârși Slujba Înmormântării, ci doar aceea a Parastasului, cu citirea Apostolului și Evangheliei”²³.

Incinerarea nu contrazice fățiș dogma despre învierea morților. Puterea lui Dumnezeu este aceeași și față de țărână și față de cenușă. De aceea, îngroparea nu a făcut și nu face parte din dogmele Bisericii și nici nu poate fi socotită ca piatră de temelie pentru învierea morților, căci Dumnezeu care L-a sculat din morți pe Fiul Său și pe noi ne va scula cu puterea Sa. (I Cor. VI, 14). Arderea însă nu poate fi simbolul învierii, căci ce se arde nu mai încolțește, nu mai poate răsări. Dar ce se îngroapă, răsare (Ioan XII, 24). Mântuitorul Iisus Hristos a spus că la judecata viitoare cei din mormânt vor auzi glasul Lui și vor învia (Ioan V, 28).

Biserica Ortodoxă se opune acestei practici din motive biblice, teologice, liturgice, în general prin întreaga ei tradiție. Arderea nu este oprită în Vechiul Testament, dar era socotită numai ca o pedeapsă pentru adulter, sau pentru alte păcate, în timp ce neîngroparea era socotită o mare pedeapsă ce se aplica pentru călcătorii de lege. Găsim două locuri unde se spune că s-au ars trupurile morților: cartea întâi a Regilor (XXXI, 12) și cartea proorocului Amos (II,1), dar acestea nu constituie dovezi ca arderea era practică pe scară largă. Incinerarea nu este nici măcar menționată în Noul Testament. Mântuitorul a fost îngropat, la fel și Sfinții Apostolii, iar ucenicii s-au îngrijit de înmormântarea Sfinților Apostoli. Ulterior, moaștele martirilor au fost păstrate cu grijă, iar mormintele martirilor au devenit temelii de locașuri de rugăciune încă de timpuriu.

Biserica Ortodoxă învață că ființa umană este trup și suflet și amândouă au vocația Împărăției lui Dumnezeu. Trupul nu este o temniță, un loc de exil pentru sufletul nemuritor, dar păcătos, ci este „templu al Duhului Sfânt” (I Cor. VI, 19-20). De aceea Biserica nu poate fi de acord cu adepții incinerării care susțin că „sufletul este nemuritor, iar trupul doar ceva trecător, care prin moarte devine un rest inutil și dizgrațios de viață” (Site-ul Asociației Cremaționiste Amurg). Astfel, incinerarea este una din practicile omului post-modern, prin care își exprimă indiferentismul religios și viziunea lui utilitarist-consumistă asupra vieții. Trupul nu mai este privit o parte constitutivă a persoanei umane, care, trup și suflet va intra în

²² Pr. prof. dr. Neculae NECULA, *Este permis să se săvârșescă slujba înmormântării și a soracelor de pomenire celor care se incinerează?*, în *Tradiție și înnoire liturgică*, Galați, 1996

²³ Decizii mitropolitane Data: 01.08.2005 <http://www.cbrom.de/de/node/54>

Împărăția lui Dumnezeu, ci un ambalaj al sufletului, un obiect incomod, de care familia vrea să se debaraseze cât mai repede²⁴.

Scriitorul Cezar Petrescu argumenta foarte frumos în 1928 că „incinerarea este teama de pământ, de întoarcere a materiei în materie, orgolioasă încăpățănare de a nu urma calea legilor firii. De fapt, apologia nihilismului. Sunt de plâns acești bieți oameni care în deznădejdea lor lipsită de orice credință, au ajuns la negarea morții, care este înseși negarea vieții”²⁵.

Concluzii

Componenta creștină în funeralii nu s-a pierdut în timpul perioadei comuniste. Regimul ateu a împins religia din sfera publică în cea privată, dar nu a reușit să schimbe atitudinea față de moarte și practica funeraliilor. Anunțurile de deces de după 1990 ne arată că traversăm un proces de tranziție de la anunțurile din perioada comunistă (obligatoriu fără referințe creștine, chiar dacă familia era creștină) la anunțuri care încearcă să recupereze formulările creștine. Acest proces este încă în desfășurare și anunțurile pe care le-am parcurs arată că formulările creștine explicite încep să-și facă loc alături de cele neutre sau agnostice.

Incinerarea nu a constituit o alternativă pentru înhumare nici în perioada comunistă și nici astăzi. Una din explicații se referă la rădăcinile rurale ale societății românești, la faptul că există un sistem al morții tradițional românesc și, în cadrul acestui sistem, incinerarea este un subiect scandalos. Trebuie să adăugăm faptul că, în anumite cazuri, familia înmormântează urna și chiar solicită săvârșirea serviciului religios precum și pomenirea celui decedat la soroacele cuvenite. Propaganda în favoarea incinerării este foarte activă în România, la întreținerea ei contribuind foarte mult și neîngrijirea cimitirelor, precum și superficialitatea cu care uneori se face înmormântarea (o slujba prescurtată, fără predică, fără solemnitatea cuvenită). Cu toate acestea, așa cum am văzut, frecvența incinerării este extrem de redusă.

În general, se poate spune că în societatea românească are loc o schimbare a atitudinii față de moarte, vizibilă îndeosebi în mediul urban. Omul contemporan tinde să se elibereze de gândul de moarte, să acopere realitatea ei, să nu fie tulburat de gândul ei²⁶. Problema morții în sine și a vieții după moarte bulversează concepții consumiste potrivit cărora totul e aici și acum. Moartea și înmormântările încep să fie gestionate de firme specializate, iar trecerea pe la biserică are un aspect formal, de îndeplinire a unei tradiții.

²⁴ „Acolo unde trupul mort este considerat rămășiță pământească cinstită a existenței umane, este firesc ca acesta să se cinstească....Acolo unde trupul omenesc este tratat ca un hoit macabru, este firesc să se urmărească dispariția lui. În acest caz, nu se disting simboluri, ci obiecte naturale cu valoare utilitaristă sau financiară” (Georgios MANTZARIDIS, *Morala creștină. Omul și Dumnezeu, omul și semenul. Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, Editura bizantină, București, 2006, p. 522 (vezi întreg subcapitolul „Arderea morților” p. 521- 525).

²⁵ Cezar PETRESCU, „Cenușă și mormânt”, *Glasul Monahilor* nr. 117, 19 februarie 1928

²⁶ Preot Prof. Dr. Dumitru STĂNILAOE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 148. Vezi și considerațiile Părintelui Stăniloae în introducerea la lucrarea *Viața repausașilor noștri și viața noastră după moarte*, de PĂRINTELE MITROFAN, Traducere din limba franceză de Mitropolitul Iosif, prefață de Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILAOE, 2 vol., Editura Anastasia, 2003, p. 6.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Biblia sau Sfânta Scriptură, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Molitifelnic, Cuprinzând slujbe, rânduiești, rugăciuni săvârșite de preot la diferite trebuințe din viața creștinilor. Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte TEOCTIST, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006

A. Literatură Teologică

ANANIA I.P.S Bartolomeu, „Expresia „trecerea în neființă” folosită de jurnaliști- o sechelă a limbajului comunist”, HotNews.ro, Miercuri, 31 martie 2010 (<http://www.hotnews.ro/stiri-esential-7086615-ips-bartolomeu-expresia-trecerea-nefiinta-folosita-jurnalisti-sechela-limbajului-comunist.htm>)

BOTOȘĂNEANUL, Calinic, *Tanatologie și nemurire*, Editura Cantes, 1999

COMAN, Pr. Constantin „Să ardem trupurile sau să le dăm pământului?”, *Biserica Ortodoxă Română* nr. 6(1924), p. 341-342

COSTEA, Pr. Traian, „Creștinismul și arderea morților”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1/1932, p. 136-138

COTOS, Pr. Nicolae, „Încenușarea și înmormântarea”, *Candela*, nr. 1-2 (1925), p. 49-124

COTOS, Pr. Nicolae, „Încenușarea și înmormântarea”, *Candela*, nr. 8-10/ 1925, p. 409-416

COTOS, Pr. Nicolae, „Încenușarea și înmormântarea”, *Candela*, nr. 3-7/ 1925, p. 114-124

FLOCA, Arhim. prof. dr. Ioan, *Drept Canonic Ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990

GAVRIIL, Arhim. Stoica, „Despre trecerea în neființă”, *Lumea credinței*, an. II, nr. 9 (14)

GRIGOROVSKI, Pr. C., „Câteva cuvinte despre arderea trupurilor morților”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 12 (1924), p. 707-709

IONESCU, Pr. Marin, „Ardă-i focul să-i ardă!”, *Glasul Monahilor*, 9 octombrie 1927

IONESCU, Pr. Marin, „Istoria și osemintele” *Glasul Monahilor*, 16 octombrie 1927

IONESCU, Pr. Marin, Primul cadavru încenușat”, *Glasul Monahilor*, 5 febr. 1928,

LEMENI, Conf.dr. Adrian, *Adevăr și comuniune*, Editura Basilica, București 2011

MANTZARIDIS, Georgios, *Morala creștină. Omul și Dumnezeu, omul și semenul. Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, Editura bizantină, București, 2006

NECULA, Pr. prof. dr. Nicolae, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996

PETRESCU, Cezar „Cenușă și mormânt”, *Glasul Monahilor* nr. 117, 19 februarie 1928

POPESCU-MĂLĂIEȘTI, Pr. prof. ec. I., *Ardem sau îngropăm morții?*, Ed. „România Mare”, Belvedere 12 f.a. (43 p.)

PREPELICEAN, Pr. Prof. Vladimir, *Incinerarea morților și teologia ortodoxă*, „Studii Teologice” nr. 7-8 (1962), p. 414-428

SCRIBAN Arhim. Iuliu, „Morții la foc, iar vii în știrea Domnului”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 1 (562), ianuarie 1928, p. 89

SCRIBAN, Arhim Iuliu, „În vremea crematoriului”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 5 (566), ianuarie 1928, p. 478

SCRIBAN, Arhim. Iuliu, „Asta ne mai trebuia...arderea de morți și la lași”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr.9/1928, p.860

SCRIBAN, Arhim. Iuliu, „Mișcare împotriva arderii morților”, *Biserica Ortodoxă Română* nr.2/1924, p.111

SCRIBAN, Arhim. Iuliu, „Nu merge cu arderea morților”, *Biserica Ortodoxă Română*, nr.5/1928, p.479

SCRIBAN, Arhim. Iuliu, „Păcatul arderii morților”, *Biserica Ortodoxă Română* nr. 1-2 (1936), p. 42-51

- STĂNILOAE, Preot prof. dr. Dumitru *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997
- VERȘESCU, Pr. Gh., *Dușmanii Religiei Creștine*, (litera e, „Crematuristii”), *Biserica Ortodoxă Română* nr.5/1928, p. 417-418
- VERȘESCU, Pr. Gh., *Dușmanii Religiei Creștine*, (partea a II-a), *Biserica Ortodoxă Română* nr.5/1928, p. 528-532

B. Literatură Laică

- CIOROIANU, dr. Adrian, „Primul Secretar a murit, trăiască Primul Secretar! Moartea și succesiunea în lumea comunistă: câteva repere metodologice”, *Dosarele Istoriei*, nr. 4 (20), 1998, p. 26-30
- MATEESCU, Gabriel, „Un holocaust de fiecare zi”, pe site-ul Crestin Ortodox.ro, publicat și în *Lumea Credinței*, an I, nr. 4, <http://www.crestinortodox.ro/reportaj/un-holocaust-fiecare-72283.html>
- GRANCEA, Mihaela (ed.), *Discursuri despre moarte în Transilvania, sec. XVI-XX*, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2006
- GRANCEA, Mihaela (ed.), *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI-XX*, Casa Cărții de Știință, 2005
- GRANCEA, Mihaela *Reprezentări ale morții în România epocii comuniste*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007
- GRANCEA, Mihaela, (coord.), *Death and Society: transdisciplinary studies*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2009
- GRANCEA Mihaela, „L'Építaphie de Săpânța et la célébration de la vie” în *Death and Society: transdisciplinary studies*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2009, p. 214-246
- LEMNY, Ștefan, *Sensibilitate și istorie în secolul al XVIII-lea*, București, 1990
- MOLDOVAN, Luiza, „Șezătoarea morților”, în *Jurnalul Național* din 29 ianuarie 2008, <http://www.jurnalul.ro/special/special/sezatoarea-mortilor-print-115405.html>
- PĂVĂLAȘCU, Marian, „Românii care aleg focul în locul gropii”, „Evenimentul zilei”, 13 octombrie 2011, <http://www.evz.ro/detalii/stiri/romanii-care-aleg-focul-in-locul-gropii-949492.html>
- PETRE, Zoe, *Adio scump tovarăș, în Vârsta de bronz*, Ed. Persona, 2000, p. 15-26
- ROTAR, Marius, „Eternitatea prin cenușă: preludiv la o cercetare asupra crematoriilor și incinerărilor umane în România, secolele XIX-XXI”, Marius Rotar, Corina Rotar (ed), *Murire și moarte în România secolelor XIX-XX*. Lucrările Conferinței Naționale Alba Iulia, 11-12 oct. 2007 Editura Accent, 2007, p. 143- 171
- ROTAR, Marius, Marina Sozzi (editors), *Proceedings of the Dying and Death in 18th-21st Centuries Europe International Conference* : Alba-Iulia, Romania, 5-7 of September 2008, Cluj-Napoca 2009 (Conferință organizată de AMURG)
- ROTAR, Marius, *Eternitatea prin cenușă. O istorie a crematoriilor și incinerărilor umane în România secolelor XIX-XXI*, cu prefață de Peter Jupp, Iași, Institutul European, 2011 (Editată cu sprijinul financiar al *Cremation Society of Great Britain* și a AMURG)
- URBAN, Iulian, Senator de Ilfov, Președintele Asociației de Asistență pentru Consumatori, „UE interzice romanilor sa își plângă morții acasă!” <http://www.urbaniulian.ro/2009/11/20/ue-interzice-romanilor-sa-isi-planga-mortii-acasa/>
- VIȚANU, Nicolae, *Antropologie și tanatologie*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1999
- VLASCEANU, Gabriela, „Normele UE ne obligă să ducem mortul la capelă”, în *Curentul* din (începând cu 1 ianuarie 2007, mortul nu mai poate fi ținut și jelit în casă, ci la capelă) <http://www.curentul.ro/2009/index.php/2009112037114/Social/Norme-UE-ne-obliga-sa-ducem-mortul-la-capela.html>
- ZILISTEANU, Ion Radu, *Mafia din comerțul cu moartea*, în *Cotidianul* din 18 octombrie 2011 <http://www.cotidianul.ro/mafia-din-comertul-cu-moartea-116808/>

CÂTEVA ARGUMENTE ÎN FAVOAREA ETIMOLOGIȘTILOR ROMÂNI TRANSILVANI

ANA BACIU*

ABSTRACT. Some Arguments Concerning the Transylvanian Romanians Etymologists. Specialists who have dealt with spelling (orthographic) standardization of a certain language turned to etymology to be able to reconstruct the road from the shape of a particular word to the usual form of it. An argument in this sense is the study of the evolution of English, Italian and French standard language. Applying the etymologist principle, the language specialists who have discussed the fundamentals of these language issues followed, wherever possible, the reconstruction of ancestral forms, primary form of the basic Element of a word, or linguistic element, shape and meaning changes, and identification of related elements in other languages, or transition of words or linguistic elements from one language to another. The same was true for Romanian language, Transylvanian etymologists having the great merit to present Romanian language being of Latin extraction and demonstrate that Romanian is a Romance language.

Keywords: *orthography (spelling), etymology, basic form, usual form, linguistic elements, Romance language*

Dacă, în Biserică, îi cinstim pe Sfinții Părinți, ar fi firesc, să le aducem recunoștință acelor savanți-martiri ai limbilor naționale, care, prin efortul lor intelectual, neprecupețit, ne-au pus la îndemână instrumentul mirific al comunicării scrise, pentru a da sens inteligibil limbii vorbite, primare, în concertul limbilor europene, pornind chiar de la semnele grafice ale Bibliei.

În întreaga evoluție a limbilor europene, soluția unificării scrierii, în vederea realizării unui alfabet unitar, destinat imaginii grafice a sunetelor limbilor respective, nu a venit „de jos”, de la vorbitorii limbii populare sau dialectale, idiomuri deosebit de variate și de instabile, uneori imposibil de „unificat”, ci a venit „de sus”, grație intervențiilor autorizate ale unor personalități avizate în domeniu.

În mod firesc, specialiștii care s-au ocupat de normarea ortografiei unei anumite limbi au apelat la etimologie, pentru a putea reface drumul de la forma-bază a unui anumit cuvânt, la forma uzuală, cotidiană, a cuvântului respectiv.

Un argument, în acest sens, îl constituie studiul evoluției limbilor literare engleză, italiană și franceză. Aplicând principiul etimologist, oamenii de cultură, care au luat în discuție aspectele fundamentale ale acestor limbi, au urmărit, acolo unde era posibil, reconstruirea formelor ancestrale, forma primară de utilizare a elementelor-bază, ale unui cuvânt sau ale unui element lingvistic, modificările de formă și de sens ale acestora, precum și identificarea unor elemente înrudite, în alte limbi, sau transmiterea unor cuvinte sau elemente lingvistice de la o limbă la alta.

* Lector universitar doctor, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, ana_baciu107@yahoo.com

Astfel, între secolele al XII-lea și al XVI-lea, sub influența profesorilor de la facultățile din Oxford și Cambridge, dialectul englez, vorbit în regiunea Londrei, devine modelul standard pentru limba engleză scrisă și vorbită.

În anul 1476, William Caxton, (*cca. 1415/1422 – †cca. 1492), a introdus tiparul în Anglia, fapt care a contribuit la răspândirea și consacrarea limbii engleze standardizate pe întreg teritoriul Angliei. În anul 1475 tipărește traducerea cărții lui Raoul Le Fèvre, „*The Recuyell of the Histories of Troye*”, prima carte tipărită în limba engleză. În anul 1476, va înființa prima tipografie din Anglia, în incinta Mănăstirii Westminster. Prima carte tipărită la Westminster a fost „*Dictes of Sayengis of the Phylosophres*”, tipărită pe 8 noiembrie 1477. În decursul activității sale, a tipărit peste o sută de cărți. Limba engleză, deosebit de îngrijită, cu un ușor iz popular, în care a redactat aceste cărți, a fost apreciată de regalitatea și nobilimea engleză, drept pentru care folosirea acestui model de limbă a fost impusă „de sus”.

Limba cărților sale a determinat standardizarea acestui model lingvistic și a contribuit la excluderea celorlalte forme dialectale¹. Pe aceeași linie, Richard Pynson introduce limba standard a Cancelariei regale, prin tipăriturile din anii 1491-1492. Mai târziu, multe cuvinte au fost împrumutate direct din latină sau greacă, constituind un vocabular paralel, care a ajuns până în zilele noastre.

În ceea ce privește consacrarea limbii italiene scrise, trebuie remarcată contribuția lui Dante Alighieri, prin lucrarea *De vulgari eloquentia*, un tratat în limba latină medievală, realizat între anii 1303-1305, în care analizează diversele stiluri lingvistice și literare ale dialectelor limbii italiene și în care încearcă să stabilească criterii unitare pentru folosirea limbii italiene scrise. Totodată, prin acest tratat, el pune bazele limbii literare italiene, consacrand dialectul florentin. Studiul lui Dante Alighieri se ocupă de relația dintre latină și vernaculară, încercând să stabilească o serie de reguli de scriere și de pronunțare astfel încât limba autohtonilor să se apropie cât mai mult de frumusețea și noblețea limbii latine clasice: „§2. sed quia unamquamque doctrinam oportet non probare, sed suum aperire subiectum, ut sciatur quid sit super quod illa versatur, dicimus, celeriter actendentes, quod vulgarem locutionem appellamus eam qua infantes assuefiunt ab assistentibus cum primitus distinguere voces incipiunt; vel, quod vulgarem locutionem asserimus quam sine omni regula nutricem imitantes accipiunt.

§3. est et inde alia locutio secundaria nobis, quam romani gramaticam vocaverunt. hanc quidem secundariam greci habent et alii, sed non omnes: ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa.

§4. harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata; tum quia totus orbis ipsa perfruitur, licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa; tum quia naturalis est nobis, cum illa potius artificialis existat.

§5. et de hac nobiliori nostra est intentio pertractare”².

În studiul său pornește de la comparația dintre limba latină a unor texte precum *Herennium*, al unui autor anonim, *De Inventione*, a lui Cicero, și *Ars poetica*, a lui Horatius, și unele manuale de gramatică, destinate poeziei trubadurilor, scrise în limba occitană, precum *Razos de trobar*, a lui Raimon Vidal de Bezaudun, și o amplificare a acestuia, *Vers e Règles de trobar*, a lui Jofre de Foixà. Impunând dialectul florentin ca bază a limbii literare italiene, Dante Alighieri consacră, din perspectivă etimologică, idiomul cel mai reprezentativ.

Limba franceză, de origine romanică, ca și italiana și româna, a fost impusă ca limbă oficială de sorginte etimologică, în administrație și în justiție, prin *Edictul de la Villers-Cotterêts*, din

¹ Cf. *Enciclopedia Enciclopedia Universală Britanică*, vol III, Editura Litera, București, 2010, p.274.

² Dantis Alagherii, *De vulgari eloquentia*, Liber primus, cap.I, § 1-5.

anul 1539, fără „asentimentul poporului”. **Edictul de la Villers Cotterêts** a fost emis în această localitate din apropiere de Soissons, departamentul Aisne, din Picardia, la data de 15 august, din anul 1539, de către regele Francisc I al Franței, edict prin care, pentru a evita interpretările greșite, este interzisă utilizarea, în documentele oficiale regale și în textele referitoare la administrarea judiciară, a oricărui idiom în afară de limba francă. Formată pe un substrat galic și un adstrat franc, limba franceză oficială, a suferit o dezvoltare proprie, direcționată de către grupuri de intelectuali, mai ales de reprezentanții Pléiadelor, sau de către instituții autorizate, precum Academia Franceză.

În ceea ce privește scrierea limbii române, ne simțim obligați să luăm apărarea „etimologiștilor” români transilvăneni, datorită unor argumente puternice, potrivit cărora modalitățile inițiale de scriere a limbii române au urmat modelele latinești și grecești.

Făcând recurs la istorie și vorbind despre modalitatea de scriere a limbii române, în răstimpul secolelor al XII-lea – al XV-lea, putem face referință, cu evidentă circumspecție, la puținele documente în sau despre limba română, redactate cu alfabet grecesc sau latin.

Chiar dacă încercăm, cu inerente dificultăți, să fixăm o anumită perioadă de formare și manifestare a scrisului de pe teritoriul românesc, trebuie să subliniem incontestabila importanță civilizatoare a acestei îndeletniciri pentru evoluția vieții spirituale de pe meleagurile noastre. Printre alte modalități, și cu ajutorul scrierii, localnicii au creat contacte spirituale cu alte popoare, mai ales cu cele din imediata vecinătate din aria centrală și sud-est europeană.

Considerăm că este interesant să ne referim, mai ales, la textele latinești, germane, maghiare și românești dintre anii 1520 și 1703, care au un conținut variat, respectiv, texte religioase, monografii, istorii, glosare și compoziții poetice, care au fost scrise, folosind alfabetul latin și ortografia italiană, poloneză și, mai ales, maghiară.

Subliniem faptul că numai existența unei tradiții a cuvântului românesc, scris cu caractere latine, ar fi putut constitui baza unor afirmații aparținând unor învățați ai popoarelor vecine, referitoare la originea și evoluția poporului român.

Ne permitem să formulăm această aserțiune, pornind de la realitățile consemnate de o serie de funcționari regali, mesageri pontificali sau mari învățați, din secolul al XVI-lea. Astfel, miniaturistul și portretistul Felix Petancic, (*cca 1445- †după 1517), care lucrează în cadrul celebrei bibliotecii „Corviniana”, Nicolaus Olahus, (*1493-†1568), secretar al regelui Ludovic al II-lea și al reginei Maria de Habsburg, primat al Ungariei și regent al coroanei ungare, umanistul ebraizant și cosmograful german Sebastian Münster, Stephan Sieröchsel „Taurinus”, prepozit al Bisericii Catolice de Alba Iulia și vicar general al episcopului Transilvaniei, Francisc Varday și alții, realizează o serie de referințe la originea românilor, pornind de la comparația etimologiilor românești cu cele romanice.

Francesco della Valle, din Padova, (*? – †după 1545), numit, în anul 1530, tezaurar și guvernator al Ungariei, relatează, în anul 1532: „...la lingua loro è poco diversa dalla nostra Italiana ... si dimandano in lingua loro Romei...et se alcuno dimanda se sanno parlare in la lor lingua valacca, dicono a questo in questo modo: Sti Rominest ? Che vol dire: Sai tu Romano ?...”³ Se pare că „Sti Rominest ?” este prima propoziție în limba română transcrisă cu litere latine de un cărturar străin.

De asemenea, trebuie să ținem seama de însemnarea, din anul 1534, „Valachi nunc se Romanos vocant”, aparținând lui Tranquillo Andronico⁴.

În monografia localității Tălmăciu, **De opido Thalmus, Carmen Istoricum**, publicată la Sibiu, în anul 1542, și reeditată în anul 1779, teologul local, Johannes Lebel, afirmă: „Ex Vlachi, Valachi,

³ Claudiu ISOPESCU, *Notizie intorno ai romeni nella letteratura geografica italiana del Cinquecento*, în „Bulletin de la Section Historique”, XVI, 1929, p. 1- 90.

⁴ Endre VERESS, *Fontes rerum transylvanicarum: Erdélyi történelmi források*, în „Történettudományi Intézet”, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1914, p. 204.

Romanenses Italiani, / Quorum reliquae Romanensi lingua utuntur... / Solo Romanos nomine, sine re, repraesentantes. / Ideirco vulgariter Romuini sunt appellati”⁵.

În aceeași ordine de idei, cronicarul polonez Stanislaw Orzechowski, cu numele latinizat, Orichovius, notează, în lucrarea *Annales polonici ab excessu Sigismondi*, în anul 1554: „qui eorum lingua Romini ab Romanis, nostra Walachi, ab Italis appellantur”⁶.

În lucrarea *De situ Transilvaniae, Moldaviae et Transalpiniae*, din anul 1570, marele carturar umanist croat Antonius Verantius, recte Ante Verančić, (*1504-†1578), primat al Bisericii Catolice și diplomat al Coroanei maghiare, cunoscător profund al realităților transilvane, relatează: „...Valacchi, qui se Romanos nominant... Gens quae ear terras (Transsylvania, Moldaviam et Transalpinam) nostra aetate incolit, Valacchi sunt, eaque a Romania ducit originem, tametsi nomine longe alieno...”⁷.

Din aceeași perioadă, 1570-1573, datează o *Carte de cântece*, cunoscută și sub numele de *Fragmentul Todorescu*. Fragmentul, cuprinzând patru file, conține o culegere de imnuri calvine, traduse din maghiară în română, care se cântau în timpul slujbelor religioase.

Cărticica a fost descoperită de către angajatul Muzeului Național din Budapesta, Hiador Sztripszky, la data 7 februarie 1911, într-un anticariat din capitala Ungariei. Cărticica de cântece, împreună cu alte fragmente tipografice, fusese folosită ca material de umplură la legarea volumului *Diodori Siculi scriptoris graeci libri duo de Philippo et de Alexandro. Utrumque latinitate donavit Angelus Cospus Borroniensis, Viennae Pannoniae, 1516*. După descoperire, toate textele au fost achiziționate de către bibliofilul român Iuliu Todorescu, drept pentru care această culegere de cântece este cunoscută și sub denumirea de *Fragmentul Todorescu*. Actualmente, textul este păstrat în Biblioteca Națională Szécheny din Budapesta. Imediat după descoperire, textul a fost editat de Hiador Sztripszky și de filologul român Gheorghe Alexics în volumul *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*, Budapest, 1911. *Fragmentul Todorescu* conține zece cântece religioase traduse din limba maghiară și probabil reprezintă o parte dintr-o carte de cântece calvină tipărită pentru românii care aderaseră la Reformă⁸. După părerea primilor editori ai cărții, textul ar fi un fragment dintr-o culegere de cântece de inspirație calvină. Hiador Sztripszky și Gheorghe Alexics susțin că originalul maghiar îndepărtat al textului românesc este antologia de cântece religioase publicată de Gergely Szegedi, la Debrețin, în anul 1562, din care mai multe imnuri au fost incluse apoi în alte cărți de cântece calvine sau unitariene⁹. Observând, însă, că trei cântece conținute în Fragmentul Todorescu nu apar în culegerea lui Szegedi, dar se regăsesc în alte opere similare, unul într-un gradual tipărit în Oradea în anul 1566 și în cartea de cântece atribuită lui Gönczi György (1592), iar altele două într-o *Carte de cântece* unitariană atribuită (greșit) lui Dávid Ferenc (1607 ediția a doua), Sztripszky și Alexics conclud că această culegere n-ar fi o traducere directă din cartea lui Szegedi, ci un fragment dintr-o antologie alcătuită cu precădere din cântece incluse în cartea episcopului unitarian mai sus menționat¹⁰. Anul imprimării cărții ar trebui plasat între 1570 și 1573. După cei doi cercetători,

⁵ Joannes Lebelius, *De opido Thalmus, Carmen Istoricum*, Cibinii, 1779, p. 11 – 12.

⁶ I. Dlugossus, *Historiae polonicae libri XII*, col 1555.

⁷ Antonius Verantius, *De situ Transsylvaniae, Moldaviae et Transalpiniae*, în *Monumenta Hungariae Historica, Scriptores*; II, Pesta, 1857, p. 120.

⁸ Daniele Pantaleoni, *Observații asupra textelor românești vechi cu alfabet latin (1570 - 1703)*, în revista „Philologica Jassyensia”, An III, Nr. 1, 2007, p. 39-56.

⁹ Cf. Daniele Pantaleoni, este vorba despre a doua ediție a cărții lui Gergely Szegedi, din anul 1569, fiindcă toate exemplarele primei ediții s-au pierdut; cf. Sztripszky-Alexics, *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*, Budapest, 1911, p. 131.

¹⁰ Cf. Daniele Pantaleoni, *art. cit.*

cartea ar fi fost tipărită în imprimăria lui Rudolf Hoffhalter din Oradea, iar autorul ei, un maghiar instruit care vorbea limba română (cu trăsături bănățene), ar putea să fi fost episcopul românilor calvinizați din Ardeal, Pavel Tordași. În studiul lor, Sztripszky și Alexics menționează că, după 1600, cântecele din antologia atribuită lui Pavel Tordași se regăsesc în culegerile de imnuri religioase și psalmi copiate la Hațeg de Sándor Gergely Agyagfalvi (1642) și la Sântămăria Orlea, Geoagiul de Jos, de Joan Viski (1697)¹¹. Cuvintele ortografiate în limba română, urmează modelul cuvintelor latine, element care ne determină să presupunem că autorul s-a ghidat după corespondențele etimologice.

În anul 1574, Pierre Lescalopier, în memorialul *Voyage fait par moy, Pierre Lescalopier l'an 1574 de Venise a Constantinople* (fol.48) notează: „Tout ce pays la Wallachie et Moldavie et la plus part de la Transvanie a esté peuplé des colonie romaines du temps de Traian l'empereur... Ceux du pays se disent vrais successeurs des Romains et nomment leur parler romanechte, c'est-à-dire romain...”¹².

Peregrin prin Principatele Române, Ferrante Capecci, notează, în anul 1575: „Anzi essi si chiamano romanesci, e vogliono molti che erano mandati qui quei che erano dannati a cavar metalli...”¹³.

Interesante observații asupra paralelismului lexical dintre italiană și română face Giovanni Botero, în lucrarea tipărită la Turin (Torino), în anul 1601, intitulată *Relationi Universali*: „I valacchi mostrano di tirare origine dai romani nel loro parlare; perché ritengono la lingua Latina: ma più corrotta, che noi italiani. Chiamano il cavallo, callo; l'acqua, apa; il pane, pa; le legne, lemne; l'occhio, ocell; la donna; mugier; il uino, uin; la casa, casa; l'huomo, huomen...”¹⁴.

Unul dintre primele texte românești, redactat cu litere latine și cu ortografie polonă, este cel transcris de logofatul Luca Stroici pentru o culegere de texte, *Mithridates*, în mai multe limbi, conținând *Rugăciunea Domnească*, și care a apărut la Cracovia, în anul 1594. În studiul *Relațiile dintre lingvistica română și cea europeană*, Helmuth Frisch a demonstrat în mod convingător faptul că includerea limbii române între limbile romanice, în edițiile succesive ale unei asemenea culegeri a contribuit destul de mult la recunoașterea latinității sale. Despre Luca (Lupu) Stroici (* secolul XVI - † secolul XVII) știm că a fost un boier cărturar român, mare logofăt al Moldovei între anii 1580 - 1591 și între ani 1595 - 1610. A studiat în Polonia. A fost primul dregător care a semnat documentele de cancelarie folosind litere latine. A scris un „Tatăl nostru” în limba română cu litere latine, în anul 1593, fapt care l-a determinat pe savantul Bogdan Petriceicu-Hasdeu să-l numească „părintele filologiei latino-române”. Este unul dintre ctitorii Dragomirnei, alături de mitropolitul Anastasie Crimca, Miron Barnovschi și fratele său, vistiernicul Simion Stroici.

În anul 1603, Hyeronimus Megiser publică, la Frankfurt, un *Tatăl nostru* scris în limba română cu caractere latine și ortografie parțial poloneză și parțial maghiară, în cartea *Specimen Quinquaginta diversarum atque inter se differentium linguarum, & dialectorum; videlicet, Oratio Dominica; et quaedam alia ex Sacris literis, totidem linguis expressa*¹⁵. Textul lui Megiser va fi preluat în mai multe culegeri poliglotte cu textul rugăciunii *Tatăl nostru*, începând chiar din secolul al

¹¹ Cf. Daniele Pantaleoni, *art. cit.*

¹² Paul Cernovodeanu, *Studii și materiale de istorie medievală*, IV, 1960, p. 444.

¹³ Maria Holban, *Călători străini despre Țările Române*, București, Editura Științifică, 1970, vol. II, p.158-161.

¹⁴ Claudiu Isopescu, *Notizie intorno ai romeni nella letteratura geografica italiana del Cinquecento*, în „Bulletin de la Section Historique” XVI, 1929, p. 15.

¹⁵ Eugenio Coseriu, *Die rumänische Sprache bei Hieronymus Megiser (1603)*, în „Studii și Cercetări Lingvistice”, XXVI (1975), 5, p. 473-480, respectiv și în limba română în E. Coseriu, *Limba română în fața Occidentului. De la Genebrardus la Hervás. Contribuții la istoria cunoașterii limbii române în Europa occidentală*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994, p. 32-44.

XVII-lea. Dintre aceste reproduceri le amintim pe cele apărute în lucrarea lui John Wilkins, *An Essay Towards a Real Character, and a Philosophical Language*, Londra, 1668, p. 435 și în lucrarea lui Thomas Lüdeken (pseudonimul lui Andreas Müller), *Oratio Orationum SS. Orationis Dominicae versiones praeter Authenticam ferè Centum eaeque longé emendatiùs quàm antehàc, et è probatissimis auctoribus potius quàm prioribus Collectionibus Jamque singulae genuinis Linguae suae characteribus*, publicată la Berlin, în anul 1680. În cartea lui Müller, în realitate, apar două versiuni românești ale *Tatălui nostru*, transcrise cu litere latine: una, la pagina 38, versiune care corespunde, cu câteva diferențe, versiunii lui Megiser, cealaltă, la pagina 58, care reproduce textul lui Stiernhielm din 1671, dar, din greșeală, autorul indică versiunea românească drept „Vallica”, adică velșă¹⁶.

Teologul și cronicarul Martinus Szent-Ivany, (*20.10.1633-†05.03.1708), cancelar al Universității din Nagyszombat și, ulterior, guvernator al Institutului Teologic **Pazmanium**, din Viena, referindu-se la români, menționează: „Valachos... dicunt enim communi modo loquendi: Sie noi sentem Rumeni: etiam nos sumus Romani. Item: Noi sentem di sange Rumena: Nos sumus de sanguine Romano”¹⁷.

Într-un **Liturghier** românesc, de la începutul secolului al XIX-lea, mai identificăm, încă, elemente arhaice ale folosirii alfabetului latin: „Santu esci cu adeveritu, si présantu, si nu este mesura maretiei santiei tale, si dreptu esci intru tóte lucrurile tale. Ca cu dreptate si cu multa silintia adeverita, ne ai adusu tóte. Ca plasmuindu pe omu, si luandu terana d'in pamentu, si cu tipulu teu cinstindulu, Dumnedieule, pusulu ai in raiulu resfaçului, fogaduindu intru padia porunciloru tale, vieati'a ceea fara de mórte si moscenirea bunatãtiloru tale celoru vecinice...”¹⁸.

Deși primele texte redactate, cu slove, de către români, în limba română, sunt **Scrisoarea** boierului Neacșu din Câmpulung, de la anul 1521, și **Palia de la Orăștie**, de la anul 1581, prima informație scrisă, despre folosirea alfabetului latin, în scrierea limbii române, i se datorează lui Dimitrie Cantemir, care, în lucrarea **Descriptio Moldaviae**, din anul 1714, în capitolul **Despre literele moldovenilor**, consemnează: „Înainte de Conciliul de la Florența, după exemplul celorlalte neamuri, ale căror limbi provin din vorbirea romanilor, moldovenii se foloseau de caractere latine. Dar, după ce, la acel sinod, mitropolitul Moldovei a trecut în tabăra papistașilor, după cum am spus mai sus, urmașul acestuia, diaconul lui Marcu al Efusului, bulgar de neam, pe nume Teoclist, ca să stârpească și mai mult orice sămânță papistășească din biserica moldovenească și ca să ia tinerilor puțința de a citi sofismele papistașilor, a sfătuit pe Alexandru cel Bun ca nu numai să izgonească din țara lui pe oamenii care gândeau altfel, în privința celor sfinte, dar și litere latine să le înlocuiască cu cele slavone; prin acest zel exagerat și nelalocul lui, el a fost inițiatorul acestei barbarii care stăpânește acum Moldova”¹⁹.

Din acest moment, scrierea limbii române, din Moldova și Țara Românească s-a dezvoltat în aria culturii răsăritene, pe temelile tradiției bizantine, difuzată la noi prin intermediul limbilor slavonă și greacă, excepție făcând Transilvania, provincie în care limba latină a continuat să fie cultivată.

¹⁶ Cf. Daniele Pantaleoni, *art. cit.* și E. Coseriu, *op. cit.*

¹⁷ Martinus Szent-Ivany, *Dissertatio Paralimpomenica rerum memorabilium Hungariae, Tyrnaviae, 1699*, p. 39.

¹⁸ *Liturghieru românescu*, Blaj

¹⁹ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*. Traducere după original latin de Gheorghe Guțu, București, 1973, p. 371. Se pot pune în valoare și comentariile lui Emil Vîrtosu, *Paleografia româno-chirilică*, București, 1968, p. 22-29 și ale lui Ion Gheție, *Trei locuri controversate din „Descrierea Moldovei” a lui Dimitrie Cantemir*, în „Studii și cercetări lingvistice”, XXXVII, 1976, nr. 5, p. 519-521.

Definită de către Aristotel drept „știința care învață a scrie și a cunoaște cele citite”, știința gramaticii s-a răspândit în Europa medievală prin gramaticile latine *Ars maior* și *Ars minor* ale lui Aelius Donatus, din secolul al IV-lea, prin tratatul *Institutiones grammaticae* al lui Priscianus, din secolul al VI-lea, precum și prin lucrările *Doctrinale*, a lui Alexander de Villa Dei, din secolul al XI-lea și *Graecismus*, a lui Eberhard Bethuniensis, de la începutul secolului al XIII-lea, scrise sub formă de versuri, sau prin *Gramatica de la Port-Royal*, din secolul al XVII-lea.

Lucrările inițiale, fundamentale, de gramatică au avut, dacă nu un capitol referitor la ortografia limbilor clasice, greacă și latină, cel puțin un paragraf tratând acest subiect.

Conștienți și preocupați de originea latină a limbii române, inclusiv a scrierii acesteia cu alfabet latin, reprezentanții Școlii Ardelene au afirmat și au demonstrat, cu numeroase argumente de necontestat, că gramatica latină și sistemul de scriere al limbii latine se pot constitui într-un eficient îndreptar, care să le ofere eficiente și pertinente soluții în încercarea lor de a stabili regulile ortografice și gramaticale ale limbii române.

În ciuda tuturor acuzelor care li se aduc etimologiștilor români transilvani, trebuie reținut faptul că, în eforturile de trecere de la sciirea limbii române cu slove la scrierea cu litere, învățații noștri nu au procedat mecanic, ci selectiv, dovadă că aceștia intuiseră că limba română va mai fi fost scrisă, „illo tempore”, cu alfabet latin sau grecesc, dovadă că au fost preocupați, în permanență, de redarea cât mai exactă, în scris, a sunetelor și a cuvintelor primare ale limbii române.

Referindu-ne la începuturile disputelor învățaților români pe teme ortografice, se cuvine să amintim punctul de vedere al călugărului maramureșean Vasile Gergely de Csokotis, exprimat în prefața lucrării *Omulu de lume*, apărută la Viena, în anul 1819, care reprezintă punctul de vedere etimologist, atunci când este vorba de cuvintele-rădăcină, provenite din latină: „să ia înainte literele acele ce se apropie de a însemnare rădăcina cuvântului de limba latinească” (p.4), și care face o primă concesie fonetismului, atunci când este vorba de derivate, a căror notare impune un sistem special de semne, cum ar fi cazul literelor *ă* și *â*, care pornesc de la litera *a*, acesteia adăugându-i-se „un acoperiș mic, îndoit în forma unui triunghiuit sau cu o jumătate de covrig au cercel desverigat...” (p.5).

Reprezentanți cu valoare de efigie ai iluminismului românesc transilvan, Samuil Micu și Gheorghe Șincai sunt promotorii unei profunde și fecunde reforme a culturii și spiritualității românești, cu urmări dintre cele mai spectaculoase pe parcursul a mai bine de două sute de ani, reforme care au permis intelectualilor români din Transilvania să sincronizeze cultura română cu cea europeană. Edificați, din punct de vedere teoretic și practic, asupra faptului că inițiativa de ameliorare și de perfecționare a limbii române este deosebit de dificilă, în condițiile inexistenței unui instrument normativ, adecvat acestei limbi, ei încearcă realizarea acestuia, întocmind, după modelul gramaticii limbii latine, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, prima gramatică românească tipărită, redactată în limba latină, în anul 1780.

În mod paradoxal, primul document important, care consemnează o inițiativă fermă în direcția reintroducerii alfabetului latin în scrierea limbii române nu este *Elementa...*, ci o carte de uz bisericesc, realizată din inițiativa lui Samuil Micu, *Carte de rogacioni pentru evlavia homului chrestin, In Vienna typărită la Joseph Nob. De Kurbek. Annu'1 Incarnatii Domnului MDCCCLXXIX*, la sfârșitul căreia se oferă regulile de folosire a alfabetului latin, preluat integral.

Trebuie să subliniem faptul că aceste lucrări sunt și urmarea unor evenimente dramatice din spiritualitatea generală românească, determinate de participarea prelaților români din Moldova la Conciliul de la Ferrara-Florența, din anul 1439. Mitropolit al Moldovei, între anii 1437 – 1447, Preasfințitul Damian, împreună cu vicarul său Constantin, a participat la acest Conciliu și a semnat documentele elaborate în cadrul acestuia, Damian devenind primul ierarh din Țările Române care

s-a unit cu Biserica Romei. Întorcându-se la Suceava, a rămas, până la moarte, în comuniune cu Scaunul Apostolic al Romei. Urmașul său în scaunul mitropolitan, Ioachim, a fost, de asemenea, un mitropolit unit cu Roma, dar a fost alungat din Moldova de către adversarii împăcării cu Biserica Romei, în frunte cu mitropolitul Teoctist, care s-a bucurat de sprijinul autorităților politice.

Pentru perioada în care Samuil Micu-Clain și Gheorghe Șincai au abordat această inițiativă, de a realiza o gramatică românească în limba latină, principalul argument îl oferea referința lui Dimitrie Cantemir, potrivit căreia, Teoctist, Mitropolitul Moldovei, numit de Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol, a hotărât, împreună cu domnitorul Moldovei, scoaterea literelor latine din cultura, biserica și statul Moldovei și introducerea slovelor chirilice și a limbii slavone, ca limbă oficială.

Pe de altă parte, inițiativa lui Samuil Micu-Clain de a reintroduce, în scrisul românesc, literele latine are loc în condițiile în care o parte din Biserica română din Transilvania se reîntorsese la ritul romano-catolic și, în acest context, cel puțin o parte a literaturii religioase, era firesc să revină la alfabetul latin și la limba latină.

Deși evenimentul uniației, produs, inițial, la nivelul unei părți a Bisericii Ortodoxe românești din Transilvania, este deosebit de controversat, trebuie să subliniem că preluarea alfabetului latin, pentru scrierea limbii române, nu s-a făcut mecanic, ci în condițiile în care se propun mai multe variante ale sistemelor ortografice, unele mai apropiate iar altele mai îndepărtate de ortografia limbii latine, majoritatea reformatorilor ținând seama de specificul fonologic al limbii române, urmărind redarea corectă, în scris, a pronunției din limba română.

Recomandările pe care le face Samuil Micu, privind adoptarea alfabetului latin pentru scrierea limbii române, deși pornesc de la principii etimologice, și, deși reprezintă prima expresie a latinismului filologic românesc transilvănean, au în vedere specificul limbii române, țin seama de posibilitatea reproducerii grafice a fonemelor acesteia și de elementele care o deosebesc de limba latină.

Inițiativa celor doi iluminiști români transilvăneni, concretizată în *Elementa...* avea multiple finalități, începând cu cea din domeniul istoriei limbii, pentru a demonstra latinitatea limbii române, continuând cu cea normativă, care își propunea drept scop identificarea regulilor care stau la baza organizării acesteia, cu cea ortografică, orientată spre adoptarea alfabetului latin în scriere, cu cea didactică, urmărind facilitarea însușirii corecte a limbii, cu cea estetică, propunându-și ameliorarea și unificarea formelor limbii literare, și terminând cu cea propagandistică, vizând atenționarea lingviștilor, filologilor și istoricilor străini asupra latinității limbii române și asupra romanității poporului român.

Intenția lor reformatoare este menționată, expres, de către Gheorghe Șincai, în precuvântarea citată, unde se fac referințe la inițiativele domnitorilor români de adoptare a slavonei, ca limbă oficială, pentru a evita catolicizarea, la efectele pernicioase ale slavonismului asupra latinității limbii și la necesitatea reînțoarcerii la ortografia cu litere latine, subliniind că acțiunea lor urmărește să aducă vindecare stricăciunilor provocate, folosindu-se de prilejul oferit de a înființa școli românești, după modelul celor germane și austriece, din mila preaauguștilor împărați.

Se cuvine să facem aici sublinierea, pentru a destrăma o idee preconcepută, acceptată de cea mai mare parte a specialiștilor români în domeniu, că respectivii iluminiști, constatând că limba română este o formă derivat, „coruptă” a limbii latine, au recunoscut, cu firească părere de rău, că aceasta a suferit o intensă influență din partea unor limbi nelatine, fapt care a permis penetrarea și păstrarea unor elemente fonetice, gramaticale și lexicale alogene, care nu pot fi înlocuite și reclamă, implicit păstrarea lor ca atare: „Iară de sunt acuma în vorba de obște (vocabularul uzual, n.n.) unele cuvinte de limbă străină, se cade a le țânea și a nu pune în locul lor altele nouă, de nu cumva acele

nouă de obște vor strica”²⁰, aspect reținut de Lucian Blaga ca definitoriu pentru gândirea lor lingvistică: „Samoil Clain ar fi avut suficiente prilejuri de a lua cu duimul cuvinte din limba latină și de a le anexa limbii noastre. Nici un moment, însă, Samoil Clain nu s-a lăsat ispitit de o asemenea încercare...”²¹.

O problemă asupra căreia au zăbovit îndelung autorii lucrării *Elementa...* a fost cea a sistemului ortografic adaptat pentru scrierea cu litere latine. Prof. univ. dr. Mircea Zdrenghea, editorul, din anul 1980, al lucrării, remarcă: „ Pentru ca latinitatea limbii române să poată fi mai ușor recunoscută, autorii au folosit și în scrierea cuvintelor românești alfabetul latin. Dar limba română are foneme inexistente în limba latină, pentru care, în mod firesc, nu existau litere în alfabetul latin. În această situație, sau se creau semne noi, pentru aceste foneme, sau cuvintele românești erau scrise într-o formă cât mai apropiată de prototipurile lor latinești, potrivit sistemului etimologic elaborat de S. Micu, în Carte de rogacioni, din 1779”²².

Lui Lucian Blaga, soluția i se pare corectă pe motiv că „...prin ortografia ce o propunea, Clain vrea să salveze substanța eclipsată a cuvântului românesc, ghicit, ca substanță, prin străveziul cuvânt rostit, și tendința de a adapta, cel puțin formal, limba românească la acel **original**, se mențin încă la Clain și la contemporanii săi, în limitele bunului simț... La Clain, nevoia are o semnificație pur teoretică... Samoil Clain și Șincai, mai apoi, se găsesc în căutarea fenomenului originar al limbii române, cum, spre a da un ilustru exemplu, un Goethe s-a străduit spre **fenomenele originare**, în cele mai diverse domenii ale științelor naturale...”²³.

Considerăm că trebuie subliniat și faptul că, între cele două ediții ale lucrării, din anul 1780 și din 1805, chiar autorii și susținătorii sistemului ortografic etimologist și-au dat seama că, dacă ar fi continuat să folosească, și în a doua ediție, regulile formulate în prima, ar fi ajuns la un sistem ortografic greoi, asemănător cu acela al limbii franceze.

Insistăm și asupra faptului că autorii au dovedit un pragmatism deosebit „exersând”, de câte ori au avut ocazia, variante ale sistemului ortografic preconizat, un exemplu constituindu-l scrisoarea adresată lui Ioan Lipszky, „*Epistola Georgii Sinkai de Eadem ad Spectabilem et Clarissimum virum Ioannes de Lipszky, Capitaneum Caesaro-Regii Regiminis Equestris Hungarici quondam Vécseyani, nunc Hasso Homburgensis, Mappae Geographicae Provinciarum ad S. Coronam Regni Hungariae pertinentium Elucubratorem*, tipărită, în anul 1804, la Buda, în care, pentru a-i indica modalitățile de transcriere pe hartă, cu litere latine, a numelor localităților românești, îi oferă un tabel al literelor cu valoarea și transcrierea lor, intitulat *Tabella docens modum scribendi Valachicae, litteris tam cyrillianis, qum latinis*. Pe lângă regulile ortografice simplificate, în care sunt prezentate, comparativ, grafiile slavone și latine ale unor toponime, sunt oferite comparații și lămuriri în ortografie maghiară și se realizează paralelisme între limba română și italiană, găsinđ o soluție apropiată de scrierea și pronunția italiană. În opinia lui Dimitrie Popovici „... exclusivement latiniste dans ses premiérés manifestations, l’activité philologique de ces deux écrivains transylvains refilete dans une large mesure les vues de Micou, ainsi qu’en font foi les nombreuses correspondances qui existent entre les Elements de 1780 et le Livre de prires de 1779. Les concessions faites ulterieurement l’italianisme sont dues rigorique. Ces concessions, loin d’affaiblir l’influence de latinisme, ne visent qu’a fournir au roumain d’autres ponts d’appui au coeur

²⁰ Samuil Micu-Clain, *Loghica*, p.57.

²¹ Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania, în secolul al XVIII-lea*, p.166

²² Mircea Zdrenghea, *Cuvânt introductiv la Elementa....* p. 9.

²³ *Idem, ibidem*, p. 138.

de la romanité. Mais ce qui n'était chez ces deux auteurs que de brèves notations descendant de la Renaissance transylvaine, Pierre Maior..."²⁴.

Seria legăturilor dintre modelele clasice și lucrările realizate de români în răstimpul 1780-1821 urcă în timp până la cele din antichitate. „Cunoașterea modelelor pe care le-au avut primele gramatici ale limbii române, deși ar putea să pară un lucru lipsit de importanță, este absolut necesară, nu numai pentru că oferă cercetătorilor posibilitatea unei mai juste aprecieri a valorii și a gradului de originalitate al acestor gramatici, ci și pentru că aduce, în același timp, un spor de informații, uneori foarte prețioase, pentru istoria culturii românești din epoca respectivă”²⁵.

Lucrarea realizată de Samuil Micu și Gheorghe Șincai determină un adevărat curent de opinie printre românii transilvăneni, constituind nu numai un model de urmat, ci și o bază de plecare spre investigații de specialitate, precum și pentru platforme ideologice și proiecte de reforme mult mai importante, în condițiile în care politica de deznaționalizare a românilor cunoaște forme de manifestare deosebit de acute și de drastice. Începând cu anul 1791, autoritatea maghiară, pretextând necesitatea „reformării” sistemului de comunicare oficială pentru toți locuitorii din provincie, procedează la înlocuirea, treptată dar asiduă, a limbii latine din administrație și justiție cu limba maghiară. Din partea românilor se impunea adoptarea unei tactici active, pentru evitarea deznaționalizării, în condițiile în care organizarea și calitatea învățământului primar, în limba română, erau cu totul precare, acesta limitându-se la probleme de catechizare, cunoașterea celor două rugăciuni importante, **Tatăl nostru** și **Crezul**, și a celor zece porunci. În aceste condiții, „pentru un popor trudit ca al părinților noștri, gândurile de lumină și de slobozenie pe cari le aduceau vânturile vremii din țările geroase ale Apusului erau ca roua ce cade pe glia pârlită de soare. Acest răsad de idei salvatoare, dospit în căldura latinității și a credinței roditoare, ne dă acele strămte chilii de mănăstire... unde cărturari în haine aspre și sărace priveghiază la mese de brad, aplecați peste cercetări migăloase de istorie și limbă... și fac din slovă și din carte arme de simțiri naționale, de trezire și de vifor, care clocotește și așteaptă deslănțuirea. Gândurile născute sub frunți lucii de cărturari iau aripi, zboară din sat în sat, din vale în vale, sub formă de cărți, de cazanii și de istorii, în care se vorbește de Traian, de Roma, de Dacia bătrână și de drepturi încălcate”²⁶.

Trebuie să subliniem că, în condițiile date, reprezentanții Școlii Ardelene au desfășurat o activitate concertată de adaptare a modelului alfabetului latin la scrierea limbii române, realizând, așa cum se poate constata, nu numai lucrări de specialitate, abecedare, bucoavne, gramatici și lexicoane, ci și lucrări de teologie, morală creștină, logică, filosofie, istorie și economie practică. Stă dovadă faptul că, apărută înaintea lucrării **Elementa...**, deși tratează și probleme de limbă de stringentă importanță, **Carte de rogacioni...** rămâne, înainte de toate, o lucrare de teologie morală. Același aspect îl ilustrează și **Acatistul** lui Samuil Micu.

Concluzionăm că recursul la etimologie este specific tuturor încercărilor de normare a limbilor europene, iar demersurile etimologilor români din Transilvania se încadrează în același curent specific etimologilor maghiari și sași din Transilvania, precum și în cel general-european, reconstituirea etimologică a rădăcinilor limbilor literare constituind pârgia principală pentru valorificarea și valorizarea limbilor europene.

²⁴ Dimitrie Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu, Centrul de Studii și Cercetări privitoare la Transilvania, 1945, p. 106

²⁵ N. A. Ursu, *Modelul gramaticii lui Samuil Micu...*, în „Limba română”, XX, 1971, nr. 3, p. 257-272.

²⁶ Al. Lupeanu, *Evocări din viața Blajului*, Tipografia Seminarului, Blaj, 1937, p. 98-99.

Notes and Book Reviews – Note și recenzii

Ciprian-Iulian Toroczka, *Tradiția patristică în modernitate. Ecclesiologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, 446 p.

O valoroasă lucrare de Teologie sistematică, între aparițiile editoriale recente este teza de doctorat a domnului Ciprian-Iulian Toroczka - asistent la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu -, prefațată de arhid. Prof. univ. dr. Ioan I. Ică jr., coordonatorul științific. Structurată în 5 capitole, precedate de *Introducere* și un excurs și urmate de *Bibliografie generală* și rezumat în limba engleză.

În *Introducere* sunt trecute în revistă câteva cărți și studii care au ca subiect Biserica în gândirea lui G. Florovsky, autori: Y. N. Lelouvier, Ch. Kunkel, P. Chambers, G. Maloney.

Excursul: *Mișcarea neopatristică ortodoxă – scurtă contextualizare* prezintă câteva personalități ce pot fi încadrate în acest curent de redescoperire și valorificare a tradiției patristice – în special reprezentanți ai diasporei ruse, după revoluția din 1917: Vl. Lossky, , dar și P. Nellas, J. Popovici sau D. Stăniloae - , impulsionat chiar de Florovsky, care la primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxe, Atena, 1936 denunța influențele eterodoxe asupra Teologiei răsăritime post-bizantine, dubla pseudo-morgoză, care însă „ nu a distrus total moștenirea bizantină în sufletul rus, acesta păstrând rezerve inepuizabile de experiență autentic ortodoxă” (p. 38).

Primul capitol: *Părintele Georges Florovsky Schiță bio-bibliografică* expune pe larg viața, activitatea și impresionanta operă (ediția sa de *Opere complete* însumând 14 volume, din care avem foarte puține traduceri în limba română) a acestui important teolog al secolului XX, preot, patrolog, filosof, profesor de slavistică.

Teologul rus dă un răspuns foarte pertinent celor care susțin că ecclesiologia este într-un stadiu preteologic, sau Biserica încă nu s-a definit pe sine: „Părinții vewchi nu s-au preocupat de precizia formulelor tocmai din cauză că realitatea triumfătoare a Sfintei Biserici a lui Dumnezeu se oferea viziunii lor spirituale cu o claritate cuceritoare. Nu se definește ceea ce este absolut evident de la sine. Biserica este mai mult o realitate care se trăiește decât un obiect de analiză și de studiu.” (p. 113; *Le Corps de Christ vivant*, p. 9).

Capitolul II: *Creație și mântuire* vine să confirme încă odată că învățătura despre Biserica angajează principalele capitole ale Teologiei, - triadologie, hristologie, soteriologie, pnevmatologie, misterologie, cosmologie, antropologie. Taina Întrupării nu a fost înțeleasă cel puțin în Răsărit ca un miracol metafizic, ci a fost percepută totdeauna ca o afirmație existențială ce ține de Biserica și este exprimată prin dogmele Bisericii (141-142). Cele patru acte fundamentale ale operei de

răscumpărare: Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare insistând asupra sinergiei și a îndumnezeirii, theosis care înseamnă o întâlnire personală (p. 158).

Capitolul III: *Natura și structura Bisericii*. Întreaga iconomie divină este continuată în Taina Cincizecimii, care „reprezintă plinătatea și izvorul tuturor tainelor și lucrărilor sacramentale, unica și inepuizabila fântână a întregii vieți duhovnicești și mistice a Bisericii... devine veșnică în succesiunea apostolică (p. 162), care constituie atât temelia canonică, cât și temelia mistică a unității Bisericii... ea reprezintă ceea ce este sângele pentru trupul omenesc” (p. 163).

Florovsky subliniază unitatea intimă dintre Cina cea de taină, „Ultima Cină” și Cincizecime, adică dintre Hristos și Duhul Sfânt, unitate care ca două taine nedespărțite ce nu se pot totuși confunda, se regăsesc în episcop (p. 163).

Situându-se pe linia tradiției răsăritene, dar și a celei apusene (fer. Augustin), autorul rus declară eclesiologia capitol al hristologiei, dezvoltându-se pe baza conceptului paulin de Trup al lui Hristos, fundamentat pe experiența euharistică, dar afirmă foarte pregnant aspectul pnevmatologic al Bisericii, distanțându-se categoric de concepția dublei iconomii a lui VI. Lossky. Astfel este accentuat aspectul comunitar al Bisericii. A fi creștin, consta în aparența la această comunitate (Biserica). Nimeni nu poate să fie creștin doar pentru el, ca un individ izolat, ci numai cu „frații”, în solidaritate, în unire cu ei, Biserica este o societate, dar nu numai una istorică, vizibilă, ci puterea care lucrează și structurează această unitate este Duhul Sfânt, De-viață Dătătorul (p. 172).

Biserica este o comunitate consacrată sau sacramentală, realizându-se prin Sf. Taine – prelungirea eclesialo-sacramentală a unor evenimente din viața pământească a Mân-

tătorului (p. 214) -, prin care Cincizecimea este continuată și perpetuată în Biserică. Unitatea sobornicească și experimentarea ei realizându-se în slujirea sacramentală a Bisericii (p. 206-207), fiind evidentă aici atitudinea critică față de slavofili. Ideea unui organism trebuie să fie completată de aceea a unei simfonii de personalități, ceea ce constituie inima concepției ortodoxe a catolicității (sobornost), (p.185), care nu este nu este alterată de condițiile spațio-temporale, neidentificându-se cu universalitatea terestră.

Făcând o paralelă între Născătoarea de Dumnezeu și Biserică, părintele Florovsky declară că Taina Mariei este exact taina Bisericii – mater Ecclesia este Virgo mater, ambele sunt rugătoare (orante) pentru cei cărora le dau naștere Vieții celei Noi în Hristos (p. 197).

Autorul tezei foarte corect că raportul dintre episcop, Biserica locală și sinod nu a fost lămurit pe deplin de Florovsky și el va constitui un punct delicat, supus diverselor interpretări și soluții, uneori chiar opuse, și în gândirea reprezentanților teologiei euharistice (p. 239). „Autoritatea învățătoarească a Sinoadelor ecumenice este întemeiată pe infailibilitatea Bisericii. Autoritatea ultimă revine Bisericii, cea care este pentru veșnicie Stâlpul și temelia adevărului. Fundamentarea naturii și funcției sinodale nu pe o autoritate instituțională, ci pe o autoritate harismatică, întemeiată pe asistența Duhului Sfânt” (p. 244).

În privința raportului Biblie-Tradiție-Biserică, Florovsky având o viziune echilibrată asupra eclesiologiei în ansamblu, subliniază importanța egală a Scripturii și a elementelor Tradiției în viața eclesială, acordând un primat experienței eclesiale, care poate fi exprimată atât în practica liturgică, cât și în învățătura dogmatică, fără însă a opune această experiență Scripturii (p. 265).

Capitolul IV: *Rolul Bisericii* arată că acesta nu se rezumă la o ideologie, la enunța-

rea unor mesaje, țelul activității sale misionare nu este doar de a comunica și de a transmite oamneilor convingeri sau idei adevărate, nici chiar de a le impune o anumită disciplină sau o regulă de viață, ci înainte și mai presus de toate să-i introducă într-o nouă realitate, să-i convertească, să-i aducă prin credință și căință la Hristos Însuși, astfel încât să-i nască din nou în El, din apă și din Duh Sfânt (p. 287). Teologul și filosoful rus enunță patru tipuri de falsă soluționare a raportului credință-cultură: pietismul – izolare într-un creștinism subiectiv, o religie privată preocupată exclusiv de salvarea individuală (p. 289), puritanismul, existențialismul și opoziția sau indiferența omului simplu.

Ca un pionier al ecumenismului, care nu înseamnă sincretism sau relativism, Florovsky, respinge teoria ramurilor, intercomuniunea și afirmă că prima sarcină a acestei mișcări ce aparține sferei misiunii Bisericii este aceea de a crea o conștiință comună a lumii creștine. Ar fi mai corect în opinia sa să se vorbească nu despre o divizare, ci despre o disociere, desprindere a unor elemente de Biserica unică a lui Hristos, chiar dacă divizarea Bisericii este reală, succesiunea apostolică – unul dintre garanții unității Bisericii nu a fost niciodată ruptă. „Mai mult decât reunificarea uniformă a unor denominațiuni printr-un acord este necesară reintegrarea în Tradiție” (p. 308), fiind propus ecumenismul în timp, cel al regăsirii unității în adevărul Tradiției comune a Sf. Părinți. Biserica Ortodoxă nu-i una dintre Biserici, ci este însăși Biserica în adevărata ei ființă. Identitatea presupune mai mult decât o continuitate istorică neîntreruptă, ci cea mai deplină identitate spirituală și ontologică, una și aceeași credință, unul și același duh, unul și același ethos (p. 289), dar granițele harismatice nu coincid invariabil cu cele canonice (p. 300).

Ultimul capitol, *Eclesiologia în teologia neopatristică ortodoxă*, ilustrează concepția a patru teologi contemporani lui Florovsky, reprezentanți ai primei generații a mișcării neopatristice a secolului XX: Vladimir Lossky, Panaiotis Nellas, Justin Popovici și Dumitru Stăniloae, cu puncte de vedere comune și diferențe de perspectivă. Unul dintre eforturile acestui curent a fost reconsiderarea și reevaluarea funcției și rolului laicilor în Biserică.

În concluzie, tânărul teolog sibian afirmă ca necesară pe linia curentului neopatristic, recunoașterea validității celor două mari tradiții creștine, cea răsăriteană și cea apuseană, dar și a altor tradiții: siriacă, etiopiană, coptă, armeană sau gregoriană, impunându-se: sporirea traducerilor patristice, sau revizuirea celor deja existente într-un limbaj accesibil contemporanilor; crearea, în acest sens, de institute patristice, scrierea de monografii patristice la un nivel științific corespunzător gradului de cultură generală a omului de astăzi; depășirea izolaționismului teologic; drept urmare gășirea aceluși consensus patrum (p. 393-394), rămâne pentru Teologia de astăzi necesitatea de a interpreta lucrările patristice în lumina experienței de acum, dar și de a interpreta experiența noastră contemporană în lumina învățăturii Părinților (p. 391-392).

Cartea ce reprezintă prima prezentare sistematică a operei părintelui Georges Florovsky în limba română, ce reliefează originalitatea gândirii lui în privința învățurii despre Biserică, este echilibrat concepută și judicios articulată, cu o solidă argumentare și o expunere clară, aduce o incontestabilă contribuție în domeniu.

Dacian BUT-CĂPUȘAN

Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, *Ecleziologia ortodoxă în teologia românească contemporană. aspecte, implicații, tendințe*, Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2010, 248 p.

Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea” din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, reputat dogmatist, Pr. Prof. univ. dr. Ioan Tulcan oferă prin această lucrare cu caracter de evaluare a contribuției teologilor ortodocși români contemporani în direcția învățaturii despre Biserică, un tratat de ecleziologie ortodoxă de înaltă valoare.

Cartea este structurată pe șase mari capitole, urmând coordonatele fundamentale ale ecleziologiei reliefate de teologii Ortodoxiei românești din a doua jumătate a secolului al XX-lea.

Primul capitol se intitulează: *Întemeierea și ființa Bisericii*, aici sunt afirmate cu tărie cele două aspecte: teologic dogmatic al întemeierii ei și manifestarea concretă, văzută, istorică. Unii teologi ortodocși români influențați de o viziune apuseană sunt tentați să concentreze momentul întemeierii Bisericii pe Jertfa de pe cruce, bazându-se însă pe gândirea Sf. Părinți, alți specialiști, în special părintele Stăniloae declară că nu trebuie plasată întemeierea Bisericii într-un singur act, ci trebuie avute în vedere toate actele fundamentale ale operei răscumpărătoare: Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare. Dintre numirile biblice ale Bisericii trebuie să ne rețină atenția trei, privite în mod complementar: poporul lui Dumnezeu, Trupul lui Hristos și Templul Duhului Sfânt. Orice încercare de definire a Bisericii ar fi unilaterală și ar limita realitatea ei profundă și complexă, cu dimensiune harismatică, eshatologică și antropologică, ea este în același timp: Trup tainic, instituție și comuniune, comunitate de credință și comunitate ie-

rarhică liturgică. „Esența ortodoxiei din punct de vedere doctrinar constă în această unitate și continuitate dintre revelație-kerigmă-dogmă, păstare în Biserică și prin Biserică. Există o unitate organică între credință și învățătură, între misiune și slujire” (p. 24).

Capitolul al II-lea *Biserica și Sf. Treime* ilustrează temeiul triadologic al Bisericii modelul suprem al comuniunii eclesiale, punctul de plecare și scopul ei este Sfânta Treime, întreg cultul ortodox fiind o mărturie vie a prezenței Sf. Treimi în Biserică, care este spațiu și cadru de manifestare a Iconomiei Fiului și Duhului, lucrare în care nu trebuie să vedem o simplă alternanță. „Datorită energiilor sfințitoare care iradiază din ființa Dumnezeirii, ca niște raze fulgurante, Sf. Treime coboară în Biserică, pentru ca Biserica să tindă, desăvârșindu-se spre Sf. Treime. Biserica nu este Treimea iconomică, un fel de dublură a Sf. Treimi, ci este pătrunsă până în cele mai adânci fibre ale ei de Treimea cea mai presus de fire” (p. 67-68). Biserica este o etapă sau dimensiune a Împărăției Sf. Treimi, poartă în ea germenii Împărăției, fiind taina sau sacramentul ei pe pământ.

În capitolul al III-lea este exprimat *aspectul hristologic* – Biserica Trup tainic al lui Hristos, avându-și izvorul în Întrupare – slujirea pastorală a Bisericii prelungește în timp și spațiu ceea ce s-a început prin Întruparea lui Hristos -, iar sursa de viață în Înviere. „Învierea lui Iisus este punctul de plecare al extinderii Bisericii în lume. Duhul Sfânt care lucrează la această extindere nu este împărțit decât după ce Iisus este preamărit... din Hristos înviat iradiază și peste Biserică și peste întreaga creație lumina veș-

niciei, pentru că în lume Hristos cel înviat a realizat condițiile necesare pentru începutul lumii viitoare” (p. 82-85). Nu este nevoie de un vicar al lui Hristos, pentru că El însuși, Capul Bisericii o conduce prin Apostolii Săi, prezenți în succesorii lor - Episcopii - consacrați prin Hirotonie (p. 130).

Capitolul al IV-lea, *Aspectul pnevmatologic al Bisericii* pune în lumină calitatea Bisericii de „Cincizecime continuă” ce actualizează neîncetat darurile Duhului Sfânt, accentuând în pofida tendințelor apusene hristomoniste ce transformă Duhul într-un simplu complement al Bisericii, reciprocitatea lucrării persoanelor divine și nedespărțita lor prezență, Hristos și Duhul Sfânt viețuiesc simultan în Biserică și în credincioși. „Dacă umanul lui Hristos a fost sfințit în întregime, înseamnă că sfințenia lui Hristos trebuie să pătrundă și umanitatea noastră; or aceasta este rezultatul lucrării Duhului Sfânt în Biserică, de la Cincizecime...dacă Înălțarea lui Hristos a suprimat vizibilitatea Sa istorică, Cincizecimea revelează pe Hristos înlăuntrul ucenicilor Săi, restituind lumii prezența interiorizată a lui Hristos”(p. 102). Lucrarea Sf. Duh în Biserică aflată în strânsă legătură cu infailibilitatea ei, este realizarea unificării credincioșilor, înnoirea credinței apostolice, atingând punctul culminant în epicleza Bisericii. „Nu este nevoie de nici un primat în Biserică care prin care să se exprime infailibilitatea și unitatea Bisericii” (p. 188).

Capitolul V: *Natura teandrică, sacramentală a Bisericii* ne arată că Taina lui Hristos și Taina Bisericii sunt solidare. Teandrismul Bisericii se întemeiază pe teandrismul persoanei divino-umane a Mântuitorului și se raportează la acesta, dar fără a fi confundate. Biserica cu aspectul ei văzut și cel nevăzut, cuprinzând pe dreپți și pe păcătoși „constituie laboratorul de purificare și sfințire a naturii umane prin harul lui Dumnezeu” (p. 122), căci natu-

ra este deschisă, transparentă, permeabilă la har, are valențe sinergice.

Ultimul capitol: *Înșușirile Bisericii* prezintă pe larg cele patru notae ecclesiae, ce decurg din constituția sa teandrică. Unitatea Bisericii nu este o ideologie, fundamentul ei fiind Sf. Treime și persoana unică a lui Hristos. „Păcatul, dezbinarea, ereziile îi pot așeza pe unii membri ai ei în afară de unitatea perfectă a Bisericii. Obstacolele de acest fel, dacă nu sunt înlăturate, pot să distrugă unitatea văzută a Bisericii”(p. 128), aceasta din urmă rămânând un deziderat. Nimeni nu poate dobândi mântuirea fără participarea la sfințenia lui Hristos, lucrătoare în Biserică prin Sf. Taine, ca lucrări ale Duhului Sfânt, săvârșite cu puterea aceluiași Duh Sfânt de către preoții Bisericii. Dumnezeu are o sfințenie ființială la care oamenii pot ajunge prin participare (p. 128). Sobornicitatea înseamnă destinația Bisericii de a cuprinde în Sine întreaga umanitate, dar și trăirea întregului de către fiecare mădular în parte. Biserica este universală sau sobornicească, catolică, întreagă, completă, deplină. „Între Bisericile locale și Biserica universală trebuie să domnească o continuă *tainică și nerezolubilă tensiune*, ceea ce echivalează cu tensiunea existentă între unitatea și diversitatea Bisericii” (p. 180). Apostoliceitatea Bisericii are trei componente esențiale: *credința și mărturia Apostolilor* care a stat la baza structurării primelor comunități creștine, *transmiterea învățăturii lui Hristos de către Apostoli* ce poate fi cunoscută numai prin ei, oferindu-ne imaginea cea mai fidelă a lui Hristos, *primirea și transmiterea Duhului Sfânt de către Apostoli*, primii creștini și primii mijlocitori umai vizibili ai harului Duhului Sfânt primit la Cincizecime, realizându-se astfel succesiune apostolică în har și credință.

În anexă regăsim cinci texte eclesiologice din opera celor mai de seamă dogmatiști or-

todocși români ai secolului trecut: Nicolae Chițescu, Isidor Todoran, Dumitru Popescu și nu în ultimul rând Dumitru Stăniloae.

Lucrarea se constituie ca o analiză foarte pertinentă asupra învățăturii despre Biserica intens dezbătută în numeroase studii și

lucrări de specialitate în decursul veacului al XX-lea numit *secolul eclesiologiei* - problemă teologică centrală ce oferă esența doctrinară a confesiunilor creștine.

Dacian BUT-CĂPUȘAN

Valeria-Gemma Moraru, *Mitropolia Ardealului, revista oficială a Arhiepiscopiei Sibiului, Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Episcopiei Alba Iuliei și Episcopiei Oradiei (1956-1990) – Indice bibliografic* -, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2011, 432 p.

Dacă în anul 2010, Prof. Valeria-Gemma Moraru ne oferea Indicele bibliografic al *Revistei Teologice* din Sibiu (1907-1947 ; 1921-1947), acum (în 2011), ne pune la dispoziție și Indicele bibliografic al *Mitropoliei Ardealului* (1956-1990), din aceeași „cetate” a ortodoxiei transilvănene, volume însemnate pentru cercetătorii interesați în Istoria Bisericii și a Neamului nostru românesc, dar și în Istoria spiritualității universale.

Volumul cu Indicele bibliografic al Mitropoliei Ardealului debutează cu un *Cuvânt lămuritor* (p. 7) al autorului (Valeria-Gemma Moraru), în care ne edifică asupra modului în care a fost alcătuită această carte: „Cât privește materialul bibliografic – ne arată autorul -, el a fost așezat în ordine alfabetică, în 40 de capitole, așa precum l-au rânduit redactorii acestei reviste, cu toate că multe studii sau articole puteau face parte și din alte capitole decât cele găsite la unele dintre acestea; lucrarea în sine cuprinde 6120 titluri, numerotate de la 1 la 6120. Prezentarea bibliografică se încheie cu indice de autori și cu indice de descriptori. Când voim să căutăm un autor sau o temă trebuie să știm că cifrele din cele două indice reprezintă numărul de ordine la care îl (le) putem găsi.”

După aceste precizări, urmează un cuvânt de binecuvântare din partea Arhiepiscopului și Mitropolitului, Prof. Univ. Dr. Laurențiu Streza, intitulat: *Periodicul bisericesc „Mitropolia Ardealului” de la Sibiu* (p. 9); în cuvântul său, a evidențiat, între altele, următoarele: „Sibiul, centrul spiritualității ortodoxe transilvănene, s-a remarcat, în curgerea vremii, prin ierarhi vrednici, în frunte cu marile Mitropoliți *Andrei Șaguna*, prin cărți de slujbă, de teologie, de cultură laică și bisericească, în general, prin cărți de rugăciuni, prin calendare, prin manuale școlare pentru toate nivelele de pregătire (de la școlile primare la Universitate), prin periodice bisericești, precum: *Telegraful Român* și [mai apoi prin] *Revista Teologică* [și revista *Mitropolia Ardealului*] ș.a., apărute în tipografia Eparhială proprie. Toate acestea s-au datorat faptului că aici a pulsat și mai pulsează „Inima” Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania de pe aceste meleaguri străbune, *Mitropolia Ardealului*.

Un studiu introductiv, pe marginea acestei lucrări, a fost alcătuit de Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru, cu titlul: *Revista „Mitropolia Ardealului” în Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (p. 11-27); în acesta autorul a prezen-

tat un „scurt istoric” al revistei Mitropolia Ardealului (1956-1990), cu teme reprezentative din cele patru secțiuni teologice: Biblică, Istorică, Sistematică și Practică, dar și cu lucrări de spiritualitate românească și universală.

Cu toate că a ființat în perioada comunistă, în pofida unei cenzuri aspre, revista „Mitropolia Ardealului” de la Sibiu „s-a dovedit o publicație teologică de frunte, care îndemna, în același timp, la unitate națională și bisericească, la dialog teologic ecumenic între Biserici și culte, la colaborare, la pace, la

bună înțelegere între etnii, la unitate creștină universală.”

În încheiere, se poate afirma că indicele bibliografic al acestei reviste („Mitropolia Ardealului”), alcătuit de Prof. Valeria-Gemma Moraru este un util „instrument” de lucru pentru toți cei interesați în cunoașterea Istoriei Mitropoliei Ardealului din perioada 1956-1990; autorului, sincere felicitări pentru aducerea la lumină a acestei însemnate și temeinice lucrări bibliografice.

Alexandru MORARU